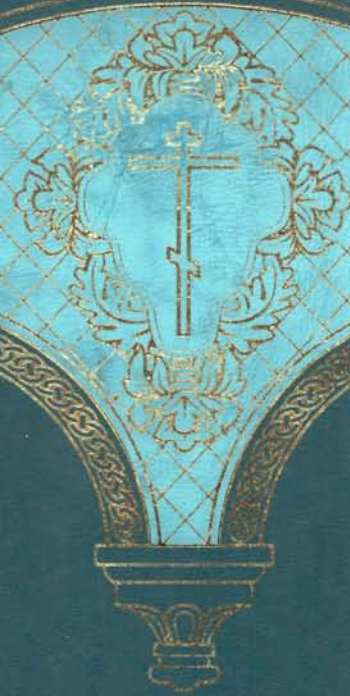


К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия



*2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается*

**ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ
АЛЕКСИЯ II
ИЗДАЕТСЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ**

при участии

*Вселенского Константинопольского Патриархата,
Александрийского Патриархата, Антиохийского Патриархата,
Иерусалимского Патриархата, Грузинской Православной Церкви,
Сербской Православной Церкви, Румынской Православной Церкви,
Болгарской Православной Церкви, Кипрской Православной Церкви,
Элладской Православной Церкви, Албанской Православной Церкви,
Польской Православной Церкви, Православной Церкви Чешских земель
и Словакии, Православной Церкви в Америке,
Православной автономной Церкви в Финляндии,
Православной автономной Церкви в Японии*

**ПОПЕЧЕНИЕМ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ
«КУЛЬТУРА РОССИИ 2001–2005 гг.»**

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

**МОСКВА
2002**



Рождество Христово. Икона из собора Св. Софии Премудрости Божией в Новгороде.
Кон. XV — нач. XVI в. (Музей-квартира П. Д. Корина)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том V
БЕССОНОВ-БОНВЕЧ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Члены Наблюдательного совета

С. А. Абрамов,
представитель Президента РФ
Владимир,
Митрополит
Киевский и всея Украины
В. И. Зоркальцев,
Председатель Комитета ГД
Федерального Собрания РФ по делам
общественных объединений
и религиозных организаций
М. Ю. Лесин,
Министр РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых
коммуникаций

Ю. М. Лужков,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
В. И. Матвиенко,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
Д. А. Медведев,
Первый заместитель Руководителя
Администрации Президента РФ
Ю. С. Осипов,
Президент Российской Академии наук
Сергий,
Митрополит Солнечногорский,
Управляющий делами Московской
Патриархии

Филарет,
Митрополит Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх
всея Беларуси
В. М. Филиппов,
Министр образования РФ
М. Е. Швыдкой,
Министр культуры РФ
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий
и Коломенский
С. Л. Кравец,
Ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Юрий Михайлович Лужков, Мэр Москвы

Члены Попечительского совета

А. И. Акимов,
Председатель Правления
АБ «Газпромбанк»
Д. Ф. Аязков,
Губернатор Саратовской области
А. Ф. Бородин,
Президент
АК «Банк Москвы»
Б. А. Говорин,
Губернатор
Иркутской области
Ю. А. Евдокимов,
Губернатор
Мурманской области

А. А. Ефремов,
Глава администрации
Архангельской области
В. И. Ишаев,
Губернатор
Хабаровского края
А. И. Казьмин,
Президент Сбербанка РФ
Методий,
Митрополит
Воронежский и Липецкий
В. Е. Позгалёв,
Губернатор
Вологодской области

С. С. Собянин,
Губернатор Тюменской области
В. И. Тарасов,
Президент НПФ «Газфонд»
А. К. Титов,
Президент КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Губернатор Самарской области
В. А. Торлопов,
Глава Республики Коми
М. Е. Швыдкой,
Министр культуры РФ
Н. В. Меркулов,
Ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

В. А. Асирян,
Генеральный директор
ГУП «Теплоремонтналадка»
В. И. Бочков,
Директор ЗАО «СИТИ-ЦЕМЕНТ»
Б. М. Волков,
Генеральный директор
ООО «Обшаровская птицефабрика»
А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. В. Жидков,
Генеральный директор
ОАО «Газбытсервис»

А. В. Захаров,
Генеральный директор Московской
межбанковской валютной биржи
Ю. М. Колесников,
Председатель Правления
ОАО КБ «СИНЕРГИЯ»
Г. А. Кулаков,
Генеральный директор
ОАО «Авиаагрегат»
Н. В. Кулик,
Генеральный директор ООО «Раздолье»
А. Е. Либерман,
Генеральный директор
ОАО «Саратовстройстекло»

С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники и
Картолитография»
В. П. Мешков,
Генеральный управляющий
ОАО «Саратовнефтепродукт»
Р. Э. Пития,
Президент
ООО РПК «Зерно Поволжья»
В. Г. Самоделов,
Глава администрации
Балашихинского р-на
Московской обл.





В. Н. Токарев,
заместитель Генерального директора
по производству
ЗАО Фирма «ЭПО»

В. И. Тюхтин,
Президент группы компаний
«Вита»

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

Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»

И. С. Юров,
Председатель правления АКБ
«Доверительный и Инвестиционный банк»

В. Г. Янин,
Глава администрации
г. Сызрани

О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К^о»

*Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

В. А. Алексеев,
Председатель Международного
Фонда единства православных народов

Т. А. Астраханкина,
депутат ГД РФ

С. Ю. Глазьев,
депутат ГД РФ

В. А. Грачев,
Председатель
Комитета ГД РФ по экологии

А. Н. Грешневиков,
депутат ГД РФ

Б. В. Грызлов,
Министр внутренних дел РФ

О. Б. Добродеев,
Председатель ВГТРК

Э. Л. Ермакова,
депутат ГД РФ

А. Д. Жуков,
Председатель Комитета ГД РФ
по бюджету и налогам

В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор
ИТАР-ТАСС

Е. Г. Катаева,
заместитель Председателя
ФКЦБ РФ

В. И. Кожин,
Управляющий делами
Президента РФ

С. Л. Кравец,
Руководитель Церковно-научного
центра «Православная энциклопедия»,
ответственный секретарь

С. С. Лобов,
депутат ГД РФ

Д. Ф. Мамлеев

В. М. Платонов,
Председатель Московской
городской Думы

В. С. Плескачевский,
депутат ГД РФ

Г. С. Полтавченко,
Полномочный представитель
Президента РФ в Центральном
федеральном округе

А. С. Потапов,
главный редактор газеты «Труд»

Е. М. Примаков,
Президент
Торгово-промышленной
палаты РФ

Д. О. Rogozin,
Председатель Комитета ГД РФ
по международным делам

Н. Н. Скатов,
директор Института русской
литературы — Пушкинский Дом РАН

Ю. М. Соломин,
художественный руководитель
академического Малого театра

Г. И. Стрельченко,
Председатель Комиссии
ГД РФ по этике

Е. П. Чельшев,
академик-секретарь Отделения
литературы и языка РАН

А. В. Чуев,
депутат ГД РФ,
ответственный секретарь


А. М. Шелехов,
депутат ГД РФ

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

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт отечественной истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербургское отделение Института отечественной истории РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Православный университет им. апостола Иоанна Богослова, Издательство Московской Патриархии, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвилльская духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Министерство культуры РФ, Министерство по делам печати телерадиовещания и средств массовых коммуникаций, Российский государственный архив древних актов, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственная публичная историческая библиотека, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Библиотека МДА, Государственный исторический музей, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный Русский музей, Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва, Музей священника Павла Флоренского, Редакция «Московского журнала», Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография».

При подготовке тома использованы фотографии С. Н. Власова, В. В. Занозина, В. С. Зенкина, М. В. Золотарёва, А. В. Муштафарова, А. В. Панкратова.




Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель Совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Александр, архиеп. Костромской и Галицкий, председатель Всецерковного православного молодежного движения, глава Костромского представительства «Православной энциклопедии»;
Алексий, еп. Орехово-Зуевский, председатель Синодальной комиссии по делам монастырей, Богослужбной комиссии и Комиссии по экономическим и гуманитарным вопросам;
Амеросий, еп. Синайтульский, Румынская Православная Церковь;
Анастасий, архиеп. Казанский и Татарстанский, глава Казанского представительства «Православной энциклопедии»;
Арсений, архиеп. Истринский, Председатель Научно-редакционного совета «Православной энциклопедии»;
Афанасий (Жиккотис), еп. Кишиневский, Александрийская и Кипрская Православные Церкви;
Л. А. Вербицкая, ректор Санкт-Петербургского государственного университета;
Владимир Воробьев, прот., ректор Православного Свято-Тихоновского богословского института, глава Свято-Тихоновского представительства «Православной энциклопедии»;
В. К. Волков, директор Института славяноведения РАН;
Е. Ю. Гагарина, директор Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль»;
Герман, митр. Волгоградский и Камышинский, глава Волгоградского представительства «Православной энциклопедии»;
В. А. Гусев, директор Государственного Русского музея;
Даниил, митр. Фаворский, Иерусалимский Патриархат;

Евгений, архиеп. Верейский, ректор Московской Духовной Академии, Председатель Учебного комитета Московского Патриархата;
В. К. Егоров, Президент-ректор Академии государственной службы при Президенте РФ;
В. Н. Зайцев, директор Российской национальной библиотеки;
Иоанн, архиеп. Белгородский и Старооскольский, Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата;
С. П. Карпов, декан исторического факультета Московского государственного университета;
Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский, Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата;
В. П. Козлов, руководитель Федеральной архивной службы России;
Константин, архиеп. Тихвинский, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, глава Санкт-Петербургского представительства «Православной энциклопедии»;
С. Л. Кравец, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия», ответственный секретарь;
С. Кондоянис, проф. богословского факультета Афинского университета, Элладская Православная Церковь;
С. А. Кучинский, директор Музея истории религии;
А. П. Либеровский, директор Исторического архивного бюро, Православная Церковь в Америке;
Макарий, митр. Зимбабвийский, Александрийский Патриархат;
Мелитон, митр. Филадельфийский, архиепископ Священного Синода Константинопольского Патриархата;
Р. В. Метревели, ректор Тбилисского государственного университета, академик, глава представительства «Православной энциклопедии» в Грузии

Методий, митр. Воронежский и Липецкий, Председатель Историко-правовой комиссии, Председатель Фонда по премиям памяти митр. Макария (Булгакова), глава Воронежского представительства «Православной энциклопедии»;
С. В. Мироненко, директор Государственного архива РФ;
Михаил Наджим, прот., Антиохийский Патриархат;
Пантелеимон, еп. Йоенсу, Православная автономная Церковь в Финляндии;
М. Б. Пиотровский, директор Государственного музея «Эрмитаж»;
Г. В. Попов, директор Центрального музея древнерусского искусства им. Андрея Рублёва;
Стефан Пружинский, прот., Православная Церковь Чешских земель и Словакии;
В. А. Родионов, директор Государственной Третьяковской галереи;
В. А. Садовничий, ректор Московского государственного университета;
А. Н. Сахаров, директор Института российской истории РАН;
Владимир Силовьев, прот., Председатель Издательского совета Московской Патриархии;
А. Р. Соколов, директор Российского государственного исторического архива;
Тихон, архиеп. Новосибирский и Бердский, глава Новосибирского представительства «Православной энциклопедии»;
В. В. Фёдоров, директор Российской государственной библиотеки;
А. О. Чубарьян, директор Института всеобщей истории РАН;
А. И. Шкурко, директор Государственного исторического музея

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Белорусское (Г. Н. Шейкин), Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Воронежское (иером. Митрофан (Шкурин)),
Грузинское (Э. Джордания, канд. ист. наук), Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков),
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия),
ИСТБИ (свящ. Константин Польсков), Санкт-Петербургское (архим. Никон (Лысенко), канд. богословия, А. И. Алексеев, канд. ист. наук)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. Андроник (Трубачёв), канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви);
прот. Валентин Асмус (редакция Восточных христианских Церквей);
Л. А. Беляев, д-р ист. наук (редакция Церковного искусства и археологии);
А. С. Бувеский, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви);
прот. Владимир Воробьёв (редакция Русской Православной Церкви);
свящ. **Олег Давыденков**, канд. богословия (редакция Восточных христианских Церквей);
игум. Дамаскин (Орловский) (редакция Русской Православной Церкви);
О. В. Дмитриева, канд. ист. наук (редакция Протестантизма);
А. Б. Зубов, д-р ист. наук (редакция Религиоведения);

М. С. Иванов, проф. МДА (редакция Богословия);
А. Т. Казарян (редакция Богословия);
Н. В. Квливидзе, канд. искусствоведения (редакция Церковного искусства и археологии);
прот. Максим Козлов, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви);
Ю. А. Лабынцев, д-р филол. наук (редакция Поместных православных Церквей);
И. Е. Лозовая, канд. искусствоведения (редакция Богослужения и церковной музыки);
архим. **Макарий (Веретенников)**, магистр богословия (редакция Русской Православной Церкви);
А. В. Назаренко, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
архим. **Платон (Игумнов)**, магистр богословия (редакция Богословия);

прот. Сергей Правдолюбов, магистр богословия (редакция Богослужения и церковной музыки);
Н. В. Симицына, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
К. Е. Скурат, проф., д-р церковной истории (редакция Поместных православных Церквей);
А. А. Турилов, канд. ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
Б. Н. Флоря, проф., чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви);
прот. Владислав Цыпин, проф., д-р церковной истории (редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права);
И. С. Чичуров, проф., д-р ист. наук (редакция Восточных христианских Церквей);
свящ. **Владимир Шмалий**, канд. богословия (редакция Богословия);
Я. Н. Щапов, проф., чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:
Богословия и церковного права

Л. В. Литвинова, Д. Н. Беляев, А. И. Макаров, М. В. Никифоров, А. В. Пономарев
К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, Ю. Г. Васильчева
М. С. Желтов, А. А. Лукашевич

Священного Писания

Богослужения

Церковной музыки

Церковного искусства и археологии

Русской Православной Церкви

Восточных христианских Церквей

Поместных православных Церквей Католицизма и Протестантизма и религиоведения

С. И. Никитин, И. В. Старикова
Э. В. Шевченко, Е. А. Игитханова, М. А. Маханько
Е. В. Кравец, Ж. Р. Багдасарова, О. Т. Ермишин, Ю. В. Колова, Д. Б. Кочетов, Е. В. Романенко, С. В. Тихонова
П. В. Кузенков, Г. Г. Макаревич, А. А. Войтенко, О. Н. Заец, О. В. Лосева, Н. Е. Новиков, И. Н. Попов
В. С. Мухин, Н. И. Алтухова, О. И. Фильдштейн, И. Р. Леоненкова, В. В. Чернов.

Выпускающая редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь), А. Н. Агеенкова, Е. Д. Лемехова, М. М. Розинская, А. А. Терентьева, А. А. Волошин, И. В. Кузнецова (художественная редакция, верстка), Е. А. Бондаренко, Т. М. Чернышёва (компьютерная версия карт), Т. А. Колесникова (набор), Л. М. Бахарева, Е. К. Солоухина (корректур), монахиня Елена (Хиловская), М. В. Васильева, Е. В. Гущина, Е. Г. Кудрявцева, А. Л. Мелешко, О. В. Мелихова, И. П. Оловянникова, Д. Д. Пешехонова, О. В. Руколь (справочно-библиографическая группа и транскрипция), В. Н. Шишкова, Е. С. Дмитриева, Ю. В. Ермилова (библиотечно-архивная группа), М. И. Ачкасова, Л. В. Бородина, К. Б. Горельчинкова, В. С. Зенкин, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, И. И. Самсонова, Е. Н. Тарасова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория), диакон Павел Конотопов, А. В. Кузнецов (компьютерное обеспечение), Н. В. Колюбина (полиграфия)

Административная группа: В. А. Бабаев, Т. В. Банишевская, Е. Б. Братухина, И. А. Игнатова, Е. Б. Колюбин, М. А. Нестерова, М. В. Новожилова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко
Пресс-группа: А. Г. Викторов, Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко, С. В. Завадская (референт по научной работе)



БЕССО́НОВ Петр Алексеевич (4.06.1828, Москва — 22.02.1898, Харьков), филолог-славист, этнограф. Род. в семье законоучителя Благородного пансиона при имп. Московском ун-те. Окончил Московскую ДС (1846) и историко-филологический фак-т Московского ун-та (1851). Служил в Комиссии печатания гос. грамот и договоров, с 1855 г. — в Московском архиве МИД, с 1858 г. — в Московской Синодальной типографии. Член (с 1858) и секретарь (1869–1878) Об-ва любителей российской словесности, чл.-кор. Сербского ученого об-ва. В 50-х гг. в Московском ун-те читал лекции по слав. наречиям. В 1864–1867 гг. жил в Вильне, где был директором раввинского уч-ща (1865–1866), классической гимназии, евр. уч-щ, председателем Археологической комиссии, участвовал в организации местного музея. С 1866 по 1878 г. занимал должность библиотекаря Московского ун-та. В 1878 г. получил степень д-ра слав. филологии в Казанском ун-те и возглавил кафедру слав. наречий в Харьковском ун-те (с 1879).

Б. занимался собиранием, исследованием и изданием памятников серб., болг., рус. и белорус. фольклора. Осуществил издание рус. народных песен, собранных П. В. Киреевским и П. Н. Рыбниковым. Помещенные в этих изданиях комментарии, в к-рых Б. возводил истоки рус. фольклора гл. обр. к древнегреч. мифологии, вызвали критику П. И. Якушкина, А. А. Котляревского, Н. Ф. Сумцова, Ф. М. Достоевского. Опубликовал самое объемное собрание духовных стихов «Калики переходные» (6 вып.), собирателями к-рых были Рыбников, Якушкин, Киреевский, сам составитель сборника

и др., в т. ч. неизвестные корреспонденты. Отдельные стихи приведены в записи Н. В. Гоголя. Кроме рус. в сборник включены укр., белорус., серб. и др. духовные стихи. В издании напечатан очерк кн. В. Ф. Одоевского «Об исконной великорусской музыке» (1863. Вып. 5. Ч. 2) и статья составителя о происхождении и носителях духовных стихов (1863. Вып. 4). Исследовал творчество и взгляды и издал сочинения хорват. католич. деятеля XVII в. Ю. Крижанича.

Б. — автор мн. статей историко-лит., библиографических и биографических статей (в т. ч. о К. Ф. Калайдовиче, Т. Ф. Большакове, А. Ф. Лабзине, П. И. Севастьянове, В. М. Ундольском, кн. Н. А. Цертелеве, П. И. Шереметевой (Жемчужовой) и др.). В круг интересов Б. входила и история рус. церковного пения: творчество рус. распевщиков и муз. теоретиков Александра Мезенца, Ивана Шайдура, Тихона Макарьевского, деятельность кн. Одоевского и прот. Д. Разумовского как исследователей церковного пения, история нотолитнейных изданий Синодальной типографии во 2-й пол. XVIII в.

Соч.: Типографская библиотека в Москве: Ист. очерк // Русская беседа. М., 1859. Т. 5. Год. 4. Кн. 17. Смесь. С. 39–104; Калики переходные. М., 1861–1864. 6 вып.; В память первоучителей славянских. М., 1863; Судьба нотных певческих книг: Одна из ветвей истории московского печатного дела // ПО. 1864. Т. 14. Май. С. 27–53; Июнь. С. 92–130; Знаменательные года и знаменитейшие представители двух последних веков в истории церковного русского песнопения // Там же. 1872. Янв. С. 121–158; Февр. С. 287–392.

Лит.: Тихонравов Н. С. Разбор книги «Калики переходные». СПб., 1864; Халанский М. Г. П. А. Безсонов // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования. Х., 1908; Азадовский М. К. История русской фолькло-

ристики. М., 1958–1963. 2 т.; Владыко Н. Н. // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 253 [Библиогр.].

С. И. Никитин

БЕССРЭ́БРЕНИКИ [анаргиры; греч. ἀνάργυροι; безмездники], люди, имеющие имущество, но отказывающиеся от владения им; люди, к-рым чужды сребролюбие (любовь к деньгам), корыстолюбие.

Для ветхозаветного времени эта добродетель не характерна, но пример бессребреничества св. отцы находят в ВЗ: «В Иове не было и следа сребролюбия, потому-то он, и всего лишившись, пребыл без смущения» (Ioan. Climacus. 17. 13).

Основание бессребреничества по НЗ — в бессребреничестве Христа: «Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8. 9); «Я охотно буду издерживать свое и истощать себя за души ваши, не смотря на то, что, чрезвычайно любя вас, я менее любим вами» (2 Кор 12. 15). «...Взаймы давайте, не ожидая ничего» (Лк 6. 35); «...когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздаст тебе в воскресение праведных» (Лк 14. 13–14). «Имейте нрав несребролюбивый, довольствуясь тем, что есть. Ибо Сам сказал: «не оставлю тебя и не покину тебя»...» (Евр 13. 5).

1. Бессребреничество — аскетическая категория, характеризующая человека, способного отказаться от владения имуществом, победившего страсть сребролюбия, корыстолюбия. Человек, вступающий на путь подвижничества, должен прежде всего душой оторваться от пристрастия к собственности, быть нестяжательным (ибо «не может служить

Богу и маммоне» — Мф 6. 24), не беспокоящимся о средствах жизни, целиком вверившим себя попечению Господа («потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» — Мф 6. 32). Отцы Церкви считали, что не столько надо избегать дел сребролюбивых, «сколько самую страсть эту с корнем вырывать. Ибо никакой пользы не принесет нам неимение денег, если останется в нас желание стяжания» (Ioan. Cassian. De inst. coenob. VII 21). «Что с вами делается, люди? Кто вашу собственность обратил в средство уловлять вас?» — в этом наставлении против обогащения свт. *Василий Великий* указывает (Hom. 7) существо сребролюбия и путь освобождения от него: имение не должно «уловлять» душу человека. Прп. *Антоний Великий*, начиная подвижническую жизнь, дарит жителям своей деревни землю, к-рой владел после смерти родителей, продает все прочее имущество, а деньги раздает нищим, оставив немного для воспитания малолетней сестры (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 2*). *Евсевий Кесарийский* рассказывает о пресв. Памфиле, в продолжение всей своей жизни славившемся «презрением житейского, раздаванием имущества бедным, пренебрежением мирских надежд» (De mart. Palaest. 10, 11).

2. Б. называют человека, отличительным нравственным свойством к-рого является то, что он трудится ради блага др. людей, не беря за это платы, безвозмездно. В высшей степени эта добродетель раскрывается в христианстве, когда христианин трудится «Христа ради», разумея, что в каждом человеке, к-рому он помогает, живет Христос («Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» — Мф 25. 40). Б. не просто отказывается от платы, но считает для себя милостью Божией и благом, если ему предоставляется возможность потрудиться безвозмездно Христа ради. В *Нагорной проповеди* Христос учит: «И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают... Но вы любите врагов ваших, и благотворите... и будет вам награда великая, — и будете сынами Всевышнего» (Лк 6. 33, 35). Б. становится сыном Всевышнего, уже живя здесь, на земле, — и в этом его земная награда и блаженство; в полной мере



Дамиана, Кира и Иоанна, Пантелеимона и Ермолая, Сампсона и Диомида, Фотия и Аникиты...»; 3) в молитве «Господи, Боже наш, великий в совете и див-

*Св. бессребреники.
Миниатура из Евангелия
(Cod. Dionys. 587 (m).
Fol. 159v). 1059 г.*

ный в делех...» последования малого водоосвящения («святых славных и чудотворцев бессребреников Космы и

эта награда (блаженство) раскроется на Небе, в жизни вечной.

В рус. художественной литературе добродетель бессребреничества и бескорыстия запечатлена в повести Н. С. Лескова «Инженеры-бессребреники», посвященной юношеским годам Димитрия Брянчанинова, вполсл. свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, еп. Кавказского и Черноморского.

3. Б. именуются св. врачи (исцелители, целители), к-рые перечисляются: 1) в молитве *проскомидии* при изъятии из третьей просфоры шестой частицы («Святых и чудотворцев, бессребреник... Космы и Дамиана, Кира и Иоанна, Пантелеимона и Ермолая и всех святых бессребреников»); 2) в молитве таинства Елеосвящения «Отче Святый, Врачу душ и телес...» («святых и исцелителей бессребреников Космы и

Дамиана, Кира и Иоанна, Пантелеимона и Ермолая, Сампсона и Диомида, Мокія и Аникиты, Фалалея и Трифона...»).

Правосл. Церковь признает 3 двоицы св. мучеников *Космы и Дамиана*: 1) римские, безмездные врачи, † 284 г., пам. 1 июля; 2) киликийские (по месту страдания) или аравийские (по месту происхождения), † 287 или 303 г., пам. 17 окт.; 3) асийские, бессребреники и чудотворцы, † III в., пам. 1 нояб. Церковные историки разделились во мнениях о числе двоиц мучеников Космы и Дамиана. Одни признают все 3 двоицы, др. — 2 двоицы, нек-рые — одну двоицу. Архиеп. *Сергий (Спасский)*, упоминая различные т. зр., приводит доводы относительно признания 3 двоиц (Месяцеслов. Т. 3. С. 238–243).

Св. чудотворцы и бессребреники *Кир и Иоанн*, александрийские, † 311 г., пам. 31 янв., 28 июня (перенесение мощей).

Св. вмч. и целитель (целбник) *Пантелеимон*, † 303 или 305 г., пам. 27 июля, и сщмч. *Ермолай*, † ок. 305 г., пам. 26 июля.

Прп. *Сампсон* Странноприимец, † ок. 530, пам. 27 июня, и св. мч. *Диомид*, врач, никейский, † ок. 298 г., пам. 16 авг.

Св. мученики *Фотий* и Аникита, никомидийские, † 305/06 г., пам. 12 авг.

Сщмч. *Мокий*, пресв. амфипольский, † 295 г., пам. 11 мая.

Св. мч. *Фалалей*, киликийский, † ок. 284 г., пам. 20 мая.

Св. мч. *Трифон*, никейский, † 250 г., пам. 1 февр.

Эти святые объединены в единый чин, т. к. все они связаны с безмездным даром исцелений, к-рый Бог

*Косма и Дамиан, св. бессребреники.
Икона. XVI в. (РязХМ)*



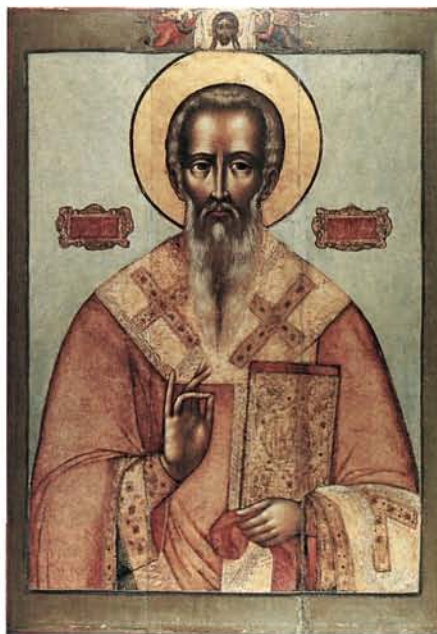


подавал через них. Большая часть перечисленных святых до своего обращения к Богу были врачами и, уверовав во Христа, продолжали оказывать помощь больным. Но лечили они уже не только и не столько своим врачебным искусством, сколько призыванием имени Божия, молитвой, помазанием освященным елеем, окроплением св. водой. За исцеления платы не взимали, за что и были названы Б. или безмездниками. Телесные исцеления больных были связаны с их уверованием во Христа.

Мч. Трифон врачом не был, но еще в юности получил от Бога дар исцелять болезни и изгонять бесов. Фалалей, Фотий и Аникита и Мокий включены в чин безмездников-целителей не потому, что прославились врачебными дарами при жизни, а, вероятно, по причине многочисленных посмертных чудес. Известно, что мощи мч. Фалалея подавали многочисленные исцеления, а на месте его усечения Бог произрастил растение для исцеления болезней (*Сергий (Спасский)*. Т. 3. С. 190). Церковь особо призывает Б. и целителей в тех таинствах и священнодействиях, к-рые направлены к исцелению души и тела.

Характерной чертой врачей-Б. является то, что они действуют как двоица, связанные друг с другом родственными или дружескими узами (если этих связей в жизни не было, то Б. объединяются в двоицы типологически: Сампсон и Диомид, Мокий и Аникита, Фалалей и Трифон). Образ двоицы сближает Б.-исцелителей с апостолами, к-рых Христос посылал проповедовать «по два» (Мк 6. 7). Эта духовная связь выявляется в евангельских чтениях на полиелейной утрени (Мк, зач. 23) и литургии (Мф, зач. 34) службы Б. Косме и Дамиану (1 нояб.): «И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь...и заповедал им, говоря... ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (Мф 10. 1, 5, 7, 8; из зач. 34).

«Они пошли и проповедовали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 12–13; из зач. 23).



Сщмч. Анטיפа, еп. Пергамский.
Икона. 1692 г. (ЦАК МДА)

Ср. также: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 19–20).

Вслед., вероятно, малочисленности Б.-исцелителей, а также принадлежности к различным ликам мучеников, священномучеников и преподаваемых характера общепризнанного лика и единой службы им в *Мине* общей не было. Но известна попытка осмыслить чин Б.-исцелителей как единый лик. Архиеп. Сергей (Спасский) сообщал, что «Венедикт из русской кинонии на Афоне составил службу всем бессребренникам вообще» (*Сергий (Спасский)*. Т. 3. С. 241). Служба эта была составлена, вероятно, в XIX в., впервые опубликована в 1980 г., после того как она была прислана из *Русского вчм. Пантелеимона мон-ря* на Афоне в Издательский отдел Московской Патриархии. В этой службе «Собору всех святых Безсребренников» (МП. Ноябрь. Ч. 1. С. 22–34) в дополнение к Б., перечисленным в молитвах проскомидии, таинства Елеосвящения и в последовании малого освящения воды, в славнике на «Господи, воззвах» и в каноне упоминаются все 3 двоицы мучеников Космы и Дамиана, а также: апостол и евангелист Лука, I в., пам. 18 окт.; сщмч. Анטיפа, еп. Пергамский, I в., пам. 11 апр.; сщмч. Харалампий, еп.

Магнисийский, † 202 г., пам. 10 февр.; сщмч. Власий, еп. Севастийский, † ок. 316 г., пам. 11 февр.; свт. Спиридон, еп. Тримифунтский, † ок. 348 г., пам. 12 дек.; свт. Модест, архиеп. Иерусалимский, † ок. 633/34 г., пам. 18 дек.; вчм. Артемий, антиохийский, † 362 г., пам. 20 окт. Ап. Лука был врачом, священномученики Харалампий, Власий, святители Спиридон и Модест обладали особыми дарами исцелений. Сщмч. Анטיפа и вчм. Артемий прославились целебными дарами после преставления: к помощи сщмч. Антипы прибегали на месте его мучения и помазуясь миром от мощей, особенно при зубной боли; вчм. Артемий подавал исцеления почитающим его мощи. Б.-исцелители врачевали не только людей, но и животных: этим прославились Б. Трифон, Власий, Харалампий, Спиридон, Модест — они являются покровителями животных (бессловесной твари) и избавителями от нашествия вредных насекомых.

Среди рус. святых именование «безмездника» усвоено прп. *Азани-ту*, врачу безмездному, Киево-Печерскому, в Ближних пещерах почивающему († ок. 1095, пам. 1 июня). Подвиг Б.-исцелителей несли также прп. *Прохор* лебедник, Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий († 1107, пам. 10 февр.), прп. *Дамиан пресвитер*, целebник, Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий († 1071, пам. 5 окт.), *Ипатий* целebник (XIV в., пам. 31 марта), исп. *Лука (Воин-Ясенецкий)*, архиеп. Симферопольский и



Исп. Лука (Воин-Ясенецкий),
архиеп. Симферопольский и Крымский.
Фотография. 50-е гг. XX в.

Крымский († 1961, пам. 29 мая). Термин «Б.» («безмездник»), употребляемый по отношению к св. целebникам, имеет, т. о., многосмысловое значение. Основной духовный смысл



выражен в общем тропаре Б.: «Святити безсребреницы и чудотворцы, посетите немощи наша: туне приросте, туне дадите нам».

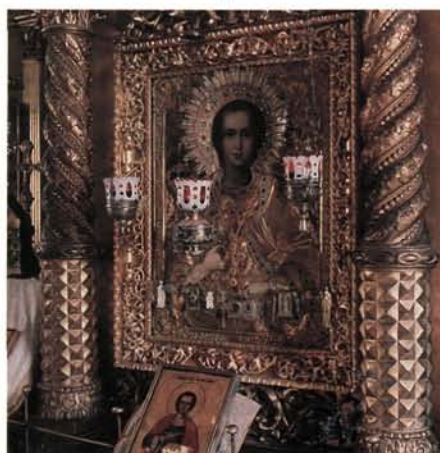
Ист. и лит.: Служебник. СПб., 1905⁶; Требник: В 2 ч. М., 1915. Ч. 1; Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского / Изд. Введенской Оптиной Пустыни. М., 1992–1997; Миней (МП): Сент.–авг. М., 1978–1989; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1–3.

Игумен Андроник (Трубачёв)

Иконография. Б. изображаются в хитонах и гиматиях (одно из ранних изображений — мозаика купола ц. вмч. Георгия в Фессалонике V в., где представлены мученики Косма и Дамиан в длинных светлых одеяниях, в позах орантов на фоне архитектуры), иногда с лентой, похожей на орарь (вмч. Пантелеимон, каменная резная икона, XII в. (Музей истории искусств в Вене), святые Косма и Дамиан — ц. св. Иоанна Предтечи в Задаре (Хорватия), нач. XIII в.), со специфическим медицинским атрибутом — красной сумкой у пояса (ап. Лука — кактакомбы Комодиллы, VII в.; святые Косма и Дамиан — ц. святых Космы и Дамиана в Риме, 526–530, и на миниатюре из Минологии Василия II (Vat. Gr. 1613, 976–1025 гг. — сумка в Божественной деснице)), в руках, как правило, держат завершающиеся иногда крестиком кисточку, лжицу или палочку для ея, или хирургические инструменты, футляр для сосуда с маслом или ларец (святые Кир, Пантелеимон, Косма и Дамиан — ц. Санта-Мария Антика в Риме, VIII в.). Б. могут изображаться как мученики с крестом в руке (св. Диомид — Пала д'Оро, XI в. (Собор Сан-Марко в Венеции)), или с венцом (святые Косма и Дамиан держат венцы в руках — ц. святых Космы и Дамиана в Риме; Христос венчает святых Б. — ц. св. Врачей в Кастории, кон. XII в.), или со свитком в руке.

В священнических одеждах с Евангелием в руках изображаются: сщмч. Ермолай Никомидийский (Пала д'Оро, фрески Каппадокии: Киличлер-килисе, X в., Саклы-килисе, XI в.), прп. Сампсон Странноприимец (лицевая миней, XI в., ГИМ. Gr. 9), сщмч. Мокий (ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония), 1317–1318; ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница (Югославия, Косово и Метохия), ок. 1320).

На иконах и в монументальных росписях Б. часто представлены попарно или группами: Косма и Дамиан; Косма, Дамиан и Пантелеимон (Санта-Мария Антика (Рим), капелла Драгутина 1282–1283 (Сербия)); икона Б. с мц. Феодотией и на поле иконы свт. Николая, XII в. (мон-рь вмч. Екатерины на Синае); Кир и Иоанн (собор Рождества Богородицы Антониева мон-ря, XII в., собор мон-ря Осиеос Лукас, XI в., ц. Марторана, Палермо, XII в.); Фотий и Ани-



Вмч. Пантелеимон. Икона из кафоликона Свято-Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Фотография. 2000 г.

кита (Киличлер-килисе, Эльмалы, XII–XIII вв.). В греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58, XV в.) Б. изображены дважды: Пантелеимон, Косма, Дамиан, Кир, Иоанн, Ермолай в медальонах в чине мучеников (Л. 55–55 об.) и в дни памяти в Минее — в рост. В монументальных росписях изображения Б. обычно помещаются в нартексах (Осиеос-Лукас, ц. Богоматери Перивлепты в Охриде, 1295; собор мон-ря Дечаны (Югославия, Косово и Метохия), 1348–1350), в ряду святых в нижнем регистре росписи наоса (напр., ц. св. Врачей в Кастории), иногда в алтаре или в боковых апсидах (ц. Иоанна Предтечи в Задаре; ц. св. Анастасии в Задаре, 1285). В ц. св. Ахиллия в Арилье, 1296 г., святые Косма и Дамиан изображены в юж. певнице среди святых в том порядке, к-рый, по мнению В. Джурича (С. 131), соответствует выниманию частиц на проскомидии. В житийных циклах сцены исцелений показаны по типу евангельских чудес исцелений Иисусом Христом слепых, расслабленных, прокаженных (вмч. Пантелеимон — ц. Сант-Анджело ин Формис, XI в.; ц. вмч. Пантелеимова в Нерези (Македония), 1164; святые Косма и Дамиан — ц. Митрополии в Мистре, XIV в.).

Почитание Б. получило широкое распространение на Руси. Изображения святых Космы, Дамиана, Кира (с сосудом для ея) и Иоанна имеются в росписях (на предалтарных столпах собора Рождества Богородицы Антониева мон-ря в Новгороде, 1125), на иконах (святые Косма и Дамиан на верхнем поле иконы свт. Николая по сторонам Этимасии, XII в., ГТГ; на иконе свт. Николая, Космы и Дамиана с житием свт. Николая, 1-я пол. XIV в., ГРМ; на иконе XVI в., ЦМиАР); на серебряном окладе иконы апостолов Петра и Павла (святые Косма, Дамиан, Пантелеимон, Кир и Иоанн, XII в., НГОМЗ).

Почитание Б. выразилось в посвящении им храмов. В К-поле святым Косме и Дамиану были посвящены 4 храма.

Известно, что в ц. святых Космы и Дамиана получил чудесное исцеление имп. Юстиниан. Им же в К-поле была основана ц. вмч. Пантелеимова. Ц. святых Космы и Дамиана (Сант-Косма э Дамиано) и 4 церкви вмч. Пантелеимова были в Риме, мон-рь в честь вмч. Пантелеимова в Иорданской пустыне в Иерусалиме, ц. вмч. Пантелеимова в Нерези (Македония), 1164 г., ц. Б. в Кастории, ц. Малые св. Врачи в Охриде (Македония), XIV в., капелла Б. в мон-ре Ватопед, XIV в. (Афон), мон-рь вмч. Пантелеимова (Афон), ц. святых Космы и Дамиана мон-ря св. Врачей на Косовом Поле, 1327 г. (разрушена в 1999) и др. церкви, посвященные Б., часто имели специальные помещения для больных, т. н. врачебные палатки, к-рые могли находиться в храме или в нартексе. При храмах строились дома для ожидающих исцеления.

О почитании Б. на Руси свидетельствует рассказ в рукописи XII в. (обнаружена А. В. Назаренко в архиве г. Кельна) о чудесном исцелении раненного на охоте кн. Мстислава Владимировича явившимся ему вмч. Пантелеимоном. В честь святого в Крещении был назван сын князя, Изяслав, в XI в. в Новгороде был основан мон-рь вмч. Пантелеимова, в княжеской резиденции на Городище ц. святых Космы и Дамиана (сгорела в 1386). Неск. храмов, посвященных Б., имеется в Москве: святых Космы и Дамиана на Б. Полянке, XVII в., св. Трифона в Напрудном, XIV в.

Лит.: *Reau*. Vol. III/1. P. 332–338; *Wendt C. H.* Die Heiligen Ärzte in der Ostkirchenkunst: Centaurus. Copenhagen, 1950/1951. Vol. 1. P. 132–139; *Skrobuca H.* Kosmas und Damian. Recklinghausen, 1965. (Iconographia ecclesiae orientalis); RBK. Bd. 2. S. 1077–1082; *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода, сер. XIII — нач. XV в. М., 1976; Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: Худож. металл, XI–XV вв. М., 1996; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневековая Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 130–133.

Н. В. Квлицидзе

БЕССРÉБРЕНИКОВ СВЯТЫ́Х ХРАМ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ (Космидий) — см. в ст. *Константинополь*.

БЕССТРА́СТИЕ [греч. ἀπάθεια], 1) одно из *свойств Божиих*; 2) аскетическая категория, характеризующая у различных авторов различные состояния человека, идущего по пути совершенства.

У христ. авторов термин «Б.» впервые появляется у сщмч. *Инатия Богоносца* («сперва подверженный, а потом не подверженный страданию (ἀπαθής) Господь наш Иисус Христос» — Ephes. 7). Раннехрист. апологеты (*Athenag. Legat. pro christian. 10;*



Iustin Martyr. I Apol. 25; *Aristid.* Apol. 1. 5) относили понятие «Б.» к свойствам Бога (*Bardy.* Col. 728), но уже у них оно стало прилагаться и к человеку (*Iustin Martyr.* Dial. 45; 46; I Apol. 57; II Apol. 1) как обозначающее освобождение его от телесных страданий.

Св. отцы указывают на Б. как на отличительную черту невинного состояния человека в раю, термин характеризует первозданную природу человека: Б. было следствием гармонического сочетания частей природы человека. Св. отцы вкладывают в понятие Б. двойной смысл: с одной стороны, Б. означает свободу от порочных душевных состояний, имеющих причину в падшей воле человека, а с др. — от «зла физического», от ненормальных физических состояний природы человеческой. Б. как отсутствие страдания равно относилось и к душе, и к телу и т. о. свойственно было всему человеку как целому живому организму. «Человек сотворен по образу и подобию Божию, а грех, увлекая душу в страстные пожелания, исказил красоту образа», «возвратимся к первоначальной благодати, которой отчуждились мы через грех, и снова украсим себя по образу Божию, бесстрастием уподобившись Творцу», — призывает свт. *Василий Великий* (*Sermo* 13). «По природе душа бесстрастна», Бог по образу своему сотворил существо бесстрастное (*Isaac. Syr. Sermo* 3).

Борьба со страстями составляет один из основных моментов христ. жизни, христианин стремится освободиться от этих «душевных болезней» (*Clem. Alex. Paed.* I 2), «свергнуть с себя чуждый и противный природе грех» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 14). Но кроме «отрицательного» Б. имеет и положительное значение: оно становится началом добродетельной жизни, в нем смысл аскетического термина «Б.». По *Оригenu*, Б. достигается на 1-м этапе (делания, греч. *πρακτικῆ*) пути, ведущего христианина к познанию Бога (*In Ps.* 133). Согласно свт. *Григорию Нисскому*, Б. «служит началом и основанием жизни добродетельной» (*Og. catech.* 6). Прп. авва *Дорофей* полагает, что «отречением своей воли христианин приобретает беспристрастие, а с беспристрастием приходит с помощью Божией и в совершенное бесстрастие» (*Dostig-nae.* 1). Прп. авва *Исаия* указывает,

что когда ум освобождается от страстей (т. е. достигает Б.), «тогда средостение, которое было между им и Богом, падает» (*De custodia mentis.* 9). По свт. *Феофану (Говорову)*, «человек поступает в бесстрастие», когда обретает чистоту ума от помыслов, сердца — от страстей и воли — от склонностей (*S.* 289). «...«Бесстрастие» само по себе далеко не исчерпывает христианского совершенства, — отмечает С. М. *Зарин*, — но служит только его необходимым предположением, предвещающим условием» (*S.* 306). «Состояние бесстрастия — высшая степень целомудрия», — считает еп. *Петр (Екатериновский)* (*S.* 40).

Состояние полного Б. также определяют по-разному: достигший состояния Б. «переносится в страну ведения, в которой ум... бывает в духе Божиим жилищем» (*Marc. Erem. Cap. de temperant.* 4). Б. «есть воскресение души прежде воскресения тела», «совершенное познание Бога, какое мы можем иметь после ангелов» (*Ioan. Climacus.* 29. 4). «...Истинно бесстрастным, — говорит прп. *Иоанн Лествичник*, — называется и есть тот, кто тело свое сделал нетленным, ум возвысил превыше всякой твари, все же чувства покорил уму, а душу свою представил лицу Господню, всегда простираясь к Нему, даже и выше сил своих» (*Ibid.* 29. 3). Не может человек достичь полного Б., если ему не достает хотя бы одной добродетели (*Ibid.* 29. 13). Для прп. *Симеона Нового Богослова* Б. — состояние не только вне действия страстей, но и вне пожеланий их, это «обнаженность ума от мысли о них», т. е. «когда наши чувства заключаются и ум наш вступает в сверхчувственное» (*Sym. N. Theol. Cap. theol.* III 33); Б. — совершенное состояние, состояние святости (*Cap. theol.* I 93, 97, 98). Согласно прп. *Симеону*, «и ныне существуют бесстрастные и святые и исполненные Божественного света, живущие среди нас, настолько умертвившие свои земные члены, очистив их от всякой нечистоты и страстного вожеления, что... не претерпевают какого-либо изменения в присущем им бесстрастии» (*Cap. theol.* III 87). Свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, однако, подчеркивает: «Поверь бесстрастию тела твоего тогда, когда оно уляжется во гроб» (*S.* 526).

Б., согласно прп. *Ефрему Сирину*, «не в том состоит, чтобы не ощущать

страстей, но в том, чтобы не принимать их в себя», и чем ближе ум к истинному ведению, тем меньше ощущает он то, что составляет страстную часть души (*Sermo* 48). 1-м Б. прп. *Максим Исповедник* называет совершенное воздержание от злых дел, видимое в новоначальных. 2-м — совершенное отвержение помыслов о зле, бывающее в тех, кто с разумом проходит путь добродетели. 3-м — совершенную неподвижность страстного пожелания, имеющее место в тех, к-рые от видимых вещей восходят к мысленным созерцаниям. 4-е — совершенное очищение даже от самого простого мечтания, возможное для тех, кто через ведение и созерцание сделали свой ум чистым зеркалом Бога. «Имеющий эти четыре главные бесстрастия исходит из мира вещественного и вступает в чин существ духовных, Божественный и блаженный» (*Добротолюбие.* Т. 3. С. 277–278).

Достижение Б. невозможно без помощи Божией (*Macar. Aeg. Sermo VII* 29). Если не услаждается душа страстями, то Господь, «пришедши, исцелит и уврачуеет ее и возвратит ей бесстрастие и нетленную красоту», только бы не общалась она с тем, чего требуют страсти, но зывала ко Господу, дабы освободил он ее от всяких страстей (*Macar. Aeg. Sermo VI* 16). Когда человек «обратится к добру, в скором времени ощущает помощь. Если же употребит и несколько усилия, то... сподобится благодати...» (*Isaac. Syr. Sermo* 56). Господь «воздаст святым за их добродетельные труды благодатию бесстрастия» (*Maximus Conf. Mystagogia.* 12). «Горение духа от Божия прикосновения окончательно очищает человека и возводит его в состояние бесстрастия» (*Феофан (Говоров), еп.* С. 311). И человек, обуяемый страстями, имеет благодать, чтобы бороться с ними, но если он не пытается освободиться от страстей, а довольствуется тем малым, что дано ему, то вовсе лишается благодати. Прийти «в меру совершенного бесстрастия» можно не вдруг и не легко, но после мн. трудов и подвигов, по испытании и искушении (*Macar. Aeg. Sermo VI* 26, 27). Долговременным навыком изглаживаются в душе воспоминания, к-рые вызывают страсти (*Isaac. Syr. Sermo* 48). Обретение Б. есть совершенная любовь, т. е. «совершенное вселение Бога в тех, которые через



бесстрастие сделались чистыми сердцем» (*Ioan. Climacus. 26. 249*).

«Прощение грехов многие скоро получили; но бесстрастия никто скоро не приобрел; ибо для приобретения его нужно долгое время, великое усердие, многий труд любви и помощь Божия» (*Ibid. 26. 242*). Страсти подавляются приобретением добродетелей (*Basil. Magn. Hom. in princip. proverb.; Evagr. Capita cognoscitiva. 12*). Путь к Б. лежит прежде всего через послушание и смирение. Достигнутое через эти добродетели Б. незыблемо, даже если человек пребывает в окружении человеческих пороков; и если приобретенное в безмолвии Б. тела при частом сближении с миром не пребывает непоколебимо, от послушания же происходящее — везде искусно и незыблемо (*Ioan. Climacus. 15. 37*). Свт. Игнатий (Брянчанинов) предупреждает: «Опасно преждевременное бесстрастие! Опасно преждевременное получение наслаждения Божественною благодатию», ибо «ненаученный немощи своей падениями», неопытный в борьбе с греховными помыслами может возвыситься над ближними, подвергнуться самонадеянности (С. 532). Св. отцы считали очень важным для подвижнического труда «испытание страстей» (помыслов). Непрестанно исследовать себя в отношении к страстям и добродетелям, чтобы узнать, в начале, середине или конце пути к совершенному состоянию мы находимся, призывает прп. Иоанн Лествичник (26. 75), прп. *Исаак Сирий* предлагает порядок испытания помыслов (Сермо 44).

Понятие Б. существует и у язычников. Греч. философы-стоики полагали, что Б. свойственно только мудрецу. Согласно *Зенону Китийскому*, страсти «произвольны и порождаются превратным суждением» (*Цицерон // Фрагменты ранних стоиков. 207*), его последователи считали «страсти человеческой души извращениями разума и ошибочными суждениями разума» (*Фемистий // Там же. 208*). Мудрецы же «способны достигать того, что сами назначают и определяют по своему выбору» (Стойей // Там же. 216). Рационально-логическое понимание Б. у стоиков соответствует их представлению о конечной цели — жить согласно с природой (*Diog. Laert. VII 87–89*). Притом «стоики называют мудреца бесстрастным, потому что он не впа-

дает в страсти; но точно так же называется бесстрастным и дурной человек, и это значит, что он черств и жесток» (*Ibid. VII 117*).

В вост. духовных практиках Б. — состояние полного безразличия и вместе с ним глубокая самососредоточенность. Буддийский подвижник, достигая состояния Б., становится свободным от всякого мучения и радости, от чувства удовольствия и неудовольствия, каков бы ни был предмет его; он достигает «истинного действования», т. е. «истинной» свободы, где к.-л. интересы абсолютно отсутствуют. Но и на этом, почти совершенном, уничтожении личной жизни буддизм не останавливается и стремится довести идею психического самоуничтожения до последних пределов. Мудрец-подвижник вступает в царство беспредельности в пространстве, характеризующееся как царство «истинной жизни», лишенное всяких признаков жизни (*Пономарев. С. 14*). Вост. мистический опыт «озарения» дает переживание растворения сознания в безличном.

Лит.: *Пономарев П.* Догматические основы христианского аскетизма: По творениям вост. писателей-аскетов IV в. Каз., 1899. С. 11–16; *Феофан (Говоров), еп.* Путь ко спасению. М., 1899. С. 266–300, 311–313; *Петр (Екатериновский), еп.* О монашестве. Серг. П., 1904³; *Bardy G.* Apatheia // DSAMDH. T. 2. Col. 727–746; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богосл. исслед. М., 1996; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996³. Т. 1. С. 524–534; *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости: Опыт изложения правосл. аскетике. Н. Новг., 1998. Т. 1. С. 308–311, 325–326; Т. 4. С. 241–242; *Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А. А. Столярова.* М., 1998.

Л. В. Литвинова

БЕСТИАРИЙ [лат. *bestiarium, bestiarius*], средневек. жанр литературы, трактат о реальных и фантастических животных и их символическом (религ. и морально-нравственном) значении, сформировавшийся в западноевроп. книжности в XII–XIII вв. и ставший одним из наиболее популярных жанров «естественнонаучных» описаний. В наст. время в научный оборот введено ок. 500 списков Б., большинство из к-рых представляют собой иллюминированные рукописи. В средневек. слав. книжности жанр Б. не нашел широкого распространения (исключение составляет близкое по структуре к Б. «Собрание от древних философов о неких собствах естества животных» Дамаскина Студита, XVI в.;

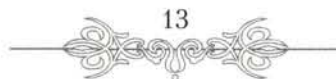


Наречение зверей (Быт 2. 19).
Миниатюра из Бестиария. Кон. XII в.
(ГПБ. Лат. Q. v. V. I. Fol. 5)

рус. списки в переводе с греч. известны с XVII в.).

Основным источником Б. является греч. «Физиолог» (II–III вв., Александрия; наиболее ранний сохранившийся список относится к IX в. — *Vern. 318*) — произведение, сочетающее описание природных объектов с символическим толкованием их свойств в духе христ. верования (ок. 50 глав). Лат. версии «Физиолога» со временем были расширены за счет включения материалов из др. источников — сочинений свт. *Василия Великого*, свт. *Амвросия*

Рыбы и морские животные.
Миниатюра. Бестиарий. Кон. XII в.
(ГПБ. Лат. Q. v. V. I. Fol. 72v)





Медиоланского, «Этимологий» св. *Исидора Севильского*, сведений, почерпнутых у античных авторов Плиния и Солина, т. о., первоначальный объем памятника увеличился почти вдвое. Название «Б.» восходит, вероятно, к «*bestiarum vocabulum*» (лат. наименования животных) — началу текста 2-й ч. XII кн. «Этимологий» Исидора Севильского, посвященной диким зверям.

В основу структуры Б. положена средневек. классификация животного мира: дикие звери (*bestiae*), скот (*pecora et iumenta*), малые животные (*minuta animalia*), птицы (*aves*),



Орел. Миниатюра из Бестиария. Кон. XII в. (ГПБ. Лат. Q. v. I. Fol. 47)

рыбы (*pisces*), гады (*reptilia*), змеи (*serpentes*). В отличие от «Физиолога», строго придерживающегося двухчастной схемы сказаний о животных (описание и толкование), главы Б. включают этимологические разъяснения названий животных. В трактате нарушается принцип обязательного символического толкования свойств описываемого объекта, во мн. главах скомпилированы различные (порой противоречивые) сведения о животных из разных источников. Из символического толковательного правоучительного сочинения Б. постепенно превращается в свод «естественнонаучной» и занимательной информации, в то же время аллегорический и буквальный смыслы рассказов о животных не находятся в противоречии друг с другом. Они ведут к единой цели —

восхвалению Творца вселенной и разъяснению красоты и осмысленности творения (в ряде списков тексту Б. предшествуют миниатюры с изображением сотворения мира, животных и человека, а также рассказ о наречении Адамом имен животным).

Символика Б. продолжает традиции «Физиолога», опираясь на библейский текст, активно разрабатывая метафорику Псалтири, притч и пророческих книг (животные и их свойства как символические образы Христа, Его Воскресения, Воплощения, Крещения и др.). В Б. усиливается морализаторский аспект (животные и их свойства как символические образы зла, грехов, разврата, губительных для человеческой души мирских благ). Дальнейшее развитие получает разработанный «Физиологом» принцип двойственности символических истолкований животных (змея как воплощение зла и как символ мудрости; сова как символ духовной слепоты и как воплощение духа созерцания и т. п.). Особенности поведения мн. животных трактуются как приметы и предсказания.

Дидактические и познавательные сказания Б. служили богатым материалом для составителей проповеднической и учительной лит-ры. На основе анонимных рукописей возникают Б., авторство к-рых приписывалось *Гуго Сен-Викторскому* (XII в.), Петру из Бове (XIII в.). С XII в. в кругу англо-нормандской лит-ры возникают Б. в стихах (Филиппа Танского, между 1121 и 1135; клирика Гервасия, нач. XIII в.; Гильома Нормандского (Леклерка), ок. 1210). С XIII в. во Франции получает распространение новый тип Б., т. н. «Бестиарий любви», в к-ром теологические и морализаторские уподобления уступают место светской куртуазной символике. В западноевроп. традиции жанр Б., объединявший элементы лит-ры, науки, символики, морали, был популярен вплоть до XVII в. К XV–XVI вв. относятся печатные иллюстрированные издания Б. В Новое время традиции изображения животных, восходящие к Б., нашли отражение в низовых сферах культуры, народном искусстве, повлияли на развитие жанра басни.

Лит.: *Druce G. C. The Medieval Bestiaries and their Influence on Ecclesiastical Art // J. of the British Archeol. Assoc. 1919. Vol. 25; White T. H. The Bestiary: A Book of Beasts being a Transl. from a Latin Bestiary of the XIIth Cent. N. Y.,*

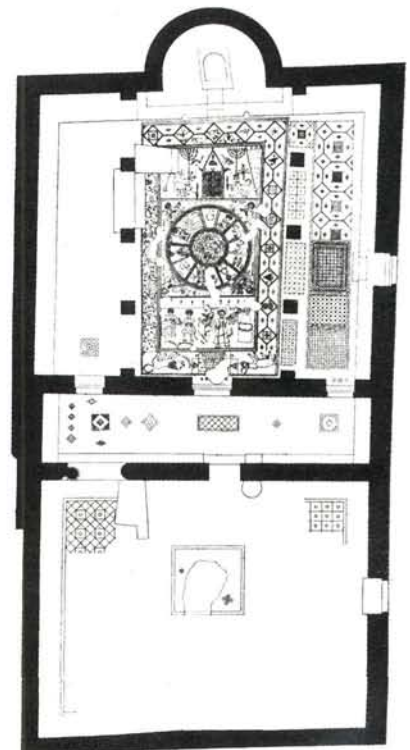
1960; *Mc Culloch F. Medieval Latin and French Bestiaries. Chapel-Hill (N. Car.), 1960; Средневековый бестиарий / Вступ. ст. и коммент. К. Муратовой. М., 1984; Белова О. В. Славянский бестиарий. М., 2000.*

О. В. Белова

БЕТ-АЛЬФА [евр. *bêt- 'ālphā*], г. в вост. части долины Йизреэль (см. *Израель*), у подножия горы Гилбоа (см. *Гелвуи*), в наст. время территория кибуцев Бет-Альфа и Хефци-Ба. Возник при Птолемеях как пригород Скифополя (см. *Беш-Сан*), назван по ближайшим руинам (Хирбет-Бет-Альфа). При раскопках 1929 г. Э. Л. Сукеник и Н. Авигад (Еврейский ун-т Иерусалима; дополнительные исследования в 1962) открыли мозаичный пол древней синагоги, важного памятника для изучения взаимодействия иконографии иудаизма и христианства.

Синагога (тип базилики; 27,7×14,2 м) была встроена между домами на узкой улице. Стены (толщина 0,7–0,85 м на высоте до 1,65 м) из нетесаного камня оштукатурены с обеих сторон. Постройка ориентирована по оси север—юг — апсида в юж. части (Иерусалим). Двор-атрий (9,65×11,9 м) огражден с 3 сторон стенами, а с юга отделен колоннами от вестибюля (ширина 2,57 м); тот и др., как и боковые нефы зала, вымощены мозаикой с геометрическим рисунком. 3 двери вели с севера в главный зал,

План синагоги типа базилики. Кон. V–VI в.





Гелиос на колеснице.
Мозаика пола синагоги. VI в.

разделенный 2 рядами квадратных каменных столбов (по 3 в каждом) на проходы (центральный — 5,4 м, боковые — 2,75 и 3,1 м). В апсиду вели 3 ступени, вдоль боковых стен располагались каменные скамьи, 2 отверстия на 2-й ступени свидетельствуют о наличии в прошлом столбов с завесой. В целом архитектурная композиция синагоги позволяет соотнести ее с типом поздних христ. сооружений периода Византийской империи. О позднем этапе говорят и отсутствие монументальности, присущей первым синагогам Галилеи, использование в качестве строительного материала нетесаного камня, общее огрубление приемов.

Мозаичное покрытие центральной части образуют 3 панели, окруженные широким бордюром. Представленные на них изображения охватывают 3 основные религ. темы, известные искусству иудеев Палестины в эллинистическую, рим. и визант. эпохи: ритуальные объекты, астрологические символы и библейские сцены. На сев. панели представлена композиция «Жертвоприношение Исаака» (слева направо): двое слуг Авраама держат осла; сверху изображена десница Божия с надписью на иврите: «Не поднимай руки твоей» (Быт 22. 12); рядом с привязанным к дереву ягненком текст: «И вот... овен» (Быт 22. 13); Авраам с бородой, с нимбом, в правой руке держит нож, левой охватывает Исаака. На средней панели изображен зодиакальный круг, в центре — Гелиос на колеснице-квадриге, по сторонам — персонификации времен года, помещенные без соотнесения их с месяцами. Надписи сделаны на иврите. На юж. панели, имитирующей нишу Торы, в центре, позади завесы, охра-

няемой 2 львами, изображен треугольный фронто́н с негасимым огнем, по его сторонам — 2 птицы, горящие меноры, традиц. ритуальные предметы. Мозаики имеют отличную сохранность, выполнены в наивном стиле.

Особый интерес представляют греч. и араб. надписи мозаики, расположенные у главной двери. В 1-й перечислены имена мастеров («Да сохранятся в памяти мастера, сделавшие эту работу, Марианос и сын его Ханина»), очевидно работавших и в др. синагогах р-на Беф-Сана. 2-я сообщает, что мозаика создана во времена имп. Юстиниана на средства членов общины, делавших вклады продуктами. Сукеник считал, что речь идет об имп. Юстиниане I, и датировал мозаику 1-й четв. VI в. (имп. Юстиниан II известен как гонитель евреев). Само здание, учитывая обнаруженный под полами фрагмент раннего слоя мозаик, возможно, кон. V в.

Лит.: *Sukenik E. L.* The Ancient Synagogue of Beth Alpha. L., 1932, 1975²; *idem.* Ancient Synagogues in Palestine and Greece. L., 1934. Münch., 1980; *Goodenough E.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. N. Y., 1953. P. 241–253; *Hachlili R.* Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel. Leiden, 1988. P. 273–275, 288–292, 301–309, 347–354; *Avigad N.* Beth Alpha // NEAENH. Vol. 1; *Levine L. I.* The Ancient Synagogue. New Haven; L., 1999.

Л. А. Беляев

БЕТ-ГУВРИ́Н [Бейт-Джибри́н], археологический памятник в Шефеле. Впервые упоминается Иосифом Флавием (Иуд. война. IV 8. 1) как селение в центре Идумеи.

После гибели соседней *Марешу* в 40 г. до Р. X. Б.-Г. стал столицей региона и достиг процветания в рим.



и визант. периоды. В визант. время здесь существовала епископская кафедра. Крестоносцы (Фульк Анжуйский, ок. 1136) построили кре-

пость Бет-Гиблин (Гибелин), переданную Ордену госпитальеров.

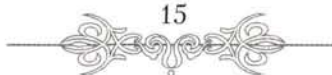
В Б.-Г. изучены памятники от рим. до поздней мусульм. эпохи. Рим. период представлен хорошо сохранившимся амфитеатром (3 тыс. кв. м; раскопки А. Клонер, 1982–1992) и постройкой с мраморным порталом, колоннами с коринфскими капителями, названной в посвяtitельной греч. надписи на фасаде постоянным двором, к-рый был сооружен «в правление Флавия Квинтиана, наиславнейшего комеса и дукса».

Б.-Г. известен напольными мозаиками, сохранившимися от трехнефной базилики Махат аль-Урд (территория совр. кибуца Бет-Гуврин, в 200 м к северу от руин Б.-Г.; открыты в 1941–1942 Д. Барамки). Боковые нефы, заканчивавшиеся пастофориями, украшали композиции с растительным и геометрическим мотивами. В сев. нефе (с востока на запад) представлены изображения амфоры и 2 павлинов, двух мужчин в лодке, возлежащего прор. Ионы. В разделенном орнаментом на круги юж. нефе также изображены 2 павлина, держащие гирлянду над вазой с фруктами, лев, двое мужчин в лодке, один из к-рых простер над водой руку (последняя композиция утрачена). Сцены боковых нефов образуют единую композицию на тему истории прор. Ионы. На свободных участках боковых нефов помещена галерея изображений, составляющих подобие цветного ковра (бык, конь, краб, рыбы, птицы, корзины с фруктами). Головы на мозаиках уничтожены в исламский или иконоборческий периоды. Главный неф вымощен геометрическим узором; мозаики нартекса и юж. пастофория практически уничтожены, в атриуме мозаика была одноцветной.

Под нартексом обнаружена вырубленная в

Общий вид раскопок

скале квадратная в плане гробница, разделенная опорами на 8 прямоугольных ячеек (в т. ч. с аркосолиями), перекрытых плитами с отверстиями для поднятия. По сторонам аркосолий на стенах были изображены красные кресты с монограммой имени Иисуса Христа.





Первоначально гробницу датировали III в., но типология сооружений, крестов, надписей, а также керамика из раствора не позволяют говорить о времени ранее V в. В исламский период храм перестроили в баню.

На холме юго-восточнее Б.-Г. изучено (1921, 1927; Библийская школа, Л. Венсан, Ф. М. Абель) сооружение с огромными по площади напольными мозаиками (5 уровней). На 2-м уровне располагался колонный зал (10×5 м), по периметру украшенный сценами охоты с изображением слонов, волков, леопардов и медведей. Центр занимали медальоны на фоне растительного орнамента с аллегориями времен года и сражающимися животными. Наиболее ранняя возможная дата — эпоха имп. Константина Великого (IV в.), но более вероятны V или нач. VI в. 3-й уровень был украшен композициями с амфорами, виноградными лозами, животными и птицами. 6 строк греч. надписи сообщают, что мозаика сложена учениками Ободии, «безупречного и добросердечного священника» (местного епископа?). Время создания определяется по монете 527 г. Мозаики выше расположенных уровней были также на христ. темы, но практически не сохранились.

Значительный интерес представляет кладбище Б.-Г., где среди погребений иудейской общины (с кон. III по VIII в.) отмечен ряд христ. гробниц IV–VI вв. с изображениями крестов. Возможно, по традиции здесь, на родовых кладбищах, хоронили иудеев, принявших христианство. К кон. VIII в. кладбище прекратило существование и его сменили огромные колоколовидные пещеры, образованные при добыче мягкого известняка в поздний визант. и ранний араб. период VII–X вв. В пещерах высечены надписи по-арабски, снабженные изображением креста. Этот факт дает представление о путях ассимиляции араб. культуры христианами, самарянами и евреями на этапе, когда араб. язык уже используется как общий, но большая часть населения сохраняет христианство.

В 1982 г. в Б.-Г. раскопана церковь крестоносцев (30-е гг. XII в.), базиликальная в плане (длина 35 м), трехнефная, с 3 полукруглыми апсидами, из к-рых выступает наружу только одна. 2 ряда квадратно-крестообразно-уступчатых столбов с при-

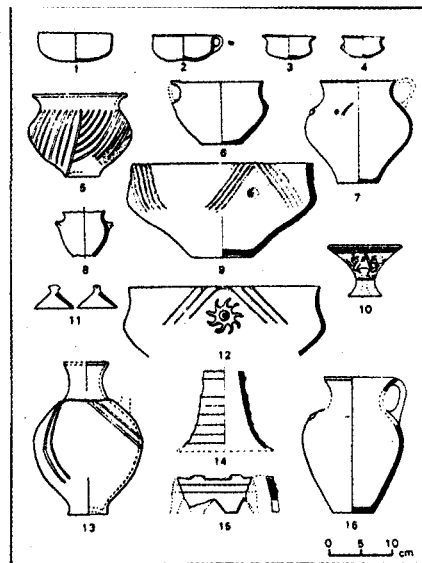
ставленными по 4 сторонам колонками подчеркивают ее романо-готический облик.

Л. А. Беллев

БЕТ-ЙЕРАХ, древний г. в Палестине; оставленный им тель (холм) (совр. Хирбет-эль-Керак) занимает участок более 20 кв. км на юго-зап. берегу Тивериадского оз. Согласно Талмуду, город находился севернее истока Иордана (вавилонский Талмуд, Биккарот. 55а; Берешит Раба 98. 18). Его отождествляют с г. Филотерией (*Sukenik*).

Раскопки на Хирбет-эль-Кераке ведутся с нач. 40-х гг. XX в. Они показали, что тель был заселен с эпохи халколита, но между кон. ср. бронзового века и персид. периодом оставался необитаем. Серьезное строительство на Б.-Й. отмечено с нач. раннебронзового века: массивная сырцовая стена, прямоугольные в плане дома с большими внутренними дворами, мощенными базальтом. Город развивался и во 2-й фазе раннебронзового века, когда строительство вели в обожженном кирпиче, улицы мостили и снабжали дренажной системой. В погребениях этой эпохи найдено много предметов домашнего инвентаря и ценных вещей, типичных для дальнего торгового обмена. Расцвет культуры продолжался всю завершающую стадию раннебронзового века. На Б.-Й. по-прежнему строили дома вдоль мощеных улиц, возводили большие общественные здания. В слоях того времени встречаются предметы ис-

Формы керамики типа Хирбет-эль-Керак. Эпоха бронзы



кусства: статуэтки животных, глиняные модели мельниц или домов, лев из керамики и голова быка из слоновой кости, найденная в большом здании с колоннами, возможно в храме. Использование слоновой кости расширяет представление о торговой сети, в к-рую был включен Б.-Й. Ок. 2200 г. до Р. Х. Б.-Й., как и *Иерихон*, *Гай*, *Мегиццо*, *Беф-Сан*, был разрушен и лишь отчасти восстановлен в период ср. бронзы. Новое заселение относят к персид. периоду. В полах башен найдены железные наконечники стрел, эллинистическая керамика и монеты. Под властью Птолемея городское население процветало, строились усадьбы с внутренними дворами, в отделе домов применяли цветную штукатурку под черный, красный и зеленый мрамор. В рим. период здесь построили небольшую крепость (60×60 м).

В слое визант. эпохи обнаружены остатки синагоги, к-рая имела трехнефный базиликальный план (22×37 м), апсиду, ориентированную на Иерусалим, мозаичные полы с изображениями растений, птиц и львов. В сев. части теля открыты остатки церкви-базилики VI в. Ее стены сложены из грубых камней, зал трехнефный и трехапсидный. Сюда, где был устроен главный вход, внутрь вели продолговатый портик и большой внутренний двор. С севера позже добавлена капелла, пол к-рой был вымощен мозаикой геометрического рисунка и включал трехстрочную греч. надпись, сообщавшую о донаторах и дате мощения (528). В храме проходили богослужения до кон. VI — нач. VII в.

Лит.: *Sukenik L.* The Ancient City of Philoteria (Beth Yerah) // J. of the Palestine Oriental Soc. 1922. Vol. 2. P. 101–109; *Bar-Adon P.* Beth Yerah // IEJ. 1953. Vol. 3. P. 132; *idem.* Beth Yerah // Ibid. 1954. Vol. 4. P. 128–129; *idem.* Beth Yerah // Ibid. 1955. Vol. 5. P. 273; *Maisler B., Stekelis M., Avi-Yonah M.* The Excavations at Beth Yerah (Khirbet el-Kerak) 1944–1946 // Ibid. 1952. Vol. 2. P. 165–173, 218–229; *Avi-Yonah M.* The Holy Land From the Persian to the Arab Conquests (536 B. C. to A. D. 640). Grand Rapids, 1966; *Ussishkin D.* Beth Yerah // RB. 1968. Vol. 75. P. 266–268; *Hestrin R.* Beth Yerah // EAENL. 1993. Vol. 1. P. 255–259; *Joffe A. H.* Beth Yerah // OEANE. 1997. Vol. 1. P. 312–313.

Л. А. Беллев

БЕТ-ЛАПАТСКИЙ СОБОР, Собор Церкви Востока, созданный в апр. 484 г. в Бет-Лапате (Гундишапур, Иран) по инициативе *Бар Сауми*. Утвердил догматические определения *Феодора Мопсуестийского*



в качестве офиц. несторианской доктрины, разрешил епископам вступить в брак и низложил католика *Бабуя* (см. ст. *Церковь Востока*).

БЕТ-ЛОЙЯ [Хирбет-Бет-Лойя; совр. Тель-эд-Дувейр], памятник библейской и христ. археологии на Иудейском нагорье, на вершине небольшого холма (в 5,5 км юго-восточнее *Бет-Гуверина* и в 8 км восточнее *Лахиша*).

В 60–70-х гг. XX в. в Б.-Л. были исследованы 2 погребальные пещеры железного века с фрагментами надписей и рисунками человеческих фигур (VI в. до Р. Х.), сделанными предположительно евреями, прятавшимися здесь во время войны с вавилонским царем Навуходоносором. 3 надписи включают тетраграмму «Яхве»; 4 имеют корневую основу «заклинать», «проклинать», в одной читается название «Иерусалим». Тексты могли быть написаны левитом или отнестись к к.-л. пророчеству, не сохранившемуся в Библии. В Б.-Л. изучен также церковный комплекс (возможно, мон-рь), расположенный в зап. части холма, на окраине поселка, и окруженный каменной стеной. Кроме храма с атриумом (ок. 500 г. до Р. Х.; работы велись в 1983, 1986 под рук. Дж. Патрича и Й. Цафрира), баптистерием и отдельно стоящей капеллой включал помещение для отжима оливкового масла. Севернее располагалась пещерное кладбище того же времени, восточнее — винодавильня и 2 небольших каменоломни. Комплекс был разрушен в VIII в., позже здесь возникло мусульм. кладбище. Храм, трехнефная базилика 20,4×13,9 м (внутри 18,6×12,1 м), ориентирован по оси запад—восток, узкие боковые нефы, соединенные входами с вост. комнатами-пастофориями, разделены стилобатами, на к-рых стояли по 5 колонн с простыми капителями. Конструкция пастофориев и большой полуциркулярной апсиды снаружи не выявлена. К просторному нартексу с запада примыкал атриум, мощный известняком и ограниченный с юга проходной комнатой, к-рая вела в баптистерий (4,1×3,5 м), с севера помещением с толстыми (более 2 м) стенами, служившим основанием башни (звонницы?). Во время раскопок найдены части алтарного стола (престола?), алтарной преграды из мрамора и известняка, базы и колонны кивория.

Сохранились мозаичные полы в храме, баптистерии и капелле (общая площадь 250 кв. м). Центральная мозаичная панель нартекса была окружена бордюром из виноградных лоз с медальонами с изображениями животных и человеческих фигур. Площадь центрального нефа, обрамленная лентой аканфа, покрыта ковровой композицией с разнообразными животными, в частности в вост. части изображены 2 пьющих воду оленя, в центре — виноградная лоза с гроздьями, произрастающая из амфоры, и 2 больших медальона с павлинами по углам. Боковые нефы имели аналогичные по сюжету мозаики, но с пьющими птицами. В центре нефов — традиц. для церковного искусства сюжеты ловли рыбы. В нач. VIII в., согласно закону ислама, были уничтожены изображения лиц и голов животных, однако композиции сохранились, что позволило позднее многое восстановить. Полностью сохранился мозаичный геометрический орнамент капеллы и прохода к баптистерию. До наст. времени существуют многочисленные греч. посвятельные надписи; в центре капеллы, в венке: «Епагения посвятила мозаику во упокое и память Аэта (Аэтуса)», к востоку: «Господи Иисусе Христе, упокой служанку твою (Феклу)», в баптистерии: «Свет праведных во всем» (ср. Притч 13. 9), на полу башни медальон: «Господь будет охранять выхождение твое и входение твое» (ср. Пс 120. 8); у входа в центральный неф в особом медальоне: «Азиз и Кириах, посвятившие алтарь, да будут благословенны» (донаторская надпись); в медальоне с востока: «Приношение Азиза».

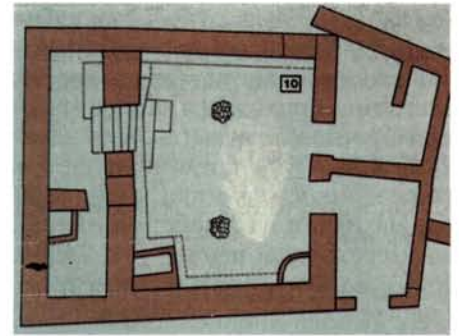
Лит.: *Frankel B. et al. Christian Archaeology in The Holy Land* (V. C. Corbo). Jerusalem, 1900; *Patrich J., Tsafirir Y. Beth Loya, Horvat* // NEAENL. 1993. Vol. 1. P. 210–213 [Библиогр.].

Л. А. Беляев

БЕТ-ШЕАН — см. *Бет-Сан*.

БЕТ-ШЕМЕШ — см. *Ведсамис*.

БЕФ-САН [Ведсан, Бет-Шеан; евр. *bêt šan (šēan)*], г. в уделе колена Манассии (Нав 17. 11, 16; Суд 1. 27), к-рый израильтянам не удавалось завоевать вплоть до эпохи царей. Тело царя Саула было вывешено филистимлянами для поругания в Б.-С. после поражения при Гелвуйской горе (1 Цар 31. 10–12). Овла-



План храма в Бет-Сане позднего бронзового века

деть городом евреи смогли лишь при царе Давиде (X в. до Р. Х.). В правление царя Соломона он был причислен к району Мегиддо и Фаанаха (3 Цар 4. 12). Б.-С. часто упоминается в Свящ. Писании (1 Макк 5. 52; 12. 40–42; 2 Макк 12. 29–31). В эпоху эллинизма он назывался Скифополь и превратился в главный город *Десятиградия* (единственный по зап. сторону р. Иордан). Город разруся и в пределах новых стен достиг площади почти в 100 га. Он фактически был центром Галилеи, имел статус епископии, в эпоху крестовых походов — архиепископии. Б.-С. располагался на месте совр. Тель-эль-Хусн, на развалинах холма юж. берега вадии Джалуд (библ. Харод — Суд 7. 1), в стратегически важной точке Сев. Палестины: на соединении долин Иордана и Изреель, в месте, откуда на Сирию и Трансиорданию отходят ветви главного приморского пути (*Via maris*). Удобные для обработки земли, круглогодичное поступление речной воды, обилие рыбы и дичи способствовали заселению местности: поселение на месте Б.-С. существовало почти с эпохи халколита (ок. 5000–3500 гг. до Р. Х.).

Исследования Б.-С. и большого кладбища на сев. берегу долины проводила экспедиция Пенсильванского ун-та (США) под рук. К. С. Фишера (1921–1923), А. Роу (1925–1928) и Дж. М. Фицджералда (1930–1931, 1933). Наиболее полно реконструировать историю Б.-С. помогли археологические раскопки, проведенные в 1950 г. Израильским департаментом древностей (Н. Цюри), и начатые в 1991 г. под рук. А. Мазар новые работы экспедиции Пенсильванского ун-та (США).

Древнейшие уровни Б.-С. определены по находкам кон. позднего каменного — нач. раннего медного века

(ок. 5000–3500 гг. до Р. Х.) до рубежа ранней бронзы (ок. 3400–3100). Начало и расцвет поселения городского типа приходится на эпоху раннего бронзового века (ок. 3500 — до 2400 или 2000), когда появляется обожженная керамика, родственная находкам из Хирбет-эль-Керака. Переходный период (ок. 2400–1950), как и везде в Палестине, представлен шахтными гробницами Сев. кладбища. Возобновление городской жизни в эпоху ср. бронзового века (2000–1600) подтверждает появление больших домов с внутренним двором и гробниц с богатым инвентарем, однако системы укреплений, характерной для крепостей этой эпохи в Палестине, не обнаружено. Б.-С. был отстроен и надежно защищен только в позднем бронзовом веке (1600–1200), когда Палестина попала под власть Египта. В серии ханаанских храмов, в скульптуре и эпиграфике заметно егип. влияние. Архитектура 1600–1400 гг. резко отличается от предыдущей эпохи: большое здание храма имеет обширный, открытый внутренний двор, по периметру к-рого располагались толстостенные прямоугольные помещения, с востока — ряд комнат с алтарем.

Егип. присутствие нарастает в XIII в. Крепость перепланировали по новой схеме: значительно перестроен храм, сооружены «дом коменданта», большое хранилище для зерна, в юго-вост. секторе — общественные здания и улицы с плотными стоящими домами. Храм с колонным передним двором и комнатой с алтарем, к к-рому вели ступени, построен по аналогии с егип. храмами Нового царства. На этом уровне собрано больше вещей в егип. стиле, чем на любом памятнике эпохи поздней бронзы в Палестине, но также найдены изделия местных мастеров. Надписи (напр., на стеле архит. Аменемопета, посвященной «Богу Мекалу, владыке Беф-Сана») не оставляют сомнений в том, что Б.-С. превратился в военный и торговый форпост египтян на сев. границе Палестины. В отличие от большинства палестинских городов-гос-в Б.-С. не избежал разрушения в кон. поздне-бронзовой эпохи (ок. 1200). В нач. железного века прямо над разрушенным был построен новый храм, почти не отличавшийся от него по плану; не изменился и общий план города.

Эпохе XIX и XX династий Египта соответствует серия могил на Сев. кладбище (ок. 1307–1070). В них помещали большие антропоидные гробы-саркофаги, нек-рые с гротескными изображениями человеческих лиц с высокими прическами и в головных уборах.

Ок. 1150–1100 гг. (или в X в.) Б.-С. был разрушен, возможно, филистимлянами, но появление их керамики и замена египто-ханаанских храмов относится только к 1000–800 гг., на их месте были возведены 2 длинных культовых здания, во дворах к-рых были открыты статуя Рамсеса III и монументальные стелы Сети I и Рамсеса II, посвященные богу Ра, а в интерьере — стела одного из местных ханаанских божеств. В надписях на стелах сообщается об обороне Б.-С. войсками фараонов от соседних городов и народов (в т. ч. от *'apiru*, возможно, евреев). В сев. и юж. храмах найдено много керамических «стендов» цилиндрической формы, украшенных лепными фигурками змей и птиц, имевших, по видимому, культовое назначение. Юж. из зданий Роу считал храмом филистимского бога *Дагона* (см. 1 Пар 1. 10), но археологически это не обосновано. Следов взятия Б.-С. израильянами не обнаружено. Город их эпохи, 815–700 гг., был менее значителен по размерам, не включал

Стела фараона Сети I, посвященная богу Ра



Керамический сосуд с изображением змей. Сер. II в. до Р. Х.

крупных зданий и строился без учета архитектурной традиции предшествующего периода. Ок. 700 г. он был оставлен, причем обнаружен близкий по керамической дате (ок. 800–600) слой разрушения, к-рый связывают с походом Тиглатпаласара III на север Израиля (732). Город уже не заселялся до эпохи эллинизма.

Возрожденный как Скифополь, город расширился и занял участки южнее и юго-западнее холма, на др. берегу вадии возник его «город-спутник» Телль-Истаба. Усадьбы и дома этого времени изучены хорошо и датируются по монетам и амфорам из районов Средиземноморья, однако сохранившиеся здания сильно повреждены строительством рим. периода (31 г. до Р. Х. — 324 г. по Р. Х.). В целом же рим. город в основном расположен в долине. Здесь открыты улица с колоннами, ипподром, вилла с мозаичными полами II–III вв. и с термами, театр эпохи Северов (146–211) и городские стены. Гробницы рим. эпохи на Сев. кладбище содержали богатый инвентарь (стеклянные сосуды, статуэтки из глины, каменные саркофаги, один из к-рых надписан именем Антиоха, сына Фаллиона, возможно двоюродного брата Ирода Великого).

Наиболее яркое сооружение визант. эпохи в Б.-С. — церковь-ротонда с амбулаторием вокруг открытого двора, к-рая датируется нач. V в. по сходству с капителями ц. св. Стефана в Иерусалиме (между 431 и 438) и мозаиками ц. Элеоны на Мас-



личной горе. На противоположном берегу р. Харод, возле кладбища, стоял т. н. мон-рь Марии. Надписи и клад монет эпохи Ираклия показывают, что он был сооружен в нач. VII в. и мог простоять до исламского завоевания. Мозаика на полу обширного монастырского храма изображала цикл сельскохозяйственных работ (изображения в круглых медальонах, сгруппированных вокруг персонафикаций Солнца и Луны). Южнее и юго-западнее телля открыт еще один мон-рь, керамическая мастерская, частные дома (в т. ч. с мозаичными полами) и 4 синагоги. Ближайшая к мон-рю датируется V – нач. VII в. и содержит мозаики с изображением закрытого завесой ковчега Завета, ритуальных сосудов и семисвечника, а также 3 греч. и 1 самарянской надписей. Мозаики др. синагог VI в. близки по типу и содержат греч., евр. и араб. надписи. На Сев. кладбище были изучены многочисленные могилы визант. эпохи.

Лит.: *Fitzgerald G. M.* The Four Canaanite Temples of Beth Shan. Phil., 1930. Vol. 2: The Pottery; Beth Shan Excavations 1921–1923: The Arab and Byzantine Levels. Phil., 1931; Excavations at Beth-Shan in 1933 // PEQ. 1933. Vol. 65. P. 123–134; A Sixth Century Monastery at Beth Shan. Phil., 1939; *Rowe A.* Topography and History of Beth-Shan. Phil., 1930; *Thompson H. O.* Mekal: The God of Beth-Shan. Leiden, 1970; *McGovern P. E.* Beth Shan // ABD. Vol. 1. P. 693–696 [Библиогр.]; *Mazar Amihai.* Four Thousand Years of History at Tel Beth-Shean: An Account of the Renewed Excavations // Bibl. Arch. 1997. Vol. 60. 2. P. 56–75.

Л. А. Беляев

БЕФ-ЦУР [Вефцур, евр. *bêt sûr*], г.-крепость на границе Идумеи и Иудеи, в 6 км севернее Хеврона и ок. 30 км южнее Иерусалима (2 Макк 11. 5, *Euseb.* Onomasticon. 52. 2). Б.-Ц. упомянут в генеалогии Халева (1 Пар 2. 45). Впосл. был передан Иисусом Навином колону Иуды (Нав 15. 58). Одна из самых высоко расположенных крепостей Палестины (ок. 990 м над уровнем моря) контролировала также дорогу на запад, в Шефелу. Совр. название руин Б.-Ц. — Хирбет-эт-Тубайка (Khirbet et-Tubeiqah). На них в 1931 и 1957 гг. были проведены раскопки под рук. амер. археолога О. Р. Селлеса. Б.-Ц. заселялся спорадически с эпохи раннебронзового века, но крепость здесь возникла лишь в среднебронзовом веке (XVII в. до Р. X.). Открыты мощные укрепления того типа, к-рый считают свойственным для эпохи *гиксов* (идентичные на *Вефиле*, Телль-

Бейт-Мурсиме и *Сихеме*). К концу эпохи средней бронзы город был уничтожен, возможно, при вторжении египтян в Ханаан в кон. XVI–XV в., а на его месте возникло небольшое поселение, окончательно оставленное жителями между XIV и XII вв. Б.-Ц. возродился в XI в., когда была восстановлена часть старых укреплений и возведены новые на меньшей площади. Ок. 1000 г. Б.-Ц. был вновь разрушен, сохранившееся поселение просуществовало до рубежа VII–VI вв., но после нашествия Навуходоносора оно было покинуто. Упоминание Б.-Ц. среди укрепленных Иисусом Навином городов (2 Пар 11. 7) не подтверждается находками городских сооружений. В последующий период (V–IV вв.) место было малозаметно, сохранилось упоминание о «начальнике округа Бефцурского», к-рый работал со своими людьми на восстановлении стены Иерусалима (Неем 3. 16).

В эпоху эллинизма Б.-Ц. быстро рос, во II в. до Р. X. его постройки вышли за пределы старых стен, причем распределение монетного чека на подтверждает активность торговли именно во II в. Особенно важна находка маленькой серебряной монеты некоего Иезекии, полная надпись на к-рой читается как «Иезекиа Иудейский». Вероятно, речь идет о первосвященнике и друге Птолемея I (*Jos. Flav. Contr. Ap.* 1. 186–187). С III в. крепость Б.-Ц. перестраивалась: в ходе борьбы Птолемеев с Селевкидами, затем Иудой Маккавеем и в третий раз Бакхидами (ок. 161). В войнах Маккавеев против Селевкидов Б.-Ц., занимая стратегическую высоту на подступах к Иерусалиму с юга, защищал юж. границу Иудеи (1 Макк 4. 29, 61; 6. 7, 26 и др.). Библейские тексты этого периода отводят Б.-Ц. центральное место в ходе восстания: вслед за поражением неск. сир. отрядов (1 Макк 3. 10 – 4. 25) Лисий, военачальник *Антиоха V*, пройдя сквозь Идумею, сразился с Иудой при Б.-Ц. в 165 г. (1 Макк 4. 29). Победив Лисия, Иуда обновил стены Иерусалима и Б.-Ц. (1 Макк 4. 61). Когда в 162 г. Лисий повторно прошел Идумею, Б.-Ц. сдвинулся из-за отсутствия продовольствия (1 Макк 6. 31, 49). Поставленный там гарнизон удержал крепость под контролем Селевкидов, перестроивших укрепления в 160 г. (1 Макк 9. 52). Только в 145 г. Симон вернул Б.-Ц. (1 Макк 11. 65–66) в со-

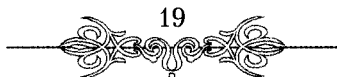
став Иудеи. Потеряв военное значение, он постепенно был заброшен и пришел в запустение ок. 100 г. до Р. X.

Лит.: *Sellers O. R.* The Citadel of Beth-zur. Phil., 1933; *idem.* The 1957 Excavation at Beth-zur / *O. R. Sellers et al.* // AASOR. 1968. Vol. 38; *Toews W. I.* Beth-zur // ABD. Vol. 1. P. 701–702.

Л. А. Беляев

БЕХИСТУНСКАЯ НАДПИСЬ,

трехязычный клинописный текст на скале Бехистун в 30 км от Керманшаха (совр. Иран). Один из важнейших источников по политической истории державы *Ахеменидов*, отражающий события 522–519 гг. до Р. X. Б. н. была высечена по приказу персид. царя Дария I (522–486) на древнеперсид., эламском и вавилонском языках. Дешифровка систем письменности Б. н. заложила основы научного исследования древней Передней Азии. Надпись, сопровождаемая рельефными изображениями, высечена в искусственном углублении на поверхности выступа конечной части Загросского хребта с левой стороны караванного пути, соединявшего Вавилон и мидийскую столицу Экбатаны (совр. Хамадан), на высоте примерно 105 м. Высота надписи составляет 7 м 80 см, ее длина – 22 м. В центре, под рельефами, располагаются 5 столбцов древнеперсид. текста, слева от него, на одном уровне, помещен эламский вариант, над последним находится вавилонский текст. На рельефе изображен Дарий I, попирающий левой ногой Гаумату, своего главного политического противника. Правая рука царя поднята в молитвенном жесте, в левой он держит лук. За спиной Дария стоят 2 воина, как предполагают ученые, копьемосцем является Гобрий, лучником – Аспатина. Оба воина ниже Дария, но значительно выше 9 мятежных правителей, изображенных слева от фигуры Дария. Они идут шеренгой, связаны длинной цепью за шеи, их руки скручены за спиной. Только вождь скифского племени тиграхауда выделяется благодаря своей высокой остроконечной шапке. Надо всей этой группой изображена парящая фигура *Ахура Мазды*. Божество представлено в человеческом облике, на голове корона с рогами, оно выступает из солнечного диска, похожего на птицу, с крыльями, хвостом и лапами.левой рукой оно протягивает кольцо Дарию, что символизирует обряд вручения царской





власти, правой благословляет Дария. Средняя высота всей скульптурной группы — 3 м, длина — 5 м 48 см. Помимо основных Б. н. имеет еще 11 малых надписей на 3 языках, они находятся над изображением лиц или под ступнями.

Б. н. содержит офиц. версию истории начального этапа правления Дария I: его приход к власти через свержение узурпатора Гауматы, первые шаги по ликвидации политического наследия предшественника, подавление вспыхнувших вскоре многочисленных мятежей в различных частях Персидской державы. Дарий I утверждает, что ему удалось справиться с мятежниками в течение «одного года».

Ввиду недоступности надписи для чтения снизу и быстрого забвения древнеперсид. клинописи достоверные знания о надписях Дария пресекались еще в древности: ни средневеков., ни совр. иран. традиции не знают содержания Б. н. Первые же удовлетворительные описания рельефов появляются не ранее Нового времени (путешественника 2-й пол. XVII в. А. Бембо, отчеты Ж. Оттера и Ж. Оливье, ок. 1734 г., Р. Гарданна, кон. XVII в.). Выдвигавшиеся путешественниками гипотезы были далеки от истины: напр., по Гарданну, Ахура Мазда с лучами света — это крест, а фигуры под ним — 12 апостолов. В 1810 г. Дж. Киннэр утверждал, что рельеф Б. н. синхронен скульптурным изображениям из Персеполя. После пребывания в Персии во 2-й пол. 1810-х гг. Р. Портер составил подробный и лучший на то время отчет о рельефе, но при этом ошибочно утверждал, что в виде царя на нем изображен правитель Ассирии Салманасар III, а сам памятник посвящен ассир. завоеванию Израиля.

В 1835 г. брит. офицер Г. К. Роулинсон, служивший военным советником в Персии (1835–1839), впервые скопировал, транслитерировал и перевел 200 строк древнеперсид. текста. После трехлетнего перерыва, вызванного афган. войной, он возобновил изучение древнеперсид. клинописи и в 1844 г. завершил копирование персид. части надписи (414 строк), а затем перешел к эламскому варианту, что было сопряжено с большим риском для жизни, т. к. под ним не было подходящего для размещения выступа. В 1847 г. Роулинсон обратился к аккад. тексту, высе-

ченному на семиметровой поверхности, к-рый смог исследовать только благодаря помощи курдского мальчика. В 1845 г. Роулинсон отправил из Багдада в Англию свое исследование о клинописи и персид. текст Б. н. Появившаяся в печати его работа (The Persian cuneiform inscription at Behistun. L., 1846–1849) содержала литографическое воспроизведение древнеперсид. надписей, их транслитерацию и транскрипцию, перевод древнеперсид. слов на лат. язык, англ. перевод древнеперсид. текста, очерк о клинописи вообще и подробный анализ персид. варианта Б. н. Роулинсон сравнивал древнеперсид. слова с санскр., авест., пехлевийскими, а также со словами на др. индоевроп. языках, определяя степень родства этих языков. Он самостоятельно расшифровал почти все знаки древнеперсид. клинописи: в его силлабарии 1847 г. помещены 37 слоговых знаков — все, за исключением 2, были установлены верно. Большой вклад в изучение и дешифровку древнеперсид. письма внесли исследователи Г. Ф. Гротенфенда (1802, 1805), К. Лассена (1836, 1844), Э. Бюрнуфа (1836), Э. Хинкса (1847).

Огромное значение имели прочтения вавилонской части Б. н. и работы по ее дешифровке с учетом материала табличек из Месопотамии (Роулинсон, Ж. Оппер, Хинкс). Язык этой части Б. н. оказался семитским, родственным языкам ВЗ — древнеевр. и араб. Проведенные исследования позволили привлечь для интерпретации нек-рых библейских текстов материалы богатейшей лит-ры на вавилоно-ассир. языке. К 1855 г. была дешифрована эламская часть Б. н.

Новыми экспедициями (1903, 1948) были осуществлены проверки надписи, уточнены чтения нек-рых слов, размеры лакун, снят эстампаж (1948, 1957), произведено фотографирование (1963–1964), также были найдены среди папирусов из Элефантины плохо сохранившаяся рукопись с текстом Б. н. на араб. и фрагменты с частями рельефа на аккад. языках.

Ист.: Большая, или Б. Н. / Пер. персид. текста Абаева В. И. // Хрестоматия по истории Др. Мира / Под ред. В. В. Струве. М., 1950. Т. 1. С. 255–263; То же / Пер. и коммент. М. А. Дандамаева // История Др. Востока: Тексты и док-ты. М., 2002 [в печати].

Лит.: Pallis S. A. Early Explorations in Mesopotamia. København, 1954; Фридрих И. Дешифровка забытых письменностей и языков.

М., 1961; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963; Borger R. Die Chronologie der Darius-Denkmal am Behistun-Felsen // Nachrichten d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Ser. philos.-hist. Kl. 1982. № 3. S. 105–132; Malbran-Labat F. La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. R., 1994.

Б. Е. Александров

БЕХТЁЕВ Сергей Сергеевич (7.04.1879, г. Елец Орловской губ. — 4.05.1954, Ницца, Франция), поэт. Род. в дворянской семье, сын чиновника Мин-ва земледелия, члена Гос. совета С. С. Бехтеева. Окончил Александровский лицей. В 1903 г. издал сборник стихотворений с посвящением вдовствующей имп. Марии Феодоровне, средства от его продажи передал состоявшему под ее покровительством Царскосельскому ремесленному приюту. Служил в Кавалергардском полку, с начала первой мировой войны — в действующей армии. После ранения в голову попал в Дворцовый лазарет, где его посещала имп. мц. Александра Феодоровна с вел. княжнами. После выздоровления Б. снова был отправлен на фронт, ранен в грудь. После лазарета находился в отпуске на родине, затем лечился в Кисловодске, где узнал об отречении имп. мц. *Николая II*; написал стихотворение «Царским орлам», «Свободное слово», «Русь горит» и др. Переехал в Орёл, затем в Елец. Написанные в Ельце стихотворения («Молитва», «Святая ночь», «Боже, Царя сохрани», «Россия», «Верноподданным») Б. переслал через гр. А. В. Гендрикову в Тобольск находившемуся в ссылке имп. мц. Николаю II, к-рый просил передать автору благодарность. Б. вступил в Добровольческую армию, печатал в военных газетах стихи (нек-рые распространялись в виде листовок). Находился в Добровольческой армии до эвакуации войск ген. П. Н. Врангеля из Крыма, затем в эмиграции. Жил в Сербии, редактировал в Белграде газ. «Русский стяг», публиковал стихи в периодической печати, издал сборники «Песни русской скорби и слез» (1923) и «Песни сердца» (1927), автобиографический роман в стихах «Два письма» (1925). С кон. 1929 г. жил в Ницце, был церковным старостой рус. правосл. храма в честь иконы Божией Матери «Державная», в к-ром на свои средства соорудил иконостас и украсил интерьер (также в ц. во имя прп. Серафима Саровского в Ницце).



В 1934 г. Б. издал сб. «Царский гуслар», в 1949–1952 гг. — 4 выпуска сб. «Святая Русь», в к-рый вошли как новые стихи, так и многие из напечатанных ранее, в т. ч. посвященные прп. *Сергию Радонежскому*, прп. *Серафиму Саровскому*, св. прав. *Иоанну Кронштадтскому*. Стихотворения Б. пронизаны болью за поругание большевиками правосл. веры, нек-рые посвящены уничтоженным московским святыням (часовне Иверской иконы Божией Матери, *Христа Спасителя храма*). Образ имп. мч. Николая II занимал особое место в творчестве Б., к-рый верил, что канонизация последнего российского императора состоится (стихотворение «Видение дивеевской старицы», 1922). Во мн. стихотворениях Б. писал о грядущем восстановлении правосл. веры в России («Грядущее» (1927), «Внукам» (1933), «Верую» (1937) и др.). Похоронен Б. в Ницце, на рус. кладбище Кокад.

Соч.: Песни русской скорби и слез: Сб. стихотворений. Мюнхен, 1923. Вып. 1; Царский гуслар: Сб. патриотических стихотворений. Ницца, 1934; Святая Русь: Сб. правосл.-патриотических стихотворений. Ницца, 1949–1952. 4 вып.; Святая Русь // К Свету. 1995. Вып. 13. С. 1–XVII; Вып. 14. С. XX–XXXIV; Песни русской скорби и слез. М., 1997; То же. М.; Подольск, 1997; Мое исцеление // Купель. 1999. № 1 (8). С. 18–19.

Лит.: *Азбелев С. Н.* Из поэтического наследия С. С. Бехтеева // Дворянское собрание: Ист.-публ. и лит.-худож. альманах. М., 1996. № 4; *Стрижев А. Н.* Сергей Бехтеев, царский гуслар // Возрождение. СПб., 1996. № 4; *Куликовская-Романова О. Н.* «Везде мне грезится священный образ Твой» // *Бехтеев С. С.* Песни русской скорби и слез. М.; Подольск, 1997; *Алабин Л.* Памяти С. С. Бехтеева // Рус. вестник. М., 1998. № 1–2.

С. Н. Азбелев

БЕШЕНОВО МОНАСТЫРЬ, Сремской епархии Сербской Православной Церкви (СПЦ), был расположен у подножия *Фрушка-Горы* (Сербия). Предание связывает его основание с именем св. кор. Драгутина († 1316). Кафоликон (крестообразное в плане строение, с нартексом и колокольной), посвященный архангелам Михаилу и Гавриилу, был распisan в 1467 г. В колокольне находился придел святых Кирика и Иулиты, чьи мощи хранились в мон-ре. История Б. м. прослеживается по письменным источникам начиная с XVI в., когда под 1545 и 1548 гг. он упоминается в тур. регистрах. В 1770 г. иконостас был дополнен работами рус. живописца В. Романовича, в 1907–1909 гг. заменен новыми иконами серб. худож. С. Алексича.



Руины Бешенова мон-ря.
Фотография. XX в.

Б. м. уничтожен в период второй мировой войны, при бомбардировке 1944 г. Отдельные иконы находятся в Музее церковного искусства в г. Сремска-Митровица (работы Романовича, Д. Бачевича и Алексича); рукописи из ризницы мон-ря, в т. ч. иллюминированные, хранятся в Музее СПЦ в Белграде.

Лит.: *Мирковић Л.* Старине фрушкогорских манастира. Београд, 1931. С. 14–17; *Радојковић Б.* Српско златарство XVI и XVII века. Нови Сад, 1966. С. 110; *Матић В.* Архитектура фрушкогорских манастира. Нови Сад, 1984. С. 135–143; *Кулић Б., Срећков Н.* Манастири Фрушке Горе. Нови Сад, 1994. С. 35–42; *Лесек М.* Уметничка баштина у Срему. Нови Сад, 2000. С. 89–97, 116–122.

Б. Тодич

БЕШКА, мон-рь — см. ст. *Балшичские монастыри*.

БЕШТ — см. *Баал-Шем-Тов*.

БЕЭР-ЛАХАЙ-РОЙ [евр. $\text{בְּאֵר לַחַי רֹאֵי}$ — «Источник Живого, видящего меня» (Быт 16. 14)], колодец на юге Св. земли, в пустыне Негев, между *Кадесом-Варни* и Баредом, рядом с к-рым *Агари*, бежавшей от *Сарры*, явился *Ангел Господень*, спасший ее от смерти и повелевший вернуться к Сарре (Быт 16. 7–14). Б.-Л.-Р. упоминается дважды (Быт 24. 6; 25. 11) как местопребывание *Исаака*. До наст. времени Б.-Л.-Р. не локализован. Лит.: *Aharoni Y.* The Land of Israel in Biblical Times. Jerusalem, 1962; *idem.* The Land of the Bible. Phil., 1979³.

Прот. Ростислав Снигирёв

БЕЭР-ШЕБА — см. *Вирсавия*.

БЁМЕ [Бём; нем. Böhme, Böhm] Якоб (24.04.1575, Альтзайденберг, ныне Завидув, Польша — 17.11.1624, Гёрлиц, Германия), нем. протестант. мистик-визионер, теософ и богослов, прозванный «Philosophus Teutonicus» (лат. — тевтонский философ).

Жизнь. Род. в бедной крестьянской семье, получил начальное образование в деревенской школе, был подпаском, обучался сапожному ремеслу. Во время обычных для ремесленных учеников странствий, доставлявших случайный заработок, Б. изучал Библию, познакомился с мистическими сочинениями Ф. *Парацельса*, В. *Вейгеля* и др. В 90-х гг. XVI в. Б. поселился в Гёрлице, женился, открыл собственную сапожную мастерскую. Пережив в 1600 и 1610 гг. состояния религиозно-мистического экстаза, Б. в дальнейшем стремился рационально осмыслить приобретенный опыт. 1-е соч. Б. «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612) привело к конфликту с лютеран. общиной Гёрлица, Б. был осужден как еретик. Преследования со стороны пастора Г. Рихтера только укрепили Б. в сознании правоты и снискали ему большую известность. Вопреки наложенному запрету на лит. деятельность в период с 1618 по 1623 г. Б. создал серию теософских и религиозно-мистических сочинений, к-рые распространялись в списках благодаря усилиям сложившегося в 1620–1621 гг. круга его сторонников и учеников. 1-я публикация сочинений Б. — сб. «Путь ко Христу» — состоялась лишь в год его смерти. В мае 1624 г. Б. искал защиты от преследований гёрлицкого пастора в Дрездене при дворе саксон. курфюрста, но поддержки не получил: четверо дрезденских богословов отказались осуждать его сочинения, признав свою некомпетентность. В авг. того же года Б. заболел и через 3 месяца умер, окруженный благоговейным почитанием своих последователей. Общеевроп. известность «тевтонскому философу» принес изданный в 1632 г. лат. перевод его соч. «Истинная психология, или Сорок вопросов о душе».

Сочинения. К числу философских сочинений Б. относятся трактаты: «Morgenröte im Aufgang», получивший от позднейшего издателя прибавление к названию «Аугога» (Аврора, или Утренняя заря в восхождении, 1612), «Von den drei Principien» (О трех принципах, 1619), «Vom dreifachen Leben des Menschen» (О троякой жизни человека, 1619–1620), «Psychologia vera, oder Vierzig Fragen von der Seele» (Истинная психология, или Сорок вопросов о душе, 1620), «Von der



Menschwerdung Jesu Christi» (О воплощении Иисуса Христа, 1620), «De signatura rerum..., oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen» (О рождении и обозначении всех существ, 1621–1622), «Von der Gnadenwahl» (Об избрании по благодати, 1623), «Mysterium Magnum, oder Erklärung über das Erste Buch Mosis» (Великая тайна, или Изъяснение первой книги Моисея, 1623) и др. Мистико-религ. сочинения собраны в кн. «Der Weg zu Christo» (Путь ко Христу: Об истинном покаянии, 1622; О возрождении, 1622; О сверхчувственной жизни, 1622; О божественной молитве, 1624). Б. принадлежат неск. апологетических трактатов, а также 79 писем (посланий), часть к-рых относят к трактатам. Полное собрание сочинений Б. на нем. языке вышло в Амстердаме в 1682 г. стараниями нем. мистика И. Гихтеля.

Учение. Несистематичность произведений Б., их необычный язык, изобилующий неологизмами и многозначными символами, затрудняют интерпретацию его обширного лит. наследия. В творчестве Б. переплетаются неоплатонические и гностические мотивы, влияние средневек. мистики, алхимической традиции, идей Н. Коперника, Парацельса, Вейгеля, Себастьяна Франка, К. Швенкфельда и др. Основная интуиция всего творчества Б. — монодуализм, представление о бытии как единстве единства и раздвоения. Применительно к Богу эта интуиция развернута в учении о внутрибожественной жизни: вечном рождении Бога в Самом Себе и для Самого Себя из отличной от Него темной хаотичной первоосновы (Ungrund). Бог есть единство двойственности: «Да» и «Нет», Любовь и Гнев. Единство в Боге этих двух принципов облекается в третий принцип — вечную природу. Бог рождается, т. о., для Себя как троичный. В развертывании учения о Св. Троице Б. опирается на структуру волевого акта: Бог как безосновная воля к откровению (Отец) постигает Сам Себя как волю к рождению, в качестве такой постигнутой воли (Сын) и через нее исходит вовне (Дух) и в этом троичном движении вечно рождается в природу (Augoга. III 10–35). Для Б. саморождение Бога и становление природы, теогония и космогония, — две стороны одного процесса. «Великая мистерия» Божественного от-



Я. Бёме. Прижизненный портрет. Неизвестный художник

кровения есть одновременно и рождение, и творение (Ibid. XIII 71–87; 94–96).

Огромную роль в теософии Б. играет «Противообраз», обозначающий Божественную Премудрость или Деву Софию. София есть, согласно Б., полнота выраженности Божества во взаимопроникновении Отца и Сына в Духе, это есть совершенное знание Бога о Самом Себе как троичном. Вопреки распространенному предубеждению оппонентов и критиков, Б. не рассматривает Софию как самостоятельную сущность, но отводит ей исключительную пассивную роль «Зеркала» триединой Божественности, что подчеркивается обозначением ее как Девы (в противоположность Жене) (Von der Menschwerdung Jesu Christi. I 16, 12). Символика Софии как энергии Божественного присутствия в природе, сочетающая в себе гностические и каббалистические мотивы, оказала влияние на формирование позднейших оккультных учений.

Истолкование природы основано у Б. на учении о т. н. «источных духах», или «качествах», — нетварных силах, сочетание и взаимодействие к-рых образует многообразие чувственно явленного мира. В природе триединство Бога воплощается в динамическом, подвижном единстве противоборствующих сил видимой природы («качества»). Следуя Парацельсу, Б. подчеркивает пребывание природы в постоянном формообразовании, «воображении». В этом подвижном единстве природа выступает как Тело Божие. «Источные духи» суть образы природы, непосредственно рождающиеся из Божества (Ibid. II 5, 5). Первая группа из 3 образов знаменует откровение тем-

ной природы Божества: (1) «терпкость», т. е. слепая воля; (2) «горечь», или «жало», т. е. движение, притяжение; (3) «страх». Динамика этих качеств — круговращение Божества в Самом Себе, «вращение Божественного колеса», образ к-рого дан в видении прор. Иезекииля (Augoга. III 10; ср.: Иез 1. 15–21). Разрыв круговращения ознаменован раскрытием 4-го образа, «огня», или «искры»: «темный огонь» замыкает мучительное томление Божественной воли к откровению, одновременно «огонь света» прорывает замкнутость Божественности внутри Себя. Затем следуют 3 образа, или качества, «светлого мира», к-рые соответствуют первым трем, преобразованным рождением: (5) «свет», или «любовь»; (6) «звук», или «тон»; (7) «сущность», или «телесность», обозначающая полноту осуществления и преобразования всех качеств и рождение природы (Von der Menschwerdung Jesu Christi. II 11, 46; ср.: Augoга. XVII 2). 7 «источных духов», или «качества», соотносятся с 7 днями творения в кн. Бытия. Неоднократно отмечалась исключительная близость этого учения к каббалистическому учению о «сефирот» (см. *Каббала*), однако прямая преемственность остается недоказанной.

Принципиальное значение для всего творчества Б. имеет аналогия между природой и языком. Бог «изрекается» в природу, творение есть «изречение слова в рождение вечной природы» (Betrachtung göttlicher Offenbarung. III 27). Природные процессы суть отображение внутрибожественной жизни в особом предметном языке, то, что Б. называет «signatura rerum» (обозначение вещей). Этой идее соответствует язык самого Б., перегруженный алхимической символикой, произвольными этимологиями, эмблематическими фигурами и чувственными аналогиями. Первосотворенная природа как совершенное откровение Божества есть органическое единство, в к-ром темные качества Божественной сущности вечно остаются в латентном состоянии и просветляются и смягчаются любовью (Ibid. III 27). Однако в отличие от пантеистических мистиков эпохи Возрождения Б. подчеркивает не только единство, но и раздвоение между Богом и природой, являющееся следствием космической катастрофы — падения Люцифера. Произволением Люцифера





Божественный гнев был пробужден к действию, и движение «качеств» в природе приобрело характер неприимой распри (Auroga. XVII 5–6). Первая воля Бога и первое откровение Его внутренней сущности, первое творение, по Б., было разрушено падением диавола, вслед чего сделалось необходимым второе творение, имеющее своим результатом сотворение первочеловека *Адама*.

В основе антропологических воззрений Б. лежит представление о первочеловеке как микрокосме: «Небо, земля, звезды и элементы — все в человеке, даже Троица Божественности, и нельзя назвать ничего, что не было бы в человеке» (Vom dreifachen Leben des Menschen. VI 49). Человек — образ соединения внутрибожественных принципов и в этом смысле образ Божий. Именно в человеке, во взаимном познании Богом человека как Своего отображения и человеком Бога как своего прообраза и происходит откровение (Von den drei Prinzipien. XIV 57). В соответствии с учением о signatura rerum Б. истолковывает человеческую телесность. Первочеловек Адам, согласно Б., имел, подобно ангелам, совершенное тело, «силовое тело», пребывающее в органическом единстве с природой и потому лишённое органов (у Адама не было ни желудка, ни детородных органов, ни легких). Адам имел тело, способное проходить сквозь камни и деревья, восприятие, никогда не ослабевающее в своей остроте, он был способен пользоваться окружающим миром, не нуждаясь в нем. Поэтому, живя во времени, Адам не знал страданий, болезни, был бессмертен (Vom dreifachen Leben des Menschen. XI 24). Отсюда представление об андрогинной сущности первочеловека: Адам мог продолжать свой род, не нуждаясь в др. существе, т. к., будучи внешне бесполом, внутренне содержал в себе обе необходимые для зачатия и рождения «тинктуры» (Misterium Magnum. XVIII 2). Овнешнение телесных функций, разделение полов Б. рассматривает как прямое следствие грехопадения.

Своеобразно толкование Б. грехопадения прародителей. Адам, подобно Люциферу, актом «воображения» пробудил в себе латентную мощь «терпкого» и «горького» качеств, направил свою волю во внешний мир и т. о. подчинил себя ему. Б. полагает, что падение Адама произошло

еще до сотворения Евы, и видит указание на это в том, что Адам погружается в сон (первосотворенный человек не знал усталости и не нуждался в сне). Сон Адама означает, согласно Б., неполноту и порчу, порожденную неправильным направлением воли. Сотворение Господом Евы, долженствующее внешне восполнить эту неполноту, и вся последующая история грехопадения есть уже только следствия падения первочеловека (Ibid. XIX 4).

Синтез 3 аспектов мировоззрения Б. (теософского, космологического и антропологического) осуществляется в т. н. христософии — учении о мистерии нового рождения человека во Христе. Основной формой изложения «христософии» является многослойное и изощренное по методам аллегорическое толкование Свящ. Писания с опорой на учение об «источных духах». Б. постоянно подчеркивает космическое значение Боговоплощения, к-рое является целью становления всей природы, а также миссию Христа как нового Адама (Vom dreifachen Leben des Menschen. V 140). Христология имеет у Б. еретические черты: разделение личности человека Иисуса и Божественной ипостаси Бога Слова.

Аскетическое учение Б. в целом строится на идее, проводимой *Фомой Кемпийским* в соч. «О подражании Христу»: «Тот христианин, кто во Христе претерпевает вочеловечение, страдание и смерть, в ком со смертью Христовой отмирает его лицемерие, в ком из смерти Христовой воскресает новая воля и новое смирение и кто в своей внутренней основе живет и существует во Христе» (Misterium Magnum. LXIII 51). В исторической перспективе «христософия» приобретает черты мессинского пророчества о грядущей новой Реформации в духе хилиастического учения *Иоахима Флорского*. Б. делит историю человеческого рода на 7 эпох, соответствующих раскрытию 7 апокалиптических печатей в Откровении Иоанна Богослова. Шестая эпоха начинается смертью и Воскресением Христа и завершается полным и исчерпывающим «откровением Царствия Божия», за к-рым следует уже седьмая эпоха, знаменующая конец времен. Б. называет шестую эпоху «эпохой лилии» (Ep. 28. S. 8 ff.; 42. S. 47; ср.: Von den drei Prinzipien. XVIII 59). Эсхатологическими настроениями осо-

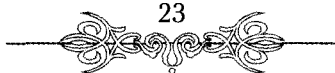
бенно отмечены поздние сочинения Б., гл. обр. послания, адресованные ученикам.

Влияние Б. обширно и многообразно. Хотя устойчивой религ. общины последователям Б. создать не удалось, живая традиция передачи его идей долгое время сохранялась в Германии («ангельские братья») и вполн. была перенесена нем. переселенцами в США. Новый всплеск интереса в сер. XVIII в. к философско-богословским идеям Б., инициированный теософскими сочинениями *Л. К. Сен-Мартена* и *Ф. К. Этингера*, проявили деятели европ. романтизма: философы и теологи (*Ф. В. Й. Шеллинг*, *Г. В. Ф. Гегель*, *Ф. фон Баадер*), писатели и поэты (*И. В. Гёте*, *Новалис*, *А. фон Арним*), художники (*Ф. О. Рунге*), композиторы (*А. Брукнер*). Б. высоко оценивали *Л. Фейербах*, *Э. фон Гартман*, *А. Шопенгауэр*. Почти не исследовано воздействие Б. на европ. культуру XX в. (напр., кинематограф *А. Ганса*, аналитическая психология *К. Г. Юнга* и др.). Интересу к Б. в нач. XX в. немало способствовала антропософия *Р. Штайнера*.

В Россию идеи Б. проникли в кон. XVII в. с учением нем. мистика *К. Кульмана*, в это же время появляются первые рус. переводы сочинений самого «тевтонского философа». Распространению идей Б. в дальнейшем содействовали *Н. И. Новиков*, *И. Г. Шварц*. *С. И. Гамалеев* было переведено более 70 сочинений Б. В рус. философии XIX–XX вв. влияние Б. просматривается в творчестве *Вл. С. Соловьёва*, через посредство к-рого мн. понятия Б. вошли в культурный лексикон Серебряного века, в творчестве *Н. А. Бердяева*, прот. *Сергия Булгакова*.

Соч.: Sämtliche Werke: In 11 Bd. Stuttg., 1955–1961⁸; Die Urschriften. Stuttg., 1963–1966. 2 Bde. Рус. пер.: Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1815, 1994⁹; Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914, 1990⁹; Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. СПб., 1999.

Лит.: *Смирнов-Платонов Г. П.* Рус. переводы Якоба Бёме // Библиогр. зап. 1858. № 5. С. 129–137; *Peuckert W. E.* Das Leben J. Böhmcs. Jena, 1924; *Hankammer P.* Jacob Boehme: Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924; *Kouřé A.* La philosophie de J. Boehme. P., 1929; *Benz E.* Der vollkommene Mensch nach J. Böhme. Stuttg., 1937; *Baden H. J.* Das religiöse Problem der Gegenwart bei J. Böhme. Lpz., 1939; *Grunsky H. J.* Boehme. Stuttg., 1956; *Schäublin P.* Zur Sprache J. Boehmes. Winterthur, 1963; *Фейербах Л.* История философии: Собр. произв.: В 3 т. М., 1967–1974. Т. 1. С. 178–223; *Lemper E. H.* Jacob Boehme: Leben und Werk. B., 1975; *Gibbons B. J.* Gender in Mystical and





Occult Thought: Behmenism and its Development in England. Camb., 1996; *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1999. Кн. 3. С. 294–315.

П. В. Резвык

БЁРТОН [англ. Burton] Генри (1578 – 7.01.1648), англ. пуританский проповедник и полемист. Получил степень магистра искусств в Сент-Джонс-колледже (Кембридж), затем был частным наставником детей гр. Монмута, благодаря протекции к-рого получил должность клерка личных апартаментов короля при дворе наследника англ. престола принца Генри, а позднее — его младшего брата, буд. кор. *Карла I*. В 1612 г. был принят в корпорацию Оксфордского ун-та как соискатель докторской степени. По завершении курса обучения в 1618 г. он отказался принять сан священника, что, по видимому, было связано с его неприятием офиц. *Англиканской Церкви*, политики архиеп. Кентерберийского *У. Лода* и усиления *арминиаинства*. В 20-х гг. XVII в. Б. начал публицистическую деятельность, направленную против Римско-католической Церкви и иезуитов, доказывая, что папа Римский — антихрист. В то же время он резко критиковал арминьян, за что поплатился своей должностью: после восшествия на престол *Карла I Б.* передал ему послание, содержащее нападки на *Лода*, но, поскольку король поддерживал последнего, Б. пришлось уйти в отставку. В 1625 г. он получил должность приходского священника лондонской ц. св. *Матфея* и стал с кафедры обличать епископат англикан. Церкви и отдельных прелатов. Уже в 1626 г. церковные власти попытались осудить его за отказ от соблюдения официально признанных обрядов, но дело было закрыто. В 1627 г. Б. предстал перед судом Тайного совета за публикацию памфлета «Травля папской буллы» (*The Vaiting of the Popes Bull.* L., 1626), однако, несмотря на усилия *Лода*, избежал осуждения. В 1629 г. он был временно лишен бенефиция и подвергнут тюремному заключению за трактат «Вавилон, а не Вифлеем» (*Babel no Bethel, that is, the Church of Rome no True Visible Church of Christ.* L., 1629). В 1636 г. в проповеди в ц. св. *Матфея* Б. обвинил англикан. епископат в папистском заговоре, за что был отстранен от должности. Короткий период перед неизбежным арестом он использовал для

подготовки к печати текста проповеди «За Бога и короля». Арест Б. совпал с заключением под стражу 2 критиков англикан. иерархии — *Дж. Баствика* и *У. Принна*. В марте 1636 г. все трое были осуждены судом «Звездной палаты». Б. был лишен сана, академической степени, бенефиция, приговорен к уплате штрафа, наказанию у позорного столба, отсечению ушей и последующему заключению на о-ве *Гернси* без права на свидания с родными и пользование бумагой и чернилами. Публичное отсечение ушей у позорного столба Б. использовал для обращения к собравшейся пастве и сочувствующим: заявил, что, страдая за истинную веру, он «чувствует себя в раю». Его переезд к месту заключения превратился благодаря толпам единомышленников, сопровождавших Б., в триумфальное шествие. Собравшийся в нояб. 1640 г. парламент, решительно настроенный против епископата и архиеп. *Лода*, к-рого он подверг импичменту, вызвал Б. и *Принна* для повторного рассмотрения их дела. 12 марта 1641 г. обвинения против них были признаны незаконными, и ответственность за это была возложена на *Лода*. С 1642 г. Б. был восстановлен в своем приходе в качестве проповедника по воскресным дням. Порядок и дисциплина, установленные им в конгрегации, фактически превратили ее в индипендентскую общину. В своих поздних работах Б. обосновывал свое видение национальной Церкви как добровольного объединения независимых общин. До конца жизни Б. пользовался высоким авторитетом в индипендентских кругах, его неоднократно приглашали произносить проповеди в парламенте.

Ист.: *A Briefe Relation of Certain... Passages, and Speeches in the Starre-Chamber... at the Censure of Dr. Baswicke, Mr. Burton, etc.* L., 1637; *Lawd W.* A Speech Delivered in the Starr Chamber at the Censure of J. Bastwick, H. Burton... Concerning Pretended Innovations in the Church. L., 1637; *Prynne W.* A New Discovery of the Prelates Tyranny. L., 1641; A Narration of the Life of Mr. Henry Burton. L., 1643; *Brown D.* Two Conferences... appointed with Mr. Burton, and a Number of His Church. L., 1650.

Соч.: *A Censure of Simonie.* L., 1624; *A Plea to an Appeale.* L., 1626; *Conflicts and Comforts of Conscience.* L., 1628; *The Seven Vials...* L., 1628; *A Tryall of Private Devotion.* L., 1628; *Israels Fast.* L., 1628; *The Law and the Gospell Reconciled.* L., 1631; *For God and the King.* L., 1636; *Grounds of Christian Religion.* L., 1636; *Jesu-Worship Confuted, or Certaine Arguments against Bowing at the Name of Jesus.* L., 1640;

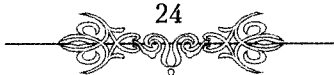
A Divine Tragedie Lately Acted, or A Collection of Sundrie Memorable Examples of God's Judgements upon Subboth-breakers. L., 1641; *The Protestation Protested.* L., 1641; *England's Bondage and Hope for Deliverance.* L., 1641; *Truth still Truth, Thou Shut out of Doors.* L., 1645; *The Grand Impostor Unmasked...* L., 1645; *Conformities Deformity.* L., 1646.

Лит.: *Гардинер С. Д.* Пуритане и Стюарты. СПб., 1896; *Hill C.* Puritanism and Society in Pre-Revolutionary England. L., 1964; *Collinson P.* The Religion of Protestants. Oxf., 1982; *Tyacke N.* Anti-Calvinists: the Rise of English Arminianism, 1590–1640. Oxf., 1987; *The Early Stuart Church* / Ed. K. Fincham. L., 1993.

О. В. Дмитриева

БЖОЗОВСКИЙ [польск. Brzozowski] Тадеуш (Фаддей) (21.10.1749, Кёнигсберг (совр. Калининград) — 20.01.1820, Полоцк), ген. ордена иезуитов. В 1765 г. в Несвиже вступил в орден. Окончил духовную семинарию в Вильно и был рукоположен во пресвитера (1775). Служил гувернером, преподавал франц. язык в школах Народной эдукционной комиссии в Минске (до 1782), затем в Орше (1784–1785) и Полоцке (1785–1789); префект школ в Витебске (1789–1791), проповедник в Полоцке (1791–1797). В 1797–1805 гг. секретарь ордена иезуитов, действовавшего после запрета папой *Климентом XIV* в 1773 г. только в России, и ассистент генерала ордена (1802–1805).

В 1805 г. избран генералом ордена после гибели *Габриеля Грубера*, в 1805–1815 гг. жил в резиденции ордена в С.-Петербурге. При Б. были открыты новые иезуитские миссии в Моздоке (1806), Иркутске (1810) и Томске (1814). Он добился от имп. *Александра I* преобразования в 1812 г. Полоцкой иезуитской коллегии в Полоцкую академию, приравненную по статусу к ун-ту и получившую привилегии и руководство всеми иезуитскими школами в Российской империи (см. ст. *Академии духовные католические в России*). Однако после обнародования в 1814 г. папской буллы о восстановлении об-ва Иисуса с его прежними правами между имп. *Александром I* и *иезуитами*, находившимися в России, произошёл конфликт, в основе к-рого лежало недовольство правосл. духовенства деятельностью иезуитов и увеличением числа обращенных в католичество. Кроме того, Б. отклонил предложение обер-прокурора Свящ. Синода *А. Н. Голицына* присоединиться к *Российскому библейскому обществу*, созданному при поддержке императора. Указом *Александра I*





от 20 дек. 1815 г. члены ордена иезуитов, и Б. в т. ч., были высланы из С.-Петербурга. В 1820 г. (уже после смерти Б.) орден был изгнан из России, иезуитские коллегии и академии упразднены, имущество, земельные владения и б-ки ордена конфискованы и переданы в гос. казну.

Лит.: Brzozowski Tadeusz // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995. Kraków, 1996. Col. 73–74; Андреев А. Р. История ордена иезуитов: Иезуиты в Российской империи: XVI – нач. XIX в. М., 1998. С. 100–102.

БЗУЛЬ Степан Андреевич (1843 – 5.06.1899), профессиональный певчий, автор песнопений. В 1857–1869 гг. пел в хоре вел. кн. Николая Николаевича старшего. В 1873 г. поступил в С.-Петербургскую консерваторию, но через 2 года оставил занятия, чтобы вернуться к прежней деятельности, но уже в составе *Придворной певческой капеллы* (1-й тенор, солист). В капелле Б. пел под упр. старших учителей пения А. И. Рожнова и С. А. Смирнова. Известность в артистическом мире С.-Петербурга получили дети Б. – сын Дмитрий Степанович (1867–1894), талантливый виолончелист, и дочь Анастасия Степановна (1874 – ?), певица, солистка Мариинского театра. Б. – автор 7 духовно-муз. сочинений для смешанного хора, к-рые он издал на собственные средства в дек. 1890 г. в С.-Петербурге в количестве 2100 экз., по традиции тех лет, в одной тетради и отдельно: «Вечери Твоея Тайныя», Херувимская, «Отче наш», «Тебе поем», «На высоте Господь», Тропарь св. Николаю Чудотворцу и «Да исправится молитва моя» (трио с хором). В 1898 г. петербургский издатель И. И. Юргенсон напечатал дополнительно партии.

А. А. Наумов

БИБИКОВ Михаил Вадимович (род. 15.02.1951, Москва), филолог, историк христ. культуры, Византии и Др. Руси; ведущий научный сотрудник ИВИ РАН, возглавляет Центр истории восточнохрист. культуры. Доктор исторических наук. Проф. МГУ, Российского Православного ун-та св. ап. Иоанна Богослова, член редколлегий ряда научных изданий, лауреат международных премий, автор более 140 книг и статей.

Особое внимание Б. уделяет исследованию взаимоотношений Византии, Руси и славян, источниковедческим проблемам изучения па-

мятников письменности, экономическим и правовым аспектам жизни Византийской империи. В монографии «Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.)» проблема культурных взаимосвязей рассматривается на основе выяснения конкретных путей распространения, перевода и заимствования знаменитого памятника средневеков. книжности. Вопросу историографического наследия Византийской империи посвящены статьи в коллективной монографии «Культура Византии» (Т. 2–3. М., 1989–1990). Исходя из посылки о том, что историография является органической частью визант. культуры, автор считает основной чертой этого жанра его родство с культурой античности в сочетании с чертами христ. культуры. В работах «Византийская историческая проза» и «Историческая литература Византии» Б. проводит систематическое описание и анализ эволюции исторических представлений визант. авторов. В центре внимания Б. находится проблема авторской индивидуальности писателя, к-рая позволяет исследователю определить социокультурологические основы творчества, авторских установок. Вопросам экономики и права в жизни средневеков. общества посвящена монография «Очерки средневековой истории экономики и права», где представлены статьи, «посвященные преимущественно истории» Византийской империи. Важное место в работах Б. уделяется изучению популярных жанров визант. святоотеческой лит-ры, т. н. вопросов-ответов и флорилегиев (прп. Анастасия Синаита и др. авторов), их распространению в древнерус. книжности, а также исследованию визант. менталитета, русско-афонских связей, церковных связей Руси и Византии, в т. ч. истории Крещения Руси.

Соч.: Византийские источники по истории Руси, народов Сев. Причерноморья и Сев. Кавказа (XII–XIII вв.). М., 1981; Крым: прошлое и настоящее. М., 1988 (совм. с др. авт.); Анастасия во святых Синаита, еп. Антиохии. Вопросы от различных лиц и ответы о различных главах // Европейская педагогика от античности до нового времени: (Исслед. и мат-лы). М., 1994. Ч. 1. С. 126–141; Библийские сюжеты в византийских, древнеславянских и других версиях флорилегия Анастасия Синаита // Славяне и их соседи. 1994. Вып. 5. С. 26–43; К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствия, болезнь // ВВ. 1995 [1996]. Т. 56. С. 57–62; Византийская ист. проза. М., 1996; Византийский прототип

древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996; К проблеме историзма визант. агиографии // ВО. 1996. С. 50–55; Афон в свидетельствах семи столетий // Там же. С. 257–259; Византийский историк Иоанн Киннам о Руси и народах Восточной Европы. М., 1997; Историческая литература Византии. СПб., 1998; Очерки средневековой истории экономики и права. М., 1998; Византийские источники по истории Древней Руси и Кавказа. СПб., 1999; Святая Земля. М., 1999 (совм. с др. авт.); Когда была крещена Русь? (Взгляд из Византии) // Учен. зап. РПУ. 2000. Вып. 5. С. 24–31; Святая земля: Ист. справ. М., 2000 (совм. с др. авт.); Церковные связи Руси и Византии в контексте межнациональных отношений (в свете визант. свидетельств) // Ист. вестн. 2000. № 1 (5). С. 15–28.

Н. В. Петрусенко

БИБЛ – см. *Гевал*.

БИБЛЕИСТИКА, историко-филологическая наука, изучающая Библию как лит. произведение посредством текстологического (т. н. низшая критика; нем. Textkritik; англ. textual criticism, lower criticism) и лит. анализа (нем. Literarkritik, höhere Kritik; англ. higher criticism). Предметом текстологического анализа являются рукописные и печатные тексты, содержащие библейские книги или их фрагменты, так что библейская текстология занимается исторически документированным периодом существования Библии, от к-рого сохранились рукописные и печатные свидетели текста (о методах и целях этого анализа см. ст. *Текстология библейская*). Объектом лит. анализа являются лит. формы, в к-рые воплощены библейские произведения, их содержание и происхождение. Поскольку между историческими событиями, о к-рых сообщает Библия, временем возникновения библейских книг и сохранившимися рукописями существует временной разрыв, иногда весьма значительный, суждения о происхождении соответствующих текстов чаще всего основаны на методах и достижениях исторической науки, лингвистики, литературоведения, фольклористики, археологии (см. *Археология библейская*), этнографии и социологии, на типологическом изучении религии, культуры и лит-ры. Конечной задачей лит. анализа является установление обстоятельств и условий происхождения библейских текстов. Всякий корректный с научной т. зр. лит. анализ принимает во внимание данные рукописных источников, поэтому



лит. и текстологический анализы обычно взаимосвязаны.

Б. как наука появилась в Новое время и при формировании тесно взаимодействовала с классической филологией, сравнительным и позже историческим языкознанием, востоковедением, и в частности с гебраистикой. В немалой степени Б. влияла на традиц. богословские дисциплины — экзегетику и герменевтику, ее результаты отражаются в исагогических трудах (см. *Исагогика*). Историко-филологическое исследование Библии может служить существенному уточнению традиции, выявлению множества забытых исторических подробностей, вскрытию законов построения библейских текстов и в конечном счете приданию традиции еще большей убедительности и устойчивости.

Исторические предпосылки и становление Б. Рационалистические методы исследования разрабатывались с наступлением Нового времени, и невозможно назвать какого-то одного ученого, к-рому они обязаны своим появлением. К тому же спорадическое использование отдельных методов критики наблюдается на протяжении всей истории человечества в виде рационалистического истолкования действительности, при к-ром критерием истинности становятся не традиция или авторитет внешнего свидетельства, а доводы логики и разума. Так, при пересказе содержания ВЗ *Иосиф Флавий* в соч. «Иудейские древности» строит изложение применительно к системе религ. и культурных представлений греко-рим. мира, подчеркивая национально-исторические и мифологические моменты, что было бы невозможно, если бы его труд был обращен к иудейской среде. В раввинистической экзегезе глава евр. общины в Вавилонии *Саадия бен Иосиф Гаон* (882–942) говорит, что Писание можно понимать в переносном смысле лишь тогда, «когда прямой смысл стиха противоречит истинам разума, когда он противоречит эмпирической истине, когда он противоречит другому месту Писания и когда он противоречит подлинной традиции учителей и мудрецов» (*Иоште*. С. 29). Наследниками Саадии были *Раши* (1040–1105), комментарий к-рого, хотя и пользуется *мидрашами*, вскрывает прямой, а не переносный смысл Библии, Авраам *Ибн Эзра* (ок. 1092–

1167), в толкованиях к-рого значительное место уделено грамматическим и этимологическим объяснениям, и др. Появление основного труда Саадии — перевода ВЗ на араб. язык — создавало предпосылки для рационалистической методики. К этому же подталкивала практика составления библейских словарей и грамматик. Так, словарь и грамматика Давида *Кимхи* (ум. 1235) получили широкое распространение в ср. века и благодаря *Элияху Левице* (1468–1549) стали известны латиноязычному миру. Нек-рые наблюдения, сделанные в раввинистическую эпоху, свидетельствуют о зарождении рационализма. Напр., *Бен Аззай* в нач. II в. отметил, что там, где в Пятикнижии упоминаются жертвоприношения, Бог носит имя *Яхве* (мидраш *Сифре* на Числа. 293); *Элиэзер* из *Божанси* (XII в.) выделил слова, возможно принадлежащие «редактору» *Торы*; *Ибн Эзра* в комментарии на Втор 1. 1 отметил неск. мест, к-рые, по его мнению, не мог написать *Моисей* (Быт 12. 6; Исх 24. 4; Числ 33. 2; Втор 31. 9, 22; и др.). Наблюдения *Ибн Эзры* были известны *Б. Спинозе* и отразились в его «Богословско-политическом трактате» (*Tractatus theologico-politicus*. Hamburg, 1670).

В христ. мире первым и существенным проявлением рационализма в подходе к изучению Библии стали *Гекзаплы Оригена*, к-рый поставил вопрос о надежности перевода *Септуагинты*. *Блж. Иероним* сделал перевод ВЗ в основном с евр. текста, провозгласив тем самым превосходство «еврейской истины» (*veritas hebraica*). В «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского* подвергнута анализу церковная традиция об авторах и времени написания Евангелий. *Блж. Августин* отметил несовместимость нек-рых положений Библии с уже известными научными данными и житейским опытом, напр., что свет создан прежде солнца, и проч.

Контакты евр. и христ. экзегетов в средневек. Европе открыли для последних возможность знакомства с Библией в ее оригинальной языковой форме, что стало импульсом для сравнительно-филологического ее изучения. Первым центром такого сотрудничества стал мон-рь *Сен-Виктор* близ Парижа, его настоятель *Гуго Сен-Викторский* († 1141) широко использовал комментарии *Раши*

в трехтомном толковании Библии. Вслед за ним к евр. источникам обратились его ученики и последователи, в числе к-рых известен *Роберт Гроссетест* († 1253), еп. Линкольна, составитель изъяснений на дни Творения и Псалтирь. Благодаря усилиям ориенталиста и миссионера *Реймонда Лулли* на *Вьеннском Соборе* (1311–1312) было принято решение о преподавании вост. языков (греч., евр., сир. и араб.) в ун-тах Оксфорда, Парижа, Болоньи и Саламанки. *Николай Лирский* ввел в оборот значительный круг евр. источников в толкованиях на Библию. Его труд (*Biblia cum postillis Nicolai de Lyra*. 1471) стал на мн. десятилетия самым популярным сочинением по Б. в слав. мире, к нему обращался *Франциск Скорина*. Позже эти источники были пополнены еп. Павлом *Бургундским*. *Дж. Манетти* (1396–1459) положил начало богатому собранию евр. рукописей Ватикана, *Пико делла Мирандола* (1463–1494) был знатоком евр. и араб. языков. На основе грамматики *Д. Кимхи* первое христ. руководство по евр. языку издал *К. Пелликанус* (1503), за ним последовали *И. Рейхлин* (1506) и их ученики *С. Мюнстер* (переиздание грамматики в 1524 г., библейских и светских текстов), *Ф. Меланхтон*, первый систематизатор протестант. богословия, и др. В Италии и Франции вклад в распространение евр. языка и письменности внесли гуманисты *Франческо ди Джорджо* (1439–1502), *Пьетро Галатино* (1460–1540), *Бенито Ариас Монтано* (1527–1598), *Гийом Постель* (1510–1581), *Ги Бодери де Лефевр* (*Гвидо Фабрициус*, 1541–1598). Развитию гебраистики способствовали издания многоязычных Библий-полиглотт. Характерной чертой этого периода стало то, что переводы Библии вошли в богословское употребление, вытесняя порой оригинальные тексты.

В XVII–XVIII вв. усилиями гуманистов был создан необходимый для критической работы с евр. текстом ВЗ инструментарий: издания, грамматики и словари. К вышедшим ранее полиглоттам и раввинским Библиям прибавились Парижская (1629–1645) и самая полная Лондонская (1654–1657) полиглотты. Кроме того, появилось множество справочных изданий масоретского текста (МТ): *Й. Буксторфа-старшего* (*Biblia sacra hebraica et chaldaica* / Stud. J. Buxtorfi. Basileae,



1611; 1618–1619. 4 vol.), И. Атиаса (1661), И. *Леусдена* (1667), Д. Э. *Яблонского* (1699), Э. ван дер Гута (1705), И. Г. *Михаэлиса* (1720) (см. ст. *Библия*, разд. «Рукописи и издания»). Грамматики евр. языка издали В. Ф. Капито (1525), С. Пагнинус (1526). Грамматика Буксторфа-старшего (1609, 1651), знатока раввинистической лит-ры, отличалась тщательностью изложения и отношением к библейскому языку как к священному. В грамматике А. Данца (1686) евр. язык был описан вне его связи с раввинистической традицией. Было признано значение др. семит. языков для понимания древне-евр. текста, что вызвало публикацию грамматик араб. (Г. Постель. 1527), араб., или халдейского (Мюнстер. 1527), и сир. языков (П. Видманштад. 1555; А. Мазиус. 1571). Неск. позже в поле зрения ориенталистов попали эфиоп. язык и самаританский диалект араб. Комплютенская полиглотта содержала словарь *Vocabularium hebraicum totius Veteris Testamentis* (Еврейский словарь всего Ветхого Завета). Большим авторитетом пользовался *Lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum* (Халдейский талмудический и раввинистический словарь), издававшийся 3 поколениями семейства Буксторфов (впервые в 1607). Для XVII в. характерно издание многоязычных словарей семит. языков: пятиязычный словарь В. Шиндлера (1612) и семьяязычный — Э. Кастеллуса (1669). Долгое время евр. язык считался матерью всех языков, священным языком, от к-рого произошли остальные, но, начиная с работ А. Шультенса (1733), он оценивается наравне с др. семит. языками, а главное место в этой языковой семье отводится араб. Распространению идей Шультенса способствовал И. Д. *Михаэлис*.

Освоение греч. языка было делом классической филологии и мало коснулось библейских штудий. Зато в области текстологии НЗ введение в оборот новых рукописей и развитие издательского дела происходили интенсивнее, чем в области гебраистики. Появление изданий библейского текста и его древних переводов привело к обнаружению множества разночтений и осознанию текстологических проблем. Текстологическое изучение столкнулось в то время с сопротивлением католич. и особенно протестант. ортодоксии.

Догматически понятый принцип Свящ. Писания (*sola Scriptura*) требовал сохранения в неприкосновенности каждого слова Библии. Богодуховенным считался не только консонантный текст ВЗ, но и акценты с огласовками масоретского происхождения. Ожесточенную полемику вызвало, напр., сочинение Л. Каппеллуса (*Arcanum punctationis revelatum*. 1624), где автор доказывал, что масоретские знаки возникли не ранее VI в. по Р. Х. как плод традиции синагогальной рецитации Библии. Католик И. Моринус пытался показать (1633), что МТ с его множеством разночтений нельзя считать подлинным и что первоначальный текст Библии следует искать в Септуагинте и Вулгате, к-рые были переведены с более надежных евр. оригиналов. В защиту МТ выступил Каппеллус (1585–1658), в «*Critica sacra*» (1650) он утверждал, что Сам Бог предвидел возможность человеческой погрешности при передаче текста и что критическое исследование не противоречит представлению о богодуховенности евр. текста.

В сочинениях деятелей Реформации были высказаны историко-критические суждения о происхождении отдельных книг ВЗ. Признавая Моисея автором Пятикнижия, М. *Лютер* полагал, что он мог пользоваться источниками, созданными др. авторами. На основании Втор 34. 4–12 А. Р. *Карлштадт* подверг сомнению авторство Моисея. Лютер не считал пророков Исаию, Иеремию и Осию авторами соответствующих книг, высказывал сомнения в том, что Екклесиаст написан Соломоном. Ж. *Кальвин* был первым в ряду исследователей, искавших создателей библейских книг среди их персонажей: оспаривая авторство книг Самуила и Иисуса Навина, он назвал автором последней свящ. Елеазара (Нав 21. 1; 24. 33). Реформаторы вновь поставили вопрос об объеме христ. канона ВЗ: Лютер сомневался, включать ли в канон Книгу Есфири, Карлштадт утверждал, что неканонические книги и дополнения не являются Писанием и не могут служить источником христ. догматики (см. ст. *Канон библейский*). Новый взгляд на Свящ. Писание как на единственный источник вероучения, сформированный к 1520 г. Лютером и У. Цвингли, привел к отказу от традиции святооте-

ческой и средневек. экзегезы. Лютер отвергал мысль о наличии 4 смыслов в Писании (см. ст. *Аллегорическое толкование*), ограничивая задачу толкования выяснением прямого смысла текста. Систематизатор протестант. герменевтики М. *Флаций* утверждал, что единственный буквальный смысл Свящ. Писания тот, к-рый воспринимали первые читатели библейского текста (*Clavis scripturae sacrae*. Basileae, 1567. 2 part.).

Продолжателем традиции гуманистического прочтения Библии стал Гуго *Гроций*, к-рый изучал Библию как литературно-исторический памятник. Его «Примечания к Ветхому Завету» (1644) стали первым комментарием, в к-ром главное внимание уделялось филологии, истории и жизни Др. Израиля, а не богословскому содержанию; в комментарии на НЗ он сопоставлял новозаветную историю с античной. Нем. гуманист И. *Камерарий* (1500–1574) в исследовании языка НЗ обращался к классической античной лит-ре без учета святоотеческой. Дж. *Лайтфут* (1602–1675) впервые сопоставил тексты НЗ с произведениями раввинистической лит-ры.

Представители европ. рационалистической философии осуществили первые опыты исследования ВЗ методом высшей критики, высказав мысли о происхождении ВЗ и его отдельных книг. Т. *Гоббс* (Левиафан. 1651) утверждал, что свидетельства об авторах библейских книг следует извлекать из самих текстов, поэтому Пятикнижие не могло быть написано Моисеем.

Б. Спиноза в Богословско-политическом трактате предлагал программу новой дисциплины, к-рую он назвал «История Свящ. Писания». Один из отделов этой науки «должен описать для всех пророческих книг обстоятельства их написания, т. е. жизнь, характер и цели авторов каждой книги, кто он был, что послужило поводом к написанию книги, когда он писал, к кому обращался и на каком языке». Спиноза делает вывод, что 12 книг от кн. Бытие до 4-й кн. Царств написаны Ездрой, а ветхозаветный канон составлен фарисеями в эпоху Маккавеев. Католич. свящ. Р. *Симон* в «Критической истории Ветхого Завета» (1678) предположил, что свою окончательную форму книги ВЗ получили под рукою переписчиков. Коллективным автором нек-рых частей ВЗ



Симон считал гильдию общественных писцов. Эти воззрения были резко отрицательно приняты в католич. среде, книга Симона была конфискована и уничтожена.

Особое место вопросы религии занимали в деистическом мировоззрении, в поисках «естественной религии» деисты подвергали резкой критике исторически существующие религ. системы. Так, в ВЗ были обнаружены противоречия с христ. моралью. В НЗ замешательство вызывали чудеса. Если для Дж. Локка (*The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*. L., 1695) чудеса, несовместимые с нормальным человеческим опытом, служили доказательством божественного происхождения Свящ. Писания, то Т. Вулстон (*Woolston Th. Discourses on the Miracles of Our Saviour*. L., 1727) полагал, что чудеса могут быть поняты лишь аллегорически.

Со времен Реформации в среде протестант. богословов возникло убеждение, что умозаключения и выводы о библейских текстах могут быть сделаны независимо от авторитета Церкви. Цели изучения Библии, согласно этому убеждению, должны быть те же, что и в проч. научных дисциплинах, равным образом и методы должны быть строго позитивными, оправдавшими себя в изучении лат. и греч. античности. Выражение этих идей можно найти, в частности, у протестант. богослова и филолога И. А. Турретини (1671–1737), к-рый настаивал на том, что толкование Свящ. Писания должно следовать конкретным особенностям библейской книги, а не церковной догматике (1728). Лейпцигский богослов и филолог И. А. Эрнести (1707–1781) первый ограничился в толковании НЗ лингвистическим анализом и отказался от церковной традиции его понимания (1761). С программой применения единого историко-филологического метода трактовки всякого лит. текста, в т. ч. и Библии, выступили К. А. Г. Кайль (1793; 1810) и Г. Л. Бауэр (1799). Решающий шаг в осуществлении этой программы сделал И. З. Землер, разделив Библию на слово Божие и слово человеческое и высказав пожелание, чтобы апостольское происхождение вошедших в канон НЗ книг было доказано историческим исследованием (1771–1775).

Б. как наука вполне определенно заявила о себе в Германии в посл.

трети XVIII в. в работах Землера, И. Д. Михаэлиса, Г. Э. Лессинга, И. Ф. Таблера и др. и вошла в программу университетского изучения. В Великобритании деизм XVII — 1-й пол. XVIII в. не нашел последователей в науке. Лишь публикация сб. «*Essays and Reviews*» (1860), редактором к-рого был Х. Б. Уилсон, познакомила англоязычный мир с ситуацией в нем. науке. Впосл. в брит. Б. появились такие ученые, как специалист по ветхозаветному богословию У. Р. Смит, энциклопедист Дж. Гастингс, богослов и текстолог Б. Х. Стриттер, исследователи Евангелия Р. Г. Лайтфут и Ч. Г. Додд и др. В 20-х гг. XX в. возникла скандинавская школа изучения ВЗ, начало деятельности к-рой положили дат. семитолог Й. Педерсен и норвеж. богослов З. Мовинкель. В США расцвет Б. пришелся на время после второй мировой войны, к-рая заставила мн. нем. ученых покинуть родину и обосноваться за океаном. Для развития Б. в католич. среде решающим моментом была публикация энциклики папы Пия XII «*Divino Afflante Spiritu*» (1943), поощрившей ученые исследования Библии. В это же время значительно возрастает интернационализация Б., что связано также с эмиграцией ряда нем. богословов и библеистов в Англию и США накануне войны и образованием влиятельных научных об-в: *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), *Society of Biblical Literature* (SBL).

Главные темы и методы Б. Текстология. Наиболее динамичной частью Б. в XVIII в. была текстология. Несмотря на то что по-прежнему издавался «общепринятый текст» НЗ, порой с незначительными вариациями, увеличение критического аппарата привело к тому, что в поле зрения исследователей вошло не менее 200 греч. новозаветных рукописей (в изд. И. Ветштейна. 1751–1752), а количество разночтений в тексте превысило 30 тыс. (в изд. Дж. Милла. 1707). Так перед учеными-библеистами встала задача дать ответ на весьма широкий круг вопросов, прежде всего собственно текстологических: о природе текстовой вариантности, принципах выявления первичных и вторичных чтений, об отборе источников текста и т. д. Однако классификация рукописных источников по группам, предложенная Землером и развитая И. Я. Грис-

бахом, поставила под сомнение критическую ценность визант. текста, бывшего в церковном употреблении по крайней мере с IV в. В своем издании НЗ (1831; 1842–1850), основанном на древних источниках и методах реконструкции, К. К. Лахман отказался от церковной традиции, тогда как логические выводы были сделаны во 2-й пол. XIX в. Ф. Хортом и Б. Ф. Уэсткоттом.

Результатом сходного развития текстологии ВЗ стала публикация разночтений по большинству сохранившихся евр. рукописей, осуществленная в 1776–1780 гг. Б. Кенникоттом и дополненная Дж. Б. Де Россой (1784–1788). По сравнению с текстом Септуагинты, опубликованным в 1789–1827 Р. Холмсом и Дж. Парсонсом, МТ отличался стабильностью, что, вероятно, не в последнюю очередь послужило тому, что он вытеснил в XIX в. греч. ветхозаветный текст из богословского употребления. Лишь кумран. находки сер. XX в. изменили оценку Септуагинты как библейского источника (подробнее см. ст. *Текстология библейская*).

Филология и лексикография. Филологическая работа по изучению языковых проблем оригинальных библейских текстов и их древних переводов являлась и является одной из постоянных сфер Б. В XVIII в. в Германии выходили грамматики древнеевр. языка (В. Шрёдер. 1766; Гецель. 1776; Фатер. 1797). Популярные семитологические идеи Шультенса были отражены в грамматике Шрёдера, вытеснившей грамматику Данца. Грамматика (1813) и словарь (1834) В. Гезениуса выдержали неск. десятков изданий и остались, хотя и в переработанном виде (Э. Кауч. 1878), до наст. времени авторитетными пособиями. В руководстве по древнеевр. языку (1817) Гезениус дал краткое описание всех известных тогда семит. языков, а также основных исторических разновидностей древнеевр. языка. В грамматике Г. Эвальда (1828) систематически описаны лингвистические формы и характеристика произношения. В грамматике Ю. Ольсхаузена (1861) появились морфологические новшества: в качестве лексических праформ даны реконструкции на основе араб. языка; уделено внимание истории языка с привлечением материала из др. семит. языков. Б. Штаде (1879) попытался объединить достижения и методы Эвальда и Оль-



схауэна. Э. Кёниг (1881–1897) видел свою задачу в том, чтобы перейти от справочника к руководству.

В XIX в. в области лексикографии конкуренцию Гезениусу пытались составить Ю. Фюрст (1867), Зигфрид и Штаде (1893). В англоязычном мире распространение получили переводы словарей Гезениуса (Дж. У. Гиббс. 1824; Э. Робинсон. 1836). В 1905 г. вышло 14-е издание словаря Гезениуса, значительно переработанное и дополненное Ф. Булем, а годом позже — новая англ. версия словаря Гезениуса с привлечением большого материала из др. семит. языков (Ф. Браун, С. Р. Драйвер, Ч. О. Бриггс. 1906).

В нач. XX в. гебраистика вышла на новый уровень благодаря археологическим раскопкам (документы на аккад., финик., южноарав. языках). В кон. XIX в. успехов добилось сравнительно-историческое языкознание на материале индоевроп. языков, что отразилось в семитологии работами Т. Нёльдеке, К. Броккельмана (1908–1913). Первой грамматикой на новом методическом уровне стала работа Г. Бергштрессера (1918–1929), но полнее всего результаты сравнительной семитологии были использованы в «Исторической грамматике» Г. Бауэра и П. Леандера (1922). Грамматика П. Жоуона (1923), ориентированная в основном на синхронное описание, была призвана заполнить разрыв между фундаментальными трудами и учебными пособиями; в 1991 г. Т. Мураока переиздал ее в дополненном и переработанном виде.

В кон. XIX в. расширению представлений об истории библейского евр. языка способствовали достижения метода анализа источников, к-рые позволили в общих чертах представить основные этапы истории ветхозаветной лит-ры. Появились исследования языка и стиля отдельных источников Пятикнижия (К. В. Риссель. 1878; Драйвер. 1891; Й. Краутлайн. 1908). Новый импульс историческое изучение библейского евр. языка получило в работе А. Кропата (1909) о синтаксисе книг Хроник (Паралипоменон). Эпиграфические памятники, обнаруженные в Израиле в 30-х гг. XX в. (см. ст. *Эпиграфика*), а также рукописи Мёртвого м. существенно дополнили картину истории евр. языка I тыс. до Р. Х. Тексты *Угарита* позволили по-новому взглянуть на мн.

поэтические разделы ВЗ, к-рые, по мнению исследователей, вместе с угаритскими и финик. принадлежат к единой поэтической традиции (Дауд. 1966–1970; И. Авишур. 1984). Перспективы, открывшиеся благодаря угаритским материалам, обратили внимание исследователей в 60–70-х гг. на язык архаической поэзии ВЗ — Быт 49, Исх 15, Суд 5 и т. д. (У. Олбрайт. 1945, 1968; Д. Робертсон. 1972; Ф. М. Кросс, Д. Фрирман. 1975). Значительный вклад в исследование истории языка ВЗ внесли израильские ученые: Э. Кучер (1974, 1982) и его ученик А. Гурвиц (1972, 1982), А. Бен-Давид (1967) и др.

Благодаря новым археологическим открытиям, исследованиям отдельных языков и обобщающим трудам существенно продвинулось изучение этимологии древнеевр. языка, результаты исследований отражены в словаре Л. Кёлера и В. Баумгартнера (1953; 1957²; 1967–1995³; англ. пер. 1994–2000), а также в Этимологическом словаре семитских языков, работу над к-рым начали российские ученые Л. Е. Коган и А. Ю. Милитарёв (1-й т. изд. в 2001).

Многотомный Богословский словарь Ветхого Завета (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. G. Botterweck, H. J. Fabry. Stuttg., 1971–2000. (ThWAT); англ. пер.: *Botterweck G. J., Ringgren H. Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids, 1974–[2001]. [11] vol.*) и Краткий богословский словарь Ветхого Завета (Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. E. Jenni, C. Westermann. Münch., 1971–1976. 2 Bde. (THAT)) также отражают результаты последних исследований в области лексикологии и лексической семантики древнеевр. языка. Хотя выбор лексем в этих словарях определяется богословскими соображениями, в методике написания статей преобладает лингвистический и филологический подход. По мнению Дж. Барра (1986), текстология не должна занимать в изучении ВЗ тех позиций, какие она занимает в классической филологии; проблемы ветхозаветного текста, обладающего достаточно однородным характером, могут быть решены средствами лингвистической семантики и этимологии.

К кон. XX в. были достигнуты нек-рые успехи в понимании древнейших стадий развития семит. ал-

фавитного письма (II тыс. до Р. Х.). Хотя основные эпиграфические памятники этого периода все еще не были расшифрованы, эволюция буквенных начертаний получила историческое описание (Б. Засс. 1988; А. Г. Лундин. 1982).

Одной из положительных тенденций последних лет является развитие компьютерных филологических исследований синтаксиса древнеевр. языка. Интересные результаты получены учеными из Голландии (Werkgrøep Informatica) под рук. Э. Талстра. Ими разработаны эффективные программные продукты (QUEST1, QUEST2) для исследования морфологии и синтаксиса библейского евр. языка.

Результаты исследования НЗ и его религ. окружения были сведены в 30-х гг. XX в. в богословские и экзегетические словари, так, в 1928 г. вышел словарь В. Бауэра *Wörterbuch zum Neuen Testament*, вполн. выдержавший много переизданий. Достижения религиозно-исторических исследований отражены в *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde (ThWNT)), в к-ром представлены история важных богословских понятий НЗ на фоне палестинского и эллинистического иудаизма и своеобразии христианства рядом с совр. ему религиями. Классическими грамматическими пособиями по греч. языку НЗ являются грамматика Ф. Бласса (*Grammatik des neutestamentliche Griechisch. Gött., 1896*; с 1913 в переработке А. Дебрюннера выдержала множество переизданий) и Дж. Х. Моултона (1906 и сл.). Пособием по греч. языку Септуагинты является изд. *Thackeray H. St. J. A Grammar of the Old Testament in Greek according to Septuagint* ([S. I.], 1909, 1987²).

Источниковедение Библии. Центральным для критической Б. стал вопрос об источниках отдельных библейских книг, к-рые прежде представлялись неразделимым единством. Первые догадки такого рода были выдвинуты в Германии в нач. XVIII в. Х. Б. Виттером и во Франции Ж. Астрюком. Виттер, лютеран. пастор из г. Хильдесхайма, в комментарии на кн. Бытие (*Iura Israelitarum in Palaestina terra*. [S. I.], 1711) обратил внимание на употребление различных имен Бога в 2 вариантах рассказа о Творении (Быт 1. 1–2. 3 и 2. 4–3. 24) и сделал вывод, что до





написания книги уже существовали 2 источника (нем. *Gedichte* — поэмы), к-рые передавались изустно, пока не были соединены Моисеем.

Работа Виттера прошла незамеченной и едва ли была известна франц. врачу Астриюку (1684–1766), к-рый последовательно выделил неск. источников в кн. Бытие. Основная цель его книги (*Conjectures*, 1753) была апологетической. Он хотел защитить авторство Моисея, поскольку повторные повествования об одном и том же событии, постоянное чередование имен Элохим и Яхве, хронологическая путаница могут вызвать у читателя кн. Бытие сомнения в существовании одного автора книги. Астриюк предположил, что в распоряжении Моисея было 4 источника (*mémoires*), к-рые тот разместил в 4 параллельных колонках, а ответственность за окончательный текст с его несообразностями лежит на переписчиках, исказивших первоначальный замысел.

И. Г. Эйхгорн (1752–1827) познакомил научную общественность с гипотезой Астриюка. Во введении к ВЗ он сделал вывод, что стилистические особенности различных частей Пятикнижия в целом соответствуют разделению, к-рое ввел Астриюк. Кроме того, он выделял 2 законодательных корпуса в Пятикнижии: священнический кодекс, т. е. законы книг Исход, Левит и Числа, и т. н. «народные» законы, включенные во Второзаконие. Он полагал, что оба корпуса написал сам Моисей. По сравнению со мн. работами XIX в. критика Эйхгорна весьма осторожна. Он, в частности, настаивал на том, что Книга Иова написана во времена Моисея.

Источники, вошедшие в кн. Бытие, были также предметом исследования К. Д. Ильгена (*Die Urkunden*, 1798), к-рый выделил 2 документа, использовавших имя Элохим (E^1 и E^2).

Й. С. Фатер (*Commentar*, 1802–1805) вслед за Эйхгорном рассматривал законы книг Левит и Второзаконие как различные документы, каждый из к-рых принадлежит особому автору. Пятикнижие, по мнению Фатера, составлено из мн. фрагментов в период изгнания, т. о. документальная гипотеза здесь модифицирована: речь идет не о 2 источниках, а о 2 фрагментах (*Fragmentenhypothese* — гипотеза фрагментов). Следует заметить, что впер-

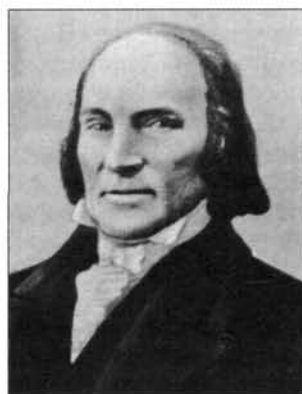


М. Л. Де Ветте

вые этот вывод сделал католич. свящ. А. Геддес из Шотландии (*The Holy Bible*, L., 1792). Гипотеза фрагментов получила дальнейшую разработку у М. Л. Де Ветте. Он полагал, что в основе кн. Бытие лежит главный документ — «элохист», к-рый дополнен др. фрагментами. Этот основной источник (*Grundschrift*) использован и в следующих книгах Пятикнижия, где в него вставлены собрания законов. Эта т. зр. получила название «гипотеза дополнений» (*Zusatzhypothese*). Большое влияние имела работа Де Ветте о Второзаконии (1805). Заметив, что Самуил, Саул, Давид и Соломон приносили жертвы в различных местах, он сделал вывод, что законы этой книги, предписывающие централизацию культа в Иерусалиме, отражают реформы, к-рые провел царь Иосия ок. 621 г. до Р. Х. Так возникло мнение, что Второзаконие и было той найденной в храме книгой Закона, к-рую первосвященник Хелкия принес царю Иосии (4 Цар 22. 8).

Продолжая разрабатывать гипотезу дополнений, Г. Эвальд в «Истории Израиля» (*Ewald H. Geschichte*, 1843) отождествил основной источник (*Grundschrift*) с «Книгой проис-

Г. Эвальд



хождения» (толедот), названной так по повторяющейся формуле «вот происхождение, вот родословие». Этот источник пользуется именем Элохим.

Положение Фатера об особом авторе священнических законов, датировка Де Ветте законов Второзакония 621 г. до Р. Х. проложили путь т. н. гипотезе развития (*Entwicklungshypothese*), к-рая допускает, что законодательство Пятикнижия состоит из неск. слоев, соответствующих неск. периодам в истории Израиля; позже она была названа «гипотезой Графа—Велльгаузена».

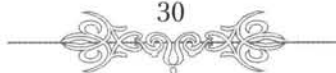
Уже в 1-й пол. XIX в. нем. ученые (Де Ветте, В. Фатке, Л. Георг) считали, что священнические законы (Левит и нек-рые разделы Исхода и Чисел) написаны позднее исторических книг. К таким же выводам независимо пришел голландец А. Кюнен (*Kuennen A. Godsdiens*, 1869–1870), к-рый атрибутировал Лев 17–26 прор. Иезекиилю и выделил



А. Кюнен

эти главы как отдельный кодекс законов — «Закон святости» (нем. *Heiligkeitgesetz*). К. Г. Граф (*Die geschichtlichen Bücher*, 1866) датировал «яхвиста» (или редактуру той части текста, где упоминается имя «Яхве») сер. VIII в., текст «девторономиста» (т. е. составителя Второзакония) приблизительно 600 г. и окончательную редакцию законов, осуществленную Ездрой, сер. V в.

Результаты критических исследований источников Пятикнижия были обобщены Ю. Велльгаузенем, предложившим в статьях 1876–1877 гг. следующую историческую схему: самые ранние источники яхвист (сокращенно J от нем. *Jehovist*) и элохист (сокращенно E от нем. *Elohist*) были объединены иеговистским редактором (J/E); Второзаконие (сокращенно D от лат. *Deuteronomium*)





Ю. Велльгаузен

появилось как независимый источник при царе Иосии в 622 г. до Р. Х. и в посл. было дополнено повествовательным, гомилетическим и юридическим материалом. В D не отразился священнический кодекс (сокращенно P от нем. Priesterschrift), зато отразились J и E, следовательно, D было соединено с этими более ранними источниками до того, как был добавлен P. Основу P составляет особый источник Q (от лат. quattuor), содержащий 4 договора (завета), заключенных в период от Творения до Синая, составивший хронологическую основу для P, включающего законы о богослужении, в т. ч. «Закон святости» (сокращенно H от нем. Heiligkeitsgesetz), зависимый от прор. Иезекииля. P является самым поздним источником Пятикнижия. Основной вывод о послепленном происхождении священнического кодекса дает ключ к датировке книг Паралипомон, находящихся под его влиянием, а также Судей и Царей (влияние Второзакония — между 621 г. и появлением P). На основании этих критических положений Велльгаузен предложил свою реконструкцию религ. истории Израиля (Prolegomena zur Geschichte Israels. B., 1878. Bd. 1).

Документальная гипотеза, получившая свое название после работ Велльгаузена, и метод анализа источников в исследовании Пятикнижия активно применялись в кон. XIX в. и на протяжении XX в. Развитие шло прежде всего по пути дальнейшего дробления источников. Так, О. Прокш (1906) разделил «элохиста» на 2 источника (E¹ и E²). Впервые предложенное К. Будде (1883) разделение «яхвиста» на J¹ и J² было поддержано Р. Смендом (1912). Нек-рые исследователи пы-

тались реконструировать образ автора J¹ и давали этому источнику различные названия, напр. «источник мирян» (Laienquelle — Айсфельдт. 1922), «источник кочевников» (Nomadenquelle — Форер. 1969). В священническом кодексе помимо «Закона святости», выделенного А. Кюененом (1869), выявлены и др. слои (Г. фон Рад. 1934).

Тем же путем развивалось исследование НЗ, где источниковедческий вопрос сосредоточился в сфере изучения синоптических Евангелий. Синоптическая проблема была впервые поставлена Грисбахом на текстологической основе, но для ее решения потребовалось привлечение и мн. др. средств. Ее развитие и обобщение в трудах А. фон Гарнака и Б. Х. Стритера, сделанные уже в XX в., отражают совр. понимание этой проблемы, хотя нельзя сказать, что найдены убедительные объяснения всем известным фактам (см. подробнее ст. *Синоптическая проблема*).

История Др. Израиля. В XVIII в. в ходе изучения библейских источников стало ясно, что понимание формирования Библии может быть достигнуто лишь как следствие представления об исторических условиях, в к-рых складывались ее отдельные разделы, книги и документы. Обнаруженные позднее археологами папирусы, глиняные таблички, эпиграфические материалы во многом помогли изучению евр. письменности и самой Библии.

Возможно, впервые источниковедческие вопросы были осознаны в сочинении Х. Придо (1716–1718), в к-ром история Израиля начинается с 747 г. до Р. Х., поскольку источники, повествующие о более раннем периоде, по мнению автора, не столь надежны, чтобы на их основе можно было писать историю. С. Шакфорд начал свою «Священную и светскую историю мира» (*Shuckford S. The Sacred and Prophane History of the World Connected. L., 1727–1729. 3 vol.*) с перехода израильтян через Красное м.

Концепции Лессинга и Гердера сформировали в Европе новое историческое сознание и оказали значительное влияние на понимание истории Др. Израиля и его места во всемирном процессе. Новое понимание можно назвать апологией библейской истории, если сравнивать с тем пренебрежением, к-рое она

встречала в век Просвещения. Исторические повествования Библии были заново открыты как уникальные документы «детства человечества», проходившего первые этапы своего «воспитания» (Лессинг); для верного их прочтения, для постижения духовного мира древних писателей, по мнению Гердера, необходимо было отказаться от предрассудков современности. Новые историософские концепции вызвали критические исследования законодательного корпуса, осуществленные Де Ветте, Графом, Велльгаузеном и др., к-рые изменили представления о развитии социально-политических и культовых установлений древних евреев.

Кн. Эвальда «История народа Израиля» (1843) — одна из первых работ, использовавших результаты историко-критического метода. Эвальд рассматривал как исторические документы источники Пятикнижия, поэтические и пророческие тексты. В истории израильского народа он выделил главную тенденцию, к-рая превращает описание отдельных фактов в единое осмысленное целое, — это борьба за истинную и совершенную религию. Синайское Откровение стало наградой в этой борьбе.

Попытки критического исследования евр. истории ветхозаветного периода встретили сильное сопротивление консервативно настроенных богословов, особенно за пределами Германии. Труд Г. Х. Милмана (1829–1830), построенный по традиц. схеме, но с элементами критического подхода, был оценен в Англии негативно. В Германии историко-критическому пониманию ветхозаветной истории противопоставлялся «историю спасения» (Heilsgeschichte), концепция была разработана И. К. К. фон Гофманом на основе богословского подхода, и исторические события трактовались им как реализация Откровения (Tatoffenbarung).

Голл. ученый Кюенен считал, что задача критической историографии заключается в том, чтобы на основании анализа источников выяснить события «действительной истории», лишь в искаженном и неполном виде отразившиеся в библейском тексте. История Израиля не может точно следовать библейской хронологии; ее изложение должно начинаться с VIII в. до Р. Х.

Опыт историко-критического исследования ВЗ в XIX в. обобщил Велльгаузен в «Истории Израиля» (1878), представив ее как развитие теократии и Закона от простого к сложному: от примитивной религии земледельцев к интеллектуальному культу городских священников. Велльгаузен выделил 3 фазы, соответствующие источникам Пятикнижия в его законодательной части: домонархическому и раннемонархическому периоду — законодательство яхвиста-элохиста (JE); эпохе царя Иосии — установления Второзакония (D); после пленному периоду — священническое законодательство (P). Каждому из этих периодов соответствуют 3 ветхозаветных исторических комплекса: Шестикижие (Быт—Нав), Суд—2 Цар, Пар—Езд—Неем.

Данные археологии становятся важным источником истории Израиля только в нач. XX в. (см. ст. *Археология библейская*). Результаты археологии Др. Востока оказались чрезвычайно важны для Б. и принципиально изменили представления о культурном, религ. и политическом развитии в этом регионе. Они показали, что Др. Израиль развивался на периферии 2 крупнейших цивилизаций, к-рые были старше его на 2 тыс. лет. Образ примитивного, близкого к природе и незнакомого с городской культурой древнейшего Израиля был разрушен. Раскопки в Египте обогатили библейскую историю документами XV—XIV вв. до Р. X. из архива в Эль-Амарне (см. ст. *Амарнские письма*), содержащими важные сведения о жизни ханаанских городов. В 1906 г. открыты арам. папирусы V в. до Р. X. из евр. военной колонии в *Элефантине*. Знакомство европ. науки с клинописными документами Месопотамии, открытыми П. Э. Ботта в Хорсабаде, О. Г. Лейардом в Нимруде, Г. К. Роулинсоном в Ниневии, вызвало к жизни особую научную концепцию *панвавилонизма*, основанную на утверждении, что Месопотамия была колыбелью человеческой цивилизации. Эта концепция стала влиятельной в среде востоковедов и библеистов в нач. XX в. Она была обусловлена тем, что знания о др. древневост. культурах были довольно скудными в кон. XIX — нач. XX в., тогда как открытые клинописные тексты (Энума Элиш, эпос о Гильгамеше, Законы Хаммурапи и др.) производили впе-

чатление как своей самобытностью, так и обилием параллелей с Библией. Панвавилонистами были ассириологи Г. Винклер, П. К. Йензен, А. Иеремиас и др. Панвавилонистские тенденции характерны и для работ Ф. Делича (1850–1922), к-рый в кн. «Babel und Bibel» (1902–1905, рус. пер.: Вавилон и Библия. 1910) утверждал, что вавилонские тексты необходимы не только для толкования Библии, но и для христ. благочестия. Вавилон и Библия казались неразделимыми, являя собой основу нового религ. мировоззрения.

Археологические открытия в Палестине, Египте и Месопотамии не только дополнили историкокультурную базу по истории Израиля, но и принципиально изменили ее методологию: история как наука избавлялась от романтических и идеалистических концепций, приобретая все больше позитивизма. Первым автором, построившим значительную часть своего труда на данных археологии, был Р. Киттель (1912²), к-рый использовал их для разд. «Культура и религия раннего Ханаана». Раскопки древних городищ Палестины и письма из Эль-Амарны открыли доселе неизвестный мир ханаанской городской культуры II тыс. до Р. X.

Рядом с археологической историей Ханаана историчность ветхозаветных патриархов, не вступавших в сношения с городской культурой и не упоминаемых в др. источниках, вызывала сомнения. В работе «Бог отцов» (1929) нем. библеист А. Альт попытался с т. зр. истории показать, что Авраам, Исаак и Иаков были



А. Альт

реальными прародителями родов. Альт также предложил оригинальное решение проблемы завоевания Ханаана (1939). Он обратил внимание на культурно-топографическую неоднородность страны: на равнине

располагались города-гос-ва, на гористой местности — территориальные гос. образования. Альт пришел к выводу, что захват земли происходил постепенно и мирно, начавшись с горных районов, где можно было почти беспрепятственно селиться вокруг менее крупных, чем на равнине, поселений. Основанием для завоеваний были миграции полукочевников в поисках новых пастбищ в соседстве с культурными областями. Др. представитель нем. школы истории традиции М. Нот предложил концепцию амфиктионии (1930) — существования ассоциации небольших государственно-племенных образований, к-рые располагались вокруг единого религ. центра, — характерной для Израиля после завоевания страны и в эпоху Судей. В «Истории Израиля» (1950) он выдвинул тезис, что сходная структура союза 12 племен с единым культом и законом была характерна и для последующей истории евр. народа.

Амер. историческая школа, основанная У. Олбрайтом, широко использовала археологические данные. Его очерк «От каменного века до христианства» (1940) объединяет все археологические и исторические свидетельства, чтобы дать полноценное освещение библейского текста, за к-рым признается историческая достоверность. Более детально позиция Олбрайта представлена в книгах его учеников Б. У. Андерсона (1957) и Дж. Брайта (1959). Израильские ученые, особенно Б. Мазар, И. Ахарони и И. Ядин, в своих оценках ранней истории Израиля на основании археологических данных склонялись к распространенной в Америке т. зр. Олбрайта.

В 70-х гг. XX в. исследования ряда ученых (А. Д. Мейес. 1973; Дж. Ван Сетерс. 1975; Р. Рендторф. 1977) поставили под сомнение историчность мн. библейских повествований, прежде всего текстов о патриархах (Т. Л. Томпсон, 1974). С этими тенденциями связано постепенное «омоложение» начала израильской истории в работах последних 2 десятилетий: если изложение «Истории Израиля и Иудеи» Миллера и Хейеса (1986) начинается с эпохи Судей, то в труде «Раскопанная Библия», написанном израильскими археологами Финкельстайном и Зильберманом (2001), рассказ ведется с царствования Иосии (кон. VII в. до Р. X.). Кроме того, делались



попытки написать историю Израиля, и прежде всего раннего периода, только на основе археологических данных (Куте и Уайтлем. 1987; Томпсон. 1987). В 90-х гг. XX в. нек-рые исследователи, называемые иногда «минималистами», поставили вопрос о самой возможности написания истории Др. Израиля (напр., Дейвис. 1992; Н. П. Лемхе. 1994). На фоне этих тенденций выделяется «История народа Израиля» Х. Доннера (1991), сочетающая традиц. характер изложения с новейшими методами работы с источниками.

Развитие ветхозаветной Б. в посл. десятилетие XX в. отмечено дискуссией об истории, археологии и о лит-ре ВЗ т. н. минималистов и максималистов, начавшейся в 1992 г. с появлением кн. Ф. Дейвиса «В поисках Древнего Израиля» и кн. Т. Томпсона «Ранняя история народа Израиля». Минималисты высказывают мнение, что книги ВЗ написаны в персид. (или эллинистический) период, тогда как история Израиля допленного периода, созданная на основе древних легенд, служит политическим и религ. интересам общины беженцев, сформировавшейся в Иудее в персид. период. События от Авраама до разрушения храма не могут рассматриваться как исторически достоверные, и история Палестины железного века может быть написана только на основе археологических данных (Цевит. Р. 11). Минималисты связаны с ун-тами Шеффилда (Великобритания) и Копенгагена (Дания), они достаточно влиятельны в США и Скандинавских странах, их работы публикуются в «Journal of Biblical Literature» и в интернет-изданиях «Journal of Biblical Studies», «Journal of Hebrew Scriptures». Помимо названных авторов одним из главных идеологов минимализма является Лемхе (Копенгаген). Максималистский лагерь определить труднее. Самая решительная оппозиция минималистам существует в среде израильских ученых (см. последние работы А. Гурвица); радикальные суждения минималистов вызывают критику не только консервативных исследователей, но и представителей умеренно-либерального лагеря. Спор этих направлений разгорелся с новой силой после публикации в 1993 г. араам. надписи из Дана, где упоминается «Дом [династия] Давида». Как пишет Ц. Цевит, нек-рые минималис-

ты обвинили археологов в фальсификации (Р. 16). Та же история повторилась и с надписью из Телль-Микне (библейский *Екрон*), опубликованной в 1998 г.

Библейское богословие. Понятие «библейское богословие» впервые появилось в эпоху Реформации. В протестант., а позднее и католич. традиции под ним понималось изложение библейского учения (в систематической или хронологической форме) с учетом данных историко-филологического исследования Библии. Существенной чертой этой библейской дисциплины был отказ от авторитета толкования Библии в церковном Предании. Первым ее опытом считают лекцию И. Ф. Габлера в Альтендорфе о принципиальном различии библейского и догматического богословий (De justo discrimine. 1787). По Габлеру, библейское богословие имеет исторический характер и видит свою задачу в установлении учений библейских авторов на основании историко-критической экзегезы и их раздельное изложение. Благодаря такому подходу, по Габлеру, могут быть отделены положения, имеющие догматическую значимость, от того, что обусловлено только временем. Подобная работа впервые была выполнена Г. Л. Бауэром (1800–1802).

В 1-й четв. XX в., когда в ветхозаветной Б., особенно в Германии, господствовал историко-критический подход, почти не появлялось работ по систематическому богословию ВЗ. Традиционно богословских тем касались те, кто писал об истории религии Др. Израиля (К. Будде, Б. Штаде, Г. Хельшер, Эстерли и Робинсон, Гункель). Со временем стала ощущаться недостаточность одного лишь «антикварного» интереса к историческому обусловленному религ. представлениям Др. Израиля, возникла потребность дать ответы на вопросы: что говорит ВЗ о Боге, Христе, человеке и спасении?

Возврат к традиц. систематическому изложению ветхозаветного богословия начался с Р. Киттеля (1921), к-рый признал необходимым охарактеризовать религию Израиля в ее своеобразии и выделить ее смысловое ядро. Штойернагель (1925) предложил дополнить диахронический обзор религии Израиля ее целостной и тематически организованной характеристикой. Вопрос о сочетании историко-критического и систе-

матико-богословского подходов стал предметом дискуссий. О. Айсфельдт (1926) считал, что тот и др. подход следует осуществлять независимо; результаты исторического исследования религии универсальны, и богословы различных конфессий могут их использовать в своих интересах. Айхродт (1929) указывал на возможность сочетания обоих методов, но в том же направлении: исторический метод добывает факты о развитии религии, богословие объясняет непреходящее значение исторически обусловленных религ. идей.

Вероятно, первым систематическим изложением ветхозаветной веры было «Ветхозаветное богословие» Э. Зеллина (1933), структурированное по темам: Бог и его отношение к миру; человек и его греховная природа; Божий суд и спасение. Зеллин описал исторические трансформации богословских идей, но главный акцент был сделан на систематике. Почти одновременно вышло «Богословие Ветхого Завета» Айхродта (1933–1939). Он представил религию израильтян как целое, сохранявшее единство на протяжении всего ветхозаветного периода, и выделил идею Завета как основную религ. идею, полагая, что ее впервые ввел Моисей, а не пророки (как считали последователи Велльгаузена). Заметным событием стала попытка В. Фишера (1935) выявить христологическое содержание ВЗ путем типологической интерпретации.

Неоортодоксальное движение в англо-амер. протестант. богословии в 30–40-х гг. XX в. стало активно усваивать и развивать достижения нем. богословов, придав им определенное направление. Прежде чем появились работы, сопоставимые по значимости с получившими научное признание нем. «богословиями» ВЗ, в Англии и Америке вышел ряд сочинений, утверждавших непреходящее значение ветхозаветной веры в совр. мире (С. А. Кук. 1936; Х. Роули. 1946; Дж. Э. Райт. 1944; У. Элмсли. 1949; Р. Б. И. Скот. 1944 и др.). Хотя авторы этих работ стремились выйти за пределы науки ради вечных истин ВЗ, они тем не менее принимали во внимание результаты историко-лит. критики. Главным пафосом неоортодоксальной актуализации ВЗ было его христоцентрическое понимание: Откровение в спасительных и карающих деяниях Бога в истории





Др. Израиля получает свое завершение в Откровении НЗ. В этих положениях нет ничего нового для христ. богословия, но они прозвучали с новой силой как ответ библейской критике, к-рая, как казалось многим, ставила их под сомнение.

Как утверждает Г. Ф. Хан, наметилась принципиальная разница в позиции континентальных (в первую очередь нем.) и англо-амер. богословов: первые сосредоточились на систематическом изложении основ ветхозаветной веры, вторых интересовал исторический и динамический характер ветхозаветного Откровения (Р. 243). Впрочем, и в Германии появилось «Богословие Ветхого Завета» Л. Кёлера (1936), построенное систематически, но представляющее собой исторический обзор религ. идей в согласии с концепцией Откровения как постепенного раскрытия религ. истин. Автор стремился представить ветхозаветную веру через ее собственные концепции и детально анализировал семантику ключевых понятий; исследования Кёлера в области древнеевр. лексикографии были позже отражены в его «Lexicon in Veteris Testamenti Libros» (1953). Значительный вклад в исследование основных понятий богословия ВЗ внесли авторы Богословского словаря Нового Завета (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament), отразившего своеобразие древнеевр. образа мышления сравнительно с греч. В том же ключе написана работа Х. Снейта (1947). В Европе и Америке появляются исследования, посвященные отдельным темам и понятиям богословия ВЗ (напр.: *Stamm J. J. Erlösen und Vergeben im Alten Testament: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung.* Bern, 1940; *Johnson A. R. The One and the Many in the Israelitic Conception of God.* Cardiff, 1942, 1961; *Ostborn G. Tora in the Old Testament: A Semantic Study.* Lund, 1945; *Vriezen T. C. Die Erwählung nach dem Alten Testament.* Zürich, 1953; *Zimmerli W. Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel.* Zürich, 1954).

Одной из самых авторитетных работ в этой области стала кн. «Богословие Ветхого Завета» (Münch., 1957–1960. 2 т.) Г. фон Рада, содержащая разделы «Богословие исторических традиций Израиля» и «Богословие пророческой вести». Предметом исследования, по мнению автора, является не история религии

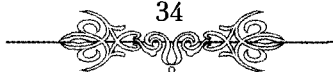
и даже не духовно-религ. мир Др. Израиля, а только то, что прямо сказано о Боге в ВЗ. Те документы веры, с к-рыми мы имеем дело, не дают ответа на все вопросы систематического богословия; познание Бога осуществляется прежде всего через Его деяния в истории: «Вера Израиля в принципе основана на богословии истории», — утверждает автор (*von Rad. Bd. 1. S. 112*). «Богословие» фон Рада учитывает результаты библейской критики, в особенности метода истории традиции (см. выше); благодаря этим результатам можно проследить все изменения того образа Свящ. истории, к-рый существовал в древнеевр. религ. традиции вплоть до фиксации в окончательном каноническом варианте.

Г. Форер (1972), возвращаясь к поискам смыслового ядра богословия ВЗ, видел в экзистенциальной установке пророков, связанной с отрицанием магии и законничества, высшую точку развития религ. опыта Др. Израиля. При этом он исходил из понимания Откровения как «личного опыта». В концепциях фон Рада и Форера можно видеть разные т. зр. на то, что составляет центральное событие Откровения в ВЗ, — история или пророческое слово. В более острой форме полярные подходы к этой проблеме выразили Рендторф и Циммерли. Рендторф (1968) высказывал сомнения в том, может ли пророческое слово являться Откровением, если оно основано на интерпретации событий, в к-рых дано Откровение. Для Циммерли, напротив, центральным событием Откровения является слово, провозглашенное пророком. Его кн. «Богословие Ветхого Завета» (1972) построена систематически, главные части названы «Бог», «Человек», «Кризис и надежда» (здесь говорится о наказании и спасении). Работа К. Вестерманна (1978), также созданная в рамках систематики, представляет своеобразный диалектический ее вариант. Смысловая структура работы определяется следующими оппозициями: благоустроющая (творение) и спасающая деятельность Бога, справедливость и милость Бога (пророчества наказания и спасения), деяние Бога и ответ человека.

История первоначального христианства. I. Вопрос об «историческом Иисусе». Уже в самом начале критической Б. был дан первый импульс реконструкции истории пер-

воначального христианства, в т. ч. образа т. н. «исторического Иисуса». В 1774–1778 гг. Лессинг посмертно опубликовал фрагменты труда Г. С. Раймаруса (*Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.* Braunschweig, 1778; особенное значение имели публикации 6-го «Über die Auferstehungsgeschichte» и 7-го «Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger» фрагментов). Хотя совр. наука подчеркивает зависимость Раймаруса от англ. деистов Дж. Толанда, А. Коллинза, Т. Вулстона, М. Тиндала и Т. Моргана (*Brown C. Jesus.* 1985), он первым из нем. ученых воспринял идеи деизма в полном объеме и сделал на их основе методологические выводы. Раймарус усматривал различие между проповедью Иисуса, предвещавшей близость мессианского Царства в характерном для иудаизма политическом смысле и призывавшей к покаянию, и тем, как ее восприняли и передали в своих писаниях апостолы. Иисус, по Раймарусу, принадлежал к иудейской пророческо-апокалиптической традиции, а отделившееся от иудаизма христианство было создано апостолами. Раймарус объяснял разницу между политическо-мессианской проповедью Иисуса и верой апостолов в страдавшего, воскресшего и вновь грядущего Христа «теорией обмана»: ученики, чтобы скрыть крах своего религ. движения, выкрали тело Господа и через 50 дней выступили с проповедью о его Воскресении и Втором пришествии. Если Раймарусова «теория обмана» не нашла последователей в науке XIX–XX вв., то его положение о несовпадении провозвестия Иисуса Христа и учения апостолов о Нем оказало определяющее влияние на последующее развитие новозаветной Б., в к-рой исключительное внимание уделялось «исследованию жизни Иисуса» (нем. *Leben-Jesu-Forschung*) и истории первоначального христианства.

Нач. XIX в. отмечено попытками написать «биографию» Иисуса, основанную на той или иной оценке историчности канонических Евангелий. Ф. Э. Д. Шлейермахер опирался в своих лекциях о «жизни Иисуса» (с 1819, опублик. посмертно в 1864) на повествование Евангелия от Иоанна, отвергнув синоптиков как неисторические документы; разделяя вместе со своим веком неверие в чудеса, он уделял больше внимания





служению Иисуса, оставляя в тени Его смерть и Воскресение. Г. Э. Г. Паулус предложил «историко-прагматический обзор жизни Иисуса» на основе 4 Евангелий (1828), целью к-рого было отразить только исторические факты; автор полагал, что не все, о чем повествуется в Евангелиях, есть правдивое описание действительно случившегося и что чудеса могут быть объяснены естественными причинами. «Научное» изложение «жизни Иисуса» по Евангелию от Иоанна предложил К. Б. Хазе (1829). Там, где источники не дают ясной картины, он оставил открытым вопрос о подлинности события. Хазе, видимо, первым высказал мысль о развитии мессианского самосознания Иисуса Христа, попытавшись обосновать тем самым необходимость психологического подхода к личности Христа. Против исторической достоверности Евангелия от Иоанна выступил К. Г. Бретшнайдер (1820), поскольку, по его мнению, в отличие от синоптиков это Евангелие не могло возникнуть на иудейской почве.

Особенно широкий научный и общественный резонанс из работ такого рода получила «Жизнь Иисуса» Д. Ф. Штрауса (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tüb., 1835–1836, 1837². 2 Bde; 3-е, смягченное в критических выводах, издание 1838–1839; 4-е, вновь согласное с 1-м, 1840). Штраус воспринял от Раймаруса идею о том, что в жизни Иисуса Христа не было ни чудес, ни Божественного участия. Для объяснения Евангелий он впервые применил уже существовавшее в его время в ветхозаветной науке понятие «мифа». Мифологическое объяснение евангельской традиции, по Штраусу, есть синтез (в смысле Гегеля) неадекватных толкований, отражающих веру в сверхъестественные начала, с одной стороны, и рационалистических — с др. Подвергнув критике традиц. и научно-рационалистическое толкования евангельских событий, он сделал вывод о неисторичности большей части синоптической традиции, к-рую он оценил как результат бессознательного мифотворчества общины, отражающего религ. идеи вне связи с исторической реальностью. В Евангелии от Иоанна он видит дальнейшее развитие «мифологизирующей» тенденции: согласно Штраусу, оно возникло на основе богословских концепций и исторически менее ценно, чем синоптики. Про-

должение биографическому жанру дал Ж. Э. Ренан (1863), перенеся центр тяжести повествования в область социальной и индивидуальной психологии.

Концепции Штрауса был нанесен удар в результате переоценки лит. отношения синоптических Евангелий. Трудом К. Лакмана (1835), Х. Г. Вильке (1838), К. Г. Вайссе (1838), Г. Ю. Гольцмана (1863) была создана т. н. гипотеза двух источников (подробнее см. ст. *Синоптическая проблема*), согласно к-рой первым было написано Евангелие от Марка, тогда как Штраус вслед за Грисбахом считал его последним, что было существенно для оценки совпадений между Евангелиями от Марка и от Иоанна. Напротив, подлинная история жизни Иисуса Христа, по мнению Гольцмана, отражена именно в Евангелии от Марка; ее поворотный момент описан в Мк 8. 27 — 9. 1: если в Галилее развилось мессианское самосознание Иисуса, то в Кесарии Филипповой Он открыл Себя ученикам как Мессия. В эти биографические рамки Гольцман включал реконструированные из источника логий (Q) подлинные слова Иисуса. Кроме того, благодаря работам А. Ричля в Германии вопреки теории Штрауса победила богословская трактовка истории новозаветных событий. Концепцию «исторического Иисуса» подверг критике М. Келер, показав, что «реальный Христос» — это не образ, основанный на произвольно выбранных местах из синоптических Евангелий, но Христос всей Библии, Воскресший Христос, к-рого проповедовали апостолы (*Kähler M. Die Wissenschaft*. 1883).

Последующая разработка вопроса об «историческом Иисусе» держалась преимущественно богословской линии. И. Вейс (1892) на базе Евангелия от Марка выделил как основу провозвестия Иисуса Христа его апокалиптическую проповедь. Однако В. Вреде (1901) утверждал, что и Евангелие от Марка отражает не столько историческую реальность, сколько богословские убеждения, характерные для ранней Церкви. Велльгаузен (1894) высказал мнение, что Иисус был проповедником внутримирного духовного Царства Божия и не думал о своем мессианском призвании. В комментарии к синоптическим Евангелиям Велльгаузен также настаивал на том,



И. Вейс с семьей

что Евангелия не должны рассматриваться как источник сведений о жизни Иисуса, их содержание определено мессианской верой первых христиан, а не историографическими задачами, тогда как повествовательная структура создана самими евангелистами. Бесперспективность такого рода либеральных реконструкций отметил А. Швейцер. В книге, посвященной истории исследования «жизни Иисуса» (*Geschichte*. 1906), подводя итоги, он показал, что в каждом из такого рода якобы «научных» изображений «жизни Иисуса», основанных на лит. анализе евангельских повествований, воссоздавался именно тот образ Иисуса, к-рый представлялся этическим идеалом прежде всего для самих авторов этих «жизнеописаний». Введение этого факта в научный обиход явилось одной из причин краха либеральных исследований «жизни Иисуса».

В XX в., однако, проблема вновь стала актуальной. Р. Бультман считал, что синоптическая традиция возникла не из «жизни Иисуса», но из «жизни» ранней Церкви, отражая «мифологический» язык ее создателей (*Jesus. B.*, 1926). В 60-х гг. «новый вопрос» об «историческом Иисусе» был поставлен в кругу учеников Бультмана (Э. Кеземанн, Г. Борнхамм, Э. Фукс, Г. Браун, Г. Эбелинг), к-рые считали, что христологическая *керигма* необходимым образом требует и постановки вопроса об «историческом Иисусе», т. к. она основана на конкретной исторической фигуре. В отличие от прежних либеральных реконструкций «жизни Иисуса» на основании древних источников этот подход характеризовался методом религиоведческого





Р. Бульман

сравнения на основании т. н. «критерия несводимости» (Unableitbarkeitskriterium, Differenzkriterium), с помощью к-рого исследователи пытались установить критически обоснованный минимум «подлинных» сведений об Иисусе, исключая все, что могло возникнуть в иудаизме того времени и в первохрист. общине.

С закатом бульмановской школы в 70-х гг. постепенно происходит и отказ от «нового вопроса», результатом к-рого, по мнению критиков, была лишь демонстрация характерных отличий первохристианства от раннего иудаизма и ересей того времени. Уже вскоре после этого, прежде всего в амер. науке, возникло направление, получившее название «третий поиск исторического Иисуса» (англ. third quest — Neil, Wright. P. 379 ff.). В отличие от прежнего подхода этот характеризуется в первую очередь социологическим интересом, стремлением продемонстрировать непрерывность в развитии от раннего иудаизма до проповеди Иисуса, а также включением апокрифических книг в круг источников для исследования. Иисус рассматривается только как основатель «внутрииудейского реформационного движения», радикализация этических заповедей Торы и эсхатология Его проповеди — как формально соответствующие др. радикальным теократическим движениям (Theissen G. Soziologie. 1977), а сама проповедь — как направленная на восстановление Израиля (Sanders E. P. Jesus. 1985). В рамках этого подхода все большее значение получают гипотетический «источник логий» (Q) и найденное в 1945 г. Евангелие от Фомы, к-рое, по мнению нек-рых исследователей, может содержать достоверные традиции, независимые от синоптической (Patterson S. J. The Gospel. 1993). Споры вызывает подход Дж. Д. Кроссана, к-рый при-

числяет к первичным источникам самый ранний слой Евангелия от Фомы, Евангелие Эджертона, Евангелие евреев, «источник логий» и реконструируемое из Евангелия от Петра «Евангелие Креста» (Crossan. Jesus. 1991). Нек-рые авторы считают, что иудейский слой в Евангелиях является поздним, тогда как первоначальный образ Иисуса напоминает странствующего кинического мудреца (Downing F. G. 1988; Mack B. L. 1988). «Третий поиск исторического Иисуса» имеет своих представителей и среди израильских (иудейских) ученых. Д. Флуссер (Jesus. 1968) изобразил Иисуса как верного Закону иудея. Его проповедь определяет не критика Закона, но иудейские традиции: заповедь любви, преодоление идеи искупления и ожидание Царства Божия. В том же направлении работает специалист по раннему иудаизму, бывш. католич. свящ. Г. Вермеш (Vermes. Jesus. 1973). Он представил Иисуса странствующим проповедником-чудотворцем в свете иудейских источников, к-рые дают и др. примеры подобного образа жизни (напр., Ханин бен Доза).

В 80–90-х гг. XX в. амер. экзегеты предприняли опыт популяризации своих исследований исторической основы речений Иисуса посредством т. н. «семинара об Иисусе» (Jesus Seminar). Продолжаются также попытки восстановить «источник логий» (Q), в 2002 г. завершилась публикация результатов международного «проекта Q».

II. Исследования христианства апостольского периода. Разработка вопроса об «историческом Иисусе» шла параллельно с исследованиями раннего христианства. По характеру материала эти исследования лишь в незначительной мере могут опираться на археологию или независимые от новозаветной традиции источники, и вслед. этого работа теснейшим образом связана с вопросами текстологии и лит. критики новозаветных Писаний. С 20-х гг. XIX в. наиболее влиятельной фигурой в этом направлении протестант. исследований стал основатель т. н. новой *тюбингенской школы* Ф. К. Баур. Он показал, что без установления места той или иной новозаветной книги в историческом контексте раннего христианства не может быть дана ее оценка как исторического источника. Баур опирался на гегелевскую

триаду и считал, что развитие шло от иудеохрист. петринизма (An-sich-sein) через павлинизм христиан из язычников (Für-sich-sein) к послеапостольскому универсальному христианству (An-und-für-sich-sein). Он сделал вывод о существовании первичных и вторичных источников по истории первоначального христианства; Книга Деяний апостолов получила у него низкую оценку ввиду, как полагает Баур, апологетической тенденции автора и игнорирования им историчности противоречий между текстами Посланий апостолов Петра и Павла; достоверным источником он признал лишь 4 Послания ап. Павла (Рим, 1 и 2 Кор, Гал). Баур противопоставил негативно-критическому анализу Штрауса анализ тенденции (Tendenzanalyse), т. е. авторского замысла, к-рый так или иначе отражается на достоверности сообщаемых сведений (1847). Цель Евангелия от Иоанна, по Бауру, заключена не в приведении исторических свидетельств, а в показе Божественного величия прославленного Христа; как исторический источник это Евангелие уступает в достоверности синоптикам. Что касается последних, то Евангелие от Луки зависит от Евангелия от Матфея и проявляет ту же установку (Absicht), что и Книга Деяний апостолов, в то время как Евангелие от Марка, находясь в зависимости от Евангелий от Матфея и Луки, занимает нейтральную позицию, ибо это Евангелие написано тогда, когда противоречия между 2 основными направлениями раннего христианства уже были сняты. Евангелист Матфей изображает Иисуса Христа верным исполнителем иудейского закона, не обнаруживая тенденциозности, к-рая искажала бы историческую действительность, и потому Евангелие от Матфея является надежным источником. Выводы Баура об источниковедческой ценности синоптиков предложили более прочный исторический фундамент для исследования «жизни Иисуса», к-рого был лишен Штраус.

Однако картина истории первоначального христианства, представленная в работах Баура и его учеников, оказалась в противоречии с той, что складывалась по т. н. гипотезе двух источников синоптических Евангелий. Резкие возражения вызвало и то, что Баур датировал большинство апостольских посланий II в.



С ним не согласились др. историки христианства. Э. Г. Рейс (1842) дал более детализированную картину раннего иудаизма, к-рая допускала существование помимо строго иудейской партии также и умеренного иудеохристианства, признавшего ап. Павла. Согласно Рейсу, различные группы в христианстве апостольского времени не сменяли друг друга, но сосуществовали вместе с самого начала. Т. о. вывод Баура о неподлинности малых Посланий ап. Павла и поздней датировке тех новозаветных писаний, к-рые не содержали следов противоборства радикальных иудеохристиан со сторонниками ап. Павла, утратил основание. Более последовательна была критика Ричля. В работе о возникновении Церкви (1850) он показал, что радикальное иудеохристианство вообще не оказало влияния на раннюю католическую Церковь, к-рая развивалась исключительно под влиянием проповеди ап. Павла, притом что его убеждения существенно не отличались от убеждений иерусалимской общины. Более сбалансированная историческая картина возникновения христианства была описана и в книге К. Вайцзекера (*Zeitalter*. 1886), пользовавшейся авторитетом в умеренно критическом лагере ученых. Сторонники консервативного направления отстаивали цельность, подлинность и историческую ценность всех новозаветных писаний и не видели противоречий в текстах раннего христианства, не отвергая при этом необходимости исторического анализа НЗ (Г. В. Лехлер. 1851; Б. Вейс. 1886).

История становления христианства, созданная в Тюбингене, решительно отвергалась теми богословами, кто не допускал самой возможности историко-критического исследования новозаветных текстов. Ф. Овербек оспаривал право богослова на историческое рассмотрение НЗ, ибо лишь светское толкование Писания, полностью игнорирующее нормативный характер НЗ, может претендовать, по его мнению, на научный подход. С др. стороны, Х. Кремер в Библейско-богословском словаре (1867) подчеркивал, что НЗ написан на изолированном от бытового общения священном языке «Христового Духа», к-рый не допускает в новозаветном богословии к.-л. развития. А. Шлаттер, приняв в первой работе о вере в НЗ (1885) тезис о разли-

чий в богословии отдельных его частей, в дальнейшем подчеркивал именно целостность свидетельства новозаветных книг, к-рая объяснялась тем, что окружением Иисуса и его учеников было палестинское иудейство; он отрицал и влияние эллинистической религиозности на ап. Павла. Крупный знаток истории ранней Церкви и богослов Т. Цан (1888–1892) подверг критике всю традицию историко-критического изучения НЗ, начиная с Землера; он протестовал против распространенного мнения, что канон НЗ возник после сер. II в. вслед. церковных определений или как итог длительного естественного развития, и настаивал на его сложении уже в I в.

Представители радикальной исторической школы (П. Вернле. 1901; М. Брюкнер. 1903; Р. Райценштайн. 1910; В. Буссе. 1913; М. Гогель. 1904) много места по-прежнему уделяли



В. Буссе

различиям между провозвестием Иисуса Христа и богословием ап. Павла. В нек-рых трудах отвергалась историчность Иисуса (А. Древис и др.), оспаривалась подлинность всех Посланий ап. Павла (голл. радикальная критика). Вновь и вновь подвергалось критике Евангелие от Иоанна за «неисторичность» и связь с синкретическими религиями (см.: А. Луази. 1903; В. Гейтмюллер. 1903). Наконец, был подвергнут сомнению библейский канон и предприняты опыты использования апокрифов и писаний мужей апостольских для характеристики истории раннего христианства и новозаветного богословия (см.: В. Вреде. 1897; П. Венланд. 1912; Х. Вейнель. 1911). Работы, основанные на методах историко-критического анализа, появляются в то время и в англоязычном научном мире (Дж. Б. Лайтфут, У. М. Рамсей, Ф. К. Беркитт, Дж. Хоукинс, Р. Дж. Чайлдс).

Начавшись под знаменем радикальной критики традиции во всех ее аспектах, это научное направление пришло со временем к сбалансированному пониманию исторических условий, в к-рых существовало христианство в первые десятилетия и даже столетия своей истории, когда сохранение религ. единства органически уживалось с многообразием и разнообразием всех возможных форм догматического учения, богослужения и канона (см.: *Dunn J. D. G. Unity and Diversity*. 1977; *Goldingay J. Theological Diversity*. 1987 и др.).

Сравнительное религиоведение. Возникновение во 2-й пол. XIX в. *религиоведения*, вызванное знакомством со множеством ранее неизвестных форм религ. жизни, имело свои последствия и для Б. Первые опыты систематического исследования религии Др. Израиля принадлежат ученикам и последователям Велл-гаузена (Р. Сменд. 1893; Б. Штаде. 1905; К. Будде. 1912). Для этих работ характерен эволюционистский подход в духе философии Гегеля. Работы Э. Зеллина (1896–1897, 1908), хотя и основаны на литературно-критическом анализе Пятикнижия и данных археологии (1908), вполне консервативны и подчеркивают основополагающий характер эры Моисея для ветхозаветной религии.

К исследованию религии Израиля вновь обратились представители т. н. школы истории религий. Это направление сложилось в Гёттингене вокруг Б. Дум и П. А. де Лазарда в 80-х гг. XIX в. и выступило против



Б. Дум

богословского подхода Ричля, настаивая на строгом приложении историко-критического метода к изучению христианства. Одной из основных задач этой школы являлась попытка выявить связь древнеевр. религии и христианства с др. религиями





П. А. де Лагард

и обусловленность христианства иудейскими истоками и средой. Одним из принципов нового направления была признана необходимость исследования любой религии в системе ее ценностей. Представители школы не отрицали компаративистику, но на фоне всеобщего увлечения ею, обилия новых сравнительных данных и отсутствия строгой методологии эта осторожность была очень уместна. (Особо значимой она оказалась в полемике с панвавилонизмом.) К этому научному направлению могут быть отнесены Г. Гункель, Ф. Грессман, А. Эйхгорн, В. Буссе, В. Вреде и В. Гейтмюллер, а также И. Вейс, А. Ральфс и др. Новое направление не ограничилось выявлением обусловленности отдельных исторических явлений, оно исследо-



Г. Гункель

вало раннее христианство как часть религ. истории эпохи. И. Вейс (1892) показал, что Иисус, подобно проч. иудейским апокалиптикам, возвещал Царство Божие не как внутримирное, а как эсхатологическое событие близкого будущего. Для А. Швейцера (1901) Он — Мессия, к-рый не предполагает возможности прямого спасения во время его проповеди и лишь стремится своими страданиями приблизить при-

шествие Царства. В кн. «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» (1906) Швейцер показывает образ Иисуса как эсхатологического провозвестника. Подобным образом и Р. Кабиш (1892) определял эсхатологическую ориентацию богословия ап. Павла, Буссе (1896⁵) сделал попытку установить связь Откровения от Иоанна Богослова с иудейской традицией (1896), Гункель отмечал вавилонское происхождение нек-рых черт Откровения Иоанна Богослова (1895).

Были также предприняты попытки выявления связи раннего христианства с эллинистической религией и философией. Буссе анализировал возможную роль мифа о драконе в формировании иудейско-первохрист. представлений об антихристе (1895); Гейтмюллер посвятил свое исследование поискам влияния эллинистической магии имени на христ. представление о Крещении и связи христ. таинств с ритуалами др. религий (1903). Буссе также стремился выявить зависимость иудаизма от иран. и эллинистических религий, а также связи гнозиса с вост. религиями (1903, 1907). Наконец, Р. Райценштайн (1904, 1910) выдвинул положение о влиянии египетско-переднеазиат. мифологии на НЗ. Своего рода итог этим исследованиям подвел Гункель в своем положении о том, что христианство с исторической т. зр. есть религия синкретическая; по его мнению, мн. христ. представления и христологические идеи почерпнуты из вост. (но не эллинистических) религий через иудейскую традицию (1903). Согласившись с этим, Буссе в качестве решающего фактора развития христианства утверждал возникновение культа вознесенного Господа, к-рый сложился, когда христианство получило распространение среди язычников под влиянием их религ. культов (1913).

Еще в XIX в. сравнительно-историческое религиоведение находило себе применение в исследовании раннего христианства. А. Хильгенфельд (1857) первым обратил внимание на евр. апокалиптику как возможное связующее звено между ранним христианством и совр. ему иудаизмом (1857). На основании всех доступных к тому времени источников Э. Шюрер написал «Историю еврейского народа в эпоху Иисуса Христа» (1901–1902), значительное место в к-рой уделено роли апокалип-

тики в формировании христианства. О. Пфлайдерер описал раннее христианство как продукт религ. развития, возникший из эллинистического иудаизма и эллинизма (1887). К. Ф. Гейнрици (1887) и Э. Хатч (1883) утверждали наличие греч. влияния на устройство и жизнь христ. общин; Ф. Бальдансперже (1888) отметил иудейско-апокалиптические предпосылки провозвестия Иисуса Христа; Х. Людемманн исследовал евр. и эллинистические элементы в антропологии ап. Павла (1872); Г. Дальман (1898) на основе раввинистических источников рассмотрел провозвестие Иисуса Христа в контексте палестинского иудаизма; А. Дайсман (1908) показал, что НЗ написан на простонародном греч. языке того времени.

После первой мировой войны акцент в религиоведческих исследованиях смещается в сторону сравнения религии первохристианства с совр. ему палестинским иудаизмом. Уже Дж. Лайтфут, Дальман и Шлаттер показали, что ранняя раввинистическая лит-ра дает множество параллелей, полезных для понимания раннего христианства. Последующие работы в этой области выявили особенность раннехрист. благовестия на фоне лит-ры и религии раннего раввинистического иудаизма. В 1922–1928 гг. П. Биллербеком был издан комментарий к НЗ на основе раввинистических текстов (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch). Р. Киттель и К. Г. Кун предприняли переводы древнейших иудейских комментариев (Sifre zu Deuteronomium. Stuttg., 1922. 1. Lief.). В исследовании «Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum» (Stuttg., 1926) Киттель показал сходство в мировоззрении палестинского раввинистического иудаизма и первоначального христианства и их радикальное различие. Одновременно появились работы, дающие целостное описание иудаизма этого периода (см.: Дж. Мур. 1927; И. Иеремас. 1923–1929; Ж. Бонсирван. 1934–1935). За ними последовали работы по отдельным темам, вскрывшие сходство и различие НЗ и палестинского иудаизма (см.: Montefiore C. G. Rabbinic Literature. 1930 (отмечена близость Иисуса к раввинам); R. Meyer. 1940; W. D. Davies. 1948).

После того как М. Лидсбарский опубликовал мандейские тексты



(1915, 1920, 1925), исследователи отметили сходство нек-рых идей и представлений мандеев с Евангелием от Иоанна и даже высказали мнение, что гностическая мандейская мифология лежит в его основе (Р. Бультман. 1923, 1925; Э. Ломайер. 1926; В. Бауэр. 1925; Х. Виндиш. 1932²). Н. Одеберг показал связь гностических концепций с иудаизмом (1929). Ученики Бультмана отметили присутствие гностических понятий, мотивов и мифов в НЗ (Х. Шлир. 1933; Борнхамм и др.).

Эти работы вызвали острую критику: К. Холл (1925) настаивал на том, что христианство не является синкретической религией, что благая весть Иисуса Христа с самого начала была чем-то новым, что языческое влияние на ап. Павла не было существенным. С этим согласился А. Гарнак (*Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1909–1910*⁴). Католич. богослов М. Ж. Лагранж хотя и признал в комментарии на Евангелие от Иоанна (1928) наличие элементов мандейских представлений, но отверг возможность контактов между евангелистом и мандеями, а сходство между ними объяснял влиянием Евангелия на мандеизм, такого же мнения придерживались Гогель (1928) и Луази (1934). Х. Лицман (1930) установил, что сведения об Иоанне Крестителе, содержащиеся в мандейской лит-ре, относятся к визант. эпохе, а мандейский обряд омовения зависит от сир. христ. традиции, т. о. мандеизм не может рассматриваться среди источников гностических предпосылок христианства. Результаты исследования НЗ в его религ. окружении были сведены в 30-х гг. XX в. в богословские и экзегетические словари (Словарь Бауэра (*Wörterbuch zum Neuen Testament. 1928*), ThWNT (изд. Киттель)).

Радикальная историческая школа не разделяла характерное для школы истории религии понимание сущности христианства и значимости фольклорных и мифологических параллелей (см.: *Wellhausen J. 1899; Harnack A. von. Dogmengeschichte. 1909*⁴). Э. фон Добшютц (1904) подчеркивал, что школа истории религии обращает внимание гл. обр. на то, что видит в НЗ совр. читатель, и не стремится понять, как воспринимали христ. весть люди того времени. Было отмечено, что различия между проповедью Иисуса Христа и богословием ап. Павла

весьма незначительны и что последний не был зависим от вост. и эллинистической идеологии (А. Юлихер. 1907; А. Швейцер. 1911). П. Вериле (1915), сторонник сравнительно-религиоведческого метода, соглашался с необходимостью поиска внутренних причин развития мессинской веры раннего христианства. Религиоведческий подход встречал оппозицию со стороны консервативного направления Б., представители к-рого настаивали на том, что в исследовании Библии исторический анализ должен играть вспомогательную роль, что историю раннего христианства нужно видеть в ее внутреннем развитии и лишь затем учитывать внешние влияния (см.: М. Köhler. 1897; М. Reischle. 1904; P. Feine. 1904). Г. Гейнрици (1911) показал, что для раннего христианства не характерны экзальтация и вера в физическое действие таинств, т. о. он провел границу между христианством и эллинистическими мистериями. И. Дайссер (1918), полемизируя с Райнштайном, отметил, что эллинистические мистические представления о пневматике и гностике характерны для противников ап. Павла в Коринфе, но не для апостола.

Благодаря находкам в Кумране (с 1947) в научный оборот были введены источники, совершившие настоящую революцию во мн. направлениях Б., в частности в новозаветных исследованиях. Они позволили по-новому увидеть религ. историю иудаизма периода Второго храма, идейную среду, в к-рой происходило становление христианства: проповедь св. Иоанна Крестителя о грядущем Суде Божиим и о прощении грехов, провозвестие Иисуса Христа о Царстве Божиим, иудейские религ. идеи и обряды того времени, в контексте к-рых развивалось христианство апостольского периода. В результате анализа вновь открытых и уже известных евр. текстов наметилась смена «интерпретационной парадигмы» при анализе истории НЗ: вместо эллинистических источников в основе объяснения истории раннехрист. богословских идей все чаще оказываются раннеиудейские источники межзаветного и раввинистического периодов (подробнее см. ст. *Кумран*).

Сравнительное изучение религий было продолжено в XX в. новыми методами. Так, для исследования религии Израиля оказались важны ра-

боты по социологии религии М. Вебера, к-рый стремился подчеркнуть своеобразие общественного устройства библейского Израиля, основанного на клятве верности Закону, а также — в определенный период — на эсхатологических ожиданиях. Уже в первые десятилетия XX в. историками древнеевр. религии были замечены достижения психологии, прежде всего работы В. Вундта. Нек-рые из его идей, напр. о природе экстатических состояний и их видов, были использованы для интерпретации религии ВЗ, гл. обр. понимания природы пророчества (Хельшер. 1914). В целом рассуждения о психологических мотивах и моделях поведения стали естественны и даже необходимы в работах по истории религии в нач. XX в.

На рубеже XIX–XX вв. антропологический подход также нашел свое место в изучении древнеевр. религии. У. Р. Смит (1889) объяснял религ. феномены ВЗ, исходя из общей картины религии семитов, и в частности из ее примитивной стадии — религии кочевых племен, к-рую можно было реконструировать на основе полевых исследований жизни совр. бедуинов. Его внимание было сосредоточено на изучении ритуальной стороны культа, прежде всего на жертвоприношениях; он считал, что они являются ключом к пониманию верований. Дж. Г. Фрейзер, относивший себя к школе Смита, посвятил специальное исследование религии ВЗ (*Folklore. 1918*). Его интересовали реликты древнейших примитивных верований, к-рые антрополог мог выделить в ветхозаветных повествованиях. Книга Фрейзера легла в основу труда Т. Гастера «Миф, легенда и обычай в Ветхом Завете» (1969), до наст. времени остающегося справочником по сравнительной антропологии ВЗ.

Раскопки в Палестине в нач. XX в. открыли множество каменных алтарей на высотах, фигурки жен. божеств, детские захоронения как свидетельства жертвоприношений. Мн. исследователями они были истолкованы как явления, отражающие зависимость израильской религии, по крайней мере в ее народной, низовой форме, от религии Ханаана. Впосл. выяснилось, что не все археологические данные интерпретированы правильно (*Хан. С. 205–209*). Одной из первых «археологических» историй религии Ханаана, в т. ч.





и израильского периода, была работа У. Грэхема и Х. Мея (1936). На основе интерпретации новейших на то время данных в ней сделана попытка представить верования Ханаана как последовательную смену эпох и выявить своеобразие религии Израиля. Культ предков древнейшего периода сменяется культурами плодородия в эпоху средней бронзы, Израиль преодолевает эту «материалистическую», природную религию этической проповедью пророков (Хан. Р. 209–212).

Истории развития религ. идей в Др. Израиле в широком контексте духовной истории Др. Ближ. Востока посвящены работы Олбрайта (1940, 1942), Г. Франкфорта (1946) и др. В работах Олбрайта учтен новейший археологический материал и дано изложение общей концепции религ. истории, к-рое опирается на достижения смежных наук, напр. антропологии (различие между дологическим и логическим типами мышления Л. Леви-Брюля).

Проблема монотеизма является одной из ключевых для труда израильского ученого И. Кауфмана (1960). Автор доказывает, что вера древних евреев всегда была монотеистической, они не были знакомы с магией, культом предков и т. д. Многочисленные археологические данные о поклонении израильтян ханаанским богам (Ваалу, Астарте и др.) интерпретируются как свидетельства *фетишизма*: идолы этих богов у израильтян не имели отношения к ханаанским культурам.

В Германии после дискуссий о соотношении богословия и истории религии в 20-х гг. XX в. был достигнут нек-рый компромисс. Новые обобщающие труды по истории религии Др. Израиля в методическом смысле не содержали принципиальных новшеств сравнительно с «Религиозной историей» Р. Сменда и др. последователей Велльгаузена, хотя и включали новый фактический материал (Albertz. S. 27). Работа швед. ученого Ринггрена (1963) представляла собой синтез результатов работы швед. ветви «школы мифа и ритуала» и нем. историко-критической экзегезы, особенно работ Альта и Нота; в структуре изложения заметно влияние богословской систематики. Это же относится и к книге В. Шмидта (1968, 1975²), основная задача к-рой — дать историю представлений о Боге, начиная с периода

жизни Израиля как кочевого племени; несомненным достижением является анализ влияний древневост. религий, и особенно угаритской, на религию Израиля. Г. Форер (1969) сделал попытку изложить историю религии в тесной связи с социально-политическими изменениями. Для этого он пользуется понятием «экзистенциальная установка» (Daseinshaltung) и выделяет 6 установок, соответствующих определенным социально-религ. течениям в Израиле: реставрационную, магическую, культовую, национально-религ., сапиентистскую и пророческую.

Р. Альберц, автор одной из последних нем. «Историй религии Израиля» (1991), отказывается от противопоставления терминов «древнееврейская религия» и «иудаизм», введенного Де Ветте и долгое время очень популярного; он не отдает предпочтения, напр., пророческой религии в противовес религии Закона; слепопленная религия для него не менее ценна, чем допленная; в целом он понимает развитие от древнейших форм религии до появления христианства как непрерывный процесс, открытый для внешних влияний.

Из множества исследований по вопросам религ. истории Израиля перечислим только наиболее важные работы (большинство из них компаративистские) по основным темам: монотеизм и культы древних божеств (Т. Бингер. 1997; Дж. Тайгей. 1987; О. Лорец. 1997); ханаанская мифология в текстах ВЗ (Ф. М. Кросс. 1973; Дж. Гринфилд. 1987; Дж. де Моор. 1972); история ветхозаветного богослужения (Г. Андерсон. 1987; У. Халло. 1987; М. Харан. 1978); пророчество (Г. Фукс. 1978; Б. Маргалит. 1998); магия (Э. М. Ямачи. 1983); представления о загробном мире (К. Спронк. 1986; Н. Тромп. 1969).

Историко-литературный подход. Г. Гункель, к-рый активно исследовал библейские тексты методами сравнительного религиоведения, стал инициатором историко-лит. анализа Библии. Он рассматривал ее тексты не только как исторические документы, но и как произведения письменности со всеми присутствующими лит. произведениями. Гункель видел недостатки традиц. для XIX в. источниковедения (метода анализа источников, нем. Quellenkritik) в том, что сами

источники, из к-рых складывались библейские книги, рассматривались вне исторической динамики и вопрос об их происхождении и значении не ставился. В результате возник интерес к вопросам лит. жанра, истории редактирования и переписки, к-рый завершился созданием метода анализа жанровых форм (нем. Formgeschichte/Formkritik), его развитие стало определяющим для библейской науки на протяжении полувека и более.

Принципы нового метода были заложены в работах Гункеля (1901, 1926). Объектом исследования стали т. н. «малые единства», т. е. отдельные тексты, по-видимому независимо существовавшие в традиции до вхождения в «источники» («большие единства»). Выявленные т. о. формальные и содержательные элементы, к числу к-рых относятся формулы, лексическое наполнение, композиционная структура, ритм, аллитерация, устойчивые эпитеты, позволяли давать жанровую характеристику текстам древнеевр. лит-ры. Жанрами устной словесности, обеспечивающими устойчивость текста, являются гимны, плачи, пословицы или притчи, рассказы, легенды. Анализ не ограничивался формально-лит. стороной, но для каждого из выделенных «малых единств» следовало определить «место в жизни» (Sitz im Leben), т. е. выявить цели и условия их общественного применения и функционирования. Гункель назвал этот методический подход исследованием жанров (Gattungsforschung), предполагая дать описание всей Библии под этим углом зрения. В 1919 г. М. Дибелиус ввел для его обозначения термин «история форм» (Formgeschichte), считая, что жанровая форма присуща лишь более крупным текстовым единицам.

Первое исследование Гункеля такого рода появилось в 1901 г. и было обращено на предания о ветхозаветных патриархах. Возникнув в устной форме, предания долгое время передавались устно, тогда же из них сформировались «циклы саг» (Sagenkränze). Позже они составили основу письменных источников J и E. Т. о., метод анализа жанровых форм не исключал анализа источников, но дополнял его исследованием дописьменной стадии существования традиции. При исследовании псалмов Гункель (1926) показал, что они не являются результатом поэтичес-





кого вдохновения одного человека, а отражают различные богослужебные традиции.

В 20-х гг. XX в. метод анализа жанровых форм находит применение в исследованиях НЗ. Впервые он использован применительно к Евангелиям К. Л. Шмидтом, предположившим вторичный характер композиционного обрамления евангельской истории, составленной из кратких рассказов (перикоп) устной традиции (1919). Дибелиус (1919) указал на обусловленность устного евангельского Предания жизнью ранней Церкви, когда сюжетные единицы, составившие в дальнейшем повествования, находили применение в проповеди и религ. обучении. Р. Бультман (1921) исследовал материал синоптических Евангелий, чтобы проследить развитие жанровых форм и определить историческую ценность этого материала, в создании к-рого, по его мнению, творческая роль принадлежала христ. общине периода после Воскресения Христова. При этом историческая значимость евангельского Предания была сочтена незначительной. Такой вывод вызвал возражения мн., особенно католич., ученых в Германии и др. странах (Ч. Г. Додд, Э. К. Хоскинс). При дальнейшем применении метода были выявлены долит. поэтические фрагменты в Посланиях ап. Павла (Э. Ломайер. 1929), древнейшее предание в Книге Деяний апостолов (Э. Хенхен. 1956¹⁰), И. Иеремias сделал попытку реконструировать ранние формы притч и мотивы, ставшие причиной их дальнейшего изменения в традиции христ. общины (1952²). Сканд. и англ. наука также приняла участие в исследованиях с помощью анализа жанровых форм, сочетая реконструкцию устного предания с признанием исторической достоверности евангельского повествования (В. Тейлор. 1935²; Neill. P. 251 ff.).

Основные недостатки метода анализа жанровых форм сводятся к следующим: нельзя с уверенностью выделить единицы текста, составляющие далее неразложимое целое, не всегда возможно установить их функции, при таком подходе центр тяжести в евангельском повествовании переместился на раннюю общину, вытеснив на периферию фигуру Христа.

Интерес к устной традиции, проявившийся в связи с анализом лит.

форм, способствовал рождению др. метода. По-видимому, Гункель ввел его в научный обиход под названием «история традиции» (Traditionsgeschichte, Überlieferungsgeschichte, последний термин также применяется в текстологии) — передача определенной единицы текста или идеи преимущественно в устной форме от одной среды в др., от одного поколения к др. Стабилизация текста и его канонизация останавливают развитие традиции. Одним из достижений нового метода стало, в частности, доказательство того, что мн. тексты Пятикнижия возникли в непосредственной связи с храмовым богослужением (см.: З. Мовинкель. 1923; Г. фон Рад. 1938). М. Нот, один из ведущих представителей школы «истории традиции», показал (1948), что основной корпус израильских преданий возник в устной форме, включая обетование патриархам, исход из Египта, синайское Откровение, переход через пустыню и проч. Источники Пятикнижия нельзя рассматривать как продукт индивидуальной деятельности древних писателей, они представляют собой достояние племен или групп.

Метод истории традиции, как правило, успешно сочетавшийся с методом анализа источников (Нот и др.), привел нек-рых исследователей к отрицанию документальной гипотезы Графа—Вельгаузена. Так, швед. ученый И. Энгнелль (1969), отвергая теорию источников, предложил считать, что именно устные традиции составили основу Пятикнижия, созданного впервые в послевоенный период автором, близким к священническому источнику (Р). Исследования сканд. ученых выделились в особую «скандинавскую школу» библейской критики, для к-рой характерна тенденция к «омоложению» датировок ВЗ.

Обращаясь к НЗ, этот метод, в частности, находит в 1 Кор 11. 23–25 отражение евхаристической практики в период, предшествующий деятельности ап. Павла, в Рим 1. 2–4, 3. 24–26 — сотериологической традиции того же времени и т. д. У этого метода те же недостатки, что и у метода анализа жанров: выделение малых смысловых единств не всегда определено, богословские выводы чаще всего носят гипотетический характер.

Продолжением метода истории традиции стал метод истории редак-

ций (Redaktionsgeschichte): если первый расширяет понимание долит. стадии развития библейских текстов, то второй сосредоточен на различных этапах их лит. обработки. Выражение впервые применил В. Марксен при анализе работы ап. Марка как редактора (1956), но сам метод применялся еще при исследовании ВЗ; кроме того, замечания Баура о редакторской деятельности евангелистов (см. выше в разд. «История первоначального христианства») также очень близки к этому методу. Много важных наблюдений над редактированием Второзакония и др. исторических книг сделали фон Рад и Нот. Один из ведущих представителей этого направления, Р. Рендторф (1977), отказываясь от документальной гипотезы, предложил различать редакции отдельных т. н. больших единств и окончательную редакцию Пятикнижия.

Кроме названной работы Марксена большим достижением этого метода признается исследование редакторской деятельности ап. Луки, осуществленное Х. Концельманном (1954). Под влиянием Бультмана в исследованиях НЗ в 60–70-х гг. XX в. произошло смещение интереса от исследования долит. жанровых форм к анализу богословских позиций евангелистов. Центром многочисленных исследований стал анализ влияния богословских воззрений евангелиста на его редакторскую работу (Г. Борнкамм, Ф. Фильхауэр, Концельманн, Марксен, Э. Хенхен). Недостатком метода является то, что, сосредоточившись на отличиях и изменениях, эти исследователи не дают полного описания богословской позиции автора.

Литературно-критический подход. Во 2-й пол. XX в. наметился рост интереса к лит. организации библейских текстов, что было вызвано осознанием исчерпанности прежних методов исследования, а также влиянием *структурализма* в гуманитарных науках. Центр внимания исследователей сместился от происхождения и истории к структуре и функционированию объекта исследования. Историческое изучение лит. произведения направлено на то, чтобы открыть первоначальный авторский замысел и его последующую историю, тогда как читателю необходимо понять содержание находящегося перед ним текста. Поэтому литературно-критический подход



занимается самим текстом и ориентирован на читателя, а не на автора; он нацелен на целостное восприятие текста и находится, т. о., ближе к методам традиц. интерпретации Библии, к-рые осуществлялись на протяжении всей истории ее религ. использования (см. ст. *Экзегеза Свящ. Писания*). Это первый в истории Б. метод исследования, к-рый возник и развивался преимущественно в англоязычной научной среде.

Лит. анализ Библии иногда называется нарративным анализом (англ. literary criticism, narrative criticism), поскольку уделяет внимание структуре повествовательных книг и разделов; до его появления библейские тексты разделяли на прозаические и поэтические (стихотворные). В составе ВЗ выделяет неск. повествовательных жанров: термин «сага» обычно прилагают к рассказам о патриархах, «легенда» — к истории Моисея и Илии, «новелла» — к истории Иосифа, а также к Книгам Есфири, Руфь, Ионы, Товита, «этимологический рассказ», т. е. повествование о происхождении того или иного явления или названия — к Вавилонскому смешению (Быт 11) и проч. Когда цикл книг от Бытия до 4-й кн. Царств и 1–2 Паралипоменон рассматривают как «историческое сочинение», то в его составе выделяют художественные жанры (сага, новелла и т. п.) и документальные (летописный или исторический рассказ, родословная запись, законодательный текст и т. п.). Обращается внимание на диалогическую структуру или драматизацию повествования в Книгах Есфири, Ионы, Руфь, Даниила и др. Отмечается наличие сюжетных построений (рассказы о грехопадении, о борьбе Соломона и Адонии за наследие и др.), литературно выписанных персонажей (образы Авраама, Давида и др.), позиции рассказчика.

Одним из главных методов лит. исследования Библии является риторический анализ (rhetorical criticism), связанный с исследованием жанровых форм, поскольку он изучает стилистические средства организации лит. единств, из к-рых строится текст. Риторический анализ уделяет внимание социальной ситуации, в к-рой возникает и функционирует текст, а также способствует построению исторической поэтики на материале библейских текстов.

Структурализм придает особое значение внутреннему отношению элементов, образующих единство, и функции каждого их них. Так, напр., было отмечено в эпизоде борьбы Иакова с ангелом (Быт 32. 22–32): последний соединяет в себе соперника и защитника, что можно истолковать как свидетельство радикального монотеизма, к-рый допускает существование лишь одной духовной силы (*Barthes R. The Struggle with the Angel // idem. Analyse structurale et exegese biblique: Essais d'interpretation. [Neuchâtel], 1971*). Т. о., этот метод, не вводя новой экзегезы, формально выявляет важные структурные элементы текста.

На почве семиотики, с одной стороны, и психологии, с др., возник метод анализа читательского восприятия (reader-response criticism), к-рый вскрывает целый ряд новых возможностей понимания библейского текста, обусловленных совр. социальным опытом.

Лит.: *Исторические предпосылки и становление Б.: Pellicanus C. De modo legendi et intelligenti Hebraea. [Strassburg], 1503; Reuchlin J. De rudimentis Hebraicis, lib. I–III. Phorce, 1506. Hildesheim, 1974; Capito W. F. Institutiones hebraicarum. Lib. II. Argentorati, 1525; Pagnini S. Hebraicae institutiones. Lugduni, 1526, 1649; Postell W. Grammaticae arabicae rudimenta. P., 1527; Münster S. Chaldaica Grammatica. Basileae, 1527; Widmanstetter J. A. Syriacae Linguae prima Elementa... Viennae, 1555 [1556]; Masius A. Grammatica linguae Syriacae. [S. l.], 1571; Buxtorf J. Thesaurus grammaticus linguae sanctae Hebraeae. Basileae, 1609, 1651. Hildesheim, 1981; Schindler V. Lexicon Pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, Arabicum. [S. l.], 1612; Cappellus L. Arcanum punctuationis revelatum... Lugd. Batav., 1624; idem. Critica sacra: sive De variis quae in ... Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus. [P.], 1650; Morinus J. Exertationes biblicae. Lutetiae, 1633; Grotius H. Annotata ad Vetus Testamentum. Lutetiae, 1644. 3 t.; Camerarius J. Commentarius in Novum Foedus: In quo et figurae sermonis, et verborum significatio, et orationis sententia, ad illius Foederis, intelligentiam certiore, tractantur. Camb., 1645; Lightfoot J. Horae Hebraicae et Talmudicae in Quattuor Evangelistas... Lpz., 1648; Castellus E. Lexicon heptaglotton. [S. l.], 1669. Graz, 1970. 2 vol.; Danz A. Nucifragibulum, sanctam scripturae V. T. linguam ebraicam enucleans. [S. l.], 1686; Turretini J. A. Über die Methode der Auslegung der Heiligen Schrift. Lpz., 1728; Schultens A. Clavis mutationis elementorum, quae dialecti linguae ac praesertim // Erpenii Arabische Grammatik. Gött., 1733; Ernesti J. A. Institutio interpretis Novi Testamenti. Lpz., 1765; Keil K. A. G. Über die historische Erklärungsart der Heiligen Schrift und deren Notwendigkeit. Lpz., 1793; idem. Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments nach Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation. Lpz., 1810; Semler J. S. Abhandlungen von freier Untersuchung des*

Canons. Halle, 1771–1775; **текстология**: Mill J. Novum Testamentum Graecum. Oxf., 1707; Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus... / Ed. J. J. Wettstein. Amst., 1751–1752; Novum Testamentum Graece et Latine / Ed. K. K. Lachmann. B., 1842–1850; The New Testament in the Original Greek: The Text Revised / By B. F. Westcott, F. J. A. Hort. Camb.; L., 1881–1882; Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus / Ed. B. Kennicott. Oxf., 1776–1780; Vetus Testamentum Graecum: Cum Variis Lectionibus / Ed. R. Holmes, J. Parsons. Oxf., 1789–1827; **филология и лексикография**: Schroeder N. W. Institutiones ad fundamenta linguae Hebraeae. Lugd. Batav., 1756; Hezel W. F. Geschichte der hebräischen Sprache und Literatur: nebst einem Anh., welcher eine kurze Einleit. in die mit der hebräischen Sprache verwandten orientalischen Dialekte enthält. Halle, 1776; Vater J. S. Hebräische Sprachlehre. Lpz., 1797; Gesenius W. Hebräisches Grammatik. Halle, 1813. (Hebr. Elementarbuch; 1). Darmstadt, 1985; idem. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Lpz., 1815; idem. Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch. Halle, 1815; idem. Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte. Lpz., 1817; idem. Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Lpz., 1834; Ewald H. Kritische Grammatik der hebräischen Sprache [des Alten Testaments]. Lpz., 1827; Olshausen J. Lehrbuch der hebräischen Sprache. Braunschweig, 1861; Fürst J. Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Lpz., 1867; Ryssel C. V. De Elohistae Pentateuchici sermone. Lipsiae, 1878; Stade B. Lehrbuch der hebräischen Grammatik. Lpz., 1879. Tl. 1: Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre; König E. Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit steter Beziehung auf Qimchi und die anderen Autoritäten. Lpz., 1881–1897, 1979. 3 Bde; Driver S. R. Introduction to the Literature of the Old Testament. Edinb., 1891; Siegfried C., Stade B. Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testaments. Lpz., 1893; Nöldeke T. Die Semitischen Sprachen. Lpz., 1899; Brown F., Driver S. R., Briggs C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing Biblical Aramaic. Boston, 1906; Krautlein J. Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen. Lpz., 1908; Kropat A. Die Syntax des Autors der Chronik. Giessen, 1909; Brockelmann C. Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. B., 1908–1913. 2 Bde; Bauer L., Leander P. Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Halle, 1922, 1962; Joüon P. Grammaire de l'hébreu biblique. R., 1923; idem. A Grammar of Biblical Hebrew / Transl. and rev. by T. Muraoka. R., 1991. 2 vol.; Bergstrasser G. Einführung in die semitischen Sprachen. Münch., 1928; idem. Hebräische Grammatik. Lpz., 1918–1929, 1995. 3 Bde; Albright W. F. The Old Testament and the Canaanite Language and Literature // CBQ. 1945. Vol. 7. P. 5–31; Koehler L., Baumgartner W. Lexicon in Veteris Testamenti libros. Leiden, 1953, 1958, 1967–1995; Sperber A. A Grammar of Masoretic Hebrew: A Gen. Introd. to the pre-Masoretic Bible. Copenhagen, 1959; Dahood M. J. Psalms 1–3. Garden City, 1966–1970. 3 vol.; Ben-David A. The Biblical Language and the Rabbinic Language. Tel Aviv, 1967 (на иврите); Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. E. Jenni, C. Westermann.

Münch., 1971–1976. 2 Bde; *Robertson D.* Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry. Missoula, 1972; *Hurwitz A.* Biblical Hebrew in Transition: A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms. Jerusalem, 1972 (на иврите); *Kutschner E. Y.* The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a). Leiden, 1979; *idem.* A History of the Hebrew Language. Jerusalem, 1982; *Cross F., Freedman D.* Studies in Ancient Yahwistic Poetry. Missoula, 1975, 1997; *Лундин А. Г.* О происхождении алфавита // ВДИ. 1982. № 2. С. 17–28; *Avishur Y.* Stylistic Studies of Word-pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures. Kevelaer; Neukirchen-Vluyn, 1984; *idem.* Pairs of Words in Biblical Literature and Their Parallels in Semitic Literature of the Ancient Near East. Jerusalem, 1994 (на иврите); *Barr J.* Comparative Philology and the Text of the Old Testament. Oxf., 1986; *Sass B.* The Genesis of the Alphabet and its Development in the 2nd Millennium B. C. Wiesbaden, 1988. (Aegypten und Altes Testament; 13); *idem.* Studia alphabetica: On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. Freiburg; Gött., 1991. (Orbis biblicus et orientalis; 102); QUEST 2 – Computergestützte Philologie und Exegese // Zeitschrift für Althebraistik. Stuttg. e. a., 1998. Bd. 11/1. S. 85–89; Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. C. Botterweck, H. Fabry. 1970–2000. (ThWAT); *источниковедение: Astruc J.* Conjectures sur les Mémoires Originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Brux., 1753; *Geddes A.* The Holy Bible or The Books accounted sacred by Christians and Jews... faithfully transl. with various readings, explanatory notes and critical remarks. L., 1792; *Ilggen K. D.* Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt. Halle, 1798; *Vater J. S.* Commentar über den Pentateuch. Halle, 1802–1805. 4 Bde; *De Wette M. L.* Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur. Jenae, 1805; *Ewald H.* Geschichte des Volkes Israel. Gött., 1843; *Kuenen A.* Godsdiens van Israel tot den ondergang van den joodschen staat. Haarlem, 1869–1870; *Graf K. H.* Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Lpz., 1866; *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. B., 1878. Bd. 1; *Procksch O.* Das nordhebräische Sagenbuch – die Elohimquelle: übersetzt und untersucht. Lpz., 1906; *Budde K.* Die biblische Urgeschichte. Giessen, 1883; *Eissfeldt O.* Hexateuch-Synopse. Lpz., 1922; *Fohrer G.* Geschichte der israelitischen Religion. B., 1969; *история Др. Израиля: Prideaux H.* The Old and New Testament connected in the History of the Jews and Neighbouring Countries. L., 1716–1718; *Shuckford S. et al.* The Sacred and Profane History of the World Connected. L., 1727–1729; *Milman H. H.* The History of the Jews. L., 1829–1830. 2 vol.; *Robinson E., Smith E.* Biblical Researches in Palestine. Boston, 1841. Vol. 1; *Ewald H.* Geschichte des Volkes Israel. Gött., 1843; *Meyer E.* Die Entstehung des Judentums. Halle. 1896; *Kittel R.* Geschichte des Volkes Israel. Lpz., 1912; *Alt A.* Der Gott der Väter. Stuttg., 1929; *idem.* Die Landesnahme der Israeliten in Palästina. Lpz., 1939; *Not M.* Das System der zwölf Stämme Israels. Stuttg., 1930; *idem.* Geschichte Israels. Gött., 1950; *Albright W. F.* From the Stone Age to Christianity. Baltimore, 1940; *Anderson B. W.* Understanding the Old Testament. Englewood Cliffs, 1957; *Bright J.*

A History of Israel. Phil., 1959; *Schulte H.* Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel. B., 1972. (BZAW; 128); *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Camb., 1973; *Mayes A. D. H.* Israel in the Pre-Monarchy Period // VT. 1973. Vol. 23. P. 151–170; *Thompson T. L.* The Historicity of the Patriarchal Narratives. B., 1974. (BZAW; 133); *idem.* The Origin Tradition of Ancient Israel. Sheffield, 1987. (JSOT, Supl.; 55); *idem.* Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources. Leiden, 1992; *Van Seters J.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975; *idem.* In Search of History. New Haven, 1983; *idem.* Der Jahwist als Historiker. Zürich, 1987; *Rendtorff R.* Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. B., 1977. (BZAW; 147); *Haran M.* Temples and Temple Service in Ancient Israel. Oxf., 1978; *Schmitt R.* Abschied von der Heilsgeschichte?: Untersuch. z. Verständnis v. Geschichte im AT. Fr./M., 1982; *Soggin J. A.* The History of Israel. L., 1984; *Müller J. M., Hayes J. H.* A History of Israel and Judah. Phil., 1986; *Coote R., Whitlam K.* The Emergence of Early Israel in Historical Perspective. Sheffield, 1987; *Halpern B.* The First Historians. San Francisco, 1988; *Donner H.* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Gött., 1991; *Davies P.* In Search of Ancient Israel. Sheffield, 1992; *Lemche N. P.* Is It Still Possible to Write a History of Ancient Israel? // Scandinavian J. of Old Testament. 1994. Vol. 8. P. 165–190; *Finkelstein I., Silberman, N. A.* The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. N. Y., 2001; *библейское богословие: Gabler J. F.* De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae. Altorfium, 1787; *Bauer G. L.* Biblische Theologie des Neuen Testaments. Lpz., 1800–1802. Bd. 1–4; *Kayser A.* Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Strassburg, 1886; *Smerd R. (Sr.)* Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg, 1893; *Kautsch E.* Biblische Theologie des Alten Testaments. Tüb., 1911; *Budde K.* Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen, 1912; *Kittel R.* Die Religion des Volkes Israel. Lpz., 1921; *idem.* Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft // ZAW. 1921. Bd. 39. S. 84–99; *Hölscher G.* Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Giessen, 1922; *Steuernagel C.* Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte // Vom Alten Testament. K. Marti zum 70. Geburtstag / Hrsg. K. Budde. Giessen, 1925. S. 226–273. (BZAW; 41); *Eissfeldt O.* Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie // ZAW. 1926. Bd. 44. S. 1–12; *Eichrodt W.* Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft? // ZAW. 1929. Bd. 47. S. 83–91; *Oesterley W. O. E., Robinson T. H.* Hebrew Religion: Its Origin and Development. L., 1930; *Sellin E.* Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Lpz., 1933. 2 Bde; *Vischer W.* Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Zürich, 1934–1942. 2 Bde; *Cook S. A.* The Old Testament: A Reinterpretation. L., 1936; *Koehler L.* Theologie des Alten Testaments. Tüb., 1936; *Stamm J. J.* Erlösen und Vergeben im Alten Testament: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Bern, 1940; *Johnson A. R.* The One and the Many in the Israelitic Conception of God. Cardiff, 1942; *Scott R. B. Y.* The Relevance of the Prophets. N. Y., 1944; *Snaith H.* The Distinctive Ideas of the Old Testament. L.,

1944; *Wright G. E.* The Challenge of Israel's Faith. Chicago, 1944; *idem.* Neo-orthodoxy and the Bible // JBL. 1946. Vol. 14. P. 87–93; *idem.* God Who Acts: Biblical Theology As Recital. L., 1952; *idem.* The Old Testament Against Its Environment. L., 1968; *idem.* The Old Testament and Theology. N. Y., 1969; *Rowley H. H.* The Relevance of the Bible. N. Y., 1944; *idem.* The Rediscovery of the Old Testament. Phil., 1946; *idem.* The Unity of the Bible. L., 1953; *idem.* The Authority of the Bible // From Moses to Qumran. L., 1963. P. 3–34; *Ostborn G.* Torā in the Old Testament: A Semantic Study. Lund, 1945; *Baob O. J.* The Theology of the Old Testament. Nashville, 1949; *Elmslie W. A. L.* How Came Our Faith: A Study of the Religion of Israel and its Significance for the Modern World. N. Y., 1949; *Procksch O.* Theologie des Alten Testaments. Gütersloh, 1950; *Rad G. von.* Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments // Theologie und Liturgie / Hrsg. L. Hennig. Kassel, 1952. S. 19–34; *idem.* Theologie des Alten Testaments. Münch., 1957–1958. 2 Bde; *Vriezen T. C.* Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament. Zürich., 1953; *idem.* An Outline of Old Testament Theology. Wageningen, 1970; *Zimmerli W.* Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Gött., 1954; *idem.* Das Alte Testament als Anrede. Münch., 1961; *idem.* Grundriss der alttestamentlichen Theologie. Stuttg., 1972; *Hahn H. F.* The Old Testament in Modern Research. Phil., 1966; *Rendtorff R.* The Concept of Revelation in Ancient Israel // *Pannenberg W.* Revelation as History. N. Y., 1968. P. 23–53; *Kraus H.-J.* Die biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen-Vluyn, 1970; *idem.* Theologie des Alten Testaments. Münch., 1957. Bd. 1–2; *Fohrer G.* Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. B., 1972; *Westermann C.* Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Gött., 1978; *история первоначального христианства: Schleiermacher F.* Das Leben Jesu: Vorlesungen an der Univ. zu Berlin im Jahre 1832 gehalten... // *F. Schleiermachers* Sämtliche Werke. 1864. Bd. 6. Abt. 1; *Paulus H. E. G.* Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Hdlb., 1828. 4 Bde; *Hase K. B.* Das Leben Jesu. Lpz., 1829; *Bretschneider K. G.* Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine eruditum judicium modeste subiecit. Lpz., 1820; *Strauss D. F.* Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tüb., 1835–1836; *Lachmann K. K.* De ordine narrationum in evangeliiis synopticis // Theologische Studien und Kritiken. 1835. T. 8. S. 570 ff.; *Wilke C. G.* Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien. Dresden; Lpz., 1838; *Weisse C. H.* Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Lpz., 1838. 2 Bde; *Baur F. Chr.* Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb., 1847; *Reuss E.* Die Geschichte der hl. Schriften Neuen Testaments. Halle, 1842; *Ritschl A.* Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monogr. Bonn, 1850, 1857; *Lechler G. V.* Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Haarlem, 1851; *Holzmann H. J.* Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter. Lpz., 1863; *Cremer H.* Biblisch-theologisches Wörterbuch. Gotha, 1867; *Schlatter A.* Der Glaube im Neuen Testament. Darmstadt, 1885; *Weiss B.* Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. B., 1886; *Weizsäcker C.* Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg,

1886; *Kähler M.* Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Erlangen, 1883; *Zahn Th.* Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Wuppertal, 1888–1892; *Weiss J.* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gött., 1892; *Wellhausen J.* Israelitische und jüdische Geschichte. B., 1894; *Wrede W.* Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentliche Theologie. Gött., 1897; *idem.* Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Gött., 1901; *Wernle P.* Die Anfänge unserer Religion. Tüb., 1901; *Brückner M.* Die Entstehung der paulinischen Christologie. Strassburg, 1903; *Heitmüller W.* Taufe und Abendmahl bei Paulus. Gött., 1903; *Loisy A.* Le quatrième Évangile. P., 1903; *Goguel M.* L'apôtre Paul et Jésus-Christ. P., 1904; *Schweitzer A.* Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tüb., 1906, 1984⁹; *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Lpz.; B., 1910; *Weinel H.* Biblische Theologie des Neuen Testaments: Die Religion Jesu und Urchristentums. Tüb., 1911; *Wenland P.* Die urchristlichen Literaturformen. Tüb., 1912. (Handbuch zum Neuen Testament; I (3)); *Bousset W.* Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Gött., 1913; *Bultmann R.* Jesus. B., 1926 (рус. пер. М., 1991); *Flusser D.* Jesus in Selbzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1968 (рус. пер. М., 1992); *Vermes G.* Jesus the Jew. L., 1973; *Theissen G.* Soziologie der Jesusbewegung. Münch., 1977; *Dunn J. D. G.* Unity and Diversity in the New Testament. Phil., 1977 (рус. пер.: *Данн Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997); *Sanders E. P.* Jesus and Judaism. L., 1985; *Brown C.* Jesus in European Protestant Thought. Grand Rapids, 1985; *Goldingay J.* Theological Diversity and the Authority of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1987; *Downing F. G.* The Christ and the Cynics. Sheffield, 1988; *Mack B. L.* A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins. Phil., 1988; *Crossan J. D.* The Historical Jesus: the Life of Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco, 1991; *Patterson S. J.* The Gospel of Thomas and Jesus. Sonoma (Calif.), 1993; **сравнительное религиоведение:** *Hilgenfeld A.* Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena, 1857; *Lüdemann H.* Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Kiel, 1872; *Baudissin W. G.* Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Lpz., 1876–1878. 2 Bde; *Hatch E.* Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Alterthum. Giessen, 1883; *Pfleiderer O.* Das Urchristentum, seine Schriften und Lehre, in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. B., 1887; *Heinrici C. F. G.* Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther. B., 1887; *Baldensperger W.* Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit. Strassburg, 1888; *Smith R. W.* Lectures on the Religion of the Semites. Edinb., 1889; *Kabisch R.* Die Eschatologie des Paulus in ihrem Gegensatz zum Judentum. Gött., 1892; *Weiss J.* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gött., 1892; *Smend R.* Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg, 1893; *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Gött., 1894; *Bousset W.* Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Gött., 1895; *idem.* Die Offenbarung Johannes. Gött., 1896³; *idem.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. B., 1903; *idem.*

Kyrios Christos. Lpz., 1913; *Sellin E.* Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. Lpz., 1896–1897; *idem.* Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen. Lpz., 1908; *Köhler M.* Biblische Theologie // PRE. 1897. Bd. 3. S. 190 ff.; *Dalman G.* Die Worte Jesu: mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. Lpz., 1898; *Schürer E.* Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Lpz., 1901–1902. 4 Bde; *Schweitzer A.* Skizze des Lebens Jesu. Tüb.; Lpz., 1901; *Gunkel G.* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Gött., 1903; *Heitmüller W.* Taufe und Abendmahl bei Paulus: Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung. Gött., 1903; *Reitzenstein R.* Poimandres: Stud. z. griechisch-ägyptische u. frühchristlichen Literatur. Lpz., 1904; *idem.* Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Lpz.; B., 1910; *Dobschütz E. von.* Probleme des Apostolischen Zeitalters. Lpz., 1904; *Reischle M.* Theologie und Religionsgeschichte. Tüb.; Lpz., 1904; *Feine P.* Das Christentum Jesu und das Christentum der Apostel in ihrer Abgrenzung gegen die Religionsgeschichte. Stuttg., 1904; *Stade B.* Biblische Theologie des Alten Testaments. Tüb., 1905. Bd. 1: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums; *Gressmann H.* Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Gött., 1905; *Jülicher A.* Paulus und Jesus. Tüb., 1907; *Deissmann A.* Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tüb., 1908; *Schweitzer A.* Geschichte der paulinischen Forschung. Lpz., 1911; *Heinrici G.* Ist das Christentum eine Mysterienreligion? // Intern. Wochenschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik. 1911. Bd. 5. S. 424 ff.; *Büdde K.* Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen, 1912; *Вундт В.* Проблемы психологии народов. М., 1912; *Holscher G.* Die Propheten. Lpz., 1914; *Wernle P.* Jesus und Paulus: Antithesen zu Boussets Kyrios Christos // ZTK. 1915. Bd. 25. S. 81–126; *Frazer J. G.* Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion: In 3 vol. L., 1918 (рус. пер.: *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985); *Lidzbarski M.* Das Johannesbuch der Mandäer. Giessen, 1915; *idem.* Mandäische Liturgien. B., 1920; *idem.* Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer. Gött.; Lpz., 1925; *Deissner K.* Paulus und die Mystik seiner Zeit. Lpz., 1918; *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tüb., 1920–1921, 1971–1972⁹. 3 Bde; *Bultmann R.* Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium. Gött., 1923; *idem.* Die Bedeutung der neu erschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums // ZNW. 1925. Bd. 24. S. 100–146; *Jeremias J.* Jerusalem zur Zeit Jesu. Lpz., 1923–1929; *Bauer W.* Das Johannesevangelium erklärt. Tüb., 1925²; *Holl K.* Urchristentum und Religionsgeschichte. Gütersloh, 1925; *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Johannes. Tüb., 1926; *Harnack A. v.* Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Gotha, 1927; *Moore J.* Judaism in the first Centuries of the Christian Era. Camb., 1927; *Lagrange J.-M.* La gnose mandéenne et la tradition évangélique // RB. 1928. T. 37; *Goguel M.* Au seuil de l'évangile. P., 1928; *Odeberg H.* The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala, 1929; *Lietzmann H.* Ein Beitrag zur Mandäerfrage. B., 1930; *Montefiore C. G.* Rab-

binic Literature and Gospel Teaching. L., 1930; *Windisch H.* Der Hebräerbrief erklärt. Tüb., 1932²; *Schlief H.* Zur Mandäerfrage // Theol. Rundschau. 1933. Bd. 5. S. 1–81; *Loisy A.* Le mandéisme et les origines chrétiennes. P., 1934; *Bonsirven J.* Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. P., 1934–1935; *Graham W. C., May H. G.* Culture and Conscience: An Archeological Study of the New Religious Past in Ancient Palestine. Chicago, 1936; *Meyer R.* Der Prophet aus Galilaea. Lpz., 1940; *Davies W. D.* Paul and Rabbinic Judaism. L., 1948; *Kaufmann Y.* The Religion of Israel. Chicago, 1960; *Ringgren H.* Israelitische Religion. B., 1963; *Hahn H. F.* The Old Testament in Modern Research. Phil., 1966; *Albright W. F.* Yahweh and the Gods of Canaan. L., 1968; *Schmidt W. H.* Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. B., 1968; *Fohrer G.* Geschichte der israelitischen Religion. B., 1969; *Gaster T.* Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. N. Y., 1969; *Tromp N.* Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament. R., 1969; *Moor J. C. de.* New Year with Canaanites and Israelites. Kampen, 1972. 2 vol.; *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Camb., 1973; *Haran M.* Temples and Temple Service in Ancient Israel. Oxf., 1978; *Fuhs H. F.* Sehen und Schauen: Die Wurzel *hzh* im Alten Orient und im Alten Testament. Würzburg, 1978. (Forschung zur Bibel; 32); *Yamauchi E. M.* Magic in the Biblical World // Tyndale Bull. 1983. Vol. 34; *Spronk K.* Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Neukirchen-Vluyn, 1986. (AOAT; 219); *Hallo W. H.* The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamia and Israel // Ancient Near Eastern Religion: Essays in Honor of F. M. Cross / Ed. P. D. Miller et al. Phil., 1987. P. 3–13; *Greenfield J.* The Hebrew Bible and Canaanite Literature // The Literary Guide to the Bible / Ed. R. Alter, F. Kermode. Camb., 1987; *Tigay J.* You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions. Harvard, 1987; *Anderson G. A.* Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Stud. in Their Social and Political Importance. Atlanta, 1987; *Albertz R.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Gött., 1992. 2 Bde; *Civilizations of the Ancient Near East* / Ed. J. Sasson. N. Y., 1995, 2000². 2 vol.; *Religionsgeschichte Syriens: Von der Frühzeit bis zur Gegenwart* / Hrsg. P. W. Heider, M. Hutter, S. Kreuzer. Stuttg., 1996; *Loretz O.* Des Gottes Einzigkeit: Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum «Schma Israel». Darmstadt, 1997; *Кауфман И.* Религия Древнего Израйля (отрывок) // Библейские исследования: Сб. ст. / Сост. Б. Шварц. М., 1997. С. 29–75; *Binger T.* Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament. Sheffield, 1997; *Margalit B.* Ninth-Century Israelite Prophecy in the Light of Contemporary NWSemite Epigraphs // Und Mose schrieb dieses Lied auf: Stud. z. Alten Testament und z. Alten Orient: Festschrift f. O. Loretz, M. Dietrich und I. Kottsieper / Hrsg. M. Dietrich, O. Loretz. Münster, 1998. S. 515–532; **усторико-литературный подход:** *Gunkel H.* Die Sagen der Genesis. B., 1901; *idem.* Die Psalmen: Übers. und erklärt. Lpz., 1925–1926; *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., 1919; *Schmidt K. L.* Der Rahmen der Geschichte Jesu. B., 1919; *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1921; *Movinkel S.* Psalmenstudien. Amst., 1922–1923. 6 Bde; *Lohmeyer E.* Grundlagen paulinischer Theologie. Tüb., 1929; *Taylor V.* The Formation of the Gospel Tradition. L., 1935²; *Rad G. von.* Das

formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. Lpz., 1938; *Noth M.* Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttg., 1948; *Haenchen E.* Die Apostelgeschichte. Gött., 1956¹⁰; *Jeremias I.* Die Gleichnisse Jesu. Gött., 1952²; *Conzelmann H.* Die Mitte der Zeit. Lpz., 1954; *Marxen W.* Der Evangelist Marcus. B., 1956; *Engnell I.* A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament. Nashville, 1969; *Rendtorff R.* Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. B., 1977; *Neill S., Wright T.* The Interpretation of the New Testament: 1861–1986. Oxf., 1988²; **литературно-критический подход:** Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg / Ed. J. J. Jackson, M. Kessler. Pittsburgh, 1974; *Kennedy G.* New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. Chapel Hill, 1985; *Sternberg M.* The Poetics of Biblical Narrative. N. Y., 1984; *Lategan B. C., Vorster W. S.* Text and Reality. Phil., 1985.

А. А. Алексеев, А. К. Ляданский, К. В. Нехлюдов

Б. в России. Обзор проблематики отечественных библейских исследований нуждается в следующих предварительных замечаниях. Во-первых, существует терминологическая неопределенность в названии самой дисциплины. Со 2-й пол. XIX в. для обозначения всей сферы научного исследования Библии в ряде церковных трудов появляется термин «библиология». В 1928 г. Н. Н. Глубоковский в обобщающем эссе «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» озаглавил этим наименованием раздел о библейских исследованиях. Возможно, для сохранения преемственности прот. А. Мень вынес его в название составленного им словаря по библиологии. В наст. время утвердился термин «библейстика». Во-вторых, историю отечественной Б. нужно рассматривать в общем контексте становления правосл. богословия в России. Являясь его неотъемлемой частью, она повторяла тот витиеватый и не всегда успешный курс лавирования между направлениями богословской мысли на Западе, каким в поисках собственного лица шло отечественное богословие. Тем не менее положение Б. в России и на Западе по направленности и интенсивности исследований не всегда сопоставимы. Если на Западе сформировался и прочно утвердился историко-критический метод, сложились школы библейской филологии и текстологии, ориентированные на основные библейские тексты, евр. и греч., то совсем иначе развивались отечественные изыскания. В этом направлении церковных исследований успешно осуществлялась совместная плодотворная работа представителей церков-

ной и светской науки. Положение Б. в российской церковной науке можно представить по тем областям исследований, в к-рых она складывалась и осуществлялась: слав. библейские исследования, труды по рус. переводу Библии, собственно труды по Б.

Славянские библейские исследования. Эту область можно признать приоритетной в российской Б., именно здесь открылись перспективы становления собственной оригинальной школы. Первенствующее положение этих исследований обусловлено исключительным авторитетом слав. Библии, каким она пользовалась в отечественной церковной традиции. Работа шла по изданию слав. библейских текстов и по созданию научных исследований о них, последние возникают не ранее кон. XVIII в. В процессе издательской работы был обнаружен ряд текстологических проблем, к-рые требовали своего осмысления, поэтому ее можно отнести к области Б. Основные издания слав. Библии были: *Геннадиевская Библия* в 1499 г., *Острожская Библия* в 1580–1581 гг., *Московская Библия* в 1663 г., *Елизаветинская Библия* в 1751 г.

Задачей Новгородского архиеп. *Геннадия (Гонзова)* было создание целостной слав. Библии, в полной мере отражающей состояние слав. текстов Свящ. Писания своего времени. В нее вошли переводы различного происхождения: кирилло-мефодиевские, болг., рус., а также сделанные в рамках издания переводы с Вульгаты. По сути Вульгата, согласно к-рой была проведена разбивка текста на главы, определен состав и порядок книг, стала основным образцом издания, и в Геннадиевском кодексе осуществился своеобразный синтез зап. и вост. библейских традиций. Геннадиевская Библия стала на Руси прототипом той Библии, какую мы имеем сегодня как в слав., так и в рус. языковой форме. Ее смешанный текст обусловил текстовую эклектику последующих изданий.

Издатель первой печатной слав. Библии *Константин Константинович*, кн. Острожский, как программное требование издания определил опубликование «верного» перевода «во всем согласующегося (с Септуагинтой. — Б. Т.) божественного писания». Основу издания составил список Геннадиевской Библии, к-рый

пытались редактировать по тексту *Септуагинты* (далее LXX). Для редактирования были использованы Альдинская Библия (1518), возможно, Комплютенская полиглотта (1514–1517), рукописи из греч., серб., болг. мон-рей, переводы на европ. языки и издания. Единого плана по согласованию слав. перевода с греч. оригиналом у издателей не было. Одни тексты были аккуратно копированы, др. — заметно переработаны с использованием греч. и лат. оригиналов, отдельные тексты и их части были переведены заново; нек-рые сопоставлены со слав. рукописной традицией и исправлены методом конъектуральной критики. С греч. также была переведена отсутствующая в Вульгате и потому не включенная в Геннадиевскую Библию 3-я Маккавейская книга, с этого времени нашедшая свое место в слав. Библии. В плане порядка расположения книг, деления текста на главы, состава отдельных книг сохранилась ориентация на Вульгату. Оценивая проделанную издателями работу, можно констатировать, что, несмотря на стремление издателей вернуться к традиц. для Православия греч. тексту, им не удалось преодолеть текстовую эклектику Геннадиевской Библии.

Московское издание 1663 г. получило название Первопечатной Библии. Это была перепечатка Острожской Библии с нек-рыми орфографическими исправлениями и замечаниями на полях согласования слав. текста с греч. Основной целью издания стало обеспечение практической потребности в Свящ. Писании «скудости ради велия сих божественных книг» (*Сольский*. С. 545).

Неудовлетворенность Первопечатной Библией привела к появлению царского указа 1674 г., в к-ром участнику Никоновой sprawy иером. *Епифанию (Славинецкому)* поручалось «преводить Библию всю вново, Ветхий и Новый Завет с книг греческих самых LXX преведения» (*Сольский*. С. 547). Работа продолжалась 2 года и прервалась в связи с кончиной иером. Епифания. За это время он и его сотрудники успели закончить редактирование НЗ. Текстологическая база была достаточно серьезной. Пособиями служили франкфуртское издание греч. текста 1597 г., лондонское 1600 г., перевод свт. *Алексия* 1355 г., Константинопольское Четвероевангелие 1382 г.,

святоотеческие экзегетические сочинения. Иером. Епифанием был составлен греко-славяно-лат. лексикон словоупотреблений Свящ. Писания. В кон. XVII в. в Москве появилась апология Септуагинты как единственно достоверной версии Свящ. Писания, написанная одним из братьев Лихудов. Возникнув под влиянием европ. полемики, связанной с оценкой реформационных переводов, сделанных без учета текста Вульгаты с евр. оригинала, апология была направлена не только против Вульгаты, но и против МТ как опоры Реформации.

Текстологическая работа над слав. Библией была продолжена в царствование Петра I. Высочайшим указом от 14 нояб. 1712 г. было повелено: «Издать печатным тиснением Священную Библию на славянском языке; а прежде тиснения прочесть ту славянскую Библию и согласить во всем с греческою семидесяти переводчиков Библиею». В качестве источников были привлечены Сикстинская полиглотта 1586–1587 гг., где впервые опубликован *Ватиканский кодекс*, полиглотта Уолтона 1657 г. с первой публикацией разночтений из *Александрийского кодекса*, 2 рукописных греч. списка из Патриаршей б-ки, конкорданс Матфея Поли, толкования Ламберта Боса и Фламиния Нобилия. Непосредственная работа по исправлению показала, что последовательное согласование слав. текста по Первопечатной Библии с греч. неминуемо должно привести к значительному расхождению с предшествующей текстовой традицией. Перед изданием встала идеологическая проблема неприкосновенности и стабильности священного текста. Было предложено рядом с исправленным текстом поместить старый. Петровские справщики приняли во внимание также чтения Вульгаты, евр. МТ, экзегетические труды зап. авторов и святоотеческие толкования. Исправление коснулось лишь текста ВЗ. Труд был окончен в 1723 г., на следующий год последовало высочайшее разрешение приступить к печатанию, но с кончиной Петра I работа остановилась.

В последующие годы было создано не менее 6 комиссий для завершения издания. Но каждая из них начинала работу заново, пытаясь освоить материалы петровской справы, и часто этим ограничивалась.



Елизаветинская Библия. 1751 г. (РГБ)

3-я комиссия (1735) обнаружила расхождение петровской справы с текстом LXX. Вопрос был рассмотрен в Святейшем Синоде, и прежних справщиков обвинили в нарушении воли императора. Архиеп. *Феофан (Прокопович)* представил свой проект исправления слав. Библии, где одним из пунктов значилось: «Все сделанные поправки вновь сверить с греческою Библиею, не весьма веруя исправительским примечаниям» (*Чистович*. Исправление. Т. 1. С. 487). Синод распорядился печатать прежний текст, помещая исправления на полях (в конце концов основным текстом издания стал исправленный). Примечателен запрос, к-рый направил в Синод архим. *Стефан (Калиновский)*, председатель 4-й комиссии (1736). Он просил разъяснить, каким греч. текстом должны пользоваться справщики, поскольку «в разных кодексах и экземплярах немалые разности и несогласия находятся» (Там же. С. 492). Этот запрос впервые ставит проблему вариантности греч. текста, к-рая обходилась молчанием предшествующими комиссиями. Версия книг Товита и Иудифи в Вульгате, по к-рой был сделан прежний слав. перевод, существенно расходится с LXX, и было решено перевести их заново. 3-я кн. Ездры отсутствует в LXX, а «о Книгах Маккавейских всем известно, что оныя далече уже после LXX оных переводчиков написаны» (Там же. С. 491).

Елизаветинская Библия 1751 г. подвела итог издательской работы.

Ее целью было, как и прежде, привести слав. текст в соответствие с греч. Однако было уже невозможно игнорировать проблему многообразия греч. источников, к-рая выявилась по мере публикации материала. Петровские и все последующие справщики отдавали предпочтение Александрийскому кодексу, к-рый сочли за визант. церковный текст. С этого кодекса были заново переведены книги Товита и Иудифи, на него опирался значительный объем правки. Но последние редакторы Елизаветинской Библии, ученые монахи из Киева *Варлаам (Ляшевский)* и *Гедeon (Слоимский)*, нередко отдавали предпочтение тексту большинства рукописей, если это казалось рационально оправданным. С др. стороны, прежний слав. текст оставляли без правки, если он находил подтверждение хотя бы в одном греч. источнике. Елизаветинское издание отражает и свидетельства использования евр. оригинала (ср.: Иов 28. 18; Иез 41. 8). Т. о. обозначился круг проблем, решить к-рые ни издатели, ни европ. наука того времени были не в состоянии.

В кон. XVIII в. назрела необходимость всесторонней оценки слав. библейского наследия и обращения к истокам слав. библейских переводов. Именно тогда *И. Добровский* заложил основание научных исследований слав. Библии. Ему удалось показать разновременное происхождение переводов отдельных книг Острожской и Геннадиевской Библий, дать их характеристику, высказать суждения о греч. оригинале. Работа была продолжена в совместном труде прот. А. В. *Горского* и его ученика К. И. *Невострюева* «Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки», 1-й том к-рого (1855) был целиком посвящен библейским рукописям. Задача исследования заключалась в том, чтобы «дознать, как образовалось то собрание библейских книг на славянском языке, которое мы имели до первых печатных изданий и в каком виде вообще было известно Слово Божие нашим предкам?» (Описание. С. II). «Описание» подтвердило догадки Добровского о влиянии Вульгаты на слав. библейский свод, о разновременности переводов, сделал эти выводы непреложным научным фактом. Мнение Добровского, что слав. перевод ориентировался на Лукиановский извод LXX, было



Прот. Александр Горский.
Фотография посл. трети XIX в. (ГИМ)

уточнено отнесением слав. перевода отдельных книг к Александрийскому или Ватиканскому кодексам. Это не решило вопроса о греч. оригинале, но служило доказательством того, что ответ на вопрос не может быть однозначен. Дальнейшее развитие получил вопрос о переводческом наследии святых равноапостольных Кирилла (Константина) и Мефодия. Если Добровский причислял к нему Евангелия, Апостол и Псалтирь, то Горский и Невоструев признали достоверным сообщение Жития Мефодия о переводе им всей Библии.

Горский и Невоструев поставили изучение слав. Б. на твердую научную основу. После них работа сосредоточилась на описании слав. рукописных собраний и изучении судьбы каждой библейской книги в отдельности. Главными деятелями в этой области стали Г. А. Воскресенский (МДА), И. Е. Евсеев (СПбДА) и А. В. Михайлов (Варшавский ун-т).

В 1895 г. Евсеев защитил магистерскую диссертацию по слав. пере-

И. Е. Евсеев



воду Книги пророка Исаии, к-рая стала программной для нового этапа исследований. Анализ сохранившихся списков открыл в них переводы различного происхождения. В решении вопроса о греч. оригиналах разных слав. версий Евсеев следовал теории П. А. де Лагарда о тексте LXX в редакции сщмч. Лукиана как нормативном для К-польского Патриархата. По догадке Евсеева, перевод святых равноапостольных Кирилла и Мефодия следовал редакции Лукиана, тогда как болг. переводчики X в. избрали основой для работы редакцию Исихия Александрийского. В 1911 г. Евсеев был приглашен к участию в издании текста LXX под рук. А. Ральфа и составил полный каталог слав. рукописей ВЗ.

Весьма основательной и взвешенной была научная позиция Михайлова, подготовившего блестящее издание слав. версии кн. Бытие, разработавшего проблематику слав. Паримийника и глаголического Бrevиария. В 1903 г. на Предварительном съезде русских филологов он выдвинул проект научного издания слав. Библии. Благодаря настойчивости Евсеева в 1915 г. Святейший Синод утвердил план работы Комиссии по научному изданию слав. Библии при Петроградской ДА, выделив на осуществление исследований значительные средства. В Комиссию вошли ведущие российские ученые, академики В. М. Истрин, А. И. Соболевский, М. Н. Сперанский, А. А. Шахматов, профессора ун-тов и ДА. Отечественной науке предстояло вступить на тот путь, к-рым шли критические издания библейских текстов на Западе, но революция 1917 г. прервала эту много обещающую работу.

Евсеев стремился связать научную проблематику исследования слав. Библии с задачами практическими. По его замыслу, реконструкция слав. архетипа должна была лечь в основу нового рус. перевода, определив его состав и экзегезу. Сколько романтичным ни представляется сегодня этот проект, он отвечал той эпохе Б., когда реконструкция архетипа казалась едва ли не единственной целью всей церковной и университетской науки.

Библейская проблематика, возникающая в связи с русским переводом Библии. Историю рус. перевода Библии можно рассматривать как попытку обойти нерешенные слав.

Библией проблемы исходного текста, евр. или греч., поэтому церковная наука была вынуждена заниматься проблемами обоих текстов. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. также стали появляться отдельные исследования по МТ и LXX.

XIX в. прошел для России под знаком перевода Свящ. Писания на рус. язык. Работа была поделена между офиц. проектом, к-рый был начат *Российским библейским обществом* (РБО) во 2-м десятилетии века и через полвека завершен Святейшим Синодом, и отдельными авторами. Принципиальным для проекта РБО стало решение использовать евр. текст при переводе книг ВЗ как текст подлинника. Решение в пользу МТ, очевидно, было вызвано наличием большого количества темных мест в ВЗ в слав. Библии, издатели к-рой оказались неспособны выпутаться из текстологических проблем LXX. Однако от строгого следования евр. тексту редакторам перевода пришлось отступить, дабы уменьшить вопиющий разрыв со слав. версией, бывшей в богослужебном, богословском и катехизическом употреблении.

Влияние LXX и слав. версии усилилось в Синодальном переводе. Обоснованием этому послужила поданная в 1845 г. свт. *Филаретом (Дроздовым)* в Святейший Синод



Филарет (Дроздов),
митр. Московский и Коломенский

записка «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания», в к-рой дана оценка статуса основополагающих текстов ВЗ — евр. и греч. Написанная во время существования оппозиции созданию рус. перевода, записка рассматривала этот вопрос на материале слав. Библии, при публикации в 1858 г. она стала программным документом для возобновленного рус.



Прот. Герасим Павский

перевода. В пространном рассуждении свт. Филарет делает экскурс в историю 2 текстов и их церковного употребления, указывает на их достоинства и связанные с этими текстами проблемы, приводит и оценивает некоторые разночтения. Записка свт. Филарета определила то, что Синодальный перевод, сделанный с МТ, подвергся серьезной редактуре по LXX или даже ее слав. версии.

Др. т. зр. выражала идею «чистого» перевода — либо с МТ, либо с LXX. Для прот. Г. П. Павского, последовательного сторонника МТ, неприемлемой казалась текстовая эклектика. «Это, — говаривал он, — ни то, ни се, ни еврейская, ни греческая Библия» (Чистович. История. С. 153). За мнением о необходимости перевода исключительно с LXX стояло желание сохранить преемство и единство слав. и рус. версий, а равным образом недоверие к МТ как опоре иудаизма.

У синтеза, осуществленного в Синодальном переводе, имеются сильные и слабые стороны. Подобный смешанный подход должен был осуществляться по четко установленным принципам, чтобы выбор в каждом отдельном случае был результатом текстологического, филологического и богословского анализа. Но принципы не были разработаны, и осталась возможность для принятия произвольных решений. Содержательную суть записки митр. Филарета выражают слова ее названия «О догматическом достоинстве [славянского и греческого переводов]», однако неопределенность суждений позволяет довольно широко трактовать направленность этого документа. Так, свт. Феофан (Говоров) брал ее тезисы в качестве аргументов против употребления МТ для рус. перевода, и только прак-

тический результат, санкционированный самим святителем, позволяет оценить содержание записки как обоснование возможности обращения к евр. тексту.

В сер. 70-х гг. XIX в. перед окончательным изданием Синодального перевода в церковной периодике развернулась острая дискуссия. Инициатором ее стал свт. Феофан, решительно несогласный с выбором евр. текста как основы для перевода. Его позиция сводилась к следующим тезисам: МТ неприемлем, поскольку и преднамеренно, и непреднамеренно он искажен иудеями, чужд церковной традиции, к-рая его не знает, и его использование означает разрыв с традицией слав. Библии. Переводить необходимо с текста LXX, освященного его употреблением в Церкви.

Издание Синодального перевода обострило интерес к проблематике основных библейских текстов и показало необходимость работы в этом направлении. В 70-х гг. в церковной периодике были опубликованы обстоятельные экскурсы в историю МТ профессоров Д. А. Хвольсона и Н. А. Елеонского, исследование по истории LXX Елеонского, работа И. С. Якимова о Книге пророка Иеремии, в к-рой отмечены существенные текстовые различия между МТ и LXX. Эта тематика получила развитие в ответах на аргументы еп. Феофана его оппонента проф. П. И. Горского-Платонова, к-рый на основании сравнительного анализа отдельных материалов 2 текстов давал общую оценку достоверности каждого из них.

Дальнейшим углублением в сравнительный анализ 2 текстов стала статья проф. В. Н. Мышцына. По



В. Н. Мышцын

краткости и выборочности рассмотренного материала работы Горского-Платонова и Мышцына не могут



И. Н. Корсунский

быть признаны полноценными исследованиями, но они оказались доступны широкому кругу читателей. Исследование о переводе LXX проф. И. Н. Корсунского подводит черту под освоением отечественной церковной наукой проблематики одного из основных библейских текстов. Эта фундаментальная работа, в к-рой собраны достижения как зап., так и отечественной школ, до сих пор сохраняет свое значение. Труд состоит из исторической и лингвистической частей; большой интерес представляет филологический анализ LXX. Мысли свт. Феофана нашли воплощение в ряде переводов библейских книг с греч., выполненных проф. П. А. Юнгеровым; еп. Антонин (Грановский) осуществил даже опыт реконструкции евр. текста Книги Варуха на основе греч. и лат. версий.

Б. А. Тихомиров, А. А. Алексеев

Библейские исследования. Первая на Руси система принципов толкования Свящ. Писания была предложена прп. Максимом Греком. В Славяно-греко-латинской академии Свящ. Писанием занимались иером. Макарий (Петрович), архим. Феофилакт (Горский, впол. епископ), еп. Тихон (Малинин), архим. Гавриил (Петров; впол. митр. Санкт-Петербургский) и др. Им принадлежит ряд библейских комментариев, большая часть к-рых осталась в рукописях. Это были начальные шаги рус. Б., авторы во многом зависели от инославных источников, нередко ограничивались их переводами и пересказами.

На рубеже XVIII–XIX вв. были сделаны попытки формулирования важнейших принципов библейской герменевтики. Московский митр. Платон (Левшин) ввел в Троице-Сергиевой ДС систематические записки по изучению Библии и изло-



Платон (Левшин), митр. Московский.
Гравюра. XIX в. (РГБ)

жил правила ее толкования в «Инструкции», ставшей для неск. поколений рус. библеистов основным руководством по герменевтике. Архиеп. *Феохрист (Мочульский)* написал первое рус. руководство по герменевтике «Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета, то есть Сокращение правил при чтении Свящ. Писания к знанию потребных» (М., 1809). Митр. *Амвросий (Подобедов)* составил «Краткое руководство к чтению книг Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета» (М., 1799. К., 1825⁴).

Основателем отечественной Б. считается свт. Филарет (Дроздов). Еще в молодые годы, будучи ректором СПбДА в сане архимандрита, он посвятил свои труды толкованию Свящ. Писания, основанному на научной методологии. Его «Записки на книгу Бытия» (СПб., 1816, 1819) и «Опыт изъяснения псалма LXVII» (СПб., 1814) были первыми рус. трудами по Б., ознаменовавшими новое, критическое направление в экзегетике. В основу толкований архим. Филарет положил исследование евр. текста Писания; при этом он использовал достижения совр. ему гебраистики, а также проводил сравнение евр. текста с др. древними переводами. Критерием истинного прочтения и толкования текста была внутренняя непротиворечивость Свящ. Писания и Свящ. Предания, поэтому при сравнении разночтений в евр. и греко-слав. текстах, если не помогали лингвистические соображения, автор прибегал к помощи иных, сходных по содержанию мест Свящ. Писания, а также к толкованиям св. отцов и учителей Церкви. При таком подходе выбор предпочтительного прочтения падал иногда на текст LXX, иногда на евр. оригинал или на

перевод *Акилы*. При работе использовались достижения археологии, этнографии, исторической географии. Научная смелость толкований архим. Филарета на кн. Бытие стала причиной того, что в кон. XIX в. его «Записки» подверглись критике именно в связи с привлечением широкого историко-этнографического материала при толковании библейского текста (*Н. Б. Критика сочинений Филарета*, митр. Московского, в 30-х гг. // ХЧ. 1881. Ч. 2. С. 763–791).

Одним из родоначальников историко-филологического исследования Библии в России был прот. Г. Павский, творческая судьба к-рого сложилась трагически. В дис. «Обозрение псалмов» (СПб., 1814) он обосновал мнение, согласно к-рому не все псалмы с надписанием «Давидов» принадлежат ему. В комментарии к Песни Песней Павский отмечал не только ее мистический, но и буквальный аспект, связанный с темой земной любви. Он первым отметил значение анализа жанров для понимания библейского текста, высказался, хотя и осторожно, в пользу теории т. н. Второисаии и принадлежности Книги пророка Захарии 2 пророкам.

Неск. последующих десятилетий для всей рус. Б. были отмечены почти полным застоєм. Причинами тому стали правительственная реакция на распространение неправосл. мистических настроений в 1-й четв. XIX в., запрещение деятельности Библейского об-ва и прекращение работ по переводу Писания на рус. язык, усиление духовной цензуры. Определенный урон развитию Б. нанесло приобретшее влияние с кон. 40-х гг. XIX в. противопоставление Свящ. Предания Свящ. Писанию с явным или прикровенным предпочтением первого второму, что препятствовало научному изучению Библии. Наконец, т. н. «дело Павского», вызванное распространением литографических рус. переводов нек-рых книг ВЗ, принявшее вид судебного разбирательства, также не могло способствовать дальнейшему научному изучению Библии.

С кон. 50-х гг. возобновление библейских исследований было обусловлено необходимостью нового научного пересмотра слав. текста и сличения его с евр. и греч. текстами.

I. Библейско-апологетические исследования со 2-й пол. XIX в. были вызваны необходимостью богослов-

ского ответа на изменившуюся научную картину мира (эволюционизм) и на результаты зап. библейской критики, отвергавшей традиц. представления об авторстве, датировках и целостности мн. книг Библии. Если первое направление прежде всего основывалось на критике научных и философских предпосылок теории эволюции, то опровержение результатов историко-критического анализа Библии основывалось во многом на текстологическом и лит. анализах, а также на систематизации результатов подобной полемики в зап. лит-ре.

Возникновение научно-апологетического направления рус. Б. связано с именем проф. МДА *Михаила (Лузина)*; с 1878 епископ). Его перу принадлежат общедоступные «Толковое



Архим. Михаил (Лузин).
Фотография. Кон. XIX в.

Евангелие» (М., 1870–1874. 3 т.) и «Толковый Апостол» (М., 1876. К., 1905. 2 т.) — книги компилятивного характера, составленные преимущественно на основании материалов писаний отцов Церкви и работ протестант. авторов ортодоксального направления. Проф. МДА, гебраист П. И. Горский-Платонов подверг эту работу критике за ее несамостоятельный характер. Др. задачей еп. Михаила был ответ на вызов европ. отрицательной критики. В его докт. дис. об Э. Ренане, написанной после выхода кн. «Жизнь Иисуса», впервые идеи отрицательной критики излагались и подвергались научно-богословскому анализу. Эту работу он продолжил в цикле лекций, изданных посмертно под заглавием «Библейская наука» (Тула, 1898–1903. 8 кн.). У еп. Михаила было немало учеников, к-рые обогатили правосл. науку о Свящ. Писании комментариями и монографиями по различным областям Б.



Ф. Г. Елеонский

Одним из важнейших направлений была критика гипотез о происхождении *Пятикнижия*. В качестве источников для опровержения выводов протестант. библейской критики часто использовались работы таких католич. исследователей, как А. Арно и аббата Ф. Вигуру. Проф. СПбДА Ф. Г. Елеонский в кн. «Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия» (СПб., 1875) попытался обосновать положение о единстве Пятикнижия и авторстве Моисея. Документальная теория происхождения Пятикнижия критиковалась ректором СПбДА еп. Феофаном (Быстровым), к-рый стремился доказать, что употребление в книгах ВЗ имен Иегова и Элохим не связано с различными лит. источниками, но служит указанием на 2 сферы «мироуправления божественного»: Элохим означает общепромыслительное отношение Бога к миру, употребление имени Иегова связано с домостроительством человеческого спасения (Тетраграмма, или Ветхозаветное божественное имя. СПб., 1905).

Против положения эволюционной теории развития ветхозаветной религии о том, что проповедь пророков предшествовала по времени появлению Закона Моисея (К. Г. Граф, А. Кюнел, Ю. Велльгаузен), проф. Московского ун-та прот. Н. А. Елеонский выдвигал тезис об архаичности языка и стиля Пятикнижия, отражающих, по его мнению, более раннюю эпоху, нежели классический проретизм. Проф. КДА И. А. Бродович показал, что прор. Осия, рассматривавшийся сторонниками эволюционной теории в качестве создателя новой религии — «этического монотеизма», — продолжал и развивал уже существовавшую религиозно-нравственную традицию учения Моисея (Книга прор. Осии: Введ. и

экзегезис. К., 1901). Необоснованность картины истории ветхозаветной религии, предлагаемой эволюционной теорией, показал проф. МДА А. И. Покровский на основании данных палеоэтнографии. Положение эволюционной теории, согласно к-рой *левиты* появились только после вавилонского плена, оспаривал проф. КДА прот. А. А. Глаголев, защищавший древность законов кн. Левит, не отвергая, впрочем, саму возможность развития ветхозаветного богослужения (Левиты и Левиино колено. К., 1912; Книга Левит. К., 1915). Критике была подвергнута и распространенная на Западе теория истории ветхозаветной рели-



Прот. Александр Глаголев

гии — об исконном *монотеизме* семитов (Ренан). Преподаватель МДА И. П. Яхонтов показал, что политеистические культы были неизменной частью религий всех известных семит. народов, кроме древних евреев (Изложение и разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия // ПрТСО. 1884. Ч. 33. С. 114–203).

Ряд работ был посвящен защите традиц. представлений о целостности, датировке и авторстве Книги пророка Захарии (проф. Дерптского ун-та прот. П. Е. Образцов), Книги Товита (проф. КДА Н. М. Дроздов в докт. дис. «О происхождении книги Товита» (К., 1901) доказывал допленное происхождение книги, а также защищал мнение об арам. ее оригинале, подтвержденное уже в XX в. кумран. находками), псалмов (прот. Н. П. Вишняков), Книги Плач Иеремии (М. Д. Благовещенский) и др.

Обширную апологетическую литературу вызвало распространение взглядов панвавилонизма. В Европе против него выступили такие ученые, как Дж. Г. Брэтстед, Г. Майер, католич. монахи Ф. Куглер, а также А. Даймель. В России с панвавилонизмом полемизировал проф. КДА В. П. Ры-

бинский, еп. Хрисанф (Ретивцев), подчеркивавший взаимозависимость богооткровенной религии Моисея и верований Др. Востока, архиеп. Платон (Рождественский), показавший связь ВЗ с историографией древнего мира. Разбор несостоятельности теории панвавилонизма был сделан проф. МДА Д. И. Введенским (Блуждающая гипотеза: К вопросу о панвавилонизме. Серг. П., 1911), к-рый, в частности, опроверг тезис Ф. Делича о том, что вера в племенного семит. Бога Яхве существовала в Вавилонии еще до времен ветхозаветных патриархов и потому не может рассматриваться как дар Божественного Откровения. В качестве доказательства Делич приводил имена из вавилонских текстов, к-рые, по его мнению, содержали имя Бога Израилева. На основании данных археологии кон. XIX — нач. XX в. Введенский показал, что приводимые Деличем имена либо вовсе не были теофорными, либо содержали имя к.-л. др. вавилонского божества.

Итогом исследований по ветхозаветной апологетике сер. XIX — нач. XX в. стали труды проф. КазДА П. А. Юнгера, слушавшего в свое время лекции протестант. профессоров в ун-тах Берлина и Лейпцига, а также изучавшего библейскую археологию и древнеевр. язык. В многочисленных публикациях он, отвергнув теории либерально-протестант. школы о происхождении различных книг ВЗ, отстаивал традиц. атрибуцию Книг Пятикнижия, пророков Исаии и Иоилы. Результаты его апологетических исследований сведены воедино в трудах: «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Каз., 1902) и «Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Каз., 1907).

Вместе с тем нек-рые результаты лит. критики были восприняты отдельными отечественными библеистами. Так, еп. Филарет (Филаретов) считал Книгу Иова после пленным произведением (с ним полемизировал Н. А. Елеонский), проф. В. Н. Мышцын относил к тому же после пленному времени не только Книгу Екклесиаста, но и главы т. н. Второисаии (см. ст. *Исаия*; критическую оценку позиции Мышцына см.: *Фаддей (Успенский)*, еп. Единство Книги пророка Исаии. Серг. П., 1901). Мифологическое понимание Книги пророка Ионы частично под-



А. П. Лебедев

держал прот. Г. П. Павский, видевший в ней лишь назидательную повесть без исторического основания (прот. И. И. Соловьёв противопоставил этой позиции свой сравнительно-религ. анализ). Прот. А. В. Петровским не только разделялось мнение о позднем происхождении Второзакония (Ис 40–55) и Книг Паралипоменон, но и утверждался комплиментный характер Книги Иова. Основные положения либеральной исагогики о происхождении Книги пророка Михея положительно излагались еп. Антонием (Храповицким) (М., 1890). Однако чаще всего включение теорий либеральной исагогики и экзегезы в собственную научную базу свойственно было светским авторам: С. Н. Трубецкому (Учение о Логосе в его истории. М., 1900), А. В. Ельчанинову (История религии. М., 1909 (совм. с С. Н. Булгаковым и П. А. Флоренским)), проф. Б. А. Тугареву (ветхозаветные разделы «Истории древнего Востока» (Л., 1936³)).

Как и в ветхозаветной, в области новозаветной Б. перед экзегетами стояла задача освоения огромного потока информации о методах и результатах библейской критики, предлагаемой протестант. лит-рой. Прежде всего ставилась задача устранить «противоречия» у евангелистов путем приведения их сообщений в гармоническое единство. Одними из первых по этой теме были опубликованы статьи прот. А. Кудрявцева «Согласование евангельских повествований о событиях страдания и погребения Господа нашего Иисуса Христа» (ХЧ. 1867. № 5. С. 691–740) и «Согласование евангельских повествований о Воскресении Господа нашего Иисуса Христа» (Там же. № 7. С. 40–72). В этих статьях автор в основном опирался на зап. разработки этой темы. Против картины возникновения христианства и поздней датировки Евангелия от Марка, пред-

ложенной Ф. К. Бауром, было направлено исследование Н. А. Елеонского «Святое Евангелие от Марка: Против Баура» (1868), за к-рое автор был удостоен степени магистра богословия. Проф. СПбДА Д. А. Хвольсон в апологетических целях пытался разрешить хронологическую задачу о времени последней пасхальной Вечери Господа и о дне Его распятия. В ряде статей, направленных против Баура и новой тюбингенской школы, А. П. Лебедев ставил задачу примирения мнимых разногласий между учением Иисуса Христа и его интерпретацией апостолами. Библейской апологетике была посвящена монография проф. Харьковского ун-та прот. Т. И. Буткевича «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (М., 1883. СПб., 1887²), в к-рой содержится обзор рационалистических толкований Евангелия (Ф. Шлейермахера, Д. Ф. Штрауса, Э. Ренана и др.) и собраны возражения на отрицательную критику мн. частных вопросов евангельской истории. Против решений синоптической проблемы, предложенных Г. Эвальдом и Г. Ю. Гольцманом, была написана кн. Н. И. Троицкого «О происхождении первых трех канонических Евангелий» (Кострома, 1878), в ней прослежена история вопроса начиная с XVIII в. Проф. МДА М. Д. Муретов задумал цикл работ под общим названием «Главные типы новейшего отрицания Евангелия», однако его труд был



М. Д. Муретов

приостановлен цензурой. Вышли только отдельные части книги о предшественниках Штрауса, об И. Г. Эйхгорне и о Ренане. В диссертации преподавателя Костромской ДС И. В. Баженова (Характеристика 4-го Евангелия со стороны содержания и языка, в связи с вопросом о происхождении Евангелия. Каз., 1907) критиковалась гипотеза тю-

бингенской школы о принадлежности Евангелия от Иоанна неизвестному греку, проживавшему во II в., и приводились аргументы в пользу традиц. датировки Евангелия. Преподаватель КДА архиеп. Василий (Богдасhevский) не только критически разобрал отрицательные гипотезы, но и создал серию комментариев к НЗ, в к-рых сочетал верность правосл. традиции со знанием зап. лит-ры.

II. Библейская история и археология. Первым опытом в написании библейской истории, т. е. реконструкции событий, описанных в ВЗ и НЗ, основанной на данных священных книг и древних памятников письменности и материальной культуры, было «Начертание библейской истории» (СПб., 1816. М., 1897¹³) митр. Филарета (Дроздова). Эта книга лишь наметила общие контуры темы, поскольку наука о Др. Востоке еще только зарождалась. Отдельные периоды ветхозаветной истории были описаны в трудах Ф. Г. Елеонского, Я. А. Богородского и знатока межзаветного времени М. Э. Поснова (Иудейство: К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время. К., 1906). Митр. Иосиф (Петровых) исследовал период Второго храма и написал работу о соотношении Библии и сообщений Иосифа Флавия. Межзаветному периоду были посвящены работы казанского проф. богословия прот. А. В. Смирнова, переводчика апокрифов. По новозаветной истории были написаны насыщенные богословскими идеями соч. прот. П. А. Матвеевского «Евангельская история о Боге-Слове Сыне Божи-ем...» (СПб., 1890. М., 1912²), кн. проф. КазДА М. Н. Богословского «Детство Господа нашего Иисуса Христа» (Каз., 1893). Вышло большое число монографий по отдельным вопросам, напр. труды архим. Григория (Борисоглебского) «Третье великое благовестническое путешествие св. апостола Павла» (Серг. П., 1892), прот. сщмч. Иоанна Артоболовского «Первое путешествие апостола Павла» (Серг. П., 1900), архиеп. Евдокима (Мещерского) «Святой Апостол и Евангелист Иоанн Богослов» (Серг. П., 1911) и серия очерков Муретова по евангельской истории.

Борьба с теорией панвавилонизма стала отправной точкой для формирования отечественной библейской археологии как особой научной



И. Г. Троицкий

дисциплины. В учебных планах Духовных академий до 1917 г. задача предмета библейской археологии определялась ее пониманием в нем. богословии: изучение бытовой жизни ветхозаветного Израиля, причем исключительно на основании письменных источников — Библии, Талмуда, описаний Св. земли. Так, проф. СПбДА И. Г. Троицкий предметом библейской археологии считал «описание и посильное объяснение тех бытовых форм, в к-рые воплощалось Царствие Божие за время от Синайского законодательства до Сошествия Святого Духа на апостолов» (Троицкий. С. 11). Такой характер носили и работы архим. Иеронима (Лаговского), С. А. Терновского. В МДА такое понимание предмета библейской археологии сохранилось до 1917 г. (Воронов Е., свящ. Лекции по Библейской археологии за 1909–1910 гг. Серг. П., 1910).

Затем под влиянием проф. Д. И. Венденского наметилась тенденция к расширению круга рассматриваемых памятников и обращению к данным египтологии и ассириологии. И. Г. Троицкий в 1894/95 уч. г. излагал на лекциях материал преимущественно по письменным источникам, упоминая и нек-рые археологические памятники. В лекциях 1895/96 уч. г. он рассматривал также археологические и эпиграфические памятники Др. Египта и хеттов. В 1913 г. Троицкий издал пособие, в к-ром, сохраняя прежнюю форму, утвержденную советами ДА в 1895 г., постарался привлечь весь доступный ему археологический материал, известный к нач. XX в. Последними представителями подобной школы можно считать эмигрантов — д-ра богословия П. В. Смирнова, доцента *Богословского ин-та св. Владимира в Харбине*, до 1917 г. бывшего сотрудником Смоленского археологического ин-та (Библейская археология. Харбин,

1936), а также проф. библейской археологии И. С. Марковского, издававшего свои труды в Софии на болгарском языке.

Систематизатором сведений по библейской археологии, ставших известными из трудов зап. археологов-библеистов и отечественных работ по истории и искусству Ближ. Востока, был проф. КДА А. А. Олесницкий. Во время командировки на Св. землю (1873) им были сделаны описания и зарисовки библейских памятников: иерусалимских прудов, цистерн, гробниц, надписи в Силоамском туннеле и на камне *Меши*,



А. А. Олесницкий

глинописных табличек из Фаанаха и др. Серия публикаций, в к-рой Олесницкий рассматривал все известные ему археологические памятники Сирии и Палестины (Мегалитические памятники Св. Земли. СПб., 1895; Святая Земля // ТКДА. 1875–1876; Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб., 1889), заложила источниковедческий фундамент отечественной библейской археологии. Итогом его работы должна была стать многотомная «Библейская археология», однако вышел в 1920 г. в Петрограде лишь 1-й т., под ред. В. П. Рыбинского.

При интерпретации археологических данных, полученных на Ближ. Востоке, акцент был сделан на их использовании для буквального доказательства библейских повествований. С. Песоцкий составил сравнительную хронологическую таблицу ветхозаветных персонажей и совр. им событий в странах Междуручья. Эпос о Гильгамеше, где упоминается Всемирный потоп, объяснялся как доказательство общечеловеческой памяти об этом событии. Таким же доказательством Песоцкий считал и глинописные документы, сообщавшие о допотопных династиях. Привлекались археологичес-

кие данные и для освещения точной хронологии Свящ. истории.

Весь доступный к кон. XIX в. археологический материал был использован в компилятивном труде проф. А. П. Лопухина «Библейская история». Автор дал целостную панораму священных событий, начиная с первобытных времен и кончая завершением апостольского века. В главах, посвященных Палестине, он часто использует этнографические данные для доказательства историчности библейских событий, относящихся к дописьменной эпохе, и потому фиксируемых в глубинных пластах народных преданий (напр., о райском блаженстве и древе познания добра и зла, о единстве прародителей и об их грехопадении и о Всемирном потопе и построении вавилонской башни). На основании Силоамской надписи Лопухин делал вывод о том, что иудеи до вавилонского плена были грамотным народом, и поэтому невозможно отвергать аутентичность библейских



А. П. Лопухин

текстов допленного периода, что было общим местом зап. библейской критики.

В то же время для Лопухина характерно некритическое привлечение археологического материала для подтверждения библейских текстов. Напр., памятники финикийских колонистов в Испании он считал свидетельством о массовом бегстве хананеев от *Иисуса Навина*, Храм аш-Шариф в Иерусалиме — подлинными могилами ветхозаветных патриархов, городской колодезь в Наблусе — колодезем Иакова, егип. «Сказку о двух братьях» — пересказом истории об Иосифе, изображение предводителя похода на эфиопов на стенах Фиванского храма — портретом Моисея, отсутствие в XIX в. гробницы Тут-



моса IV — свидетельством его гибели в водах Красного м., древнейшее погребение с кладом каменных ножей — могилой Иисуса Навина и т. п. Лопухин, подобно мн. амер. богословам кон. XIX — нач. XX в., признавая историчность повествования Пятикнижия о егип. казнях, манне в пустыне, переходах через Красное м. и Иордан, давал им рационалистическое объяснение.

В посл. четв. XIX в. российские ученые начали полевые исследования. Основная роль в их проведении принадлежала *Русской Духовной миссии в Иерусалиме* и имп. *Палестинскому православному обществу* (ППО); важнейшие открытия были сделаны архим. *Антонином* (*Капутиным*), стали выходить научно-просветительские издания «Православный Палестинский сборник», «Сообщения Императорского Палестинского православного общества» и др. Определенный вклад в исследования Св. земли внесли сотрудники основанного в 1894 г. Русского *Археологического ин-та в К-поле* (РАИК). Хотя основной областью интересов РАИК была *византистика*, его ученые предприняли неск. археологических разведок на Ближ. Востоке и провели раскопки на участках Русской Духовной миссии.

Экзегетические исследования в России развивались гл. обр. после выхода Синодального перевода Библии. Полный комментарий ко всей Библии был осуществлен единственным раз в «Толковой Библии» (СПб., 1904–1913. 11 т.), начатый по инициативе и под ред. проф. СПбДА Лопухина и продолженный его преемниками. Попытка создания еще одного общебиблейского толкования была предпринята в XIX в. Г. К. *Властовым*, но закончить его автору не удалось. Целый ряд толкований был написан на отдельные части и книги Библии. Среди общедоступных изданий большое распространение получили евангельские толкования еп. *Виталия* (*Гречулевича*), еп. *Михаила* (*Лузина*), цикл экзегетических трудов еп. *Феофана* (*Говорова*) об апостольских Посланиях, толкование на Апостол еп. *Никанора* (*Каменского*), толкования на новозаветные книги прот. *А. Полотебнова* и др. ВЗ были посвящены популярные толкования епископов *Палладия* (*Пьянкова*), *Петра* (*Екатериновского*), *Виссариона* (*Нечаева*), *Иоанна* (*Смирнова*), *Димитрия* (*Воз-*

несенского). Особым успехом пользовалось «Толкование Евангелия» (СПб., 1907. М., 1991^р) *Б. И. Гладкова*, основанное на святоотеческих комментариях и трудах ученых XIX в. Более специальные труды принадлежали *П. Юнгерову*, еп. *Антонию* (*Храповицкому*), архиеп. *Василию* (*Богдашевскому*), прот. *А. Рождественскому*, архиеп. *Варфоломею* (*Ремову*), еп. *Феофану* (*Быстрову*), протоиереям *В. Платонову*, *В. Четверкину* и др.

III. Герменевтика и исагогика. Специальными герменевтическими трудами, посвященными определению фундаментальных принципов толкования, рус. б. до 1917 г. небогата. К ним относятся книга архиеп. *Феокиста* (*Мочульского*) «Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета, то есть Сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных» (М., 1809) и очерки *П. И. Савваитова* (*Библейская герменевтика*. СПб., 1844, 1859). Больше сделано в области изучения герменевтики патристического периода, в частности работы проф. МДА *И. Н. Корсунского* «Новозаветное толкование Ветхого Завета» (М., 1885), в к-рой даны характеристики методов толкования св. отцов и комментаторов нач. XIX в., а также «Иудейское толкование Ветхого Завета» (М., 1882), содержащее анализ палестинской и александрийской герменевтики межзаветной эпохи. Соотношению совр. и патристической герменевтики много внимания уделено в кн. архиеп. (впсл. митрополита) *Антония* (*Храповицкого*) «О правилах Тихония Африканского и их значении для современной экзегетики» (М., 1891; переизд.: Альфа и омега. М., 1999. № 2(20). С. 92–107).

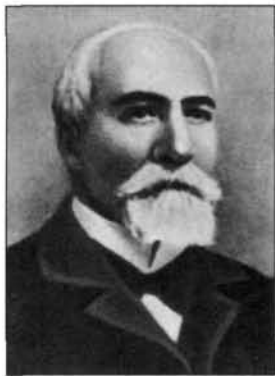
Немало сделали рус. правосл. авторы XIX в. в области исагогики, среди них — архиеп. *Иннокентий* (*Борисов*), проф. *С. М. Сольский*, еп. *Михаил* (*Лузин*), профессора *Хвольсон* и *Н. М. Дроздов*, авторы академических и семинарских руководств: *А. Н. Хергозерский*, еп. *Ириней* (*Орда*), *А. А. Жданов*, *Д. Нарциссов*; составители библейских словарей: *П. Ф. Солярский*, архим. *Никифор* (*Бажанов*), *А. Т. Верховский*, прот. *В. Михайловский* и др.

IV. Библейское богословие. Долгое время в правосл. научных кругах библейское богословие не поль-

зовалось доверием в силу того обстоятельства, что оно основывалось на протестант. принципе толкования Свящ. Писания через само Писание. Отечественные библеисты разрабатывали отдельные темы богословия ВЗ в русле правосл. Предания: ветхозаветная идея Завета Божия рассматривалась проф. *КДА М. Э. Понсовым* (*Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете*. Богуслав, 1902). Эсхатология ВЗ исследовалась *И. А. Олесницким* (*Учение Ветхого Завета о бессмертии души*. М., 1883) и прот. *А. М. Темномеровым* (*Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых*. СПб., 1899). Учение ВЗ о грехе рассматривалось преподавателем МДА прот. *В. Н. Велтистовым* (*Грех, его происхождение, сущность и следствие: Крит.-догматич. исслед.* М., 1885) и проф. МДА *Д. И. Введенским* (*Учение Ветхого Завета о грехе*. Серг. П., 1900). Основываясь на святоотеческом понимании библейских терминов «вестник Божий», «посланник», «сыны Божии», «серафимы», «херувимы» и т. д., проф. *КДА прот. А. А. Глаголев* сделал попытку систематизировать их в соответствии с догматическим учением правосл. Церкви (*Ветхозаветное библейское учение об ангелах*. К., 1900). Неск. тем библейского богословия были рассмотрены *С. Н. Трубецким* в его докт. дис. «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900). Признавая большую роль вост. магии и мистики в формировании эсхатологии ВЗ, Трубецкой подчеркивал, что стержневой ее идеей было учение о Мессии. Мнение Трубецкого о ветхозаветном учении о Боге, Его Единстве и Троичности, частично перекликается с исследованием проф. МДА *А. А. Покровского* о прамонотеизме (*Библейское учение о первобытной религии*. М., 1901). *П. А. Юнгеров* провел анализ ветхозаветного вероучения по Псалтири (1894, 1897), вобравшей в себя богодухновенные идеи всех периодов ветхозаветной истории, ему принадлежит также работа о ветхозаветном учении о бессмертии души (1883).

Среди отечественных работ выделялась позиция проф. МДА *М. М. Тареева*, к-рый в своей системе христ. вероучения затронул ряд тем библейского богословия. Особенность т. зр. Тареева заключается в том, что он подвергал сомнению богодухновенный характер ветхозаветной





М. М. Тареев

письменности и видел в ней выраженные религ. духа, качественно не отличавшегося от проч. верований Др. мира. Кроме того, в ветхозаветных пророках он видел носителей религ. сознания, отличного и даже противоположного учению Пятикнижия.

Первая попытка систематизации богословия ВЗ была сделана еп. Хрисанфом (Ретивцевым) в 3-м т. «Религии древнего мира в их отношении к христианству: Ист. исслед.» (М., 1873–1878). В 1876 г. проф. СПбДА прот. А. С. Лебедев подал прошение об утверждении за ним нового курса, в к-ром догматика излагалась бы по Свящ. Писанию. При жизни им была издана лишь 1-я часть обширного исследования по библейскому богословию — «Ветхозаветное учение во времена патриархов» (СПб., 1886. Вып. 1). Как правосл. богослов, Лебедев для экзегезы всех мест Пятикнижия, содержащих догматические положения, привлекал труды совр. ему библеистов и святоотеческую лит-ру по этому вопросу.

Богословием ап. Павла занимался проф. СПбДА Н. Н. Глубоковский, ему принадлежит фундаментальное исследование «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: Библ.-богосл. исслед.»

Н. Н. Глубоковский



(СПб., 1905, 1910–1912. 3 т.). Глубоковский поставил перед собой задачу найти источники учения ап. Павла, сопоставляя его с александрийской философией, раввинистическим иудаизмом и античными доктринами. В результате он пришел к выводу, что Евангелие Павла было вполне оригинальным и коренилось в том Откровении, к-рое он получил. Глубоковскому принадлежат мн. работы по богословию Апокалипсиса и Посланий к Галатам и Евреям. Правосл. взгляд на библейское богословие выражен в статье проф. МДА В. Н. Мышцына и др. его работах на эту тему. Крупным вкладом в библейскую науку явился богословский анализ Евангелий в работах М. Муретова.

Лит.: *Слав. библейские исследования; библейская проблематика, возникающая в связи с рус. переводом*: Горский А. В., Невострюев К. И. Описание слав. рукописей Московской синодальной б-ки. М., 1855. Отд. 1: Свящ. Писание; Филарет (Дроздов), митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого 70-ти толковников и славянского переводов Свящ. Писания // ПрТСО. 1858. Ч. 17. С. 452–484; Чистович И. А. Исправление текста славянской Библии перед изданием 1751 г. // ПО. 1860. Т. 1. Апр. С. 479–510; Т. 2. Май. С. 41–72; он же. История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1873, 1899. М., 1997^р; Елеонский Н. А. Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста // ЧОЛДП. 1873. Ч. 2. С. 151–181; 1874. Ч. 2. С. 275–310; он же. Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Там же. 1875. Ч. 1. С. 3–47; Хвольсон Д. А. История ветхозаветного текста и очерк древнейших его переводов по их отношению к подлиннику и между собою // ХЧ. 1874. Т. 1. № 4. С. 519–562; Т. 2. С. 3–74; Якимов И. С. Отношение греческого перевода LXX толковников к еврейскому масоретскому тексту в Книге пророка Иеремии. СПб., 1874; он же. Критические исследования текста слав. перевода Ветхого Завета в его зависимости от текста перевода 70-ти толковников // ХЧ. 1878. Т. 1. С. 706–742; Т. 2. С. 235–250, 314–340, 536–562; Феофан (Говоров), еп. По поводу издания священных книг Ветхого Завета в рус. переводе [ДЧ. 1875. Ч. 3. Ноябрь. С. 342–352; он же. О нашем долге держаться перевода 70 толковников // Там же. 1876. Ч. 2. Май. С. 3–21; он же. Об употреблении нового перевода ветхозаветных Писаний // Там же. Ч. 3; Горский-Платонов П. И. Несколько слов о статье еп. Феофана: «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в рус. переводе [ДЧ. 1875. № 11]» // ПО. 1875. Т. 3. Ноябрь. С. 505–542; он же. О недоумениях, вызываемых рус. переводом св. книг Ветхого Завета // Там же. 1877. Т. 1. Янв. С. 69–104; Февр. С. 260–284; Апр. С. 681–702; Соколов П. И., прот. История ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886; Евсеев И. Е. Книга прор. Исаии в древнеслав. переводе. СПб., 1897; он же. Очерки по истории слав. перевода Библии. Пг., 1916; Мышцын В. Н. Ну-

жен ли нам греч. перевод Библии при существовании еврейского подлинника? // БВ. 1895. Т. 1. № 2. С. 214–228; № 3. С. 345–373; Воскресенский Г. А. Характеристические черты 4-х редакций слав. перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангелия XI–XVI вв. М., 1896; Корсунский И. Н. Перевод LXX: Его значение в истории греч. языка и словесности. Серг. П., 1897; Муретов М. Д. Славяно-русский перевод Нового Завета в труде, по преданию усвоением свт. Алексия, митр. Киевско-Московскому и Всероссийскому, с точек зрения церковно-практической и научно-богословской. Серг. П., 1898; Сменцовский М. Братья Лихуды. СПб., 1899; Юнгеров П. А. Общее ист.-крит. введение в Священные Ветхозаветные книги. Каз., 1902, 1910²; Елеонский Ф. Г. По поводу 150-летия Елизаветинской Библии: О новом рассмотрении слав. перевода Библии. СПб., 1902; Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч. 1: Паримийный текст; Корольков И. Н., прот. Суждения еп. Феофана и еп. Порфирия о переводе Свящ. Писания на рус. язык // ТКДА. 1915. Сент. С. 142–181; Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. М., 1992^р, 2002; Сорокин В., Логачев К. И. Документы Библиейской Комиссии: 1. Рукописный материал для научного издания слав. перевода Ветхого Завета / Публ. с предисл. К. И. Логачева // БТ. 1975. Сб. 13. С. 208–235; То же. 2. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915–1921 годах / Публ. с предисл. К. И. Логачева // Там же. Сб. 14. С. 166–256; Острожская Библия: Сб. ст. М., 1990; Камчатнов А. М. История и герменевтика Славянской Библии. М., 1998; Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999 [Библиогр.]; Цуркан Р. К. Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001; **библ. апологетика**: Савваитов П. И. Православное учение о способе толкования Свящ. Писания. СПб., 1857; он же. Библиейская герменевтика. СПб., 1895; Елеонский Ф. Г. Состояние истории ветхозаветной Церкви в современной протестантской литературе // ХЧ. 1870. Ч. 2. № 10. С. 672–712; он же. Отрывки из вавилонско-ассирийских сказаний о первобытных временах // Там же. 1877. Ч. 1. С. 265–276; он же. Вавилонско-ассирийское сказание о творении мира // Там же. С. 767–784; он же. Краткий обзор важнейших результатов египтологии в отношении к повествованию Пятикнижия // Там же. 1883. Ч. 1. С. 482–499; он же. Египетские сказания о потопе // Там же. С. 500–507; он же. Важнейшие задачи при научном рассмотрении библейских событий, относящихся ко времени пребывания израильтян в Египте. СПб., 1886; он же. Результаты новых изысканий в заиорданской Палестине и Сев. Сирии. СПб., 1886; он же. Филологические услуги ассириологии в деле изучения ветхозаветных книг // ХЧ. 1889. Ч. 2. С. 741–744; он же. Разбор мнений так называемой высшей критики о ветхозаветной истории // Там же. № 7. С. 67–96; № 12. С. 981–1005; он же. Разбор приводимых отрицательной критикой доказательств неправильности верований древнего Израиля относительно места присутствия Бога Израилева // Там же. 1903. Ч. 2. № 9. С. 289–314; Воскресенский А. М. Библиейское учение о творении мира и современное естествознание. К., 1872; Образцов П. Е. Опыт толкования



книги св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Свящ. Писания. СПб., 1873; *Смирнов А. П.* Исторические книги Библии и ассирийские клинообразные надписи // ЧОЛДП. 1873. № 10. С. 339–375; *он же.* Мнения и догадки о событиях из времени пребывания евреев в Гесеме // Там же. 1884. № 9. С. 437–473; *Вишняков Н., свящ.* О происхождении Псалтирь. СПб., 1875; *он же.* Толкование на Псалтирь. СПб., 1880–1891. 8 вып.; *Лебедев А. П.* Общие и частные черты формального различия между учением Иисуса Христа в Его собственных устах и между учением Его же в устах апостолов // ХЧ. 1875. № 2. С. 135–156; № 3. С. 232–246; *Хвольсон Д. А.* Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти. СПб., 1875, 1878²; *Якимов И. С.* Неповрежденность книги св. прор. Иеремии // ХЧ. 1876. Ч. 1. № 5/6. С. 643–682; Ч. 2. № 7/8. С. 25–68; *он же.* О происхождении кн. Екклесиаста // Там же. 1887. № 3/4. С. 197–216; *он же.* О происхождении кн. «Песнь песней» // Там же. № 5/6. С. 475–507; *он же.* О происхождении кн. Премудрости Иисуса сына Сирахова // Там же. Ч. 2. № 9/10. С. 299–311; *он же.* О происхождении кн. Премудрости Соломоновой // Там же. № 7/8. С. 3–18; *он же.* О происхождении кн. Притчей Соломоновых // Там же. Ч. 1. № 1/2. С. 3–18; *Властов Г. К.* Библия и наука. СПб., 1870. 2 ч.; *Елеонский Н. А., прот.* Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона // ЧОЛДП. 1876. № 3. С. 118–140; *он же.* Следует ли считать книгу прор. Варуха каноническою? // Там же. 1877. № 1. С. 314–318; *он же.* О времени происхождения книги Иова // Там же. 1879. № 1. С. 1–17; *Смирнов С.* История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879; *Муртов М. Д.* Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес // ПрТСО. 1884. Т. 33. С. 86–113; *он же.* Очерки из новейшей истории экзегезиса и критика Нового Завета. [Очерк 1]: Протест. богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса» // БВ. 1892. № 6. С. 460–482; То же. Серг. П., 1894; *он же.* [2]: Герменевтическая теория Канта // Там же. № 7. С. 58–76; [3]: Экзегеты-филологи и Шлейермахер // Там же. № 8. С. 141–170; [4]: Гегельянство. Новая Ортодоксия и предшественники Страусса // Там же. № 9. С. 319–360; [5]: Э. Ренан и его «Жизнь Иисуса» // Там же. № 12. С. 391–410; 1893. № 2. С. 284–299; № 4. С. 46–110; № 10. С. 80–110; 1894. № 10. С. 33–66; № 11. С. 230–245; *Павский Г. П., прот.* Библейские древности для разумения Свящ. Писания. СПб., 1884; *Антоний (Храповицкий), архим.* Толкование на книгу св. прор. Михея. СПб., 1890; *Покровский Ф. Я.* По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей // ТКДА. 1890. № 1. С. 61–98; *Введенский А.* О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Серг. П., 1893; *Вишуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии / Пер. с франц. свящ. В. Воронцова. М., 1897–1901. 2 т. в 4 ч.; *Платон (Рождественский), иером.* Древний Восток при свете Божественного Откровения. К., 1898; *Рождественский А., прот.* Новое открытие в области библейской науки // ХЧ. 1898. Ч. 1. С. 449–452 [Отрывок из Сирах]; *Благовещенский М. Д.* Книга «Плач»: Опыт исслед. исагиоико-экзегетического. К., 1899; *он же.* Критич. разбор эволюционной теории первобытной религии // БВ. 1900. № 3. С. 451–485; *он же.* Библейский профетизм и языческая ман-

тика. Серг. П., 1909; *Дроздов Н. М.* В защиту свободного научного исследования в библиологии // ТКДА. 1902. № 10. С. 300–331; № 11. С. 461–490; *Поснов М. Э.* Иудейство: (К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время). К., 1906; *он же.* О судьбах библейского Израиля. К., 1907; *Андреев В. А.* О «Толковании на Псалтирь» Ириней [Клементьевского], архиеп. Псковского: Ист.-библиогр. очерк. М., 1900–1910. 4 [вып.]; *Петровский А. В., прот.* Комментарий на кн. Иова. СПб., 1907; *Глаголев А. А., прот.* Левиты и Левино колено. К., 1912; *Глаголев С. С.* Прошлое человека. Серг. П., 1914; *Введенский Д. И.* Митрополит Филарет как библист. Серг. П., 1918; *Диваков М., диак.* Богословские труды проф. МДА С. С. Глаголева: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1972. Ркп.; *блбл. история и археология: Лашкарев П.* Религиозная монументальность: (Из чтений по литургике) // ТКДА. 1866. № 1. С. 44–85; № 2. С. 231–292; *Титов Г., свящ.* История священтва и левитства в Ветхозаветной Церкви. Тифлис, 1878; *Петров Н. И.* Записка о состоянии Церк.-археол. музея и Общества при КДА за первое десятилетие их существования [1872–1882] // ТКДА. 1882. № 12. С. 421–448; *он же.* Тридцатилетие ЦИАО при КДА // Там же. 1903. № 1. С. 134–151; *Иероним (Лаговский), архим.* Библейская археология. СПб., 1883. Т. 1: Домашние древности; *Елеонский Ф. Г.* История израильского народа в Египте: От поселения в земле Гесем до египетских казней. СПб., 1884; *Л-н А.* Библия и научные открытия на памятниках древнего Египта // Странник. 1884. № 3, 4, 8–12; *Ковальницкий А., прот.* Из путешествия во Святуя Землю // Там же. 1885. № 5–12; 1886. № 1–9; 1887. № 1–4, 6–9, 11, 12; 1888. № 1, 6, 7, 9; 1890. № 8–11; 1891. № 3; *Юнгеров П.* Внебиблейские свидетельства о событиях, описываемых в книге прор. Даниила // ПС. 1888. № 1. С. 12–50; *он же.* Книга Есфирь и внебиблейские памятники. Каз., 1891; *Рыбинский В.* Древнееврейская суббота. К., 1892; *Соколов В. А.* Обрезание у евреев. Каз., 1892; *Стеллецкий К.* Брак у древних евреев. К., 1892; *Пальмов М.* Идолопоклонство у древних евреев. СПб., 1897; *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. М., 1998². 2 т.; *он же.* Библейская история Нового Завета. СПб., 1889–1890. М., 1998; *Троицкий И. Г.* Конспект лекций по Библейской археологии, читанных студ. СПбДА, 1894/1895. СПб., 1895. Литогр.; *Успенский Ф. И.* Российский Археологический Институт в Константинополе // Тр. X археол. съезда в Риге, 1896. М., 1900. Т. 3. С. 44–50; *Василий (Богдашевский), еп.* О Евангелиях и евангельской истории: (Против совр. рационализма) // ТКДА. 1902. № 2. С. 269–302; *он же.* Происхождение Евангелия от Матфея // Там же. 1915. Окт./нояб. С. 205–243; *он же.* Евангелие от Матфея: Крит.-экзегетич. исслед. К., 1915; *он же.* Неповрежденность 4-го Евангелия // ТКДА. 1917. Сент./дек. С. 273–285; *Песоцкий С.* Повествование ассиро-вавилонских клинообразных надписей о творении мира // Там же. 1901. № 10. С. 226–228; *он же.* Начало Вавилона // Там же. 1902. № 9. С. 3–76; *Ключарев Г.* История ветхозаветного священства до заключения священного канона. Ставрополь, 1902; *Кобрин М.,* День очищения в Ветхом Завете. Холм, 1902; *Фармаковский Б. В.* Последние научные предпрятия Российского Археологического Института в Константинополе // Тр. XI археол. съезда в Киеве, 1899. М., 1902. Т. 2; *Рыбинский В. П.* Вавилон и

Библия // ТКДА. 1903. № 5. С. 113–144; *он же.* По поводу новейших археологических раскопок в Палестине // Там же. 1908. № 11. С. 436–458; *он же.* Из истории самарян // Там же. 1912. № 1. С. 119–162; *он же.* Религия самарян // Там же. 1912. № 5. С. 150–179; № 7/8. С. 337–374; № 9. С. 124–180; *Кондаков Н. П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904; *Никольский П. J.* Ассиро-Вавилонские памятники и Ветхий Завет // Вир. 1903. № 8. Ч. 2. С. 394–402; 1905. № 9. Ч. 1. С. 533–552; *Дмитриевский А. А.* ИППО и его деятельность за истекшую четверть века (1882–1907). СПб., 1907; *Боголетов Н.* Археологический комментарий к современному еврейскому календарю: Канд. соч. / МДА. 1907; *Лебедев С.* Иосиф Флавий как библейский археолог: Канд. соч. / МДА. 1909; *Авраменко Н.* Блаженный Иероним как библейский археолог: Канд. соч. / МДА. 1909; *Троицкий С. А.* Новейшие открытия в области библейской истории // Странник. 1910. № 2. С. 240–248; *Глубоковский Н. Н.* Хронология Ветхого и Нового Завета // ТКДА. 1910. № 6. С. 239–270; *Корнеевский А.* Средневековые путешествия христиан на Восток и их значение для библейской археологии: Канд. соч. / МДА. 1913; *Троицкий И. Г.* Библейская археология. СПб., 1913; *Богоявленский Н.* Моисей (по данным Библии и общей истории): Канд. соч. / МДА. 1914; *Введенский Д. И.* Блуждающая гипотеза: К вопросу о «панвавилонизме». СПб., 1911; *он же.* Авраам и Сарра в стране фараонов. Серг. П., 1914; *он же.* Патриарх Иосиф и Египет (опыт соглашения Библии и египтологии). Серг. П., 1914; *Зыков В. И., свящ.* Библейский патриарх Авраам: Библ.-ист. аполлет. очерк. Пг., 1914; *Кагаров Е. Г.* Прошлое и настоящее египтологии. Серг. П., 1914; *Иваницкий В.* Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета. К., 1914; *Фоменко К., прот.* Сион: Церк.-археол. экскурс // ТКДА. 1914. № 4. С. 601–628; *Богоявленский И. Я.* Значение Иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа. СПб., 1915; *Шмидт А.* Развитие египтологии в России // Наука и ее работники. 1922. № 3/4. С. 15–20; *Струве В. В.* Значение В. С. Голенищева для египтологии // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1960. Сб. 3. С. 3–69; *Алексий (Макринов), иером.* Вклад Санкт-Петербургской-Ленинградской Духовной Академии в развитие библистики // БТ: Юбил. сб., посвящ. 175-летию ЛДА. 1986. С. 199–210; *Жамкоян А. С.* У истоков самаритянских исследований в России // ВДИ. 1997. № 2. С. 145–149; *блбл. богословие: Алексей (Ржаницын), архим.* Ветхозаветное учение о таинстве Пресв. Троицы // ПрТСО. 1849. Т. 8. С. 192–251; *Серафимов А. А.* Библейское учение о природе и ее отношении к Творцу и человеку // Духовный вестн. 1866. Т. 15. С. 5–43, 137–159; *Хрисанф (Ретицев), еп.* Религия древнего мира в их отношении к христианству: Ист. исслед. СПб., 1873–1878. 3 т.; *он же.* Ветхозаветное учение о Боге в сравнении с воззрениями на Божество в древних языческих религиях // ХЧ. 1876. Т. 2. С. 374–404, 503–554; *Олесницкий И. А.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души. М., 1883; *Юнгеров П. А.* Основные идеи и характер ветхозаветного учения о бессмертии души в сравнении с учением египтян и персов // ПС. 1883. Т. 1. С. 3–13; *он же.* Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением. Каз., 1894; *он же.* Вероучение



Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Каз., 1897; *Ветхистов В. Н.* Грех, его происхождение, сущность и следствие: Крит.-догматич. исслед. М., 1885; *Лебедев С. А.*, *прот.* Ветхозаветное учение во времена патриархов. СПб., 1886; *Богословский М. И.* Идея Царствия Божия в Ветхом и Новом Завете. Каз., 1887; *Мышцын В. Н.* Библейское богословие с православной точки зрения // БВ. 1894. Т. 3. № 7. С. 55–60; *Темномеров А. М.*, *прот.* Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. СПб., 1899; *Введенский Д. И.* Учение Ветхого Завета о грехе. Серг. П., 1900; *Глаголев А. А.*, *прот.* Ветхозаветное библейское учение об ангелах. К., 1900; *он же.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви // ТКДА. 1909. № 11. С. 353–380; № 12. С. 517–550; *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900; *Покровский А. И.* Библейское учение о первобытной религии: Опыт библиологич. исслед. Серг. П., 1901; *Поснов М. Э.* Идея Завета Бога в израильском народе в Ветхом Завете. Богуслав, 1902; *Тареев М. М.* Основы христианства. СПб., 1908. 4 т.; *он же.* Из истории этики. Серг. П., 1913; *он же.* Философия жизни. Серг. П., 1916; *Виноградов В.* Основные пункты христианского мировоззрения в системе проф. М. М. Тареева. Серг. П., 1912; *Соколов В. А.*, *свящ.* Промысл Божий по учению ветхозаветной Библии // ЧОЛДП. 1912. № 2–5; *Травчетов Н. П.* Кончина мира по учению Библии и современным научным гипотезам // Странник. 1913. № 3. С. 395–410; № 4. С. 483–495.

Прот. Ростислав Снугирев

Библейские исследования после 1917 г. Основной причиной, определившей характер и проблемы развития Б. в этот период, стал разрыв ее как с зарождавшейся в дореволюционной России отечественной школой, так и с зап. наукой, являвшейся основным источником формирования этой школы. В послевоенные годы, когда началось возрождение духовных учебных заведений МП, стали появляться отдельные работы церковных ученых, посвященные различным аспектам Б. Такое положение характерно и для совр. состояния российской Б., не сложившейся в полноценную научную школу.

В 1969 г. при ЛДА была организована Библейская группа, к-рая должна была продолжить дело созданной в 1915 г. комиссии по научному изданию слав. Библии при Петроградской ДА, во главе к-рой стоял проф. И. Е. Евсеев. Цель, поставленная перед группой, — подготовка критического издания слав. Библии — так и не была достигнута; работа ограничилась лишь сбором и анализом архивных материалов.

Статьи по Б. публиковались в ЖМП, напр. К. *Логачёва* по истории рус. перевода Библии, проф. ЛДА А. *Иванова* по текстологии НЗ, эк-

зегетические очерки проф. МДА М. С. *Иванова*, ряд статей прот. Александра *Меня*.

С 1952 по 1980 г. ректор ЛДА прот. Михаил Сперанский преподавал библейские дисциплины. Гл. обр. он обращал внимание на основное содержание новозаветного благовестия, раскрывая его сотериологическую сущность. В работе «Св. апостол и евангелист Матфей» (БТ. 1964. Сб. 3. С. 5–33) Сперанский, проанализировав все основные источники об авторе первого Евангелия, защищает тезис о евр. оригинале Евангелия от Матфея. Он также является автором небольшого труда, посвященного экзегетическим принципам ап. Павла (VI глава Послания апостола Павла к Римлянам: Экзегет. анализ содержания // БТ. 1973. Сб. 10. С. 109–112). За труд «Введение в изучение Четвероевангелия» (1963, ркп. ЛДА) прот. Михаил Сперанский был удостоен степени магистра, за «Курс лекций по изучению Свящ. Писания Нового Завета» (1971, ркп. ЛДА) — степени д-ра богословия.

В 70–90-х гг. прот. Александр Мень, издавая свои религиозно-научные популярно-научные труды, стремился ввести в научный оборот основные результаты зап. Б. В шеститомной «Истории религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» он активно использовал историко-критический метод изучения Свящ. Писания. Особенно ярко это выражено во 2-м т. «Магизм и единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих учителей» (Брюссель, 1971), в 5-м т. «Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до н. э.)» (Брюссель, 1972). В приложении к кн. «Сын человеческий» (Брюссель, 1969) прот. А. Мень приводит краткий обзор критической лит-ры по новозаветной христологии, синоптической проблеме и т. д. Он — автор ряда комментариев для т. н. Брюссельской Библии (Брюссель, 1973), ему принадлежит фактически единственная обзорная работа, посвященная становлению, основным направлениям и этапам развития рус. Б. до 1917 г. (О русской православной библеистике // БТ. 1987. Сб. 28. С. 272–289). Составленный им объемный «Библиологический словарь» (М., 2002. Т. 1–3) представляет собой единственное специальное издание на

рус. языке, содержащее статьи об основных зап. и отечественных библеистах, о методах и принципах библейской критики, об основных школах и направлениях в Б.

Развитие славистики во 2-й пол. XX в., а также наличие в России богатой коллекции рукописных источников создали относительно благоприятные условия для текстологических исследований слав. Библии. Плодом этих трудов стал выпуск проф. А. А. *Алексеевым* научных изданий «Текстология славянской Библии» (СПб., 1999) и «Песнь Песней в древней славяно-русской письменности» (СПб., 2002), содержащих историю всех слав. переводов Библии и одной из ее книг. В советской и вполс. в российской академической исторической науке исследование по смежным с Б. дисциплинам проводилось в рамках востоковедческой школы такими учеными, как Н. В. *Пигулевской*, Д. В. *Щедровицким*, И. Д. *Амусиным*, А. А. *Немировским*, И. Ш. *Шифманом*, И. П. *Вейнбергом* и др. Исследованию историко-культурной среды существования первохрист. общины и формированию новозаветной лит-ры посвящены труды И. С. *Свенцицкой*, Е. Н. *Мешерской*, А. Ч. *Козаржевского*, И. А. *Левинской* и др. Об основных этапах развития совр. отечественной Б. можно судить также по статьям, опубликованным в альманахе «Мир Библии» (1993) и ж. «Страницы» (с 1996), издаваемом ББИ.

Изучение древних языков и дисциплин, связанных с Б., ведется как в церковных, так и в светских высших учебных заведениях. Результатом работы семинаров по Б., организованных при Институте Восточных культур при РГГУ, стало появление сб. статей, посвященных библейской филологии (Библия: Лит. и лингвистические исслед. М., 1998–2001. 4 вып.). Однако большинство авторов этой научной школы, игнорируя правосл. традицию, видят развитие отечественной Б. как науки в парадигме историко-критических методов, выработанных зап. школами богословия. Появление работы свящ. Леонида *Грилихеса* «Археология текста: сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции» (М., 1999) свидетельствует о начале возрождения правосл. Б. Выводы автора, исследующего становление новозавет-



ной письменности, не противоречат древнейшему церковному Преданию о том, что в основе Евангелия от Матфея лежит текст, первоначально написанный на древнеевр. языке.

По инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в авг. 1999 г. возобновила деятельность Патриаршая и Синодальная Библейская комиссия, ответственным секретарем к-рой был назначен директор Синодальной б-ки прот. Борис Даниленко. Комиссия организовала и провела ряд международных научных конференций, посвященных текстологии слав. Библии.

Э. С. П.

Б. в Православном богословском институте при. Сергия. До второй мировой войны основным центром не только библейских, но и всех богословских исследований, сделанных рус. эмигрантами в Зап. Европе, был *Православный богословский ин-т при. Сергия* в Париже. Условно можно выделить 3 фактора, определивших направления этих исследований: работы, связанные со становлением учебного процесса в ин-те; развитие традиции рус. дореволюционной школы Б. и участие в общеевроп. исследованиях Свящ. Писания.

Необходимость быстро организовать учебный процесс в Богословском ин-те (открыт в 1925) активизировала богословские исследования, в т. ч. и библейские. Теоретические основы для них были определены в статьях С. С. Безобразова (впосл. еп. Кассиан) «Принципы православного изучения Слова Божия» (Путь. 1928. № 13. С. 1–15) и «Новый Завет в наше время» (Путь. 1938. № 55. С. 3–23). Им были подготовлены курсы лекций по НЗ: по Четвероевангелию и истории апостольского века (1931), по Апостолу и Апокалипсису (1935). Позднее основные идеи, разработанные им в тот период, легли в основу кн. «Христос и первое христианское поколение» (П., 1950. М., 2002⁴). В то же время курсы лекций по ВЗ создал А. В. Карташёв, больше известный как церковный историк. В послевоенные годы был разработан ряд учебных пособий: протопр. А. Князевым по Пятикнижию и историческим книгам (*Généralité: Le Pentateuque et le Livres Historiques*), по пророкам (*Les Prophètes*) и учительным книгам (*Les Livres sapientiaux, Les Psau-*



Кассиан (Безобразов),
еп. Катанский

mes), прот. Н. Куломзиним по НЗ (*Le texte du Nouveau Testament dans la Tradition chrétienne, La formation du canon des Livres néotestamentaires, Les Évangiles Synoptiques, L'Évangile de St. Jean, La vie et l'œuvre de l'apôtre Paul, Les Épîtres Pauliniennes, Ecclésiologie Paulinienne*). Публикация пособий на франц. языке давала возможность продолжить в новых условиях традиции, выработанные первым поколением преподавателей ин-та. В этих лекционных курсах соединялись унаследованный от дореволюционной школы подход к преподаванию Свящ. Писания со знанием совр. европ. библейской науки.

Формирование рус. библейской школы, прерванное в 1917 г., было продолжено трудами эмигрантов. В статье о принципах правосл. изучения слова Божия (1928) Безобразов указывал на отличительные особенности правосл. Б., к-рые, по его мнению, связаны с правосл. учением о Церкви; это выражено в толковании Свящ. Писания в свете Свящ. Предания и в учении о богодухновенности Писания, к-рое предполагает нераздельность Божия и человеческого в Божественном Откровении. Автор делает вывод о невозможности отсечения отдельных отрывков и глав, считающихся позднейшими вставками и результатом редакции, о признании традиц. атрибуции библейских книг. О том, что исследования Библии должны стремиться не к опровержению тех или иных фактов Свящ. Предания, а к их осмыслению в свете научных данных, говорил Карташёв в речи на выпускном акте 13 февр. 1944 г. На примере основных положений ветхозаветной критики эту идею также

развивал Б. И. Сове (Тезисы по Свящ. Писанию Ветхого Завета // Путь. 1936/1937. № 52. С. 67–69). Еп. Кассиан показал, как правосл. Б. может пользоваться выводами метода анализа жанровых форм (Новый Завет и наше время // Путь. 1938. № 55. С. 3–23; Церковное предание и новозаветная наука // ПМ. 1937. Вып. 3: Живое Предание. С. 153–170). Выработанные в довоенный период теоретические посылки лежат в основе всех трудов в области Б., написанных в рус. эмиграции во Франции: еп. Кассиана «*Pentecôte Johannique (Jn XX, 19–23)*» (Иоаннова Пятидесятница (Ин 20. 19–23) (дис. на Протестант. фак-те в г. Монпелье) (1939), «Христос и первое христианское поколение» (1950), «Водою, Кровию и Духом» (докт. дис.; ркп. 1958–1960, опубл.: П., 1997), «Учение евангелиста Иоанна о Боге Отце» (неизд.); А. В. Карташёва «Библейская критика Ветхого Завета» (П., 1947), прот. Н. Куломзина «Христос-Мессия» (готовится к изданию в ПСТБИ).

Особенностью рус. библейской школы в эмиграции во Франции стало развитие экзегетического направления, основанного на традициях святоотеческого толкования Библии. Заслуга в этом принадлежит прежде всего прот. С. Булгакову, написавшему неск. работ на библейские темы («Петр и Иоанн — два первоверховных апостола» (П., 1926), «О чудесах евангельских» (П., 1932) и др.); ряд статей написан еп. Кассианом (Евангелисты как историки // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 7–30; Неверный домоуправитель // Вестн. РСХД. 1929. № 8/9; Воскрешение Лазаря и Воскрешение Христова // Путь. 1929. № 16. С. 3–18); протопр. А. Князевым (Иуда и Фамарь // ПМ. 1948. Вып. 6. С. 140–154; Господь — Муж Брани: К уяснению религ. смысла кн. Исход // Там же. 1950. Вып. 7. С. 105–125; О боговдохновенности Свящ. Писания // Там же. 1951. Вып. 8. С. 113–127) и прот. Н. Куломзиним (Оскар Кульман: Бог и цезарь // Вестн. РСХД. 1957. № 44; Нищие Божии в Ветхом и Новом Завете // Церк. вестн. Зап.-Европ. Экзархата. 1963. № 21–22).

Важным событием, активизировавшим библейские исследования, стало осуществление исправленного рус. перевода НЗ под рук. еп. Кассиана. Для этого при Богословском ин-те была создана специальная



научно-лит. комиссия в составе: еп. Кассиан (председатель и основной переводчик), Б. К. Зайцев, Д. И. Лари, Карташёв, В. Н. Раевский, Н. Куломзин.

Третьим направлением рус. Б. во Франции является участие ее представителей в общеевроп. библейских исследованиях. На первом этапе эта работа носила апологетический характер (что видно, напр., в трудах еп. Кассиана: *Theozentrismus und Christozentrismus im Neuen Testament*. Universität Heidelberg, 1949; *L'Études du Nouveau Testament dans l'Église Orthodoxe*. P., 1956; *Das Studium des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche* // *Kyrios*. 1960–1961. № 1. С. 28–31 и др.). Участие в международных богословских конференциях давало возможность правосл. библеистам изложить их т. зр. по различным вопросам, в частности по исследованиям Писания. Особую роль здесь сыграли проводимые ин-том Литургические недели (*Semaines d'études liturgiques*). Организатором этих конференций был еп. Кассиан, автор ряда докладов на библейские темы (*La prière dans le Nouveau Testament*. 1961. Оpubл.: *Cassien et Dom Botte*. *La prière des heures*. P., 1963. P. 17–42; *Le jour du Seigneur dans le Nouveau Testament*. 1962. Оpubл.: *Cassien et Dom Botte*. *Le Dimanche*. P., 1965), активное участие принимали протопр. А. Князев (*La lecture de l'Ancien Testament dans le rite byzantin* (P., 1961. Оpubл.: *Mgr. Cassien...* *La prière des heures*. P., 1963. P. 201–252), *L'Église de l'Ancien Alliance et la liturgie byzantine* (1979. Оpubл.: *CSS*. Vol. 26. P. 143–166), *La Passion du Christ et le jugement de ce monde* (Jean 12, 31) d'après les lectures bibliques de la Semaine Sainte byzantine (1980. Оpubл.: Там же. Vol. 27. P. 105–130) и прот. Н. Куломзин (*La sainte Cène dans le Nouveau Testament* (1965. Оpubл.: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*. P., 1970. Vol. 1. P. 53–64), *Kérygme apostolique et confession de la foi* (1978. Оpubл.: *CSS*. Vol. 25. P. 201–211), *La prière du Christ au Père* (1980. Оpubл.: *CSS*. Vol. 27. P. 131–142)). С 60-х гг. XX в. преподаватели ин-та начинают выступать как участники общеевроп. исследований. Особую роль сыграли протопр. А. Князев и прот. Н. Куломзин. С их именами связано также участие правосл. авторов в работе над новым франц. переводом Библии (*La Traduction Œcuménique*



Протопр. Алексей Князев

de la Bible). Протопр. А. Князев входил в издательский комитет и работал с переводами ВЗ. Прот. Н. Куломзин до своей кончины оставался правосл. сопредседателем этой организации, принимал участие в редакции переводов Посланий ап. Павла. Лит.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Принципы православного толкования Слова Божия // *Путь*. 1928. Вып. 13. С. 5–15; *он же*. Завет иудеохристианства // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 12–56; *он же*. О молитве Господней // ПМ. 1949. Вып. 7. С. 58–74; *он же*. Сыны Божии // *Вестн. РСХД*. 1954. № 1(31). С. 4–11; *он же*. The Revision of the Russian Translation of the NT // *The Bible Translator*. L., 1954. Vol. 5. N 1. P. 8 ff.; *он же*. The Interrelation of the Gospels: Matthew-Luke-John // *Studia Evangelica*. 1959. (TU; Bd. 7); *он же*. Славословие божественной любви (Рим 8. 31–39) // ПМ. 1947. Вып. 5. С. 117–129; *он же*. К вопросу о построении Молитвы Господней // Там же. 1951. Вып. 8. С. 56–85; *он же*. К вопросу о тексте Мк 9:23 // *Церк. вестн. Зап.-Европ.* Экзархата. 1957. № 2 (66); *Руло Ф.* Еп. Кассиан Безобразов как экзегет // *Символ*. 1995. № 34. С. 9–10; *Булгаков С.* Иуда Искариот, апостол-предатель // *Путь*. 1931. № 26. С. 3–60; № 27. С. 3–42; *Святой Грааль: опыт догматической экзегезы* Ин 19. 34 // Там же. 1932. № 32. С. 3–42; *Апокалипсис св. Иоанна*. П., 1948. М., 1992; *Салтыков А.* Гора в Библии // *Путь*. 1931. № 30. С. 71–85; *Иванов П.* Завет ап. Павла // Там же. 1938. № 55. С. 41–52; *Александров А.* Книга Иова // Там же. 1938/1939. № 58. С. 57–63; *Князев А., протопр.* Ветхий Завет в посланиях ап. Павла // *Церк. вестн. Зап.-Европ.* Экзархата. П., 1951. № 4 (31). С. 4; *он же*. Ветхий Завет и спасение во Христе // Там же. 1952. № 3 (42). С. 3; *он же*. Откровение о Матери Мессии: (О ветхозаветных основах мариологии) // ПМ. 1953. Вып. 9. С. 96–113; *он же*. Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете // Там же. 1955. Вып. 10. С. 92–112; *он же*. Историческое и богословское значение письма Аристея к Филократу // Там же. 1957. Вып. 11. С. 123–138; *он же*. Религиозная жизнь евреев в Вавилоне // *Вестн. РСХД*. 1959. № 54. С. 23–32; *он же*. *Mariologie biblique et liturgie byzantine* // *Irenikon*. 1955. T. 28. 3^e trimestr. P. 268–288; *он же*. *La Théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte* // *Θεολογία*. T. 26; *он же*. *The Great Sings of the Heavenly Kingdom and its Advents in Strength* // *SVTQ*. 1969. Vol. 13; *он же*. *Les dimensions anthropologiques et eschatologiques de l'annonce de l'Évangile par l'Église orthodoxe* // *La Pensée*

Orthodoxe. 1983. № 3; *Карташёв А. В.* Ветхозаветная библейская критика. П., 1947. То же // *Альфа и омега*. 2001. Вып. 4 (30). С. 19–37; *он же*. Толкование 67 псалма // ПМ. 1947. Вып. 5. С. 95–226; *Куломзин Н., прот.* Арамеизмы в греческом тексте Нового Завета // *Церк. вестн. Зап.-Европ.* Экзархата. 1957. № 2(66). С. 81–88; *La place de Pierre dans l'Église primitive* // *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Совм. с Н. Афанасьевым, И. Мейендорфом, А. Шмеманом). P.; Neuchâtel, 1960. P. 67–90; *The Images of the Church in St. Paul's Epistles* // *SVTQ*. 1970. Vol. 14; *Jean le Théologien dans la tradition orthodoxe: Le quatrième Évangile* // *Lumière et Vie*. 1980. № 149; *L'unité de l'Église selon I Co* // *Nicolaus: Riv. di teologia ecumenico-patristica*. 1982. Fasc. 2; *Leschatologie biblique* // *La Pensée Orthodoxe*. 1983. № 3; *Dieu et l'Église: Quelques aspects d'ecclésiologie biblique* // *La Pensée Orthodoxe*. 1987. № 4.

Свящ. Константин Польсков

БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ – см. *Археология библейская*.

БИБЛЕЙСКАЯ ГЕОГРАФИЯ – см. *География библейская*.

БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА – см. *Герменевтика библейская*.

БИБЛЕЙСКАЯ И АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ ШКОЛА В ИЕРУСАЛИМЕ [франц. *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*], один из первых созданных в XIX в. на Св. земле научных ин-тов. Предложение по его организации, выдвинутое Ф. *Вижури* и Э. П. Ле Камю, поддержал орден *доминиканцев*. 15 нояб. 1894 г. ин-т был открыт, руководство им было возложено на М. Ж. *Лагранжа*. В созданную им группу библеистов вошли специалист по палестинской археологии Л. Ю. *Венсан*, эпиграфист А. Р. Савиньяк, арабист М. А. Жоссан, ассириолог Э. П. Дорм, специалист по истории и исторической географии Палестины Ф. М. *Абель*. В 1920 г. ин-т был включен в систему гос. научных учреждений Франции и получил свое совр. название, став подразделением Французской академии. В дальнейшем эту школу представляли библеист М. Э. Буамар, египтолог Б. Курауйе, археолог Р. де Во, специалист по исторической топографии П. Бенуа, ассириолог Р. Турне.

В задачу ин-та входили сбор и публикация лапидарных клинописных, иероглифических, араб., евр., греч., самаритянских, эфиоп., куфических, араб. и др. текстов. Жоссан и Савиньяк, занимаясь этими исследованиями, открыли ливийский диалект,



Дорм был одним из первых, кто расшифровал угаритские тексты Рас-Шамры (см. ст. *Угарит*), важные для изучения древнеевр. языка и истории Ханаана. Много было сделано для публикации кумран. рукописей.

Важным событием в деятельности ин-та стало осуществление программы по изданию Иерусалимской Библии, ее первое издание было опубликовано в 1956 г. (см. также ст. *Библия*, разд. «Французские переводы»).

Одной из основных областей деятельности Б. и а. ш. остается *археология библейская*. Сотрудники Лагранжа исследовали надписи, мозаики и руины на всем Ближ. Востоке и описали их в 20 томах ж. «Revue Biblique». Первым значительным успехом стала фиксация мозаичной карты из *Мадабы* (1892) и ее публикация. Открытие этого объекта было сделано параллельно его фиксации и публикации учеными из России. В 1893–1938 гг. ученые ин-та совершили путешествия по Синаю, посетили *Петру, Гезер, Авдат*, Негев, Сев. Аравию, Мёртвое м., долину Иордана, Пальмиру, *Кадес-Варни*, окрестности Хеврона и др. В 1920 г. брит. органы управления Палестиной включили Б. и а. ш. в число ин-тов, управляющих археологическим наследием страны наряду с брит. и амер. школами.

Сотрудники школы стали участвовать в раскопках, проводимых др. организациями: Венсан присоединился к экспедиции М. Паркера, исследовавшей город Давида и Силоамский туннель в Иерусалиме (1909–1911); Барруа работал на Арслан-Таше (Сирия), с 1928 г. возглавив раскопки и открыв наиболее важные из *авориев* (сейчас в Лувре); де Во участвовал в раскопках Овчей купели в Иерусалиме (с 1957). Особо следует выделить архитектурно-археологические исследования под рук. Венсана и др. в ц. Рождества в Вифлееме (1911), в Хевроне (Харам, 1920), в Иерусалиме (1912–1956) и в ц. Гроба Господня (1976). Важнейшие работы Б. и а. ш. провела в Айн-эд-Дуке (1919–1921), *Бет-Гуврине* (1921), *Амуасе* (1924–1925, 1935), Найрабе (Сирия) (1926–1927), *Абу-Гоше* (1944), Айн-эль-Мамудийе (1945–1946) и др. Большой вклад в развитие археологии Палестины внесли раскопки на Тель-эль-Фара (1946–1961, см. *Фирца*), в Кумране и Вади-Мураббаате (1951, 1953–

1956), на Тель-Кейсане (1971–1980), Хирбет-эс-Самре (1978–1989), Эль-Мафраке (1986) и в Аммане (с 1988, см. ст. *Равва Аммонитская*).

Первой крупной экспедицией Б. и а. ш. после второй мировой войны (1946–1961, под рук. де Во) на Тель-эль-Фара были открыты культурные слои от эпохи неолита до падения Израильского царства (VIII в. до Р. Х.). Работа была прервана из-за начала раскопок группы памятников в окрестностях Мёртвого м.: Хирбет-Кумрана (1951, 1953–1956), Айн-Фешхи (1958) и пещеры Вади-Мураббаат (1952), где были обнаружены новые документы, среди к-рых особый интерес представляют подлинные письма *Бар Кохбы*. В наст. время Б. и а. ш. вместе с ун-тами Лёвена и Фрайбурга работает над публикацией материалов об этих раскопках и принимает участие в проекте публикации рукописей Мёртвого м., где ее представляет эпиграфист Э. Пюш. Последним проектом де Во стало изучение взаимоотношений Леванта и Вост. Средиземноморья на примере материкового пригорода *Акко* Тель-Кейсана (1971–1980), находившегося под влиянием *народов моря* и жителей Кипра с эпохи поздней бронзы и оставшегося в культурном отношении финикийцами вплоть до рим. завоевания.

Раскопки кладбища с сиро-палестинскими надписями в Хирбет-эс-Самре (50 км от Аммана, на плато юж. Хаурана) позволили изучить диалект, возникший, как полагают, в среде *арабов-христиан*. Были открыты 800 надгробий-стел с крестообразными композициями, из к-рых 100 содержат имена, написанные гречески или арамейски, и 8 визант. храмов с мозаичными полами (датируемые с конца визант. периода до нач. VII в.; богослужения в них продолжались до VIII в.). Работы на Эль-Мафраке в Сев. Иордании, у границы с Сирией, проводились в поисках следов арам. миграции в раннежелезном веке.

В 1988 г. Ж. Б. Эмбер начал археологическое исследование Иордании с раскопок на террасе цитадели Аммана, где были открыты остатки неолитического поселения кон. IV тыс. до Р. Х., остатки царской резиденции эпохи возникновения гос-ва *аммонитов* в кон. VIII в. до Р. Х., свидетельствующие о влиянии ассирийской культуры в этом регионе.

В 1990 г. вышел 100-й юбилейный номер ж. «The École Biblique and New Testament» (Библейская школа и Новый Завет) (*Murphy-O'Connor, Taylor*. 1990), где была опубликована история Б. и а. ш., а также ее археологической деятельности, изучения Библии, Др. Востока. Сотрудники ин-та работают над исследованием (текстологическим и филологическим) недавно опубликованных текстов Деяний апостолов (Boismard, Lamouille 1984, 1990).

Лит.: Viviano B. T. Study as Worship: Aboth and the New Testament. Leiden, 1978. Wilmington, 1988; Exégèse et Obeissance: La correspondance Cormier-Lagrance (1904–1916) / Éd. B. Montagnes. P., 1989; *Murphy-O'Connor J., Taylor J.* The École Biblique and the New Testament: A Century of Scholarship (1890–1990). Gött., 1990. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; 13); *Viviano B. T.* L'École biblique et archéologique Française de Jérusalem // *BiblArch*. 1996. Vol. 54.

Л. А. Беляев

БИБЛЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ — см. *История библейская*.

БИБЛЕЙСКАЯ ХРОНОЛОГИЯ — см. *Хронология библейская*.

БИБЛЕЙСКИЕ ОБЩЕСТВА, миссионерские научные организации, целью к-рых является перевод Свящ. Писания на различные языки, его издание и распространение.

Возникновение и задачи Б. о. В XVIII в. миссионерские общества обращали особое внимание на использование Свящ. Писания в проповеди и христ. образовании и ставили распространение Библии в центр своей деятельности. Как понятие «ибблейское общество» существовало с 1710 г., после того как в Галле (Германия) в русле движения *пиеетизма* был основан Библейский ин-т Канштейна для издания и распространения дешевых Библий среди местного населения. К кон. XVIII в. этот ин-т распространил в Германии и Вост. Европе более 3 млн недорогих Библий и НЗ.

Влияние евангелического возрождения в Великобритании привело к основанию в Лондоне 7 марта 1804 г. Британского и иностранного библейского об-ва (БИБО). Через 10 лет оно имело более 200 групп на Британских о-вах, была создана сеть агентов по всей Европе и за ее пределами, к-рые распространяли Свящ. Писание и открывали представительства БИБО. К кон. 20-х гг. XIX в. Б. о. укоренились в Европе и Сев.





Америке, их цель и миссия были признаны и положительно оценены. Для движения были характерны следующие черты: участие в них мирян, к-рые нередко играли более видную роль, чем клирики; сотрудники и члены правлений пытались сохранить хорошие отношения со всеми протестант. церквями; научная деятельность Б. о. была направлена на издание оригинальных текстов Библии и подготовку качественных переводов на сотни языков. Основной принцип деятельности Б. о. — предоставить каждому возможность иметь Свящ. Писание на родном языке и по доступной цене — оставался неизменным на протяжении всей их истории.

В XIX в. большинство национальных Б. о. работало на территориях своих гос-в. Исключениями были БИБО, Американское (1816), в меньшей степени Шотландское и Нидерландское Б. о. (1814), к-рые занимались переводом, изданием и распространением Библии не только на родине, но и в др. странах. Как часть большого протестант. миссионерского движения XIX в. Б. о. в основном шли по следам миссионеров национальных церквей без к-л. систематической координации своих действий. С расширением международной деятельности в нач. XX в. были предприняты первые неформальные попытки выработать отношения сотрудничества. В 1932 г. делегаты от Б. о. США, Англии и Шотландии встретились в Лондоне для координации действий в ряде стран — от Уругвая до Китая. Взаимный обмен опытом и общность стоящей перед ними задачи становились все очевиднее, и в 1939 г. на встрече Б. о. США, Англии, Шотландии, Франции, Нидерландов и Норвегии в Ваудсхотене (Нидерланды) было предложено создать Всемирный совет Б. о.

Реализация плана была остановлена второй мировой войной, но уже в 1946 г. делегаты 13 стран встретились в Хейвардс-Хите (Англия), где были созданы Объединенные библейские об-ва (ОБО). Все желающие были приглашены присоединиться к содружеству, и за первый год на это приглашение откликнулись еще 17 об-в. На 31 дек. 2000 г. существовало 103 Б. о. — полных или ассоциированных членов ОБО и еще 35 об-в, имеющих статус представительств, находящихся на раз-

ной стадии процесса подготовки к членству в ОБО.

Для поднятия уровня работы Б. о. члены ОБО учредили всемирные и региональные структуры, состоящие из комитетов и центров. Были созданы общий бюджет (всемирная программа поддержки — World Service Programme) и ряд специальных фондов для финансирования определенных аспектов совместной деятельности. Была разработана международная программа переводов Свящ. Писания. Число переводческих проектов Б. о. достигло 878.

Тихом океане и Европе—Ближ. Востоке), состоящих из секретаря и штата сотрудников, ответственных перед региональными управлениями, а также Всемирный служебный центр в Рединге (Англия). В его состав также входит Генеральный секретарь ОБО и штат сотрудников, ответственных перед Всемирным правлением. Сотрудники ОБО, работающие в этих центрах, предоставляют консультативные услуги, советы и помощь Б. о., но они не могут осуществлять руководство работой национальных Б. о., к-рые

Переводческие проекты Б. о. в 2001 г.

Регион	Кол-во проектов	Переводы на отдельные языки	Первые переводы	Новые переводы	Переработанные переводы
Африка	204	199	123	42	19
Америка	47	41	40	6	6
Азия — Тихий океан	507	358	248	73	39
Европа — Ближ. Восток	120	77	47	45	21
Итого	878	675	458	166	85

Существует также программа подготовки и повышения квалификации переводчиков, проведению к-рой содействует группа консультантов ОБО. Б. о. осуществляют большую работу по распространению Писания в самых разных видах.

Распространение Свящ. Писания (1 нояб. 2000 — 31 окт. 2001)

Регион	Библия (эка.)	НЗ	Отдельные части	Части для новых читателей	Отрывки	Отрывки для новых читателей
Африка	2 909 882	564 481	1 375 838	844 541	6 771 878	192 751
Америка	12 154 783	10 733 093	9 859 818	7 295 201	312 099 737	29 618 445
Азия — Тихий океан	5 709 276	5 822 363	6 782 642	3 689 300	119 777 817	7 385 455
Европа — Ближ. Восток	2 436 463	1 909 810	2 379 664	254 966	4 787 346	199 901
Итого	23 210 404	19 029 747	20 397 962	12 084 008	443 436 778	37 396 552

Структура ОБО. 138 национальных Б. о., являющихся членами ОБО и находящихся на стадии подготовки к вступлению в орг-цию, сгруппированы по 4 географическим регионам: Африка, Америка, Азия—Тихий океан и Европа—Ближ. Восток. В каждом избирается Региональное правление (Area Board), из всего содружества выбирается Всемирное правление (UBS Global Board). Не реже 1-го раза в 8 лет созывается Всемирная ассамблея — высший орган управления ОБО. Для координации работы членов ОБО учреждена вспомогательная структура, к-рая включает 8 региональных центров (Regional Service Center) (по 3 в Африке и Америке, по 1 в Азии—

(за исключением Представительств Б. о.) имеют полную автономию и самостоятельность. В документе о природе и характере деятельности ОБО (The Identity and Ethos of the United Bible Societies // UBS Bull. № 192/193. Reading, 2001), принятом на Всемирной ассамблее ОБО в Мидранде (Юж. Африка) в окт. 2000 г., сформулирована задача ОБО: обеспечить по возможности наиболее широкое, эффективное и целесообразное распространение Свящ. Писания по такой цене, к-рая доступна людям, на том языке и теми средствами коммуникации, какие отвечают потребностям каждого человека в мире, в переводах, к-рые верны тексту Свящ. Писания (как он





известен нам на языках оригинала) и передают благовестие Библии; оказывать помощь в восприятии Слова Божия.

В этой декларации подчеркивается сотрудничество и партнерство со всеми Церквями, что свидетельствует об атмосфере внутри Б. о., а также о новом понимании своих задач на службе не только протестантам, но и всем христианам.

Отношения Б. о. с православными Церквями восходят к нач. XIX в., когда существовало *Российское Библийское общество*. Но в основном в течение 150 лет своей истории деятельность Б. о. ограничивалась исключительно протестант. средой. И хотя высказывались отдельные пожелания в пользу развития отношений с христианами др. конфессий, существенный прогресс в этой области наметился лишь в 60-х гг. XX в. В результате интенсивных контактов с Римско-католической Церковью после *Ватиканского II Собора* была выпущена брошюра «Основные принципы межконфессионального сотрудничества в переводе Библии» (*Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible. R., 1968, 1987²⁾*), определяющая условия выполнения межконфессиональных переводческих проектов.

Первые офиц. контакты между ОБО и правосл. Церквями состоялись на совещаниях европ. региона ОБО в 1967 и 1970 гг., куда были приглашены представители большинства правосл. Церквей Вост. Европы. Обсуждались пути налаживания сотрудничества в деле издания Свящ. Писания, увеличения тиражей и импорта книг, а также проведения консультаций в сфере библийского перевода между сотрудниками ОБО и представителями правосл. Церквей. Если, напр., вся работа над рус. переводом НЗ еп. *Кассиана (Безобразова)* (изд. БИБО, Лондон, 1970) была выполнена в эмиграции, то предварительное издание «Евангелия по Иоанну в новом русском переводе» (изд. ОБО, Брюссель, 1978) — результат работы Ленинградской библийской группы под рук. митр. *Никодима (Ротова)*.

Интенсивные контакты между ОБО и РПЦ начали развиваться в кон. 80-х гг. В февр. 1990 г. в Ленинграде был подписан Меморандум о взаимопонимании между ОБО и Северо-Западной библийской ко-

миссией (представляющей Церкви и светские научные учреждения этого района), в к-ром предусматривалось сотрудничество (п. 2 Меморандума) в консультациях по вопросам перевода, совместной подготовке научных изданий, доставке книг Свящ. Писания и их распространению на местах по всем легальным каналам, по развитию местного производства изданий Свящ. Писания и научных трудов по библиистике.

В мае того же года в Москве было подписано Соглашение о сотрудничестве между *Патриаршей синодальной библийской комиссией РПЦ*, возглавлявшейся тогда митр. Ленинградским и Новгородским Алексием, буд. Патриархом Алексием II, и ОБО, в к-ром был представлен более подробный список сфер возможного сотрудничества (п. 3), а именно: текстологические исследования рус. и слав. Библии, совр. переводы Свящ. Писания на языки народов, составляющих паству РПЦ, разработка методов по исследованию Библии и подготовка различных справочных пособий по Библии, публикация специальных иллюстрированных изданий Свящ. Писания для детей, поставка в соответствии с нуждами РПЦ различных изданий Свящ. Писания посредством ввоза из-за рубежа, использование имеющихся в СССР полиграфических возможностей для печатания Свящ. Писания, изучение возможностей практического применения и преимуществ капиталовложений ОБО в развитие полиграфических средств в СССР, участие в финансировании дальнейшего печатания и распространения Свящ. Писания в СССР, подготовка кадров специалистов по библийским проблемам и переводчиков библийских текстов, взаимное представление интересов сторон в РПЦ и международном сообществе Б. о., при соответствующих условиях обеспечение поддержки Б. о. со стороны РПЦ.

24 окт. 1991 г. в г. Дареме (Англия) Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* и митр. Смоленским и Калининградским *Кириллом (Гундяевым)* со стороны РПЦ, Председателем исполнительного комитета ОБО *Зигфридом Мойером* и Генеральным секретарем ОБО *Джоном Эриксоном* со стороны ОБО подписан протокол «Совместного заявления о сотрудничестве в библийской дея-

тельности» (*Protocol between the Russian Orthodox Church and the United Bible Societies: A Joint Statement on Cooperation in Bible Work*). После вводной (формальной) части протокола излагаются основные положения, определяющие отношения между ОБО и РПЦ:

«Мы рады тому, что сотрудничаем в распространении сотен тысяч экземпляров Священного Писания для верующих РПЦ так же, как для верующих других Церквей, и мы будем делать все возможное для усиления и расширения сотрудничества в будущем.

Мы благодарны Богу за новые возможности для библийской работы, которые возникли в России и соседних странах. Мы желаем использовать их для того, чтобы расширить распространение Священного Писания в качественных изданиях, которые способны удовлетворить нужды читателей и соответствовать авторитету Библии. Мы совместно подтверждаем, что у каждого верующего есть право на получение экземпляра Библии...

Толкование написанного слова Божия является задачей Церкви и реализуется в контексте церковной традиции.

В издании и распространении Библии заключается основная деятельность ОБО, Библийских обществ и Библийских комиссий, состоящих из лиц, поддерживающих надконфессиональное сотрудничество, предлагающих свои услуги христианам всех конфессий.

Распространение Священного Писания и его интерпретация считаются составными аспектами библийской работы и не могут быть отделены друг от друга. Поэтому Церкви и библийские организации рассматриваются как постоянные партнеры в библийской работе, поддерживающие и помогающие друг другу.

На основе этого понимания РПЦ и ОБО обязываются сотрудничать. ОБО и их члены, Библийские общества, принимают рекомендации РПЦ в практической задаче издания и распространения изданий Священного Писания для верующих, тогда как РПЦ рассматривает Библийские общества как средство, облегчающее библийскую работу РПЦ, которая также открыта для нужд других конфессий. Мы приветствуем организацию Библийских обществ и





Библейских комиссий в России и соседних странах...»

К этому же времени относятся первые примеры конкретного сотрудничества. Самым значительным примером такого сотрудничества стало переиздание 11 томов «Толковой Библии» под ред. А. П. Лопухина (Стокгольм, 1987) по инициативе швед. Института перевода Библии. С существенной материальной поддержкой ОБО тираж в 50 тыс. был передан в дар РПЦ. Кроме того, была организована серия семинаров по вопросам библейского перевода и текстологии (Москва, сент. 1992; Минск, май 1993; С.-Петербург, май 1995) с участием ученых из РПЦ и сотрудников ОБО. Др. семинары и учебные совещания с участием ОБО и правосл. Церквей состоялись в Тбилиси (1989), Москве (1996), Афинах (1997), Тиране (1998), Бухаресте (1998).

Диалог между ОБО и правосл. Церквями осуществлялся также через регулярные контакты между директорами Б. о. в правосл. странах и местными иерархами. Параллельно с этим была создана совместная рабочая группа ОБО и К-польского Патриархата по вопросам перевода.

Результатом развивавшегося диалога Б. о. Европы и Ближ. Востока с правосл. и вост. Церквями стала большая консультативная встреча, проведенная на Кипре в февр. 1999 г. с участием ок. 50 делегатов с обеих сторон. Предметом обсуждения была роль национальных Б. о. и их служение Церквям в странах, большинство населения к-рых относит себя к православным. Заключительный документ содержит следующее положение: «В целях дальнейшего развития сотрудничества в библейской работе настоящее совещание просит Объединенные библейские общества продолжить диалог с представителями православных Церквей по вопросам базового текста и принципам перевода, а также обратить внимание на этот вопрос православных представителей в правлениях национальных Библейских обществ».

В окт. 1998 г. в Стамбуле под рук. митр. Сасимского Геннадия собралась рабочая группа представителей ОБО и К-польского Патриархата для предварительного обсуждения сотрудничества между правосл. Церквями и ОБО по вопросам библейского перевода и базового текста. Был выделен ряд вопросов для даль-

нейшей разработки и обсуждения: отличительные черты конфессиональных и межконфессиональных переводов; какой текст считать базовым для перевода ВЗ; объем канона Свящ. Писания; принципы и методы библейского перевода; экзегетика и язык. Было признано необходимым учреждение подкомитетов для работы над отдельными вопросами и расширение контактов с Поместными Церквями с целью включения их в диалог.

Обсуждение этих вопросов было продолжено в окт. 1999 г. на совещании ОБО и правосл. Церквей в Эс-кориале (Испания), где были сделаны доклады о переводческой политике ОБО, опыте Элладской Церкви в переводе Свящ. Писания, каноне Свящ. Писания, проблемах языка перевода, переводческой технике Септуагинты. В заключительном документе совещания содержатся 4 запроса к ОБО, направленных на развитие дальнейшего диалога с правосл. Церквями: разработать научное издание визант. текста НЗ; рассмотреть вопрос о возможности перевода по принципу формальной эквивалентности церковного текста Свящ. Писания для литургического употребления; выделить финансовые ресурсы ученым богословам правосл. Церквей для дальнейшего исследования истории базового текста в разных Поместных Церквях; советоваться с правосл. Церквями при разработке аудио-визуальных и электронных изданий Свящ. Писания.

Для ответа на эти запросы и дальнейшего развития отношений с правосл. Церквями на всех уровнях ОБО учредили комитет по координации диалога с Православием (Orthodox Dialogue Coordinating Committee), к-рый регулярно встречается для разработки наиболее подходящих способов выполнения миссии ОБО.

Сотрудничество с правосл. Церквями происходит прежде всего на уровне перевода и издания Свящ. Писания и выражается в возрастающем числе правосл. сотрудников национальных Б. о. и ОБО. Переводческие проекты, в к-рых сотрудничают Б. о. и правосл. Церкви: (1) издание существующих переводов: арм. (классический); болг. (синодальный); румын. (синодальный); рус. (синодальный); сир. (Пешитта); церковнослав.; (2) новые переводы: араб. (совр.); арм. (вост. и зап. диалекты); ассир. (совр.); белорус.; болг.

(совр.); груз.; греч. (совр.); румын. (совр.); укр. (перевод с Септуагинты); чуваш.; эфиоп. (амхарский); (3) научные проекты: греч. лекционарии; древнегруз. (науч. изд.); древнеарм. (науч. изд.); сир. (науч. изд. НЗ); слав. (науч. изд. Четвероевангелия).

Лит.: Holmgren L. Bible Societies // Oxford Companion to the Bible / Ed. B. M. Metzger, M. D. Coogan. N. Y., 1993; Robertson E. W. Taking the Word to the World: 50 Years of the United Bible Societies. Nashville, 1996; UBS World Annual Report 2000 // UBS Bull. N 190/191: Reading, 2001; God's Word – Light for the World: Midrand World Assembly // UBS Bull. N 192/193: Reading, 2001.

С. Крисп

БИБЛЕЙСКИЕ ПЕСНИ [песни Свящ. Писания, пророческие песни; греч. ᾠδαί, лат. cantica], неск. вошедших в богослужебную практику поэтических текстов из ВЗ (из Исх, Втор, 1 Цар, Авв, Ис, Иона, Дан, иногда и из др. книг, за исключением Пс), из Евангелий, а также апокрифического и раннехрист. происхождения. Б. п. используются наравне с псалмами, а их набор обычно рассматривается как дополнение к *Псалтири*.

Ветхий Завет и синагогальное богослужение. Хотя полностью достоверных сведений об употреблении Б. п. в *ветхозаветном богослужении* не сохранилось, упоминания и цитаты из них встречаются в поздних, не вошедших в иудейский канон, книгах ВЗ (см. 2 Макк 7. 6, Сир [LXX] 44. 5), а намеки на их богослужебное употребление присутствуют в самом тексте песен. Наиболее показательна в этом отношении песнь прор. *Авакума* (Авв 3. 2–19), к-рая имеет подзаголовок «молитва для пения» (в евр. тексте – «молитва по образцу хвалебных песен (shigonot)»), трижды прерывается словом «selah» (в LXX – διάψαλμα; встречается 39 раз в Псалтири) и оканчивается словами: «Начальнику хора» (т. е. хора левитов в храме, ср.: 1 Пар 16. 4, 7; 23. 5, 40; 25). Нек-рые косвенные сведения о богослужебном использовании Б. п. в межзаветную эпоху можно найти в корпусе сочинений *Филона Александрийского* (I в.), – здесь неоднократно упоминается «великая песнь» прор. Моисея из Втор 32. 1–43 (см., напр.: Philo. Quod deter. pot. 114) и содержатся развернутые описания порядка исполнения песни Моисея из Исх 15. 1–19 (*Idem. De vita Mois.* 1. 180 и 2. 256; *De vita contempl.* 87). Более поздние





иудейские источники (Вав. Талмуд. Сота. 39b; ср.: Литература Агады. С. 293, 309–311) говорят о пении последней в храме, в т. ч. на Пасху, а также по субботам во время после-полуденного жертвоприношения (первые 10 стихов в одну субботу, а остальные в следующую — Вав. Талмуд. Рош-ха-Шана. 31a) (см. *Goldin*. P. 3, 247 ff.). Судя по всему, в качестве особой категории текстов, имеющих богослужебное значение, Б. п. начали рассматриваться в межзаветную эпоху. Это нашло отражение в руководствах для переписчиков Свящ. Писания (т. н. правила для всех песен), к-рые сохранились в трактатах Вавилонского Талмуда (Менахот. 31в, Шаббат. 103в, Мегилла. 3.74в, 16в), а в VIII–IX вв. были сведены воедино (*Тов*. Текстология. С. 197, 202). Иудейская традиция (см., напр.: Таргум на Песнь Песней Соломона: *The Targum to Canticles*. P. 377–410) насчитывает в ВЗ 10 песней (точнее — 9; 10-я еще не воспета): 1-я — песнь Адама, к-рую он воспел, «когда его грех был прощен и наступил субботний день» (заглавие Пс 91 «Песнь на день субботний» толкуется как «благодарение за установление субботнего дня покоя»); 2-я — прор. Моисея из Исх 15; 3-я — песнь вождей при выкапывании колодца (Числ 21. 17); 4-я — предсмертная песнь Моисея из Втор; 5-я — песнь Иисуса Навина (Нав 10. 12); 6-я — Деворы и Варака (Суд 5); 7-я — прор. Анны, матери прор. Самуила (1 Цар 2. 1–10); 8-я — царя Давида после избавления от всех врагов (2 Цар 22); 9-я — Песнь Песней Соломона, «лучшая из всех песен этого мира»; 10-ю воспоют, когда придет Мессия (ср. Ис 30. 29) (*Фаст*. С. 48–50). В мидраше П (?) в. (Литература Агады. С. 293, 309–311) перечень иной: 1-я песнь была воспета в ночь исхода из Египта (Ис 30. 29); 7-ю — пел Давид (2 Цар 22. 1); 8-ю — царь Соломон при освящении храма (Пс 30 (29). 1); 9-ю — царь Иосафат (2 Пар 20. 21); 10-я — это «новая песнь» будущего века (Пс 149. 1 или Ис 42. 10; ср. с Откр 5. 9–10). Из этих песней наиболее важное значение в *синагогальном богослужении* получила песнь из Исх 15, в составе начального стихословия шахарит (ежедневной утренней службы) она предваряет *хвалитные псалмы* (*Liebreich*. P. 195); в палестинской традиции песнь исполнялась ежедневно, а в вавилонской — только по

субботам и праздникам (*Wieder*. P. 65–68). Кроме того, суббота, на к-рую приходится чтение Исх 13. 17–17. 16, получила название «Суббота песни».

Новый Завет и раннехристианское богослужение. Неск. Б. п. непосредственно взяты из НЗ — это песни Пресв. Богородицы (см. *Величит душа Моя Господа*), прор. *Захарии*, отца св. Иоанна Предтечи, и прав. *Симеона Богоприимца* — (Лк 1. 46–55, 1. 68–79 и 2. 29–32 соответственно; об этом см.: *Brown*. P. 346–366), а также заповеди блаженств (Мф 5. 3–12), к-рые тоже иногда рассматриваются как одна из Б. п. (см. также в ст. *Блаженны*). Кроме того, в апостольских посланиях и Откровении Иоанна Богослова встречаются цитаты из отдельных ветхозаветных Б. п. (ср.: Лк 1. 47, 52–53 и 1 Цар 2. 1, 4–5; 1 Петр 2. 22–25 и Ис 53; Откр 15. 3 и Втор 32. 4 — см. *Bogaert*. P. 245–259).

Тем не менее вопрос о богослужебном использовании тех или иных Б. п. в апостольское время (на что, возможно, указывают слова ап. Павла: «Научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями» (Кол 3. 16; ср.: Еф 5. 19), а также упоминания песней в Откр 5. 9 и 15. 3–4) остается открытым, так же как и вопрос о том, можно ли усматривать в известных поэтических фрагментах НЗ гимны, использовавшиеся в апостольской богослужебной практике (*Bradshaw*. P. 42–45).

Первые нелитургические христианские перечни Б. п. Древнейшие известные перечни Б. п. у христ. авторов принадлежат *Оригену* († 254), к-рый частично основывался на иудейском предании — вероятно, в связи с тем, что он, по его собственному признанию, учился у некоего евр. «патриарха Иулла» (Ἰούλλου τῷ πατριάρχῃ: *Selecta in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1056; у блж. Иеронима оно передано как «Huillus» — *Apologia adversus libros Rufini*. Lib. 1 // PL. 23. Col. 408). По словам Оригена, к Б. п. относятся «те, что воспевали пророки и ангелы» (*Commentarium in Cantica canticorum*. Prolog. 33 // GCS. Bd. 8. S. 83), в разных его сочинениях перечень Б. п. приводится трижды (*Schneider*. S. 50–51). В числе Б. п. Ориген называет «победную песнь» Моисея (Исх 15. 1–19), «песнь израильских вождей» (Числ 21. 17),

«великую песнь» Моисея (Втор 32. 1–43), песнь Деворы (Суд 5), к-рую, по его словам, будут петь при кончине мира, «песнь о винограднике» (Ис 5), песни прор. Анны (1 Цар 2. 1–10), царя Давида, благодарившего об избавлении от врагов (2 Цар 22), еще одну Давида, «воспетую через Асафа» (1 Пар 16. 8–36), наконец, ангельский гимн «*Слава в вышних Богу*» (Лк 2. 14) (Гомилии на Песнь Песней 1. 1 // Патристика: Новые переводы, статьи. Н. Новг., 2001. С. 50–51).

От сочинений Оригена зависит толкование на Песнь Песней Филона Карпафийского (IV в.), содержащее перечень Б. п. (*Enarratio in canticum canticorum* // PG. 40. Col. 29). Др. их набор (две Моисея, Деворы, «песнь о винограднике», вавилонских отроков, Аввакума) приводится в комментариях свт. *Амвросия Медиоланского* (IV в.) к 12 псалмам и к Евангелию от Луки (PL. 14. Col. 922b — 923d).

Использование Б. п. за богослужением в IV–V вв. В сочинениях христ. авторов IV–V вв. уже встречается множество указаний на исполнение Б. п.: за богослужением на праздник Пасхи; в составе служб *суточного круга*.

Пасха. Пение на Пасху песней Моисея из Исх и *вавилонских отроков* (из 3 гл. Дан [LXX]) упоминается свт. *Афанасием Александрийским* († 373) (*Athanas. Alex.* Ep. 4. 1, 6. 11, 10. 3 // PG. 26. Col. 1377, 1388, 1398; ср.: *Cyr. Alex.* Hom. paschales 18. 2, 21. 4 // PG. 77. Col. 808 и 836). Эти же песни приводятся и в описании пасхальной службы в памятниках древнего *иерусалимского богослужения*. Среди пасхальных песнопений в одной копт. рукописи нач. IV в. (Lond. Brit. Lib. Orient. 7594) встречается «великая песнь Моисея» из кн. Второзаконие. Согласно ранним лат. *Сакраментариям* (напр., Геласианову 1-й ред. — ркп. Vat. Reg. lat. 316, ок. 700 г.), Б. п. исполнялись на пасхальном бдении вместе с соответствующими чтениями из ВЗ (4-е чтение — это Исх 15, 7-е — Ис 5, 9-е — Втор 32); эта практика была известна не только в рим., но и в др. зап. обрядах (*Schneider*. S. 40–41).

Суточный круг. В кон. IV — нач. V в. Б. п. — неотъемлемая составляющая служб *суточного круга*, о чем косвенно свидетельствует Пелагий (1-я пол. V в.), для к-рого «славословие и песни» у ап. Павла в Кол 3.





16 — это именно Б. п.: «Гимном [ап. Павел] называет песнь вавилонских отроков, а песнями — Моисея и других пророков» (Pelagius' Exposition. P. 468). Многочисленные авторы IV–V вв. называют среди Б. п. песни Моисея, Анны, Исаии, вавилонских отроков, новозаветные (Schneider. S. 42–50). Свт. *Василий Великий* († 379) писал (Ер. 2. 2), что утренняя служба включала в себя «гимны и песни» (ᾠμοὶ καὶ ᾠδαίς). Др. неизвестный автор-каппадокиец, чье соч. «О девстве» (ок. 370 г. — Taft. P. 80) сохранилось под именем Афанасия, наставляет монахиню петь «на заре» после Пс 62 песнь вавилонских отроков и гимн «Слава в вышних» (PG. 28. Col. 276). К нач. V в., по свидетельству *Руфина Аквилейского*, гимн вавилонских отроков повсеместно считался праздничной песнью (Apologeticae in sanctum Hieronymum lib. II. 33, 35 // PL. 21. Col. 612, 613–614); о том, что эту Б. п. поет «вся вселенная», говорит и свт. *Иоанн Златоуст* († 407) (Quod nemo laeditur nisi a se ipso 16 // PG. 52. Col. 477), а его ученик свт. *Прокл* (434–446) свидетельствует, что эту песнь исполняли ежедневно по всему миру (Orat. 5. 1 // PG. 65. Col. 716). Свт. *Иоанн Златоуст* упоминает песни прор. Исаии (из 26-й гл.) (In epistulam I ad Timotheum. Hom. 14. 4 // PG. 62. Col. 576) и Анны (De Anna 4. 3 // PG. 54. Col. 664). То же — у *Филона Карпафийского* (PG. 40. Col. 29). Согласно сир. «*Завещанию Господа нашего Иисуса Христа*» (V в.), на утренней службе пели «псалмы и 4 песни: одну из Моисея, из Соломона и какие-либо из др. пророков» (I. 26). В «*Апостольских постановлениях*» (ок. 380) песни из Евангелия от Луки приведены для вечерней (песнь Симеона Богоприимца) и утренней (Лк 2. 14 с великим славословием) служб (Const. ap. VII. 47–48).

Формирование устойчивого набора Б. п. к V–VI вв. Древнейший перечень Б. п., реально употреблявшихся за богослужением, принадлежит *Никите Ремесианскому* (340–414) и состоит из песней: двух Моисея, Анны, Исаии (26. 9–20), Аввакума, Ионы (Иона 2. 3–10), Иеремии (Плач 5), вавилонских отроков (Дан 3. 57 слл.) и Пресв. Богородицы (De utilitate hymnorum 1. 9. 11 // JThSt. 1923. Vol. 23. P. 225–252; см. также: De psalmodiae bono 3 // PL. 68. Col. 373). Хотя *Никита* — зап. автор, его перечень Б. п. близок к вост.

Самое раннее из ныне известных вост. собраний Б. п., где полностью приведены их тексты, следует сразу после Псалтири (Fol. 564v — 569) в *Александрийском кодексе* Библии (Codex Alexandrinus: MS. Brit. Mus. Royal 1 D. V–VIII, V вв.). Оно состоит из песней: двух прор. Моисея, прор. Анны, Исаии (из 26 гл.), Ионы, Аввакума, царей Езекии (Ис 38. 10–20), Манассии (эллинистический апокриф к 2 Пар 33. 12–13), прор. Азарии (Дан [LXX] 3. 26–45), вавилонских отроков (Дан [LXX] 3. 52–88), Пресв. Богородицы, прав. Захарии, Симеона Богоприимца, а также *великого славословия* (христ. гимн, начинающийся с ангельской песни Лк 2. 14). Подобный набор из 14–15 Б. п. с незначительными вариациями (песни из Втор и вавилонских отроков могут быть разделены на две каждая; могут быть прибавлены одна-две др. песни) получил широкое распространение на Востоке. Он встречается во мн. греч., а также сир. (напр., Laurent. Or. 58, IX в.) и др. вост. рукописях; кроме того, он отражен в глоссах *Исихия Иерусалимского* к Псалтири (сер. V в.) (ркл. Marc. gr. 535, XI–XII вв.; подробнее см.: Schneider. S. 58–65). В частности, этот набор вошел в древнюю богослужебную традицию К-поля, на к-рой основан *византийский обряд*, ныне используемый всеми правосл. Поместными Церквами. Тот же набор Б. п. указывается и в егип. источниках V–VII вв. и более позднего времени (записи в тексте *Александрийского кодекса*, сделанные не тем писцом, к-рый писал собрание Б. п.; греко-копт. папирусная Псалтирь — Vindob. K. 8706, VII–VIII вв.; бохайрская ркл. — Vat. sort. 5, XIII в. — Schneider. S. 239–242), но в число песней здесь включены еще две — Ис 25 и 26. 1–9а.

На Западе набор Б. п. был менее стабилен, чем на Востоке, и так и не превратился в хотя бы относительно инвариантную систему. Напр., *Верекунд*, еп. североафрикан. г. Юнки († 552), не включает в число Б. п. новозаветные песни, но, перечислив основные песни в порядке библейских книг (Исх 15, Числ 21, Втор 32, Суд 5), сообщает, что кроме этих «принято петь по обычаю» и др., выбранные из книг пророков, но число их указать невозможно, т. к. «у одних поют одно, у других — другое», а он в число Б. п. включает песни *Иеремии*, *Азарии*, *Езекии*, *Авва-*

кума, *Манассии*, *Ионы* (Comment. super cantica ecclesiastica 1 // CCSL. Vol. 93. P. 3 ff.). Напротив, в нек-рые зап. перечни Б. п. попали не только новозаветные тексты, но даже христ. гимн «*Te Deum*» (*Тебѣ бѣга хвалимъ*), *апостольский Символ веры* и др. (F. Cabrol).

Поскольку Б. п. рассматривались христ. авторами, по крайней мере с IV в., как дополнение к псалмам, собрание их со временем превратилось в дополнение к Псалтири; ранний пример этого — положение Б. п. в *Александрийском кодексе*.

Присоединение Б. п. к Псалтири, вероятно, было продиктовано не только их сходством с псалмами, но и тем, что в христ. каноне Свящ. Писания после нее следуют произведения царя Соломона, к-рому ВЗ и устная традиция приписывают составление более «пяти тысяч песней» (ᾠδαὶ πεντακισχίλιαι) (3 Цар 4. 32 = [LXX] 5. 12). Известно также, что в среде т. н. «*александрийского*» христианства имел хождение сборник апокрифических псалмов и песней (од) Соломона, упоминаемый в гностическом трактате III в. Pistis Sophia. В «*Завещании Господа нашего Иисуса Христа*» говорится об исполнении на утренней службе неких песней «из Соломона» (1. 26), а в одной из поздних копт. рукописей к «*победной*» песни Моисея (Исх 15) прибавлены 4 песни из собрания од Соломона (Berlin. SB. Orient. Quarto 157, XIV в.). Тем не менее взаимосвязь Б. п. с апокрифическими сочинениями остается до конца не выясненной.

В визант. рукописной традиции собрание Б. п. неизменно предстает как дополнение к Псалтири и в виде отдельного памятника неизвестно, хотя в одном из перечней книг Свящ. Писания (Synopsis Sacrae Scripturae — Vat. Barb. gr. 317, XI в. Fol. 158v) упомянута некая «*книга песней*». В одном из зап. обрядов — испаномосарабском — бытовал литургический сборник с тем же названием (Liber canticorum; древнейшая известная рукопись — Codex A Bibl. Nat. Madrid, X в. // PL. 86. Col. 845 ff.).

Использование Б. п. в греческом богослужении после VI в. В богослужении греч. Церквей, определяющими для к-рого после VI в. в течение долгого времени были традиции К-поля и Иерусалима, Б. п. употреблялись наравне с псалмами и подчинялись в общем тем же пра-





вилам *псалмодии*. Различались эти традиции, по крайней мере с VI в. и до 1204 г., в частности, порядком служб суточного круга и связанной с ним организацией текста служебной Псалтири. Поэтому, хотя Б. п. широко использовались в суточном богослужении упомянутых церковных центров, исполнялись они неодинаково: в К-поле Б. п. пелись в качестве изменяемых *антифонов* на утрене, а в Иерусалиме они служили неизменяемыми составными частями служб суточного круга. Кроме того, и в Иерусалиме, и в К-поле песни Моисея из Исх, вавилонских отроков, а также Ионы традиционно продолжали входить в состав *паремий* на вечерне *Великой субботы* (Bertonière. P. 59–65, 127–132). Как и псалмы, Б. п. были включены в служебные Псалтири, *Часословы*, Антифонарию, к-рые засвидетельствованы в рукописях IX и последующих веков.

Константинополь. Службы суточного круга в К-поле совершались соответственно *песенному последованию*. Служебная Псалтирь включала 14 Б. п. Александрийского кодекса; рукописные Псалтири этого типа были распространены в М. Азии и Европе (напр., Ambros. + 24 sup. IX–X вв.; Vat. gr. 1964, X–XI вв.; Vat. Barber. gr. 285, XI в.; Vat. gr. 1866, XIII в.). По сохранившимся отрывочным сведениям отдельных памятников (напр., Athen. Bibl. Nat. gr. 2061, кон. XIV – нач. XV в.) можно реконструировать древнюю к-польскую практику использования Псалтири (Κ. Γεωργίου). Она была разбита на 76 антифонов, 5 из к-рых пелись ежедневно, а 71 был распределен по дням недели, и 12 Б. п. (те же, что и в Александрийском кодексе, кроме песней Захарии и Симеона), 2 из к-рых (песнь вавилонских отроков и великое славословие) пелись на утрене ежедневно, а остальные 10, сгруппированные в 7 антифонов, – по субботам. Каждый антифон заканчивался словами «*Слава: И ныне:*», имел свой припев и исполнялся на 2 хора. Утренняя (Arranz. С. 28, 57, 119) состояла из 3 частей: происходившей в притворе, происходившей в храме и заключительной. Первая часть начиналась и заканчивалась своим неизменяемым антифоном (Пс 3, 62, 133 в начале и песнь вавилонских отроков (Дан [LXX] 3. 57–88) в конце), между ними пелись антифоны, номера к-рых зависели от дня недели;

после них и непосредственно перед песнью вавилонских отроков пелся «заключительный» (τελευταίου) антифон, после чего входили в храм. Антифоны пелись по стихам, к каждому прибавлялись припевы. По субботам 6 изменяемыми антифонами были Б. п.: Моисея из Исх, Моисея из Втор, Аввакума, Исаии и Ионы, Анны и Пресв. Богородицы (этот антифон кроме суббот исполнялся также на Рождество Христово – Mateos. Turicon. Vol. 1. P. 154), Езекии и Манассии; заключительным – песнь Азарии и 1-я часть песни вавилонских отроков (Дан [LXX] 3. 26–45 и 52–56). Следующая часть утрени, происходившая в храме, состояла из 3 антифонов, 3-м из к-рых было великое славословие, исполнявшееся без припевов, но заканчивавшееся *Трисвятым*.

Др. основной формой использования псалмов в к-польском богослужении (наряду с антифонами) были прокимны (певшиеся респонсорным способом – см.: Mateos. Célébration. P. 7–26). Б. п. тоже могли исполняться таким способом: по *Типикону Великой ц.* IX–X вв. прокимен из песни Моисея из Исх пелся на литургии 7 авг. (в память избавления от окруживших К-поль врагов); из песни вавилонских отроков – в 7-ю неделю (воскресенье) по Пасхе и в неделю перед Рождеством; из песни Пресв. Богородицы – на *Богородичные праздники* и нек-рые посвященные Божией Матери дни. В качестве стихов литургийного *аллилуария* использовались стихи: из песни Пресв. Богородицы – на нек-рые посвященные Божией Матери дни; Захарии – на Рождество Иоанна Предтечи (24 июня) и на праздник Предтечи в Светлую субботу; Симеона – на Сретение Господне (2 февр.) и на память самого прав. Симеона (3 февр.) (Mateos. Turicon. Vol. 2. P. 214, 222–223, 225).

Иерусалим. Иерусалимская Псалтирь организована совсем не так, как к-польская. Она состоит из 60 статей (στίχοις; в совр. практике обычно называются «Славами» по конечным словам статей «*Слава: И ныне:*»), к-рые объединены в 20 *кафизм*, по 3 статьи в каждой; Б. п. помещены в приложение. Псаломские стихи в иерусалимской Псалтири короче, чем в к-польской (общее число стихов в первой – ок. 4800, во второй – немногим более 2500). Число Б. п. в палестинской традиции изначально

было тем же, что и в александрийской и к-польской, – 14–15 песен, что можно видеть из глосс к Псалтири Исихия Иерусалимского; важным отличием ранних иерусалимских Псалтирей является использование версии Феодотиона (названной в рукописях, напр. Псалтирях XI в. – Vat. gr. 752 и Vat. Barber. gr. 285, «κατὰ τὸν ἀγιοπολίτην» (согласно святогорскому [порядку])) вместо версии LXX (названной «κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν» (согласно [порядку Великой] церкви)) для песни вавилонских отроков (Schneider. S. 433–451). Однако уже к VII в. число песен было сокращено до 9 (10), хотя известны Псалтири палестинского происхождения X–XI вв. с 15 песнями (напр., Vat. Barber. gr. 480). Скорее всего, сокращение числа Б. п. до 9 было сделано для того, чтобы превратить их набор в «21-ю кафизму» – 3 группы по 3 Б. п. соответствуют трем статьям по 3 псалма; в несторианской Церкви Востока, где Псалтирь также состоит из 20 частей, Б. п. прямо рассматриваются как 21-я часть (Schneider. S. 254–255). К числу типичных иерусалимских Псалтирей с 9 Б. п. относятся ркп. РНБ. гр. 216, 862 г.; Vat. Reg. gr. 1, IX–X вв.; Sinait. gr. 37, IX–X вв.; Ambros. F 12 sup. 325, 961 г. и B 106 sup. 127, 966 г.; Vat. gr. 619, 1014 г. и Barber. gr. 455, 1276 г.; ГИМ. Син. греч. 356, кон. XIII в., и др. Известны и древние негреч. Псалтири с 9 песнями: сир. – РНБ. Сир. 19, IX–X вв.; Vat. Syr. 11, 1261 г.; Lond. Brit. Lib. Add. 14 436, VIII–IX вв. и Add. 17 109, 873–874 гг.; груз. – Тбилис. Церк. Муз. 38, 974 г.; лат. – Berlin. SB. Hamil. 552, IX в.; Paris. Bibl. Arsen. 8 407, IX в. Древнейшие полные списки слав. Псалтири с Б. п.: Синайская (Sinait. slav. 38, XI в.), Симоновская (ГИМ. Хлуд. 3, XIII в.), Псалтирь 1296 г. (ГИМ. Син. № 235).

Чин богослужения с 9 Б. п. впервые встречается в описании воскресного всенощного бдения аввы Нила, к-рое приводится в т. н. «Повествовании отцов Иоанна и Софрония», сохранившемся в рукописях XII–XIV вв. и входящем в 23-ю гл. «Толкований на молитву Господню» прп. Никона Черногорца (XI в.) (Il testo integrale della «Narrazione». P. 251–252). Согласно этому «Повествованию», после чтения из Апостола Нил и его гости, Иоанн и Софроний, «начали песни Моисеевы [тихо] нараспев без тропарей, и ни на третьей,





ни на шестой не делали междопесения, [но] после «Отче наш» и «Господи, помилуй», и хвалитных без тропарей начали «Слава в вышних»; далее в «Повествовании» упоминаются также песнь вавилонских отроков и песнь Пресв. Богородицы перед чтением Евангелия. Как правило, в Иоанне и Софронии исследователи видят Иоанна Мосха и Софрония, буд. свт. Иерусалимского, а в Ниле — палестинского авву VII в. Однако это отождествление безусловно; более того, порядок службы, описанный в «Повествовании», мог быть невольно изменен прп. Никоном или переписчиком XII в.; поэтому, хотя «Повествование» служит важным источником по истории развития правосл. богослужения, само по себе оно еще не доказывает факта существования в Палестине в VII в. набора из 9 Б. п. Но свидетельство «Повествования» усиливается тем, что в VII–VIII вв. претерпевает бурное развитие жанр гимнографического канона, основанного на наборе из 9 (10) песен (2 Моисея, Анны, Аввакума, Исаии (из 26-й гл.), Ионы, Азарии, вавилонских отроков, наконец, объединенных вместе песней Пресв. Богородицы и Захарии). Следует, однако, отметить, что в «Повествовании Иоанна и Софрония» песни вавилонских отроков и Пресв. Богородицы не входят в число 9. Тем не менее не исключено, что с VII в., а вполне достоверно (благодаря сохранившимся рукописям), что с IX в. в палестинских Часослове и Псалтири появляется блок из 9 (10) песней, образующий дополнение к Псалтири и исполняющийся на утрене. Кроме того, в палестинском Часослове присутствуют и др. Б. п.: песнь Симеона — на вечерне, песнь прор. Исаии «С нами Бог» (Ис [LXX] 8. 9–10, 12b–14a, 17b, 18a и 9. 1, 5a) и молитва Манассии — на великом *повечерии*, великое славословие — на утрене, блаженны — на *изобразительных*. Можно также отметить, что стихи Ис 26. 9–10, 11, 15 служат стихами аллилуиария постовой утрени.

В IX в. на палестинский Часослов и Псалтирь из 20 кафизм переходят к-польские монахи-студиты, а постепенно следом за ними и вся Церковь. Этот процесс отражен в Псалтирях смешанного типа, таких, как Vat. gr. 1422, X–XI вв., или Хлудовская Псалтирь (ГИМ. Хлуд. греч. № 129, IX в.) — последняя разбита

на кафизмы и заканчивается таблицей их употребления, но на полях в ней отмечены к-польские антифоны.

Припевы к Б. п. Отдельные припевы фигурируют уже в тексте ВЗ (Исх 15. 21). В христ. среде припевы к Б. п. сочинялись по крайней мере с V в.; из письма блж. Августина († 430) известно, что донатисты ставили православным в вину сочинение припевов к пророческим песням (Aug. Ep. 55. 18. 34 // PL. 33. Col. 221). Об одном из ранних припевов упоминается в Житии св. Авксентия († 470), составившего для своих посетителей особое чинопоследование, в к-ром к песни вавилонских отроков припевался стих «Благословите» (PG. 114. Col. 1416).

В рукописи Athen. Bibl. Nat. gr. 2061, кон. XIV — нач. XV в., сохранились припевы к Б. п. древнего к-польского песенного последования: к песни Моисея из Исх — «Господу поем, ибо славно прославился»; к песни Моисея из Втор — 4 припева (к стихам 1–14 — «Слава Тебе, Боже», 15–21 — «Сохрани мя, Господи», 22–38 — «Праведен еси, Господи», 39–43 — «Слава Тебе, слава Тебе»); к песни Аввакума — «Услыши мя, Господи»; Исаии и Ионы — «Ущедри мя, Господи»; Анны — «Помилуй мя, Господи»; Пресв. Богородицы — «Матерь Святая чистого света, ангельскими песнями Тя, ублажая, величаем» (этот припев назван «величанием» (μεγαλυνάριον)); Манассии и Езекии — «Умилостивися ми, Господи»; «заключительному» антифону из песней Азарии и вавилонских отроков (Дан [LXX] 3. 26–45 и 52–56) — «Аллилуия»; «входному» антифону из песни вавилонских отроков (Дан [LXX] 3. 57–88) — «Благословите».

Канон. В *Студийском* и *Иерусалимском уставах* на месте Б. п. с припевами оказался гимнографический канон, представляющий собой сложную систему из *ирмосов* и *тропарей*, парафразирующих Б. п. Древнейшим примером этого жанра служит канон из 2 песен (т. н. двупеснец), сохранившийся в Файюмском папирусе VII в. (Ryland. Pap. 466), к-рый содержит 4-строфные тропари с подзаголовками «на Благословите» (εἰς τὸ Εὐλογεῖτε — к песни вавилонских отроков) и «на Величит» (εἰς τὸ Μεγαλύνει — к песни Богородицы) и хвалитные стихиры. Первый известный автор полных 9-песенных канонов — прп. Андрей Критский

(VII–VIII вв.); ирмосы его канонов почти буквально повторяют стихи Б. п. Поскольку канон достаточно быстро занял центральное место в системе визант. гимнографических жанров, следует подчеркнуть огромное значение Б. п. для визант. гимнографии — их содержательные особенности, а также языковые и поэтико-метрические характеристики (причем не оригинала, а именно греч. перевода Б. п.) буквально лежат в основе канонной поэзии.

Можно также отметить, что соединение системы Б. п., кратко, но емко подчеркивающей важнейшие события из Свящ. истории, с монашеским канонном выражает идею созерцания Свящ. истории. Вплетение тропарей канона, посвященных раскрытию содержания новозаветного (в широком смысле слова) события, в Б. п. символически указывает на причастность этого события ко всей Свящ. истории; ирмосы, связывающие тропари и Б. п., служат опорой для аскетического созерцания этого.

Возможно, ирмосы и тропари первоначально мыслились создателями жанра канона не как альтернатива припевам к Б. п., а как приложение к песням (*Аррани*, С. 130–131), но со временем возникла практика перемежать стихи Б. п. тропарями канонов, предписываемая большинством Типиконов. После X в. гимнографическим стандартом стал канон без 2-й песни, из-за чего Б. п. из Втор осталась лишь в богослужении редких дней года. Возник также обычай петь песнь Пресв. Богородицы каждый день с постоянным припевом — написанным прп. Космой Маюмским (VIII в.) ирмосом «*Честнейшую херувим*» (см. также «*Величит душа Моя Господа*»); в нек-рые праздники, однако, поются особые припевы, что влечет за собой отмену песней Пресв. Богородицы и Захарии.

Несмотря на повсеместное распространение утренних канонов, следы древнего обычая пения Б. п. с краткими припевами сохранились в нек-рых сравнительно поздних (после 1000) памятниках. В одном из приложений к *Мессинскому Типикону* 1131 г. для 9 Б. п. вместо тропарей канонов указаны постоянные припевы к каждому стиху: для Втор к ст. 1–14 — «Слава Тебе, Боже», ст. 15–21 — «Сохрани мя, Господи», ст. 22–38 — «Праведен еси, Господи», ст. 39–43 — «Слава Тебе, слава Тебе»; для песней Аввакума — «Сла-





ва силе Твоей, Господи», Азарии — «Благословен еси, Господи» (*Arranz. Turicon. P. 295–296*). В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (ГИМ. Син. № 330, XII в. Л. 127 об., 259) и Часослове студийского типа РНБ. Соф. № 1052 (Л. 40 об.) также указаны припевы к Б. п.: «Вонми небо», «Сохрани мя, Господи», «Праведен еси, Господи», «Слава Тебе» — к Втор; «Слава силе Твоей, Господи» — к песни Аввакума; «Благословен еси, Господи» — к песни Азарии; «Господа пойте дела и перевозите во вся веки» — к песни вавилонских отроков. Отдельные припевы к Б. п. вплоть до наст. времени печатаются в Следованной Псалтири (Т. 2. С. 65–82, помещены в начале песней), но здесь они уже лишены богослужебного значения.

Б. п. в современном православном богослужении. Благодаря повсеместному распространению сначала Студийского, а в XII–XV вв. Иерусалимского уставов, правосл. Церкви перешли на палестинский Часослов с его песнями Симеона на вечерне, Манассии и Исаии («С нами Бог») на великом повечерии, ряда из 9 (10) песней (вместе с гимнографическим канонам) и великим славословием (в 2 редакциях) на утрене и блаженнами на изобразительных. Этот порядок использования Б. п. существует в правосл. Церкви доныне, так же как и употребление нек-рых Б. п. в виде литургийных прокимнов в определенные дни и пение песней Моисея из Исх, Ионы и вавилонских отроков на вечерне Великой субботы.

Утренняя. Собственно Б. п. совр. Типикон называет только 9 (10) песней утрени. По уставу во весь год, кроме *Страстной* и *Светлой седмицы*, а также четверга 5-й седмицы Великого поста (см. *Марино стояние*), канон на утрене должен стихословиться со стихами Б. п., к-рые помещены в Следованной Псалтири и в *Ирмологии*. В последнем (Т. 1. С. 131–155) Б. п. приведены в 3 редакциях — полной (21 стих в 1-й песни (считая «Слава: И нынѣ:»)); есть 2-я песнь (67 стихов); 18, 32, 17, 13, 36, 19, (6+)13 стихов в 3–9-й песнях соответственно, сокращенной (18 стихов в 1-й песни; 2-й песни нет; 18, 18, 16, 12, 12, 18, (6+)12 стихов в 3–9-й песнях соответственно) и сверхсокращенной (2-й песни нет; по 12 стихов в 1, 3–8-й песнях; (6+)12 стихов в 9-й песни); Типикон (гл. 18 и 49) и

Ирмологий строго регламентируют, когда и какую редакцию Б. п. следует употреблять. Полная (напечатана в Ирмологии последней; это единственная редакция Следованной Псалтири) стихословится только в будние дни и 2, 3 и 4-ю субботы Великого поста; сокращенная (в Ирмологии напечатана первой) — по будним дням, когда нет никакого праздника; сверхсокращенная — по воскресеньям, субботам (Типикон. Гл. 12), в пред- и попразднства, во всю Пятидесятницу и, наконец, в те дни, когда поется полиелейная или славословная утреня (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Полная редакция Б. п. называется великопостной, сокращенная — будничной, или «Гдѣви поѣмъ» (по начальным словам 1-й песни), сверхсокращенная — праздничной, или «Поѣмъ гдѣви».

Порядок стихословия праздничной редакции Б. п.: если канон поется на 12 с ирмосом (как правило, в этом случае ирмос поется дважды — см., напр., Типикон. Т. 2. С. 965, 968), то, поскольку в каждой песни по 12 стихов, после каждого из них припеваются ирмос или тропарь; если же канон поется на 14, то ирмос и 1-й тропарь поются без библейского стиха (тропарь в этом случае может предваряться молебным припевом — напр., для 1-го тропаря канона утрени в воскресенье Типикон указывает «Слава гдѣи стѣомъ воскреснѣи твоѣмъ»), а для всех остальных — стихи Б. п.: Типикон. Т. 1. С. 23). Порядок стихословия будничной редакции Б. п.: песни 1, 3–5 и 8-я стихословятся до 14-го стиха (счет идет с конца) включительно, после к-рого поется ирмос, и далее после каждого стиха песни поется по тропарю; песни 6, 7 и 9-я по причине их краткости (по 12 стихов) стихословятся так же, как песни праздничной редакции. Порядок стихословия великопостной редакции песней: а) в понедельник, среду, четверг, пятницу и субботу те песни, где есть *трипеснец* (в субботу — *четверопеснец*), стихословятся так же, как песни будничной редакции, а из тех песней, где нет *трипеснца*, с тропарями стихословятся только последние 4 (если соединяются службы 2 святых, то 6) стиха (включая «Слава: И нынѣ:»), 2-я песнь опускается полностью; б) во вторник песни стихословятся так же, но полностью пропеваются 2-я песнь (без присоединения тропарей), а ирмос, тропари и катавасия

трипеснца поются сразу после нее (тропари с припевом «Слава тебѣ вѣе нашъ, слава тебѣ»).

Во все дни года, кроме *двунадесятихъ праздников*, их *отданий*, *Лазаревой субботы*, дней *Страстной* и *Светлой седмицы*, всех воскресений Пятидесятницы (кроме 7-го по Пасхе), *Преполения Пятидесятницы* и его *отдания*, *отдания Пасхи*, *праздников Обрезания Господня* и свт. *Василия Великого* (1 янв.) и *Трех святителей* (30 янв.), 9-я песнь является составной: вначале поется песнь Пресв. Богородицы (6 стихов) с припевом «Чтѣнѣишю херѣвѣмъ:», а затем — песнь Захарии с ирмосом и тропарями канона (Типикон. Гл. 20). В указанные же дни песни Пресв. Богородицы и Захарии опускаются, уступая место особым праздничным припевам (Ирмологий. Т. 1. С. 188–196); если эти дни попадут на воскресенье, то (кроме *двунадесятихъ Господскихъ праздников*, Пасхи и воскресений периода Пятидесятницы) 9-я песнь поется как обычно, с «Чтѣнѣишю херѣвѣмъ:» и библейскими стихами. Во время 9-й песни совершается каждение храма; в те дни, когда песнь Пресв. Богородицы поется, она предваряется возгласом совершающего каждение диакона или священника: «Бѣѣ и мѣрѣ свѣта пѣсньми [или: въ пѣсньхъ] возвеличимъ».

Б. п. должны сопровождать пение канона только на утрене (а также на полунощнице в пасхальную ночь — Типикон. Т. 2. С. 930), во всех др. случаях — на повечерии, воскресной полунощнице, молебне, панихиде и проч., — вместо стихов Б. п. к тропарям канона припеваются по уставу *припевы молебные*. В совр. практике мн. правосл. храмов Б. п. на утрене обычно опускаются и стихословятся только в будние дни Великого поста, а в остальные дни заменяются молебными припевами; в нек-рых местах Б. п. стихословятся и в др. дни года, но подвергаются сокращениям (см., напр., в ст. *Афон*); ежедневное уставное стихословие Б. п. практикуется достаточно редко.

В 8-й Б. п. вместо «Слава: И нынѣ:» последние 2 стиха звучат как: «Бѣгословѣмъ оца и сѣна и стѣго дѣа гдѣа, И нынѣ:», а после заключительного тропаря прибавляется: «Хвалѣмъ, бѣгословѣмъ, поклонѣмса гдѣви, поюще и перевозѣюще во всѣ вѣки». В отличие от остальных Б. п. эти слова, а также песнь Богородицы на практике сокращению никогда не подвергаются.





Прокимы из Б. п. в совр. правосл. богослужении восходят к лекционной системе К-поля. Прокимен из песни вавилонских отроков («Пѣснь Оцѣвъ») поется в 1-ю неделю (воскресенье) Великого поста (вспоминание победы над иконоборцами и память св. пророков), в 7-ю неделю по Пасхе (память отцов 1-го Вселенского Собора), в неделю после 11 окт. (память отцов 7-го Вселенского Собора), в неделю после 16 июля (память отцов первых 6 Вселенских Соборов), в недели праотцев и отцев перед Рождеством Христовым. Прокимен из песни Пресв. Богородицы («Пѣснь ѿцы») поется на все Богородичные праздники, по средам во весь год (если не случится праздника или попразднства) и во вторник Светлой седмицы (в древности в К-поле в этот день служили литургию в посвященном Пресв. Богородице Влахернском храме); аллилуиарий из этой песни — в среду Светлой седмицы (в древности в К-поле в этот день служили литургию в посвященном Пресв. Богородице храме в Халкопатрии). Стихи из песней Захарии и Симеона поются как стихи литургийных аллилуиариев на Рождество Иоанна Предтечи (24 июня) и Сретение Господне (2 февр.) соответственно (Апостол. С. 428–515).

Б. п. в богослужении нехалкидонитов после VI в.

В армянском обряде Б. п. считаются 8-м отделом Псалтири. Согласно реконструкции Г. Винклер (*Winkler*. P. 500–505), они являлись одним из основных элементов воскресного всенощного бдения кафедрального типа: после «входного псалма» и славословия исполнялась песнь вавилонских отроков (Дан [LXX] 3. 26–45 и 3. 52–88) с припевами, а перед литанией и чтением Евангелия — песни Пресв. Богородицы и прор. Захарии.

В западно-сирийском (или сир-антиохийском) **обряде** песнь из кн. Второзаконие разделена на 2, в списке Б. п. присутствуют блаженны (к-рые поются на утрене в связи с чтением Евангелия — *Mateos. Les matins*. P. 64), а также песнь, составленная из стихов Книги пророка Исаии (42. 10–13 и 45. 8) (см. ркп. Brit. Mus. Lib. 14 436, VIII–IX вв., и Add. 17 109, 837–874 гг. — *Schneider*. P. 49, 272).

В богослужении маронитов, к-рое подверглось значительной латинизации, Б. п. рассредоточены по службам суточного круга: 11 поются на

полунощнице, 7 — на утрене, по 3 (или по 2) — на малых часах дня (3, 6, 9-м), 4 — на вечерне, 2 — на повечерии. Песнь вавилонских отроков поется на утрене перед хвалитными псалмами; великое славословие на утрене отсутствует (*Mateos. Les matins*. P. 55–57).

В современном богослужении Коптской Церкви на ночной службе кроме псалмов стихословятся песнь из Исх и песнь вавилонских отроков, причем к песням и псалмам припеваются стихотворные комментарии (*psali*) (*Taft*. P. 255).

В эфиопской Церкви вплоть до наст. времени используется набор из 14 Б. п., зафиксированный уже в Александрийском кодексе Библии (песни из Втор и вавилонских отроков разделены каждая на 2). 1-я часть песни вавилонских отроков (ст. 52–56) поется со специальным припевом на праздничной и великопостной вечерне (*wāzema*). Обе части песни вавилонских отроков исполняются 2 хорами перед хвалитными псалмами на праздничной утренней службе (*sebhatā nāgh*), при этом песнь Симеона Богоприимца заменяет будничные Пс 50. То же бывает и на воскресной утренней (предраусветной) службе (*māwādes*). На 3 малых часах дня ежедневно, кроме суббот и воскресений, должны стихословиться по 5 Б. п.: на 3-м — Моисея из Исх, Анны, Ионы, 2-я часть песни вавилонских отроков, песнь Пресв. Богородицы; на 6-м — 1-я часть песни из Втор (ст. 1–21), песни Езекии, Азарии, Аввакума, Захарии; на 9-м — 2-я часть песни из Втор (ст. 22–43), молитва Манассии, 1-я часть песни вавилонских отроков, песни Исаии и Симеона. Кроме того, 10 раз в году на 9-м часе перед просительной службой стационального типа (*mehelela*) и 30 раз в году на особом последовании (*keštātā 'aryam*), совершаемом по большим праздникам в честь Божией Матери, Креста, святых и в нек-рые др. дни, все 14 Б. п. поются подряд, перемежаясь гимнами (*Habtemichael-Kidane*. P. 184–186). В эфиоп. рукописных Часословах сохранились чинопоследования служб суточного круга совсем иного типа по сравнению с совр. эфиоп. традицией; один из них, изданный Б. А. Тураевым, представляет собой перевод с копт. на геэз с добавлением визант. элементов (*Taft*. P. 267): на «молитве при пении петуха», входящей в

состав типичной копт. ночной псалмодии, после хвалитных поются все 3 новозаветные Б. п. (Пресв. Богородицы, Захарии и Симеона), молитва Езекии и великое славословие; на «молитве перед сном» — песнь «С нами Бог» и молитва Манассии; на 3-м часе дня — песни Моисея из Исх и вавилонских отроков (*Turaev*. С. 89, 101, 129, 135, 159).

В восточно-сирийском обряде, в основе к-рого лежит древнее кафедральное богослужение Эдессы и к-рый менее др. связан с визант. традицией, Б. п. рассматриваются как 21-я кафизма (*hullale*) Псалтири (ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 17 219, XIII в.). Ряд ветхозаветных Б. п. (Исх 15; Ис 42. 10–13 и 45. 8; Втор 32. 1–21a и 21c–43) исполняются на воскресной ночной службе во время восхождения епископа на бему (особую платформу в центре храма) (*Expositio officiorum ecclesiae* 2. 3 // CSCO. Syr. II. 92. P. 157). На праздничной утрене поются песнь вавилонских отроков и «Слава в вышних» (*Mateos. L'office*. P. 65–67).

Б. п. в латинском богослужении после VI в. Древнейшее описание порядка суточных служб **римского обряда** содержится в написанном до VI в. «Правиле учителя» (*Regula Magistri*), ориентирующемся на монашескую практику (*Taft*. P. 122–130), где указано петь песни Пресв. Богородицы (лат. *Magnificat*) и Захарии (лат. *Benedictus*) на утрене между 50-м и хвалитными псалмами, при этом по воскресеньям и праздникам Пс 50 заменяется песнью вавилонских отроков (*Regula Magistri*. 39 // SC. 106. Vol. 2. P. 196–198). Подобная схема утрени приводится и в др., имеющих в своей основе монашескую практику, правилах — свт. Кесария Арелатского (*Regula ad monachos* 21 // PL. 67. Col. 1099–1102) и св. Аврелиана Арелатского (*Regula ad monachos* // PL. 68. Col. 385–397; *Regula ad virgines* 69 // PL. 68. Col. 397–406).

Дальнейшее развитие рим. традиции связано с именем прп. **Венедикта Нурсийского**. Согласно его «Правилу» (см. Древние иноческие уставы. С. 611, 613, 615), на 3-м из воскресных *nocturnae* (ночная служба) поются «три песни из пророков» по выбору аббата, с «аллилуия» (Гл. 11), в конце *nocturnae* исполняется гимн «Te Deum»; далее на утрене перед хвалитными псалмами поются с ан-





тифонами «песни из пророков по примеру Церкви Римской, каждая — в свой день»: в понедельник — прор. Исаии (Ис 12. 1–6), во вторник — Езекии, в среду — Анны, в четверг — Моисея из Исх, в пятницу — Аввакума, в субботу — Моисея из Втор, в воскресенье — вавилонских отроков, а в конце утрени, перед литанией, — «евангельская песнь» прор. Захарии (Benedictus) (Гл. 13). Наиболее существенным нововведением «Правила прп. Венедикта» является указание петь «евангельскую песнь» Пресв. Богородицы (Magnificat) на вечерне (Гл. 17), что, вероятно, говорит о стремлении к монашеской унификации вечернего и утреннего богослужения (*de Bhaldrathie*. P. 222). В «Правиле прп. Венедикта» не говорится о пении на повечерии (completorium) песни св. Симеона Богоприимца (Nunc dimittis), но в более поздних памятниках она неизменно присутствует на этой службе. Бенедиктинское распределение Б. п. стало основным в Римской Церкви (ср. *Elberti*. P. 225), хотя у *Амалара Симфонзия* († 850) (*De ordine antifonarii* 52 // PL. 105. Col. 1295–1296) и *Петра Дамиани* († 1072) (*De horis canonicis*. 4 // PL. 145. Col. 226) песнь Пресв. Богородицы еще указана для утрени. Бенедиктинское распределение Б. п. было официально признано общеобязательным в 1535 г. с выпуском стандартного рим. *Бревиария* (*Elberti*. P. 392–393) и просуществовало до 1911 г.; к нему восходят чинопоследования вечерней и утренней служб у лютеран и англикан (*Ibid*. P. 411, 417–418).

11 нояб. 1911 г. папа *Пий X* издал конституцию «Divino afflatu», предписывавшую осуществить реформу Бревиария и изменить последования суточных служб; в частности, порядок стихословия изменяемых Б. п. на *Laudes* (соответствует последней части визант. утрени) в четные и нечетные недели различался — во 2-ю неделю Б. п. стихословились по-старому (но песнь вавилонских отроков пелась до ст. 57), в 1-ю — вводилось новое распределение: песнь Давида (1 Пар 29. 1–10) — в понедельник, Товии (Тов 13. 1–10) — во вторник, Иудифи (Иф 16. 15–21) — в среду, Иеремии (Иер 31. 10–14) — в четверг, Исаии (Ис 45. 15–16) — в пятницу, Екклезиаста (Еккл 36. 1–16) — в субботу, 1-я часть песни вавилонских отроков — в воскресенье (*Elberti*. P. 460–465).

Совр. послереформенная (см. *Ватиканский II Собор; Novus ordo*) рим. «Литургия часов» (последнее офиц. изд.: *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*. Vol. 1–4. R., 1985–1987), утвержденная конституцией папы *Паула VI* «*Laudis canticum*» (1 нояб. 1970), представляет собой полный разрыв с древней традицией Римской Церкви и характеризуется прежде всего совершенно новым принципом распределения псалмов по службам суточного круга, вследствие Псалтирь прочитывается полностью только за 4 недели; в каждую из 4 недель на службах стихословятся различные изменяемые псалмы и песни. Количество изменяемых Б. п., как из ВЗ, так и из НЗ (включая Откр), увеличено до неск. десятков; первые поются на *Laudes*, вторые — на вечерне (*Elberti*. P. 542–545). 3 песни — Пресв. Богородицы, Симеона, Захарии — сохранены как неизменяемые элементы вечерни, повечерия и *Laudes* соответственно. То же — и в послереформенной рим. Монашеской Псалтири, с тем лишь отличием, что здесь изменяемые Б. п. входят также в состав 3-го из воскресных и праздничных *posturnae* (песнь из ВЗ) и повечерия (песнь из НЗ) (*Elberti*. P. 547–554).

В рим. чин праздничной мессы традиционно входит *Gloria* — лат. вариант великого славословия; кроме того, *тракт* (*tractus* — аналог визант. прокимна) в отдельные дни года состоит из стихов нек-рых Б. п.

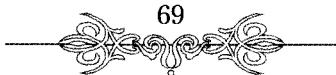
В галликанском обряде, по свидетельству Григория Турского († 593), на *Laudes* после Пс 50 пели песнь вавилонских отроков с припевом «аллилуия» (*Vitae patrum*. 6. 7 // PL. 71. Col. 1034). В приложении к галликанской Псалтири VIII в. (*Vat. Reg. lat.* 11) присутствуют также песни: 2 Моисея, Исаии (60. 1–14 и 61. 10–62. 7), Анны, Пресв. Богородицы, Исаии (26. 9–20), Иудифи, Езекии, Иеремии (Плач 5. 1–22), песнь из 4-й книги Ездры (8. 20–36) и молитва Азарии (Дан [LXX] 3. 26–45). Из «Краткого изложения» псевдо-Германа Парижского и «Истории франков» Григория Турского известно также, что за евангельской мессой исполнялись песнь Захарии после чтений из ВЗ и песнь вавилонских отроков после апостольских чтений (PL. 71. Col. 453; 72. Col. 89–91).

Б. п. в амвросианском обряде. Древнейшие сведения содержатся в посланиях свт. Амвросия Медио-

ланского († 397), к-рый упоминает чтения из Книг Иова и Ионы на ночных службах (Ер. 20. 13–25). До реформ 2-й пол. XX в. распределение Б. п. по службам *официя* (суточного круга) в амвросианском обряде было следующим. На *matutinae* (служба перед рассветом; соответствует 1-й части визант. утрени) пели песнь вавилонских отроков; кроме того, по воскресеньям, Господским праздникам и в пасхальный период рядовые псалмы, читавшиеся на *matutinae*, заменялись песнями пророков Исаии, Анны, Ионы, в зимнее время — Аввакума; замена псалмов песнями по праздникам, несомненно, архаичная черта. Как в рим. обряде, на *Laudes* пелась песнь Захарии, на вечерне — песнь Пресв. Богородицы, на повечерии — Симеона. Вместо ежедневного Пс 50 на *Laudes* по воскресеньям исполнялась 2-я часть песни вавилонских отроков. 2 части песни Моисея из Исх исполнялись на *Laudes* попеременно каждую субботу, а также в воскресные и праздничные дни. Кроме того, в недели Адвента, Рождества Христова, Обрезания, Богоявления на *Laudes* полагалась песнь Моисея из Втор (Е. Cattaneo). В 80-х гг. XX в. амвросианский обряд, как и рим., подвергся радикальному реформированию; был введен новый порядок служб *официя* (офиц. изд.: *Diurna Laus*. Milano, 1981), где используется тот же принцип разделения Псалтири на 4 недельных цикла, что и в новом рим. обряде.

В памятнике кельтского обряда, Бангорском Антифонии кон. VII в. (см. в ст. *Бангор*), на утрени указаны песнь Моисея из Исх, затем — вавилонских отроков, хвалитные псалмы, *Gloria* (ежедневно), *Te Deum* (по воскресеньям) и песнь Захарии. В др. памятнике — Кентерберийской Псалтири 700 г. (*Lond. Brit. Lib. Cotton. Vespas. A 1*) в списке Б. п. числятся также «песнь избавления» (Ис 12), Символ веры *Quicumque vult* и Литания святым.

В испано-мосарабском обряде в древности использовалось уникальное как по объему, так и по составу собрание Б. п. — *Liber Canticorum* (Книга Песен), к-рое сохранилось в 3 полных кодексах X–XI вв., содержащих, однако, разное количество песен (одна ркп. — 76 Б. п., др. — 106, третья — 99), и во фрагментах XI в. Во всех этих рукописях сведения об использовании Б. п. приведены только





для круга праздников, поэтому нельзя точно указать, как именно распределялись Б. п. по службам суточного круга, хотя они пелись во время большинства из них (см.: *Elberti*. P. 316–327). Более ранние сведения о службах официина можно найти в постановлениях Барселонского Собора 540 г., к-рый предписывал петь Б. п. после Пс 50 на Laudes (1 канон) (*Mansi*. Т. 9. P. 109–110), а на IV Толедском Соборе 633 г. пение песни вавилонских отроков на службах в воскресные дни и на память мучеников было признано древним обычаем, распространенным по всему миру (14 прав.— PL. 85. Col. 297 = *Mansi*. Т. 10. P. 616–624). В соч. XI в. «Как должно праздновать ноктурны» (*Ordo ad celebrandum nocturnos*) упомянуты 3 Б. п. (среди к-рых — 2 Езд 1. 5–4 и Сир 36. 1–19) (*Liber ordinis* / Ed. M. Ferotin. P., 1912. P. 29–30. (Monumenta ecclesiae liturgica; 5)). В первопечатном исп. Бревиарии (переизд.: PL. 86) на утрене указаны 2 песни — в честь праздника и вавилонских отроков. Испаномосарабский Миссал предписывает исполнять на мессе песнь вавилонских отроков в воскресенье или на память мучеников (PL. 85. Col. 297, 533), песнь Пресв. Богородицы — на Богородичные праздники, песнь прор. Захарии — в воскресенье перед Рождеством Иоанна Предтечи (Col. 751).

Толкования на Б. п. можно разделить на 2 категории: библейско-герменевтические (созданные исключительно в рамках экзегезы Свящ. Писания) и учитывающие богослужебную практику. К 1-й категории относятся трудно датируемые раввинистические толкования, соч. Филона Александрийского, Оригена, а также множество христ. толкований и проповедей последующих эпох, среди к-рых следует выделить сохранившееся только во фрагментах соч. сщмч. Ипполита Римского «На великую песнь Моисея» (*Hippolytus*. In canticum Mosis. F. 1–3 // GCS. Bd. 1. 2. S. 83–84) как одно из первых специальных толкований. В кон. IV — 1-й пол. V в. появляются приписываемый блж. Иерониму комментарий на песнь Деворы (PL. 23. Col. 1321–1328), толкования свт. Кирилла Александрийского на песни Моисея и Анны (PG. 69. Col. 717–1276), а также блж. Августина на песнь Аввакума (О граде Божиим 18. 32 // PL. 41. Col. 588–591).

В VI в. на лат. языке было написано сочинение еп. Верекунда (см. выше), а в VIII–IX вв. — одни из самых подробных комментариев Беда Достопочтенного на песнь прор. Аввакума (PL. 91. Col. 1235–1254) и Рабана Мавра на все Б. п., к-рые «поются на Laudes» (PL. 112. Col. 1089–1166). В последующие столетия на Западе было создано множество схоластических толкований, среди к-рых: на разные песни из ВЗ — псевдо-Гаймы (PL. 116. Col. 695–714) и Герхоха (PL. 194. Col. 997–1066); на песнь Пресв. Богородицы — Бруно Вюрцбургского (PL. 142. Col. 529–558), Петра Дамиани (PL. 145. Col. 214–216), *Гуго Сен-Викторского* (PL. 175. Col. 413–432) и псевдо-Бернарда Клервоского (PL. 184. Col. 1121–1128); на молитву Езекии — *Бернарда Клервоского* (PL. 183. Col. 546–551); на песнь Аввакума — Ришара Сен-Викторского (PL. 196. Col. 401–404) и др.

На правосл. Востоке широкое распространение получили глоссы к Псалтири Исихия Иерусалимского (ок. 450), включавшие в себя аллегорическое истолкование Б. п. В VIII–IX вв. к-польский автор Георгий Свинопас написал небольшой филологический комментарий к 9 Б. п. (*Georgii Choerobosci* Dictata in Theodosii canones, necno Epimerismi in Psalmos / Ed. T. Gaisford. Oxf., 1842. Vol. 3. P. 1–192). В XII в. др. к-польский автор — знаменитый толкователь Псалтири *Евфимий Зигабен* (1080–1122) — составил катены на Б. п. (ркп. Vat. gr. 669, XIII–XIV вв.), до сих пор не изданные (в Вероне в 1530 г. был напечатан лат. пер.). Сохранился комментарий к псалмам и Б. п., надписанный именем Никифора Влеммида (1197–1272), но в действительности ему не принадлежащий (содержится в ркп. Sinait. gr. 42; в PG. 142 опубликована лишь 1-я часть комментария). По поздним рукописям (Escorial. Real. Bibl. Phi 3. 13, 1571 г.) известно аналогичное сочинение Феодора Продрома (1095–1152). Существуют и др. анонимные толкования и катены (см., напр., ркп. из собр. ГИМ. Син. греч.: № 213, 1-я пол. X в.; № 358, рубеж XI–XII вв.; № 194, XI в.; № 193, 2-я пол. XII в., и др.), до сих пор не изданные (*Schneider*. P. 494).

Лит.: *Тураев* Б. Часослов Эфиопской Церкви. СПб., 1897; *Marbach* C. Carmina scripturarum. Strassburg, 1907, 1994²; *Cabrol* F. Cantiques // DACL. T. 2. Part 2. Col. 1975–1994, 1994–1999; *Mearns* J. The Canticles of the

Christian Church, Eastern and Western in Early and Medieval Times. Camb., 1914; The Targum to Canticles Accord. to Six Yemen Mss. Compared with the 'Textus Receptus' (Ed. de Lagarde) / Transl. R. H. Melamed // Jewish Quarterly Review. N. S. Phil., 1919/1920. N 10. P. 377–410; 1920/1921. N 11. P. 1–20; 1921/1922. N 12. P. 57–117; Pelagius' Exposition of Thirteen Epistles of St. Paul / Ed. A. Souter. Camb., 1926. Vol. 2. (Texts and Studies; 9); *Cattaneo* E. Il Breviario Ambrosiano. Mil., 1943; *Rousseau* O. La plus ancienne liste des cantiques liturgiques tirés de l'Écriture // RSR. 1948. Vol. 35. P. 120–129; *Schneider* H. Die biblischen Oden... // Biblica. R., 1949. Vol. 30. S. 28–65, 239–272, 433–452, 479–500; *Liebreich* L. J. The Pesuke De-Zimra Benedictions // Jewish Quarterly Review. N. S. 1950. Vol. 41. P. 195; *Wieder* N. The Old Palestinian Ritual: New Sources // JJS. 1953. N 4. P. 30–37, 65–74; *Schirmann* J. Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology // Jewish Quarterly Review. N. S. 1953. N 44. P. 123–161; *Tournay* R. Le Psaume et les bénédictions de Moïse // RBén. 1958. Vol. 65. P. 181–213; *Mateos* J. L'office paroissial du matin et du soir dans la rite chaldéenne // La Maison-Dieu. P., 1960. Vol. 64. P. 65–89; *idem*. Les matins chaldéens, maronites et syriennes // OCP. 1960. Vol. 26. P. 51–73; *idem*. La vigile cathédrale chez Égérie // Ibid. 1961. Vol. 27. P. 281–312; Il testo integrale della «Narrazione degli abbatì Giovanni e Sofronio» attraverso le «Επιτηδεῖαι» di Nicone / Ed. A. Longo // Riv. di SBN. R., 1965/1966. Vol. 2/3. P. 223–267; *Goldin* J. The Song at the Sea. New Haven (Conn.), 1971; *Bertonière* G. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. R., 1972. (OCA; 193); *Γεωργίου* Κ. Η ἑβδομαδια ἀντιφωνικὴ κατανομή τῶν ψαλμῶν καὶ τῶν ᾠδῶν εἰς τὰς ἁσματικὰς ἀκολουθίας ἑσπερινῶν καὶ ὄρθρου. Ἐθν. Βιβλ. Ἀθηνῶν 2061, 2062 / Pontificum Inst. Orientalium. Diss. R., 1976; *Bhaldrathe* E. de. The Morning Office of the Rule of the Master // Regulae Benedicti Studia: Annuario Intern. 1976. Vol. 5. P. 201–223; *Brown* R. E. The Birth of the Messiah. N. Y., 1977; *Аппанц* М. Как молились Богу древние византийцы / ЛДА. Л., 1979; *Bogaert* P.-M. Pour une phénoménologie de l'appropriation de la prière: Le Cantique d'Anne (1 Sam 2: 1–10; LXX; NT) // Expérience de la prière dans les grandes religions. Louvain-La-Neuve, 1980. P. 245–259; *Winkler* G. The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origin and Early Evolution of Armenia's Hymnography // REArm. N. S. 1983. T. 17. P. 471–551; *Taft*. Liturgy of the Hours; *Rose* A. La prière d'Azarias (Dan 3. 26–45) et la cantiques de Manasse dans la tradition chrétienne et dans sa liturgie // Liturgie, conversion et vie monastique: Conf. St-Serge, XXXV Semaine d'études liturgiques. P., 28.06 – 1.07. 1988 / Ed. A. M. Triacca et A.P. Pistoia. R., 1989. P. 293–305; *Bradshaw* P. The Search for the Origin of Christian Worship. L., 1992; *Meynet* R. Le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau (Ap. 15 et Ex. 15) // Gregorianum. R., 1992. Vol. 73. P. 19–55; *Morfino* M. L'elezione divina negli scritti di Origene sul Cantico dei Cantici, nel Targum Shir ha-Shirim e nel Shir ha-Shirim Rabbah. Cagliari, 1993; *Лурье* В. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Византиноведение. СПб., 1995. Т. 1. С. 149–200; *Habtemichael-Kidane*. L'ufficio divino della Chiesa etiopica. R., 1998. (OCA; 257); *Elberti* A. La Li-





turgia delle Ore in Occidente: Storia e teologia. R., 1998; Литература Агады / Сост. и ред. И. Бегун, Х. Корзакова. М., 1999; *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000; *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001; Великопостные Библиейские песни на каждый день (для клироса). М., 2002.

А. А. Ткаченко, М. С. Желтов

Б. п. в англиканском богослужении. В Сарумском уставе, господствовавшем в англ. Церкви накануне Реформации, Б. п. присутствовали в составе чинов Laudes, вечерни и повечерия (песни Benedictus, Magnificat и Nunc Dimittis соответственно). Согласно второму из двух проектов реформы Бревиария, составленных архиеп. Т. Кранмером в кон. 40-х гг. XVI в., песнь Богородицы осталась на своем традиц. для Запада месте в составе вечерни, а песнь Симеона расположилась в конце реформированной «утрени». В 1-й редакции *Книги общих молитв* (1549) Б. п. следовали за чтениями из ВЗ и НЗ: на утреннем богослужении — Benedicite (только в период Четырнадцатидесятиницы; в другое время полагался гимн Te Deum) и Benedictus; на вечернем богослужении — Magnificat и Nunc Dimittis; здесь также сохранился «пасхальный гимн» (др. название — Pascha Nostrum, по первым словам лат. текста) из текстов Рим 6. 9–11 и 1 Кор 15. 20–22, к-рый полагалось исполнять в пасхальное воскресенье «перед утреней»; по Сарумскому уставу он исполнялся во время процессии перед мессой в день Пасхи. Во 2-й редакции *Книги общих молитв* (1552) исчезла рубрика, относившая песнь вавилонских отроков ко времени Четырнадцатидесятиницы. Будучи взятой из неканонической книги, эта песнь отсутствовала в ряде редакций *Книги общих молитв*: шотл. 1637 г. (заменена на Пс 23/22), «предложениях» 1668–1669 гг. (заменена на Пс 148), амер. 1786 г. (начиная с редакции 1789 г. в амер. Служебниках песнь была восстановлена). В амер. Служебнике 1789 г. впервые появился сокращенный вариант песни Захарии (Лк 1. 68–72), сохранившийся и во мн. позднейших редакциях *Книги общих молитв* Епископальной Церкви США. Песни Богородицы и Симеона также оставались на своих традиц. местах во всех редакциях *Книги общих молитв*, кроме «предложений» 1668–1669 гг. (заменены на Пс 8 и Пс 134/133) и амер. Служебника 1789 г., данные рубрик

к-рого не вполне ясны. В Книге общих молитв 1662 г., до наст. времени являющейся офиц. Служебником Церкви Англии и литургическим стандартом для всех англикан, Б. п. расположены так же, как в Служебнике 1552 г. (к «пасхальному гимну» добавлены стихи 1 Кор 5. 7–8). В ходе литургических реформ XX в. в англикан. богослужение вошло множество прежде неизвестных ему Б. п. Так, в амер. Книге общих молитв 1979 г. наряду со всеми традиц. Б. п. содержатся еще 7, в т. ч. молитва Манассии, царя иудейского. Несмотря на изменения в структуре богослужения, Б. п. сохранили свое традиц. положение после библиейских чтений. «Пасхальный гимн», как и прежде, исполнялся в начале утреннего богослужения в пасхальное время. Неск. новых Б. п. были включены в англ. Альтернативный Служебник (1980). В новейшей альтернативной Книге общих молитв серии богослужебных книг Церкви Англии Common Worship (L., 2000–2002) содержится уже ок. 50 новых Б. п. По предлагаемому этим Служебником порядку для утреннего и вечернего богослужений, одна Б. п. (утром — из ВЗ, вечером — из НЗ) предшествует библиейскому чтению или чтениям, а др. (утром — Benedictus, вечером — Magnificat) бывает после чтений, причем между песней и последним чтением может следовать респонсорий (а также проповедь и Символ веры). Б. п. всегда сопровождаются антифонами. Иногда Б. п. могут служить вступительным песнопением в начале вечернего или утреннего богослужений. В XX в. в различных англикан. Служебниках было восстановлено традиц. зап. повечерие с песней Симеона.

Ист.: см. в ст. *Книга общих молитв*.

Лит.: Blunt J. H. The Annotated Book of Common Prayer. L., 1876; Ratcliff E. C. The Choir Offices // Liturgy and Worship: A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion / Ed. W. K. L. Clarke, C. Harris. L., 1932, 1959; Procter F., Frere W. H. A New History of the Book of Common Prayer. L.; N. Y., 1901, 1961; A Companion to Common Worship / Ed. P. Bradshaw. L., 2002. Vol. 1. P. 242–254.

Б. п. в лютеранском богослужении. В проектах служб суточного круга, имевшихся у М. Лютера, из Б. п. на реформированной утрени полагалась песнь Захарии (в конце службы, перед благословением общины), а на вечерне — песнь Богородицы (также в конце службы, после евангельского чтения). Впосл.

в большинстве лютеран. литургических книг эти 2 Б. п. сохраняли свое традиц. место в вечернем и утреннем богослужениях. Так, в совр. амер. лютеран. Служебнике (Lutheran Book of Worship. Minneapolis, 1978) они расположены после библиейских чтений; Benedictus на утренней службе, Magnificat — на вечерней.

Ист.: см. в ст. *Лютеранство*.

Лит.: Nelle W. Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes. Hamburg, 1909; Reed L. D. The Lutheran Liturgy: A Study of the Common Service of the Lutheran Church in America. Phil., 1947, 1959; Neil A. J. Luther's Reform of the Daily Office // Worship. 1983. N 57. P. 348–360; Elberti A. La Liturgia delle Ore in Occidente. R., 1998. P. 407–414.

В. В. Чернов

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СЯТОГО АПОСТОЛА АНДРЕЯ (ББИ), высшее учебное заведение, открытое в Москве в 1995 г. на базе Общедоступного правосл. ун-та, основанного прот. Александром Менем. Среди основателей и почитателей ин-та — архиереи, священнослужители и миряне РПЦ, правосл. Поместных Церквей, представители др. христ. конфессий, российские и иностранные ученые, общественные деятели. В 1997 г. ББИ получил гос. лицензию (специальность «теология»). Полный курс очного обучения в ин-те — 5 лет, его основу составляет углубленная подготовка по гуманитарным и богословским наукам, изучение древних языков. ББИ готовит специалистов для работы в сфере богословия и религиоведения (преподавателей, исследователей, переводчиков, редакторов, журналистов, социологов). Основные направления подготовки специалистов — библеистика, библиейские языки, христ. культура, история Церкви, богословие, философия, межконфессиональный и межрелиг. диалог, социальные науки. В 2001/02 уч. г. в ББИ обучалось 57 студентов.

В ББИ существуют различные формы образования — летние и зимние богословские ин-ты. С 1999 г. в сотрудничестве с «Христианским образовательным центром им. св. Мефодия и Кирилла» (Минск) и по благословению митр. Минского и Слуцкого Филарета (Вахромеева) организуются летние богословские ин-ты. Их слушателями стали выпускники Минской ДА и Минской ДС, фак-та теологии им. св. Мефодия и Кирилла. В 2002 г. проводил



занятия 1-й Московский летний богословский ин-т. Подобные занятия с разными категориями слушателей проходят и в др. регионах СНГ. ББИ проводит стажировки (1–2 года) для старшекурсников и выпускников духовных семинарий и богословских фак-тов. В ин-те регулярно проходят конференции по различным разделам богословия, работает еженедельный научно-методический семинар «Богословие, культура, образование» и проводятся ежегодные Андреевские чтения по совр. проблемам богословия.

Важнейшим направлением развития ББИ является издательская деятельность, направленная в основном на выпуск учебников, хрестоматий, библейских комментариев и словарей. Регулярно переиздается сборник учебных программ ББИ по всем читаемым в ин-те курсам с приложением библиографии, вопросов для самоподготовки. В сериях «Современная библеистика», «Современное богословие», «Современная апологетика», «Богословие и наука», «История Церкви», «Межконфессиональный и межрелигиозный диалог», «Читая Библию», «Религиозные мыслители», «Услышать человека» к июлю 2002 г. издано ок. 100 книг. ББИ издает ежеквартальный ж. «Страницы: Богословие, культура, образование» и альманах «Мир Библии».

А. Э. Бодров

БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ — см. в ст. *Библеистика*.

БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО, РОССИЙСКОЕ — см. *Российское библейское общество*.

БИБЛИАДА [Вивлида, лат. *Biblia, Biblides*] († 177), мц. Лугдунская (пам. зап. 2 июня) — см. *Лугдунские мученики*.

БИБЛИАНДЕР [Bibliander, эллинизир. от нем. *Buchmann*] Теодор (1504 (1509), Бишофсцелль — 26.09 (11).1564, Цюрих), нем. филолог, реформатский богослов. Б. изучал древние языки в Базеле и Цюрихе под рук. О. Микония, Я. Кепорина, К. Пелликануса и И. Эколампация. Преподавал в 1527–1530 гг. в Лигнице (ныне г. Легница, Польша) и Брюгге, в 1531–1560 гг. — в цюрихской школе богословия ВЗ, после смерти У. Цвингли стал профессором. Умер во время эпидемии чумы.

Полиглот, знаток древнеевр. и др. семит. языков и их диалектов, Б. составил грамматику древнеевр. языка (1535¹, позднейшие издания значительно дополнены), осуществил первый в Европе перевод Корана (1543, 1550²). Занимался сравнительным языкознанием, за комментарию к пророческим книгам ВЗ в посл. был назван «отцом швейцарской экзегетики». Исследуя Евангелия (гл. обр. от Марка и Иоанна), пытался выделить гипотетический текст, лежащий в основе всех четырех. Работал над хронологией библейских событий. Его труды по проблеме Предопределения, осуществленное им издание переписки Цвингли и Эколампация (1536) способствовали сближению цвинглианцев с кальвинистами и принятию теми и другими Цюрихского исповедания (1549), положившего начало реформатству. По мере обнародования деяний *Тридентского Собора* публиковал их критический анализ. Ист.: *Institutionum grammaticarum de lingua Hebraea liber unus*. [S. l.], 1535; *De optimo genere grammaticarum Hebraearum*. [S. l.], 1542; *Machumetis doctrina ipseque Alcoran* [Basel], 1543 [Изд. Корана]; *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius*. Turigi, 1548; *Das Protevangelium Jakobi*. [S. l.], 1552; *De ratione temporum, christianis rebus et cognoscendis et explicandis accommodata*. [S. l.], 1551; *Temporum... supputatio, partitio'que exactior*. Basileae, 1558.

С. А. Исаев

ВІВЛІА РАЎПЕРУМ [лат. Библия бедняков; *Biblia picta* — иллюстрированная Библия], краткое иллюстрированное изложение библейских сюжетов; жанр назидательной литературы, получивший распространение в позднее средневековье преимущественно в Юго-Вост. Германии и Австрии. В центре каждой страницы В. р. находятся эпизоды НЗ (от Благовещения до Успения Богородицы, а также Страшный Суд), сопровождаемые справа и слева примерами из ВЗ, а сверху и снизу — изречениями пророков. Книги этого жанра предназначались для наглядного назидания *pauperes spiritu* (нищих духом). Наибольшее распространение В. р. получили в среде *бenedиктинцев* и *августинцев*, к-рые использовали их во время проповеди. Появление В. р. обычно относят к кон. XIII в., первая известная В. р. датируется ок. 1300 г.; древнейшие образцы этого жанра составлены в Баварии. Существуют рукописные (68 манускриптов),



Biblia pauperum. Бамберг, 1462–1463 (РГБ)

цельнопечатные В. р. (сер.— 2-я пол. XV в., наиболее известны Нёрдлингенская (1470) и Нюрнбергская (1471) и инкунабулы (самая ранняя появилась в Бамберге ок. 1462). Сохранились В. р. как с лат., так и с нем. текстами. Этот жанр оказал значительное влияние на развитие позднесредневеков. книжной миниатюры. В ср. века под В. р. понимали также краткие переложения Свящ. Писания, составленные для нужд монахов нищенствующих орденов и малообеспеченных приходских священников.

Ист.: *Unterkircher F., Schmidt G.* Die Wiener *Biblia Pauperum*: Codex Vindobonensis, 1198. Graz; Köln, 1962; *Forstner K.* Die Salzburger Armenbibel: Codex a IX 12. Münch., 1969. Лит.: *Laib F., Schwarz F. J.* *Biblia pauperum*. Zürich, 1899; *Kriestelles P.* *Biblia pauperum*. Weimar, 1906; *Cornell H.* *Biblia pauperum*. Stockholm, 1925; *Berke M.* Die Armenbibel: Herkunft, Gestalt, Typologie. Münch., 1969; *Долодрова Т. А.* Экземпляр нидерландской Библии бедных из РГБ // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1999. Сб. 77. С. 203–220.

Н. Д. Прокофьева

«БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ЛИСТЫ», журнал; издавался с 6 янв. 1825 по 28 мая 1826 г. в С.-Петербурге с периодичностью от 2 до 4 раз в месяц (в 1825 № 1–33, в 1826 № 34–43). Издатель-редактор и основной автор журнала — П. И. Кеппен. В «Б. л.» печатался полный список изданных в России книг, освещались новости науки и культуры. Библиографическая информация отличалась своевременностью и полнотой, т. к. Кеп-



пен пользовался списком цензурного ведомства. Особое внимание уделялось слав. письменности, в 5 номерах «Б. л.» печаталась «Хронологическая роспись первопечатным словенским книгам» (№ 1, 6, 11, 16 и 21), к-рая содержала сведения о 302 книгах XIV–XV вв. (заключение к росписи «О первопечатных словенских книгах» в № 26). В № 14 и 36 опубликована статья А. Х. *Востокова* о Супрасльской рукописи XI в.), аннотации на первые главы «Евгения Онегина» А. С. Пушкина помещены в № 7. В журнале сотрудничали митр. Киевский *Евгений (Болховитинов)*, К. Ф. *Калайдович*, П. М. *Строев*, В. *Караджич*, П. *Шафарик* и др.

Министр народного просвещения А. С. *Шишков* рекомендовал «Б. л.» для подписки попечителям учебных округов. 12 мая 1825 г. попечитель Казанского учебного округа М. Л. *Магницкий* направил министру «доношение» о том, что «ежели не самый журнал, то №№ оною 8, 9 и 10 подлежат запрещению» (Цит. по кн.: *Здобнов*. С. 214). В номерах, указанных *Магницким*, была опубликована статья *Кеппена* «Критическое исследование о Кирилле и Мефодии» (о кн. *Й. Добровского* «Кирилл и Мефодий, первые вероисповедники у словен» на нем. языке). По мнению *Магницкого*, статья *Кеппена* содержит указание на неверность правосл. святцев, искаженное жизнеописание святых равноапостольных *Кирилла (Константина)* и *Мефодия* и др. «непозволительные и вредные нелепости». *Магницкий* предлагал в будущем статьи о книгах на церковные темы передавать на рассмотрение духовной цензуры перед публикацией в журнале. Указанные номера «Б. л.», «доношение» *Магницкого* и объяснения *Кеппена* рассматривались на заседании конференции СПбДА с участием членов цензурного комитета, где ответ *Кеппена* был признан удовлетворительным.

Слабый интерес к журналу и отсутствие подписчиков (при тираже 500 экз. не более 100 чел.) привели к прекращению издания. Оставшиеся без подписчиков номера «Б. л.» *Кеппен* объединил и выпустил отдельным изданием «Материалы для истории просвещения в России, собираемые Петром *Кеппеном*. № II. Библиографические листы 1825 г.» (СПб., 1826).

Арх.: РНБ ОР. Ф. 347 [П. И. и Ф. П. *Кеппен*].
Лит.: *Магницкий М. Л.* Доношение попечи-

теля Казанского округа на издателя «Библиографических листов» г. министру нар. просвещения // ЧОИДР. 1864. Кн. 2. Отд. 5. С. 143; *Кеппен П. И.* Логические и ист. объяснения против поданного попечителем Казанского учеб. округа М. Л. *Магницким* доношения // Там же. С. 145–160; *Кеппен Ф. П.* Биография П. И. *Кеппена* // СБОРЯС. 1912. Т. 89. № 5. С. 99–106; *Лисовский Н. М.* Библиография рус. периодической печати, 1703–1900. Пг., 1915. С. 67–68. [№] 285; *Здобнов Н. В.* История рус. библиографии до нач. XX в. М., 1955³. С. 208–215; *Бернштейн С. Б.* «Библиографические листы» П. И. *Кеппена* // Изв. АН СССР. Сер. лит.-ры и языка. 1982. Т. 41. Вып. 1.

Т. А. *Богданова*, М. С. *Михайлов*

БИБЛИОГРАФИЯ [от греч. βιβλίον — книга и γράφω — пишу] **БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**, информация об изданиях, относящихся к комплексу научно-богословских дисциплин.

Термин «библиография» появился в Др. Греции и первоначально означал «переписывание книг». Совр. значения: 1) область научно-практической деятельности по подготовке и передаче информации о документе (рукописном, печатном или электронном); 2) продукт этой деятельности — библиографические пособия разных типов: списки, инвентарные описи, каталоги, указатели, обзоры (в этом значении термин впервые был использован в сер. XVII в. во Франции монахом кармелитского мона-ря Л. *Жакобом де Сен-Шарлем* (1608–1670)).

В соответствии с общественными функциями библиографию определяют по видам: национальная (гос.) библиография, научно-вспомогательная, рекомендательная; по хронологическому охвату: текущая (регулярно отражающая новые издания за объявленный промежуток времени — неделя, месяц, год), ретроспективная (учитывающая все печатные издания или наиболее существенную их часть за значительный период времени — 10-летие, 100-летие), проспективная (издательские проспекты, информация о намерениях); по др. признакам: отраслевая (охватывающая издания по целой отрасли знания, науки), краеведческая, книготорговая; библиография библиографии (справочник-путеводитель по библиографическим источникам, библиография 2-й степени) и др.; по видам изданий (книги, статьи, периодические издания, ноты, карты, изопродукция и т. д.); по форме реализации информации: рукописная, печатная и электронная.

Термин «Б. б. л.» принят условно. До 1917 г. терминологическая система в области библиотечно-библиографоведческих дисциплин (вместе с книговедческими) находилась в процессе становления как в России, так и в др. странах, в т. ч. и в отношении определения комплексов изданий, к к-рым могло быть применено понятие «отраслевая библиография». Система специализированных пособий (тематических, предметных, специальных и проч.) формировалась стихийно, а пособия т. н. «Общей библиографии» (по всем отраслям знаний или гуманитарной направленности) включали произведения печати (и информацию о них) религ. содержания.

В советское время (1918–1990) по идеологическим и цензурным обстоятельствам информация о книгах религ. содержания практически отсутствовала, поэтому не требовала терминологических уточнений. В наст. время термин «богословская» используется в качестве рабочего наряду с терминами «духовная» либо «церковно-религиозная» в учебных курсах системы вузов культуры на библиотечно-библиографических кафедрах (см.: *Фунтикова*. Православные библиотеки. С. 138–139). В понятие «богословская» (или «духовная», «религиозная») включается информация об источниках, не только относящихся к комплексу богословских дисциплин (догматическое, нравственное, пастырское, основное или апологетическое богословие, литургика, церковное право и проч.), но и библиография, связанная со Свящ. Писанием и его изучением, церковно-историческими дисциплинами (патристикой и патрологией, историей Церкви, в т. ч. научно-вспомогательными — археографией, эпиграфикой, текстологией и др.).

Б. б. л. за рубежом. Первым библиографическим словарем христ. эры считается труд *Иеронима Стридонского* (ок. 347–420) «О знаменитых мужах» (De viris illustribus // PL. 23. Col. 604–631; рус. пер. в изд.: *Иероним Стридонский, свт.* Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 258–314). В книгу вошли краткие биографические сведения о 135 церковных писателях (начиная от апостолов и заканчивая современниками *Иеронима*) и об их сочинениях (обычно в приближенной форме, но с яркой характеристикой). Сборник *Иеронима*





продолжил античную традицию со-
ставления справочных книг о знаме-
нитых философах, писателях и др.
(напр., Варрона, Диогена Лаэртско-
го, Корнелия Непота, Светония, Ав-
релия Виктора) и служил основой
для западноевроп. богословской
библиографии до XVII в. Во 2-й пол.
V в. пресв. Геннадием Марсельским
была написана кн. «О церковных
писателях» (*Gennadius Massiliensis*.
De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 58.
Col. 1059–1120), продолжающая
труд Иеронима (содержит 100 био-
блиографических заметок об ав-
торах, пропущенных Иеронимом
или живших после него). В дальней-
шем обе книги часто издавали вмес-
те. Аналогичную структуру и назва-
ние имеют также путеводители по
христ. лит-ре, составленные в Испа-
нии свт. Исидором Севильским
(560(?) – 636) и архиеп. Толедским
Ильдефонсом (Альфонсом; 607–
657?), к-рые явились основополож-
никами испан. библиографии. Поч-
ти все упомянутые ими авторы —
испанцы. Во 2-й пол. VI в. Кассио-
дор (ок. 487–580) составил справоч-
ник «Наставления о духовном и
светском чтении» (*Cassiodori Sena-
toris Institutiones divinarum et huma-
narum lectionum*. Oxf., 1937). 20 глав
кн. 1-й являются указателем важ-
нейших комментариев на книги ВЗ
и НЗ, лит-ры о 4 Вселенских Собо-
рах и церковно-исторических и бо-
гословских сочинениях Евсевия Ке-
сарийского, Сократа Холластикса,
Созомена, блж. Феодорита Кирско-
го и др. Впосл. «Наставления» слу-
жили примерным каталогом для мо-
настырских б-к и путеводителем для
студентов в ср. века.

В Византии Исихием Милетским
(VI в.) был составлен библиографи-
ческий словарь «Ономатоло-
гос», впосл. многократно перераба-
тывавшийся (утрачен до IX в.). Его
преемником является словарь «Су-
да» (ок. 1000), к-рый послужил ос-
новой для ряда сочинений в ср. века
и эпоху Возрождения и неоднократно
переиздавался в Европе начиная
с 1499 г., не потеряв своей актуаль-
ности до наст. времени.

Для ознакомления с богословской
лит-рой составлялись сборники вы-
держек из святоотеческих творений
(первые «реферативные сборни-
ки»). Самым известным из них яв-
ляется «Библиотека» (Μυριοβιβλιον)
(ок. 855) Патриарха К-польского
Фотия (ок. 820–891), включающая

280 отзывов и извлечений из свято-
отеческих книг, соборных постанов-
лений, а также трудов античных и
визант. грамматиков, риторов, исто-
риков и натуралистов (изд.: *Photius*.
Bibliothèque / Ed. R. Henry. P., 1959–
1977. 8 t.). В Зап. Европе «Библио-
тека» получила распространение в
кон. XV в. На Востоке в XIV в. митр.
Нисибинский и Армянский Церкви
Востока Авдишо бар Бриха составил
«Каталог писателей» (*The Book of*
Marganitha (the Pearl) on the Truth
of Christianity. Chicago, 1988), в к-ром
была учтена и классифицирована
вся известная в то время сир. лит-ра,
как оригинальная, так и переводная:
книги ВЗ, НЗ, творения отцов Цер-
кви, богословские и др. сочинения
греч. и сир. авторов.

После значительного перерыва
библиографические работы появля-
ются в Зап. Европе в XI в.: «О цер-
ковных писателях» мон. Сигеберта
из Жамблу (*Sigebertus Gemblacensis*.
De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 160.
Col. 545–588; переизд.: *Catalogus... de viris illustribus*. Bern, 1974),
справочник о писателях-монахах
бенедиктинского мон-ря в Монте-
Кассино, составленный библиотека-
рем обители (*Petrus Diaconus Monachus*.
De viris illustribus Casinensibus // PL. 173.
Col. 1009–1050; пере-
изд.: Cassino, 1995), в нач. XII в.—
труд Гонория Отёнского (*Honorius*
Augustodunensis. *De luminaribus Ec-
clesiae* // PL. 172. Col. 197–234) и др.
После начала книгопечатания пер-
вым подобным справочником явил-
ось соч. аббата бенедиктинского
мон-ря в Шпонхайме Иоанна Трите-
мия (1462–1516) «*De scriptoribus*
ecclesiasticis» (Basileae, 1494; доп. и
испр.: Colonia, 1546), в к-ром было
учтено ок. 9 тыс. произведений 963
авторов.

**Каталоги-инвентари мона-
стырских библиотек.** Важнейшим
источником сведений о книгах Ев-
ропы в эпоху средневековья являют-
ся инвентарные описи. Одним из
наиболее полных указателей сочи-
нений церковных авторов (673 име-
ни) считается «*Catalogus scriptorum*
ecclesiae» Джона Бостона из Бери
(John Boston of Bury), составленный
в нач. XV в. и не изданный до сих пор
(рукопись хранится в б-ке Кемб-
риджского ун-та). Этот «Каталог»
является путеводителем по фондам
195 англ. монастырских б-к. До сих
пор составляют подобные ката-
логи как по существующим фондам

(*English Monastic Libraries: In*
2 vol. / By the Rev. J. Hunter. L., 1831;
Verzeichnis der Handschriften der
Stiftsbibliothek von St. Gallen / Hrsg.
v. G. Scherrer. Halle, 1875; *La bib-
liothèque de l'Abbaye de Clairvaux du*
XII^e au XVIII^e siècle. P., 1979. Vol. 1:
Catalogues et répertoires / Publ. par
A. Vernet avec la collab. de J.-F. Ge-
nest), так и по фондам, некогда из-
вестным, но не сохранившимся до
наст. времени. До сих пор издаются
каталоги фондов нем. б-к: *Mittel-
alterliche Bibliothekskataloge Deutsch-
lands und der Schweiz* / Hrsg. v. Kö-
niglich Bayer. Akad. d. Wiss. in Mün-
chen. Münch., 1918–[1979]. 4 Bde,
17 Tl.; а также *Mittelalterliche Bib-
liothekskataloge Österreichs* / Hrsg.
v. d. Akad. d. Wiss. in Wien. W., 1915–
[1971]. 5 Bde, 8 Tl.

Для комплектования первой пуб-
личной б-ки средневеков. Европы «Mar-
ciana», основанной герц. Козимо Ме-
дичи при мон-ре св. Марка во Фло-
ренции (1441, впосл. объединена с
б-кой «Laurenziana»), Т. Парентучел-
ли (буд. папа Николай V (1447–1455)
и основатель Ватиканской б-ки) составил
рекомендательный список
книг, впосл. названный «библио-
графическим каноном своего вре-
мени» (*Sforza G. Ricerche su Nicolo*
V. Lucca, 1884. P. 359). Его основой
стали фонды неск. венецианских
б-к, Ватиканской б-ки и собрание
мон-ря (S. Salvatoris) в Болонье.
В списке указаны тексты Свящ. Пи-
сания, творения отцов Церкви, цер-
ковных писателей первых веков, со-
чинения Фомы Аквинского, Альбер-
та Великого, а также античных фи-
лософов и писателей, в т. ч. Аристо-
теля и его комментаторов.

Индексы запрещенных книг (лат.
Indices librorum prohibitorum), впер-
вые появились в V в. в переписке
Римских пап Иннокентия I и Гела-
сия I и окончательно сформирова-
лись в 1564 г. на Тридентском Собо-
ре (изд. в Риме, Венеции, Болонье и
Кёльне). «Индексы» были вызваны
борьбой с ересями, в XVI в.— борь-
бой Римо-католической Церкви с
протестантизмом. «Индекс» переиз-
давался с дополнениями до 1948 г.
Прекращен по решению II Ватикан-
ского Собора. Полный список всех
индексов см.: *Petzholdt J. Catalogus*
indicis librorum prohibitorum et expur-
gatorum... Dresdae, 1859; *Reusch F.*
Der Index der verbotenen Bücher.
Bonn, 1883–1885. 2 Bde. С развитием
Реформации, увеличением потока



богословских изданий апологетического и полемического содержания развивается запретительная и рекомендательная библиография.

Книготорговая библиография возникла с началом книгопечатания. Книготорговые каталоги печатались как издателями (А. Кунне из Меммингена (ок. 1500), А. Мануций и др.), так и торговцами (напр., каталоги франкфуртской ярмарки — «Die Messkataloge G. Willers» (1564–1592; репр. переизд.: Hildesheim, 1972–1980. 4 Bde)). В каталогах К. Виллера богословская лит-ра занимала 40% учтенных книг, преимущественно протестант. В 1614 г. во Франкфурте вышел каталог, составленный католиками (Index novus librorum in primis catholicorum theologorum). Франкфуртские каталоги сохраняют свое значение первоисточника для ретроспективной библиографии (см.: *Draudius G.* [Bibliotheca: In 3 t. Francoforti, 1625. Т. 1:] Bibliotheca classica; [Т. 2:] Bibliotheca exotica; [Т. 3:] Bibliotheca librorum germanorum classica (учтено 53500 книг, в т. ч. на франц., итал., испан., чеш. и венг. языках).

Универсальный указатель. Итоговое значение для развития европ. библиографии средневековья и Возрождения имел выход указателя швейцар. ученого-естествоиспытателя, хирурга, филолога-эллиниста К. Геснера «Всеобщая библиотека» (*Gesner C.* Bibliotheca universalis. Turigi [Zürich], 1545–1555. 4 t.). В указателе вошли предшествующие своды блж. Иеронима, еп. Геннадия, Иоанна Тритемия, «Библиотека» Патриарха Фотия, «Суда» и др. В этом издании греч. авторы учтены с большей тщательностью, чем лат. «Всеобщая библиотека» выстроена в алфавите авторов и их сочинений на лат., греч. и евр. языках (живые языки отсутствуют), даны краткие биографические сведения об авторах; в печатных изданиях указываются выходные данные (место, издатель, год изд.); к каждому тому прилагается вспомогательный указатель. Протестант Геснер включил в свою «Библиотеку» множество (по его выражению) «невежественных книг» монахов и им подобных «грубых» писателей-католиков, поставив принцип информационной объективности выше конфессиональных убеждений. Теологии посвящена ч. 3-я 2-го тома, именуемого «Пандектами». Всего указатель

содержит ок. 15 тыс. наименований сочинений ок. 5 тыс. авторов — от античности до сер. XVI в. В XVII–XVIII вв. составлялись преимущественно универсальные указатели церковной лит-ры, без хронологических, языковых или тематических ограничений. Ранними памятниками общей ретроспективной библиографии являются: *Bellarmino F. R.* De Scriptoribus ecclesiasticis (R., 1613), *Lipen M.* Bibliotheca realis theologica (Francoforti, 1685. Hildesheim, 1973. 2 vol.), *Dupin L. E.* Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques (P., 1691–1715. 19 t.), *Ceillier R.* Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques (P., 1729–1763. 23 t.). Универсальные ретроспективные указатели церковных изданий выходили и в более позднее время, напр., не утратившие до наших дней своего значения: *Hurter H.* Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae (Innsbruck, 1892–1899. 4 t.; 1926⁴. 5 t.), *Hurst J. F.* Literature of Theology (N. Y.; Cincinnati, 1896), в т. ч. универсальные указатели рекомендательного характера, напр., «Что читать о мировых религиях» (A Reader's Guide to the Great Religions / Ed. by C. J. Adams. N. Y.; L., 1977²). Однако в целом указатели христ. изданий стали ограничиваться хронологическими, языковыми, жанровыми, конфессиональными и проч. рамками уже с XIX в.

Возникшая в XVI–XVII вв. научная специализация явилась предпосылкой развития отраслевой библиографии. Этот период оставил в наследство большое число указателей и списков богословской лит-ры для студентов богословских факультетов, духовенства и интересующихся этими книгами читателей (см.: *Petzholdt J.* Bibliotheca bibliographica. Lpz., 1866. Bd. 3. Heft 4: Theologische Litteratur. S. 475–519; *Besterman Th.* The Beginnings of Systematic Bibliography. L., [1936]. P. 27, 53–56). В то же время развивается жанр прикнижной библиографии — тематический список лит-ры, сопровождающий научное исследование.

Текущая регистрационная библиография. С нач. XIX в. в европ. странах (1811, Франция) стал вводиться закон о всеобщем обязательном экземпляре печатной продукции, повлекший за собой образование национальных книгохранилищ и возникновение печатных органов гос. текущей библиографии (инфор-

мации) (British Bibliography; Deutsche Nationalbibliographie; Bibliographie de la France; Bibliografia Nazionale Italiana и мн. др.). Увеличивающийся поток публикаций и необходимость в подобной отраслевой информации сформировали периодические издания, специализирующиеся на информационных жанрах: от списков новых изданий до аналитических обзоров и критических статей (рецензий). Поскольку репертуар периодических изданий по богословию (по разным специальностям) в зап. христ. странах насчитывает от десятков до сотен названий в разных странах, а также велик процент публикаций в журналах смежной тематики, уже во 2-й пол. XIX в. возникла потребность в отраслевых информационно-библиографических изданиях.

В наст. время христ. лит-ра на западноевроп. языках отражается в текущих указателях и библиографических журналах: Theologische Literaturzeitung (Lpz., 1876–), Theologische Rundschau (Tüb., 1897–), Theologische Revue (Münster, 1902–), Archiv der Reformationsgeschichte (Gütersloh, 1903/1904–), L'Année philologique: Bibliogr. critique et analytique de l'antiquité greco-latine (P., 1924/1928–), Catholic Periodical and Literature Index (Haverford, 1930–), продолжает ergo Catholic Periodical and Literature Index (Pittsfield (Mass.), Vol. 14: 1967/68 (1968)–); Religion Index One: Periodicals (Chicago, 1977/1978–. Vol. 13–, ранее: Index to Religious Periodical Literature / Theol. Seminary. Princeton, 1949–1976. 12 vol.) и ежегодник Religion Index Two: Multi-author Works, 1976–. (Chicago, 1978–), Répertoire général des sciences religieuses (P., 1950–), International Bibliography of the History of Religions (Leiden, 1952–), Religious Book Review (Wilmington, 1973–; ежеквартально 1973–1977, с 1978 — 2 раза в год), Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie (Tüb., 1975–).

Справочные издания по богословской периодике: указатель, выпущенный Британской б-кой, — Current List of Serials with Significant Theological or Religious Content / Comp. by G. P. Cornish (Harrogate, 1975); путеводитель, созданный Ассоциацией брит. богословских и философских б-к, — Religious Bibliographies in Serial Literature: a Guide / Comp. by M. J. Walsh, J. V. Howard, G. P. Cornish,





R. J. Duckett; Assoc. of British Theol. and Philos. Libraries (L., 1981); указатель, выпущенный б-кой Лувенского католич. ун-та, — *Clavis Foliorum Periodicorum Theologicorum: Venelux; CFPTh/W. Audenaert* (Leuven, 1994); список продолжающихся теологических изданий, составленный Ассоциацией богословских б-к Австралии и Нов. Зеландии, — *Australasian Union List of Serials in Theological Collections / Comp. and ed. by A. W. McCumstie* (Melbourne, 1997³).

Отраслевая Б. б. л. в Зап. Европе начиная с XVIII в. развивалась в таких жанрах как: прикнижный и пристатейный список лит-ры, научный (или критико-публицистический) обзор (статья либо монография), путеводитель с препедевтивными (учебными) целями, справочник (указатель), подытоживающий развитие науки (или научной отрасли, дисциплины), реализованное в значительном количестве публикаций, книготорговая информация (рекламные буклеты, каталоги изд-в).

В зависимости от актуальности темы и степени ее разработки в учебных и научных учреждениях Европы появлялись библиографические обзоры и путеводители, затем указатели (общие или узкотематические, проблемные) и библиографические журналы. Научная тематическая библиография, независимо от жанра и места составления, включала публикации на всех основных европ. языках. С развитием духовной лит-ры становятся необходимыми специализированные библиографические журналы для исследователей. В библиографической периодике соседствуют, как правило, различные жанры информации: списки новых публикаций (книг и статей), тематические и исторические обзоры, рефераты. Накапливающаяся информация требует обобщающих сводов (кумуляций), к-рые реализуются либо в ретроспективных указателях, либо в «ключах» к содержанию специальных журналов. В наст. время наиболее активную деятельность по составлению и изданию тематических библиографических указателей ведет American Theological Libraries Association (ATLA): в течение последних 25 лет вышли в свет 46 выпусков.

I. Важнейшие ретроспективные и текущие отраслевые указатели: *Wie finde ich theologische Literatur?* / G. Schwinge. B., 1979; *Bibliographie Religion und*

Philosophie: deutschsprachige Hochschulschriften und Veröffentlichungen ausserhalb des Buchhandels, 1966–1980 / [Red. I. Butt und M. Eichler]. Münch., s.a.; *Repertorio bibliografico su Bibbia e teologia* / P. Bognesi. Padova, 1993; *Guide bibliographique des sciences religieuses* / D. Moulinet. P., 2000.

II. Из множества книготорговых библиографий в наст. время важное значение имеет ежегодник *Religious and Inspirational Books and Serials in Print* (N. Y., 1985–; в 1978/79–1984 выходил под загл.: *Religious Books and Serials in Print*).

III. Путеводители по библиографическим источникам и библиография 2-й степени. I. Общие: *Malcés L. N. Les sources du travail bibliographique*. Gen.; Lille, 1950–1958. 3 vol.; *idem. Manuel de bibliographie*. P., 1985⁴; *Totok W., Weitzel R. Handbuch der bibliographischen Nachschlagwerke*. Fr./M., 1984⁶. 2. Богословские: *Enciclopedia de orientacion bibliografica: In 2 t. / Dir.: T. Zamarrigo*. Barcelona, 1964–1965. T. 1: *Introduccion general, ciencias religiosas*; T. 2: *Ciencias religiosas, ciencias humanas*; *Critical Guide to Catholic Reference Books* / J. P. McCabe Englewood (Colorado), 1989³; *Reference Works for Theological Research* / R. J. Kephale and J. R. Muether (Lanham (USA), 1992³); *Metodologia: con una guida bibliografica per lo studio della filosofia e della teologia* / G. Mura, M. Dilanni ([R.], 1995).

IV. Тематическая библиография. 1. По библеистике (объем публикаций по Свящ. Писанию традиционно велик, в соответствии с этим велик круг специальных библиографических изданий). Текущие: ежегодный *Elenchus bibliographicus biblicus*. R., 1920–; *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiet*. Düsseldorf, 1951/52 (1954)–; *Old Testament Abstracts*. Wash., 1956–; *New Testament Abstracts Bibliografia Biblica Latino-Americana*. Bernardo do Campo, 1988–. Vol. 1–.

Ретроспективные: *A Catalogue of Bibles and Biblical Literature, Containing the Best Works, Ancient and Modern, on the Criticism, Interpretation, and Illustration of Holy Scripture, and Including such of the Fathers and Later Ecclesiastical Writers as Have Treated on These Subjects* / By C. J. Stewart. [L.], [1849]; *Die Bibel im Mittelalter: Beitr. z. Geschichte u. Bibliographie d. Bibel* / Von H. Rost. Augsburg, 1939; *Eleven Years of Bible Bibliography: the Book Lists of the Society for Old Testament Study, 1946–1956* / Ed. by H. H. Rowley. Indian Hills (Colo.), [1957]; *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* / By G. S. Glanzman, J. A. Fitzmyer. Westminster (Md.), 1962². R., 1981; *Hurd J. S. A Bibliography of the New Testament Bibliographies*. N. Y., 1966; *Harrington D. The New Testament Bibliography*. Wilmington, 1985; *Charlesworth J. H.*

The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses. [Chicago]; Metuchen, 1987; *Langevin P. E. Bibliographie biblique*. Québec, 1975–1985. 3 vol.; *Old Testament Theology* / E. A. Martens. Grand Rapids (Mich.), 1997.

2. По богословским дисциплинам. Текущие: *Theologischer Jahresbericht*. Tüb.; Lpz., 1881(1882)–1913(1914/15). 33 Bde; *Ephemerides theologicae Lovanienses: Elenchus bibliographicus: Comment. de re theologica et canonica* / Katholieke Universiteit Leuven. Leuven, 1924–; *Literature Survey: a Review of Recent Theological Publications*. [Gen.], 1956–. N 1–; *Bibliografia teologica comentada del area iberoamericana*. Buenos Aires, 1973/74(1975–). *Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie: ZID Theologie* (Tüb., 1975–1976 [Bd. 1–2], 1977–2000 [Bde 3–26], с 1997 – на CD-ROM).

Ретроспективные: *Theological propeaedeutic: a General Introd. to the Study of Theology, Exegetical, Historical, Systematic, and Practical, Including Eyclopaedia, Methodology, and Bibliogr.: a Manual for Students*. In 2 Pts / By Ph. Schaff. N. Y., 1892–1893; *Bibliography of British Theological Literature, 1850–1940* / Comp. by D. Y. Hadidian. Pittsburgh (Pa), 1985; *The Louvain Faculty of Theology in the 19th Cent.: a Bibliogr. of the Professors in Theology and Canon Law* / By L. Kenis. Leuven, 1994.

Специальные (узкотематические пособия): *Schandorff E. D. The Doctrine of the Holy Spirit: a Bibliography Showing Its Chronological Development*. Lanham (M. D.), 1995. 2 vol.; *The Theology of the Church: a Bibliogr.* / A. Dulles, P. Granfield (N. Y., 1999); *пастырское богословие: A Bibliography of Practical Theology* / Theological Seminary Library (Princeton (N. J.), 1949); *Bibliographie zur evangelischen Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie / Zsgest. und hrsg. von M. Jochheim*. Bochum, 1997; *сравнительное богословие: Pelikan J. Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*. Chicago, 1983; *Barton P., Maldonado D. Hispanic Christianity within Mainline Protestant Traditions: a Bibliogr.* Decatur (Georgia), 1998.

3. По миссионерству и «миссионерскому богословию»: *Theologie im Kontext: Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika* / Hrsg. Missionswissenschaftliches Institut Missio. Aachen, 1979, Mai–; *Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa & Africa: BCT / School of Theology, University of Natal, Pietermaritzburg*. Pietermaritzburg, 1994–1998, 1/2. 5 Bde; *Bibliography of the Theology of Missions in the 20th Century* / Comp. by G. H. Anderson. N. Y., 1960²; *Annot. Bibliogr. on Inculturation / Missionswiss. Inst. MISSIO*. Aachen, 1994; *1000 Quellen zur evangelikalen Missiologie: Bibliogr.*





d. Forschungsarbeiten an der Freien Hochschule für Mission bis 1993 / Hrsg. K. W. Müller. Bonn, 1995.

4. По проблемам экуменизма: *Critical Bibliography of Ecumenical Literature* / J. F. Lescauwet. Nijmegen, 1965; *Ökumenische Literaturkunde* / H. Delfs (Soest, 1966); *Bibliography on Interreligious Dialogue* / Missionswiss. Inst. MISSIO. Aachen, 1992; *Religionswissenschaft als Welt-Theologie*: W. C. Smiths interreligiöse Hermeneutik / A. Grünsschloss. Gött., 1994; *Internationale ökumenische Beziehungen im 17. und 18. Jh.*: Bibliogr. von aus dem Engl., Niederländ., und Franz. ins Deutsche übersetzten theol. Büchern von (1600–1800) / J. van der Haar. Everdeen, 1997.

5. По междисциплинарным проблемам. Литература и богословие: *Der Weg zur Literaturtheologie: eine Auswahlbibliogr. für die interdisziplinäre Forschung «Literatur und Theologie»* / Tea-Wha Chu. Neuburg, 1996. История и христианство: *History & Christianity: a Bibliogr.* / R. Bauckham, D. Bebbington. [Leeds], [1977]. Богословие и общество: *Theologie der Gesellschaft: interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische Problematik; 1960–1975* / H. Schöpfer. Bern, 1977; *Sociologia de la religion y teologia: estudio bibliogr.* Madrid, 1975.

6. По литургии. Христианское богослужение: *Bohatta H.* Liturgische Bibliographie des XV. Jh. mit Ausnahme der Missale und Livres d'Heures. W., 1911. Hildesheim, [1960]; *Petit L.* Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. (SH; 16); *Vismans T. A., Brinkhoff L.* Kritische Bibliographie der Liturgie. Nijmegen, 1959. (Bibliogr. ad usum seminariorum; 1); *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* / [Ed.] E. Lodi. R., 1979. (Biblioth. «Ephemerides liturgicae»: Subs.; 15); *Pfaff R. W.* Medieval Latin Liturgy: a Select Bibliography. Toronto; Buffalo, 1982; *Thomson B.* A Bibliography of Christian Worship. Metuchen; L., 1989; *Bibliographia liturgica* / M. Johnson. R., 1992. (Biblioth. «Ephemerides liturgicae»: Subs.; 63); *Orbis liturgicus: Repertorium peritorum nostrae aetatis in re liturgica* / A. Ward, C. Johnson. R., 1995. (Biblioth. «Ephemerides liturgicae»: Subs.; 82). По восточной литургии: (*Raes A.* *Introductio in Liturgiam Orientalem*. R., 1947; *Sauget J. M.* *Bibliographie des liturgies orientales (1900–1960)*. R., 1960; *Janeras S.* *Bibliografia sulle liturgie orientali (1961–1967)*. R., 1969; *Szoerffy J.* *A Guide to Byzantine Hymnography: a Classified Bibliogr. of Texts and Studies*. Brookline (Mass.), 1978–1979. 2 vol.; *Goa D. J.* *Eastern Christian Ritual: a Bibliogr. of English Language Sources*. Edmonton, 1988.

7. По патрологии. Текущие: *Bibliographia Patristica: Intern. patristische Bibliographie, 1956–* (B.; N. Y., 1959–) (ежегодный указатель богословской лит-ры);

L'Année philologique: Bibliographie critique et analytique de l'antiquité greco-latine. P., 1896– (разд. «Patres»); *Byzantinische Zeitschrift*. Lpz.; Münch., 1892– (3. Abt., разд. «Kirche und Theologie»).

Ретроспективные: *Ehrhard A.* *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880*. Freiburg i. Br., 1894. Hildesheim, 1982; *idem.* *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884–1900*. Freiburg i. Br., 1900; *Stewardson J. L.* *A Bibliography of Bibliographies on Patristics*. Evanston (Ill.), 1967; *Sieben H. J.* *Voces: Eine Bibliogr. zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978)*. B.; N. Y., 1980.

Тематические: *Parker J. H.* *A Catalogue of Editions of the Fathers of the Church and Ecclesiastical Writers of the First Thirteen Centuries, and Collections of Their Fragments, Chronologically Arranged: With an Alphabet. Ind.* [Oxf.], 1844; *Cerulli E.* *Storia della letteratura etiopica*. Mil., 1961; *Ortiz de Urbina I.* *Patrologia syriaca*. R., 1965; *Kammerer W.* *A Coptic Bibliography*. Ann Arbor, 1950; *Crown A. D.* *A Bibliography of the Samaritans*. Metuchen; Phil., 1984; *Nersessian V.* *A Bibliography of Articles on Armenian Studies in Western Journals, 1869–1995*. Richmond (Surrey, GB), 1997; *Berardino A.* *Patrologia*. Genova, 2000. Vol. 5: *Dal Conc. Do Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno: I Padri orientali*. «Ключи»: *Clavis patrum graecorum / Cura et studio M. Géerard*. Turnhout, 1974–1998. 5 vol., suppl.; *Dekkers E., Gaar A.* *Clavis Patrum Latinorum*. Steenbrugge, 1957. Brugge; La Haye, 1961. (Sacris erudiri; 3); *Clavis patristica pseudepigraphorum Medii Aevi / Cura et studio Ioh. Machielsen*. Turnhout, 1990. 2 t. Персоналии по наследию отцов Церкви: *The Printed Works of Isidore of Seville* / By R. B. Brown. Lexington (Kentucky), 1949; *Andresen C.* *Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt, 1973; *Miethe T. L.* *Augustinian Bibliography, 1970–1980*. Westport (Conn.), 1982; *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874–1974)*. Mil., 1981; *Butterweck Chr.* *Athanasieis von Alexandrien: Bibliogr.* Opladen, 1995 [1997]; *Leemans J.* *Thirteen Years of Athanasius Research (1985–1998)* *A Survey and Bibliogr.* // *Sacris Erudiri*. 2000. Bd. 39. S. 105–217 и др.

8. По церковной истории. Текущие (ежегодники): *Revue d'histoire ecclésiastique: Bibliogr.* (Louvain-la-Neuve, 1900–) и *International Bibliography of the History of Religions, 1952–*. (Leiden, 1954–), *Archiv der Reformationsgeschichte* (Gutersloh, 1903/1904), *International Medieval Bibliography* (Leeds, 1967–; в 2000 г. выпущен CD-Rom: 1995–1999), *Dumbarton Oaks Bibliography* (L., 1973–), *Historische Bibliographie* (Münch., 1986–).

Ретроспективные: *Legrand E.* *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiées par des grecs aux XV^e*

et XVI^e siècles. P., 1962. 4 t.; *idem.* *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiées par des grecs au XVII^e siècle*. P., s. a. 2 5 t.; *idem.* *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiées par des grecs au XVIII^e siècle*. P., 1918–1928. 2 t.; S. a. 2; *A Bibliographical Guide to the History of Christianity* / Ed. by S. J. Case. Chicago, 1931. Glouchester, 1952; *Chadwick O.* *The History of the Church: A Select Bibliogr.* L., 1966; *A Medieval Mirror: Speculum humanae salvationis, 1324–1500* / A. Wilson, J. Lancaster Wilson. Berkeley, 1984; *The Early Church: an Annot. Bibliogr. of Literature in English* / By Th. A. Robinson, B. D. Shaw [et al.]. [Phil.]; Metuchen (N. J.), 1993 (история Церкви до 600 г.); *Das Frühchristentum: Schriften z. hist. Theologie* / N. Brox; Hrsg. von F. Dünzl. Freiburg i. Br.; Basel; W., 2000.

По отдельным проблемам: *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* / Par P. Glorieux. P., 1933; *Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation* / Bearb. u. hrsg. von E. Gindele. B., 1977.

9. По конфессиям. Православие: *Russian Bibliography, Libraries and Archives: a Selective List of Bibliographical References for Students of Russian History, Literature, Political, Social and Philosophical Thought, Theology and Linguistics* / J. S. G. Simmons. Twickenham, 1973; *Payer A.* *Bibliographie der deutschsprachigen Literatur über das Christentum in Russland (und Nachfolgestaaten der UdSSR): 1986–1993*. Melk, [1996].

Римо-католичество. Общ.: *Thesaurus librorum rei catholicae: Handbuch d. ges. Literatur d. Katholicismus u. zunächst d. kath. Theologie; mit sehr vielen biogr. u. lit. Notizen...* Würzburg, 1848–1850. 2 Bde; *Bibliographia Catholica Americana: a List of Works Written by Catholic Authors, and Published in the United States* / J. M. Finotti. N. Y., 1971; *Kirche und Theologie im 19. Jh: Referate u. Berichte d. Arbeitskreises Katholische Theologie* / Hrsg. von G. Schwaiger. Gött., 1975; *Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten: syst. geord. Auswahl* / G. Schwinge. Münch., 1975; *Selecciy: bibliografia teologica latinoamericana* / G. Kerber. [Montevideo], 1992; *Literatura teologica latinoamericana, 1968/1992: Catálogos* / Ed. A. Bentué. Barcelona, 1993; *English Catholic Books, 1641–1700: a Bibliogr.* / [By] Th. H. Clancy. Chicago, 1974. Aldershot, 1996, и продолжение — *English Catholic Books, 1701–1800: a Bibliogr.* / Comp. by F. Blom... [et al.]. Aldershot, 1996, 2000.

Тематические: *Bibliographia historiae Pontificiae*. R., 1961/63(1963) — 1973/74(1974); 1975/76 [vielm. 1974/75] (1975); 1975/76(1976)–; *Bibliographia synodorum particularium* / Coll. J. Th. Sawicki. Vat., 1967. (Monumenta iuris canonici:





Ser. C, Subs.; 2); монашеские ордена: *Bibliographia Bernardina* / Coll. L. Janauschek. W., 1891. (Xenia Bernardina; 4); *Bibliographia Benedictina* / Bearb.: R. Bauerreis. Ottobeuren; Augsburg, 1927 (1928); *Bibliographia de bibliographia franciscana* / H. Ooms. Brux., 1961. (*Bibliographia belgica*; 60); *Bibliographia Bonaventuriana*: (с. 1850–1973) / Cura J. G. Bougerol. Grottaferrata; R., 1974. (Bonaventura; 5).

Учебная серия указателей по богословским дисциплинам для семинаристов: *Bibliographia ad usum seminariorum*: Annot. Basic Bibliogr. / Ed. L. Smits. Nijmegen, 1961.

Протестантизм: *Prince H. B. A Presbyterian Bibliography: the Published Writings of Ministers Who Served in the Presbyterian Church the United States during its First Hundred Years, 1861–1961*. Metuchen; [Phil.], 1983; *Day H. F. Protestant Theological Education in America: a Bibliogr.* [Chicago]; Metuchen (N. J.), 1985; *Huber D. L. World Lutheranism: a Select Bibliogr. for English Readers*. Lanham (Md.), 2000.

Восточные исповедания: *Library of Indian Christian Theology: a Bibliography* / [Comp. by K. Baago]; Ed. J. R. Chandran... [et al.]. Madras: Publ. by the Christian Literature Society, United Theol. College, Bangalore, 1969; *Bonk J. An Annotated and Classified Bibliography of English Literature Pertaining to the Ethiopian Orthodox Church*. Metuchen (N. J.), 1984; *Soule W. Eastern Canon Law Bibliography*. Brooklyn (N. Y.), 1994.

Б. б. л. в странах славяно-балканского региона. В Греции, стране традиц. правосл. богословия, выходит ежеквартальный ж.-обозрение «*Θεολογία*» (Αθήναι, 1923–), имеющий библиографическое приложение: «*Ἑλληνική Θεολογική Βιβλιογραφία* / *Ἐπιμέλεια*: Α. Σ. Ἀνεστίδης. Ἔτος 1976–. Αθήναι, 1979– (ежегодник включает греч. и западноевроп. издания по правосл. богословию и эллинистике, в т. ч. аналитическую роспись статей, каждый выпуск содержит более 10 тыс. записей; вспом. указ. имен и назв. сб-ков и периодических изданий).

После второй мировой войны были составлены отраслевые национальные библиографические своды: «*Ἑλληνική Θεολογική βιβλιογραφία τῆς τελευταίας ἑκατονταετίας, 1860–1960*: Ἄπορα καὶ μελέται δημοσιευθῆσαι εἰς τὰ κατὰ καιροὺς περιοδικὰ Ὑπὸ Ε. Σ. Τζόγα, Π. Σ. Παπαευαγγέλου. Θεσσαλονίκη, 1963; *Βασική Ἑλληνική Θεολογική βιβλιογραφία*: (κατ' ἐπιλογήν) Ἰ. Α. Τσανάνας. Θεσσαλονίκη, 1991; *Παπαδόπουλος Θ. Ι. Ἑλληνική Βιβλιογραφία (1446–1800)*. Αθήναι, 1984–1986. 2 τ.

Созданы тематические указатели: по истории вост. нехалкидонских Церквей — «*Βιβλιογραφία ἐλασσόνων ἐκκλησιῶν τῆς ἀνατολῆς*» (сост.: Α. Κ. Ἀρβανίτης. Ἀθήναι, 1967); по истории мон-рей — *Ντελόπουλος Κ. Συμβολὴ εἰς τὴν μοναστηριακὴν βιβλιογραφίαν*. (Αθήναι, 1974); *Μπούρας Χ. Ἐκκλησίες στὴν Ἑλλάδα μετὰ τὴν ἄλωσην. Συλλογὴ βιβλιογραφίας*. Ἀθήναι, 1987.

Библиография по Православию в Сербии и Болгарии развивалась в основном в качестве прикнижной и пристатейной в научных монографиях и справочно-энциклопедических изданиях. Примеров целостных библиографических указателей немного.

Биобиблиография: *Καшић Д. Богословски факултет Српске Православне Цркве, 1920–1980 // Богословље*. Београд, 1980. Год 24. Св. 1–2. 214 с. (указатель (спец. вып. ж. «Богословље») содержит полные списки публикаций трудов преподавателей (22 имени профессоров, среди них — А. Доброклонский и С. Троицкий), в т. ч. их статьи в западноевроп. журналах); *Драшковић Ч. Библиографија православног теологије у Југославији, 1945–1962 // Православна мисл*. Београд, 1962. Т. 5. Св. 1–2.

Тематическая библиография: *Ильинский Г. А. Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии*. София, 1934; *Попруженко М., Романски Ст. Кириллометодиевска библиография, 1934–1940*. София, 1942; *Дуйчев И. и др. Кириллометодиевска библиография, 1940–1980* / И. Дуйчев, А. Кирмагова, А. Паунова. София, 1983; *Правдомирова Д. Библиографското отразяване на литературата за Исус Христос в България // Духовна култура*. София, 2001. Год 81. Кн. 2. С. 13–18. Обширные библиографические приложения (на болг., рус., серб. и чеш. языках) к своим статьям дает «*Кирило-Методиевска енциклопедия*» (гл. ред. П. Динеков. София, 1985–1995. Прага, 1996²-. Т. 1–2, изд. продолж.), отчасти они возмещают недостаток библиографических ресурсов слав. стран хотя бы по вопросам начальной истории христианства в Вост. Европе.

Путеводитель по церковной периодике: *Један век периодичне штампе Српске Православне Цркве, 1868–1970*. Београд, [1971]. Указатели содержания богословской периодики:

Шарчевић Ж. Теолошки погледи: Библиографија, 1968–1993. Београд, 1994; *он же. Хришћански живот (1922–1927)*: Библиографија. Београд, [1995] [авторский указатель публикаций в журналах].

В Польше правосл. библиография представлена гл. обр. работами прот. Григория Сосны: *Bibliografia parafii prawoslawnych na Bialostocczyzynie: Czeszc chronologiczna*. Bialystok, 1985; *Wstepna bibliografia chrzescijanstwa wschodniego: Druki polskojezyczne okresu wspylczesnego*. Bialystok, 1994; *Sosna G. Bibliografia: Wiadomosci Metropolii Prawoslawnej w Polsce, 1947–1948; Cerkownyj Vestnik, 1954–1994; Wiadomosci Polskiego Autokefalicznego Kosciola Prawoslawnego, 1971–1994*. Ryboly, 1995 (см. персональный указатель «Православная церковь на Белостотчине в работах прот. Григория Сосны: Вспом. информ.-библиогр. мат-ль», изд. Ин-том славяноведения и балканистики РАН (сост.: Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Шавинская. Минск, 1994).

В Румынии в нач. XX в. был составлен национальный библиографический указатель «*Bibliografia românesca veche 1508–1830*» (București, 1903–1936. 3 т., 8 part.; Nendeln (Liechtenstein), 1968–1969¹. 4 т.), к-рый вообрал в себя и богословскую лит-ру. С 1874 г. Библейским ин-том Румынской Православной Церкви (Inst. Biblic și de Misiune Ortodoxa) издается ж. «*Biserica ortodoxa româna: Buletinul oficial al Patriarhiei Române*», к-рый уделяет много внимания реферированию публикаций богословского и церковно-исторического содержания.

Библиография в электронном виде появилась в информационном пространстве Сев. Америки, Зап. Европы и Австралии в 80-х гг. XX в. Указатели на CD-ROM активно вытесняют печатную продукцию. Чаще всего это полнотекстовые «Библиотеки» (т. е. книги и неопубликованные работы), сопровождаемые библиографическими указателями, однако бывают и специальные библиографические издания и даже указатели библиографических ресурсов, напр.: *Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie: ZID Theologie*. Tüb., 1975–2000. Bde [1.] — 26; CD-ROM-Ausg. 1997–2001: *Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie*; ab 2002: *Index theologicus*; также: *Zeitschriftenaufsatz-Datenbanken Theologie: ein krit. Vergleich zwischen Zeitschrifteninhalts-*





dienst Theologie und Religion Database unter Berücksichtigung weiterer Datenbanken / R. Köhler. Halle (Saale), 1998; а также: Online-Bibliographie Theologie und Frieden: ...enthält über 90.000 durch Deskriptoren sacherschlossene Titel, Berücksichtigung findet dabei für friedensethische Forschung relevante Literatur aus einzelnen Disziplinen der Theologie und anderen Wissenschaften / Hrg. vom Inst. für Theologie und Frieden. Bartsbüttel, 2000.

В наст. время значительная часть информационно-библиографических ресурсов зап. стран (крупных б-к, информационных центров, «Книжных палат» и др.) уже переведена в электронную форму и выведена в Интернет. В целях более эффективного функционирования создаются объединения, к-рые дают сводную информацию по своим фондам (включая аналитическую роспись сборников статей), напр., более 70 университетских б-к США на базе ун-та шт. Огайо, в Великобритании на базе Кембриджского ун-та, в Германии на базе Bibliotheksservice-Zentrum земли Баден-Вюртемберг (г. Штутгарт), в Италии на базе Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le Informazioni Bibliografiche (Рим), в Азии на базе Баптистского ун-та в Гонконге (Hong Kong Baptists University).

Б. б. л. в России до 1917 г. Рус. библиография, как почти вся рус. лит-ра до XVIII в., была ориентирована на религ. проблематику. Ее первыми памятниками являются списки рекомендуемых для чтения и «отреченных» книг. Древнейший памятник — ст. «Богословца от словес» (списки «истинных» и «ложных» книг, насчитывающие ок. 30 названий в переводе с греч.), включенная в «Изборник Святослава» (1073) (Изборник Святослава 1073 года. Факс. изд.: М., 1983. Л. 241 об.—263 об.). Др. пример библиографии, выполнявшей цензурные функции, — «Кириллова книга» (М., 1664. Гродно, 1786). Считается, что на Руси имели хождение более 160 списков «истинных» и «ложных» книг. Основным источником сведений о древнерус. книгах являются инвентарные и охранные описи б-к, поскольку мн. мон-ри владели значительными книжными собраниями. В целях хозяйственного учета при смене настоятелей производились их описи; та-

ковы, напр., опись б-ки Слуцкого Троицкого мон-ря (1494), составленная при передаче мон-ря настоятелем архим. Иосифом (Солтаном), получившим Смоленскую кафедру, и «Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря» кон. XV в. (изд. Н. К. Никольским. СПб., 1897), содержащее сведения о 212 книгах и (впервые среди рус. библиографических опытов) постатейную роспись 24 сборников (957 статей). По постановлению Стоглавого Собора (1551) инвентаризация монастырских и церковных б-к стала обязательной. «Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря» (1573, доп. 1593; опубл.: ЧОИДР. 1847. Кн. 7. Отд. 4) включает 1150 названий рукописных и печатных книг.

С XVI в. появляется неск. собственно библиографических трудов: «Указец», составленный книгохранителем вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря Арсением Высоцким (1584; опубл. И. А. Шляпкиным. СПб., 1914. (ПДПИ)). Он первый применил способ аналитической росписи содержания книг и сборников, а также систематизации материала, в данном случае — по церковным праздникам. «Опись книгам, в степенных монастырях находящимся» (1653; опубл. В. М. Ундольским // ЧОИДР. 1848. Кн. 6. Смес. С. 1–44), включавшая описание 2672 книг, принадлежавших 39 мон-рям, — сводный каталог, выполненный по благословению Патриарха Никона в помощь справщикам московского Печатного двора. С той же целью мон. Евфимий, переводчик и справщик московского Печатного двора, составляет алфавитную «Опись греческим, греко-латинским, польским и словенским печатным и письменным книгам, поступившим в 1675 г. ...в Патриаршую ризную казну» (изд. В. М. Ундольским // ЧОИДР. 1847. Кн. 5. Смес. С. 1–20), «Изъявление вещей, обретающихся в книгах Деяний Вселенских и Поместных соборов» (по изд.: Paris, 1636) (изд. В. М. Ундольским // ЧОИДР. 1846. Кн. 4. Смес. С. 69–72), а также «Оглавление Четых миней Митр. Макария, хранящихся в Московском Успенском соборе» (изд. В. М. Ундольским // ЧОИДР. 1847. Кн. 7. Смес. С. I–VIII, 1–78). Вероятно, для надобностей Печатного двора было составлено и «Оглавление книг, кто их сложил» (1665–1666; изд. В. М. Ундольским // ЧОИДР.

1846. Кн. 3), приписываемое большинством исследователей иером. Сильвестру (Медведеву). «Оглавление» содержит подробное описание рус. рукописных и печатных книг, как оригинальных, так и переводных, духовного и светского содержания. В списке дается алфавитное расположение материала по авторам и заглавиям (большинство книг описано de visu), указаны структура и объем книги, для печатных изданий — выходные данные (место и год издания, типография), раскрыто содержание сборников. Впервые на Руси приведены краткие сведения об авторах, вспомогательные указатели имен и предметов.

С XVIII в. наблюдается тенденция к разграничению справочных пособий на библиографические словари и указатели книг, в т. ч. печатных и рукописных, церковной и гражданской печати. Дальнейшая специализация по содержанию, типам и видам источников и изданий углубляется, однако вплоть до 1917 г. можно встретить указатели со смешанным содержанием — чаще всего в виде печатных каталогов б-к.

До 60-х гг. XIX в. все библиографические пособия (текущие, ретроспективные) тяготели к универсальности, при этом богословская лит-ра отражалась в первых разделах общих указателей. Начиная с 70-х гг. XIX в. в связи с резким ростом числа публикаций библиографическая информация по богословию и церковной истории формируется как отраслевая. Однако при отсутствии ведущего учреждения каждое библиографическое пособие было единственным, объявленные продолжения, как правило, не осуществлялись, тематическая преемственность отсутствовала, методический уровень составляемых указателей был весьма низким. В Германии в XIX в. почти любая богословская публикация непременно отражалась в текущих универсальных указателях, а кроме того — в отраслевых и тематических (текущих и ретроспективных), при этом большинство работ рецензировалось, а специальные журналы периодически составляли «ключи» к содержанию. В России осознание необходимости иметь в стране систему библиографической информации, учитывающую все выходящие издания по хронологии, по жанрам, тематическим, видовым и проч. признакам, пришло в сер. XX в.: система





универсальной гос. регистрации печатных изданий («Книжная летопись») сложилась только с 1907 г. (не считая периода 1837–1855), единый текущий отраслевой указатель («Новости богословской литературы») просуществовал с 1904 по 1906 г., попытка составить национальный ретроспективный указатель после издания В. С. Сопикова (Опыт российской библиографии. СПб., 1813–1821. 5 т.) не увенчалась успехом. Тематические указатели были немногочисленны и не претендовали на информационную полноту в пределах объявленной темы, «ключи» к содержанию журналов при своей многочисленности (ок. 500 назв.) не точны, не полны, не имели единой структурной схемы, как правило, не охватывали всего хронологического периода выхода издания, были терминологически неадекватны. В российских богословско-библиографических пособиях до нач. XX в. отсутствовала унифицированная форма библиографического описания (проблема была поставлена Н. М. Лисовским на 1-м съезде деятелей печатного дела в 1895), тогда как в Германии единая форма описания (близкая к совр.) существовала уже в нач. XVIII в. Т. о., к 1917 г. в России в области библиографии богословских и церковно-исторических наук не были решены проблемы создания национального текущего отраслевого указателя и ретроспективного свода отечественных изданий.

Общая (универсальная) библиография. Текущая библиография ведет свое начало от ж. «Russische Bibliothek zur Kenntniss des gegenwärtigen Zustandes der Literatur in Russland» (Русская библиотека для познания современного состояния русской литературы), издававшегося в 1772–1789 гг. в С.-Петербурге Г. Л. Х. Бакмейстером (1730–1806). В журнале печаталась информация о научной жизни в России, но библиография была основным его содержанием. В год печаталось неск. выпусков, всего вышло 11 годовых томов со сводным указателем в последнем; учтено 1123 книги; каждое описание снабжено аннотацией на нем. языке.

В 30-х гг. XIX в. списки текущих публикаций на основе обязательного экземпляра печатались в «Библиографических листах» (1825, изд. П. И. Кеппеном), в 1837 г. возроди-

лись в виде «Указателя вновь выходящих книг» в «ЖМНП», просуществовавшего до 1855 г. Гос. регистрация печатной продукции перешла в руки Главного управления по делам печати и была реализована в газ. «Правительственный вестник» с 1869 по 1902 г., с 1907 г. до наст. времени издается «Книжная летопись».

Потребность в создании отраслевого библиографического указателя религ. печати осознавалась уже в посл. трети XIX в.: библиографии богословской, церковно-исторической и религиозно-нравоучительной лит-ры были посвящены «Листок духовной библиографии и журналистики» (К., 1872–1875) и «Богословский библиографический листок» (К., 1883–1916). В нач. XX в. К. М. Поповым (МДА) была предпринята попытка создать обобщающий текущий указатель «Новости богословской литературы» (Серг. П., 1904–1906. 4 вып.), содержащий информацию о книгах и статьях, опубликованных на всей территории России.

Книготорговая и книгоиздательская библиография. Во 2-й пол. XVIII в. активность книготорговли в Москве и С.-Петербурге вызвала к жизни «рописи» (списки) продаваемых книг. Они появились в лавке московской Синодальной типографии (12 росписей за разные годы), лавках книгопродавцев Глазунова (11 росписей) и В. С. Сопикова (8 росписей); учтенные в «рописях» книги иногда не попадали в позднейшие сводные ретроспективные указатели. Этот вид библиографической информации выходил до 1917 г. Богословские издания в частной книготорговле составляли 30–40% от общего числа книг, каталоги этих магазинов не являются исчерпывающими по своей тематике, однако в значительной степени отвечают на библиографические вопросы в пределах своего хронологического периода и даже восполняют лакуны ретроспективных указателей. Каталоги магазинов А. Ф. Базунова охватывают издания с 1825 по 1869 г. (приб.: 1870–1875), М. О. Вольфа с 1830 по 1880 г., А. С. Суворина с 1876 по 1901 г. Наиболее полно включает церковную лит-ру «Каталог магазина духовных и других книг И. Л. Тузова», издававшийся ежегодно в 1884–1916 гг. в С.-Петербурге и Сергиевом Посаде. Время от времени выходили каталоги монастырских

издательств: ТСЛ, Киево-Печерской лавры, Почаевской Успенской лавры, Афонского Рус. Пантелеимонова монаш. (см.: Степанов. Мат-лы. № 193, 194, 195–206). В период 1884–1908 гг. Русское об-во книгопродавцов и книгоиздателей выпускало бюллетень «Книжные новости» (Там же. С. 12–17).

Общая ретроспективная библиография. В 1776 г. вышла первая библиографическая работа, составленная археографом, управляющим Московским архивом Коллегии иностранных дел Н. Н. Бантыш-Каменским (1737–1814) «De notitia librorum Rossicorum, systematice expositorum» (Описание российских книг, систематически расположенных), напечатанная приложением к учебнику риторики И. Ф. Бургия (*Burgii I. F. Elementa oratoria*. М., 1776). В «Описание» вошло ок. 900 книг и журнальных статей по всем отраслям знания «во благо старательных юношей», в т. ч. 64 — по богословию. В дальнейшем Бантыш-Каменский неск. десятилетий работал над созданием полного репертуара рус. книг. Труд не был закончен, издан частично (С. А. Белокуровым в ж. «Книговедение» за 1894, № 3, 4). Еп. Нижегородский Дамаскин (Семёнов-Руднев; 1737–1795), получивший образование в московской Славяно-греко-латинской академии и Гёттингенском ун-те, составил указатель, охватывавший репертуар рус. книги с 1517 по 1785 г. включительно, «Библиотека российская, или Сведения о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших». По объему материала и методам его библиографической обработки еп. Дамаскин опередил мн. последующих рус. библиографов. Труд был издан частично (в 1848 и 1851), а также в ПДП (СПб., 1881) В. М. Ундольским, в ЧОИДР (1891) С. А. Белокуровым (Кн. 1. Разд. 2).

В нач. XIX в. попытку отражения новых рус. изданий — книг и журнальных статей (за период 1801–1805) — сделали А. К. Шторх и Ф. П. Аделунг в «Систематическом обозрении литературы в России» (СПб., 1810–1811. 2 вып.). По их данным, за указанный период на рус. языке было издано 1304 названия, из них 213 — по богословию (или 16,3%).

Идея создания национального репертуара рус. книг была реализована книгопродавцем, а затем библиоте-





Дамаскин (Семенов-Руднев),
еп. Нижегородский и Алатырский.
Гравюра Н. Соколова. XIX в.

карем имп. Публичной б-ки в С.-Петербурге В. С. Сопиковым (*Сопиков В. С. Опыт российской библиографии*. СПб., 1813–1821. 5 ч.; переизд. В. Н. Рогожиным, 1904–1908: Ч. 1: Книги церковной печати; Ч. 2–5: Книги гражданской печати (включает сочинения авторов — духовных лиц)). В указателе описано более 13 тыс. книг и журналов (без аналитической росписи), изданных на рус. и церковнослав. языках в России и за границей со времени возникновения книгопечатания и до 1813 г., а также частично в 1813–1818 гг. В собирании библиографических материалов для Сопикова принимали участие митр. Евгений (Болховитинов), К. Ф. Калайдович, В. Г. Анастасевич и др. Несмотря на неполноту и отдельные неточности, «Опыт» остается основной рус. национальной библиографией за 250 лет книгопечатания в России и единственным (до сих пор) реализованным национальным ретроспективным сводом книг.

За период с 1810 по 1860 г. в России вышло в свет в 3 раза больше книг, чем за предшествующие 250 лет. В кон. 50-х гг. XIX в. библиографом Г. Н. Геннади была предпринята еще одна попытка создания национального репертуара рус. книг, однако удалось составить только библиографический «Справочный словарь русских писателей и ученых...» (см. далее) и «Список русских анонимных книг с именами их авторов и переводчиков» (СПб., 1874), а также указатель 2-й степени «Литература русской библиографии» (СПб., 1858), к-рый подвел итоги работы в этой области с 1710 по 1858 г.

В 90-х гг. XIX в. С. А. Венгеров, готовивший материалы к составлению «Критико-библиографического словаря русских писателей и ученых», на основе своей картотеки

начал выпускать универсальный указатель «Русские книги» (СПб., 1895–1898. 30 вып.: А — Вавилон). Издание не было закончено из-за прекращения финансирования (печаталось на средства сибир. купца Г. В. Юдина). В указателе учтено значительное число публикаций авторов — духовных лиц, описания достаточно полные, хорошо атрибутированы и до сих пор во мн. случаях остаются единственным источником информации.

Проблема составления национального книжного репертуара начала решаться только со 2-й пол. XX в.: по изданиям XVIII в. были опубликованы «Описание изданий, напечатанных кириллицей, 1689 — янв. 1725» (М., 1958), «Описание изданий гражданской печати, 1708 — янв. 1725» (М., 1955), «Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в., 1725–1800» (М., 1962–1967. 5 т.), максимально учитывающие и хорошо атрибутирующие издания в фондах крупнейших российских б-к. В «Каталогах» учтены многочисленные авторы из среды духовенства (писатели, богословы, переводчики и проч.), авторский заголовок описания дан в корректной традиц. форме, описание содержит много уточняющих сведений, не говоря об исчерпывающей полноте учтенных публикаций. В состав «Каталогов» входят неск. вспомогательных указателей, в т. ч. именной (составителей и переводчиков, что дает дополнительные сведения о лит. трудах авторов — духовных лиц), систематический (т. о. можно собрать информацию о книгах по богословию, патрологии, церковной истории) и др. В наст. время совместными усилиями мн. ведущих б-к и архивов начато издание «Сводного каталога русской книги, 1801–1825» (М., 2000). Вышел т. 1 (А–Д), к-рый методически является преемником предыдущего издания.

Каталоги библиотек. При отсутствии всеохватывающих указателей репертуар отечественных изданий лишь отчасти был отражен в каталогах б-к, изд-в и магазинов. В нач. XVIII в. по приказанию имп. Петра I были составлены каталоги Синодальной (Патриаршей) б-ки проф. А. Скиадоу (параллельно на рус. и лат. языках: М., 1723) и Синодальной типографии (бывш. московского Печатного двора) И. Максимо-

вичем и А. Ивановым в 1727 г. (не был издан). В 1742 г. были напечатаны каталоги б-ки Академии наук, в т. ч. каталог «Российские печатные книги, находящиеся в Императорской библиотеке. Камера W», получивший обиходное название «Камерный каталог». В нем были учтены печатные и рукописные книги; описания 727 книг выполнены с высокой точностью и систематизированы, приложен вспомогательный алфавитный указатель.

I. МДА (с 1685 по 1812 — Славяно-греко-латинская академия) со дня основания располагала значительным библиотечным фондом, составленным из пожертвований Симеона Полоцкого, Сильвестра (Медведева) и братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, куда входили книги Свящ. Писания, святоотеческая и житийная лит-ра, книги по истории Церкви, праву, грамматике, риторике и проч. на греч., лат., нем. и польск. языках. В дальнейшем в б-ку поступили личные собрания (полностью либо частично) еп. Гавриила (Бужинского) (1731), еп. Лаврентия (Горки) (1738), еп. Воронежского Иннокентия (Полянского) (1794), еп. Сильвестра (Страгородского) (1803), архиеп. Псковского Мефодия (Смирнова) (1816), архиеп. Московского Августина (Виноградского) (1823), значительные пожертвования митрополитов Московских Платона (Левшина) и Филарета (Дроздова) и мн. др. После пожара Москвы в 1812 г. в б-ку поступили издания из книжных лавок, а после перевода ее в Троице-Сергиеву лавру — часть б-ки Троицкой ДС (объединившейся с Вифанской ДС). С 1881 по 1910 г. велась работа по изданию печатного систематического каталога (Т. 1–2 / Сост. И. Н. Корсунский; Т. 3 / Сост. Е. Троицкий; Т. 5 / Сост. К. М. Попов). Отдельно были учтены фонды пожертвованных б-к архиеп. Тверского Саввы (Тихомирова) (сост. К. М. Попов. М., 1900 — ок. 3 тыс. названий), архиеп. Арсения (Брянцева) (сост. К. М. Попов. Серг. П., 1902) и еп. Симбирского Никандра (Молчанова) (сост. К. М. Попов. Серг. П., 1904). Рукописное собрание б-ки частично отражено в «Описи рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку МДА», составленной иером. Иосифом (ЧОИДР. 1881. Кн. 3; отд. изд.: М., 1882), и в «Сведениях



о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища ТСЛ в б-ку Троицкой ДС в 1747 г.» архим. Леонида (Кавелина) (ЧОИДР. 1883. Кн. 4; 1884. Кн. 3–4; 1885. Кн. 1). После закрытия МДА в 1919 г. б-ка функционировала в качестве Сергиевского филиала Румянцевской (впосл. ГБЛ, ныне РГБ), в 1933 г. ее фонды (500 тыс. т.) были переданы в ГБЛ (см.: *Феофилакт (Моисеев)*. Библиотека МДА). После открытия МДА в 1946 г. б-ка комплектовалась за счет частных пожертвований и текущих покупок (исключением явилась передача комплекта «Патрологии» Ж. Миня из б-ки Тартуского ун-та). С 1987 г. из резервного фонда ГБЛ в б-ку МДА стала передаваться дореволюционная богословская лит-ра. В наст. время фонд б-ки МДА составляет более 220 тыс. экз.

II. СПбДА с момента основания (1725) имела б-ку, к-рая комплектовалась из монастырских сумм (Алекса́ндро-Невской лавры) и за счет пожертвований б-к Феофана (Прокопича) (1741), проф. А. Скиады, архиеп. Херсонского Евгения (Булгариса) (1806), митрополитов С.-Петербургских Гавриила (Петрова), Григория (Постникова) (1862), Исидора (Никольского) (1893), архиеп. Могилёвского Варлаама (Шищацкого) (1820), б-ки бывш. Библейского об-ва (1827), части б-ки Залусских (1843), затем за счет собрания рукописей и старопечатных книг новгородского Софийского собора и Кирилло-Белозерского мон-ря (1859), частных б-к профессоров СПбДА, обер-прокуроров Святейшего Синода и мн. др. С 1811 г. б-ка стала получать обязательный экземпляр российской богословской печатной продукции, и к 1917 г. она располагала одной из крупнейших в стране коллекций отечественных богословских изданий. С 1863 г. книги и рукописи б-ки СПбДА учитывались в литографированных каталогах (книги на древних языках — сост. проф. В. В. Карпов, иером. Владимир, доп. А. С. Родосским; каталоги рус. книг; каталог б-ки митр. Григория), а затем в печатных каталогах (с 1867 по 1873 г. СПб., 1875; ежег. доп.: с 1874 по 1897 г.; за 1899–1901 г.: СПб., 1902), а также в «Описании старопечатных и церковнославянских книг» (СПб., 1884–1893. 2 вып.) и «Описании книг гражданской печати XVIII столетия» (СПб.,

1899), выполненных Родосским. После закрытия академии в 1919 г. библиотечный фонд был реквизирован и передан в основном в Публичную б-ку. После восстановления в 1946 г. духовных учебных заведений в б-ку ЛДА была возвращена часть ее бывш. фонда.

III. КДА изначально (XVIII в.) составляла свою б-ку на основе частных пожертвований, гл. обр. митрополитов Киевских Петра (Могилы), Гавриила (Кременецкого), Самуила (Миславского), Евгения (Болховитинова), митр. Казанского Вениамина (Пуцек-Григоровича), кроме того, графов Потоцких, А. Н. Муравьева, профессоров КДА и мн. др. Коллекция рукописей и старопечатных книг была передана из Почаевской лавры (1874), а также завещана митр. Макарием (Булгаковым). На основе рукописного собрания б-ки КДА был создан Церковно-археологический музей, коллекция отражена в печатном каталоге «Описание рукописей Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии» (сост. Н. И. Петров. К., 1875–1879. 3 вып.). «Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии» был составлен в 4 т. (11 вып.) (К., 1890–1912) и имел 2 дополнительных выпуска, один из к-рых (1906) посвящен описанию фонда бывш. Полоцкой униатской б-ки, переданной в КДА в 1879 г.

IV. КазДА, основанная в 1842 г., собирала б-ку прежде всего из пожертвований б-к духовных учебных заведений (КазДС, СПбДА, МДА, КДА и Тверской ДС), затем (1853) в нее были переданы дублеты из Публичной б-ки в С.-Петербурге, часть книжного собрания Соловецкого мон-ря (более 1500 рkp. и старопечатных книг (см. «Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии». Каз., 1881–1898. 3 вып.) и личные б-ки архиереев: архиеп. Казанских Григория (Постникова) (1850 и 1867) и Афанасия (Соколова) (1866), архиеп. Астраханского Афанасия (Дроздова), еп. Якутского Мелетия (Якимова) (коллекция рукописей, принадлежавших тибет. и монг. князьям, — 318 названий), а также собрание (в т. ч. кит. книг) мон. Иакинфа (Бичурина) и мн. др. «Систематический каталог книг библиотеки Казанской Духовной Академии» был

опубликован в 1874 г., имел дополнительный том (1915) и «Алфавитный указатель» (1883). После закрытия КазДА в 1921 г. рукописный фонд б-ки был передан в ЦГА ТАССР (ныне НАРТ), а большая часть книг в КазГУ, откуда в 1992–1993 гг., после открытия КазДС, частично возвращена (ок. 50 тыс. ед.).

V. Фонды б-к духовных семинарий в ряде случаев были полностью либо частично отражены в печатных каталогах: в «Систематическом каталоге книг фундаментальной библиотеки Казанской духовной семинарии» (Каз., 1889), «Каталоге ученической библиотеки Вифанской духовной семинарии» (Серг. П., 1915. 2 ч.), «Систематическом каталоге книг фундаментальной библиотеки Томской духовной семинарии» (Томск, 1915), рукописное собрание КДС отражено в «Описании рукописных собраний, находящихся в г. Киеве», сост. Н. Петровым (3 вып.: ЧОИДР. 1892. Кн. 2. Разд. 2; 1897. Кн. 2. С. 129–296; 1904. Кн. 1), также опубликовано «Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской семинарии» (сост. М. И. Лилеевым. СПб., 1880) (подробно см.: *Дьяконов А.* Библиотека // ПБЭ. Т. 2. Стб. 467–470).

VI. Печатные каталоги были составлены на нек-рые монастырские собрания (напр., «Описание Воскресенской Новоиерусалимской б-ки» — сост. архим. Амфилохий (Сергиевский). М., 1875; Систематический каталог книг б-ки Киево-Печерской лавры. К., 1908–1912. 2 т. и др.), а также на коллекции ряда крупных б-к, располагающих значительным фондом богословских изданий и рукописей (Систематический каталог книг Московской епархиальной б-ки. М., 1913. Т. 1: Богословие; Систематический каталог книг б-ки имп. Православного Палестинского об-ва. СПб., 1907. 2 т.; см. также: *Степанов*. Мат-лы. С. 35–36, № 94–131).

VII. Каталоги личных б-к архиереев. Личные б-ки российских архиереев традиционно выделялись своим объемом и качеством подбора изданий. Фонды нек-рых из них были отражены в печатных списках или каталогах: *Гавриил (Бужинский), еп. Рязанский*. [Каталог личной б-ки] // ОДДС. СПб., 1903. Т. 11. Стб. 832–842, 844–852 — б-ка была передана в МДА; еп. Лаврентий (Горка; 1671–1737; выпускник и преподаватель Киево-Могилянской академии) со-





Евгений (Болховитинов),
митр. Киевский и Галицкий.
Гравюра. 1-я пол. XIX в. (МДА)

ставил каталог своей б-ки (355 ед.; реконструкция и изд.: Мосин А. Г. Библиотека Лаврентия Горки. Екатеринбург, 1997); описанное А. А. Титовым «Собрание преосв. Амфилохия [Сергиевского], еп. Угличского» (М., 1892); одним из наиболее значительных является каталог б-ки митр. Киевского Флавиана (Городецкого) (*Михаил, игум.* Систематический каталог книг библиотеки Высокопреосв. Флавиана, митр. Киевского и Галицкого. К., 1910), в котором почти 8300 ед. описания, в основном отражена лит-ра по богословским и церковно-историческим дисциплинам, изданная в сер. XIX — нач. XX в.; а также упомянутые выше б-ки архиеп. Саввы (Тихомирова), архиеп. Арсения (Брянцева), еп. Никандра (Молчанова), вошедшие в состав б-ки МДА и отраженные в ее каталогах.

Отраслевая ретроспективная библиография. Попытка составить общий указатель духовных книг была предпринята в кон. XIX в., однако «Указатель русских книг и брошюр по богословским наукам» (М., 1891. Вып. 1: Указатель... по богословию основному, догматическому, нравственному, сравнительному, истории и обличению раскола и сект в России, вышедших с 1801 по 1888 г. включительно / Сост. С. Н.; Вып. 2: Указатель... по церковной истории / Сост. Н. П.), хотя и имел продолжение (*Лебедев А. А.* Русская богословская литература 1888–1892: Библиогр. указ. книг, отд. оттисков и брошюр. Саратов, 1908), остался незаконченным и далеко не полным.

В национальном репертуаре книжных изданий всегда особняком стояли богослужебные книги, описание которых имело свои особенности и выделялось в отдельные разделы либо указатели, напр.: Издания церковной печати времени Имп. Елизаветы Петровны, 1741–1761 / Описали В. И. Срезневский, А. Л. Бем. Пг., 1914 (содерж.: Подробное библиогр. описание 463 кн., иногда аннотация содержания; в предисл.: обзор и систематизация; вспом. указ.: хронол., алф., именной, геогр., иллюстр.).

Биобиблиография. I. Специальная. Родоначалником рус. духовной биобиблиографии является митр. Евгений (Болховитинов), к-рый, еще будучи учителем Воронежской семинарии (1793–1794), частично осуществил при помощи семинари-

стов составление «Всеобщей хронологии знаменитых мужей...» (ч. 1-я подготовлена к печати в 1802 г., но осталась неизданной). Материал был использован для подготовки «Нового опыта словаря о российских писателях...» (печатался в ж. «Друг просвещения». 1805–1806; изд. оборвалось на букве «К»), из к-рого митр. Евгений выделил сведения о церковных писателях и на средства гр. Румянцева издал «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской Церкви» (СПб., 1818; 2-е изд., испр. и умнож.: СПб., 1827; переизд.: М.; Серг. П., 1995), дающий наряду с биографическими сведениями о первых тружениках рус. богословской науки и библиографию их сочинений. Следующий биобиблиографический труд — «Обзор русской духовной литературы» архиеп. Филарета (Гумилевского) (СПб., 1856; 2-е изд. в 2 т.: Чернигов, 1859–1863; 3-е изд. с поправками и доп. авт.: СПб., 1884; доп. к этому изд. были сделаны И. Чистовичем и П. Савваитовым в 6-м томе «Известий 2-го отд-я Имп. Академии наук» и Д. Языковым в «Библиографе» за 1885, № 1–3) — охватывает рус. духовную лит-ру до 1863 г. (3-е изд.). «Обзор» сохраняет свое значение до наст. времени. П. М. Строев в археологических поездках по России собрал разнообразный рукописный материал для большого словаря, перекрывающего словарь митр. Евгения по сведениям об авторах до нач. XVIII в. Эти материалы были опубликованы А. Ф. Бычковым после выхода в свет «Обзора» архиеп. Филарета, поэтому составитель исключил все дублирующие статьи, оставив только «те данные, которые представляют интерес в каком бы то ни было отношении»

(*Бычков А. Ф.* О материалах к «Библиологическому словарю...»: [Предисл.] // *Строев П. М.* Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 7. (СБОРЯС; Т. 29, № 4)). Несмотря на частично неотредактированные материалы, словарь до сих пор сохраняет свое значение, как и справочные издания Н. К. Никольского: «Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.)» (СПб., 1906) и «Материалы для истории древнерусской духовной письменности» (СПб., 1907).

II. Общая. Подробные сведения о духовных писателях и их трудах включались также в дореволюционные словари: *Бантыш-Каменский Д. Н.* Словарь достопамятных людей Русской земли...: В 5 ч. М., 1836. СПб., 1847. 3 ч.; *Геннади Г. Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX ст., и список русских книг с 1725 по 1825 г. Берлин, 1876. 3 т. (в словаре раскрыты мн. псевдонимы и анонимы); *Мезьер А. В.* Русская словесность с XI по XIX столетия включительно: Библиогр. указ. произведений русской словесности в связи с историей лит. и критикой: Кн. и журн. ст. СПб., 1899–1902. 2 ч. (ок. 700 записей); *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов покойных русских писателей. СПб., 1885–1916. 13 вып.; *Венгеров С. А.* Источники словаря русских писателей. СПб.; Пг., 1900–1917. 4 т. (не закончено); Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889–1904. 6 т. (не закончен); Русский биографический словарь — издание Русского исторического об-ва, выходявшее под ред. А. А. Половцева (М., 1896–1918. 25 т.) и превзошедшее предыдущие по объему и точности приводимых сведений.

Среди энциклопедических изданий, уделявших много места рус. богословам, ученым, историкам и духовным писателям, выделяются: «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона (Лпц.; СПб., 1890–1907. 82 т., 4 доп. т.), незаконченный Новый энциклопедический словарь (СПб.; Пг., 1911–1916. 29 т.), Энциклопедический словарь бр. Гранат (М., 1910–1948⁷. 58 т.) и незаконченная Православная богословская энциклопедия (СПб., 1900–1911. 12 т.). В 1995–1997 гг. по



материалам статей из этих энциклопедий была составлена энциклопедия «Христианство» (в 3 т.), к-рая, несмотря на неполноту сведений, до сих пор остается наиболее эффективным справочно-библиографическим изданием по богословским и церковно-историческим вопросам.

В какой-то мере их дополняют и продолжают словари и перечни иерархов, выпускников духовных учебных заведений и служащих по духовному ведомству, напр.: *Родосский А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. (СПб., 1907). Однако о нек-рых авторах сведения приходится разыскивать в историях епархий, духовных академий и семинарий.

Все многообразие рус. дореволюционных справочных библиографических изданий (в т. ч. богословских) учтено в указателе: *Кауфман И. М.* Русские биографические и библиографические словари: [Аннот. библиогр.]. М., 1955².

Критическая библиография. Текущая научно-богословская лит-ра рецензировалась и обзоровалась в библиографических разделах богословских (Христианское чтение. СПб., 1821–1917; Прибавления к изданию творений святых отцов. М., 1843–1891; Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918; Труды Киевской Духовной академии. К., 1860–1917; Православный собеседник. Каз., 1855–1917; Вера и разум. Х., 1884–1917) и богословско-публицистических (Православное обозрение. М., 1860–1891; Странник. СПб., 1860–1917; Духовная беседа. СПб., 1858–1876; Душеполезное чтение. М., 1860–1917; Руководство для сельских пастырей. К., 1860–1917; Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917 и др.) журналов и в епархиальных ведомостях.

Библиография периодики. Рус. духовная периодика была отражена в общих указателях А. Н. Неустроева «Исторические разыскания в русских повременных изданиях и сборниках за 1703–1802 гг.» (СПб., 1874) и Н. М. Лисовского «Русская периодическая печать, 1703–1900» (Пг., 1915; издан также в др. формате под назв.: Библиография русской периодической печати, 1703–1900 гг.: (Мат-лы для истории русской журналистики). Пг., 1915; учтено 2883 издания). В справочниках описаны

журналы и газеты, изданные на рус. языке, с указанием места, издателя, периодичности, редакторов, программы издания, даны также сводки оглавлений, раскрыты псевдонимы. Отраслевой справочник по периодике духовного содержания составлен Г. Л. Андреевым (Христианская периодика, 1998).

Указатели содержания периодических изданий (Аналитическая роспись). В 70-х гг. XIX в. возникла потребность в указателях содержания журналов (число специализированных периодических изданий к нач. XX в. составило 874 названия). Вначале появились 2 путеводителя по всему кругу рус. богословских журналов, включая ЕВ (*Николаев А. И.* Систематический параллельный указатель ко всем духовным журналам и епархиальным ведомостям с 1-го года их существования по 1871 г. Воронеж, 1871; *Знаменский И. С.* Систематический указатель статей, находящихся в разных духовных журналах и епархиальных ведомостях по предмету Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Полтава, 1880–1881; Каз., 1882–1890). В дальнейшем раз в 10–25 лет и по разной методике составлялись указатели содержания к-л. одного издания — т. н. «Ключи», напр., к «Творениям св. отцов» и «Прибавлениям...», а также к «Богословскому вестнику», «Православному собеседнику», «Трудам КДА», «Христианскому чтению», ж. «Вера и разум», большинству «Епархиальных ведомостей» (см.: *Андреев*. Христианская периодика. Т. 1–2). Во мн. изданиях остался неотраженным в указателях период после 1912 г.

Б. б. л. в 1917–1990 гг. Издательская деятельность религ. орг-ций (в т. ч. Русской Православной Церкви) с 1918 по 1943 г. находилась практически под запретом: в 1918 г. было опубликовано 87 названий книг духовного содержания, в 1920-м — 10 названий, в 1924-м — 17 названий (включая искусствоведческие и др. научные издания), в 1929-м — 4 названия, в 1930–1941 гг. — отсутствовали к-л. публикации. С 1943 г. были сделаны уступки в религ. политике, и в частности возобновлена издательская деятельность Московской Патриархии, но с жесткими ограничениями: издавать можно было только тексты Свящ. Писания, богослужебные книги, календарь, «Журнал Московской Патриархии»

и «Богословские труды». По возможности в пределах дозволенных жанров редакторы расширяли структурные границы изданий: в «ЖМП» вводили новые разделы и рубрики (богословие, история Церкви, библиография), в новой редакции богослужебных Миней (при невозможности издать Минеи-четии и жития святых) появились расширенные житийные справки, снабженные библиографией источников. В целом библиографическое обеспечение изданий Московской Патриархии становилось все более фундаментальным и разнообразным в жанровом отношении: пристатейная библиография, тематические библиографические списки, иногда объемом в указатель (*Иннокентий (Просвирнин), архим.*] Афон и Русская Церковь: Библиогр. / Сост. свящ. А. Просвирнин // БТ. 1976. Сб. 15. С. 185–256; *Феофилакт (Моисеев), еп.*] 600 лет победы на Куликовом поле: Библиогр. / Сост. Н. А. Моисеев // БТ. 1981. Сб. 22. С. 178–237; *Никитин В. А.* Иверский мон-рь и груз. письменность: (К 1000-летию Иверского мон-ря). Библиогр.: С. 115–118 (64 назв.) // БТ. 1982. Сб. 23. С. 94–118), и персональные (напр.: Профессор М. Н. Скабалланович и его вклад в православную



Архим. Иннокентий (Просвирнин).
Фотография. 80-е гг. XX в.

богословскую науку / Сост. А. Н. // ЖМП. 1973. № 3. С. 76–79; *Дудин П. А.* Список трудов проф. Н. Д. Успенского // БТ. 1975. Сб. 13. С. 20–25; *Скурат К. Е.* Патрологические труды проф. МДА И. В. Попова // БТ. 1990. Сб. 30. С. 83–116).

Функцию критической библиографии выполняла рубрика «Библиография», в к-рой публиковались рецензии на новые богословские и церковно-исторические издания, как отечественные, так и зарубежные. Богословские статьи и биб-





лиографическое обеспечение к ним, как правило, подготавливались преподавателями и выпускниками духовных учебных заведений, в ряде случаев предметом их становились защищаемые дипломные и диссертационные работы. Множество библиографических материалов и списков в «ЖМП» и «БТ» подготовлены авторами, носящими духовный сан (Махно Л., свящ. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации // БТ. 1968. Сб. 4. С. 95–107; *Иннокентий (Просвирнин)*, архим. / Библиография трудов архим. Леонида (Кавелина) / Сост. свящ. А. Просвирнин // БТ. 1972. Сб. 9. С. 226–240; *Ириней (Середний)*, архим. Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // БТ. 1974. Сб. 12. С. 217–247; *Августин (Никитин)*, игум. Библиография трудов митр. Никодима (Ротова) // БТ. 1979. Сб. 20. С. 241–248; *Андроник (Трубацев)*, иеродиак. Указатель печатных трудов свящ. Павла Флоренского (1882–1982) // БТ. 1982. Сб. 23. С. 280–309 (338 назв.); *Елена (Казимирчак-Полонская)*, мон. Профессор прот. Сергей Булгаков // БТ. 1986. Сб. 27. С. 107–194).

Специальные указатели появлялись только в машинописной форме: напр., указатель содержания «ЖМП» за 1931–1935 и 1943–1983 гг. был составлен под ред. И. Н. Судосы и тиражирован в 1984 г. средствами оперативной полиграфии в ОВЦС МП. То же происходило с попытками составления указателей содержания «БТ», «Вестника Русского Западно-европейского Патриаршего экзархата» и дореволюционных богословских журналов (ряд машинописных указателей составлены студентами МДА и ЛДА).

Гос. библиографические издания игнорировали немногочисленные издания религ. орг-ций (в т. ч. и РПЦ), практически не отражали их в органах гос. регистрации («Книжных летописях», «Ежегоднике книги» и др.). В наст. время единственным специальным библиографическим указателем, достаточно полно отражающим текущую отечественную религ. лит-ру, является выходящий в серии «Новая отечественная и иностранная литература по общественным наукам» ж. ИНИОН РАН «Религиоведение», заменивший с 1993 г. указатель «Проблемы атеизма и религии» (М., 1959–1992; 6 вып.

в год). Публикации и диссертации по истории христианства учитывают (с 1992) «Бюллетень Всероссийской ассоциации медиевистов и историков раннего Нового времени», отражающий отечественные издания, в т. ч. религ.

Ретроспективные библиографические пособия общего типа, изданные до 1990 г., в разд. «Атеизм. Религия» отражали только атеистические издания (по теме и по идеологической направленности).

Восстановил нарушенную традицию библиографического отражения религ. лит-ры указатель «Православие»: (Библиогр. указ. книг на рус. и церковнослав. яз. за 1918–1993 гг. М., 1999), составленный библиографами РГБ Н. Ю. Бутиной и К. К. Тарасовым под ред. прот. В. Асмуса. Несмотря на сложности в определении границ предмета (тематических, конфессиональных, видовых), составители попытались учесть все издания советского периода и по причине крайней немногочисленности таковых включили в указатель книги смежной тематики.

Биобиблиография. I. Биобиблиографические справочники до сих пор остаются наиболее признанным и эффективным жанром для поиска библиографических сведений. Персональные статьи об отечественных исследователях духовного звания включались (выборочно) в указатели: История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976–1989. 5 т.; Славяноведение в дореволюционной России. М., 1979; Русские писатели, 1800–1917: Биографический словарь. М., 1989–. Т. 1–[4] (изд. продолж.); Словарь книжников и книжности Древней Руси (Л., 1987–[1998]. Вып. 1–[3] (изд. продолж.); Словарь русских писателей XVIII в. (СПб., 1992–1999. Т. 1–[2] (изд. продолж.); Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры [1795–1930]. СПб., 1995–[1999]. Т. 1–[2] (изд. продолж.).

Работа над специальными биобиблиографическими пособиями велась и в советский период истории РПЦ. Самым значительным из указателей такого рода и единственным послереволюционным отечественным биобиблиографическим справочником является 6-томный каталог митр. Мануила (Лемешевского) «Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965», изданный в серии



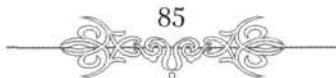
Мануил (Лемешевский), митр. Куйбышевский и Сызранский. Фотография. 60-е гг. XX в.

«Oikonomia» (Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965: Bibliographie / Bis zur Gegenwart ergänzt von С. Patock. Erlangen, 1979–1989); его же каталог архиепископов-обновленцев (Manuil (Lemeshevskij), Metr. Lexikon russischer Erneuerung-Hierarchen / Übers. u. hrsg. v. С. Patock. Würzburg, 2000) и оставшийся до сих пор не изданным «Русские православные иерархи периода с 1892 по 1892 г. Куйбышев, 1971. 10 т. Ркп.».

В 50–60-х гг. XX в. в МДА библиографом В. М. Волковым была предпринята попытка составления «Библиографического указателя русских духовных писателей из монашеских за XVIII, XIX вв. и половину XX ст.». Указатель существует только в машинописном виде (2 т. по 350 с.). Его главным достоинством является значительное число идентифицированных авторов (по фамилиям и послужным спискам), недостатком — неполнота и неточность библиографических описаний.

В последние годы стали появляться биобиблиографические справочники религ. содержания: Русские святые, подвижники благочестия / Сост. И. В. Владышевская, В. Л. Сорокина. [М.], 1992; Русские писатели-богословы: Биобиблиогр. указ. / РГБ, Новоспасский мон-рь. М., 1997, 2002². Вып. 1: Историки Церкви (25 имен); 1998. Вып. 2: Исследователи и толкователи Свящ. Писания (33 имени). В данном указателе учтены выпущенные книги, статьи — крайне выборочно.

II. Персональные указатели. Появились примеры больших персональных указателей, как изданных отдельно, так и в приложениях к монографиям, напр.: Преподобный Трифон Вятский: Библиогр. указ. / Киров. обл. науч. б-ка. Киров, 1996;





Святитель Иннокентий (Вениамин), митр. Московский и Коломенский, апостол народов Сибири и Америки: Библиогр. справ. / Сост. прот. Б. Пивоваров, О. А. Павлова. Новосибир., 1997 [включ.: лит. наследие; лит. о свт. Иннокентии на рус. и англ. яз.; летопись жизни; указ. к собр. писем]; *Антоний [Блум], митр. Сурожский*. Труды / Сост. Е. Л. Майданович. М., 2002. Библиогр.: С. 1023–1042 (361 назв.); *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998². 4 т. Том доп.: Персон. библиогр. Е. Е. Голубинского; Св. Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев / Сост. А. Н. Стрижев. М., 1998. Библиогр.: С. 336–349 (312 назв.). Братством свт. Киприана начато издание серии персональных библиографических указателей, посвященных совр. богословам и историкам Церкви: Трудники и подвижники XX в. / Сост. и предисл. прот. С. Правдолюбов. М., 1996–[1998]. Вып. 1: Профессор МДА К. Е. Скурат. 1996; Вып. 2: Первый проректор МДА архим. Макарий (Веретенников). 1996; [Вып. 3]: Магистр богословия МДА архим. Георгий (Тертышников). 1998. (изд. продолж.).

Книготорговые и издательские каталоги и списки представлены среди правосл. справочных изданий недостаточно. Лакуны отчасти закрывают указатель «Издания Московской Патриархии, 1942–1986» (БТ. 1987. Сб. 28. С. 21–25), а также «Объединенный каталог, 1942–2003» Издательского Совета РПЦ (М., 2003) и «Издания [ПСТБИ] с 1991 по 2002 г.» (в кн.: Православный Св.-Тихоновский богословский ин-т, 1992–2002. М., 2002. С. 256–264. 250 названий).

Каталоги выставок. В 90-х гг. XX в. в ГПИБ была организована серия выставок по фондам б-ки и малым тиражом изданы каталоги: Подвижники земли русской. М., 1994; Раннее христианство: источники и литература. М., 1994; Христианство, век XX. М., 1994; Христианские миссии в XVIII–XX вв. М., 1996 (см. также: Жизнь с Богом: Выставка бельгийского изд-ва в С.-Петербурге. М., 1991).

Критическая библиография традиционно продолжается в ЖМП. Среди совр. богословских журналов: «Христианское чтение» (СПбДА), «Альфа и омега».

Библиография периодики. Наиболее полным указателем рус. до-революционных христ. изданий — журналов, газет и листов (874 заглавия), — включающим сведения о всех указателях содержания этих изданий, является подготовленный синодальной 6-кой Московского Патриархата указатель: *Андреев Г. Л.* Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917: В 3 т. Н.-Й., 1998. Список церковных периодических изданий на рус., укр. и белорус. яз. (см.: *Бовкало А. А.* Новые периодические издания Русской Православной Церкви // ХЧ. 1991–1992. № 2. С. 111–114; № 7. С. 137–138), в к-ром полно отражена христ. периодика за 1986–1992 гг.

В наст. время издается «Сводный каталог сериальных изданий России (1801–1825)» / РНБ, РГБ, БАН, ГПИБ и др. СПб., 1997–[2000]. Т. 1: Журналы (А–В); Т. 2: (Г–Ж) — с росписью содержания и вспомогательными указателями (именным, географическим, заглавий).

Каталог «Русская католическая периодическая печать XX в.» (сост. А. В. Юдин. Брюссель; М., 1992) представляет собой очерк истории русскоязычной католич. периодики, издававшейся как в России (в нач. и в кон. XX в.), так и за рубежом, а также подробное описание изданий с указанием мест хранения (вспомогательные указатели редакторов, мест издания).

Указатели содержания периодических изданий. В наст. время только немногие богословские журналы публикуют сводные указатели содержания: православные «Альфа и омега» (М., 1994–; указ. ежегодные: № 4(7) (за 1994–1995), 4(11) (за 1996), 3(14) (за 1997), 4(18) (за 1998), 4(22) (за 1999); «Церковь и время» (М., 1991–; указ.: № 3(16). С. 309–324), и католич. «Символ» (П., 1985–; указ.: № 20, 30, 40). В числе указателей к периодическим изданиям, активно публиковавшим материалы по церковной истории, издан «Сводный указатель к «Русскому архиву» П. И. Бартенева» (сост. А. Б. Каменский, А. Ю. Каменская. М., 2001); время от времени указатели содержания публикуют продолжающиеся искусствоведческие издания со значительным количеством статей по смежной с церковно-богословскими предметами тематике: ДРИ, ПКНО, ТОДРЛ

(Т. 10, 20, 30, 40, 50). Справочным изданием по «Ключам» к содержанию журналов является: *Масанов Ю. И. и др.* Указатели содержания русских журналов и продолжающихся изданий, 1755–1970 / ГПБ. М., 1975; 2-е, доп. изд.: Русская периодическая печать: Указатели содержания, 1728–1995 / РНБ. СПб., 1998.

Тематические указатели (с кон. XIX до нач. XXI в.). I. По библеистике: *Знаменский И. С.* Систематический указатель статей, находящихся в разных духовных журналах и епархиальных ведомостях по предмету Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Полтава, 1880–1881; Каз., 1882–1890; *Барсов М. В.* Сб. статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиогр. указателем: В 2 т. СПб., 1893². Серг. П., 2002^р. [Подробная библиогр. в конце разделов издания]; Указатель книг для чтения православному христианину. СПб., 1913. Вып. 1: Книги по истории и изъяснению Ветхого и Нового Завета.

II. По богословию: *Светлов П. Я., прот.* Что читать по богословию?: Систем. указ. апологетической лит-ры на рус., нем., франц. и англ. яз. (К., 1907); *Трубецкой С. Н.* Библиографический указатель книг и статей на рус. языке по истории религии. М., 1899. Недостаток общей и рекомендательной богословской библиографии отчасти восполняется историческими обзорами: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928 (переизд.: М., 1992); *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. П., 1937 (переизд.: П., 1988⁴; Вильнюс, 1991).

III. По аскетике: Библиография мистико-аскетической (исихастской) традиции Православия / Сост. Л. Г. Кришталева, С. С. Хоружий // Синергия: Пробл. аскетике и мистики Православия: Науч. сб. М., 1995. С. 295–361.

IV. По церковному праву: *Красножен М. Е.* Указатель литературы церковного права по 1910 г. Юрьев, 1911 (переизд. с доп.: То же. 1917⁴).

V. По патрологии: Сведения о древних переводах св. Отцов на славяно-русский язык в X–XIX вв. // ПС. 1859. № 11–12; *Корсунский И. Н.* Труды МДА по переводу Св. Писания и творений св. Отцов на русский язык за 75 лет (1814–1889) ее существования // ПрТСО. 1878. № 8–10;





1890. Ч. 45. С. 341–405; 1891. Ч. 47. С. 483–614; БВ. 1893. № 11. С. 221–259; № 12. С. 447–480 + прил.; *Дмитриевский А. А.* Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе. СПб., 1905; указатель *архим. Киприана (Керна)* «Русские переводы святоотеческих текстов» (*Kern C.* Les traductions russes des textes patristiques: Guide bibliogr. Chevetogne, 1957) создавался как вспомогательный материал для лекций по патрологии — на основе личных записей, а также по фондам франц. б-к, содержащих рус. церковную лит-ру. Основные недостатки: неполнота и неточность данных, приблизительный перевод главнейших публикаций на франц. язык. В наст. время основными источниками рус. патрологических материалов являются прикнижные и пристатейные списки лит-ры. Наиболее значительные за последнее десятилетие: Писания св. мужей апостольских / Сост., подгот. к изд. прот. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994 [Библиогр.: С. 407–441]; *Сидоров А. И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996 [Библиогр.: С. 323–345]; Сочинения древних христианских апологетов / Сост., общ. ред. А. Г. Дунаев. СПб., 1999 [Библиогр.: С. 782–942]; Отцы и учителя Церкви III века: В 2 т. / Сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). С. 13–20; Отцы и учителя Церкви IV века: В 3 т. / Сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). С. 8–15; *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001 [Библиогр.: С. 18–63].

VI. По церковной истории. Общая: *Терновский Ф.* Русская и иностранная библиография по истории Византийской Церкви IV–IX вв. К., 1885; *Лебедев А.* Указатель русской литературы, более или менее относящийся к истории разделения Церквей в 9, 10 и 11 вв., 1841–1899. СПб., 1899; Указатель книг и брошюр по общей и русской церковной истории / Сост. Н. П. М., 1890; *Можжаева И. Е.* Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике, 1945–1974 гг. М., 1980; Советское византиноведение: Указ. лит., 1986–1990 / ИНИОН. М., 1991; *Николау Н. Н.* Краткий словарь новогреческой литературы / ТСЛ. Серг. П., 1993, 1997² — биобиблиографический словарь греч. писателей (в т. ч. и писавших на духовные темы, и имеющих духовный

сан), живших в XVII–XX вв. Библиографические статьи снабжены списками лит-ры и обзорами сочинений. Все названия даны в переводе на рус. язык; *Шрон Г. С.* Отечественные публикации по коптологии и греко-римскому Египту: Библиогр. указ. Л.: БАН, 1989; см. также: Советское византиноведение: Указ. лит., 1986–1990 / ИНИОН. М., 1991; *Беляев Л. А.* Библиография // Христианские древности: Введ. в сравн. изучение: Учеб. пособие для вузов. М., 1998. С. 481–537.

По рус. церковной истории: *Зуев Ю.* Исторические и философские проблемы Православия на Руси в работах советских ученых: Реф. сб. / ИНИОН. М., 1987; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998². Кн. 1–7; *Смолич И. К.* История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2 (Кн. 8); *Цытин В., прот.* История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9); Образовательная деятельность Русской Православной Церкви: проблемы освоения наследия. Новосиб., 1996. Кн. 1: Аннот. справ. Учеб.-метод. лит-ры; Христианство на Дальнем Востоке: Библиогр. указ. / ДВГУ; Сост. Сердюк М. Б. и др. Владивосток, 2000; *Ливцов В. А.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь: Источники и литература / Моск. гуманитар.-соц. акад., каф. истории. М., 2001; *Чернышов А. В.* Религия и церковь под властью коммунистов в Тюменской области, 1918–2000 гг.: Аннотир. указ. лит. Тюмень, 2001.

VII. По миссионерству: Хронологический каталог изданий Православного Миссионерского Общества на русском языке и на языке инородцев Приволжских, Сибирских и Кавказских с 1862 г. по май месяц 1910 г. Каз., 1910, 1914², 1917³; *Третьяков М.* Указатель русской литературы по изучению мусульманства и просвещению инородцев России. М., 1914; Русское Православие на Камчатке и в Русской Америке: Библиогр. указ. лит. / Камчатская обл. науч. б-ка. Петропавловск-Камчатский, 1997; Список опубл. тр. алтайских миссионеров на рус. языке. Переводы // Духовное наследие алтайских миссионеров / Сост. прот. Б. Пивоваров. Новосиб., 1998. С. 198–261.

VIII. По протестантизму: *Бобылов А. В.* Дореформационный период

и Реформация: Кн. и брошюры, изд. на рус. яз.: Библиогр. список. М., 1999.

IX. По церковному искусству. Иконопись: *Сергий (Спасский), архиеп.* Русская литература о иконах Пресвятой Богородицы в 19 в. СПб., 1900; Архитектура: Указатель материалов о московских храмах, напечатанных в журнале «Московские ЕВ — Московские церковные ведомости» (1869–1918) / Сост. Н. В. Власова, С. П. Прохорова, В. К. Степанов. М., 1993; Культурные здания Петербурга: Указ. лит. 1717–1917 гг. / РНБ. СПб., 1994, 1996². Вып. 1: Православные соборные и приходские церкви; *Попов О. Н.* Церкви и монастыри г. Орла: Библиогр. справ. Орел, 1998; Зрелищные искусства: Православие и искусство: (Основы культуры. Истоки творчества. Церковь и театр) / ГБЛ, Информкультура. М., 1994; Церковная музыка: *Преображенский А.* Указатель книг, брошюр, журнальных статей и рукописей по церковному пению. М., 1900²; *Лисицын М. А.* Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901; *Левашев Е. М.* Традиционные жанры православного певческого искусства в творчестве русских композиторов...: Ист. очерк: Нотогр., библиогр. М., 1994; *Протопопов В. В.* Русское церковное пение: Опыт библиогр. указ. от сер. XVI в. по 1917 г. М., 2000; Русское церковное пение, XI–XX вв.: Исслед., публ. 1917–1999: Библиогр. указ. / Моск. гос. консерватория. М., 2001. (Гимнология; Вып. 2); Прижизненные издания сочинений Д. С. Бортиянского: Сводный кат. / РНБ; сост. Н. А. Рыжкова. СПб., 2001.

X. По отдельным предметам. Монастыри: *Иннокентий (Просвирнин), архим.]* Афон и Русская Церковь: Библиогр. / Сост. свящ. А. Просвирнин // БТ. 1976. Сб. 15. С. 185–256; он же. Указатель публикаций, посвященных Троице-Сергиевой лавре // Троице-Сергиева лавра: Альбом. М., 1985; *Никитин В. А.* Иверский монастырь и грузинская письменность: (К 1000-летию Иверского мон-ря). Библиогр.: С. 115–118 (64 названия) // БТ. 1982. Сб. 23. С. 94–118; *Тарасов К. К.* Троице-Сергиева Лавра в воспоминаниях современников // Лит. обозрение. 1993. № 5. С. 80–86. Агиография: *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лpz., 1970¹. История раскола и сектантства: *Пругавин А. С.*





Раскол-сектанство... Вып. 1: Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; *Сахаров Ф.* Литература истории и обличения русского раскола. Вып. 1. Тамбов, 1887; Вып. 2–3. СПб., 1892–1900; «По древнему благочестию...»: Старообряд. изд. в фондах Гос. публ. ист. б-ки (XVII–XXI вв.): [Библиогр. указ.] / Сост. А. В. Знатнов. М., 2001.

Специальная Б. б. л.: *Раздорский А. И.* Справочные издания епархий РПЦ, 1861–1915: Сводный кат. и указ. содерж. / РНБ. СПб., 2002.

Библиография 2-й степени. Сведения о справочных изданиях, включающих сведения о рус. духовной лит-ре, содержатся в кн.: *Кауфман И. М.* Русские биографические и биобиблиографические словари: [Аннот. библиогр.]. М., 1955²; *Сокурова М. В.* Общие библиографии книг гражданской печати, 1708–1955: Аннот. указ. / ГПБ. Л., 1956²; *Андреева Н. Ф., Машкова М. В.* Русская периодическая печать: (Общие и отраслевые библиогр. указ., 1703–1975): Аннот. указ. / ГПБ. М., 1977; Справочники по истории дореволюционной России: Библиогр. указ. / Под ред. П. А. Зайончковского. М., 1978²; Русское Православие: Справ. и библиогр. изд.: Аннот. указ. / РГБ; Сост. Э. А. Восканян, И. В. Малахова. М., 1992, 1997²; *Степанов В. К.* Материалы к указателю русской духовной литературы, 1801–1992. М., 1994 [Библиография указателей]; Библиография рус. библиографии: Указ. библиогр. пособий / РНБ; Сост. Г. В. Михеева. СПб., 2000. Ч. 1: 1917–1921 гг.

Библиография в электронном виде. С сер. 90-х гг. XX в. получила распространение библиография на электронных носителях (CD-ROM) и в Интернете. Первой из церковных б-к выпустила CD-диски Синодальная б-ка Московского Патриархата под сериальным названием «Библиотека русской религиозно-философской и церковно-исторической мысли: На исходе XX в.». Из планируемых 10 выпусков уже вышли 4, в т. ч. ж. «Путь» (П., 1925–1940) (текст и авторский указатель к нему); «Православная богословская энциклопедия» (СПб., 1900–1911); библиография не является целью этих изданий, а обрамляет богословский и справочный текст. Аналогичная ситуация и в разных ресурсных источниках, предоставляемых отечественному пользователю Интернета:

как правило, библиография сопровождает рекламную информацию изд-ва.

Б. б. л. рус. эмиграции (1918–1990). Поскольку текущая регистрация издаваемой лит-ры практически отсутствовала в силу барьеров языковых (кириллическая графика), вероисповедных, юрисдикционных и др., время от времени новая лит-ра освещалась в рус. журналах: вначале в изд. «Русская книга» — «Новая русская книга» (Берлин, 1921–1923, информация затем вошла в ретроспективный указатель «Русская зарубежная книга» (Прага, 1924) — учтено 3666 книг и 611 периодических изданий; в 1959–1961 гг. в нью-йоркском журнале «Мосты» библиографом М. В. Шатовым были опубликованы списки рус. зарубежных изданий за 1957–1960 гг., но процент религ. изданий, отраженных в них, всегда был небольшим.

Время от времени возникали попытки составления ретроспективных изданий: **биобиблиографический словарь** «Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом» (Белград, 1931–1941. 2 т.), а также **указатели**, напр., «Библиография русской зарубежной литературы, 1918–1968: В 2 т.» (Boston, 1970) (сост. Л. Фостер) и «Статистический обзор русской зарубежной литературы» (в сб. «Русская литература в эмиграции» / Сост. Л. Фостер, под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1972), «Библиография русских книг, изданных за пределами СССР, 1980–1989» (сост. Д. Арансом; Wash., 1990), «Bibliography of Russian Refugees in the Kingdom of S. H. S. (Yugoslavia), 1920–1945 (Arnhem, 1990) (сост. И. Н. Качаки). Из специализированных богословско-библиографических изданий следует отметить не претендующие на полноту обзор Э. Казинца (Russian Emigre Theologians and Philosophers in the Seminary Library Collection // SVTQ. 1972. Vol. 16, N 1. P. 40–44) и труд Н. М. Зернова «Русские писатели эмиграции: Биогр. сведения и библиография их книг по богословию, религ. философии, церк. истории и правосл. культуре, 1921–1972» (Бостон, 1973), страдающий мн. неточностями; представляют ценность сводные указатели трудов (книг и статей) профессоров Русского Православного Свято-Сергиевского бо-

гословского ин-та в Париже (List of the writings of professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris, 1925–1932. P., 1932; 1933–1934. 1934; 1935–1936. 1936; 1937–1947. 1947; 1948–1954. 1954; 1955–1965. 1965). Основной язык указателей — англ., поэтому все русскоязычные публикации даны в переводе на англ. язык.

Информационный вакуум отчасти восполняли **книготорговые каталоги**, в частности каталог изд-ва YMCA-press (Париж), изд-ва им. Чехова (Нью-Йорк) и изд-ва прп. Иова Почаевского Св.-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США), выдержавшие по неск. изданий в период 50–70-х гг. XX в. Эти изд-ва выпускали как религ., так и гуманитарную лит-ру, свои каталоги снабжали аналитической росписью сборников, многотомников и продолжающихся изданий.

Ретроспективные указатели. В кон. 70-х гг. XX в. Ин-том славяноведения в Париже был составлен указатель «Русская эмиграция в Европе: Сводный каталог периодических изданий» (L'émigration russe en Europe... P., 1976–1981. Т. 1: 1855–1940; Т. 2: 1940–1979), включающий сведения о духовной периодике. В 1988 г. тем же ин-том был издан сводный указатель статей из журналов и сборников за 1920–1980 гг. (L'émigration russe en Europe: Révues et recueils, 1920–1980: Index général des articles), в к-рый включены сведения о публикациях правосл. богословов и историков Церкви, печатавшихся как в богословских изданиях, так и в общих. Указатель выполнен в алфавите имен авторов статей и персоналий.

Персональные указатели рус. философов, подготовленные Славяно-славянской лабораторией Национального центра научных исследований в Париже совместно с YMCA-press, чрезвычайно полно учитывают наследие авторов на мн. языках и снабжены рядом вспомогательных указателей. Вышли библиографические указатели, посвященные наследию Н. А. Бердяева (Bibliographie de N. Berdiaev: En 2 vol. (P., 1978–1992), С. Л. Франка (Bibliographie des œuvres de S. Frank. P., 1980), Л. Шестова (Bibliographie de L. Chestov: En 2 vol. P., 1975–1978), прот. Сергия Булгакова (Bibliographie des œuvres de S. Boulgakov. P., 1994) и Н. О. Лосского (Bibliographie des œuvres de N. Lossky. P., 1978).





После 1988 г. в России возникает стремление составить *полную библиографию зарубежных изданий* на основе фондов отечественных б-к (в основном Москвы и С.-Петербурга). С этой целью предпринято издание серии печатных сводных каталогов, напр. «Сводный каталог русских зарубежных периодических и продолжающихся изданий в библиотеках С.-Петербурга, 1917–1995» (изд. РНБ; СПб., 1996²; Дополнения и новые поступления за 1996–1999 гг. — 2001), а также «Сводный каталог периодических и продолжающихся изданий русского зарубежья в библиотеках Москвы (1917–1996 гг.)» (изд. РГБ; М., 1999), включающие сведения о периодике духовного содержания.

Закончено издание указателя «Книга русского зарубежья в собрании Российской государственной библиотеки, 1918–1991» (СПб., 1997–2002. 3 т.), к-рый включает религ. и светскую лит-ру, дает аналитическую роспись сборников; т. 1 снабжен вспомогательным указателем (Аннотационный список библиографических пособий по изданиям русского зарубежья).

Остается малоизученной ситуация в Лат. Америке, Австралии и азиат. странах. Отчасти эмигрантские издания Азиатско-Тихоокеанского региона отражены в указателе М. С. Тюнина (Указатель периодических и повременных изданий, выходящих в г. Харбине на рус. и др. европ. языках. Харбин, 1927) и каталоге собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского ун-та (Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее: Пер. с англ. М., 2002), к-рый включает 62 названия рус. церковно-богословских изданий.

«Международный сводный каталог русской книги, 1918–1926», издаваемый крупнейшими б-ками Москвы, С.-Петербурга и др. регионов (всего 211 орг-ций из 36 стран мира), начал выходить с 2002 г. (Т. 1: А — Бедный). Каталог впервые объединяет издания, выпущенные в РСФСР, СССР, книги Русского зарубежья и белого движения.

Лит.: Дьяконов А. Библиография // ПБЭ. Т. 2. Стб. 419–443; Varrow J. G. A Bibliography of Bibliographies in Religions. Ann Arbor, 1955; Здобнов Н. В. История рус. библиографии до нач. XX в. М., 1955³; Таманцев Н. А. «Список запрещенных книг» Ватикана // Тр. Ленингр. гос. библиотечного ин-та им. Н. К. Крупской. 1956. Т. 1. С. 221–229; Немировский Е. Л. Библиографическая деятельность Отдела редких книг // Пробл. развития науч.-информ. дея-

тельности национальной б-ки: Вопр. библиографоведения / ГБЛ. М., 1969. С. 30–46; Schwertner S. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. В.; N. Y., 1974; Иванов А. И. Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида» // БТ. 1978. Сб. 18. С. 223–230; Гудовицкова И. В. Функции национальной библиографии и функциональная структура библиографии: (Опыт подхода). Вильнюс, 1979; Никифоровская Н. А. Библиографическое описание в России: Очерк истории до сер. XIX в. / БАН. Л., 1981; Walsch M. J. Religions Bibliographies in Serial Literature: A Guide. Westport, 1981; Осипов В. О. Русская книготорговая библиография до нач. XX в. М., 1983; А. М. О современном состоянии и перспективах развития библиографии духовной литературы // БТ. 1985. Сб. 26. С. 307–314; Шапарнева М. А., Зайцева А. А., Романовская Н. А. Система обязательного экземпляра за 200 лет // Сов. библиогр. 1985. № 3. С. 42–54; Malclés L. N. Manuel de bibliographie. P., 1985⁴; Асланов С. Г. Парижский ин-т славяноведения: Издат. и библиогр. деятельность // Сов. библиогр. 1988. № 6. С. 86–90; Немешаев И. П. К истории обязательного экземпляра произведений печати в России // Книга: Исслед. и мат.-лы. 1988. Сб. 56. С. 93–100; Иннокентий (Павлов), игумен. К библиографии библиеистической лит-ры // Сов. библиогр. 1989. № 3; Аранс Д. Русская библиография за рубежом: Опыт обзора // Сов. библиогр. 1990. № 1. С. 141–148; Семеновкер Б. А. Ретроспективная государственная библиография СССР: Справ. / Госкомпечать. М., 1990; он же. Библиографические памятники Византии. М., 1995; он же. Государственная библиография России XVIII–XX вв. М., 2000–2002. Вып. 1–2: 1710–1945; Кобленц И. Н. Источники и деятели рус. библиографии XV–XVIII вв. М., 1991; Михеева Г. В. История рус. библиографии, 1917–1921 гг. / ГПБ. СПб., 1992; Степанов В. К. Материалы к указателю рус. духовной литературы, 1801–1992. М., 1994 [Библиогр. указателей]; Андреев Г. Л., Троицкий А. Н. Христианские периодические издания на рус. языке // Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995. Т. 3. С. 528–559; Троицкий А. Н. Библиография // Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995. Т. 3. С. 489–527; Шаховской Д. М. Библиография рус. зарубежья // История и историки. М., 1995. С. 389–410; Асмус В., прот. Введение // Православие: Библиогр. указ. кн. на рус. и церковнослав. яз. за 1918–1993 гг. / Сост.: Н. Ю. Бутина, К. К. Тарасов; Науч. ред. прот. А. Асмус; ПСТБИ, РГБ. И., 1999. С. 7–17; Полищук Е. С., Эрлих Л. И. Возможности использования информационно-поисковой системы «Христианство» для работы с библиогр. описаниями // Рукописные собрания церк. происхождения в б-ках и музеях России: Сб. докл. конф. 17–21 нояб. 1998 г. / Синод. б-ка МП. М., 1999. С. 177–181; Фунтикова С. П. Православные библиотеки: прошлое и настоящее. М., 2002.

Мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко

BIBLIOTHÉCA APOSTOLÍCA VATICÁNA — см. *Ватиканская библиотека*.

БИБЛИОТÉКА ГРÉЧЕСКИХ СВЯТЫХ ОТЦОВ И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ [греч. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκ-

κλησιαστικῶν Συγγραφέων, ВЕПЕС, ВЕП], патрологическая серия, издаваемая с 1955 г. афинским офиц. церковным изд-вом «Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος». Основана проф. богословского факта Афинского ун-та В. Велласом. Творения отцов Церкви помещаются в хронологическом порядке, последние вышедшие тома (77, 79) содержат труды свт. Елифания Кипрского и аввы Евагрия. Христ. апокрифы не включены. Даются в основном греч. тексты, исключения составляют лат. отрывки из «Пастыря» Ермы, «Апологии» Аристиды, «In epistolas canonicas brevis enarratio» Дидима. В серию не включены большая часть наследия св. Иринея Лионского и мн. сочинения Оригена, сохранившиеся в лат. переводе. Греч. тексты представлены по новейшим критическим изданиям (в основном нем.) и по РГ с учетом новейших открытий. Критический аппарат отсутствует. Тома снабжены указателями цитат из Св. Писания, древних авторов и предметно-именным. Каждый автор предваряется патрологическим введением, как правило главой из «Патрологии» Д. Баланоса (Μπαλάνος Δ. Ε. Πατρολογία. Ἀθήνα, 1930), иногда — монографическим исследованием (Василий Великий // Т. 51. С. 11–184; Григорий Богослов // Т. 58. С. 11–214; Григорий Нисский // Т. 65. С. 11–521). Редакторы т. 1–37 — проф. Веллас, т. 38–62 — проф. К. Бонис, с т. 63 — проф. И. Муцулас.

Лит.: Παυτελέμιον (Καρανικόλας), ἐπ. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων // ΟΠΕ. Т. 3. Σ. 877–878.

Прот. Валентин Асмус

БИБЛИЯ, собрание ветхозаветных и новозаветных книг, написанных боговдохновенными авторами, принятое в христ. Церквях в качестве Свящ. Писания. В статье представлены основные историко-текстологические аспекты формирования Б., ее рукописная традиция, издания евр. и греч. текстов и история переводов Б. на различные языки. О месте и авторитете Б. в системе правосл. богословия, ее роли в жизни Православия, принципах и истории толкования см. статьи *Священное Писание, Богодухновенность, Откровение, Предание Священное, Герменевтика библейская, Экзегеза Свящ. Писания*.

I. Общие сведения. Наименование. В ВЗ для обозначения священного





текста употребляется евр. слово «книга» (סֵפֶר, *sefer*, мн. ч. סְפָרִים, *səpārīm*) (Пс 39. 8; Ис 34. 16; Дан 9. 2; Неем 8. 18; и др.), в греч. переводе евр. Б.— Септуагинте — это слово в большинстве случаев передается как «τὸ βιβλίον» или «τὰ βιβλία». В поздних книгах ВЗ, сохранившихся только на греч. языке, наименование «книги» (τὰ βιβλία) в приложении к священным текстам стали употреблять с определением «святые» или «священные» — «τὰ βιβλία τὰ ἅγια» (1 Макк 12. 9), «ἡ ἱερὰ βίβλος» (2 Макк 8. 23). Это наименование было принято христианами и могло употребляться как в отношении той или иной части Свящ. Писания (*Iust. Dial.* // PG. 6. Col. 652a; 1 Clem 43; 2 Clem 14. 2), так и в отношении всей Б. (*Orig. Com. in Jo.* 6. 8; *Cyr. Hier. Catech.* 19. 5; *Ioan. Chrysost. Hom. in Mt.* 47. 3; *Hom. in Jo.* 32. 3; *Hom. in Jo.* 54. 3). Среди христиан зап. провинций Римской империи греч. τὰ βιβλία было воспринято без перевода. Лат. форма *biblia* (существительное жен. рода ед. ч.) перешла в европ. языки, включая слав. (в рус. языке впервые встречается в названии Геннадиевской Библии как заимствование из Вульгаты). Это наименование показывает, что Свящ. Писание есть книга по преимуществу, т. е. превосходит по своему значению все проч. книги благодаря своему Божественному происхождению. Оно подчеркивает единство Свящ. Писания: несмотря на то что в состав Б. входят книги различного содержания, принадлежащие разным жанрам, написанные на протяжении более чем тысячелетия, несмотря на то что их авторами были люди различного происхождения (пастухи, рыбаки, священники, цари, книжники и т. д.), писавшие на различных языках (евр., араб., греч.), — Б. является единым целым, поскольку все книги, вошедшие в ее состав, не противоречат друг другу, но, напротив, раскрывают учение о едином истинном Боге.

В НЗ для обозначения книг ВЗ используются др. наименования: «Писания» (αἱ γράφαί — Мф 21. 42; 22. 29; Лк 24. 32; Ин 5. 39; Деян 18. 24 и др.), «святые писания» (αἱ γράφαί ἅγια — Рим 1. 2), «священные писания» (τὰ ἱερὰ γράμματα — 2 Тим 3. 15). Слово «писание» (ед. ч. ἡ γράφή) обычно используется для указания на отдельные места (Лк 4. 21; Ин 20. 9; Иак 2. 8 и др.). К апостоль-

скому и раннехрист. времени восходит употребление терминов «Ветхий Завет» (ἡ παλαιὰ διαθήκη) для обозначения священных книг, написанных до пришествия Христа, и «Новый Завет» (ἡ καινὴ διαθήκη) применительно к тем книгам, к-рые написаны после Его пришествия. В НЗ встречаются и др. наименования Свящ. Писания или его частей, принятые в иудаизме того времени, но не получившие распространения в позднем христианстве: не только Пятикнижие, но и все Свящ. Писание может обозначаться словом «закон» (ὁ νόμος — Ин 10. 34; 12. 34) или словосочетанием «закон и пророки» (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται — Лк 16. 16; Мф 11. 13; Рим 3. 21).

Одним из употребительных названий полного собрания священных книг является «канон». Ранние отцы Церкви могли употреблять это слово как указание на правила веры и церковной жизни. Свт. *Афанасий Великий* обозначает словом «канон» сборник тех книг, «которые служили источником спасения, в которых одних предугадывается учение благочестия» (*Athan. Alex. Ep.* 39). Возможно, впервые применительно ко всему Писанию слово «канон» появляется у свт. *Амфилохия*, еп. Иконийского (*Iambi ad Seleucum*). У лат. авторов — блаженных *Иеронима* и *Августина* и др. — оно стало прилагаться к собранию священных книг — см. ст. *Канон библейский*.

Еврейская Б. и Септуагинта. На формировании различных библейских традиций христ. Церковью определяющее влияние оказало существование 2 канонов, возникших еще в рамках раннего дораввинистического иудаизма: палестинского, представленного масоретской евр. Б., и александрийского, представленного греч. Септуагинтой (LXX), причем последний в полной мере известен нам только по христ. источникам. Палестинский канон, утвердившийся позднее в раввинистическом иудаизме, включает в себя 39 книг (по евр. счету — 22), к-рые делятся на 3 разд.: 1) Тора (евр. תּוֹרָה, *tôrā*) — Закон, данный Богом через Моисея евр. народу и определивший его религ. традицию. Состоит из Пятикнижия Моисея: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; 2) Невим (евр. נְבִיאִים, *nəbi'im*) — Пророки; подразделяются на Пророков начальных (или старших) (евр. רִשְׁוֹנִים, *nəbi'im ri'sonim* — «невиим

ришоним»), включающих в себя книги: Иисуса Навина, Судей, Самуила (1 и 2-я Царств) и Царей (3 и 4-я Царств) и излагающих религ. историю евр. народа от заселения Палестины после исхода из Египта до вавилонского плена (2-я пол. XIII в.— 597 г. до Р. Х.), и Пророков последних (или младших) (евр. עֲבֵרֵי הַסֵּפֶר, *nəbi'im 'əḥārōnīm* — «невиим ахароним»), включающих в себя собственно пророческие книги: трех Пророков великих — Исаии, Иеремии и Иезекииля и 12 малых — Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии; 3) Кетувим (евр. כְּתוּבִים, *katûbîm*) — Писания; в эллинистической традиции александрийских иудеев этот раздел стал обозначаться полным названием греч. ἀγίουγραφα — священные писания. К Писаниям относятся свитки «мегилот» (евр. מגילות), целиком прочитываемые в определенные иудейские праздники. Это книги Руфь, Екклесиаст, Песнь Песней, Плач Иеремии и Есфирь. К Писаниям также относятся Псалтирь, книги Притчей, Иова, Даниила, 1-я книга Ездры, книги Неемии и Хроника (1 и 2-я Паралипоменон).

При исчислении книг Б. в иудаизме прослеживается тенденция привести их число в соответствие с нормативным числом 22 по количеству букв евр. алфавита, для чего нек-рые книги искусственно объединялись в одну: Руфь и Судей, Иеремии и Плач, Ездры и Неемии, 1 и 2-я Самуила (в LXX 1 и 2 Царств), 1 и 2-я книги Царей (в LXX 3 и 4 Царств) и 1 и 2-я Хроник (в LXX Паралипоменон). В иудаизме для наименования Свящ. Писания принято обозначение «*Tanakh*» (תנ"ך, *tānāk*), составленное из начальных букв названий 3 частей иудейского канона. Др. евр. названием Б. является «микра» (מִקְרָא, *mīqrā'* — чтение), указывающее на публичное чтение Писания во время синагогального богослужения.

Евр. библейские книги были написаны на кожаных свитках. В синагогальной традиции Свящ. Писание обычно представляло из себя б-ку, т. е. собрание свитков священных книг. При этом Тора могла представлять собой как цельный свиток, так и для удобства пользования могла быть разделена на 5 отдельных свитков. Священные свитки хранились в специальных сосудах, к-рые иудеи-эллинисты называли *тебухос*,



отсюда и название *Πεντάτευχος* — Пятикнижие.

В IV в., по-видимому, под влиянием развивавшейся христ. письменности в иудейской среде происходит переход от свитка к кодексу, правда, это касалось только частного богослужебного употребления Торы. Такая реформа повлекла за собой создание евр. Б. как полного свода священных книг в одном кодексе; в этой форме она неоднократно воспроизводилась в списках, созданных в разных местах евр. расселения (Палестине, Месопотамии, Египте, Испании), а позднее в печатных изданиях (см. разд. «Рукописи и издания», С. 97–110).

Деление евр. Б. на 3 части отражает ступени ее формирования. Историю формирования ветхозаветного канона невозможно проследить с необходимой точностью, так что, говоря о ней, представляется возможным наметить лишь самые основные вехи (подробнее см. ст. *Канон библейский*). Очевидно, что раньше всего сформировалось Пятикнижие. Начало процессу собрания священных книг было положено самим Моисеем, повелевшим поместить свою книгу «одесную ковчега» (מִצַּד אֲדָמָה — дословно «с краю ковчега»; Втор 31. 26–27) и заповедавшим всенародно читать ее каждые 7 лет (Втор 31. 10–12). Т. о., уже в самом начале своего возникновения Свящ. Писание было противопоставлено проч. книгам как сакральная (помещенная в ковчеге) и богослужебная (периодически читаемая в собрании). В качестве нижней границы формирования и канонизации Пятикнижия может рассматриваться дата находки «Книги Закона» и ее всенародно прочтения при царе Иосии (622 г. до Р. Х. 2 Цар 22). Формирование следующего раздела евр. канона, Пророков (Невиим), приходится на эпоху после возвращения из вавилонского плена и обычно связывается с деятельностью книжника *Ездры* и его окружения (сер. V в. до Р. Х.), хотя первое упоминание этого раздела наряду с Законом встречается только в предисловии к Книге Премудрости Иисуса, сына Сиравова (132 г. до Р. Х.). Последний разд. Писания (Кетувим) оформляется не ранее кон. I в. по Р. Х.; условно принята дата Иавнийского Синедрона — 90/100 г. по Р. Х. Критерием каноничности в раннем иудаизме служили представления о принад-



Моисей со скрижалями Закона. Миниатюра из Белой Библии. XV в. Испания

лежности книг ко времени пророков (от Моисея до времени правления персид. царя Артаксеркса I (2-я пол. V в. до Р. Х.) — *Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 8*). Представление о том, что Ездра был последним пророком, определило результаты канонизации книг разд. Кетувим, к-рые традиционно



Прор. Ездра. Роспись «дома собраний» в Дуре-Европос (Сирия). Ок. 250 г.

датировались временем до Ездры, и отказ от мн. писаний эллинистического периода.

Александрийский канон Б. представлен Септуагинтой, или переводом Семидесяти (LXX), названным так по числу 72 толковников, к-рые, согласно преданию, по просьбе егип. царя *Птолемея II Филадельфа* (285–247 гг. до Р. Х.) перевели Тору на греч. язык (см. ст. *Аристия послание к Филострату*). В период между 285

и 150 гг. до Р. Х. в среде александрийских иудеев, для к-рых греч. стал родным, сформировался перевод Свящ. Писания, включивший в свой состав также ряд книг, отсутствовавших в палестинском каноне (далее отмечены *). Порядок книг и их группировка в LXX отличаются от принятых в евр. Б. и основаны на содержании и лит. форме соответствующих книг (есть рукописи, в к-рых последние 2 разд. расположены в обратном порядке): 1) законоположительные и исторические (Быт, Исх, Лев, Числ, Втор; Нав, Суд, Руфь, 1–4 Цар, 1–2 Пар, 1 Езд* (в слав. и рус. 2 Езд), 2 Езд (Езд—Неем), Есф, Иф*, Тов*, 1–4 Макк*); 2) поэтические и лит.-ра премудрости (или учительные) (Пс [позднее христиане добавили *библейские песни*], Притч, Еккл, Песнь, Иов, Прем*, Сир* [в поздних рукописях иногда добавлены Пс Сол]); 3) пророческие (Ос, Ам, Мих, Иоил, Авд, Иона, Наум, Авв, Соф, Агг, Зах, Мал; Ис, Иер, Вар*, Плач, Посл Иер*, Иез, Дан (добавлены рассказы о Сузанне*, Виле и драконе*)). Неканонические (т. е. представленные только в LXX) книги помещаются в соответствующие им разделы также по жанровому признаку.

Получив распространение в иудейской *диаспоре* греко-рим. мира, LXX перешла затем в христианство, к-рое усвоило основной состав книг LXX в качестве Свящ. Писания ВЗ. К моменту возникновения христианства канонизация разд. Кетувим еще не была завершена и канон носил открытый характер (включая книги, отсутствовавшие в евр. каноне). Распределение книг по отделам отразило новое богословское понимание ветхозаветного канона: объединение законодательных и исторических книг в христ. LXX было результатом смещения акцента с юридического авторитета законов Пятикнижия (к-рое понимается теперь как историческое повествование о начальном этапе домостроительства спасения) на НЗ, повествующий о спасении во Христе; выделение собственно пророческих книг (в евр. традиции поздние Пророки) в особый разд. и помещение их в конце корпуса мотивировано тем, что они содержат мессианские пророчества, относящиеся к личности Иисуса Христа. Включение Книги Даниила в число пророческих книг отражает понимание ее как содержащей яркие мессианские

пророчества. Признание авторитета книг Премудрости Иисуса, сына Сираха, Премудрости Соломона и Маккавейских связано с тем, что именно в них наиболее полно раскрывается дохрист. учение о Св. Духе и бессмертии души.

Для христианства текст LXX имеет определяющее значение, т. к. именно в нем содержатся чтения, лежащие в основе нек-рых догматов (напр. Ис 7. 14). В правосл. традиции он признается аутентичным текстом ВЗ в отличие от евр. масоретского текста, в сравнении с к-рым в ряде мест обнаруживаются существенные различия. В III — нач. IV в. текст LXX подвергся ряду ревизий со стороны христ. ученых александрийской и антиохийской школ, в результате чего возникли 3 главные версии LXX: оригеновская, лукиановская и Исихиева (см. разд. «Переводы». С. 123–125). Наибольшее распространение получила редакция антиохийского пресв. сщмч. Лукиана.

Различия текстовых традиций христианской Б. История сложения канона Свящ. Писания в иудаизме и христианстве во многом определила те сходства и различия текстовых традиций Б., к-рые обнаруживаются в разных Церквах, поэтому можно говорить о правосл., католич. и протестант. Библиях (в нек-рых вост. нехалкидонских Церквах — эфиоп., сир., — также свои библейские традиции). Для всех библейских традиций сохраняется ряд обязательных элементов: книги, вошедшие в палестинский канон (евр. Б.), входят в состав всех Библий, при этом Пятикнижие везде занимает первое место, имеет один и тот же порядок книг. Различия касаются в первую очередь ВЗ, в то время как НЗ обнаруживает гораздо большее единообразие. Различия могут затрагивать число книг, порядок их расположения, объем отдельных книг, их наименование, деление на книги и главы, многочисленные разночтения, статус (наличие т. н. неканонических книг в составе Б.).

Число книг. Все 39 книг (в евр. традиции — 22), вошедшие в палестинский иудейский канон, входят в состав Б. и в христ. Церквах. Число книг ВЗ в протестант. Б. такое же, как в евр. Помимо этих книг в состав правосл. и католич. Б. входит ряд книг, либо изначально составленных по-гречески, либо дошедших до нас

в греч. переводе (LXX), хотя для нек-рых из них были обнаружены евр. и араб. оригиналы. Наибольшее число книг среди христ. библейских традиций содержит эфиоп. Б., включающая в состав ВЗ нек-рые апокрифы. В христ. Церквах Запада и Востока с кон. IV в. в состав НЗ входят 27 книг. Вместе с тем восточносир. Церковь Востока сохраняет сокращенный канон НЗ сир. Церкви (см. ст. *Пешитта*) в 22 книгах — в него не включена часть малых соборных посланий и Откровение ап. Иоанна Богослова; эфиоп. Церковь добавила к 27 нек-рые книги, не вошедшие в канон НЗ.

Порядок книг в различных христ. библейских традициях определен прежде всего их расположением в Септуагинте и *Вульгате*, лат. переводе Б., выполненном в IV в. блж. *Иеронимом*. В порядке расположения книг лат. Вульгата незначительно отличается от LXX, в частности иначе расположены Книги Иова и Есфири, великие Пророки предшествуют малым. В сир. Пешитте заметна тенденция расположить книги в хронологическом порядке: Книга Иова стоит сразу после Пятикнижия, т. к. ее авторство приписывается Моисею; книги Хроник (1–2 Пар) расположены после книг Самуила и Царей (1–4 Цар), а псалмы следуют сразу за книгами Хроник, т. к. автором псалмов считается царь Давид, о к-ром рассказывается в этих книгах. Последовательность расположения книг НЗ в разных традициях также может различаться. В греч. рукописях преобладает такой порядок, когда за Евангелиями и Деяниями следуют Соборные послания, а затем Послания ап. Павла. Эта последовательность отражена в славяно-рус. Б. и в нек-рых научных изданиях греч. НЗ. В большинстве рукописей Вульгаты за Евангелиями и Деяниями следуют Послания ап. Павла, затем Соборные послания и Откровение ап. Иоанна Богослова. На эту традицию ориентированы все церковные переводы на зап. языки; она отражена в нек-рых изданиях греч. НЗ и в Пешитте.

Объем книг. Библейские книги могут различаться по своему объему. В частности, нек-рые книги, вошедшие в состав LXX, расширены за счет дополнительных глав. Греч. версия Книги пророка Иеремии короче евр. на 15%; греч. версии книг Иисуса Навина и Притч содержат пропуски

и дополнения; греч. книги 1–4 Цар содержат добавления. Особенно важные из них касаются: 1) 7 отрывков в Книге Есфири, 2) Молитвы Манассии в конце 2-й Книги Паралипоменон, 3) песни 3 отроков в Книге пророка Даниила (3 гл.), 4) рассказа о Сусанне (там же, гл. 13), 5) истории о Виле и драконе (там же, гл. 14).

Наименования книг. Большинство книг во всех библейских традициях имеют одинаковые или сходные названия. В ряде случаев это обусловлено тем, что их наименование зафиксировано в самом Писании, напр. Песнь Песней, Притчи Соломона. Пророческие книги обозначаются по имени пророка. При этом в наименованиях отдельных книг существуют различия: в евр. традиции по начальному слову названы книги Торы (Пятикнижие; евр. *bərē 'šit, šəmôt, wayiqrā', bamidbar* и *dəḇarim*) и Плач Иеремии ('*ēkā*), в то время как в LXX они названы по основному содержанию. В Пешитте 1-я кн. Пятикнижия названа по начальному слову, а 3-я (в LXX «Левит», в евр. Б. *wayiqrā'*) названа «Кахне» (*kahnē'*) — Священники, названия проч. книг следуют традиции LXX. В рус. Б. 1-я кн. Моисея названа «Бытие», а не «Происхождение», что соответствовало бы греч. названию Γένεσις. Книга Паралипоменон (παράλειπόμενα — «оставшееся») в евр. и сир. традициях обозначается как «Слова дней» (*dibrē hayamim*), а в научной традиции — как «Хроники», название, восходящее к Иерониму заглавию этой книги — «Chronicon totius divinae historiae». 1 и 2 кн. Самуила по евр. традиции (наименование сохранено в Пешитте) в LXX названы 1 и 2 Царств, а 1 и 2 Царей (также в Пешитте) — 3 и 4 Царств. Евр. и сир. кн. Езры (*Ezra*) названа в Вульгате и Септуагинте Ездрой (лат. «*Esdra*»).

Достаточно сложно выглядит картина с книгами Ездры и Неемии. Представленная в евр. Б. в виде единой Книга Ездры-Неемии в Септуагинте известна под названием 2 Езд, в Пешитте она разделена на 2 книги — Езд и Неем, в Вульгате — 1 и 2 Езд, что отчасти соответствует слав. Б., где они названы 1 Езд и Неем. Входящая в состав LXX неканоническая 1 Езд в Вульгате известна как 3 Езд, в слав. традиции как 2 Езд. 4 Езд Вульгаты вошла в состав слав. ВЗ как 3 Езд.



Деление книг. Ряд текстов, к-рые в евр. Б. образуют единую книгу, разделены в христ. традиции на 2, напр. Книга Езд-Неем. Различия в делении псалмов отражены в их нумерации, напр., 9-му псалму в LXX соответствуют 9-й и 10-й псалмы евр. текста, и, наоборот, 147-му псалму евр. текста — 146-й и 147-й псалмы LXX, что повлияло на нумерацию др. псалмов. Следование зап. переводов (см. ниже) евр. традиции объясняет различие в нумерации псалмов в зап. и рус. изданиях Псалтири.

Разночтения в различных библейских традициях могут быть обусловлены целым рядом причин: вариантностью рукописной традиции, различием текста оригинала, вокализации (если речь идет о переводе с евр. и сир.), влиянием сложившейся ко времени перевода в той или иной среде экзегетической традиции, а также социально-исторической ситуацией.

Статус книг. Книги или части их, отсутствующие в евр. палестинском каноне, в христ. Церквях могут иметь различный статус: либо целиком отвергаться (в протестант. традиции, к-рая обозначает их как апокрифы и не включает в состав Б.), либо приниматься наравне с каноническими книгами (как в эфиоп. Б.). Римско-католич. и правосл. Церкви включают эти книги в состав Б. У католиков они получили название «второканонических» (или «девтороканонических»); это положение было зафиксировано на католич. Тридентском Соборе (1546), где им был предан статус канонических книг (т. н. «второй канон»). В правосл. традиции книги, не вошедшие в евр. канон, признаются назидательными и полезными для чтения, однако в их наименовании нет единообразия: они могут называться «второканоническими» (как у католиков), «неканоническими» или «анагиноскомена» (ἀναγιγνωσκόμενα, т. е. рекомендуемые для чтения). Название «второканонические» заимствовано у католиков и не обусловлено правосл. традицией. Наиболее распространенное наименование «неканонические» также не является удовлетворительным и может быть принято только как условное. В правосл. Церкви важнейшим свидетельством каноничности книг является их богослужбное употребление. На этом основании Книга Премудрости Соломона или «нека-

нонические» части Книги пророка Даниила, к-рые читаются за богослужением, не могут считаться «неканоническими» (см. ст. *Канон библейский*).

Ветхий Завет. Различие в количестве книг и их расположении в евр. и греч. Б. определило сложную историю формирования канона ВЗ в христ. Церквях. Мнение отцов Церкви не было единым, одни следовали более кратко к иудейскому канону (Мелитон Сардийский, Ефрем Сирин и др.), др. принимали пространный канон с греч. добавлениями (напр., святые Климент Римский, Ириней Лионский, Киприан Карфагенский, блж. Августин). Списки канонических книг были предметом рассмотрения на ряде Поместных Соборов (Лаодикийском (340), признавшем только 22 книги; 3-м Карфагенском (397), уравнившем авторитет канонических и неканонических книг, и др.). На Трулльском Соборе (691–692) были утверждены апостольские и соборные определения о канонических и неканонических книгах. При этом оказались принятыми отличающиеся друг от друга положения, сформулированные на Лаодикийском Соборе и Ап. 85 (в обоих проводятся различия между каноническими и неканоническими книгами) и Карф. 37 (где различия между каноническими и неканоническими книгами специально не оговариваются). В дальнейшем неоднократно предпринимались попытки согласовать возникшие противоречия (Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон и др. канонисты; Кормчая книга) (Юнгеров. Канон. С. 288).

В XVII в. проблема объема канона вновь рассматривалась в контек-

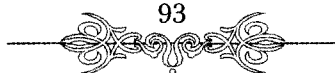
сте споров протестантов и католиков. В ряд написанных по примеру протестантов и католиков правосл. исповеданий веры (Патриарха Кирилла Лукариса, митр. Петра (Могилы), Патриарха Досифея и др.) был включен вопрос о каноне. В XVIII в. как в рус., так и в греч. Церквях существовали тенденции к признанию только ограниченного канона, но в наст. время большинство богословов выступают за признание пространного канона. Вопрос о неканонических книгах сохраняет свою актуальность и требует церковно-авторитетного решения (см. ст. *Канон библейский*).

Окончательная форма канона католич. Б. была установлена на Тридентском Соборе (1546), к-рый, подтвердив решения Иппонийского (393) и 4-го Карфагенского (401) Соборов, распространил статус канонических на все книги, входящие в Вульгату, и причислил к каноническим («второканоническим»): 1 Езд (как 3 Езд), Иудифь, Тов, 1 и 2 Макк, Прем, Сир, Вар, Посл Иер, а также добавления в греч. текстах книг Есфири и Даниила. Основанием для канонизации этих книг послужил тот факт, что с древнейших времен эти книги помещались в рукописях среди остальных книг ВЗ и признавались Церковью авторитетными.

Протестанты вернулись к палестинскому (иудейскому) канону, оставив порядок расположения книг, принятый в Вульгате. В совр. протестант. изданиях Б. второканонические книги иногда публикуются в качестве приложения и обозначаются как «апокрифы».

Состав Ветхого Завета

В правосл. Б.		В католич. Б.	В протестант. Б.
Греч.	Славяно-рус.		
<i>Законоположительные и исторические</i>			
Быт	Быт	Быт	Быт
Исх	Исх	Исх	Исх
Лев	Лев	Лев	Лев
Числ	Числ	Числ	Числ
Втор	Втор	Втор	Втор
Нав	Нав	Нав	Нав
Суд	Суд	Суд	Суд
Руфь	Руфь	Руфь	Руфь
1 Цар	1 Цар	1 Самуила	1 Самуила
2 Цар	2 Цар	2 Самуила	2 Самуила
3 Цар	3 Цар	1 Цар	1 Цар
4 Цар	4 Цар	2 Цар	2 Цар



продолжение

1 Пар 2 Пар	1 Пар 2 Пар	1 Пар 2 Пар	1 Пар 2 Пар
1 Езд 2 Езд (Езд) Неем	1 Езд (греч. 2 Езд) Неем 1 Езд (греч. 1 Езд)	Езд или 1 Езд (греч. 2 Езд) Неем или 2 Езд 3 Езд (греч. 1 Езд)	Езд Неем
Тов Иф Есф Есф 1 Макк 2 Макк 3 Макк	Тов Иф Есф	Тов Иф Есф	
<i>Учительные книги</i>			
Пс Иов Притч Еккл Песнь Прем Сир	Иов Пс Притч Еккл Песнь Прем Сир	Иов Пс Притч Еккл Песнь Прем Сир	Иов Пс Притч Еккл Песнь
<i>Пророческие книги</i>			
Ос Ам Мих Иоильт Авд Иона Наум Авв Соф Агг Зах Мал Ис Иер Вар Плач Иер Иез Дан	Ис Иер Плач Посл Иер Вар Иез Дан Ос Иоильт Ам Авд Иона Мих Наум Авв Соф Агг Зах Мал	Ис Иер Плач Иер Вар Иез Дан Ос Иоильт Ам Авд Иона Мих Наум Авв Соф Агг Зах Мал	Ис Иер Плач Иер Иез Дан Ос Иоильт Ам Авд Иона Мих Наум Авв Соф Агг Зах Мал
	1 Макк 2 Макк 3 Макк 3 Езд	1 Макк 2 Макк	4 Езд

К числу неканонических в славяно-рус. Б. относятся книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 2 Ездры (греч. 1 Езд) и 3 Ездры (лат. 4 Езд), Послание Иеремии, Варуха и 3 Маккавейские. Неканоническими считаются и нек-рые части книг, вошедшие в канон ВЗ, это Молитва Манассии в конце 2-й Книги Паралипоменон и нек-рые части Книги Есфири (7 отрывков, к-рые в слав. и рус. Б. даны без нумерации

стихов), последний псалом, не вошедший в число 150, и отрывки из Книги пророка Даниила (песнь вавилонских отроков — 3. 24–90; история о Сусанне — Дан 13; история о Виле и драконе — Дан 14).

В христ. традиции принято деление ветхозаветных книг по характеру их содержания на 4 части:

1) законоположительные (Пятикнижие, рассказывающее о сотворении мира и человека, о первых временах истории, ветхозаветных пат-

риархах, законодатель Моисее, к-рый вывел Израиль из егип. рабства, странствия евреев по пустыне; о религ., нравственных и правовых законах, к-рые Моисей вновь повторил перед вступлением в землю обетованную);

2) исторические (Нав, Суд, Руфь, 1–4 Цар, 1, 2 Пар, 1 Езд, Неем, 2 Езд (1–3 Макк и 3 Езд, принадлежащие последнему периоду ветхозаветной истории, поставлены в славяно-рус. Б. на последнее место); повествуют о переселении Израиля в Ханаан, войнах с соседними народами, о периоде правления судей и установления монархии, расцвете и упадке Израильского царства, царях и пророках этого времени, о гибели Сев. царства, разрушении Иерусалима и начале вавилонского плена);

3) учительные (Тов, Иудифь, Есф, Иов, Пс, Притч, Сир, написанные библейскими мудрецами, касались различных сторон человеческой жизни: любви, дружбы, молитвы, труда, познания, страдания, смерти);

4) пророческие (Ис, Иер, Плач, Посл Иер, Вар, Иез, Дан, 12 малых Пророков, содержащие проповедь пророков, направленную против религ. и нравственного искажений идеи Завета, обрядоведия и предсказывающие наступление мессиянского Царства Божия).

Согласно библейскому тексту, Пятикнижие написал сам прор. Моисей (Втор 31. 8); ему в евр. и раннехрист. традициях также приписывается Книга Иова. По библейской хронологии время жизни Моисея приходится на XV в. до Р. Х. (ср. 3 Цар 6. 1). Научная традиция обычно датирует исход XIII в. до Р. Х. В критической библеистике в результате работ Ж. Астриока (1753), М. Л. Де Ветте (1805), Ю. Вельгаузена (1876) была создана и получила распространение т. н. «документальная гипотеза», согласно к-рой Пятикнижие возникло в результате постепенного объединения различных источников: яхвиста, созданного в Иудее ок. 950–930 гг. до Р. Х., элохиста, отражающего сев. традицию левитов после 922 г., священнического кодекса, сложившегося в Иудее после падения Израиля (722–587) или даже после возвращения из Вавилонского плена (538), и т. н. девтерономиста, возникшего в эпоху царя Иосии (640–609). Эта гипотеза в дальнейшем была скорректирована в работах М. Нота, Г. фон Рада и их

последователей, к-рые подчеркивают содержательное и стилистическое единство всего исторического повествования от Быт до 4 Цар, созданное на базе целого ряда источников одним или неск. редакторами, принадлежащими к одному кругу (см. ст. *Пятикнижие*).

Деятельность пророков от *Амоса* до *Малахии* датируется VIII–V вв. до Р. Х. Традиционно книги, связанные с именами царей *Давида* и *Соломона*, датируются временем жизни их авторов, т. е. X в. до Р. Х.; в критической науке к этому времени относят лишь отдельные их части. Др. книги разд. Писаний также относят к послевоенному периоду (подробнее о датировках отдельных книг см. ст. по соответствующим книгам).

Деление книг на главы и стихи.

Уже в начальный период формирования традиции евр. масоретского текста (МТ) (см. ниже) для удобства синагогального чтения Книги Закона подразделялись на 54 больших разд., называемых «паработ» (*pāraśōt*). В каждом из них выделяются открытые параграфы («петухот», обозначаемые буквами פפפ), после к-рых текст начинается с новой строки, и закрытые («сетумот», обозначаемые ססס), после них текст продолжается на той же строке. Книги Пророков подразделялись на маленькие части — «гафтарот» (*haftā-rōt*), к-рые также имели еще более мелкие деления на подразделы — «песуким» (*pesūqim*), аналогичные совр. стихам. Существующее ныне деление Б. на главы относится к более позднему времени (не ранее XIII в.) и приписывается кард. Гуго Сен-Шерскому († 1248) или, по др. версии, Стефану Лангтону, архиеп. Кентерберийскому († 1227). Оно было впервые применено в Вульгате, а равно Натаном перенесено в издания евр. Б. (ок. 1440). Стихи были размечены Робертом Стефаном в издании Вульгаты (1548) и впервые появились в НЗ в издании греч. текста, осуществленном в 1551 г. (см. ниже).

Новый Завет. Собрание священных книг НЗ, написанных св. апостолами, именуется «Новым Заветом», т. к. в них изложены новые заповеди и обетования Божии людям, т. е. новый «завет», или «союз», Бога с человеком, основанный на Крови пришедшего и пострадавшего за людей Господа Иисуса Христа (см.



Евангелист Матфей.
Миниатюра из Евангелия. XI в.
(Vatop. 950. Fol. 7v)

Лк 22. 20; 1 Тим 2. 5; Евр 9. 14–15). Эти книги рассказывают о спасении людей, совершенном воплотившимся Сыном Божиим, Господом Иисусом Христом. Они повествуют о событии Его *Воплощения*, земной жизни, учении, чудесах, о Его искупительных страданиях и крестной смерти, о Воскресении из мертвых и *Вознесении* на небо, о начальном периоде распространения христ. веры апостолами, разъясняют учение Христа и открывают тайны последних судеб мира.

Канон НЗ составляют 27 книг: Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна; Деяния св. апостолов; Соборные Послания: Иакова, 1 и 2 Петра, 1, 2, 3 Иоанна, Иуды; Послания ап. Павла к Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, к Галатам, к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, 1 и 2 к Фессалоникийцам, 1 и 2 к Тимофею, к Титу, к Филимону, к Евреям; Откровение ап. Иоанна Богослова. В отдельных рукописях указанный традиц. порядок следования Евангелий заменяется на т. н. западный (Мф—Ин—Лк—Мк), при к-ром первыми стоят сочинения, написанные авторами из числа 12 апостолов (Codex Bezae). Иногда Евангелие от Луки помещается на последнем месте, что позволяет обоим сочинениям евангелиста, Евангелию и Деяниям апостолов, стоять рядом, возможны и др. варианты порядка расположения Евангелий. В немногих источниках, в частности в *Си-*

найском кодексе, Послания ап. Павла помещены перед Деяниями. Чтобы подчеркнуть первенствующую роль ап. Петра, его послания нередко помещали в рукописях на 1-е место среди Соборных посланий. Традиц. порядок следования Посланий ап. Павла (сначала Церквам, а затем отдельным лицам и Послание к Евреям) нарушается особенно часто в связи с перемещением Послания к Евреям в разные части корпуса.

Первые 4 книги НЗ принято называть «Четвероевангелием» или просто «Евангелием», потому что в них содержится «благая весть» (греч. τὸ εὐαγγέλιον значит «благая» или «добрая весть», на рус. язык обычно переводится как «благовествование») о приходе в мир Божественного Искупителя и о совершенном Им деле спасения человечества. Остальные книги НЗ часто объединяются под названием «Апостол», т. к. содержат в себе повествование о деяниях св. апостолов и изложение их наставлений первым христианам.

По своему содержанию книги НЗ принято разделять на 4 разд.: 1) законоположительные (4 Евангелия, рассказывающие о событиях спасительной земной жизни Господа Иисуса Христа и Его Божественном учении); 2) историческая книга Деяний св. апостолов, излагающая историю утверждения и первоначального распространения христ. Церкви;

Евангелист Марк.
Миниатюра из Евангелия. XIII в.
(Laur. A35. Fol. 60v)



3) учительные (7 соборных и 14 посланий св. ап. Павла, содержащие учение св. апостолов); 4) пророческая книга, Откровение (или Апокалипсис) св. Иоанна Богослова, излагающая в таинственных видениях и образах пророчества о буд. судьбах Церкви, мира и человечества.

Время написания каждой из книг НЗ не может быть определено с безусловной точностью. Ряд христ. писателей II в. (Папий Иерапольский (20–40-е гг. II в.), мч. Иустин Философ (ок. 150), сщмч. Игнатий Богоносец (ок. 107) и др.) уже ссылаются на мн. новозаветные тексты и цитируют их. Первыми книгами НЗ были апостольские послания, вызванные необходимостью утверждения в вере основанных апостолами христ. общин. Время создания посланий ап. Павла датируется периодом между 49 и 60 гг. Для Соборных посланий надежные датировки отсутствуют, они могли быть написаны между 50 (самая ранняя возможная датировка для Послания ап. Иуды) и 105 гг. (самая поздняя возможная датировка для Посланий ап. Иоанна).

Написание Евангелий было обусловлено потребностью в систематическом изложении истории земной жизни Господа Иисуса Христа и Его учения. Вопрос о происхождении Евангелий обсуждался раннехрист. авторами (Папий Иерапольский, сщмч. Иринеи Лионский, Ориген,



Евангелист Иоанн.
Миниатура из Евангелия. X в.
(Stauronik. 43. Fol. 13)

блж. Августин и др.), к-рые единодушно утверждают приоритет Евангелия от Матфея, изначально написанного по-еврейски. Вторым возникло Евангелие от Марка, восходящее к проповеди ап. Петра, затем Евангелие от Луки, за к-рым стоял авторитет ап. Павла. Согласно блж. Августину, каждый из последующих евангелистов использовал труд предшествующих авторов. Архиеп. *Феофилакт Болгарский* (XI в.), на основании свидетельства Евсевия Кесарийского (IV в.), в предисловии к толкованию на Евангелия приводит сведения из устных преданий и ранних источников о возникновении Евангелий: евангелист Матфей написал Евангелие по-еврейски через 8 лет по Вознесении Господнем; Марк написал Евангелие через 10 лет по Вознесении; Лука выполнил свой труд через 15 лет, а Иоанн — через 32 года.

С распространением историко-критического метода в зап. библеистике традиц. представления о возникновении новозаветных книг были подвергнуты сомнению. Возникновение синоптических Евангелий (Мф—Мк—Лк) в этой традиции объясняется с помощью т. н. «гипотезы двух источников», получившей наибольшее признание в зап. науке, хотя она и не объясняет с достаточной убедительностью всех наблюдаемых фактов. Согласно этой гипотезе, Евангелие от Марка возникло первым и послужило одним из источников для евангелистов Матфея и Луки, др. дополнительным гипотетическим источником полагается собрание речений, или «логий», Господа — т. н. «источник логий» Q

(греч. τὰ λόγια, нем. Quelle — источник). Предлагаемые сторонниками этой т. зр. датировки следующие: евангелист Марк писал накануне или тотчас после падения Иерусалима (70), тогда как Матфею и Луке это событие уже было известно (подробнее см. ст. *Синоптическая проблема*). Книга Деяний апостольских написана вскоре после 3-го Евангелия, т. к., судя по предисловию к ней, она служит его продолжением. Создание Евангелия от Иоанна и Откровения Иоанна Богослова сторонники критического метода относят к кон. I — возможно, нач. II в.

Начало собрания авторитетных новозаветных книг относится к самому раннему времени существования христ. общин. Уже в писаниях *мужей апостольских* (2-я пол. I — 1-я пол. II в.; Послание Варнавы, сщмч. Климент Римский, сщмч. Игнатий Богоносец, сщмч. Поликарп Смирнский) встречаются упоминания, аллюзии и цитаты из всех известных новозаветных книг. Множество ссылок на новозаветные книги и утверждения об их достоверности встречаются у раннехрист. *апологетов* II в. (напр., мч. Иустин Философ, сщмч. Иринеи Лионский, *Татиан*, Климент Александрийский и др.). Церковь с самого начала принимала все 27 новозаветных священных книг, что и было засвидетельствовано в 360 г. на Лаодикийском Соборе (60-е правило). Это определение было подтверждено на IV-м Вселенском Соборе. Более др. писаний сомнения в каноничности вызывали Послание к Евреям и Откровение ап. Иоанна (см. ст. *Канон библейский*).

См. также статьи: *Поэтика библейская; Мессия; Жанры литературные в Библии; История библейская; Сотериология* (библейская). О содержании и богословии отдельных библейских книг, в т. ч. библиографию по данным темам — см. статьи о соответствующих книгах.

Лит.: *Филарет (Дроздов)*, *свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. М., 1828; *Хергозерский Ф. Н.* Исаогика, или введение в книги Свящ. Писания Нового Завета. СПб., 1860; *Михаил (Лузин)*, *еп.* Библейская наука: Очерки истории толкования Библии. Тула, 1873; *Кейль К. Ф.* Историко-критическое введение в канонические и неканонические писания Ветхого Завета // ЧОЛДП. 1875. № 7. С. 687–720; № 8. С. 3–21; *Рождественский В. Г.* Историческое обозрение священных книг Нового Завета. СПб., 1878; *он же.* Новозаветная критика и апологетика по вопросу о евангелиях и евангель-

Евангелист Лука.
Миниатура из Евангелия. Нач. XIV в.
(Laur. A15. Fol. 197v)





ской истории. СПб., 1881; *он же*. Чтения об исторической достоверности евангельской истории. СПб., 1884; *Троицкий Н. И.* О происхождении первых трех канонических Евангелий: Опыт разбора гипотезы Г. Евальда и Ю. Гольцмана. Кострома, 1878; *Олестницкий А.* Руководственные о Свящ. Писании Ветхого Завета сведения из творений св. отцов и учителей Церкви. К., 1894; *Визуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии: Ветхий Завет. Пер. с франц. М., 1900, 1916; *Рождественский А.* Библия // ПБЭ. Т. 2. Стб. 473–490; *Юнгеров П.* Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Каз., 1902, 1910; *он же*. Канон ветхозаветный // ПБЭ. Т. 8. С. 274–294; *Богдановский Д. И.* Канон новозаветный // Там же. Стб. 294–315; *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Новому Завету. СПб., 1907; *он же*. Лекции по Свящ. Писанию Нового Завета. Пг., 1916; *Воронцов Е. А., свящ.* Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт в связи с историей древнееврейского письменного дела. Серг. П., 1909; *Жданов А. А.* Из чтений по Св. Писанию Ветхого Завета. Серг. П., 1914. Вып. 1 (продолж.: БВ. 1916–1918); *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. П., 1947; *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. П., 1950. М., 2001; *Florovsky G.* Bible. Church. Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, 1972; *Oikonomos E. V.* Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche. Stuttg., 1976; *idem.* Die Bedeutung der deuteroканонischen Schriften in der orthodoxen Kirche // Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont: Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens. Stuttg., 1989. S. 26–40; *Δοϊκός Δ. Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη.* Αθήνα, 1984; *Metzger B.* The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance. Oxf., 1987 (рус. пер.: Канон Нового Завета. М., 1998); *Инокентий (Павлов), игум.* Славянская традиция Свящ. Писания и Острожская Библия // Острожская Библия: Сб. ст. М., 1990. С. 17–47; *Breck J.* Orthodoxy and the Bible Today // The Legacy of St Vladimir. Crestwood, 1990. P. 141–157 (рус. пер.: Православие и Библия сегодня // Альфа и омега. М., 1996. № 4(11). С. 8–26); *Тов Е.* Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis, 1992 (рус. пер.: Текстология Ветхого Завета. М., 2001); *Tarazi P. N.* The Old Testament: Introd. Crestwood, 1991–1996. 3 vol.; *idem.* The New Testament: Introd. Crestwood, 1999–2001. 3 vol.; *Сканлин Г.* Ветхозаветный канон в православных церквях // Страницы. 1996. № 4. С. 28–39; *Дестницкий А. С.* Ветхозаветный канон в православной традиции // Там же. С. 39–48; *Константину М.* Оригинальный текст Ветхого Завета в Православной церкви // Страницы. 1998. Т. 3. № 2. С. 163–181; *Верещагин Е. М.* Библистика для всех. М., 2000; *Мень А., прот.* Исагогика: Ветхий Завет. М., 2000; *он же*. Библиологический словарь. М., 2002 [Библиогр.]; *Сорокин А., прот.* Введение в Свящ. Писание Ветхого Завета: Курс лекций. СПб., 2002; *Аверкий (Тайшев), архиеп.* Четвероангелие, Апостол: Руководство к изучению Свящ. Писания Нового Завета. М., 2002.

Э. Н. П.

II. Рукописи и издания еврейского и греческого текста Б. Еврейские рукописи Ветхого Завета.

I. Письмо. Орфография. Формат. Древние евреи, появившиеся в Ханаане в кон. II тыс. до Р. Х., заимствовали у местного населения алфавит, изобретенный здесь (или, возможно, в Египте) в сер. II тыс. Основными материалами для письма в этот период служили глина, камень и металл (печати, сосуды, черепки, кинжалы, наконечники стрел). Самые ранние эпиграфические документы на древнеевр. датируются X–IX вв. до Р. Х. Это, как правило, очень небольшие тексты нелитературного характера. Весьма вероятно, что для записи пророчеств и царских хроник могли использоваться папирусные (или кожаные) свитки. Об этом не раз говорится в Б.; кроме того, под неоднократно употребляемым в ВЗ термином «книга» (*sefer*) чаще всего подразумевается именно свиток. Книга пророка Иеремии является своеобразным документом активно развивающейся письменной культуры в Иудее VII–VI вв. до Р. Х.: *Варух* под диктовку *Иеремии* записывает его пророчества на свиток (*Иер* 36. 4), к-рый выглядит так же, как свитки Б., найденные в Кумране, — текст на нем записан колонками поперек длины свитка (*Иер* 36. 23); *Иеремия* сам записывает свои пророчества о Вавилоне в «книгу» (*Иер* 51. 60); упоминаются инструменты для письма: железный грифель и алмазное стило, табличка (*Иер* 17. 1), чернила (*Иер* 36. 18), а также нек-рые типы письменных документов: разводное письмо (*Иер* 3. 8), купчая (*Иер* 32. 10), частное письмо (*Иер* 29. 24–28). Природные условия Палестины не способствовали сохранности свитков, поэтому в нашем распоряжении имеется лишь 1 фрагмент папирусного свитка с небиблейским текстом из Палестины допленного периода (свиток из *Вади-Мураббаат*, VIII в. до Р. Х.).

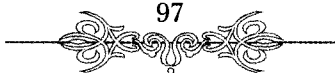
Т. о., книги ВЗ, подобно пророчествам *Иеремии*, были впервые записаны на свитках алфавитным письмом, представлявшим собой разновидность финик. До изгнания евреи пользовались т. н. палеоевр. письмом, а начиная с персид. периода в обиходе арам. письмо, к к-рому восходит евр. квадратный шрифт, используемый и в наст. время. Однако и в персид. период, и позднее для нек-рых целей продолжали использовать древнеевр. письмо: им записаны отдельные кумран. свитки, содержащие книги Б. (нек-рые ру-

копсии *Пятикнижия* и *Книги Иова*), тогда как большая часть свитков записана арам. письмом. Как показывают кумран. находки, слова, а иногда и стихи в древнейших библейских свитках отделялись пробелами, присутствовало членение на абзацы с новой строки. Знаки огласовки или кантилляции (способ пропевания отдельных слогов, применявшийся при богослужбном чтении) отсутствовали, они появились лишь с VII–VIII вв. по Р. Х. (см. ниже).

Орфография средневек. рукописей и базирующихся на них печатных изданий евр. Б. значительно отличается от орфографии древнейших свитков Б. Это касается прежде всего консонантных знаков (*matres lectionis*), использовавшихся для обозначения нек-рых гласных. Если в евр. надписях IX–VII вв. до Р. Х. *matres lectionis* появлялись только в конце слова, то с VI в. они проникают и в его середину. В кумран. свитках (III в. до Р. Х.— I в. по Р. Х.) наблюдается весьма широкое их применение, в посл. сменившееся более умеренным, характерным для средневек. масоретских рукописей.

На одном свитке могла быть записана как одна библейская книга, так и неск. (свиток 12 пророков и свиток *Торы* из *Вади-Мураббаат*). Появившиеся в Европе во II–III вв. кодексы вошли в употребление у евреев лишь с VI в. по Р. Х. и постепенно вытеснили свитки из частного, учебного и научного обихода; однако в синагогальном богослужении до сих пор используются для определенных книг исключительно свитки (*Тора* и 5 свитков для праздничных чтений: *Песнь Песней*, *Есфирь*, *Руфь*, *Плач Иеремии* и *Екклесиаст*).

II. Древнейшие рукописи. Самыми древними из сохранившихся свидетелей библейского текста являются маленькие серебряные свитки, содержащие *Аароново благословение* (*Числ* 6. 24–26), найденные в Иерусалиме в 1979 г. и датируемые VII–VI вв. до Р. Х. Эти свитки, видимо, служили амулетами; их текст неск. отличается от общепринятого. До 1947 г., когда были открыты первые кумран. свитки, самым древним библейским текстом считался папирус *Нэша*, в наст. время датируемый II–I вв. до Р. Х.; этот памятник содержит текст 10 заповедей и один из важнейших в иудаизме литургических текстов «*Слушай, Израиль...*» (*šmā' 'isrā'el*). В *Кумране* и в др.





Серебряный свиток. VII–VI вв. до Р. Х.

местах в окрестностях Мёртвого м. (Вади-Мураббаат, Нахал-Хевр, Масада) были найдены фрагменты ок. 190 свитков ветхозаветных книг. Лишь 1 свиток — Книга пророка Исаии (1QIs^a) — сохранился полностью. Наибольшим количеством копий представлены Книги Псалмов (36), Второзакония (29) и Исаии (21), наименьшим — Книги Ездры и Паралипоменон (по 1); отсутствует Книга Есфири. Кроме того, в кумран. «библиотеке» имеются фрагменты почти всех неканонических книг (кроме 1 Макк), не вошедших в иудейский канон, но включенных в канон Септуагинты, а также апокрифы (Книги Юбилеев, Еноха, Заветание Леви и др.). Особый инте-

Папирус Нэша. II–I вв. до Р. Х.



рес представляет найденный в Масаде фрагмент евр. оригинала Книги Иисуса, сына Сирахова (Бен-Сира), прежде известной только в греч. переводе и в более поздних фрагментах из каирской генизы. Большинство рукописей записаны араб. письмом, в нек-рых из них имя Бога (*yhwh*) написано древнеевр. письмом. Наиболее часто для письма использовалась кожа (пергамен), но есть рукописи и на папирусе. На основании палеографического анализа все библейские рукописи из Кумрана разделены на 3 группы (Ф. М. Кросс): архаические (200–150 гг. до Р. Х.), хасмонейские (150–30 гг. до Р. Х.), иродианские (30 г. до Р. Х. — 70 г. по Р. Х.); фрагменты из Вади-Мураббаат датируются позднее — 1-й пол. II в. по Р. Х. Большинство рукописей Мёртвого м. имеют чтения, отличающиеся от МТ. До открытия в Кумране считалось, что существует 3 типа древнеевр. текста ВЗ: протограф Септуагинты, масо-



Свиток из Кумрана. Книга пророка Исаии

ретский и самаритянский. Анализ рукописей Мёртвого м. показал, что картина значительно сложнее: можно выделить как минимум 5 типов (Э. Тов. 2001), но и это деление условное, облегчающее работу исследователей. По-видимому, до II в. по Р. Х. существовало большое разнообразие версий евр. Б., пока в результате нормативной деятельности ученых-раввинов (начиная с Иавнийской раввинистической академии) не сложился вариант, легший в основу текста, известного в посл. как масоретский и ставшего для большей части евр. мира авторитетным.

Фрагменты книг евр. Б., обнаруженные в каирской генизе в кон. XIX в., содержат текст, уже значительно более близкий к масоретскому. Самые древние из фрагментов рукописей Б. датируются IX или VIII в. по Р. Х. В нек-рых из рукописей имеются масоретские знаки огласовки, представлены все 3 системы

вокализации консонантного текста: палестинская, вавилонская и тивериадская. Книги имеют форму свитка или представляют собой кодексы. Большинство фрагментов из каирской генизы еще не изданы, однако существует неск. обзоров этого материала (П. Э. Кале. 1913; М. Дейвис. 1978; И. Йейвин. 1973).

III. Огласовка консонантного текста, масора, знаки кантилляции. Приблизительно до VI–VII вв. по Р. Х. рукописи евр. Б. не имели знаков для огласовки: традиция чтения консонантного текста передавалась изустно и включала не только произношение слов, но и кантилляцию, а также членение текста на стихи, полустихия и т. д. Видимо, потребность в записи этой устной традиции для устранения сомнений в правильности произношения текста, его понимания и интерпретации существовала достаточно давно, но только в VI–VII вв. по Р. Х. появились первые диакритические знаки для гласных, к-рые позднее были организованы в систему. Одним из импульсов к созданию такой системы, по-видимому, послужило наличие системы огласовок в сир. текстах. Первой системой огласовок стала палестинская (или южнопалестинская), а также появились еще 2 системы — надстрочная вавилонская и подстрочная тивериадская (или северо-палестинская). Древние филологи, трудившиеся над созданием системы огласовок и знаков кантилляции, получили название «масореты» (от евр. *masoret*, *māsōrā* — традиция (чтения и переписывания библейского текста)); в их задачи входило также хранение и приумножение знания о консонантном составе текста, правилах его записи, о различиях в имеющихся рукописях (напр., вост. и зап.) и проч. Термин «масора» в применении к рукописи или печатному изданию евр. Б. имеет 2 значения: в узком смысле — это пометки масоретов на полях рукописей (*masora parva* — малая масора), под текстом (*masora magna* — большая масора) и в конце каждой книги (*masora finalis* — конечная масора); в широком смысле «масора» также включает и знаки огласовок, и знаки кантилляции.

С X в. наибольшее распространение получают рукописи с тивериадской масорой, и в дальнейшем тивериадская традиция становится доминирующей в евр. общинах Ев-

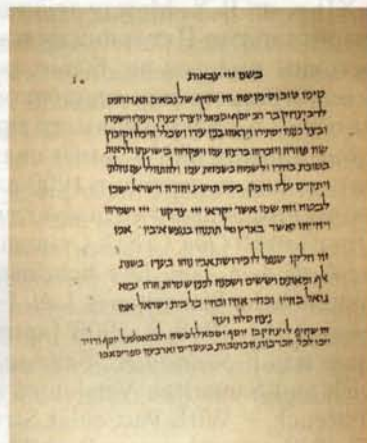


Алеппский кодекс. X в. Вторая книга Паралипоменон (35. 25 – 36. 19)

ропы и др. стран Средиземноморского бассейна (в Йемене сохранялась вавилонская традиция). Разработку тивериадской системы огласовок связывают с деятельностью 2 семей (или школ) масоретов (IX – нач. X в. по Р. X.): Бней Ашер (сыновья Ашера, т. е. Аарона бен Моше бен Ашера) и Бней Нафтали (сыновья Нафтали, т. е. Иакова бен Нафтали) (см. ст. *Масореты*). Обе системы очень близки между собой и представляют скорее разновидности одной системы, но имеется целый ряд расхождений, к-рые были собраны Михаэлем бен Уззиэлем (XI–XII вв.) в «Книге расхождений» (*sefer haḥilluḥim*). Приблизительно с XII в. система школы бен Ашера стала стандартной. Считается, что наиболее точно она отражена в Алеппском кодексе. Об этом есть свидетельство средневек. философа и знатока евр. права Моисея *Маймонида*: «Всякий доверял ему (Алеппскому кодексу. — *Ред.*), поскольку он был откорректирован самим бен Ашером, который трудился над ним мн. годы и каждый раз, когда с него делал копию, он вносил исправления» (Мишне Тора II, Хилхот Сефер Тора 8. 4). Свиток Торы (Пятикнижия), хранящийся в синагоге и используемый для богослужебного чтения, никогда не снабжается огласовками и знаками кантилляции.

IV. Важнейшие средневек. рукописи. Известно более 6 тыс. евр. средневек. рукописей, из них согласно подсчету, представленному в 1978 г. М. Бейт-Ари, количество датированных евр. рукописей, созданных до 1540 г., составляет ок. 2700 (*Тов*. С. 21); из них 6 датируются X в., 8 — XI в., 22 — XII в.; кроме того, имеется

6 фрагментов из каирской генизы, датированных до 1200 г. по Р. X. (*Beit-Arié M. Some Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts // Litterae textuales. Leiden, 1978. (Codicologica 2: Eléments pour une codicologie comparée)*). Далеко не все рукописи содержат текст евр. Б. целиком. Довольно часто встречаются отдельно рукописи Пятикнижия, Пророков. Нек-рые рукописи содержат лишь одну книгу. Существуют рукописи, называемые «сиругин» (סירוגין), где полностью выписывается только первое слово стиха, остальные же слова представлены начальными буквами; мн. ранне-средневек. рукописи содержат лишь частичную огласовку или кантилляцию, поэтому рукописи, в к-рых и то и др. имеется полностью, в евр. традиции выделяются в специальную



Петербургский кодекс Пророков. Ок. 916 г. Л. 1

группу «мушлемим» (מושלמים) — полные. Нек-рые рукописи помимо евр. текста содержат перевод на араб. язык, иногда помещаемый после каждого стиха, так что тексты на 2 языках чередуются между собой.

Каирский кодекс Пророков содержит книги как начальных, так и последних Пророков, принадлежит евр. (караимской) общине в Каире, где и хранится в наст. время. Согласно колофону, кодекс переписан в 896 г. (*Тов*. С. 43) в Тиверии Моше бен Ашером (изд.: *Loewinger D. S. Tanakh. Jerusalem, 1971 (факс. изд.)*; *Pérez Castro F. El Codice de Profetas de el Cairo. Madrid, 1979*).

Алеппский кодекс переписан ок. 925 г., знаки для гласных и знаки кантилляции внесены Аароном бен Ашером. Долгое время эта рукопись, содержащая все книги евр. Б., хра-

нилась евр. общиной г. Алеппо (Сирия); в 1948 г. во время пожара значительная часть в начале и в конце кодекса была утрачена (в наст. время хранится в Иерусалиме). Текст начинается с Втор 28. 16 и обрывается на Песн 3. 12. В ср. века эта рукопись была известна как одна из самых авторитетных, считалось, что ее текст исправил Аарон бен Ашер, и она являлась образцом для исправления книг. В наст. время текст Алеппского кодекса положен в основу нового многотомного критического издания ВЗ, предпринятого в Израиле, в Иерусалимском ун-те (The Hebrew University Bible. Jerusalem, 1975–), а также в основу изд. *Miqraot Gedolot «Haketer»*. Ramat Gan, 1992–. Целиком рукопись опубликована в изд.: *The Aleppo Bible Codex: The Crowning Achievement of the Master of the Massora Aaron ben Asher* (Ed. M. H. Goshen-Gottstein. Jerusalem, 1978). В 2000 г. появилось полное печатное изд. евр. Б. на основе Алеппского кодекса (без критического аппарата); недостающие части были реконструированы для него по наиболее надежным средневек. рукописям, в первую очередь по Ленинградскому кодексу.

Петербургский кодекс Пророков (РНБ. Вост. 5580) из коллекции Фирковича содержит книги Исаии, Иеремии, Иезекииля и 12 пророков, датируется ок. 916 г., факсимильное изд.: *Strack H. L. Prophetarum Posteriorum Cod. Babylonicus Petropolitani. St.-Pb., 1876 (перп.: The Hebrew Bible — Latter Prophets. N. Y., 1971)*.

Ленинградский кодекс (РНБ. Вост. В19а), древнейшая датированная рукопись полной евр. Б., достоверно передающая масоретскую традицию

Ленинградский кодекс. 1009 г. Кн. Бытие (28. 18 – 29. 22)





знаков для гласных и знаков кантилляции бен Ашера, датируется 1009 г.; огласовка очень близка Алеппскому кодексу. В 3-м изд. *Biblia Hebraica* (Stuttg., 1929–1937), а также во всех выпусках *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) рукопись Ленинградского кодекса воспроизведена без изменений, за исключением того, что 1-я и 2-я Книги Паралипоменон помещены в самом конце; кроме того, для BHS масоретские примечания на полях (малая масора) были основательно отредактированы. Большая масора Ленинградского кодекса выпущена отдельным изд.: *Weil G. E. Massora Gedolah juxta codicem Leningradensem B19a. Vol. 1. R., 1971.* Факсимильное изд. Ленинградского кодекса: *Freedman D. N. et al. The Leningrad Codex: The Facs. ed. Grand Rapids (Mich.), 1998.*

Кодекс Британского музея (Brit. Lib. Or. 4445) содержит значительную часть Пятикнижия, датируется



Кодекс Британского музея.
1-я пол. X в. Кн. Числа (26. 12 – 27)

1-й пол. X в. Нек-рое время было распространено мнение К. Д. Гинзбурга, датировавшего эту рукопись сер. IX в.

Кодекс Рейхлина (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek. 3, 1105/06), содержит текст Пророков с араб. переводом (Таргум Йонатана). Есть разные мнения о том, по какой системе он огласован: Кале считал, что по системе бен Нафтали, но это мнение было отвергнуто большинством ученых; Ш. Мораг утверждал, что это палестинская огласовка, по мнению Е. Шпербера, — домасоретская.

V. Самаритянское Пятикнижие записано особым самаритянским письмом, непосредственно восходящим к древнеевр. письму. Как правило, рукописи Самаритянского

Пятикнижия не имеют огласовок и знаков для кантилляции. Только в нек-рых поздних рукописях sporadически встречаются отдельные знаки огласовки. Традиция чтения все же была зафиксирована в неск. новейших рукописях с полной вокализацией и в фонетической транскрипции, сделанной проф. Еврейского ун-та в Иерусалиме З. Бен-Хаимом. Текст Самаритянского Пятикнижия представляет один из 3 (или 5) основных типов текста евр. Б. Свидетельства о существовании прототипа этого текста на рубеже эр имеются в кумран. рукописях: нек-рые фрагменты демонстрируют те же чтения, что и средневек. рукописи Самаритянского Пятикнижия; такие тексты называют «протосамаритянскими». Самые древние из известных рукописей записаны не ранее XII в. по Р. Х. Между текстами Самаритянского Пятикнижия и масоретским имеется ок. 6 тыс. расхождений разного характера (от особенностей в орфографии до пропусков, дополнений и замен целых слов), из них примерно в 1900 случаях чтения первого согласуются с Септуагинтой (*Тов. С. 84*). Основные изд.: *Gall A. F. von. Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. Lief. 1–5. Giessen, 1914–1918. B., 1966** [критическое изд.]; *Sadaqa A., Sadaqa R. Jewish and Samaritan Version of the Pentateuch — With Particular Stress on the Differences between Both Texts. Tel Aviv, 1961–1965* [самаритянский и масоретский тексты даны в параллельных колонках]. Транслитерация традиц. чтений в кн.: *Ben-Hayyim Z. The Literary and Oral Tradition of Hebrew amongst the Samaritans. Jerusalem, 1957–1967. 5 vol.*

А. К. Лявданский

Издания еврейского текста.

Различаются 4 основных типа изданий: I тип — текст содержит огласовки, но не имеет комментариев и, как правило, без масоры (издавались обычно христианами, хотя иногда и при участии евреев).

II тип — текст не содержит огласовок, выходил в дешевом издании в основном до XVIII в. (с т. зр. нек-рых христ. богословов, огласовки, как более позднее евр. нововведение, лишь мешают пониманию Б.). Такой текст был издан в 1920 г. БИБО. Среди евреев подобным образом издавалось лишь Пятикнижие в качестве образца для переписчиков, а также для упражнения тцецов.



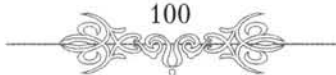
Равнинская Библия Бомберга.
Венеция, 1524–1525. Книга пророка
Давида (начало)

III тип — т. н. Равнинские Библии (микраот גדולות, מיקראות גדולות — букв. большие чтения), в к-рых на той же странице рядом с библейским текстом помещались таргум и комментарии. К ним относятся издания Бомберга (1516, 1524–1525). Большое число комментариев содержат его же издания 1547–1548 гг. и издание 1568 г. (оба в Венеции), 1617–1619 гг. (там же), 1724–1726 гг. (Амстердам) и неск. более поздних.

IV тип — двуязычные и многоязычные полиглотты с переводами и издания, в к-рых помещены наряду с евр. текстом древние или поздние переводы (греч., араб., сир.). Наиболее значительной из многоязычных полиглотт являются *Biblia Regia* (1572–1596, Антверпен), Парижская (1629–1645) и Лондонская (1654–1657), в к-рой содержатся ценные для своего времени филологические исследования.

В 1475 г. в Реджо-ди-Калабрия вышла первая печатная евр. книга — комментарий Раши на Тору, в к-ром приводился и сам текст Б. без огласовок. В 1477 г. в Болонье была напечатана Псалтирь с комментариями Давида *Кимхи* и частичной огласовкой текста. В 1482 г. в Болонье появилась Тора с огласовками и знаками кантилляции и комментарием Раши.

В типографии г. Сончино (Италия), принадлежавшей евр. семье, были изданы начальные и последние Пророки (1488). В 1487 г. вышел в свет в Неаполе разд. Писания Кетувим в 3 т. с комментариями, издания отдельных частей евр. Б., как правило, без огласовок, появились в Испании и Португалии.





Вся евр. Б. впервые была опубликована в Сончино в 1488 г. (однотомное издание с огласованным текстом, но без таргумов и комментариев). С этого времени появляется большое количество изданий отдельных библейских книг, из к-рых красотой шрифта и точностью текста выделяется Лиссабонское Пятикнижие (1491). В 1491–1492 гг. семьей Сончино издана 2-я полная Б. в Неаполе без комментариев в 2 колонки с огласовками и знаками кантилляции. Эта книга признана лучшей с художественной т. зр., ее текст близок к тому, к-рый принят во всех изданиях, следующих за 2-й Библией Бомберга (см. ниже).

3-е полное издание Б. было осуществлено Гершомом Сончино в г. Брешиа в 1494 г. Оно получило распространение среди изучающих евр. язык христиан, им же воспользовался М. Лютер при создании своего нем. перевода Б. в 1521–1534 гг. Г. Сончино выпустил в 1511–1517 гг. в г. Пезаро 4-е полное издание, к-рое лишь в Писаниях отличается от предшествующего.

Папа Лев X был инициатором создания полиглотты (евр., греч., лат.) в 1514–1517 гг. Опубликована в 1522 г. в испан. г. Алькала и названа Комплютенской полиглоттой (Biblia Polyglotta Complutensis, в соответствии с рим. названием этого города Complutum). Текст напечатан с учетом древних рукописей и предшествующих изданий.

В 1515 г. купец-христианин из Антверпена Даниель ван Бомберг основал евр. типографию в Венеции и при содействии монаха-августинца Феликса Пратензиса издал в

Комплютенская полиглотта. Алькала, 1514–1517. Книга пророка Иеремии (начало)



1516–1517 гг. «раввинскую Библию» — ВЗ, в к-ром соединены евр. текст, таргум, масора и раввинистические комментарии. Евр. текст издания основан на изучении большого числа рукописей. Этот же текст, но без комментариев был издан в 1518 г., в 1521 г. набранный заново с небольшими изменениями, без указания большинства разночтений и без комментариев, издан Бомбергом под ред. братьев Эделькинд.

Евр. ученый из Туниса Яков бен Хаим бен Адонияху подготовил для Бомберга 2-е изд. «раввинской Библии», снабженное малой и большой масорой. Придерживаясь критических методов своего времени, редактор использовал мн. рукописи, содержащие масору, а также масоретские книги. Редакция Якова бен Хаима, в основу к-рой легла масоретская традиция бен Ашера, стала «общепринятым текстом» евр. Б., на к-ром основывались все последующие издания до 1937 г.

В 1536 г. в Базеле был издан текст Б. по инициативе нем. богослова С. Мюнстера. Красотой букв и печати отличается издание парижского печатника Р. Этьенна (латиниз. Стефанус), в к-ром библейские книги расположены в том же порядке, что и в Вульгате. Проф. древнеевр. языка Гамбургского ун-та Э. Гуттер в 1596 г. издал евр. Б. с разделением на главы и стихи.

В 1617–1619 гг. Й. Буксторф выпустил в свет издание с масорой, таргумом и комментариями, в к-ром исправлены нек-рые неточности в тексте Якова бен Хаима.

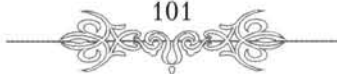
Менаше бен Израэль выпустил в Амстердаме неск. изданий. Его типография перешла затем в собственность Иосифа Атиаса, сефарда из Перары. В 1661 г. он напечатал Б. под ред. гебраиста И. Леусдена, не использовавшего рукописи и руководствовавшегося только печатными изданиями. В 1667 г. понадобилось новое, исправленное издание (Leusdenii posterior). 3-е изд. в 1705 г., вышедшее уже после смерти Леусдена, вызывало сомнения и стало объектом тщательных проверок: Д. Клодий нашел в нем 600 ошибок в буквах, огласовках и знаках кантилляции, а протестант. теолог Д. Э. Яблонский — 2 тыс. В 1677 г. Клодий издал во Франкфурте-на-Майне евр. Б., в к-рой были исправлены ошибки Леусдена и куда были включены фрагменты из прежних изданий.

В 1699 г. в Берлине Яблонский издал евр. Б., исправив 2-е издание Леусдена в соответствии с текстами Якова бен Хаима, рукописями и «Ор Тора» Менахеми ди Лонзано. Эта работа была продолжена бельгийцем Э. ван дер Гуттом (Амстердам, 1705), к-рый назвал свое издание «editio longe accuratissima». Он сравнивал букву за буквой изданий Бомберга, Стефануса, Biblia regia со 2-м изд. Леусдена. Эта книга была принята в качестве нормативной мн. последующими издателями (А. Ханом (Лейпциг, 1831), Э. Ф. Розенмюллером (Лейпциг, 1834); БИБО (Лондон 1820), М. Леттерисом (Вена, 1852)). В изд. Б. Кенникотта (Оксфорд, 1776–1780) неогласованный текст сопровождается аппаратом на основе 600 рукописей и мн. изданий.

Первая попытка издать евр. Б. на научной основе была предпринята З. Бером. Вместе с нем. библеистом Францем Делlichem он издал большую часть евр. Б. отдельными томами (Лейпциг, 1869–1894). Он пытался реконструировать оригинальные тексты бен Ашера в соответствии с масорой. Однако в его распоряжении не было древних рукописей, и он исправлял масоретские книги в соответствии с правилами, принятыми в более поздних рукописях.

Масора как основной источник реконструкции оригинального текста применялась также К. Д. Гинзбургом. В 1880–1905 гг. он издал 4 тома масоры. Критический аппарат его издания создан на основе 73 отобранных рукописей и нек-рых старых изданий. Этот текст вышел также с сокращенным аппаратом без указания источников в Лондоне в 1914–1920 гг. (изд. БИБО). В 1952–1953 гг. вышла подготовленная Касуто (1883–1951) т. н. Иерусалимская Библия, представляющая собой опыт исправления издания Гинзбурга.

Нем. протестант. библеист Р. Кумтель опубликовал текст на основе 2-й раввинской Б. и дополнил его аппаратом, базирующимся не только на евр. рукописях, но также на древних таргумах, лингвистических и текстологических исследованиях (Лейпциг, 1906). В этом издании во мн. местах даны исправленные чтения. Эта же система принята во 2-м (Лейпциг, 1913) и 3-м изданиях (Штутгарт, 1929–1937), аппарат обновлен незначительно. Новшеством последнего издания является то, что





по предложению Кале оно основано на рукописи 1009 г. (Ленинградский кодекс. В19а), к-рая представляет собой один из лучших образцов рукописной традиции бен Ашера. В аппарате указываются различия между этим изданием и 2-й раввинской Б., также впервые приводятся варианты из рукописей с вавилонской огласовкой. В 4-м издании Б. Киттеля (Штутгарт, 1954) для Книг Исаии и Аввакума приводятся чтения по кумран. рукописям. Издание сокращенно обозначается ВН (Biblia Hebraica). Его традиция продолжена в ВНС (Biblia Hebraica Stuttgartensia), изданной в 1967–1977 гг. В. Рудольфом и К. Эллигером; в наст. время это основной источник для учебной и текстологической работы. В новом готовящемся издании ВНС будут широко представлены данные масоры и кумран. документы. По инициативе М. Гошен-Готштейна (1925–1991) Еврейский ун-т в Иерусалиме в 1975 г. начал работу над критическим изданием на основе Алеппского кодекса.

В 1958 г. БИБО выпустило новое издание евр. Б., к-рое должно было заменить издание Леттериса. Н. Г. Снейт подготовил его на основании сефардских рукописей. Оно отличается большой точностью, в нем исправлены ошибки, допущенные в предшествующем издании.

Лит.: Хвольсон Д. А. История ветхозаветного текста и очерк древнейших его переводов по их отношению к подлиннику и между собой // ХС. 1874. Т. 1–2; Елеонский Н., *прот.* Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста // ЧОЛДП. 1873. № 8; 1874. № 9; Ginsburg Chr. D. Introduction to the Massoretico-Critical Editions of the Hebrew Bible. L., 1897, 1966; Юнгеров П. А. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Каз., 1902; Воронцов Е., *свящ.* Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт. Серг. П., 1909; Kahle P. Masoretien des Ostens. Lpz., 1913. (BWAT; 15). Hildesheim, 1966; *idem.* Masoretien des Westens: In 2 Bde. Stuttg., 1927–1930. Hildesheim, 1967; *idem.* Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien // ZAW. 1928. Bd. 46. S. 113–137; *idem.* The Cairo Geniza. L., 1947. Oxf., 1959; *idem.* Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch. Stuttg., 1961; Robertson E. Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library Manchester. Manchester, 1938–1962. 2 vol.; Birnbaum S. A. The Oldest Mss. from Qumran // JBL. 1955. Vol. 74. P. 147–172; *idem.* The Hebrew Scripts: In 2 vol. L.; Leiden, 1954. Texts; Vol. 2: Plates. 1971; Pérez Castro F. Séfer Abisa'. Madrid., 1959; Morag Sh. The Vocalization of Cod. Reuchlinianus: Is the «Pre-Masoretic» Bible Pre-Masoretic? // JSS. 1959. Vol. 4. P. 216–237; Амуцин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960; Cross F. M. The Development of the Jewish Scripts: The Bible and the Ancient Near East. L., 1961. P. 133–

202; Snaith N. H. The Ben Asher Text // Textus. 1962. Vol. 2. P. 8–13; Винников И. Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // ППС. 1966. Т. 16 (78). С. 74–90; Gall A., *von.* Der hebr. Pentateuch der Samaritaner. Giessen, 1914–1918. B., 1966. 5 Bde; Purvis J. D. The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect. Camb., 1968; Церетели Г. В. О Тбилисской рукописи древнееврейского Пятикнижия // Восточная филология. 1969. С. 21–39 (на груз. яз. с рус. резюме); Yeivin I. Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalization, Jerusalem, 1973; The Hebrew University Bible: The Book of Isaiah (Chap. 1–22) / Ed. M. H. Goshen-Gottstein. Jerusalem, 1975; Qumran and the History of the Biblical Text // Ed. F. M. Cross, S. Talmon. Camb., 1975; Davis M. C. Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Geniza Collections. Camb., 1978–1980. 2 vol.; Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001; Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М., 2002.

Э. П. С.

Рукописи Септуагинты (LXX).

Не считая лекционариев, а также новозаветных и святоотеческих цитат ВЗ, известны более 2 тыс. фрагментов и списков LXX, датируемых II в. до Р. Х. — XVI в. по Р. Х. Наиболее богата рукописная традиция Псалтири, к-рая дошла до нас (как с библейскими песнями, так и без них) более чем в 750 списках. Самым полным описанием ветхозаветных рукописей остается труд А. Ральфа «Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments» (В., 1944) (предложенная в этом издании система сигл стала общепотребительной: большие лат. буквы для нек-рых унциалов, араб. цифры для остальных рукописей). В наст. время в Гёттингене продолжается работа по пересмотру и дополнению издания Ральфа.

Большинство рукописей изначально содержали только одну или неск. библейских книг. До нас дошли списки Пятикнижия, Восьмикнижия (Быт — Руфь), исторических книг (1 Цар — 2 Езд, Есф, Иф и Тов), книг, традиционно связываемых с Соломоном, поэтических книг, 12 книг малых Пророков, 4 книг великих Пророков. Различные группы могли объединяться друг с другом, напр., все пророческие книги, Быт — Тов, поэтические и пророческие книги. Текст LXX неоднократно редактировался, что чрезвычайно затрудняет восстановление его первоначальной формы. Открытие списка малых Пророков в Нахал-Хевере (Нев XII в. до Р. Х. — 50 г. по Р. Х.) показало, что уже на рубеже эр текст LXX правился по евр. тексту. Т. н. палестинская редакция восходит к

«Гекзаплам» Оригена, к-рый сравнил LXX с евр. текстом ВЗ и отметил расхождения между ними. Для антиохийской редакции, связанной с именем сщмч. Лукиана, характерно стремление к стилевой обработке текста. (В нек-рых древних папирусах, напр., 957 (II в. до Р. Х.), найдены «прото-лукиановские» чтения, что ставит вопрос о предшественниках антиохийской редакции.) Упомянутая блж. Иеронимом Исихиева редакция не прослеживается надежно в рукописях, и само его существование иногда ставится под вопрос (см. разд. «Древнегреческие переводы». С. 123–125). Большинство рукописей в разных своих частях содержат греч. текст разных редакций.

I. Папирусы. Выделяются по материалу, на к-ром написаны (листы из обработанного нильского тростника). На папирусе написаны древнейшие из дошедших до нас фрагментов. Папирус 458 (Pap. Ryl. Gk. 458) из б-ки Дж. Райландса в Манчестере



Папирус Фуада 266. II–I вв. до Р. Х.

сер. II в. до Р. Х. содержит древнейший сохранившийся греч. библейский текст. Свидетелями дохрист. текста LXX являются также 6 фрагментов из мумифицированного захоронения и папирус Фуада 266; по времени к ним примыкают найденные в Нахал-Хевере фрагменты кожного свитка малых Пророков. Папирусы содержат ряд особенных чтений, к-рые почти не встречаются в др. свидетелях текста. По объему сохранившегося текста и его ранней датировке выделяются папирусы собрания Честера Битти в Дублине (Chester-Beatty-Papyri), названного по имени сэра Алфреда Честера Битти, приобретшего их в 1931 г. Они





Папирус Честера Битти 967.
1-я пол. III в. Книга пророка
Иезекииля (16. 57 – 17. 1)

содержат остатки 11 кодексов, части 9 ветхозаветных и 15 новозаветных книг, Книги Еноха и гомилии св. Мелитона Сардийского. Эти папирусы датируются II–IV вв. по Р. Х. и, вероятно, являются остатками христ. б-ки в Файюме. Др. значительные собрания папирусов находятся в б-ке Дж. Райландса, в Манчестере (Rylands Papyri), в собраниях Дж. Шайде (Scheide Biblical Papyri), в Принстоне, и Фрира (The Freer Greek MS), в Вашингтоне. Нек-рые части обширного папируса Честера Битти 967 (1-я пол. III в.) находятся в Кёльнском собрании папирусов (Книги Иезекииля, Даниила и Есфири) и в Мадриде (фрагменты Книги Иезекииля). Папирусы содержат значительные части книг Бытия, Чисел и Второзакония, фрагменты книг Исаии и Иеремии, части Иезекииля, Даниила, Есфири и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Важными свидетелями текста на папирусах являются Берлинские фрагменты с текстом кн. Бытия (1. 16–35. 8; кон. III в. по Р. Х.) и папирус Бодмера XXIV (Papyrus Bodmer XXIV; III в.), к-рый содержит псалмы 17–118.

Число известных папирусов постоянно растет. В «Каталоге» ван Хельста (1976) упоминаются 323 папируса. За последнюю четверть века опубликовано еще ок. 40 новых папирусов. Древность папирусов necessarily предполагает их текстологическое превосходство над более поздними пергаменными рукописями, в к-рых часто сохраняются древние чтения, испорченные или исправленные в дошедших до нас папирусных фрагментах.

II. Унциальные рукописи (называются также маюскулами и уставными рукописями) выделены по признаку письма и писчего материала. Написаны на пергамене крупными, «заглавными», буквами без ударений, придыханий и с малым числом сокращений; форма рукописи — кодекс. Основные унциалы, содержащие почти полный текст ВЗ, — это *Ватиканский* (Cod. Vat. 1209, IV в.), *Синайский* (Brit. Mus. Add. 43725, IV в.) и *Александрийский кодексы* (Brit. Mus. Royal MS 1 D V–VIII, V в.) (соответственно B, S (или 8) и A). Текст Ватиканского кодекса неоднороден и обладает различной текстологической ценностью в разных частях. Нередко его отождествляют с александрийской редакцией ВЗ, связанной с именем пресв. Исихия. Синайский кодекс, согласно одному из корректоров кодекса (VI–VII вв.), был сличен с рукописью, содержащей колофон мч. Памфила († 310), с указанием, что Памфил сличал свою рукопись с экземпляром «Гек-



Ватиканский кодекс. IV в.
Кн. Числа (4. 11б.–31б.)

запл» Оригена. В кодексе почти полностью утрачено Пятикнижие, но присутствуют 1 и 4 Макк.

Текст Александрийского кодекса носит следы редактирования. О его ценности для реконструкции греч. текста на более ранних этапах существуют разные мнения (см. ст. *Александрийский кодекс*).

Унциалы Codex Coislinianus (VII в.; Париж — М) и Codex Basiliano-Vaticanus (N и Венский кодекс (Codex Venetus, N-V)) оказали влияние на слав. перевод Б. (Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 117–123; см. также разд. «Церковнославянский перевод». С. 139–147). Codex Basiliano-Vaticanus и Codex Venetus (N-V) представляют

собой 2 части первоначально единой рукописи. N содержит 2-ю половину Пятикнижия (начиная с Лев 13. 59) и исторические книги с незначительными лакунами. В состав V входят поэтические книги, Пророки, неканонические книги и добавления. Текст N-V неоднороден: в Книге Иезекииля он отражает редакцию сщмч. Лукиана; в малых Пророках содержит лукиановские и оригеновские чтения; в книгах Исаии, Даниила (рассказ о Сусанне), Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, оригеновский текст.

III. Минускульные рукописи (их называют также курсивными и скорописными рукописями) выделяются на основании курсивного письма, к-рое появилось в IX в. Для письма характерны сокращения, слитные написания букв (лигатуры), дающие экономию писчего материала и ускоряющие копирование, обязательная постановка ударений и невм в певч. рукописях. Писчим материалом минускулов являются пергамен, бомбицина и с XII в. бумага (регулярно используется с XV в.).

Из минускулов IX–XVI вв. следующие содержат ВЗ: 46 — ВЗ без Псалмов (Париж, XIII–XIV вв.); 68 — ВЗ и НЗ (Венеция, XV в.); 106 — ВЗ и НЗ (Феррара, XIV в.); 122 — ВЗ и НЗ (Венеция, XV в.); 130 — ВЗ и НЗ (Вена, XII–XIII вв.). Несмотря на свое позднее происхождение, минускулы нередко дают очень древние чтения, напр., минускул 88 (X в.) из б-ки Ватикана — единственная греч. рукопись, где сохранился перевод Книги пророка Даниила в версии LXX (все остальные рукописи содержат перевод *Феодотиона*). Во мн. минускульных рукописях библейский текст сопровождается святоотеческими толкованиями, т. н. *катенами*.

IV. Большинство лекционариев (Профитологиев) относятся ко времени после X–XI вв. и содержат, как правило, лукиановский текст. Ральфс перечисляет 150 источников. Литургические рукописи (Лекционариев, Профитологиев), к-рым зап. наука, как правило, не придает существенного текстологического значения, с правосл. т. зр. имеют большую ценность, поскольку их текст освящен многовековым использованием за богослужением.

В нек-рых рукописях присутствует деление текста на стихи и колоны



Мархалианский кодекс. VI в.
Книга пророка Иеремии (42, 11–19)

(смысловые отрезки), т. н. стихо- и колометрия. В 1–4-й Книгах Царств и Книге Исаии на полях Ватиканского кодекса содержатся указания на количество стихов (строк) в них. Стихометрия и оригеновские чтения в Мархалианском кодексе (VI в.; Vat. gr. 2125) принадлежат одной и той же руке. Колометрия применялась при копировании поэтических частей ВЗ (напр., в Александрийском и Синайском кодексах). Один из первых примеров колометрии представляет фрагмент Псалтири из Бодлианской б-ки (II–III вв. по Р. Х.). Деление текста на главы или абзацы присутствует во мн. унциалах, но никогда не охватывает всего ветхозаветного текста. В Ватиканском кодексе оно начинается с Книги Притч, в Александрийском распространяется на прозаические книги. Разбиты на главы Книга пророка Иеремии, Послание Иеремии и Книга пророка Иезекииля в Мархалианском кодексе.

Издания Септуагинты делятся на дипломатические, в их основе лежит текст одной рукописи (Ватиканский или Александрийский), и критические, в к-рых на основании сличения разных рукописей делается попытка выявить более древние формы текста.

Первое печатное издание одной из книг ВЗ — Миланская Псалтирь (1481). Полностью греч. ВЗ был впервые напечатан в составе Комплютенской полиглотты. В этом издании за основу был взят текст 2 идентифицированных минускулов из Ватиканской б-ки и, вероятно, неск.

рукописей, находившихся в то время в Испании. Одна из ватиканских рукописей содержит текст в антиохийской редакции. Текст LXX в Комплютенской полиглотте был заимствован последующими изданиями: Антверпенской (1569–1572), Гейдельбергской (1586–1587), Гамбургской (1596) и Парижской (1645) полиглоттами.

В 1518–1519 гг. в Венеции вышла в свет Альдийская Библия (Aldina, по имени владельца изд-ва Альда Мануция). Ее текст ВЗ базируется на неск. рукописях, к-рые были доступны А. Асолану. Предполагается, что он использовал нек-рые венецианские рукописи, хранящиеся в наст. время в Национальной б-ке св. Марка в Венеции. По крайней мере 3 минускула из использованных идентифицированы.

Наибольший авторитет среди первых печатных изданий LXX имела т. н. Сикстинская Библия (Sixtina Romana), изданная по инициативе папы Сикста V в 1587 г. в Риме. В основу ветхозаветного текста впервые был положен один из лучших унциалов — Ватиканский кодекс, отсутствующие фрагменты заполнились текстом др. рукописей. В XVII–XIX вв. появилось более 20 изданий Б., к-рые следовали тексту ВЗ Сикстинской Библии.

В 1707–1720 гг. в Оксфорде был опубликован текст ВЗ, основанный на тексте Александрийского кодекса и ставший известным как издание Грабе. Особенностью этого четырехтомного издания (тома 2 и 3 подготовили Ф. Ли и Дж. Виган уже после смерти Й. Э. Грабе) является применение оригеновских знаков. Текст Грабе перепечатывался неск. раз, в частности в Москве в 1821 г. по благословию Святейшего Синода и в Афинах в 1843–1850 гг.

Уже в XVI в. нек-рые издатели LXX указывали отдельные рукописные разночтения и предлагали конъектуры. Однако создание критического аппарата принадлежит англ. ученому Р. Холмсу и П. Дж. Парсонсу, издавшим пятитомную LXX в Оксфорде в 1788–1827 гг. Основной текст воспроизводит Сикстинское издание, но аппарат включает в себя чтения ок. 300 греч. рукописей, свидетельства древних переводов (старолат., копт., араб., слав., арм. и груз.) и цитаты из творений св. отцов. Кроме того, приводятся чтения основных печатных изданий: Комплютен-



Титульный лист Антверпенской полиглотты. Антверпен.
Изд. К. Плантена, 1569–1572

ской и Альдинской Библий, Б., опубликованной Грабе и др.

В изданиях К. Тишендорфа (1850, 1856, 1860, 1869) приводится пересмотренный текст Сикстинского издания с разночтениями, предлагаемыми неск. унциалами.

В 1883 г. в Кембридже был разработан проект очередного критического изд. LXX, большого и малого. Editio minor (1887–1894) связано с именем руководителя проекта Г. Б. Суита, к-рый взял за основу текст Ватиканского кодекса, а его лакуны заполнил чтениями из Александрийского или следующего по значению маюскула. Текст Ватиканского кодекса лежит в основе и Кембриджского неполного editio maior (The Larger Cambridge Edition), вышедшего в свет в 1906–1940 гг. Издание осуществлялось А. Бруксом, Н. Мак-Лейном и Г. Теккереем. Обширный критический аппарат этого издания, охватывающего Пятикнижие и исторические книги, имеет значение и сегодня, особенно для книг, еще не изданных в Гёттингене (книги Иисуса Навина, Судей и 1 Царств — 2 Паралипоменон).

В наст. время наибольшее распространение получил критический текст LXX, изданный А. Ральфсом в 1935 г. В отличие от большинства предыдущих изданий этот текст эклектичен и представляет собой попытку реконструировать первоначальный текст LXX.

Последним достижением критического изучения рукописей LXX является многотомное гёттингенское



издание: Т. 1: Genesis / Ed. J. W. Wevers. 1974; Т. 2. [Pt.] 1: Exodus / Ed. J. W. Wevers. 1991; [Pt.] 2: Leviticus / Ed. J. W. Wevers. 1986; Т. 3. [Pt.] 1: Numeri / Ed. J. W. Wevers. 1982; [Pt.] 2: Deuteronomium / Ed. J. W. Wevers. 1977; Т. 8. [Pt.] 1: Esdrae liber I / Ed. R. Hanhart. 1974, 1991²; [Pt.] 2: Esdrae liber II / Ed. R. Hanhart. 1993; [Pt.] 3: Esther / Ed. R. Hanhart. 1966, 1983²; [Pt.] 4: Iudith / Ed. R. Hanhart. 1979; [Pt.] 5: Tobit / Ed. R. Hanhart. 1983; Т. 9. [Pt.] 1: Maccabaeorum liber I / Ed. W. Kappler. 1936, 1990³; [Pt.] 2: Maccabaeorum liber II / Ed. W. Kappler, R. Hanhart. 1959, 1976²; [Pt.] 3: Maccabaeorum liber III / Ed. R. Hanhart. 1960, 1980²; Т. 10: Psalmi cum Odis / Ed. A. Rahlfs. 1931, 1979³; Т. 11. [Pt.] 4: Iob / Ed. J. Ziegler. 1982; Т. 12. [Pt.] 1: Sapientia Salomonis / Ed. J. Ziegler. 1962, 1981²; [Pt.] 2: Sapientia Iesu Filii Sirach / Ed. J. Ziegler. 1965, 1981²; Т. 13: Duodecim Prophetarum / Ed. J. Ziegler. 1943, 1984³; Т. 14: Isaias / Ed. J. Ziegler. 1939, 1983³; Т. 15: Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae / Ed. J. Ziegler. 1957, 1976²; Т. 16. [Pt.] 1: Ezechiel / Ed. J. Ziegler. 1952, 1978²; [Pt.] 2: Susanna, Daniel, Bel et Draco / Ed. J. Ziegler. 1954, 1999² / Ed. O. Munnich.

Лит.: *Swete H. B.* An Introduction to the Old Testament in Greek. Camb., 1900, 1914²; *Rahlfs A.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. B., 1914; *Bell H. I.* Recent Discoveries of Biblical Papyri. Oxf., 1937; *Kenyon F. G.* Our Bible and the Ancient Manuscripts. L., 1958; *idem.* The Text of the Greek Bible. L., 1975³; *Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Study. Oxf., 1968; *Aland K.* Repertorium der griechischen christlichen Papyri. B., 1976. Bd. 1: Biblische Papyri. (PTS; 18); *Van Haelst J.* Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens. P., 1976; *Pattie T. S.* Manuscripts of the Bible: Greek Bibles in the British Library: [Catalogs]. L., 1979, 1995; *Metzger B. M.* Manuscripts of the Greek Bible: An Introd. to Greek Paleography. N. Y.; Oxf., 1981; *Tov E.* The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXII gr). Oxf., 1990. (The Seiyal Collection; 1).

Библиогр.: *Brock S.* A Classified Bibliography of the Septuagint. Leiden, 1973.

О. М. Лазаренко

Рукописи Нового Завета. Каталогизация греч. новозаветных рукописей впервые была выполнена К. Р. Грегором (Gregory. 1908), и начиная с 1963 г. продолжена К. Аландом (Aland. 1994). Она основана на писчем материале, почерке и функциональном назначении. Общее количество известных рукописей включает 115 папирусов, 309 унциалов, 2862 минускула и 2412 лекционария (Bericht. 1998). Цифры означают ко-

личество единиц хранения в разных рукописных хранилищах и б-ках, в действительности число рукописей, вероятно, меньше, т. к. некоторые единицы хранения могут быть фрагментами одной рукописи. Принятая классификация рукописей является условной и не отражает существенных характеристик новозаветных источников. Классификация, предложенная Г. фон Зоденом (Soden. 1902–1913), основана на содержании и датировке рукописи. Содержание передается символами: δ (διαθήκη — завет), т. е. НЗ целиком, ε — Евангелия, α — Апостол; следующие за символом цифры указывают на дату рукописи, напр., символами δ1–δ49 обозначаются рукописи НЗ, относящиеся к IV–IX вв., δ50–δ99 — то же X в., α1200–α1219 — рукописи Апостола XII в. и т. п. Система фон Зодена оказалась слишком сложной для практики, кроме того, не все рукописи имеют надежные датировки.

На первом месте по числу сохраняемых рукописей стоят мон-ри Афона и Синая, затем б-ки Афин, Парижа, Рима, Лондона, С.-Петербурга, Оксфорда, Иерусалима и др. В монастырских собраниях в основном представлены минускульные рукописи II тыс.

I. Папирусы — самая молодая по времени введения в научный оборот группа источников; у Грегора (1908) их описано только 14. В научной лит-ре сокращенно обозначаются готической буквой Ϝ с последующим цифровым индексом, соответствующим очередности поступления рукописи в научный оборот. Обнаружены при раскопках в Египте, датируются II–VII вв., написаны уставным (унциальным) письмом. Папирусы 12, 13, 18 и 22 представляют собой остатки свитков, все проч. являются остатками кодексов. Нет ни одной папирусной рукописи, сохранившейся в полном объеме. Дошедшие фрагменты покрывают практически весь текст НЗ за исключением 1–2 Тим; в 22 папирусах представлено Евангелие от Иоанна, в 18 — Евангелие от Матфея. Самые ценные папирусы находятся в собраниях Дублина (Chester Beatty Library) и Женевы (Colligny, Bibliothèque Bodmer), к ним относятся:

Ϝ⁴⁵, III в., 30 л., фрагменты 4 Евангелий и Деяний;

Ϝ⁴⁶, ок. 200 г., 86 л., фрагменты Посланий ап. Павла в следующем



Папирус Ϝ⁵². Ок. 125 г.
Евангелие от Иоанна (18. 31–33, 37–38)

порядке: Рим, Евр, 1–2 Кор, Еф, Гал, Флп, Кол, 1–2 Фес;

Ϝ⁴⁷, III в., 10 л., фрагменты Откровения;

Ϝ⁵², ок. 125 г., фрагмент, содержащий Ин 18. 31–33, 37–38 (самый ранний папирус);

Ϝ⁶⁶, до 200 г., 52 л., почти полный текст 15 глав Ин и неск. фрагментов следующих глав;

Ϝ⁷², нач. IV в., 36 л., Послания 1–2 Петр, Иуд;



Папирус Ϝ⁷². Нач. IV в. (Fol. 22–23).
Второе послание Петра (начало)

Ϝ⁷⁵, между 175 и 225 гг., 51 л., Лк и Ин с незначительными лакунами.

Значение папирусов II — нач. IV в. (число их превышает 40) заключается в том, что они являются самыми ранними источниками новозаветного текста: Ϝ⁵², напр., отделен от вероятного времени написания Евангелия от Иоанна всего 30 годами. Папирусы позволяют реконструировать состояние текста в III в. В целом текст папирусов неустойчив, содержит немало вариантов и отражает этап первоначального распространения христианства. Большинство папирусов опубликовано, исключительно на их базе осуществлено издание Соборных посланий (Junack, Grunewald. 1986).





II. Унциальные рукописи. Датированы IV–X вв., но более раннюю дату имеют кодексы 0189 и 0220. 5 рукописей содержат или первоначально содержали НЗ полностью (01, 02, 03, 04, 044); кроме того, 9 рукописей содержат Четвероевангелие, 7 — Деяния апостолов, 7 — Послания ап. Павла, 9 — Соборные послания и 4 — Откровение Иоанна Богослова, остальные рукописи сохранились во фрагментах. В научной лит-ре принята следующая система условных обозначений унциалов, восходящая к изданиям НЗ Я. И. *Ветштейна* (1751–1752) и К. *Тишендорфа* (1869–1872): Синайский кодекс обозначен евр. буквой алеф (א) или S, следующие кодексы, начиная с Александрийского, заглавными буквами лат. алфавита (с добавлением индекса, в связи с тем, что под одной и той же буквой оказались разные рукописи), 45 кодексов обозначены заглавными буквами греч. алфавита. Грегори обозначил унциалы араб. номерами с прибавлением нуля; кроме того, он ввел индексы для обозначения содержания: e — Четвероевангелие, a — Деяния и Соборные послания, p — Послания ап. Павла, r — Откровение.

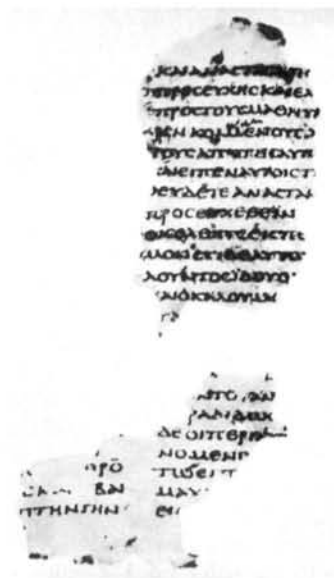
Появление унциальных кодексов на пергамене датируется II в. и связывается обычно с интересами христ. миссии. В отличие от папируса пергамен используется для письма с 2 сторон, что удешевляет производство книги; кодекс удобнее свитка при поиске нужных мест текста и при хранении. К миссионерским унциальным кодексам относятся двуязычные греко-лат. и греко-копт. рукописи, в к-рых текст на 2-м языке либо написан параллельно (как в кодексе Безы, 05), либо подписан под словами греч. текста. Пергаменный унциальный кодекс стал также офиц. формой текста после *Миланского эдикта* 313 г. Согласно *Евсевию Кесарийскому* (*Vita Const.* IV 36), имп. *Константин* заказал ему изготовить 50 полных экз. Б., чем, возможно, и обусловлено появление в эту эпоху таких кодексов, как Ватиканский, Синайский и Александрийский, не предназначенных для богослужебного использования. Известны также роскошно выполненные кодексы, писанные серебром и окрашенные в багряный цвет, напр., Пурпурный кодекс (022 — РНБ. Гр. 537, VI в.), Синопский кодекс (023 — Paris. Bibl. Nat. Suppl. gr.

1286, VI в.). В качестве напрестольного Евангелия кодексы заключались в дорожные переплеты (оклады); они представляли собой предметы пожертвований церквам и монахам (т. н. вкладные рукописи).

В повседневном употреблении находились списки Четвероевангелия и Апостола (Деяния и Послания). Собственные названия Евангелий и Посланий весьма кратки: «от Матфея» (ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ или ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ), «к Римлянам» (ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ), со временем под пером переписчиков они удлинились. Евангелиям нередко предшествуют краткие жития евангелистов, составленные *Дорофеем* Тирским (VI в.) и Патриархом Иерусалимским *Софронием* (634–638), Посланиям ап. Павла — краткие сообщения о месте и времени их написания. Для удобства пользования существовало неск. систем деления текста на главы. Древняя система разбивки Евангелий на минимальные сюжетные единицы (в Мф 355, Мк 233, Лк 342, Ин 232) приписывается *Аммию Александрийскому* (175–242), хотя она стала известна благодаря Евсевию Кесарийскому, составившему т. н. каноны, т. е. таблицы, к-рые позволяют находить параллельные сюжеты в разных Евангелиях (воспроизводятся в изданиях Nestle-Aland). С V в. распространение получило деление Евангелия от Матфея на 68 глав, от Марка на 48, от Луки на 83, от Иоанна на 18; каждая имеет заголовок, выражающий ее содержание. Названия глав написаны на верхнем поле, в начале каждого Евангелия помещено оглавление (система унаследована старопечатными изданиями). Деление Деяний на 40 глав осуществлено св. *Памфилом* Кесарийским († 310), хотя иногда приписывается некоему Евфалию. Откровение Иоанна Богослова поделено *Андреем Кесарийским* (VI в.) на 72 главы, но они редко прослеживаются в рукописях.

Правильному чтению текста вслух способствовала разбивка его на строки (стихи), между к-рыми могли ставиться точки. В VII или VIII в. появляются муз. знаки (невмы), передающие мелодию для пения текста.

В рукописях Четвероевангелия изредка встречается «западный» порядок расположения, когда на 2-м месте стоит Евангелие от Иоанна. Рукописи Откровения Иоанна Богослова крайне малочисленны, по-

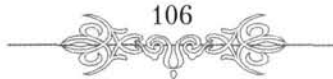


Унциал 0171. III в.
Евангелие от Луки (22. 44–50)

скольку сомнения в каноничности этой книги сохранялись дольше др.

Текстологическое значение унциалов определяется тем, что до введения в научный оборот папирусов это были самые древние свидетели текста. Первым унциальным кодексом, поступившим в обращение, был Александрийский, различения из него включены в полиглотту Уолтона (1657). На унциалы опираются критические издания К. К. *Лахмана*, отдававшего предпочтение древним источникам, *Тишендорфа* и *Хорта* — Уэсткотта, теория *Хорта*, согласно к-рой главные текстовые группы (нейтральная, александрийская, зап. и сир.) отождествляются соответственно с кодексами Ватиканским (03), Ефрема и Королевским (04 и 019), Безы (05) и Александрийским (02). Сегодня текстологическая значимость для исследования Евангелия признается за кодексами 019, 029, 035, 037 (V–IX вв.) как представителями александрийского текста, за кодексами 028, 031, 045 (IX–X вв.) как представителями визант. текста. Не до конца выяснено текстологическое значение кодексов 032 (Фрирский или Вашингтонский, V в.) и 038 (Коридетский, IX в.), обладающих рядом уникальных чтений.

III. Минускульные рукописи. Датированы IX–XVII вв. (древнейшая датированная относится к 835 г. — РНБ. Гр. 219, Евангелие из собр. еп. Порфирия (Успенского)) и особенно многочисленны в XII–XIV вв. В научной лит-ре после *Ветштейна* обозначаются араб. номерами. Лишь





57 из общего числа минускулов содержат или содержало НЗ целиком, в большинстве — либо Евангелия, либо Апостол. В минускулах, как правило, включены предисловия, каноны Евсевия, существует деление на главы; приблизительно в XII в. появляется деление на литургические зачала. Почти обязательной частью минускулов являются лекционный аппарат и месяцесловы с указанием литургических чтений.

Минускулы раньше др. рукописей поступили в научное обращение, на них основаны издания Эразма Роттердамского (1516) и НЗ Комплютенской полиглотты (1514–1517), многочисленные издания и исследования XVII–XVIII вв. В XIX в. интерес был перенесен на унциалы с древними текстами. Однако в то же время В. Х. Феррар, за ним Ф. Скривенер, Д. Р. Харрис, К. Лейк выделили группу рукописей XI–XV вв. (13, 69, 124, 346, 788, 826, 828, 1689), получившую название «семьи 13». Позже Лейк объединил 4 рукописи XII–XIV вв. (1, 118, 131, 209) в «семью 1». Большая часть рукописей обеих «семей» написана в греч. православ. монарх. Италии. После Б. Стритера (Streeter. 1924) их принято выделять в кесарийский тип текста, имеющий отношение к редакции Оригена, выработанной им в Кесарии Палестинской. Т. о., поздние источники II тыс. содержат сведения о ранних этапах развития текста, отсутствующие в источниках др. рода. Кроме того, минускулы имеют большое значение как свидетели визант. текста, находящегося

в церковном обиходе по крайней мере с IV в.

IV. Лекционари (называемые в рус. традиции апракосами) выделяются по структурно-функциональному признаку. Это сборники отдельных перикоп (чтений) из Евангелия и Апостола, предназначенные для использования только за богослужением, чему соответствует их структура. Они написаны уставным и минускульным письмом на пергамене и бумаге, датируются VIII–XVI вв., но есть неск. экземпляров более ранних. При каталогизации лекционариам присваиваются порядковые номера с предшествующей лат. буквой (L).

Лекционари делятся на 4 основных типа.

1. С ежедневными чтениями от Пасхи до Великого поста; условно обозначаются *le* (в рус. традиции — пол-

чения из Апостола и Евангелия могут быть разнесены по разным книгам или гораздо реже объединены в одной. У рукописей этих 2 типов есть совпадающая часть, обнимающая богослужение в течение Великого поста и Страстной недели.

3. Только с чтениями для суббот и воскресений в периоде от Пасхи до Страстной недели; условно обозначаются *lsk*, в рус. традиции — сверхкраткий апракос. Такой лекционный использовался в богослужении малых приходов. В этом типе гораздо чаще чтения из Апостола и Евангелия объединены в одной книге. У рукописей первых 3 типов обязательной частью является месяцеслов с указанием памятей и положенных на эти памяти чтений.

4. С чтениями на избранные праздники и дни в согласии с Иерусалимской традицией; условно обозначаются *lsl*. Крайне малочисленный разряд рукописей. Все древние, до VIII в., лекционари (числом менее 10) либо принадлежат к этому типу, либо не являются лекционариями вообще (см. Junack. 1972), тогда как основная масса рукописей начиная с VIII в. отражает богослужебную практику К-поля и входит в 3 первых типа.

Поскольку лекционари представляют собой вторичный источник, изготовленный на базе полных рукописей Евангелия и Апостола, они не использовались при издании новозаветного текста и не привлекали внимания исследователей. Интерес к лекционариам был проявлен Эладской Православной Церковью, по поручению к-рой В. Антониадис в 1904 г. издал текст НЗ с опорой на лекционари. Первый каталог лекционариев составил Грегори (1908), исследовал их Э. К. Колуэлл (Collwell and Riddle. 1933). В серии диссертаций, выполненных учениками Колуэлла, были отмечены высокая стабильность текста лекционария и его связь с кесарийским текстом (Wikgren. 1963; Metzger. 1972). Какое-то количество лекционариев включено в критический аппарат изданий Nestle-Aland²⁷ и GNT⁴ благодаря участию в работе греч. правосл. специалиста Я. Каравидопулоса.

Лит.: Soden H. von. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Bd. 1/1–4 [Введение] В., 1902–1910; Bd. 2 [Текст]. Gött., 1913; Gregory C. R. Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments: [Katalog]. Lpz., 1908, 1973; Streeter B.

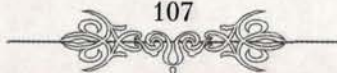
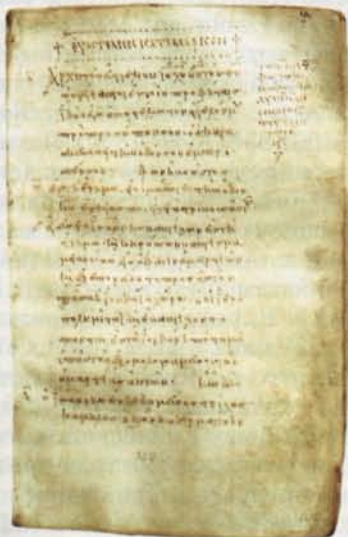


Греческий минускул 13. XIII в. Свидетель «семейства f 13». Евангелие от Марка (окончание)

ный апракос). Такой лекционный возник в рамках монастырского богослужения. Чтения из Апостола и Евангелия обычно разнесены по 2 отдельным книгам (условно обозначаемым соответственно *l^a* и *l*), но в небольшом количестве рукописей они объединены (такие служебные сборники условно обозначаются *l^{ta}*).

2. С ежедневными чтениями в период от Пасхи до Пятидесятницы и с чтениями по субботам и воскресеньям от Пятидесятницы до Великого поста; условное обозначение *lesk*, в рус. традиции — краткий апракос. Такой лекционный возник в рамках соборно-приходского богослужения. Как и в предыдущем случае,

Порфириево Четвероевангелие. 835 г.



The Four Gospels: A Study of Origins. L., 1924; Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels / Ed. Colwell E. C., Riddle D. W. Chicago, 1933; *Wigren A.* Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament // Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey. Freiburg, 1963; *Metzger B. M.* Chapters in the History of New Testament Textual Criticism. Leiden, 1963; *idem.* Greek Lectionaries and A Critical Edition of the Greek New Testament // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. B.; N. Y., 1972. S. 479–497; *Junack K.* Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe // Die alten bersetzen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. B.; N. Y., 1972. S. 498–591; *Aland K., Aland B.* Der Text des Neuen Testaments: Einf. in die wiss. Ausg. sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttgart., 1982; Das Neue Testament auf Papyrus. B.; N. Y., 1986. Bd. 1: Die Katholischen Briefe; *Aland K.* Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. B.; N. Y., 1994²; *Метцгер Б. М.* Текстология Нового Завета. М., 1996; The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questionis / Ed. B. D. Ehrman, M. W. Holmes. Grand Rapids, 1995; Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung: f. d. Jahre 1995 bis 1998. Münster, 1998; *Elliot J. K.* A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts. Camb., 2000².

Издавания греческого Нового Завета. Первое издание появилось в составе Комплютенской полиглотты в 1514 г., но поступило в обращение лишь в 1522 (греч. текст и Вульгата набраны в параллельных столбцах). За это время вышло издание Дезидерия Эразма Роттердамского (Базель, изд-во Фробениуса, 1516), к-рое стало распространяться и отдельно, и с 1518 г. в составе Альдинской Библии, где греч. текст сопровождается лат. переводом, выполненным Эразмом. Издание основано на 4 рукописях XII–XIII вв. с визант. типом текста; вероятно, это 1, 2, 4, 7 (номера по каталогам Грегори и Аланда). Лакуна в единственной рукописи Откровения (22. 16–21), к-рой Эразм располагал, восполнена переводом из Вульгаты, из нее же заимствованы отдельные чтения и для нек-рых др. мест. Издание не отличается аккуратностью. В 1519–1535 гг. Эразм выпустил 4 переиздания. В посл. время осуществлено более 30 анонимных перепечаток.

Текст, опубликованный Эразмом Роттердамским, лег в основу мн. последующих изданий. Среди 4 изданий Р. Этьенна выделяется 3-е, «королевское» (Editio regia. 1550), в к-ром приведены различия по Комплютенской Библии и 14 рукописям, включая кодекс Безы. В его же издании 1551 (Женева)



Новый Завет. Женева.
Изд. Р. Этьенна, 1551

текст впервые разбит на стихи. 9 изданий Т. Безы внесли мало нового, но на них опирались переводчики англ. Библии кор. Якова (1611). Голл. изд-во Эльзевиров выпустило 7 изданий; в предисловии ко 2-му (Лейден, 1633), основанному на 1-м изд. Безы (1565), было заявлено, что это всеми «принятый текст»; соответствующее лат. выражение *textus receptus* (сокращенно — TR) с тех пор закрепилось как собственное название греч. текста НЗ, впервые изданного Эразмом и с известными поправками и изменениями переиздаваемого более столетия. В дальнейшем воспроизводились 3-е изд. Этьенна и 2-е Эльзевиров.

Со 2-й пол. XVII в. начинает расширяться критический аппарат изданий, а вместе с этим вырабатываются принципы текстологии (см. ст. *Текстология библейская*) и складываются представления об истории греч. новозаветного текста. В полиглотте Уолтона (Лондон, 1657) воспроизводятся 2-е изд. Этьенна с различиями из Александрийского кодекса и 15 др.; в издании Дж. Фелла (Оксфорд, 1675) даны различия по 100 источникам, включая копт. версии; Дж. Милл (Оксфорд, 1707) поместил в аппарате более 31 тыс. вариантов, включая цитаты из творений отцов Церкви и лат. версии. И. А. Бенгель (Тюбинген, 1734) разделил варианты на 5 групп по степени достоверности (исконные, предпочтительные перед TR, равные TR, уступающие TR, негодные), обозначив их соответствующими бук-

вами. В изд. Ветштейна (Амстердам, 1751–1752) впервые рукописи обозначены символами (*sigla*): унциалы — буквами, минускулы — цифрами, приведены параллели из иудейской и языческой письменности. Наконец, И. Я. Грисбах выпустил 3 издания НЗ (Галле, 1774–1777, Галле—Лондон, 1796–1806, Лейпциг, 1803–1807), внося ряд существенных изменений в TR. Заимствовав у И. З. Землера мысль о тройственном делении рукописной традиции на александрийскую, зап. и визант., он стремился подобным образом классифицировать источники и в результате дал низкую оценку визант. тексту, за что подвергся резкой критике в изданиях К. Ф. Маттеи (1782–1788) и А. Шольца (Лейпциг, 1830–1836).

Не все публикации ограничивались TR. Так, в изд. Э. Харвуда (Лондон, 1776) Евангелия и Деяния апостолов напечатаны в основном по кодексу Безы, Послания — по Клармонтанскому (оба VI в.). Осуществлялись также издания отдельных древних рукописей: кодекса Лауда, кон. VI — нач. VII в. (*Hearne Th.* Acta apostolorum Graeco-Latine e codice Laudiano. Oxf., 1715), НЗ из Александрийского кодекса (*Woide C. G.* New Testament Graecum e codice ms. alexandrino. L., 1786, фототипическое), кодекса Безы (*Kipling T.* Codex Th. Bezae Cantabrigensis. Camb., 1793), Бернерова кодекса, IX в. (*Matthaei C. F.* XIII Epistolarum Pauli codex Graecus cum versione latina ... olim Boernerianus nunc bibliothecae electoralis Dresdensis. Meissen, 1791), Дублинского кодекса, V–VI вв. (*Barret J.* Evangelium secundum Matthaeum ex codice rescripto in bibliotheca collegii SSae Trinitatis iuxta Dublinum. Dublinum, 1801), и др.

Новый взгляд на методы и цели текстологической работы нашел выражение в 2 изданиях К. Лахмана (Берлин, 1831. 1842–1850). Лахман представил в реконструкции текст кон. IV в., опираясь исключительно на древние источники, иногда малочисленные, не прибегая к TR. В 1841–1872 гг. 8 изданий НЗ выпустил К. Тишендорф. В 3 первых он держался текста Лахмана, в 4 следующих отошел от него к TR, но в последнем (Editio octava maior. 1869–1872) положил в основу Синайский кодекс, снабдив его самым богатым критическим аппаратом. Тишендорф обращал мало внимания на классифи-



кацию рукописей, отдавая предпочтение древним. Кроме того, он отдельно издал множество важных источников и среди них кодексы Ефрема (1843), Клармонтанский (1852), Синайский (1862), Ватиканский (1869). Его ученик Григори подготовил детальный обзор теоретических посылок 8-го издания (*Gregory C. R. Prolegomena*. 1884–1894), переработав его вполн. в очерк текстологии НЗ и снабдив самым полным списком рукописей с теми символами, к-рые в 8-м издании восходят к труду Ветштейна и приняты до сих пор (*Gregory C. R. Textkritik des Neuen Testaments*. Lpz., 1900–1909. 3 Bde). В Англии результаты работы Лахмана нашли отражение в издании С. П. Трегеллеса (1857–1879).

8-е издание Тишендорфа определило последующую традицию научных публикаций греч. текста НЗ. Введенный в обращение обширный рукописный материал требовал более полного осмысления, что было сделано в серии реконструкций новозаветного архетипа и в исследованиях в форме издания текста.

I. Реконструкции. В труде Б. Ф. Уэсткотта и Ф. Хорта «*The New Testament in Original Greek*» (L., 1881–1882. 2 vol.) была детально разработана концепция четырехчастного деления рукописной традиции на нейтральную, александрийскую, зап. и сир. (т. е. визант.) и исключена из рассмотрения сир. ветвь (вместе с TR) как возникшая позже 3 др. и на их основе. Само издание претендовало на установление исходного вида текста. В качестве такового здесь выступает Ватиканский кодекс с многочисленными конъектурами и в сопровождении сжатого критического аппарата.

К реконструкциям также относятся: труд англ. баптиста Р. Ф. Уэймута (*Weymouth R. F. The Resultant Greek Testament*. L., 1886, 1892², 1905³), работавшего с 10 печатными текстами и отдававшего предпочтение самым ходовым вариантам (в 1903 издание послужило базой его же популярного англ. перевода); 2 издания нем. экзегета Б. Вайса (Lpz., 1894–1900. 1902–1905), содержащие богословские оценки текстовых вариантов; издание А. Сутера (1910. 1947²), предложившего на базе TR воспроизведение того греч. текста, на к-рый опирается Исправленная редакция (*The Revised Version*. 1881) англ. пе-

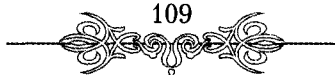
ревода Библии кор. Якова (1611); греческо-лат. диглотты, основанные на TR и Вульгате, католиков Г. Фогельса (1922–1955. 4 издания) и А. Мерка (Рим, 1933–1940. 10 изданий, перепечатал в 1955 Дж. Нолли, Ватикан); двуязычное изд. Х. М. Бовера (Мадрид, 1943–1968. 5 изданий), в к-ром греч. текст представляет собой реконструкцию на базе александрийских, кесарийских и зап. источников (с прибавлением испан. перевода переиздал Дж. О'Каллаган в 1977 и 1988); издание эклектического текста, предпринятое Р. Таскером (L., 1964), на к-рый опирается англ. перевод «*The New English Bible*», и др. В 1904 г. была издана эклектическая реконструкция В. Антониадиса (т. н. Патриаршее издание), содержащая TR, чтения древних кодексов и большой группы лекционариев. Это издание служит восстановлению облика литургического текста X–XVI вв.; из времени публикации принято в качестве офиц. текста в К-польском Патриархате.

Реконструкция Эберхарда *Нестле* (Stuttg., 1898) основана на 8-м издании Тишендорфа, изданиях Хорта–Уэсткотта и Уэймута. В случаях разногласия источников Нестле вводил в текст тот вариант, к-рый разделяется двумя из них, помещая чтение 3-го в критический аппарат. В 1904 г. Нестле повторил издание по заказу БИБО. В 1901 г., заменив текст Уэймута на текст Вайса, он переиздал его с различными уточнениями 12 раз. Его сын Эрвин *Нестле* осуществил в 1927–1950 гг. издания с 13-го по 20-е; издания с 21-го по 25-е (1952–1972) он выпустил с помощью К. Аланда. На базе издания 1904 г. Д. Килпатрик выпустил в свет в 1958 г. 2-е изд. БИБО. В 1955 г. для подготовки нового издания Объединенные библейские об-ва (ОБО) создали особый комитет, к-рый осуществил 2 издания (1966, 1968) на базе предшествующих публикаций без прямого обращения к рукописям. При работе над 3-м изданием комитет принял во внимание результаты новых проверок рукописных источников, включая папирусы, произведенных Аландом для осуществления 26-го издания Нестле, и примеры разночтений афонских лекционариев IX–XI вв., найденные греч. библеистом Я. Каравидулосом. Оба издания вышли с тождественным текстом в 1975 и 1979 гг., последнее получило имено-

вание Nestle-Aland²⁶. В 1993 г. оба были переизданы (соответствующие обозначения: GNTUBS⁴ — *The Greek New Testament of the United Bible Societies*, или GNT⁴; NA²⁷ — Nestle-Aland²⁷), изменения коснулись критического аппарата, но не основного текста.

Основной текст представляет собой реконструкцию, опирающуюся на Ватиканский кодекс и имеющую большую надежность для III в. «Удревнение» реконструкции на столетие по сравнению с трудом Лахмана обусловлено привлечением папирусов II–III вв., поступивших в обращение в 30-х гг. XX в. Критический аппарат NA²⁷ содержит более 10 тыс. узлов разночтений; с предельным лаконизмом он дает широкий круг сведений по истории текста до 1000 г. (Объяснение особенностей NA²⁶ и NA²⁷ см: *Aland K., Aland B. Der Text de Neuen Testaments: Einf. in die wiss. Ausg.* Stuttg., 1982.) В аппарате GNT⁴ всего 1400 узлов, наиболее важных в смысловом и богословском отношении; для каждого варианта указывается более полный круг источников; кроме того, приведены сведения по синтаксическому членению текста в разных изданиях и важнейших переводах, что представляет в сжатой форме историю интерпретации греч. оригинала. Текст и аппарат снабжены научным комментарием: *Metzger B. M. A Textual Commentary of the Greek New Testament*. L.; N. Y., 1971. Stuttg., 1994².

II. Издания-исследования также не чужды задачам реконструкции исходного текста, но главными их чертами являются приведение большого объема сведений по истории текста, стремление охватить самый широкий круг источников. Эта линия научного наследия Тишендорфа нашла продолжение в труде Германа фон Зодена (*Soden H., von. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. Bd. 1/1–4: [Введение]. B., 1902–1910. Bd. 2: [Текст], Gött., 1913). Анализу подверглось ок. 1100 рукописей, к-рые классифицированы по 3 большим группам: Исихия Александрийского, иерусалимская и общая (визант.); более детально и убедительно классификация последней. Базовым текстом взят TR, к к-рому прибавлен большой критический аппарат, несвободный, однако, от существенных технических недостатков. В 1926 г. С. Легг замыслил





новое полное издание НЗ (editio maior), но смог осуществить лишь публикацию Евангелий от Марка и Матфея, приняв за основу текст Хорта—Уэсткотта и прибавив к нему множество разночтений, извлеченных как из греч. рукописей, так из творений отцов Церкви (Оксфорд, 1935, 1940). Проект большого издания был возобновлен в 1952 г. (International Greek New Testament Project) при участии англ. и амер. текстологов М. М. Парвиса, Э. К. Коллуэлла, Г. Уиллса, Дж. Н. Бёрдселла и Дж. К. Эллиота и увенчался выпуском Евангелия от Луки (The New Testament in Greek: The Gospel according to St. Luke. Oxf., 1984–1987. 2 vol.). В качестве базового текста принят TR, в аппарате использованы 8 папирусов, 62 унциала (из 69, содержащих Лк), 128 минускулов и 41 лекционарий, все греч. и лат. христ. авторы до 500 г., 8 древних версий, а также араб., персидская и сир. *Диатессарон*. Разночтения по этим источникам приводятся полностью. Недостатком является отсутствие оценки вариантов чтения, так что рядом оказываются значимые и малозначащие разночтения. В 2001 г. под рук. Д. Паркера в рамках проекта возобновилась работа над Евангелием от Иоанна. В 1967 г. Аланд, Ж. Дюплеси и Б. Фишер выдвинули др. проект большого издания НЗ, к-рый осуществляется Институтом новозаветных текстологических исследований (Мюнстер; начало публикации в 1997 — *Novum Testamentum Graecum: Ed. critica maior / Hrsg. vom Inst. für neutestamentliche Textforschung. IV. Die katholischen Briefe / Hrsg. von B. Aland, K. Aland, G. Mink und K. Wachtel. Stuttg., 1998*). Базовый текст заимствован из NA²⁶, привлекается большинство рукописных источников, версии и сочинения греч. авторов до VIII в. При отсутствии исторических концепций у публикаторов издания такого рода могут оказаться лишь хранилищем несистематизированного материала. Успешнее служат исследовательским целям издания отдельных разновидностей новозаветного текста или входящих в них книг. Напр., на базе предшествующих публикаций было осуществлено издание визант. текста: *Hodges Z. C., Farstad A. L. The Greek New Testament: accord. to the Majority Text. Nashville, 1982*. После открытия Б. Стритером (1924) т. н. «кесарийского текста» его ре-

конструкцию в объеме Евангелия от Марка издала С. Лейк (*Lake S. Family P and the Codex Alexandrinus: The text accord. to Mark. L., 1937*). Зап. текст Деяний апостолов издавался дважды: *Clark A. C. The Acts of the Apostles: A Crit. ed. Oxf., 1977*; *Boismard M. E., Lamouille A. Le Texte occidental des Actes des Apôtre, reconstruction et réhabilitation. P., 1984. 2 vol.; 2000²*. Толкования Андрея Кесарийского на Апокалипсис оказали влияние на развитие текста Апокалипсиса, что показало их исследование и издание, осуществленное И. Шмидтом (*Schmidt J. Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsentextes. Münch., 1955–1956. 2 Bde*).

Еще одной формой научного издания текста является публикация коллаций отдельных рукописей, т. е. разночтений, выявленных при сравнении данной рукописи с известным текстом, им обычно является TR. Публикация коллаций широко практиковалась с сер. XIX до сер. XX в., в эпоху интенсивного освоения рукописного материала. Напр., исключительно в этой форме доступны издания новозаветных лекционариев (см.: *Colwell E. C., Riddle D. W. Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels. Chicago, 1933*; *Metzger B. M. The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary. Chicago, 1944*; *Geerlings J. The Lectionary Text of Family 13, accord. to Cod. Vat. gr. 1217 (Gregory 547). Salt Lake City, 1959*; и т. д.).

А. А. Алексеев

III. Иллюстрации к Б. Согласно гипотезе К. Вейцмана, иллюстрации к Б. появились в среде александрийских иудеев, когда ок. сер. III в. до Р. Х. был осуществлен перевод Торы на греч. язык (Септуагинта). Они, испытав влияние эллинистической художественной культуры, могли являться промежуточным этапом между античными иллюстрированными свитками сочинений греч. ав-

торов и христ. иллюстрированными Б. Подобных иллюминированных рукописей ВЗ до нас не дошло, но о существовании в изобразительном искусстве сложившейся иконографии ветхозаветных сюжетов свидетельствуют обширные библейские циклы и изображения пророков в росписи синагоги в *Дура-Европос* (244–245).

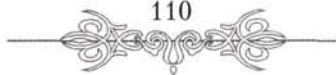
Иллюминированные Б. не однородны по составу. Они содержат разное количество книг Ветхого и Нового Заветов. В различных сочетаниях могут встречаться обе части Б., напр., НЗ с Псалтирью, кн. Бытие с Апокалипсисом. Наиболее ранним сохранившимся памятником иллюстрированной Б. является фрагмент рукописи, созданной в Риме в 350–380 гг., содержащий 4 листа с иллюстрациями, относящимися к Книге Царств (Кведлинбургская Итала — *Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 485*).

Иллюстрации раннехрист. Б. отличались исключительной обстоятельностью в передаче подробностей текста и сопровождали огромное число эпизодов, напр., лондонская рукопись кн. Бытие (*Cotton Genesis. London. Otho. B. VI, кон. V — нач. VI в.*), являющаяся копией александрийского оригинала V–VI вв., имела первоначально ок. 330 миниатюр, венская рукопись кн. Бытие (т. н. Венский Гenezис (*Vindob. Theol. gr. 31, VI в.*)), созданная в К-поле или Антиохии, включала 48 миниатюр. Тип иллюстраций, представленный в этих рукописях, сложился в тот период, когда основным видом книги был свиток, в к-ром иллюстрации располагались либо короткими полосами по горизонтали, разделяющими столбец текста, либо сплошной полосой во всю длину свитка (Свиток Иисуса Навина, визант. копия X в. раннехрист. рукописи — *Vat. Palat. gr. 431*). В кодексах, к-рые постепенно вытеснили из употребления свитки, первоначально сохранялся фризовый принцип расположения иллюстраций, напр. в Венском Гenezисе, Россан-



Елизер и Ревекка
у источника. Миниатюра
из т. н. Венского Гenezиса.
VI в. (Fol. 7)

ском кодексе (Евангелие от Марка и Матфея — Россано, кафед-





в виде триумфальной арки. К данному виду рукописей относятся

*Притча о девах
разумных и неразумных.
Миниатура из
Россанского кодекса.
VI в. (Fol. 4)*

ральный собор, VI в.), Синопском Евангелии (Paris. Suppl. gr. 1286, VI в.). Миниатюры, украшающие эти рукописи, точно следуют за текстом, отличаются драматизмом и подробностью, динамичным характером действия, обилием античных олицетворений. Сцены располагаются на узкой полоске позема или прямо на фоне, архитектурными кулисами обычно служат портики и полукруглые колоннады-экседры; персонажи, как правило, в рим. одеждах, совр. созданию иллюстрации.

Появляется и др. тип миниатюры, занимающей целый лист и тяготеющей к форме картины, обрамленной рамкой, напр. миниатюры сир. Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. I.

также сир. Евангелие (Paris. Syg. 33, VI в.); сир. Библия с 23 изображениями пророков (Paris. Syg. 341, VII в.); созданное в Италии лат. Евангелие с 2 листовыми миниатюрами с изображением евангелиста Луки и евангельских сцен (Cambr. Corpus Chri-



Вселенский потоп. Миниатура из Пятикнижия Ашбернема. Кон. VI — нач. VII в. (Fol. 9)



Канон согласований. Миниатура из Евангелия Раввулы. 586 г. (Fol. 10)

56, 586 г.), к-рые свидетельствуют о том, что к кон. VI в. сложились определенные типологические особенности в оформлении книг НЗ, получившие дальнейшее развитие в визант. искусстве. Для них характерно наличие образов евангелистов, изображений важнейших евангельских событий, соответствующих годовому кругу праздников; сравнительные таблицы параллельных текстов из Евангелий (канонов) стали украшаться декоративной рамой

сти. Ms. 286, 600 г.); Евангелие, украшенное таблицами канонов (Vat. Lat. 3806, VI в.); Пятикнижие Ашбернема, созданное в Италии или Испании, с большими миниатюрами, включающими многочисленные сцены, к-рые сопровождаются комментариями (Paris. Nouv. acq. lat. 2334, кон. VI — нач. VII в.).

Помимо иллюстраций и орнаментального декора, украшение рукописи составляет сам материал книги; по этому принципу в особую группу выделяются рукописи, выполненные на окрашенном пурпуре пер-

гамене: Венский Генезис, Россанский кодекс, Синопское Евангелие и Сармисахлийское Евангелие (РНБ. Греч. 537, VI в.), фрагменты к-рого находятся в Византийском музее в Афинах (Cod. 21), Ватикане (Gr. 2305), в Национальной б-ке в Вене (приплетены к Венскому Генезису), в Британском музее в Лондоне (Cod. Tit. C XV), в б-ке Пирпонта Моргана в Нью-Йорке (M874), в мон-ре св. Иоанна Богослова на Патмосе (Cod. 67).

Библейские иллюстрации послужили богатейшим источником для мн. монументальных росписей. Повествовательные ветхозаветные циклы и сюжеты, имевшие в христ. традиции прообразовательное значение (напр., история Ионы — прообраз Воскресения, переход через Красное м.— Крещения, Три отрока в печи — Воплощения Спасителя), изображались во фресках катакомб, широко использовались в рельефах саркофагов, мелкой пластике. В качестве примеров, прямо указывающих на иллюстрации Б. как источник, можно назвать серебряный реликварий из музея Брешии (360–380), в рельефах к-рого представлены история Иакова, Моисея, Суанны, прор. Даниила, Ионы и мозаики центрального нефа базилики Санта-Мария Маджоре в Риме (432–440).

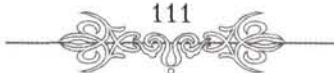
В визант. искусстве неизвестны Б. с полным циклом иллюстраций ВЗ и НЗ; как правило, проиллюстрирована только ветхозаветная часть. Наиболее полный цикл миниатюр содержится в Б., выполненной в К-поле по заказу патрикия Льва (Библия кор. Христины — Vat. Ms. Reg. gr. 1, X в.). Она состояла из 2 томов (сохр. 1-й). Цикл из 18 листовых миниатюр открывается ктиторской композицией, где изображен заказчик, подносящий книгу Богоматери, молитвенно ходатайствующей за него ко Христу. Композиции помещены в рамки с шрифтовым декором и иллюстрируют библейские книги — от кн. Бытие до Псалтири.

Иллюминированные Б. в XIII–XIV вв. созда-



Исцеление двух слепцов из Иерихона. Миниатура из Синопского Евангелия. VI в. (Fol. 10 v)

вались в скрипториях Киликийской Армении,





Патрикий Лев, подносящий в дар Богоматери книгу. Миниатюра из Библии кор. Христины. X в. (Fol. 2v)

пережившей в этот период подъем в области искусства книжной иллюстрации. Киликийская миниатюра отличается необычайным богатством орнамента (Jergus. Artn. 1925, 1269 г.; Матен. 375, 1270 г.; Библия царя Гетума II — Матен. 180, 1295 г.). Сохранилось неск. подписных и датированных манускриптов, украшенных Саркисом Пицаком (Venez. Mechit. 1508, 1319 г.; Матен. 2627, 1338 г.), Торосом Таронаци (Матен. 353, 1317 г.; Библия Есаи Нчеци — Матен. 206, 1318 г.; Venez. Mechit. 1107, 1332 г.), Авагом (Библия 1314 г. с миниатюрами 1358 г. — Матен. 6230).

Рукопись первой слав. Геннадиевской Библии украшена одной заставкой с растительным орнаментом и включенным в нее изображением пишущего прор. Моисея. Однако библейская история имела развитую иконографическую традицию в миниатюрах Палей, Псалтирей, Христианской топографии Космы Индикоплова, хроник (Троицкий список Хроники Георгия Амартола, Ватиканский список Хроники Константина Манассии), синодиков и шестодневов, *Хронографов*. Наиболее полно иллюстрации ветхозаветного цикла представлены в хронографической части *Летописного лицевого свода* (более 2 тыс. миниатюр), созданного в 70-х гг. XVI в. В 1-м т. содержится 7 книг из Восьмикнижия (ГИМ. Муз. 358), во 2-м — книги Руфь, Царств, Есфири и Товита (БАН. 17.17.9). Богатством библейских сюжетов отличается также лицевой *Хронограф* редакции 1512 г. в списке кон. XVI в. (РГБ. Егор. Ф. 98.

№ 202), иконография к-рого не зависит от Лицевого летописного свода (иллюстрирована лишь 1-я половина кодекса, далее для миниатюр оставлены места с обозначением сюжетов). В XVII в. появились рукописные лицевые Б. (ГИМ. Вахр. 1, XVII в.; ГИМ. Увар. 34; РНБ. ОСПК. Ф. 550. F I. 91). Большое влияние на рус. иллюстрации Б. оказали на рус. нем. и итал. гравюры с произведений мастеров кон. XV — 1-й четв. XVI в., а в XVII в. западноевроп. гравированные Библия Питера ван дер Борхта (Брюссель, 1582) и *Пискатора Библия* (Амстердам, ряд изданий начиная с 1637). В 1645–1649 гг. киево-печерский мон. Илия вырезал 132 гравюры на дереве с иллюстрациями к ВЗ (Бытие — 45 гравюр, Исход — 25, Числ — 6, Иисуса Навина — 9, Судей — 25, Царств — 22), их прототипом послужила Библия Пискатора. Гравюры мон. Илии сохранились в оттисках на 22 нумерованных листах, частично они использовались в изданиях Киево-Печерской лавры начиная с 40-х гг. XVII в. В 1692–1696 гг. жителем московской Мещанской слободы Василием Коренем (Кореневым) была создана гравированная рус. иллюстрированная Б. Гравюры мон. Илии и Василия Кореня явились своего рода аналогом лат. Б. бедных (см. *Biblia pauperum*) и положили начало популярным сериям рус. народного лубка XVIII в.

В XIX в. традиция иллюстрирования Б. получила новое развитие в гравюрах Г. Доре, выполненных в 1864–1866 гг.

Жена, облеченная в солнце. Гравюра из Библии Василия Кореня. 1692–1696 гг. (РНБ)



Лицевые Б. были широко распространены в западноевроп. искусстве. В отличие от визант. библейских книг лат. иллюстрированные Б. включали, как правило, полный объем ветхозаветного текста Вульгаты и книги НЗ. Число иллюстраций со временем увеличивалось. Б. в IX в. имели иллюстрации ветхозаветной части от кн. Бытие до Пророков, в НЗ помещалось изображение Христа во славе с символами евангелистов, апокалиптического Агнца, Св. Троицы (Lond. Add. 10546; Рим, Сан-Паоло фуори ле Мура — Karol. 3. V, 870 г.). В XI–XII вв. преобладало орнаментальное украшение книг, хотя создавались отдельные рукописи с иллюстрациями в лист (Эрланген, б-ка ун-та. 121, XII в.). Наибольшую популярность лицевые Б. получают в искусстве готики. Изящные фигурки и целые сцены вписываются в инициалы, украшенные искусно выполненными орнаментальными мотивами, схожими с витражами готических храмов (напр., РНБ. Лат. Q. v. I. 227, XIII в.; РНБ. Лат. O. v. I. 174, XIII в.; МГУ НБ. Инв. и: 288703, 1240–1250 гг.). В XIII в. была создана т. н. Нравоучительная Б., состоявшая из циклов миниатюр с краткими пояснительными текстами, содержащая более 5 тыс. рисунков (напр., Толедо, сокровищница собора, ок. 1230). В XIV в. получает распространение иллюстрированная Б. бедных. В XV–XVI вв. с началом книгопечатания появляются Б. с гравированными иллюстрациями, напр., изданные Г. Цайнером (Аугсбург, 1475), Сензеншмидтом и Фриснером (Нюрнберг, 1475), Пфланцманном (Аугсбург, 1475), они сопровождались 57 иллюстрациями. Издания Г. Квентеля (Кёльн, 1478–1479) и А. Кобергера (Нюрнберг, 1483) имели более 100 иллюстраций. Последующие издания, использовавшие резные доски Кёльнской Библии, выходили в Аугсбурге, Страсбурге и Гуттенберге.

Распространенным типом библейской книги, украшенной иллюстрациями, был Октатевх (Восьмикнижие), включающий кроме Пятикнижия Моисея, книги Иисуса Навина, Судей Израилевых и Руфь. Прототип данного вида рукописей, по мнению К. Вейцмана, был создан в раннехрист. период в Антиохии. Фрагментом рукописи такого типа, по-видимому, является свиток



*Несение Ковчега Завета.
Миниатюра из свитка
Иисуса Навина. X в.*

Иисуса Навина X в. из б-ки Ватикана. Сохранившиеся рукописи Октатевхов относятся к XI–XIII вв. Число миниатюр в них, несмотря на существенное сокращение по сравнению с ранними памятниками, тем не менее оставалось значительным — до 150 (Vat. gr. 747, XI в.). Замечательными памятниками визант. миниатюры является группа Октатевхов, созданных в XII в. в К-поле (Стамбул, дворец Топкапы, 8; Vat. gr. 746; рукопись из Евангелической



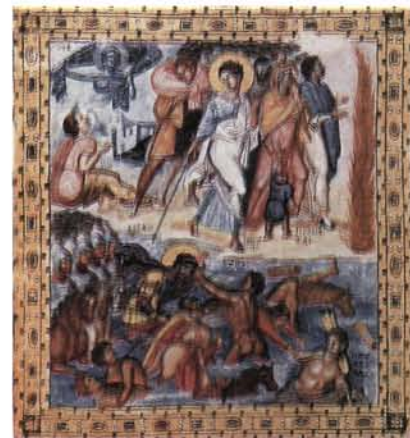
*Истребление сынов Вениаминовых.
Миниатюра из Октатевха. XIII в.
(Vatop. 602. Fol. 456v)*

школы в Смирне, 2-я пол. XII в. (AI, сторела в 1922). Октатевх из Стамбула был выполнен во 2-й четв. XII в. для Исаака Комнина. Многочисленные миниатюры, расположенные в тексте по одной или две сцены, обведенные рамками, последовательно иллюстрируют исторические события ВЗ. Тот же принцип сохраняется в афонской рукописи (Vatop. 602, XIII в.), украшенной 162 миниатюрами.

Одной из наиболее часто иллюстрируемых библейских книг является Псалтирь. Различается неск. типов украшения рукописных Псалтирей, первый и наиболее часто

встречаемый соответствует историческому подходу. Для лицевых Псалтирей этого типа характерно небольшое число миниатюр, занимающих целый лист или часть листа, обрамленных рамками, иногда роскошными орнаментальными или же простыми в виде тонкой полоски. На миниатюрах изображается царь Давид и эпизоды из его жизни, а также пророки и новозаветные лица, песни и молитвы к-рых включены в Псалтирь. Такие миниатюры обычно помещались перед текстом, представляя автора или иллюстрируя событие, рассказ о к-ром имеется в псалме. Толковый тип книги ставил перед художником особую задачу: с помощью рисунка было необходимо раскрыть прообразовательный характер текста псалма, истолковать его с т. зр. новозаветной истории. Опираясь на лит. толкования св. отцов и церковную литургическую традицию осмысления выражений Псалтири как прикровенных указаний на евангельские события, художники широко использовали и ветхозаветную, и евангельскую иконографию, изображения новозаветных лиц, святых и исторических деятелей, исторические аналогии, подчас полемические, а также аллегорические изображения. Миниатюры в таких рукописях небольшого размера и располагались на полях без обрамлений. Соответствие рисунка определенному фрагменту текста указано с помощью значков-помет или тонкой линией, «привязывающей» изображение к тексту. Иллюстрации создают яркий и многообразный мир художественных образов, дополняющих и поясняющих образы словесные. Встречаются также книги смешанного типа, где листовые миниатюры соседствуют с текстом, украшенным рисунками на полях.

Первая редакция иллюминированной Псалтири получила наименование «аристократической». Самой знаменитой рукописью этого типа является Парижская Псалтирь (Paris. gr. 139, X в.). Миниатюры находятся на отдельных листах, вшитых в рукопись. Большие миниатюры (37×26,5 см) в богато орнаментированных рамах представляют собой самостоятельные композиции. Они выполнены в классицистической манере с широким использованием античных мотивов. Многочисленные персонификации и аллегорические фигуры часто изоб-



*Переход через Черное море. Миниатюра
из Парижской Псалтири. X в. (Fol. 419v)*

ражаются с разноцветными нимбами. Предполагают, что миниатюры являются копией александрийского образца IV–V вв. Сюжеты посвящены истории царя Давида, пророков Моисея, Ионы, Исаии, Иезекииля и пророчицы Анны и отражают только исторический аспект текста. Отголоски миниатюр Парижской Псалтири прослеживаются в греч. рукописях более позднего времени (Vatop. 761, 1088 г.; Вашингтон, Дамбартон-Окс — Cod. 3, 1084–1101 гг.),



*Помазание Давида на царство.
Миниатюра из Псалтири. 1088 г.
(Vatop. 761. Fol. 12)*

в XIII в. создано неск. ее копий (Vat. Palat. Gr. 381; Hieros. Patr. Ἀγίου Τάφου 51; Sinait. 38; РНБ. Греч. 269 (лист из Sinait. 38)). В наст. время известно более 50 греч. рукописей «аристократической» редакции, отличающихся разнообразным составом иллюстраций, размером и характером размещения их в тексте. Наряду с библейскими темами в миниатюрах встречаются новозаветные и исторические сюжеты. В качестве примера можно привести Псалтирь XI в. (Vatop. 760), в миниатюрах



Крещение ап. Павла св. Ананией.
Миниатура из Псалтири. XI в.
(Vatop. 760. Fol. 59)

к-рой царь Давид с развернутым свитком в руке с начертанными на нем начальными строками псалмов включен в композицию Крещения ап. Павла, изображен рядом со св. Иоанном Милостивым, раздающим подающие, и молящимися монахами.

Лицевые Псалтири с миниатюрами на полях получили наименование «монастырских» и, вероятно, впервые были созданы в Сирии. Редакция Псалтири с маргинальными иллюстрациями возникла в доиконоборческое время и являлась своего рода живописным аналогом толковой книги. Маргинальные миниатю-



Распятие Христа.
Еретики замазывают известью
изображение Христа. Миниатура из
Хлудовской Псалтири. IX в. (Л. 67)

ры расположены рядом с текстом по типу лит. толкований. Сохранилось 9 греч. рукописей IX–XIV вв. «монастырской» редакции. Древнейшим и самым знаменитым памятником яв-

ляется Хлудовская Псалтирь (ГИМ. Греч. 129д, IX в.), ее миниатюры отличаются ярко выраженной антииконоборческой направленностью. Рукопись была создана в К-поле, в скриптории Студийского монастыря, но отличается вост. характером стиля и иконографии миниатюр, к-рые были поновлены в XII в. В IX–X вв. были созданы еще 3 иллюминированные рукописи, близкие Хлудовской Псалтири IX в. (Pantokr. 61; Paris. gr. 20; Add. 40731), др. 3 рукописи относятся к XI в. (Add. 19352, 1066 г.; Sinait. 48, 1075 г.; Vat. Barb. Gr. 372, ок. 1092 г.). По образцу рукописей XI–XII вв. была изготовлена Балтиморская Псалтирь (Baltim. W. 733, нач. XIV в.). Рукописи XI–XIV вв. отличаются красотой и изяществом многочисленных маленьких миниатюр, разбросанных по полям. Особенностью миниатюр этой редакции является их широкое разнообразие и творческий подход иллюстраторов к тексту. Среди миниатюр большое число ветхозаветных исторических сюжетов, иллюстрирующих псалмы 77, 104, 105, песни и молитвы Марии и Моисея, изображения ветхозаветных царей и пророков, а также множество неоднократно повторяющихся евангельских сцен, евангельских притч и изображений Иисуса Христа, Богородицы, апостолов, святителей, мучеников, преподобных, в т. ч. житийных сцен и иллюстраций патериков, сцен Страшного Суда и аллегорических персонажей. Помимо Псалтирей, украшенных листовыми или маргинальными миниатюрами, выдающимися памятниками художественного оформления этой библейской книги являются рукописи с орнаментальными заставками и фигурными инициалами (напр., РНБ. Греч. 214, XI в.).

В слав. и рус. книжности лицевые Псалтири встречаются реже, хотя неск. сохранившихся памятников являются произведениями высокого художественного уровня. Это болг. Псалтирь Томича (ГИМ. Муз. 2752, ок. 1360), серб. Мюнхенская Псалтирь из монастыря Прибина Глава (Münch. BSB. Slav. 4, посл. четв. XIV в.) и Киевская Псалтирь 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6). Серб. и болг. рукописи по характеру украшения могут быть отнесены к «аристократической» редакции, несмотря на то, что содержание миниатюр соответствует толковому типу книги. Киев-



Сотворение Адама.
Миниатура из Киевской Псалтири.
1397 г. (Л. 171 об.)

ская Псалтирь представляет «монастырскую» редакцию и отличается изысканной красотой исполнения миниатюр. Эта рукопись, являющаяся выдающимся памятником рус. искусства, продолжает традицию визант. лицевых Псалтирей и обнаруживает сходство как с памятниками XI в., напр. Псалтирью Барберини (Vat. gr. 372. Fol. 5g, кон. XI в.) или Лондонской (Феодоровской)



Коронавание Христом имп. Алексея I
Комнина, имп. Ирины и их сына Иоанна.
Миниатура из Псалтири Барберини.
Кон. XI в. (Fol. 5v)

Псалтирью (Lond. Add. 19352, 1066 г.), так и с упоминавшейся Балтиморской Псалтирью нач. XIV в. Из рус. лицевых Псалтирей следует назвать Хлудовскую (ГИМ. Хлуд. 3, 1-я пол. XIV в.); XIV в. (РГБ. Ф. 256; Рум. 327); Иоанна Грозного (РГБ. 8662, XIV в.); Угличскую (РНБ. F I 5, 1485), являющуюся копией с Киевской.



Визант. художественная традиция украшения Псалтирей миниатюрами получила развитие в рус. искусстве в XVI в. В 1591–1594 гг. по заказу боярина Д. И. Годунова были изготовлены 11 рукописей лицевых Псалтирей, предназначенных для соборов Кремля и крупнейших мон-рей Руси. 10 рукописей, созданных в 1594 г., представляют собой Псалтири с маргинальными иллюстрациями, причем экземпляр Ипатьевского мон-ря (6-ка ГТГ) имеет вводную часть с листовыми миниатюрами с сюжетами из истории царя Давида. Иконографически большинство списков связано с Киевской Псалтирью.

Рукопись 1591 г., написанная для вклада в костромской Ипатьевский мон-рь (т. н. Первая Ипатьевская, в наст. время хранится в архиве ГММК), имеет более 570 миниатюр, часто занимающих целый лист, и является роскошным образцом «аристократической» редакции Псалтири. Однако содержание миниатюр носит преимущественно истолковательный, а не исторический характер. Особый иконографический извод представляет список Псалтири, написанной в 1548 г. в Новгороде при архиеп. Феодосии и иллюстрированной, как установил Ю. А. Неволин, мастером-знатоком западноевроп. гравюры кон. XV – 1-й пол. XVI в. (ГИМ. Увар. 592–1°), работавшим позднее в Москве при митрополитом и царском дворе, где он участвовал в создании лицевого Жития свт. Николая Чудотворца (РГБ. Ф. 37. Больш. 15) и Егоровского лицевого сборника (РГБ. Ф. 98. Егор. 1844).

Из отдельных ветхозаветных книг наиболее часто иллюстрируемой является Книга Иова, в т. ч. с комментариями Олимпиодора Александрийского (Патмос, мон-рь Иоанна Богослова – Cod. 171, с миниатюрами VII–VIII и XI вв.; Marc. gr. 538, 905 г.; Vat. gr. 749, IX–X вв.; Vator. 590, XII в.; Hieros. Pat. Αγίου Τάφου 5 (один лист в РНБ. Греч. 382), XIII в.; Laur. B 100, XIII в.; Paris. gr. 134, XIII в.; Paris. gr. 135, 1362 г.); Афины, Византийский музей – Cod. 62, XII в.; Vat. gr. 751, XIII в.; Vat. gr. 1231, XIII в.). Известны иллюстрации к Книге пророка Исаии (Vat. gr. 755, X–XI вв.), к Книге Премудрости Соломона (Копенгаген, Королевская б-ка – Gl. Kongl. Saml. 6, X в.). Особую группу составляют иллю-

минированные Книги пророков с толкованиями, к-рые, как правило, содержат портретные миниатюры (Vat. Chigi R VIII 54, X в.; Taurin. B I 2, X–XI вв.; Laurent. Plut. V 9, XI в.; Vat. gr. 1153, XIII в., Bodl. MS Nev. College 44, 1200 г.). В этом ряду следует назвать рус. рукопись 1489 г. (РГБ. Ф. 173. № 20).

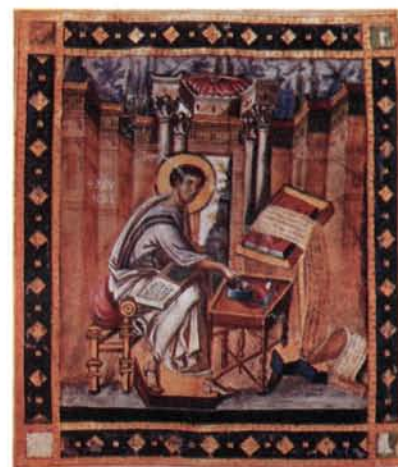
Характер декоративного убранства книг НЗ, различающихся по составу (4 Евангелия, Деяния и Послания апостолов, Апокалипсис, иногда дополняющиеся Псалтирью) и по типу (четыре или служебные), не имеет прямой зависимости от функционального назначения книги. Служебные Евангелия большого размера, как правило, отличаются особой роскошью миниатюр (напр., Трапезундское Евангелие – РНБ. Греч. 21, X в.). Известны также примеры небольших книжечек, созданных для личного употребления, с многочисленными орнаментальными и лицевыми миниатюрами, исполненными с блеском и виртуозностью (напр., НЗ – НБ МГУ. Греч. 2, 1072 г.). Тематика лицевых миниатюр в книгах НЗ обусловлена содержанием текста. Прежде всего это образы евангелистов, апостолов, сопровождающиеся изображениями учеников, евангельских сцен, Иисуса Христа и Богоматери, а также святых или заказчиков рукописи. И портретные, и сюжетные миниатюры могут занимать целый лист, располагаться в заставках перед текстом, а также помещаться в виде фигурных инициалов. Встречаются рукописи с пространными иллюстрациями в тексте, располагающимися фризом или по сторонам колонки.

Таблица канонов.
Миниатюра из Евангелия. X в.
(Stauronik. 43. Fol. 8v)



Богатством декоративных элементов и изысканностью форм отличается оформление таблиц (канонов), предшествующих Евангелиям, в к-рых указаны параллельные разделы текстов. Обрамления таблиц канонов в виде разнообразных триумфальных арок украшены орнаментами. В верхней части обычно изображаются птицы среди цветов или пьющие из фонтана – символрая и источника живой воды, к-рым является евангельское учение. Декоративное убранство кодекса, включающее портреты авторов, сюжетные миниатюры, орнаментальные или лицевые заставки и инициалы, составляющие с текстом рукописи единое художественное целое, сложилось в Византии в IX–X вв.

Среди новозаветных книг чаще всего иллюстрируются Четверо-евангелия. Наиболее распространенным является тип книги с таблицами канонов и образами евангелистов. В ранних рукописях (напр.,



Евангелист Лука.
Миниатюра из Евангелия. X в. (Fol. 12v)

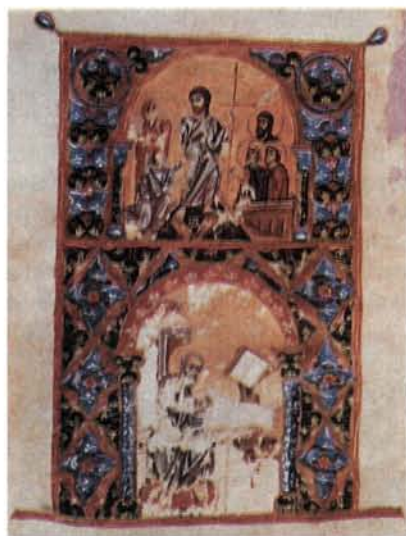
Stauronik. 43, X в.) все миниатюры сгруппированы в начале кодекса, в дальнейшем изображение каждого евангелиста помещается перед соответствующим Евангелием (напр., РНБ. Греч. 801, XI в.). Евангелисты, как правило, изображаются сидящими перед столиками с пишущими со свитками пергамента или кодексами. Они представлены пишущими или размышляющими над текстом, иногда очинивающими или макающими стиль в чернильницу. На столиках находятся письменные принадлежности – ножички, циркули, стили, чернильницы с красными и черными чернилами, рядом, в коробе или корзине, – написанные свитки,





за полуоткрытыми створками на полках видны книги. Фигуры представлены на условном архитектурном фоне, евангелист Иоанн, один или диктующий Прохору, изображается также на о-ве Патмос, на фоне горного пейзажа. Нередко встречаются изображения на чистом золотом фоне без архитектурных кулис или на цветном фоне с полосой поэма.

Евангелия украшаются также сюжетными иллюстрациями. В некоторых рукописях помимо таблиц канонов и портретов евангелистов находится



Сшествие во ад. Евангелист Иоанн. Миниатюра из Евангелия. XII в. (Vatop. 975.Fol. 191v)

одна сюжетная миниатюра (напр., Vatop. 974, XIII в. — Рождество Христова перед Евангелием от Матфея). Иногда изображение евангелиста сопровождается сценой, объединенной с портретом одной рамой. Так, в рукописи XII в. (Vatop. 975) в двухъярусных орнаментальных арках помещены Рождество Христово и евангелист Матфей, Крещение и евангелист Марк, Рождество Иоанна Предтечи и евангелист Лука, Сшествие во ад и евангелист Иоанн. В рукописях с подробными циклами иллюстраций выделяется неск. вариантов размещения миниатюр. Композиции небольшого размера без обрамления могут помещаться фризом между строками как и в древних манускриптах — Россанском кодексе, Синопском Евангелии (напр., Paris. gr. 74, XI в.; Laurent. Plut. VI 23, XII в.). В рукописи XI в. (Vindob. Theol. gr. 154) мелкие фигурки и сценки сопровождают текст по сторонам столбца. В Евангелии



Евангелист Иоанн с учеником Прохором. Миниатюра из Мознийского Евангелия. XI в. (Л. 300 об.)

XI в. (Paris. gr. 64) сценки занимают углы листов, на к-рых текст располагается крестообразно. Др. вариант представляют рукописи, в к-рых миниатюры окружены рамками. В Евангелии XI в. из Пармы (Palat. 5) подробный цикл иллюстраций располагается на листах по 2–4 миниатюры в украшенных орнаментом рамах и внутренних частях орнаментальных заставок. В двуязычной греко-лат. рукописи XIII в. (Paris. gr. 54) сцены в простых обрамлениях находятся в тексте. В Никомидийском Евангелии XIII в. (ЦНБ НАНУ. ДА. 25 л.) миниатюры расположены как в тексте, так и на отдельных листах и в заставках. Евангельский цикл может состоять из неск. сюжетов, соответствующих 12 праздникам и расположенных в кодексе в виде 4 групп листовых миниатюр в сочетании с портретами евангелистов (напр., Vatop. 937, XIV в.).

Традиция украшения Четвероевангелия иллюстрациями была широко распространена в восточнохрист. мире. Отличаясь стилистическими особенностями и нек-рыми деталями декора, рукописи сохраняют основные принципы художественного убранства, выработанные в визант. искусстве. Известны многочисленные иллюминированные арм. рукописи, среди к-рых обилием миниатюр и высоким качеством исполнения выделяются Евангелие царицы Млке (Venez. Mechit. 1144, 851 г.), Евангелие переводчиков (Baltim. 537, 966 г.), Эчмиадзинское Евангелие (Матен. 2374, XI в.), Могнийское Евангелие (Матен. 7736, XI в.), Евангелия, выполненные худож.

Костадином (Venez. Mechit. 1635, 1215 г.), худож. Торосом Рослином (Б-ка Армянского Патриархата (Стамбул). Cod. 136, 1256 г. — Зейтунское; Jerus. Arm. 251, 1260 г.; Baltim. 539, 1262 г.; 2660, 1262 г.; 1956, 1265 г.; Матен. 10675, 1268 г. — Малатийское).

Великолепными миниатюрами украшены знаменитые груз. рукописи Четвероевангелия: Алавердское (Кекел. А 484, 1054 г.), Первое Тбетское (РНБ, собр. Иоанна Грузинского. 212, XI в.), Ванское (Кекел. А 1335, XII в.), Гелатское (Кекел. Q 908, XII в.), Моквское (Кекел. Q 902, 1300 г.).

Южнослав. и восходящие к ним славяно-румын. (по преимуществу молдав.) иллюминированные рукописи Четвероевангелий отличаются в целом меньшим богатством сюжетов. Обычно миниатюры ограничиваются изображениями евангелистов, чаще всего пишущих свои сочинения (болг. Евангелие — НБКМ. № 22, кон. XIII (?) — нач. XIV в.; болгаро-серб. Евангелие — ГИМ. Хлуд. 16, 1-я пол. XIV в.; болгаро-серб. Евангелие — СПбФИРИ РАН. Колл. Н. П. Лихачёва. Оп. 1. № 223, кон. XIII — нач. XIV в. и др.). В гла-



Эдесский царь Авгарь отправляет письмо Христу. Миниатюра из Алавердского Евангелия. 1054 г. (Л. 316 об.)

голическом Мариинском Евангелии нач. XI в. (РГБ. Григ. № 6/М. 1689) сохранились 3 миниатюры из 4, изображающие евангелистов Марка, Луку и Иоанна фронтально в рост, выполненные в акварельной манере. В более позднем (но тоже XI в.) глаголическом Зографском Евангелии (РНБ. Глаг. 1) помещены миниатюры с изображениями апостолов Пет-





ра и Павла, усекновенной главы св. Иоанна Предтечи и, вероятно, Введения во храм Богородицы. Из ранних (до сер. XIV в.) южнослав. памятников наиболее богатой иконографией и необычными деталями, свидетельствующими о связях с архаичной традицией, отличались миниатюры серб. Призренского Евангелия (бывш. собр. Народной б-ки Сербии в Белграде. 297, 2-я пол. XIII в.), погибшего вместе с остальными рукописями фонда 6 апр. 1941 г. во время фашистской бомбардировки Белграда (фотоснимки миниатюр сохранились в Народном музее в Белграде и в Школе высших знаний в области общественных наук (Ecole des hautes études en sciences sociales) в Париже). Рукопись, сильно пострадавшая уже к моменту поступления в б-ку в XIX в., в дошедшем виде содержала 36 миниатюр, в большинстве своем маргинальных. Часть миниатюр (изображения мучеников Феодора Тирона, Прокопия, Димитрия Солунского, Георгия, Сергия и Вакха) относится к месячному слову. Помимо этого иллюстративный ряд Призренского Евангелия включает миниатюры: Благовещение с голубем на руке архангела; встреча Богородицы и Елисаветы с изображенным в ее чреве младенцем Иоанном; Преображение с апостолом Петром, к-рый поднимается и говорит; Вход Господень в Иерусалим без апостолов и народа, но с ангелом; Сретение; сцены из Книги Притчей Соломоновых. Эти особенности находят аналогию в более раннем искусстве Каппадокии и Египта. Иконографические новации представлены изображениями Богородицы типа «Умиление» и Страстной миниатюры Богородицы на троне с Предвечным Младенцем на руках, с архангелами по сторонам, к-рая повторяет скульптурную композицию зап. портала собора мон-ря Студеница (кон. XII в.). Необычность Распятия состоит в изображении 3 ангелов над крестом (2 из них определены надписями как Михаил и Гавриил), крови, струящейся из пригвожденных рук Иисуса Христа, и предстоящего Иоанна Богослова в образе старца. Перечисленные новации указывают на итал. источники, по всей вероятности пришедшие (как и упомянутые архаизмы) через Далмацию. Здесь же впервые в южнослав. традиции встречается изображение символов евангелистов, к-рые в боснийских рукопи-



Евангелие XV в. (ГИМ, Усп. 2-п), Переяславское Евангелие (РНБ. Ф. п. 1.

Исцеление кровотоочивой жены. Воскрешение дочери Иаира. Миниатюра из лицевого Евангелия царя Иоанна Александра Болгарского. 1356 г. (Fol. 29)

21, между 1406–1410 гг.— Спас в силах и четыре

евангелиста), Аникеевское (Аникеево) Евангелие (БАН. 34.7.3, 1-я треть XV в.) и многочисленные позднейшие кодексы. Расцвет книжной миниатюры со 2-й пол. XV в. и создание большого числа рукописей с многочисленными иллюстрациями в тексте отразились и на характере украшения Евангелий. В Евангелиях 1-й трети XVI в. появляются

евангелиста), Аникеевское (Аникеево) Евангелие (БАН. 34.7.3, 1-я треть XV в.) и многочисленные позднейшие кодексы. Расцвет книжной миниатюры со 2-й пол. XV в. и создание большого числа рукописей с многочисленными иллюстрациями в тексте отразились и на характере украшения Евангелий. В Евангелиях 1-й трети XVI в. появляются



Евангелист Лука. Миниатюра из Зарайского Евангелия. 1401 г. (Л. 94 об.)

Рус. иллюминированные рукописи Четвероевангелия встречаются редко и отличаются более скромным декором. Типичным составом иллюстраций является изображение 4 евангелистов: Зарайское Евангелие (РГБ. Ф. 256. Рум. № 118, 1401 г.), Рогожское Евангелие (РГБ. Ф. 247. Рогож., № 136, кон. XIV — нач. XV в.), Евангелие XV в. (РГБ. Ф. 247. Рогож. № 138), Евангелие нач. XV в. (РГБ. Ф. 304. III. № 5/ М. 8655),

миниатюры на сюжеты евангельских притч и событий, напр. «Проповедь Христа в синагоге» (Евангелие Исаака Бирева — РГБ. Ф. 304. III, 1531 г. (собр. Ризницы ТСЛ. № 15/ М. 8559)). В архитектурном фоне этой миниатюры ощущается несомненное влияние западноевроп. гравюры. В 1605 г. по заказу Д. И. Годунова для костромского Ипатьевского мон-ря было выполнено Евангелие со 106 миниатюрами. Уже в одном из первых печатных московских изданий Четвероевангелия (т. н. среднешрифтное, ок. 1560 г.) в начальную гравированную заставку включено изображение евангелиста Матфея. Начиная с виленского издания 1575 г. в Зап. Руси и издания А. М. Радишевского 1606 г. в Москве, в печатных Евангелиях традиц. становятся листовые гравюры с изображениями 4 евангелистов.





Иллюстрации служебных Евангелий-апракос по составу практически не отличаются от Четвероевангелий. В соответствии с началом чтений от Пасхи в рукописях, украшенных портретными миниатюрами, меняется порядок следования изображений евангелистов: первым представлен евангелист Иоанн (Vindob. Theol. gr. 240, X в.). Евангелие-апракос может быть проиллюстрировано только сценами Страстей Христовых (Patm. 70, X в.), сюжетами страстей и избранными евангельскими эпизодами (РНБ. Греч. 21, X в.; Pantel. 2, XI в.), изображением двенадцатых праздников (Евангелие Фоки — Laug., XI в.). Нек-рые роскошно украшенные рукописи отличаются многочисленными иллюстрациями, расположенными на отдельных листах, в заставках и инициалах, среди к-рых образы евангелистов, сцены евангельского цикла, изображения святых (Dionys. 587, XI в.).

Иллюминации ранних (до рубежа XII—XIII вв.) южнослав. Евангелий-апракос отличаются значительным разнообразием. Так, в болг. глаголическом *Ассеманиевом Евангелии* (Vat. Slav. 3, XI в.) при отсутствии листовых миниатюр и сюжетных заставок в петлях инициалов помещены изображения Спасителя с Никодимом, самарянок, юношей, исцеленным слепым, Иоанна Крестителя, апостолов Петра и Павла, восходящие к прототипам, созданным в Юж. Италии и Далмации. В древнейшем серб. Мирославовом Евангелии (Белград, Народный музей. № 1536, 1180–1190 г.) на л. 1 в каче-

Инициал «В» с изображением проповедующего Иоанна Предтечи. Миниатюра из Мирославова Евангелия. 1180–1190 гг. (Л. 36 об.)



стве заставки помещены изображения апостолов Иоанна, Марка и Луки в обрамлении аркатурно-колончатого фриза, при многочисленных инициалах — небольшие миниатюры, изображающие проповедующего Иоанна Крестителя («Жвань Батиста»), Марию Магдалину, пишущего евангелиста Марка и др. Серб. Вуканово Евангелие (РНБ. Ф. п. I. 82, ок. 1200 г.) содержит миниатюры пишущего евангелиста Иоанна и Христа Еммануила, вероятно, из сцены беседы с книжниками в иерусалимском храме («Преполовение»); миниатюры с изображением остальных евангелистов, очевидно, утрачены. Позднейшие болг. и серб. Евангелия-апракос иллюстраций не содержат.

Древнейшие рус. Евангелия-апракос — *Остромирово Евангелие* (РНБ. Ф. п. I. 5, 1056–1057 гг.) и *Мстисла-*



Евангелист Марк. Миниатюра из Остромирова Евангелия. 1056–1057 гг.

вово Евангелие (ГИМ. Син. 1203, до 1117 г.) — украшены изображениями евангелистов (в Остромировом Евангелии нет миниатюры с евангелистом Матфеем, но для нее оставлено место), орнаментальными заставками и инициалами. Иконография изображений и типы орнамента в рукописях могут различаться, но принцип украшения большинства иллюминированных рукописей XII–XVI вв. остается тем же в Добриловом Евангелии (РГБ. Рум. 103, 1164 г.), Симоновском Евангелии (РГБ. Рум. 105, 1270 г.), Спасском Евангелии (ЯМЗ. № 15690, XIII в. — евангелисты Матфей и парное изображение Луки и Марка), Евангельских чтений (ГИМ. Чуд. 2, нач. XV в. — евангелисты Иоанн, Марк, Лука и Матфей на одном листе в 4 клеймах), Евангелии Хитрово (РГБ. Ф. 304. III. № 3/ М. 8657, нач. XV в.),



Ангел — символ евангелиста Матфея. Миниатюра из Евангелия Хитрово. Нач. XV в. (Л. 44)

Евангелии Успенского собора (Оружейная палата ГММК. № 11056, нач. XV в.). В 2 последних рукописях помимо евангелистов на отдельных листах изображены их символы.

Нек-рые рукописи Евангелий-апракос включают различные единичные миниатюры. В Пантелеимоновом Евангелии (РНБ. Соф. 1, кон. XII — нач. XIII в.) находится миниатюра с изображением вмч. Пантелеимона и вмч. Екатерины, в Феодоровском Евангелии (ЯМЗ. № 15718, 1321–1327 гг.) — вмч. Феодор Стратилат и ап. Иоанн с Прохором, в Сийском Евангелии 1340 г. — Отослание апостолов на проповедь



Инициал «В». Миниатюра из Евангелия Хитрово. Нач. XV в. (Л. 74 об.)

(БАН. Арх. ком. 189. Л. 172 об.) и Поклонение волхвов (отдельный лист в ГРМ. Др. гр. 8.), в *Андрониковом Евангелии* (ГИМ. Епарх. 436, нач. XV в.) — Христос Еммануил во славе. Уникальным среди рус. лицевых Евангелий-апракос является Сийское Евангелие 1693 г., украшенное миниатюрами на отдельных листах, в тексте и на полях, число к-рых превышает 2 тыс. Однако чаще, чем лицевыми миниатюрами, рукописи





украшались орнаментальными заставками и инициалами. Среди рукописей этого типа встречаются также роскошно украшенные экземпляры, как Евангелие Феодора Кошки



Андрониково Евангелие.
Нач. XV в. (Л. 1 об. — 2)

(РГБ. Ф. 304. III. № 4/ М. 8654, 1-я четв. XV в.).

Ко 2-й четв. XVI в. (30-е — 40-е гг. XVI в.) относится уникальный опыт иллюстрирования Учительного Евангелия — сб. проповедей на евангельские темы, предназначенных на воскресные и праздничные дни (перевод к-польского Патриаршего гомилярия). Сохранившийся кодекс (РГБ. Ф. 98. Егор. 80) написан, вероятно, псковичом в Новгороде, в окружении архиеп. Макария и богато



Инициал «С». Миниатюра
из Евангелия Феодора Кошки.
1-я четв. XV в.

проиллюстрирован миниатюрами (свыше 160) на евангельские сюжеты безмянным художником, хорошо знавшим западноевроп. гравюру кон. XV — 1-й четв. XVI в.

В XVII в. гравюры на темы евангельских притч сопровождали укр. и белорус. издания Учительного Евангелия, начиная с киевского издания 1637 г. (51 гравюра).

Среди иллюстрированных книг НЗ (Евангелия, Апостол, Открове-

ние ап. Иоанна, иногда дополненные Псалтирю) не встречаются рукописи с подробными евангельскими циклами. НЗ украшается изображениями евангелистов, авторов Деяний и Посланий и нек-рыми евангельскими сценами (Кодекс Эбнерианус — Bodl. Auct. T. inf. I. 10, XII в.; Vator. 762, XII в.; Paris. Coislin. 200, XIII в.; Athen. Bibl. Nat. 2251, XIV в.; Vindob. Theol. gr. 300, XIV в.), а также ветхозаветными сюжетами и изображениями пророков (Laurent. Plut. 6. 36, XI в.; Vator. 851, XIII в. — Апостол с Псалтирю; ГИМ. Греч. 407, XIV в.).

Эта особенность в полной мере повторяется и в немногочисленных иллюстрированных слав. списках НЗ, представленных боснийскими рукописями кон. XIV — нач. XV в. (Венецианский НЗ — Marc. Or. 227/168, кон. XIV — нач. XV в.; боснийский Сборник Хвала — Болонья, б-ка ун-та. № 3575B, 1405 г., с миниатюрами, изображающими апостолов и сцену побития камнями архидиака Стефана), иллюстрированными далматинскими мастерами, работавшими в романо-готической манере с элементами раннего Ренессанса.

Иллюстрации к слав. Апостолу не носят сюжетного характера, ограничиваясь, как правило, изображениями святых благовестников (пишущих свои сочинения, стоящими в рост, или полуфигур; нередко изображается только евангелист Лука — автор Деяний). Древнейшее изображение апостолов Петра и Павла, мо-

Апостолы Петр и Павел. Миниатюра
из Толкового Апостола. 1220 г. (Л. 1 об.)



лящихся Спасителю, находится на выходной миниатюре Толкового Апостола, написанного в 1220 г. в Ростове (ГИМ. Син. 7. Л. 1 об.). Старший образец рукописи, содержащей листовые миниатюры (6) апостолов — авторов посланий, представляет собой пергаменный кодекс московской работы 1-й четв. XV в. (ГРМ. Др. гр. 20 — см. *Вздоров.* Искусство книги. Каталог. № 68). Широкое распространение рукописи Апостола, украшенные портретными миниатюрами, получают на Руси с посл. четв. XV в. Восточнослав. печатные издания Апостола сопровождаются гравюрой ап. Луки с московского 1564 г. В укр. изданиях XVII в., начиная с львовского издания М. Слѣзки 1639 г., помещалось значительное число гравюр, выполненных под влиянием западноевроп. иконографии (32 гравюры работы киево-печерского мон. Илии).

Иллюстрированное Откровение ап. Иоанна (Апокалипсис) в визант. искусстве появляется поздно и имеет небольшое число миниатюр (Paris. Vod. gr. 239, 1422 г.; Б-ка Чикагского ун-та — поствизант. рукопись XVI в.). В западноевроп. искусстве Апокалипсис, напротив, является одной из наиболее часто иллюстрируемых рукописных книг: Апокалипсис с толкованиями *Беата Лиебанского* с подробными иллюстрациями в тексте (Нью-Йорк, б-ка Пирпонта Моргана. 644, 950 г.; Жерона (Испания), ризница собора, ок. 975 г.; Мадрид, Национальная б-ка. В 31 а, ок. 1047 г.; Эль-Бурго-де-Осма, б-ка собора, 1086 г.; Paris. Lat. 8878, XI в.; Бамберг, Гос. б-ка. 140, после 1000 г.), Апокалипсисы в полных лицевых Б. (напр., Б. из ц. Сан-Паоло фуори ле Мура в Риме, 1000 г.). У юж. славян в средневековье иллюстрации к Апокалипсису не получили заметного распространения в связи с ограниченной рукописной традицией самого памятника. На Руси живописный цикл Апокалипсиса был известен с нач. XV в. (роспись Благовещенского собора Московского Кремля, выполненная в 1405 г. Феофаном Греком не сохр.; икона XV в. из Успенского собора Московского Кремля). Бурный расцвет рус. традиции иллюстрации Апокалипсиса в XVI—XVII вв., вероятно, вызван эсхатологическими ожиданиями в 1492 г. «конца седьмой тысячи лет». Новый толчок эсхатологические настроения обрели





Три всадника. Миниатюра из Апокалипсиса. Библия Василия Кореня. 1692–1696 гг. (РНБ)

(в особенности в старообрядческой среде) в связи с реформами Патриарха Никона в сер. XVII в. В XVI–XVIII вв. получили распространение лицевые Апокалипсисы с большим числом иллюстраций (старшие образцы: Псалтирь — РГБ. Больш. Ф. 37. № 432, 2-я четв. XVI в.; Апокалипсис толковый. РГБ. Егереv. Ф. 466. № 6, 2-я пол. XVI в.); Апокалипсис толковый лицевой чудовской редакции в составе Сборника-конволюта — РГБ. Егор. Ф. 98. № 1844. Л. 1–94, посл. четв. XVI в. и др.), иконография к-рых отчасти формировалась под влиянием западноевроп. гравюрных образцов (напр., ГИМ. Увар. 58, сер. XVII в.; ГИМ. Син. 5, 90-е гг. XVII в.). Сюжеты Апокалипсиса рано появляются в южнослав. книжной гравюре. В 1562–1563 гг. в Тюбингене вышло протестант. глаголическое издание НЗ с 26 гравюрами работы неизвестного нем. мастера, а в 1563 г. — кириллическое с 27 гравюрами Апокалипсиса (оба напечатаны словенцем П. Трубаром). В России цикл иллюстраций к Апокалипсису был впервые напечатан в составе лицевой Библии Василия Кореня в 1691 г. В 1712 г. издание толкового Апокалипсиса с 13 гравюрами (переиздано в 1768, а в 1717 в черниговском издании НЗ была издана 21 гравюра на тему Апокалипсиса работы Никодима Зубрицкого и иером. Макария (Синицкого)). Эти гравюры кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. оказали большое воздействие на иконографию лубочных изданий XVIII–XIX вв.

Лит.: Кондаков Н. П. История визант. искусства и иконографии по миниатюрам греч. рукописей. Од., 1876; Покровский Н. В.

Ипатьевская лицевая Псалтирь 1591 г. // ХЧ. 1883. Ч. 2. С. 594–628; Буслаев Ф. И. Русские лицевые Апокалипсисы. М., 1884; он же. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по рукописям с XVI в. по XIX. М., 1884; Tikkanen J. J. Die Psalterillustration im Mittelalter. Helsingfors, 1895, 1975; Редин Е. К. Лицевые рукописи собрания графа А. С. Уварова // Древности. Тр. MAO. М., 1904. Т. 20. Вып. 1. С. 90–98; Degering H., Boeckler A. Die Quedlinburger Italafragmente. В., 1932; Георгиевский Г., Владимиров М. Древнерус. миниатюра. М., 1933; Buchthal H. The Miniatures of the Paris Psalter. L., 1938, 1968; Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1948, 1986; Weitzmann K. Die Illustration der Septuaginta // Münch. Jb. der bildenden Kunst. 1952/1953. Bd. 3/4. S. 96–120; idem. Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jh. В., 1953; idem. Illustrations in Roll and Codex. Princeton, 1970; Diringер D. The Illuminated Book: Its History and Production. L., 1958, 1967; Demus O. Studien zur byzantinischen Buchmalerei des 13. Jh. // JÖBG. 1960. Bd. 9. S. 77–89; Шенкина М. В. Болгарская миниатюра XIV в.: Исслед. Псалтири Томича. М., 1963; она же. Миниатюры Хлудовской Псалтири. М., 1977; Свириш А. Н. Искусство книги древней Руси XI–XVII вв. М., 1964; Dufrenne S. Le Psautier de Bristol et les autres psautiers byzantins // Cah. Arch. 1964. Vol. 14. P. 159–182; Der Nersessian S. A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks // DOP. 1965. Vol. 19. P. 155–183; idem. L'illustrations des psautiers grecs du Moyen Age. P., 1966–1970. 2 vol.; Борозин-Лубинкович М. Призренско четвероєвангел'є: Ка проблему његовог датовања // Старинар. Београд, 1968–1969. Бр. 19. Табл. 1–14; Розов Н. Н. О генеалогии рус. лицевых псалтирей XIV–XVI вв. // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств, XIV–XVI вв. С. 226–257; Belting H. Das illuminierte Buch in der spätbyzant. Gesellschaft. Hdlb., 1970; Попова О. С. Новгородские миниатюры 2-й четв. XIV в. // ДРИ. М., 1974. [Вып.:] Рукописная книга. Сб. 2. С. 70–99; она же. Русская книжная миниатюра XI–XV вв. // ДРИ. М., 1983. [Вып.:] Рукописная книга. Сб. 3. С. 9–73; Anderson J. C. An Examination of Two 12th-cent. Centers of Byzantine Manuscript Production. Ann Arbor, 1975; idem. The Seraglio Octateuch and the Kokkinobaphos Master // DOP. 1978. Vol. 36. P. 84–114; Лухачева В. Д. Искусство книги: Константинополь, XI в. М., 1976; она же. Византийская миниатюра. М., 1977; Укр. книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Кат. изд., хранящихся в ГБЛ. М., 1976–1990. Вып. 1–2. Ч. 2; Spatharakis I. The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts. Leiden, 1976; idem. Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden, 1981; Вадорнов Г. И. Исслед. о Киевской Псалтири: Киевская Псалтирь 1397 г. М., 1978; он же. Искусство книги в Древней Руси: Рук. кн. Сев.-Вост. Руси XII — нач. XV вв. М., 1980; Der Serbische Psalter: Faks.-Ausg. d. Cod. Slav. 4. Wiesbaden, 1978–1983. 2 Bde; Hahn C. The Creation of the Cosmos: Genesis Illustration in the Octateuchs // Cah. Arch. 1979. Vol. 28. P. 29–40; Galavaris G. The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels. W., 1979; Живкова Л. Четвероєвангелисто на цар. Иван Александр. София, 1980; Brubaker L. The Tabernacle Miniatures of the Byzantine Octateuchs // Actes du XV^e Congrès Intern. d'études byzantines. Athènes, 1981. T. 2. P. 73–92; Нево-

лин Ю. А. Новое о кремлевских художниках-миниатюристах XVI в. и составе 6-ки Ивана Грозного // СА. 1982. № 1. С. 68–70; Максимович J. Српске средњовековне минијатуре. Београд, 1983; Popesck-Vůlcea G. Un manuscrit al voievodului Ieremia Movilă. Bucure ti, 1984; Cutler A. The Aristocratic Psalters in Byzantium. P., 1984. (Biblioth. d. Cah. Arch.; 13); Huber P. Hiob: Dulder oder Rebell? Byzant. Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem u. Athos. Düsseldorf, 1986; Смирнова Э. С. Миниатюры Псковского Апостола нач. XVI в. // Древний Псков: История. Искусство. Археология: Новые исследования. М., 1988. С. 155–171; она же. Лицевые рукописи Великого Новгорода, XV в. М., 1994; она же. Аникеево Евангелие: малоизвестный памятник московской книжной миниатюры и орнамента 1-й трети XV в. // ДРИ. СПб., 1997. С. 171–191; Васильев J. Б. Портреты светителя у инициальной орнаментации Асеманиевых евангелия и выхове параллели // Археографски прилози. Београд, 1990. Бр. 12. С. 41–71; Откровение Иоанна Богослова в мировой книжной традиции: Кат. М., 1995; Белоброва О. А. О Библиях с гравюрами в рус. б-ках 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. // Книжные центры Древней Руси: Северорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 306–322; она же. Отражение Книги Песни Песней в древнерус. изобразительном искусстве и в силлабической поэзии кон. XVII — нач. XVIII в. // Алексеев А. А. Песнь Песней в древней славяно-рус. письменности. СПб., 2002. Прил. 2. С. 227–234; Квливидзе Н. В. Лицевой летописный свод и Годуновская Псалтирь 1591 г. // ДРИ. [Вып.:] Рукописная книга (в печати).

Н. В. Квливидзе, А. А. Турилов

IV. Переводы Б. на древние языки.

Арамейские таргумы. Арамейский таргум — иудейский перевод Б. (ВЗ) на арамейский язык. Существительное «targûm» в постбиблейском евр. и араб. означает «перевод», глагол «tirgēm» (араб. targēm) — «переводить, объяснять» (единственный раз в ВЗ в Езд 4. 7). Эти слова, видимо, являются производными от евр./араб. tûrgēmān (акк. tu/targutannu — переводчик) — так назывался любой переводчик, в т. ч. тот, к-рый устно переводил в синагоге субботнее чтение из Торы и Пророков на араб. или греч. Постепенно в евр. традиции за словом «targûm» закрепилось узкое значение «перевод Библии на арамейский язык». В научном обиходе чаще используется более точное выражение «арамейский(е) таргум(ы)».

Устный перевод Б. на араб. язык возник, вероятно, вместе с началом публичного чтения Торы, к-рое принято связывать с событием, описанным в Неем 8, когда под рук. Ездры произошло возобновление Завета (Неем 10. 29–30) (ок. 450 г. до Р. Х.). Такое понимание отражено в Вавилонском Талмуде, к-рый утверждает (Мегилла За), что под словами



«и читали из книги, из закона Божия, внятно» (Неем 8. 8) имеется в виду чтение Писания и его перевод на арамейский. В тот период и в Вавилонии, и в Палестине разговорным языком евреев был арамейский, почему и стал необходим перевод. Кроме того, текст Закона и в переводе не всегда был понятен, поэтому перевод дополнялся пояснениями. Распространение устного перевода Б. связано также с возникновением синагог, в которых еженедельно читаются Тора и Пророки; древнейшие свидетельства о существовании синагог или домов молитвы относятся к III в. до Р. Х. В раввинистической литературе приводятся правила устного перевода: из Торы следует читать по одному стиху, а затем переводить, из Пророков — по 3 (МишМег. 4. 4), запрещалось переводить («грех Рувима» — Быт 35. 22) или даже читать («Аароново благословение» — Числ 6. 24–27; «грех Давида» — 2 Цар 11–13) некоторые места из Торы. Эти правила датируются приблизительно II в. по Р. Х. Поначалу переводы не записывались, и в Талмуде приводится запрет пользоваться письменными таргумами (ИерМег 4, 1 [74d]). Среди правил есть также указание на то, чтобы чтение Б. и устный перевод осуществлялись разными лицами, причем переводчик не должен читать, а чтец не должен подсказывать переводчику. Концепция «устной Торы» (см. ст. *Талмуд*) нашла в таргуме реальное воплощение. Самыми ранними свидетельствами существования письменных переводов Б. на арамейский язык являются фрагменты таргумов, найденные в *Кумране*: перевод Левит (4QTgLev) и Иова (4QTgJob, 11QTgJob), которые датируются II–I вв. до Р. Х. Исследователи (А. Диес Мачо и др.) предполагают, что письменные таргумы не были простой записью устных; сложившись на основе последних, они стали незаменимым пособием при изучении Б. в раввинистических школах. Напр., раввин *Акива* «изучал Писание, таргум и мидраш» (Авот де рабби Натан 12). Иногда арамейский таргум заменялся переводом на к.-н. иной общепонятный язык; дольше всего он сохранялся в употреблении в Йемене.

Таргум дает не букв. перевод, но парафраз, комментарий; содержит дополнения и экскурсы, не имеющие прямого отношения к данному библейскому тексту; но в IV–V вв. по

Р. Х. появляются таргумы, практически без дополнений, ограничивающиеся букв. переводом. Таргум с дополнениями нелегко отделить от толкования (*мидраша*), ибо он содержит как повествовательный (*агада*), так и правовой (*галаха*) материал. В сохранившихся памятниках объем дополнительного материала не одинаков, напр., Таргум Онкелоса на Пятикнижие и Таргум Йонатана на Пророков почти не содержат распространений, а некоторые таргумы на книги Писаний (напр., Руфь, Екклесиаст и др.) включают мидраши. Найденный в Кумране т. н. «Апокриф книги Бытие» (IQapGn) представляет собой нечто среднее между таргумом и мидрашем. Сходство таргума с мидрашем объясняется, по-видимому, одновременным зарождением этих жанров, а также и тем, что авторами их были одни и те же лица из ученых кругов раввинистического иудаизма. Букв. таргумы отличаются спецификой перевода: в некоторых случаях передачей имен собственных как нарицательных; копированием синтаксиса оригинала, что затемняет перевод, но сохраняет лингвистический строй подлинника и т. п. Т. о., таргум не является полноценным переводом библейского текста, претендующим на то, чтобы заменить его, он лишь в разной степени отражает и воспроизводит отдельные черты подлинника.

Известны таргумы на все книги ВЗ кроме Книг пророка Даниила и Ездры—Неемии.

I. Таргумы на Пятикнижие наиболее многочисленны. Вавилонская традиция представлена Таргумом Онкелоса; остальные документы и группы документов, а отчасти и Таргум Онкелоса, относятся к палестинской традиции.

Таргум Онкелоса (ТО) в евр. средневековой традиции известен под названием «Вавилонского таргума». Принятое сегодня название дано по имени автора, указанного в Вавилонском Талмуде (Мег 3а): אוןקלוס (Онкелос прозелит). В параллельном пассаже Иерусалимского Талмуда (Мег 71с) автором «перевода Торы» назван אקילא (Акила прозелит), который сделал во II в. по Р. Х. один из греч. переводов Б. (см. ст. *Акила*). Сходство этих имен нередко приводило не только к отождествлению переводчиков, но и самих переводов. Так, А. Силверстон

пытался показать, что Акила был автором как греч., так и арамейских версий, подтверждением чему служат якобы совпадения ТО с переводом Акилы. Однако уже Азария де Росси (1511–1578) высказал мнение, что в Вавилоне по ошибке приписали Онкелосу авторство арамейского перевода. Все указания в раввинистической литературе на Онкелоса как на автора ТО восходят к Мег 3а и сделаны в послеталмудическую эпоху.

В ТО присутствуют черты как западного (палестинского), так и восточного (вавилонского) арамейского языка, есть также признаки наддиалектного лит. арамейского (I–II вв. по Р. Х.) и позднего арамейского (IV–V вв.). По мнению Э. Кучера, основу ТО составляет палестинский слой I–II вв., а поздние вавилонские черты объясняются тем, что таргум был отредактирован и снабжен огласовками в Вавилоне в IV–V вв. Обширный гомилетический материал, который входил в ТО первоначально, был устранен при редактировании. Рукописи ТО распространены по всему евр. миру; как авторитетный документ он был включен в первые издания «Раввинских Библий» (см. разд. «Рукописи и издания»). Достоверными свидетелями вавилонской редакции являются йеменские рукописи с надстрочной огласовкой; на них основано лучшее критическое издание, осуществленное А. Шпербером (1959). Часть рукописей и ранних печатных изданий ТО с тивериадской огласовкой в большей степени, чем др., близки к палестинской таргумической традиции.

Перевод ТО сделан с евр. текста близкого МТ, но есть также чтения, совпадающие с Пешиттой, Вульгатой, Септуагинтой или с самаритянским Пятикнижием. В большинстве случаев дан дословный перевод библейского текста; парафразы приходятся на поэтические фрагменты. Нередко для облегчения восприятия применяется перевод-толкование. Этому служит, в частности, устранение метафор: «ибо он [народ земли сей] — хлеб для нас» (Числ 14. 9) переведено «ибо они будут отданы в наши руки»; усиление конкретности в описаниях: «и наполнилась земля злодеяниями» передано «и наполнилась земля грабителями» (Быт 6. 11); устранение риторических приемов, замена вопросительного предложения повествовательным в Быт 18. 25. В ТО отразилось характерное для раввинистического





иудаизма благочестие, требовавшее преодоления *антропоморфизма*. Так, глаголы «видеть», «слышать», «говорить», «ходить» и т. п., обозначающие обычные действия, если их субъектом является Бог, перифразировуются, напр. «отправилась слава Господня» вместо «Господь пошел» (Быт 18. 23), или заменяются эвфемизмами «смилюсь над вами» вместо «пройду мимо вас» (Исх 12. 13). Как показал М. Клейн (1998), устранение антропоморфизма в ТО, как и в др. таргумах, не проведено систематически, что объясняется неоднородностью материала, вошедшего в письменный таргум.

Таргум Иерусалимский 1-й, или Таргум Псевдо-Йонатана (ТЙ I), создан в Палестине, в ср. века назывался Таргум Йерушалми, или Таргум Эрец Йисраэль, в XIV в. получил неверное название Таргум Йонатана бен Уззиэля по имени автора таргума на Пророков в результате ошибки в истолковании аббревиатуры ת (ТЙ). С таким заголовком вышло и первое печатное издание (Венеция, 1591). После того как Л. Цунц обратил внимание на это смещение (1892), таргум стали называть Таргумом Псевдо-Йонатана, или Таргумом Йерушалми I, в евр. традиции за ним осталось именованье Таргум Йонатана.

В ТЙ I видны следы раннего происхождения, о чем говорит отразившаяся в нем экзегетическая традиция (Диес Мачо, П. Кале), в частности, галахические правила периода до раввина Акивы (Гейгер) и предположительное упоминание первосвященника Йоханана бен Гиркана (в переводе Втор 33. 11 — *jwhnn khn'rb'*), правившего в 134–104 гг. до Р. Х. В то же время упоминание жены и дочери *Мухаммада* (на Быт 21. 21), К-поля и др. поздних реалий указывает на то, что текст ТЙ I многослоен. Принято считать, что окончательная редакция текста сделана в VII–VIII вв.

Включенный в ТЙ I дополнительный материал удваивает объем таргума по сравнению с библейским текстом. Значительное количество параллелей с ТО объясняется, по видимому, влиянием последнего как авторитетного таргума в период окончательной редакции ТЙ I. Не исключено, однако, что ТО и ТЙ I имели общий источник.

Таргум Иерусалимский 2-й (ТЙ II), или Фрагментарный таргум. Ру-

кописи, объединяемые этим названием, содержат переводы отдельных стихов из Торы (объем колеблется от 300 до 900 стихов), снабженных агадическими дополнениями; в нек-рых случаях имеется только агадический комментарий, а перевод отсутствует. Одна из 5 важнейших рукописей хранится в Москве (РГБ. Собр. Гинзбурга, 3). Таргум написан на одном из зап. диалектов арамейского языка, следов., имеет палестинское происхождение. Считается, что ТЙ II представляет собой попытку дополнить ТО агадическими комментариями из палестинского таргума, подобного ТЙ I. Его фрагментарность, т. о., является осознанной, ибо он изначально задуман как дополнение к ТО. Возможно, он представляет собой случайную сводку агадического материала. Наконец, А. Шинан считает, что ТЙ II был ядром, из которого развился полный палестинский таргум.

Таргум (кодекс) Неофити (ТН). В 1956 г. Диес Мачо обнаружил в б-ке Ватикана полную рукопись палестинского таргума на Пятикнижие. Рукопись была приобретена в кон. XIX в. вместе с б-кой «Благочестивого дома Неофитов» (*Pia Domus Neophitorum*) и ошибочно каталогизирована как ТО. Рукопись датирована 1504 г., содержит множество глосс между строк и на полях, дающих разночтения из др. таргумов. В нек-рых местах текст близок к ТЙ II и фрагментам таргумов из каирской генизы. Как и в случае с ТО, необходимо различать текст основного материала и его окончательную редакцию. Нет сомнений, что в ТН включен древний материал, возможно восходящий к дохрист. времени, что выражается наличием домишнанистских правовых установлений, а также особенностями языка. Нередко ТН дает перевод текста, отличного от масоретского, что также указывает на древность ТН и делает его важным текстовым свидетельством ВЗ. Наиболее вероятно, письменную фиксацию ТН можно датировать III–IV вв. по Р. Х.

Фрагменты из каирской генизы также представляют палестинскую традицию арамейских переводов Б. Это 7 документов, содержащих отрывки таргумов отдельных книг Пятикнижия, одна из рукописей включает части таргумов на книги Бытие, Исход и Второзаконие. Ценность их заключается в том, что они являют-

ся весьма ранними свидетелями палестинского таргума: Кале датирует их VIII–XI вв. В орфографии и особенностях языка они представляют черты палестинского арамейского. I–II вв. по Р. Х. Фрагменты не совпадают ни с одной из др. известных версий палестинского таргума и различаются между собой.

В таргумы на Пятикнижие могут дополнительно входить таргумические тосефты (добавления) к ТО; праздничные лекционари — переводы фрагментов из Торы, предназначенных для чтения в определенные праздники; таргумические поэмы (см. *Alexander*. 1988. P. 221–222).

II. Таргум на Пророков охватывает разд. Невиим евр. Б.

Этот Таргум, обозначенный как Таргум Йонатана (ТЙон), пользовался таким же авторитетом, как ТО. Его авторство засвидетельствовано Вавилонским Талмудом: «Таргум на Пророков был составлен Йонатаном бен Уззиэлем под руководством Аггея, Захарии и Малахии» (Мег За). Это сообщение вызывает сомнения, ибо Йонатан известен как ученик *Лиллея* (Сукка 28а; Авот де рабби Натан А 14 и др.); кроме того, ряд цитат из таргума приводится в Талмуде под именем раввина бар Хийя (III в.). Ж. Д. *Бартелеми* считает, что в Мег За подразумевается не арамейский, а греч. перевод и что Йонатан — евр. вариант имени Феодотион. Значительное сходство ТЙон с ТО как в языке, так и в манере перевода объясняется, видимо, их сходной судьбой: ТЙон был создан, вероятно, в дохрист. период или в I–II вв. по Р. Х. в Палестине и в IV–V вв. отредактирован в Вавилоне. Поскольку значительная часть Пророков написана стихами, ТЙон содержит больше парафразов, чем ТО, и расширен толкованиями мессианского характера. Йеменские рукописи с надстрочной огласовкой хорошо сохранили оригинал вавилонской редакции и послужили основой критического издания Шпербера.

Палестинский таргум на Пророков сохранился в основном во фрагментах, к-рые являются дополнениями к ТЙон и могут быть озаглавлены «Иерусалимский Таргум», «другой таргум» или «Тосефта [Земли Израиля]». В рукописи ТЙон Codex Reuchlinianus таких дополнений ок. 80. Цитаты из таргума встречаются у Раши, Давида Кимхи и др. средневеков. евр. авторов.





III. Таргумы на Писания (Кетувим). Не существует единого общепринятого таргума на Писания. Отсутствие таргумов на книги Ездры—Неемии и пророка Даниила может объясняться тем, что части текста в этих книгах написаны по-арамейски, поэтому они сами иногда назывались таргумами. Таргум Хроник (Паралипоменон) не был, видимо, известен издателям первых раввинских Б. и полиглотт и был напечатан впервые только в кон. XVII в. В Вавилонском Талмуде отражено осторожное отношение к переводу Писаний: когда Йонатан пожелал сделать араб. перевод Писаний, то это было запрещено ему, ибо «в них предсказана дата [прихода] Мессии» (Мег За). Большая часть таргумов на Писания содержит обширный агадический материал, особенно таргумы Пяти свитков (Песнь Песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Есфирь). Язык таргумов Пяти свитков и использование ими палестинских мидрашей указывает на их палестинское происхождение. Таргум Есфири сохранился в 3 версиях, видимо, неслучайно: уже в Мишне предписывается богослужебное чтение этой книги. В отдельных случаях исследователям удается представить аргументы в пользу ранней (домишнаитской, т. е. до 200) датировки этих таргумов: в Таргуме на Руфь 1. 17 приводится раввинистическое правило, предписывающее замену казни через удушение «повешением на дереве»,— правило ранней галахи, засвидетельствованное в одной из кумран. рукописей (Й. Хайнеман). Предполагается, что одним из самых ранних является таргум на Книгу Плач Иеремии.

Общим для таргумов на Книги псалмов, Иова и Притч является то, что в них для каждого стиха Б. в некоторых случаях дается 2 перевода: первый дословный, второй агадический (его текст вводится ремаркой «другой таргум»). Существует предположение об общем авторстве таргумов на Книги псалмов и Иова. Таргум на Книгу Иова, найденный в Кумране, значительно отличается от таргума на эту книгу, известного по средневек. рукописям, как по языку, так и по характеру перевода; написан, несомненно, раньше.

Изд.: таргумы на Пятикнижие (*таргум Онкелоса*): *Berliner A.* Targum Onkelos. B., 1884. 2 Bde; *Sperber A.* The Pentateuch accord. to Targum Onkelos. Leiden, 1959. (The Bible in Aramaic; 1); Targum Onkelos to the Penta-

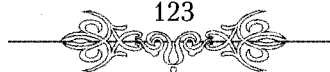
teuch: A Coll. of Fragments in the Library of the Jewish Theol. Seminary of America. Jerusalem, 1976; The Pentateuch, with the Masorah Parva and the Masora Magna and with the Targum Onkelos: MS Vat. Heb 448. Jerusalem, 1977; *Grossfeld B.* The Targum Onkelos to Genesis. Wilmington, 1988; (*таргум Неофити*): *Díez Macho A.* Neophyti 1, Targum Palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid, 1968–1979. 6 vol.; *McNamara M.* Targum Neofiti 1: Genesis. Collegeville, 1992. (The Bible in Aramaic; 1A); *idem.* Targum Neofiti: Deuteronomy. Collegeville, 1997. (Ibid.; 5A); *McNamara M., Maher M. J.* Targum Neofiti 1: Exodus. Collegeville, 1994. (Ibid.; 2); *idem.* Targum Neofiti 1: Leviticus. Collegeville, 1994. (Ibid.; 3); *McNamara M., Clarke E. G.* Targum Neofiti 1: Numbers. Collegeville, 1995. (Ibid.; 4); (*таргум Псевдо-Йонатан*): *Hamisha Humshe Torah.* Venice, 1590–1591; *Ginsburger M.* Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch): Nach d. Londoner Handschr. B., 1903. Hildesheim; N. Y., 1971; *Reider D.* Pseudo-Jonathan: Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch copied from the London ms. (British Museum Add. 27031). Jerusalem, 1974; *Clarke E. G.* Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance. Hoboken (N. J.), 1984; (*фрагменты Каирской генизы*): *Kahle P.* Masoreten des Westens. Stuttgart, 1930. Bd. 2. Hildesheim, 1967; (*фрагментарный таргум*): *Klein M. L.* The Fragment-Targums of the Pentateuch. R., 1980. (AnBib; 76); *idem.* Genizah Manuscripts of the Palestinian Targum to the Pentateuch. Cincinnati, 1986. 2 vol.; таргумы на Пророков: *De Lagarde P.* Prophetæ Chaldaice. Lpz., 1892; *Stenning J. F.* The Targum of Jesaiah. Oxf., 1949; *Corpus Codicum Hebraicorum Medii Aevi.* Pars 2: The Pre-Masoretic Bible. Vol. 1: Codex Reuchlianus. Copenhagen, 1956; *Sperber A.* The Former Prophets accord. to Targum Jonathan. The Latter Prophets accord. to Targum Jonathan. Leiden, 1959–1962. (The Bible in Aramaic; 1–2); Targum to the Former Prophets: Codex New York 229 from the Library of the Jewish Theol. Seminary of America. Jerusalem, 1974; *Ribera Florit J.* Biblia Babilónica: Profetas Posteriores (Targum). Salamanca, 1977. Madrid, 1997; *Levine E.* The Aramaic Version of Jonah. Jerusalem; N. Y., 1975. таргумы на Писания: *Biblia Regia.* Antwerp, 1567–1572. 3 vol.; *Beck M. F.* Paraphrasis Chaldaica I Libri Chronicorum, Paraphrasis Chaldaica II Libri Chronicorum. Augsburg, 1680–1683; *De Lagard P.* Hagiographa Chaldaice. Lpz., 1873; *David M.* Das Targum Scheni. B., 1898; Das Targum zu Koheleth, nach südarabischen Handschriften. Breslau, 1905; *Melamed R. H.* The Targum to Canticles accord. to Six Yemen mss. Phil., 1921; *Sperber A.* The Hagiographa. Leiden, 1959, 1992. (The Bible in Aramaic; 4A); *Déaut R. le, Robert J.* Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1). R., 1971. 2 vol. (AnBib; 51); *Levine E.* The Aramaic Version of Ruth. R., 1973. (AnBib; 58); *idem.* The Aramaic Version of Lamentations. N. Y., 1976; *idem.* The Aramaic Version of Qohelet. N. Y., 1978; The Targum to the Five Megillot. Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther: Codex Vat. Urb. I. Jerusalem, 1977; *Heide A. van der.* The Yemenite Tradition of the Targum of Lamentations. Leiden, 1981. (Stud. post-Biblica; 32); *Díez Merino L.* Targum de Job: Ed. Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de A. Zamora. Madrid, 1984; *Alonso Fontela C.* El Targum al Cantar de los Cantares: Ed. crítica. Madrid, 1987. Лит.: *Maybaum S.* Über die Sprache des Targum zu den Sprachen und dessen Verhältniss zum

Syrer // Archiv f. wiss. Erforschung d. AT. 1871². S. 66–93; *Zunz L.* Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Fr. a. / M., 1892². *Silverstone A. E.* Aquila and Onkelos. Manchester, 1931; *Kahle P. E.* The Cairo Genizah. Oxf., 1959²; *McNamara M.* The New Testament and the Palestinian Targums to the Pentateuch. R., 1966. (AnBib; 27); *Kutscher E. Y.* Studies in Galilean Aramaic. Ramat-Gan, 1976; *idem.* A History of the Hebrew Language. Jerusalem, 1982; *Bowker J.* Haggadah in the Targum Onkelos // JSS. 1967. Vol. 12. P. 51–65; *Kuiper G. J.* The Pseudo-Jonathan Targum and Its Relationship to Targum Onkelos. R., 1972; *Díez Macho A.* Le Targum Palestinien // RSR. 1973. T. 47. P. 169–231; *Sperber A.* The Targum and the Hebrew Bible. Leiden, 1973. (The Bible in Aramaic; 4B); *Goshen-Gottstein M. H.* The «Third Targum» on Esther and MS Neofiti 1 // Biblica. 1975. Vol. 56. P. 301–329; *Alexander P. S.* The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim // JJS. 1976. Vol. 27. P. 177–191; *idem.* The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum. Leiden, 1985. P. 14–28. (VTS; 36); *idem.* Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures // Mikra / Ed. M. J. Mulder. Assen, 1988. P. 217–254; *idem.* The Aramaic Version of the Song of Songs // Traduction et traducteurs au Moyen Âge: Colloque intern. du CNRS, IRHT, 26–28 mai 1986. P., 1989. P. 119–131; *York A. D.* The Targum in the Synagogue and in the School // JSJ. 1979. Vol. 10. P. 74–86; *Levy B. B.* Targum Neophyti 1: A Textual Study. Lanham (N. Y.), 1986–1987. 2 vol.; *Hayward R.* The Targum of Jeremiah: Transl. with a crit. introd. Wilmington, 1987. (The Aramaic Bible; 12); *Klein M. L.* The Aramaic Targumim: Transl. and interpretation // Interpretation of the Bible. Sheffield; Ljubljana, 1998. P. 317–331. Библиогр.: *Grossfeld B.* A Bibliography of Targum Literature. Cincinnati, 1972–1978. 3 vol.

А. К. Лявданский

Древнегреческий. I. Септуагинта (LXX) — собрание переводов ВЗ на греч. язык, выполненных в иудейской эллинизир. среде в III в. до Р. Х.— II в. по Р. Х. Греч. вариант ВЗ включает в себя кроме книг Евр. канона 10 книг, не сохранившихся в Евр. письменности либо изначально составленных по-гречески, значительные добавления к Книгам Есфири и пророка Даниила. (В XIX–XX вв. были обнаружены Евр. оригиналы Книг Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Товита).

LXX представлена следующими источниками: ок. 20 папирусных фрагментов II в. до Р. Х.— IV в. по Р. Х., неск. кожаных свитков из Кумрана и ок. 2 тыс. пергаменных и бумажных рукописей IV–XVI вв., среди них — Ватиканский, Синайский и Александрийский кодексы. (Описание рукописей см.: *Rahlfs.* 1914.) Первые издания перевода осуществлены в 1514–1517 гг. (Компютенская полиглотта) и в 1518 г. (Альдинская Библия). Последующие издания: Оксфордская Септуагинта





(1798–1827, издатели Р. Холмс и Дж. Парсонс); Г. Б. Суита (Самб., 1887–1894); Кембриджская Септуагинта (1906–1940, издатели А. Брук, Н. Мак-Лейн, Г. Текерей); Гёттингенская Септуагинта (1922 и сл., издатели А. Ральфс, Р. Ханхарт, Дж. У. Уиерс, Й. Циглер и др.) (см. разд. «Рукописи и издания» С. 97–110).

Согласно Посланию Аристеея (см. ст. *Аристеея послание к Филократу*), первоначальный перевод Пятикнижия на греч. язык был выполнен по настоянию егип. царя Птолемея II Филадельфа (285–247) для нужд Александрийской б-ки. В действительности перевод мог быть сделан для религ. и юридических потребностей евр. синагоги в Александрии (П. А. де Лагард и др.) или даже в качестве таргума для использования на богослужении (П. Кале). В пользу первого говорит существование устойчивого текста Пятикнижия, Псалтири и нек-рых др. частей греч. ВЗ, в пользу второго — наличие вариантов переводов в Книгах Судей, Есфири и нек-рых др. (известно, что таргумические переводы долго не фиксировались на письме, чем и объясняется текстовая вариантность). Большая часть библейских книг была переведена в Александрии, перевод нек-рых, возможно, был осуществлен в Палестине I–II вв. до Р. Х. (Пять свитков, 1-я Маккавейская; Книга Есфири, возможно, переведена в Иерусалиме либо в 77 г. до Р. Х., либо в 114 г. по Р. Х.).

Перевод книг сделан разными лицами, но в целом, за исключением Пятикнижия, весьма буквалистичен, иногда до нарушения греч. грамматики (так, в Книге Екклесиаста вин. падеж после переходных глаголов передается с предложением $\sigma\upsilon\nu$ в подражание евр. частице פֿן). Отдельные книги (в частности, Книга Притчей Соломоновых) переведены свободно. Греч. язык, на к-рый переведена LXX, называется «койне», от греч. выражения $\kappa\omicron\iota\nu\eta \gamma\lambda\omicron\sigma\sigma\alpha$ — общая речь (см. ст. *Греческий язык*); он получил распространение в эллинистическом мире в результате завоеваний Александра Великого и соединил в себе черты разных греч. диалектов. Язык буквально переведенных книг наполнен *семитизмами* в грамматике и лексике, тогда как в оригинальных произведениях, напр. Маккавейских книгах, вошедших в LXX, отражает лит. нормы аттической речи.

Текст LXX имеет много вариантов, что привело к выделению реальных или мнимых его редакций, нек-рые из них могут оцениваться как самостоятельные переводы. Существует 3 перевода, отражающие иудейскую идеологию эпохи христианства.

Перевод *Акилы* сделан ок. 125 г. понтийским греком, к-рый стал иудейским прозелитом и учеником раввина Акивы. Перевод буквальный (возможно, именно ему принадлежит вышеупомянутый перевод Екклесиаста, вошедший в LXX), но грамматически правильный и последовательно отражает раввинистическую экзегезу. Акила опирался на текст Прото-Феодотиона (более ранний перевод кон. I в. до Р. Х.) возможно потому, что он не знал LXX.

Перевод *Симмаха*, выполненный в кон. II в. по Р. Х., крайне аккуратен при передаче евр. оригинала, изложен хорошим греч. языком.

Перевод *Феодотиона* выполнен в кон. II в., основан на тексте LXX, имевшем отличия от известного в наст. время. Книга пророка Даниила в этом переводе вытеснила из употребления перевод, входивший в LXX. После работы Ж. Д. Бартелеми (1963) принято считать, что Феодотион опирался на перевод Прото-Феодотиона. Главные особенности последнего заключаются в таких чертах, как перевод евр. частиц גַּם (*gam*) и וְגַם (*wegam*) через греч. $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\gamma\epsilon$, передача местоимения 1-го лица אֲנִי (*anoki*) через $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\iota$, чтобы отличить его от синонимичной формы אָנִי (*ani*) — $\epsilon\gamma\omega$ и др.

Выделяется также 3 христ. переработки LXX, о к-рых сообщил блж. Иероним в предисловии к переводу Книг Паралипоменон.

Гекзаплярная редакция Оригена. В 235–240 гг. Ориген приготовил Гекзаплы — свод 6 ветхозаветных текстов, расположенных колонками параллельно друг другу: евр. текст, евр. текст в греч. транскрипции, перевод Акилы, перевод Симмаха, LXX, перевод Феодотиона; для нек-рых книг прибавлены еще от одной до 3 колонок, в к-рых помещены переводы, неизвестные из др. источников и называемые Пятой, Шестой и Седьмой (лат. Quinta, Sexta, Septima) (изд. Field. 1875). Ориген сравнил собранные переводы с евр. оригиналом, отметив специальными значками пропуски и добавления, чтобы выявить наиболее точный перевод. Работа Оригена привела к

увеличению вариантов в греч. рукописях ВЗ, пустив в широкое обращение среди христ. авторов версии Акилы, Симмаха, Феодотиона — так образовалась особая редакция текста LXX, насыщенная добавлениями из 3 последних.

Редакция александрийского пресв. Исихия († 311) заключалась в сверке греч. перевода с евр. текстом. Нек-рые ученые считают, что следы ее представлены в Ватиканском кодексе, однако надежных текстологических и филологических сведений о редакции нет.

Блж. Иероним весьма низко оценил редакцию, выполненную, по его сведениям, Антиохийским пресв. сщмч. Лукианом († 312). Попытку выявления редакции осуществил П. А. де Лагард (1883), к-рый через реконструкцию редакций Оригена, Исихия и Лукиана хотел реконструировать исходный текст LXX. Предполагалось, что редакция была принята в качестве офиц. текста К-польским Патриархатом. С нек-рой надежностью редакция была выявлена для пророческих книг в 4 рукописях X–XII вв. Ее черты заключаются в сближении LXX с евр. текстом, наличии двойных переводов, предпочтении форм аттического диалекта и др. Одновременно высказывалось недоверие к свидетельству блж. Иеронима и самому существованию редакции, ибо ветхозаветные цитаты в НЗ, у *Иосифа Флавия*, мч. *Иустина Философа*, а также чтения лат. и сир. версий иногда совпадают с тем, что приписывается сщмч. Лукиану. В XX в. «лукиановские» (или «протолукиановские») чтения обнаружены также в кумран. рукописях. Если сщмч. Лукиан действительно редактировал LXX, ему может принадлежать лишь стилистическая правка и приспособление текста к устной рецитации (Brock. 1966).

LXX и ее редакции крайне важны для понимания истории ветхозаветного текста на его ранних этапах; кроме того, LXX послужила основой для мн. христ. переводов, осуществленных в древности и средневековье (см. ст. *Септуагинта*).

II. Средневек. переводы для евреев. Евреи Византийской империи предпринимали переводы отдельных книг на греч. язык, выполнявшие роль таргумов в *синагогальном богослужении*. Как все таргумические переводы, они не отличаются большими достоинствами. Веро-



ятно, в XIV в. ученым евреем по заказу христиан (в качестве заказчика называют Симона Атуmano, архиеп. Фиванского) был выполнен исключительный по своим достоинствам перевод значительного корпуса книг Б. (Пятикнижие, Притчи, Руфь, Песнь Песней, Екклесиаст, Плач Иеремии и прор. Даниила), сохранившийся в единственной рукописи в б-ке св. Марка (Венеция) и известный как *Graecus Venetus*. Для его характеристики достаточно сказать, что в араб. части Книги пророка Даниила (2. 4 — 7. 28) использован доричский диалект, остальной текст написан на аттическом.

Лит.: *Gebhardt O. de Graecus Venetus*. Lpz., 1873; *Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Oxf., 1875. 2 vol.; *Lagarde P. de. Librorum Veteris Testamenti canonicorum*. Gött., 1883; *Корсунский И.* Перевод LXX: его значение в истории греч. языка и словесности. Серг. П., 1897; *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*. B., 1914; *Kahle P. E. Die Septuaginta: Prinzipielle Erwägungen // Festschrift O. Eissfeldt*. Halle, 1947; *Gooding D. W. Recensions of the Septuagint Pentateuch*. L., 1955; *Barthélemy D. Les devanciers d'Aquila*. Leiden, 1963. (VTS: 10); *Broek S. The Recensions of the Septuagint Version of 1 Samuel*. Oxf., 1966; *Jellicoe S. The Septuagint and Modern Studies*. Oxf., 1968; *Wevers J. W. Text History of the Greek Genesis*. Bröt., 1974; *Tov E. Septuagint: The Contribution of the Septuagint to OT Scholarship // The Interpreter's Dictionary of the Bible*. N. Y., 1976. Suppl. vol. P. 807–811; *Bowman S. B. The Jews of Byzantium (1204–1453)*. Tuscaloosa (Alabama), 1985. P. 129–170.

Латинский. I. Старолатинские переводы (*Vetus Latina, Vetus Italica, Italica, Itala*). Лат. библейские тексты появляются в кон. II в. в Сев. Африке. Первым известным автором, цитирующим Писание на латыни, является *Тертулиан* (ок. 160–220). Наличие длинных цитат в сочинениях *Киприана*, еп. Карфагенского (сер. III в.), говорит о существовании письменного перевода. Первое упоминание о нем содержат Акты скилитанских мучеников 180 г. североафрикан. происхождения (*Vööbus*. P. 35–37). Перевод ВЗ сделан с LXX т. н. протолукиановской редакции, т. е. греч. версии, заново отредактированной по евр. оригиналу. НЗ основан на т. н. «западном тексте» и, по-видимому, также впервые появился в Сев. Африке; с учетом его местной языковой окраски он иногда называется *Afra*. При отсутствии полных библейских текстов проповедники использовали сборники ходовых цитат из Писания (*testimonia*), что вместе с многочисленными редактурами по греч. ори-



Старолат. перевод (Итала). Кодекс из Боббио. IV–V вв. (Torino. Bibl. Univ. Naz. G. VII. 15. Fol. 41r). Евангелие от Марка (окончание)

гиналам привело к появлению большого количества вариантов текста. В IV в. появляются новые лат. переводы с греч. в Италии и Испании (последние иногда называются *Hispana*).

Древнейшие рукописи датируются IV–V вв., их число едва превышает 100. Ветхозаветные рукописи фрагментарной сохранности немногочисленны, зачастую текст в них отражает влияние Вульгаты, так что не всегда ясно, к какой из 2 традиций его следует отнести. К ранним рукописям относится Лекционарий 500 г., содержащий чтения из ВЗ и НЗ. Нередки двуязычные рукописи (греко-лат.). Лучшей сохранности новозаветные рукописи, напр. пурпурные кодексы V в. из Вероны и Вены. Обычен «западный» порядок расположения Евангелий (Ин сразу после Мф). В VIII–X вв. появляются полные библейские кодексы, содержащие часть книг в древнелат. переводе. Важными источниками для изучения версии являются цитаты в творениях отцов Церкви, писавших на латыни, особенно св. Киприана Карфагенского, блаженных Августина и Иеронима, а также литургические сборники с включенным в них библейским материалом.

Кроме большой вариантности старолат. переводу свойственны в значительной степени лексические, синтаксические и даже грамматические (в употреблении причастий) гречизмы и стилистическая небрежность. По характеру текста рукописи делятся на 2 главные группы: африканскую и европейскую. Значение древнелат. версии особенно велико для изучения текста НЗ в первые века его существования.

II. Вульгата (лат. *Vulgata* — простая, общая, обыкновенная) — перевод Б. на латынь, выполненный блж. Иеронимом по настоянию папы *Дамаса I* (366–384). Поводом к появлению этого перевода послужили большая вариантность древнелат. перевода, отсутствие у него догматического авторитета, а также необходимость создания лат. версии бого-



Старолатинский перевод. Констанцкие фрагменты пророческих книг. V в. (Fürstenberg. Hofbibl. Cod. 191). Книга пророка Иезекииля (20. 43–47 (по Вульгате))

служебных текстов. В 382–385 гг., находясь в Риме, блж. Иероним провёл правку Четвероевангелия на основе греч. рукописи визант. типа текста. В 387 г., прибыв в Вифлеем, он занялся исправлением ВЗ. На основе гекзапарной редакции LXX он отредактировал Псалтирь, к-рая стала стандартным богослужебным текстом в Галлии и получила наименование Галликанской. Затем, опираясь на тот же греч. оригинал, он отредактировал книги Иова, Притчи, Песнь Песней, Екклесиаста и Паралипоменон. Эти переводы сохранились в большом сборнике Кассиодора (485–580). Используя как пособия греч. переводы Акилы и Симмаха, он перевел с евр. оригинала Псалтирь и др. ветхозаветные книги, тогда как дополнительные книги, не вошедшие в евр. канон, либо не переведил вовсе (Сир, Прем, 1–2 Макк, Вар, Посл Иер), либо поверхностно отредактировал древнелат. перевод (Тов, Иф). В НЗ он не вышел за пределы Четвероевангелия, остальное было отредактировано в Риме в кругу Пелагия и Руфина в кон. IV — нач. V в. Полный библейский кодекс нового лат. перевода был составлен в сер. V в.

До IX в. лат. Б. переписывалась в неск. томах, однако уже Кассиодор



соединил их в один, назвав греч. термином «пандекты» — «содержащее все». С IX в. в скрипториях *Алкуина* и *Теодульфа Орлеанского* в Туре и Орлеане полный библейский кодекс стал основной формой копирования Б. При этом появились редакция *Алкуина*, где была проведена правка орфографии и грамматики, и *Теодульфа* — результат сравнения рукописей различных редакций и установления разночтений. Для облегчения пользования Б. вводились деления на главы (*capitula*) и их сокращенные пересказы (*argumenta*), предисловия, заметки на полях (*marginalia*), межстрочные глоссы; составлялись перечни ошибок (*correctoria*). Продолжавшиеся редакторы привели в нач. XIII в. к выработке в Сорбонском ун-те стандартного текста, к-рый и получил название *Вульгаты*. В новой редакции архиеп. Кентерберийский *Стефан Лангтон* (1150–1228), ректор Сорбонны, провел деление текста на главы, сохранившееся до наст. времени.

Существует более 10 тыс. рукописей *Вульгаты*, древнейшие относятся к V в., выделяется *codex Fuldensis*, написанный собственноручно Виктором Капуанским в 546 г., лучшим признается *codex Amiatinus*, переписанный до 716 г. в Англии с итал. рукописи. Первое печатное издание вышло в 1456 г., это т. н. Библия *Мазарини*, или 42-строчная Библия *Гутенберга*. Для издания 1540 г. Роберт Этьенн (*Стефанус*) критически использовал 17 рукописей, в издании 1553 и 1555 гг. ввел деление на стихи. Офиц. публикациями Ватикана называют издания 1590 (*Sixtina*) и 1592 (*Clementina*) гг., последнее воспроизводится до наст. времени как стандартный текст *Вульгаты*.

Критические издания: *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine: secundum ed. St. Hieronymi* / *Wordsworth J., White H. J., Sparks H. F. D., Adams A. W.* Oxf., 1889–1954. 3 vol.; *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii XI* / *Quentin H., Weber R., Gribomont J., de Sainte-Marie H., Mallet J. R.*, 1926–1987. 18 t.

В 1979 г. папа *Иоанн Павел II* благословил создание нового лат. перевода, к-рый должен стать редакцией *Вульгаты* по МТ и LXX с учетом *Vetus Latina*.

Вульгата является одним из важных вторичных свидетелей как евр.

текста ВЗ, так и греч. текста НЗ, особенно в его церковной (визант.) форме; источники, к-рыми располагал блж. Иероним, зачастую с текстологической т. зр. были лучше тех, какие доступны сегодня. И в рукописный период, но особенно с началом книгопечатания *Вульгата* оказывала исключительно сильное влияние на структуру и текст Б. на всех европ. языках. Она стала оригиналом для переводов Б. на множество языков прежде всего в католич. странах, но нередко и за их пределами (напр., для переводов у правосл. славян, начиная с *Геннадиевской Библии*). О *Вульгате* как Свящ. Писании см. в ст. *Вульгата*.

Изд.: *Sabatier P.* *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*. Remis, 1743. Turnhout, 1976³. 3 t.; *Julicher A., Matzkow W., Aland K.* *Itala: Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften*. В., 1938–1972. 4 Bde; *Fischer B.* *Genesis: Vetus Latina*. Freiburg, 1951–.

Лит.: *Rönsch H.* *Itala und Vulgata*. Marburg, 1875², 1979²; *Burkitt F. C.* *The Old Latin and the Itala*. Camb., 1896; *Billen A. V.* *The Old Latin Text of the Heptateuch*. Camb., 1927; *Stummer F.* *Einführung in die lateinische Bibel: Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht*. Paderborn, 1928; *Stenzel M.* *Zur Frühgeschichte der Lateinischen Bibel* // *ThRv.* 1953. Bd. 49. S. 97–103; *Vööbus A.* *Early Versions of the New Testament*. Stockholm, 1954; *Schäfer K. Th.* *Die altlateinische Bibel*. Bonn, 1957; *Kedar B.* *The Vulgate as a Translation: Some Semantic and Syntactical Aspects of Jerome's Version of the Hebrew Bible*. Jerusalem, 1968; *Birdsall J. N.* *The Latin Versions* // *Cambridge History of the Bible*. Camb., 1970. Vol. 1. P. 308–377; *Metzger B. M.* *The Early Versions of the New Testament*. Oxf., 1977. P. 285–374 (рус. пер. М., 2002. С. 305–388); *Moyen âge et la Bible* / Ed. P. Riché, G. Lobrichon. P., 1984; *Bogaert P. M.* *La Bible latine des origines au Moyen Âge: Aperçu historique, état des questions* // *Revue théol. de Louvain*. 1988. Vol. 19. P. 137–159.

А. А. Алексеев

Сирийский. I. Ветхий Завет. Пешитта (ВЗ) — наиболее известный сир. перевод Б. Это название (собственно Пшитта, из сир. *ܩܕܫܐ* — простая) засвидетельствовано начиная с IX в., в частности *Mousséy bar Кефа*, еп. Мосульский, упоминает о существовании 2 сир. переводов ВЗ: Пешитты, сделанного с евр., и др., сделанного с греч. (Сиро-гекзаплы — см. ниже). Дата и место появления Пешитты точно не установлены. О существовании сир. перевода ВЗ было известно еп. Сардскому *Мелитону* († 194/95), древние сир. Евангелия адаптировали нек-рые ветхозаветные цитаты по тексту Пешитты. Это позволяет сделать вывод о том, что сир. перевод ВЗ сложился к кон. II — нач. III в., хотя отдель-

ные книги могут иметь и более раннее происхождение.

Совр. наука считает, что евр. оригинал пешиттиста (библеисты пользуются этим условным термином, хотя Пешитта — коллективный труд неск. переводчиков, работавших, по-видимому, длительный период времени) еще не имел вокализации, но тем не менее он опирался на некую устную традицию чтения текста Б. Переводчик придерживался принципа передачи текста «фраза за фразой», а не «слово в слово», но иногда прибегал к буквальной передаче древнеевр. текста. Пешитта содержит меньше разночтений с МТ, чем Септуагинта, но больше, чем таргумы и *Вульгата*.

Предметом споров остается вопрос о среде происхождения Пешитты ВЗ. Исследователи пытались выделить в сир. тексте типичные иудейские или христ. элементы, к-рые не были бы обусловлены переводом с евр. языка. Количество мест, к-рые могут свидетельствовать о христ. происхождении, невелико, и это позволяет сделать только самые общие заключения. В *Гезениус* полагал, что сир. был языком только христ. лит-ры. К этому мнению близка позиция Т. *Нельдеке*, к-рый считал, что язык Пешитты ВЗ идентичен языку христ. Пешитты НЗ. Дж. М. Солкинд выдвинул предположение, что сир. переводчик Книги Песни Песней мог просто плохо знать евр. язык. Об иудейском происхождении Пешитты ВЗ одним из первых писал Й. Перлес. Этого же мнения придерживался и А. Вёебус, к-рый объяснял наличие христ. элементов в переводе более поздней христ. адаптацией. Ряд ученых высказывают мнение об иудеохрист. происхождении Пешитты ВЗ, напр. в христ. общине Эдессы, где обращенные из иудеев христиане могли предпринять перевод на сир. и внести т. о. в него элементы своего религ. наследия. М. П. Вайцман считает, что одна часть ветхозаветной Пешитты (возможно, Пятикнижие) была создана в определенной иудейской общине, а др. (напр. Псалтирь) — в ней же, но уже после обращения ее членов в христианство.

Нек-рые ветхозаветные книги Пешитты, и в первую очередь Пятикнижие, обнаруживают заметные связи с таргумами, что поднимает др. важную проблему — влияние таргумов на формирование Пешит-





ты. Долгое время авторитетной была т. зр., что пешиттист переводил не прямо с евр. текста, а с некоего палестинского таргума (А. Баумштарк, Кале, К. Петерс, С. Воль, А. Вёёбус и мн. др.). Однако невозможность утверждать зависимость Пешитты от одного из дошедших до нас таргумов заставляет предполагать существование некоего «прототаргума», из которого развивалась Пешитта, а в совпадающих местах — и араб. таргума. Согласно др. гипотезе, пешиттист переводил с евр. текста, иногда обращаясь к араб. таргуму (П. Вернберг-Мёллер, А. Сильверстоун, Й. М. Шёнфельдер). Вайцман (1999) предложил вместо теории о палестинском таргуме как модели Пешитты теорию ее полигенеза, к-рая допускает влияние на пешиттиста устных таргумоподобных традиций, но исключает к.-л. таргумический протограф. Единственная книга ВЗ, где связь Пешитты с таргумом неоспорима, — это Притчи Соломоновы, однако не исключено, что именно здесь таргум происходит от Пешитты, а не наоборот. За исключением Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, к-рая переведена с евр., др. неканонические книги, вошедшие в состав Пешитты, переведены из LXX.

Пешитта довольно долго редактировалась и улучшалась в сирязычной среде. На фоне LXX текстовая история Пешитты выглядит относительно стабильной и сколь-нибудь важные разночтения редки. Исследования (особенно Ш. Костера, 1977) сохранившихся манускриптов указывают, что можно выделить по крайней мере 3 текстовые формы. Самая ранняя стадия ближайшая к евр. Б. фрагментарно представлена в редких рукописях V в. и цитатами в сочинениях *Афраата* и *Ефрема Сирина*. Следующая стадия — манускрипты VI–VIII вв. — сохранилась гораздо лучше. Различия между первой и второй стадиями касаются небольших изменений в словаре и улучшения стиля. Этот процесс получил развитие в манускриптах, содержащих средневек. «общепринятый текст».

Мн. древнейшие рукописи Пешитты происходят из мон-ря сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Вади-эн-Натрун (Скиту), в наст. время большинство из них хранится в Лондоне и Ватикане. 2 древнейшие рукописи Пешитты хранятся в Британской



Сир. перевод (Пешитта). Рукопись 464 г. (Brit. Lib. Add. 14425). Исх 13. 8–17

б-ке: палимпсест Книги Исаии 459/60 г. (Add. 14512; 5*phl* по лейденскому изданию) и Пятикнижие 463/64 г. (Add. 14425; 5*bl* по лейденскому изданию). Сохранилось ок. 60 манускриптов VI–VII вв.; обычно они содержат одну или неск. книг и только один полный текст ВЗ — манускрипт из б-ки Амброзиана в Милане (7*al* по лейденскому изданию). Др. наиболее важные рукописи, содержащие полный текст ВЗ: 8*al* из Национальной б-ки в Париже, 9*al* из Лауренцианской б-ки во Флоренции и 12*al* из Кембриджской университетской б-ки; большинство из них принадлежит XVII в.

Система деления на главы в рукописях Пешитты отличается от принятой в средневек. Европе. Мн. ранние рукописи содержат лекционные примечания. Важной в этом отношении является рукопись VI в. Brit. Library Add. 14528. Более поздние лекционные часто содержат кроме текста Пешитты также Сиро-гекзаплы (Brit. Library Add. 14485–7, 824 г.). Ок. 14 рукописей (IX–XIII вв.) содержат текстологические примечания. Сохранилась рукопись VII в. (Brit. Library Add. 17106) с фрагментами сир. перевода Книги пророка Исаии, восходящего к греч. тексту (в гёттингенском издании LXX обозначается как «сиро-лукиановский» перевод).

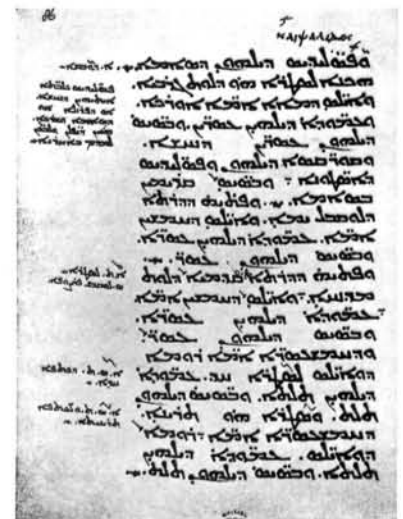
Впервые Пешитта ВЗ была издана на основании достаточно поздней рукописи в Парижской полиглотте (1645), к-рая не включала нек-рые неканонические книги; затем в Лондонской полиглотте (1657), дополненной ранее неопубликованными неканоническими книгами; полностью публиковалась в некритических

изданиях С. Ли (1823), в Урмии (1852) и Мосуле (1887–1892). Большим шагом вперед в изучении истории текста Пешитты является продолжающееся критическое издание Лейденской Пешитты, осуществляемое Лейденским ин-том Пешитты (1972–). В основу издания положен codex Ambrosianus, издание сопровождается богатым критическим аппаратом, в к-ром учитывается прежде всего рукописный материал.

Сир. перевод, выполненный с Септуагинты, т. н. Сиро-гекзаплы, был сделан в 616 г., во время активной деятельности переводчиков текстов Б. Автором ее был еп. Павел Телльский, работавший в копт. мон-ре Энатон. В качестве исходного текста он взял оригеновскую версию LXX и буквально перевел ее, стремясь зеркально отразить каждую деталь и грамматический нюанс греч. оригинала. Перевод Сиро-гекзаплы употреблялся в основном в правосл. сир. кругах, где обозначался как «LXX» или «греческий», хотя иногда им пользовались также и ученые *Церкви Востока*, особенно *Ишопад Мервский* (IX в.).

Древнейшие рукописи Сиро-гекзапл Add. 12134 и Add. 14442 из собрания Британской б-ки написаны в VII в. и не содержат полного текста LXX. Наиболее известная рукопись из собрания Амброзианы (Ms C 313 inf) представляет лишь 2-й т. рукописи кон. VIII — нач. IX в. и содержит соответственно 2-ю часть ВЗ. Эта рукопись хорошей сохранности, на полях многочисленные варианты чтения, предлагаемые иудейскими греч. переводами, а также

Сиро-гекзапларный перевод. Рукопись 697 г. (Brit. Lib. Add. 12134). Исх 27. 10–15





выдержки из др. колонок гекзаплы. В 1874 г. А. Чериани осуществил фототипическое ее издание. Рукописью 1-го тома владел ученый эпохи Ренессанса А. Масиус (1514–1573), к-рый часто цитировал перевод Втор 17–34 и Книги Иисуса Навина в своих работах, но этот манускрипт исчез. Его потеря лишь отчасти компенсируется 20 сохранившимися рукописями, содержащими отдельные книги. Порядок книг следует LXX. Мн. рукописи датируются VIII–IX вв. Из более поздних рукописей необходимо упомянуть неполное Пятикнижие (1204), обнаруженное в 1964 г. А. Вёёбусом в Мидьяте (Турция).

Нек-рые рукописи помимо текста Сиро-гекзапл содержат др. библейские переводы. В рукописи IX в. (Brit. Lib. Add. 17213. Fol. 1–2) в параллельных колонках расположены тексты Сиро-гекзапл и Пешитты. Др. рукопись IX в., находящаяся в Москве, издана Н. В. Пигулевой (Греко-сиро-арабская рукопись IX века // ППС. 1954. Т. 63. С. 59–90), содержит часть Псалтири, текст представлен в 3 колонках — греч., сирогекзапларный и араб. Выдержки из Сиро-гекзаплы встречаются в лекционариях, катенах и комментариях (особенно Ишодада Мервского, *Дионисия бар Салиби*). Араб. перевод Сиро-гекзаплы выполнен в IX–X вв. Харитом ибн Сисаном.

Кроме Сиро-гекзапл были сделаны еще 2 перевода, от к-рых остались фрагменты. Одна такая версия была заказана *Филоксеном* Маббугским в VI в. (см. ниже), а др. сделал яковитский ученый *Иаков Эдесский* в 705 г. Он составил свою версию из 3 источников: Пешитты, Сиро-гекзапл и нек-рых рукописей LXX в лукиановской редакции. Перевод Иакова Эдесского обнаруживается в 5 рукописях (719–720): Brit. Library Add. 144429 (1 Цар — нач. 3 Цар); Paris. syr. 27 (Дан); Paris. syr. 26 (части Пятикнижия); Vat. syr. 5 (Ис, Иез)).

Христ. палестино-арамейский перевод. Лит-ра на палестинском диалекте араб. языка состоит полностью из переводов с греч. и является продуктом арамеогворящей правосл. христ. общины в Палестине (см. *Мелькиты*). Сохранившиеся рукописи с текстом ВЗ (в основном палимпсесты, почти все представлены в виде фрагментов) содержат гл. обр. лекционарные чтения и датируются с VI по XIII в. К кон. XIII в. этот диа-

лект активно вытесняется араб. Хорошо сохранившийся ветхозаветный лекционарий (228 л.) был опубликован А. Смит-Льюис (1897) и содержит текст из Пятикнижия, Книги Иова и Пророков.

II. Новый Завет. По всей видимости, древнейшим сир. переводом НЗ был т. н. *Диатессарон*, по преданию составленный ок. 160 г. сир. апологетом *Татианом*. Перевод представлял собой гармонизацию 4 канонических Евангелий. Диатессарон использовался сирийцами до V в. и был выведен из употребления еп. *Раввулой* Эдесским и *Феодоритом*, еп. Кирским. Еще в IV в. прп. *Ефрем Сирий* написал комментарий на Диатессарон, к-рый до сих пор остается одним из главных источников этого памятника. Отдельные следы и фрагменты Диатессарона сохранились как на христ. Западе, так и на христ. Востоке.

Древняя версия (Vetus Syra, VS) известна всего по 2 рукописям, содержащим только Евангелия: одна обозначается как Кьюртоновская (Codex Curetonianus [Add 14451], sy^c), по имени У. Кьюртона, издавшего ее в 1858 г., вторая — как Синайская (Sinaiticus [Sinai syr. 30], sy^s), хранится в мон-ре вмц. Екатерины на Синае. Датируется VS временем после Диатессарона, от кон. II до нач. IV в. Довольно значительно отличается от Пешитты НЗ, переводчик, видимо, обладал иной формой греч. текста НЗ, нежели пешиттист. Язык VS архаичен, в нем встречаются даже диалектные формы, характерные для палестинско-арам. диалекта.

Пешитта НЗ есть результат переработки более древней версии VS с целью приближения ее к греч. оригиналу. Считается, что эта редакция была сделана еп. Раввулой Эдесским и вытеснила как Диатессарон, так и VS. Т. к. Пешитта используется и в монофизитской, и несторианской Церквах, она возникла и обрела авторитет не позже сер. V в. Пешитта НЗ представлена большим количеством рукописей. В целом константность текста Пешитты очень высока. Он считается стандартным текстом сир. НЗ и используется всеми сир. Церквами. Большое число рукописей Пешитты отличаются единообразием текста.

Филоксеновская версия (Ph) была переработкой Пешитты НЗ, сделанной в 508 г. монофизитским писате-

лем и богословом Филоксеном Маббугским. Текст этого перевода был утерян, единственное, чем располагает в наст. время наука, — это цитаты, сохранившиеся в толкованиях на Евангелие, написанные самим Филоксеном, демонстрирующим, что Ph по существу есть Пешитта НЗ, редактированная в монофизитском духе.

Перевод НЗ *Фомы Харкальского* (Harcleana) был сделан в 616 г. Этот перевод (изданный Дж. Уайтом под неверным названием «филоксеновский») отмечен высоким буквализмом. В состав его входит весь НЗ. В отличие от Ph, причина создания к-рой была в основном в богословских нюансах, в переводе Фомы Харкальского основной акцент ставится на филологической точности: каждой частице греч. текста строго соответствует такая же в сирийском. Версия Фомы получила широкое распространение у яковитов и часто используется в лекционариях вместо Пешитты. Большинство рукописей этой версии содержат только Четвероевангелие.

Христ. палестино-арам. перевод НЗ существовал, вероятно, с V в., чему свидетельством является опубликованный А. Смит-Льюис и М. Данлоп Гибсон в 1897 г. палестинский лекционарий с евангельскими чтениями. К. Мюллер-Кесслер называет 6 источников, на основании к-рых можно выделить этот перевод: 1) палимпсест кодекса Иоанна Лествичника с фрагментами Мф и Мк; 2) синайские фрагменты К. Тишендорфа (Деян, Втор, Ис, Притч, Иов), опубликованные Пигулевой; 3) фрагменты из каирской генизы, содержащие Иер и 2 Цар, Числ 4–6, 1–2 Кол, 1 Фес, 1 Тим и Тит и ряд др. мелких фрагментов; 4) фрагменты из генизы дамаской мечети, содержащие частично Быт, Исх, Числ, 1 Самуил, Сир, отрывки Четвероевангелия и Послания ап. Павла; 5) фрагменты из частных коллекций; 6) синайский палимпсест Зосимы из коллекции М. Шёэна из Осло, изданный в 1996 г. А. Дерёмо.

Изд.: **ВЗ [Пешитта]**: Ceriani A. M. Translatio syra pescitto Veteris Testamenti: ex codice Ambrosiano saec. fere VI. Photolithogr. ed. Mil., 1876–1883. 2 vol.; List of Old Testament Peshitta Manuscripts. Leiden, 1961; The Old Testament in Syriac accord. to the Peshitta Version. Leiden, 1972–[1997]. Т. 1–[18].

Лит.: Gesenius W. Philologisch-kritisches und historisches Commentar über den Jesaja 1. Lpz., 1821; Perles J. Meletemata Peshitthoniana. Breslau, 1859; Nöldeke Th. Die Alttestament-





liche Litteratur. Lpz., 1868; *Nestlé E.* Syrische Grammatik: mit Litteratur. B., 1888; *Salkind J. M.* Die Peschitta zu Schir-haschirim textkritisch und in ihrem Verhältniss zu Mt und LXX untersucht. Leiden, 1905; *Haepli L.* Die Peschitta des Alten Testamentes. Münster, 1927; *Vööbus A.* Peschitta und Targumim des Pentateuchs: Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum // Papers of the Estonian Theol. Society in Exil. Stockholm, 1958. Vol. 9; *Weizman M. P.* The Origin of the Peshitta Psalter // Interpreting the Hebrew Bible: Festschrift E. I. J. Rosenthal / Ed. J. A. Emerton, S. C. Reif. Camb., 1982; *idem.* The Syriac Version of the Old Testament: An Introd. Camb.; N. Y., 1999; *Dirksen P. B., Mulder M. J.* The Peshitta: Its Early Text and History. Leiden; N. Y., 1988; *Brock S. P.* The Bible in the Syriac Tradition. Kottayam, 1989; *Васильева Ю.* Пятикнижие сирийской Пешитты и экзегетические традиции арамейских таргумов // Богословский сб. М., 2003. Вып. 11.

Изд. **Сиро-гекзапль:** *Ceriani A. M.* Codex syro-hexaplaris Ambrosianus. Mil., 1874. (Monumenta sacra et profana.; T. 7); *LaGARDE P. de.* Veteris Testamenti graeci in sermone syriacum versi fragmenta octo. Gött., 1892; *Baars W.* New Syro-Hexaplaric Texts: Ed., comment. upon and compared with the Septuagint. Leiden, 1968; *Vööbus A.* The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla: A facs. ed. of a Midyat ms., discovered 1964. Louvain, 1975. (CSCO; 369; Subs.; 45); *idem.* The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla: A facs. ed. of ms. St. Mark 1 in Jerusalem. Louvain, 1983. (CSCO; 449; Subs.; 68); **НЗ (Диатессарон):** *Zahn T.* Tatians Diatessaron. Erlangen, 1881; *Peters C.* Das Diatessaron Tatians: seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland, sowie der heutige Stand seiner Erforschung. R., 1939. (OCA; 123); **Vetus Syra:** *Burkitt F.* Evangelien da-Mepharreshe. L., 1904. 2 vol.; *Lewis A. S.* The Old Syriac Gospel or Evangelion da-Mepharreshe. L., 1910. Jerusalem, 1974; *Kerschensteiner J.* Der altsyrische Paulustext. Louvain, 1970. (CSCO; 315; Subs.; 37); **Пешумта:** *Widmanstadt J. A., Mardinensis M.* Liber sacrosancti evangelii de Yesu Christo domino et Deo nostro ... div. Ferdinandi Rom. Imperatoris designati jussu et liberalitate characteribus et lingua syra... scriptorio prelo diligenter expressa. Vindobonae, 1555; *Gwilliam G. H.* The Materials of the Peshitto New Testament, with Specimens of the Syriac Massorah. Oxf., 1891. (Studia biblica et ecclesiastica; 3); *Gwynn J.* The Apocalypse of St. John in a Syriac Version Hitherto Unknown. Dublin; L., 1897. Amst., 1981; *Vööbus A.* Studies in the History of the Gospel Text in Syriac. Louvain, 1951. (CSCO; 128); **критические издания:** *Aland B.* Das neue Testament in syrischer Überlieferung B.; N. Y., 1986. Bd. 1: Die grossen katholischen Briefe; *Aland B., Juckel A.* Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. Bd. 2: Die paulinischen Briefe. Tl. 1: Römer- und 1. Korintherbrief. 1991; Tl. 2: Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief. 1995; **филоксеновская версия и перевод Фомы Гаркельского:** *White J.* Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana ex codd. Ridleianis in bibl. Coll. Nov. Oxon. repositis nunc primum edita cum interpretationibus et annotationibus. Oxf., 1778; *idem.* Actuum Apostolorum et Epistolarum tam catholicarum quam paulinarum versio syriaca Philoxeniana ex codice ms. Ridleiano nunc primum edita cum interpretatione et annotationibus. T. 1. Oxf., 1799; T. 2. 1802; *Brock S. P.*

The Resolution of the Philoxenian/Harclean Problem // New Testament Textual Criticism: Essays in Honour of B. M. Metzger. Oxf., 1981. P. 325–343; *Vööbus A.* The Apocalypse in the Harklean Syriac Version: A facs. ed. of ms. Mardin Orth. 35. Louvain, 1978. (CSCO; 400; Subs.; 56); *Kiraz G. A.* Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions. Leiden, 1996. 4 vol.; **христ. палестинско-арам. диалекте:** *Assemani S. E. et J. E.* Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum mancriptorum catalogus. R., 1758. T. I, 2. P. 70–103; *Adler J. G.* Novi Testamenti versiones syriacae, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana: Liber III. Kopenhagen, 1789. P. 135–202; *Miniscalchi Erizzo F.* Evangeliarum Hierosolymitanum ex cod. vat. Palaestino. Verona, 1861–1864. 2 vol.; *Smith-Lewis A., Gibson M. D.* The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels. L., 1897. Jerusalem, 1971; *idem.* Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schlechter Collection // VT. 1961. Vol. 11. P. 77–81; *Smith-Lewis A.* Suppl. to a Palestinian Syriac Lectionary. Camb., 1907; *Пуглевская Н.* Fragments syropalestiniens des psaumes CXXIII–CXXIV // RB. 1934. T. 43. P. 519–523; *Goshen-Gottstein M. H.* The Bible in the Syro-Palestinian Version. Jerusalem, 1973.

Свящ. Леонид Грилихес,

А. В. Муравьев, Ю. Г. Васильева

Коптский. Переводы Б. существуют на различные диалекты копт. языка: саидский, ахмимский, субахмимский, файюмский, бохайрский и др.

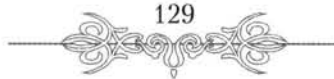
На самых ранних этапах распространения христианства в Египте использовался текст LXX. Вероятно, перевод Б. на копт. следует связывать с христианизацией егип. хоры, население к-рой слабо владело греч. языком; самая ранняя датировка этого периода — нач. II в. Первым, наиболее достоверным (хотя небеспорным) свидетельством о существовании копт. перевода Б. (или отдельных ее книг) принято считать упоминание в «Житии св. Антония», написанном свт. Афанасием Великим, о том, что прп. Антоний Великий, не учившийся грамоте, слушал в храме евангельские чтения (ок. 270) (имеются в виду фрагменты Мф 19. 21; 6. 34). П. Нагель предполагает, что помимо Евангелий к тому времени уже существовал перевод по крайней мере Псалтири и пророческих книг (*Nagel P.* Old Testament, Coptic Translations of // *CoptE.* Vol. 6. P. 1836). Древнейший сохранившийся фрагмент перевода Книги Притчей на диалект, к-рый принято определять как протосаидский, представлен в Papyrus Bodmer VI (III в. по Р. X.).

I. Переводы ВЗ. IV в. отмечен расцветом копт. переводов Б. прежде

всего на саидский диалект, классический лит. диалект копт. языка. Существование переводов нек-рых книг ВЗ на саидский диалект подтверждается рукописями IV в.: Бытие (сохр. фрагменты в Nag-Hamadi Codex VII), Исход (Papyrus Bodmer XVI), Второзаконие (Papyrus Bodmer XVII; British Library. Or. 7594), Иисус Навин (Papyrus Bodmer XXI), Книга Иеремии и Варуха (Papyrus Bodmer XXII), Исаии (Papyrus Bodmer XXIII). Несмотря на достаточно раннее использование Псалтири в богослужении, самый древний кодекс с Псалтирью датируется не ранее 400 г. (Berliner Psalter / Hrsrg. A. Rahlfs). В оригинальной копт. лит-ре (прежде всего связанной с пахомианским монашеством) широко цитируется саидский перевод ВЗ. Согласно правилам прп. Пахомия, умение читать (возможно, и писать), а также знание наизусть больших фрагментов Свящ. Писания было обязательным уже для послушников в его мон-рях (*Praecepta.* 49, 130, 139, 140). То, что мон-ри стали центрами, где создавалась копт. лит-ра, включая и библейские переводы, доказываются сохранившимися фрагментами собраний некогда обширных монастырских б-к (напр., Белого мон-ря, мон-ря Гамули в Файюме, мон-ря Иеремии в Саккаре, мон-ря св. Макария в Скиту).

В рукописях засвидетельствованы переводы ВЗ (полные и отдельных книг или фрагментов) на диалектах: 1) ахмимском — фрагменты книг

Копт. перевод. Папирусный кодекс 1-й пол. IV в. (Brit. Lib. Or. 7594). Втор 34. 11–12; Иона 1. 1–4





Бытие и Исход, Книги Притчей, Книги малых Пророков (почти полностью), фрагменты книг премудрости Иисуса, сына Сирахова, и пророка Даниила, 2-й Маккавейской, Псалтирь (сохранившийся большой фрагмент, впрочем, спорен с т. зр. принадлежности его к ахмимскому диалекту; возможно, это ранняя стадия ликопольского диалекта); 2) среднеегип. — фрагменты книг Бытие, Иова, Псалтири (неопубликованная рукопись хранится в Коптском музее в Каире), Книги Екклесиаста (фрагментарно сохранившийся кодекс *Rapyrus Michigan 3520*, не опубли.); есть также косвенные свидетельства о существовании на этом диалекте книг пророков Осии и Амоса (данные греко-копт. глоссария, опубликованного Томпсоном и Беллом — *Journal of Egyptian Archaeology*. 1925. N 11. P. 241–246); 3) файюмском — фрагменты книг Исход, Числа, пророков Исаии, Иеремии, Даниила (с рассказом о Сусанне — Дан 13), Псалтири; Песни Песней и Екклесиаста, Плача Иеремии (последние сохр. в билингвистическом папирусе (греч. и старофайюмский) — *Rapyrus Hamburg I*).

Несмотря на то что с XI в. бохайрский диалект как язык лит. нормы повсеместно заменил саидский, еще не весь ВЗ к тому времени был переведен на бохайрский. Полностью были переведены: Пятикнижие, Псалтирь, Книга Иова, малые Пророки, книги пророков Исаии, Иеремии (включая Плач Иеремии, Книгу Варуха, Послание Иеремии), Иезекииля и Даниила. Притчи были переведены лишь частично. Переводы нек-рых текстов существовали, видимо, только в форме литургических чтений: книги Иисуса Навина, Судей, 4 книги Царств, 2 книги Паралипоменон, книги премудрости Соломона и премудрости Иисуса, сына Сирахова. Нет свидетельств о существовании к тому времени переводов на бохайрский книг Руфь, Ездры, Неемии, Екклесиаста, Песни Песней, Есфири, Иудифи, Товита и 1–2 Маккавейских.

Центральным вопросом текстологии копт. ВЗ остается прежде всего определение соотношения копт. переводов и греч. оригинала и отношений между самими копт. переводами. Исследование затрудняется отсутствием критического издания копт. ВЗ и конкорданса для диалектов. Можно лишь утверждать, что

копт. перевод основывается на греч. LXX; саидская и бохайрская версии представляют собой независимые друг от друга переводы с греч.; и наконец, ахмимский перевод — это подстрочник с саидского диалекта.

История текста среднеегип. и файюмских переводов еще не исследована. Саидские тексты, несмотря на все варианты, демонстрируют замечательное единство с IV по XII в. 2 их основных типа представлены текстами ВЗ из Белого мон-ря в В. Египте и мон-ря Гамули в Файюме.

Основное количество рукописей бохайрской версии ВЗ датируется начиная с IX в., хотя есть неск. более ранних фрагментов. Возникновение бохайрского перевода принято связывать с главенствующей ролью скитских мон-рей с сер. VI в., особенно мон-ря св. Макария, где находилась резиденция копт. патриарха.

Саидская и ахмимская версии книг малых Пророков имеют более тесную связь с древнеевр. текстом, чем с LXX.

Переводы ВЗ представлены в отдельных рукописях, лекционариях (орологиях), выдержках и цитатах. Библиейские рукописи содержат одну или неск. книг ВЗ, а иногда и часть книги (напр., *Rapyrus Bodmer XVI, XVIII*) или даже книги как Ветхого, так и Нового Завета (напр., *Rapyrus Bodmer III; British Library, Or. 7594*). Свидетельство о существовании всего ВЗ в отдельном кодексе, а также всей Б. нет. В лекционариях преобладают чтения из ВЗ. Большое значение имеют библиейские цитаты в копт. лит-ре (оригинальной и переводной). В последнем случае авторы, вероятнее всего, самостоятельно переводили цитаты с греч. оригинала либо использовали уже существующий текст перевода ВЗ. В особую форму существования копт. библиейского текста выделяются билингвы: для I тыс. по Р. X. это прежде всего относится к саидско-греч. билингвам, после X–XI вв. — к бохайрско-араб.

II. Переводы НЗ. Самые ранние саидские рукописи НЗ датируются кон. III — нач. IV в. Преобладает «александрийский» тип текста, но в то же время четко прослеживаются «западные» элементы. Издание саидской версии НЗ подготовлено Дж. У. Хорнером (1911–1924, 1969²), однако уже после его выхода в свет стали доступны мн. др. саидские рукопи-

си (гл. обр. рукописи из собрания Пирпонта Моргана в Нью-Йорке).

Большинство бохайрских новозаветных рукописей датируются не ранее XI в. (хотя сохр. неск. более ранних манускриптов). Бохайрские переводы восходят к александрийскому типу текста, но заметны и исправления по визант. тексту. Издание бохайрского НЗ подготовлено Хорнером (1898–1905, 1969²), к-рый учел 46 рукописей для Евангелий, 24 — для Посланий и Деяний и 11 — для Откровения.

Файюмский перевод НЗ представлен неск. рукописями с фрагментами текста, к-рые датируются IV–XI вв., нек-рые были изданы (Husselman. 1962).

Ахмимские тексты НЗ очень фрагментарны, возможно, что на этот диалект были переведены только нек-рые книги. Самым ценным представителем субахмимского перевода считается рукопись IV в. с Евангелием от Иоанна (350–375, по Г. Томпсону). Текст близок к саидской версии и скорее всего восходит к александрийскому типу (ркп. издана Томпсоном в 1924).

Среднеегип. (оксиринхский) диалект представлен неск. важными рукописями (ок. V в.), одна из них содержит полный текст Евангелия от Матфея (изд. Х. Шенке в 1981), др. — отрывок из Деяний святых апостолов (1. 1 — 15. 3), где обнаружено большое количество западных чтений. Папирусный кодекс V в. с отрывками из 10 Посланий ап. Павла издан Т. Орланди в 1974 г.

Изучение истории текста различных копт. переводов НЗ далеко от завершения. Основную сложность представляют проблемы соотношения текста на разных диалектах и возможные редакции текста в пределах одной версии.

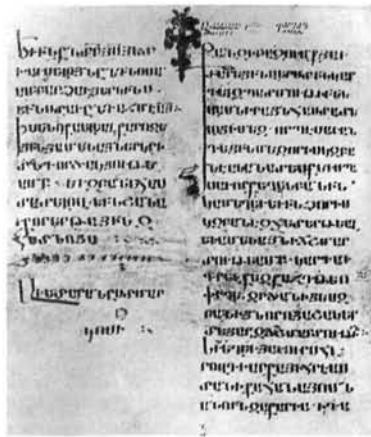
Изд. ВЗ: *Vaschalde A. Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible // RB. N. S. 1919. T. 28. P. 220–243, 513–531; 1920. T. 29. P. 91–106, 241–258; 1921. T. 30. P. 237–246; 1922. T. 31. P. 81–88, 234–258; idem. // Le Muséon. 1930. T. 43. P. 409–431; 1933. T. 46. P. 299–306; 1933. T. 46. P. 306–313 [библиогр. публикаций различных версий копт. ВЗ]; *Till W. C. Coptic Biblical Texts After Vaschalde's Lists // Bull. of the J. Rylands Library. 1959/1960. Vol. 42. P. 220–240 [дополнения к библиогр. Вашальда]; *Nagel P. Aufgaben und Probleme einer kritischen Edition der koptisch-sahidischen Version der Septuaginta // Acts of the 2nd Intern. Congr. for Coptic Studies. R., 1985. P. 215–224; idem. Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments // Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Aegypten. Halle, 1984. P. 231–257; idem. Editionen koptischer***



Bibeltexte seit 1960 // Archiv für Papyrusforschung. 1990. Bd. 35 [дополнения к библиогр. Вашальда и Тилля]; **публикация копт. текстов ВЗ в составе папирусов Бодмера**: Kasser R. Papyrus Bodmer III: évangile de Jean et Genèse I–IV, 2. Louvain, 1958. 2 vol. (CSCO; 177–178). [Proto-Bohairic, Dialect B4]; *idem*. Papyrus Bodmer VI, livre des Proverbes. 1960. (CSCO; 194–195). 2 vol. [Proto-Sahidic, Dialect P]; *idem*. Papyrus Bodmer XVI: Exode I. I–XV. 21 en sahidique. Cologne; Gen., 1961; *idem*. Papyrus Bodmer XVIII, Deutéronome 1,1–X,7 en sahidique. Cologne; Gen., 1962; *idem*. Papyrus Bodmer XXI: Josué VI, 16–25, VII, 6–XI. 23, XII, 1–2, 19, XXIII, 7.15 – XXIV. 23 en sahidique. Cologne; Gen., 1963; *idem*. Papyrus Bodmer XXII et Mississippi Coptic Codex II: Jérémie XL, 3 – LI, 34. Lamentations, épître de Jérémie. Baruch I, 1– V. 5 en sahidique. Cologne; Gen., 1964; *idem*. Papyrus Bodmer XXIII: Esaie, chap. 47, 9 – 66, 24 en sahidique. Cologne; Gen., 1965; **основные издания др. текстов копт. ВЗ**: The Coptic (Sahidic) Versions of Kingdoms I, II (Samuel I, II) / Ed. J. Drescher. Louvain, 1970. (CSCO; 313–314); *Peters M. K. H. A Critical Ed. of the Coptic (Bohairic) Pentateuch*. Vol. 1: Genesis. Atlanta (Ga.), 1985; Vol. 2: Exodus. Atlanta, 1986. Vol. 5: Deuteronomy. Chico (Calif.), 1983. (Septuagint and Cognate Stud.; 15, 19, 22).
Изд. НЗ: *Horner G. W. The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*. Oxf., 1898–1905, 1969^r. 4 vol. (**бохайрский перевод НЗ**); *idem*. The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect: In 7 vol. Oxf., 1911–1924, 1969² (**саидский перевод НЗ**); *Husselman E. M. The Gospel of John in Fayumic Coptic*. Ann Arbor, 1962 (**файомский диалект**); *Orlandi T. Lettere di S. Paolo in Copto-ossirinchi*. Mil., 1974. (Studi copti; 5); *Schenke H.-M. Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen*. B., 1981. Oslo, 2001 (**среднеегип. диалект**); *Thompson H. The Gospel of John Accord. to the Earliest Coptic Manuscript*. L., 1924. (British School of Archeology in Egypt; 36) (**субхамимский диалект**).
Лит.: *Kasser R. Les dialectes coptes et les versions coptes bibliques* // Biblica. 1965. Vol. 46. P. 287–310; *Nagel P. Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments*. Tl. 1: Der Stand der Wiederherstellung der alttestamentlichen Kodizen der Sammlung Borgia // Zschr. f. ägyptische Sprache. 1983. Bd. 110. S. 51–74; Tl. 2 // Ibid. 1984. Bd. 111. S. 137–164; *idem*. Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments // Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten. Halle, 1984. P. 231–257; *idem*. Aufgaben und Probleme einer kritischen Edition der koptisch-sahidischen Version der Septuaginta // Acts of the 2nd Intern. Congr. for Coptic Studies. R., 1985. P. 215–224; *idem*. Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus // Ägypten und Altes Testament. 1988. Bd. 14. S. 94–152; *Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета*. М., 2002 [Библиогр.].

А. А. Войтенко, А. В. Муравьев

Древнеармянский. Первые переводы на древнеарм. язык (грабар) книг Б. (арм. Սիմոնի շքեռնի նշ — Богодухновенное [писание]) появились между 405 и 414 гг., сразу после изобретения *Месропом Машто-*



Арм. перевод. Рукопись 989 г.
(Матей. 2374, быш. Эчмиадзин, № 229).
Л. 111 об. (окончание Mk и начало Лк)

цем арм. алфавита. Их создание связано с именами представителей «золотого века» древнеарм. лит-ры — самого Маштоца, католикоса *Саака Партева* и их учеников: *Езника Кохбаца*, *Овсеп Палнаци*, *Иована Екелецаци*, *Левонда Ванандеци* и *Корюна*. Нек-рые исследователи полагают, что уже в дописьменный период на арм. язык были переведены отдельные псалмы и новозаветные молитвы, к-рые бытовали в устной традиции (АрмСЭ. Т. 1. С. 591).

Маштоц с учениками начали перевод с Книги Притчей Соломоновых, и слова «познать мудрость и наставление, понять изречения разума» (Притч 1. 2) стали одной из первых фраз, записанных арм. буквами (*Корюн. Житие Маштоца*. 8). *Мовсес Хоренаци* сообщает, что Маштоц перевел все «22 богоданные книги» ВЗ, а также НЗ (арм. Ազգային շքեռնի սր. Դավթյան շքեռնի սր. *Иустина Философа* (Apol. 67. 3)); далее историк указывает, что католикос Саак переводил с сир., поскольку все греч. книги в Армении были уничтожены по приказу персид. царя (История. III 53–54). Вскоре этот первоначальный «поспешный» перевод (Арм I) был сличен по греч. рукописям, приведенным из Византии после *Вселенского III Собора* (431), пересмотрен и в ряде случаев выполнен заново (*Корюн. Житие Маштоца*. 19; *Мовсес Хоренаци. История*. III 61). *Лазар Партеци* (V в.) говорит, что перевод ВЗ и НЗ был выполнен Сааком непосредственно с греч. (История Армении. Ереван, 1982. С. 38 (на арм. языке)). Свой окончательный вид арм. версия (Арм II) обрела в сер. 30-х гг. V в.

Арм I известен по цитатам у древнеарм. авторов V в. (особенно в «Вардапетутоне» и у *Езника Кохбаца*), в ранних литургических рукописях, в древнегруз. рукописях и рукописных фрагментах арм. Евангелий, а также по следам, присутствующим в Арм II. Известны 2 версии Книг Паралипоменон, Песни Песней, Маккавейских и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, более ранняя из к-рых, возможно, представляет Арм I.

Изучение отдельных книг ВЗ показало, что Арм I книг Руфь, 1-й Самуила (Царств), пророка Даниила и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, основывался как на сир. версии, так и на греч. тексте LXX в редакции сщмч. Лукиана, а Книга 1–2 Паралипоменон переведена в Сирии с греч. долукиановского текста LXX. В тексте отдельных книг (Втор, Песнь, Притч, Иер) не заметно следов сир. оригинала.

Перевод большинства книг НЗ, по мнению мн. ученых, в Арм I был выполнен с сир. В пользу этого свидетельствует, в частности, арм. версия комментария прп. Ефрема Сирина к Диатессарону *Татиана*. Основой древнеарм. перевода считается либо одна из редакций Диатессарона (С. Лионне), либо сир. Четвероевангелие, введенное вместо Диатессарона еп. Раввулой Эдесским (Дж. Алексанян). В рукописях Арм II имеются следы древнесир. и татиановского текста, сир. транслитерации собственных имен, смешение форм единственного и множественного чисел, добавление личных местоимений после глаголов, личные формы глагола вместо греч. причастий. Об использовании в Арм I раннего сир. канона НЗ говорит то, что во 2-м Послании ап. Петра и в Откровении Иоанна Богослова отсутствуют следы сир. влияния.

Арм II представляет собой перевод с греч. оригинала. Книги Бытие, Иова переведены с оригеновской редакции LXX; Второзаконие, Руфь, 1-я кн. Самуила, пророков Исаии, Даниила и Премудрости Соломона — скорее всего с лукиановской редакции LXX (но не с оригеновской, хотя ее косвенное влияние просматривается во всех случаях, кроме Дан и Прем), Иер — с LXX. Перевод был полностью пересмотрен по евр. и сир. текстам, о чем свидетельствуют дополнения и разбивка на главы и на стихи. Судя по рукописям,



ветхозаветный канон Арм II соответствует LXX (кроме 4 Макк). Мн. рукописи содержат и др. неканонические книги и апокрифы, такие, как 4-я книга Ездры и Завещание 12 Патриархов.

Распространено мнение, что Евангелия в Арм II переведены с рукописей кесарийского происхождения (Л. Лелюар, М. Ж. Лагранж), однако вероятной представляется и «докесарийская» версия, согласно к-рой арм. Евангелия примыкают к широко распространенному раннему тексту, восходящему к александрийским греч. рукописям (Дж. Александрия). Арм II в ранний период включал в НЗ апокрифическое 3-е послание к Коринфянам. Откровение Иоанна Богослова встречалось редко вплоть до XII в., когда перевод V в. подвергся тщательному пересмотру. Мк 16. 9–20 и Ин 7. 53–8. 11, по-видимому, изначально отсутствовали в тексте Арм II, т. к. их нет в арм. рукописях до XII в. и в нек-рых более поздних манускриптах.

На протяжении V–VIII вв. текст Арм II неоднократно подвергался пересмотру с целью большего приближения к греч. Есть основания полагать, что Арм I также был в употреблении вплоть до VIII в. В тот же период были переведены на арм. нек-рые апокрифы, не вошедшие в канон Арм II, но присутствующие в отдельных арм. рукописях Свящ. Писания.

В эпоху расцвета арм. мон-рей и их скрипториев при Багратидах (X–XI вв.) текст Арм II был окончательно стандартизирован и доведен до высочайшей степени точности в передаче греч. текста (в порядке слов, передаче собственных имен, грамматических конструкций и даже нюансов греч. идиом), за что В. де ла Крозе назвал древнеарм. перевод Б. «царицей переводов» (1772).

В Киликийской Армении (XI–XIV вв.) текст Арм II не подвергался систематическому пересмотру, однако в нем произошли заметные изменения: под влиянием Вульгаты была принята западная («франкская») разбивка на главы, в Евангелия включались отсутствовавшие спорные фрагменты текста, в рукописях Свящ. Писания все чаще стали появляться 4-я книга Ездры, Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Откровение Иоанна Богослова. Значительно сократилось число разночтений, из рукопи-

сей исчезли маргиналии Текзапл. В нач. XIII в. появились первые однотомные рукописи Б., что стало возможным благодаря переходу писцов с еркатагира (унциала) на болоргир (минускул). После падения Киликийского арм. царства киликийские рукописи, распространившиеся в диаспоре и на территории бывш. Вел. Армении, оказывали наряду с визант. греч. текстом влияние на традиц. текст Арм II.

I. Известно более 2500 рукописей, содержащих тексты Писания, среди них 90 полных Б. и 2100 Евангелий. Крупнейшие собрания рукописей арм. Б. хранятся в Ин-те древних рукописей Матенадаран (Ереван, Армения), в Армянском Иерусалимском Патриархате и в Б-ках *мхитаристов* в Вене и в Венеции.

Древнейшая рукопись арм. перевода НЗ — иллюминированное Евангелие царицы Млке из б-ки мхитаристов в Венеции (N 1144/86, 862 г.). В собрании Матенадарана находится Лазаревское Евангелие (Матен. № 6200, 886/87 г.), ранее хранившееся в *Лазаревском институте восточных языков* в Москве (факсимильное изд.: М., 1899). В рукопись Евангелия Матен. № 2374 включены 4 древние миниатюры VI в. (тем же веком датируется и оклад из слоновой кости, в то время как текст написан в 989). Ок. 45 списков Евангелий датируются IX–XI вв. Древнейшая датированная рукопись ВЗ хранится в б-ке Армянского Иерусалимского Патриархата (N 417, 1215 г.). В упомянутой венецианской б-ке имеется Псалтирь X–XI в. (N 1651). Содержащую ВЗ ркп. Матен. № 7735 относят к XII в. Самыми ранними полными списками Б. являются Матен. № 194 (1207) и Венецианский кодекс 1220 г. О наличии более древних арм. рукописей Б. нет окончательного мнения ученых, т. к. мн. рукописи не датированы и остаются не изучены палимпсесты. Наиболее полную библиографию по арм. Б. до 1976 г. дает незавершенная работа А. Анасяна «Армянская библиология» (на арм. языке). Информацию об арм. рукописях Б. как крупнейших, так и небольших собраний содержат каталоги (*Leloir*. 1960. P. 817; *Metzger*. 1977. P. 157–158; *Cox*. 1982. P. 102–103). В Ереване, Иерусалиме, США (Б-ка Конгресса, ун-т Сент-Луиса, Ancient Biblical Manuscript Center в Клермонте, Hill Monastic Manuscript

Library в Колледжвилле) имеются коллекции микрофильмов.

II. Первым печатным изданием Арм II стала Псалтирь, выпущенная в 1565 г. в Риме. В 1666–1668 гг. в Амстердаме Воскан Ереванци и Маттеос Цареци издали арм. перевод Б. по рукописи 1295 г. (Матен. 180). При этом они неоднократно отступали от оригинала, приспособив арм. текст под лат. Вульгату. С 1650 по 1914 г. Б. издавалась на грабаре (полностью или частично) 384 раза. Единственным критическим изданием и поныне остается публикация мхитариста Ованнеса Зограбяна (Венеция, 1805) по рукописи венецианского собрания N 1508 (1319) с привлечением большого числа др. неуказанных рукописей (от 8 до 58). В том же 1805 г. Б. «Зограбян» вышла в 4 небольших томах (факсимильное изд.: Нью-Йорк, 1984). Армянская Апостольская Церковь считает «Зограбян» нормативным текстом. Неск. раз Б. переводилась на классический арм. язык с евр. и греч. протестантами разного толка.

Древнеарм. текст Б. традиционно привлекается в научных греч. изданиях Б., однако при совпадении всех греч. версий арм. и др. варианты, как правило, не рассматриваются. Критическое издание отдельных книг Б. и апокрифов подготовили А. Зейтунян (Исход. Ереван, 1992; Числа. Антильяс, 1993; Левит. Антильяс, 1998), А. Амалян (Маккавейские. Ереван, 1996; Завещание 12 патриархов. Ереван, 2000). В наст. время критическое издание полного древнеарм. перевода Б. готовит АН Армении и ин-т Матенадаран с привлечением специалистов из разных стран.

В V в. текст на грабаре наряду с сир. и греч. послужил основой для груз. перевода Б. В Новое время появились переводы с древнеарм. на кипчакский, тур., персид. и груз. языки, издававшиеся в арм. транскрипции. Кроме того, Свящ. Писание переведилось с грабара на лат. язык (Париж, 1785–1796; Венеция, XIX в., не изд.). Тур. переводы псалмов Давида неоднократно издавались в К-поле в арм. транскрипции (1800, 1816 и последующие изд.). Изд.: *Idition phototypique du manuscrit de l'Inst. Lazareff des langues orientales, aux frais du Prince S. Abamelek-Lazareff*. М., 1899; *Fragments onciaux de l'AT avec illustration paléographique (en arménien) repris en russe*. St.-Pb., 1915; *L'évangile arménien: Éd. phototyp. du ms.*





229 de la Bibl. d'Etchmiadzine / Sous les auspices de M. Léon Mantacheff. P., 1920; *Künzle B. O.* Das altarmenische Evangelium. Bern; N. Y., 1984. Tl. 1: Ed.; Tl. 2: Lexikon; *Cox C. E.* The Armenian Translation of Deuteronomy. Chico (Calif.), 1981; *idem.* Scriptures of the Old and the New Testament: [A facs. repr. of the 1805 Venetian ed.] / Ed. by H. Zohrapian. Delmar (N. Y.), 1984; *Зейтунян А. С.* Критический текст Книги Бытия. Ереван, 1985 (на арм. яз.).

Лит.: *Marr H.* Отрывок армянского пергаменного Евангелия лапидарным письмом // XV. 1913/1914. Т. 2. С. 195–197; *Lyonnet S.* Les origines de la version arménienne et le Diatessaron. R., 1950. (Biblica et orientalia; 13); *Leloir L.* Versions arméniennes // Suppl. au Dictionnaire de la Bible. T. 6. P., 1960. Col. 810–818; *idem.* Citations du Nouveau Testament dans l'ancienne tradition arménienne. Louvain, 1967. (CSCO; 283–284); *Schütz E.* An Armeno-Kiptchak Print from Lwow // Acta Orientalia Hungarica. 1961. Vol. 13. P. 169; Armeno-Kiptchak Texts from Lwow (A. D. 1618) // *Ibid.* 1962. Vol. 15. P. 291–292; *Stone M. E.* The Old Armenian Version of Isaiah: Towards the Choice of the Base Text for an Edition // *Textus.* 1973. Vol. 8. P. 107–125; *Stone M.* Armenian Biblical Studies. Jerusalem, 1976; *Zeyt'ounyan A. S.* Concerning a Central Manuscript Classification for the Armenian Translation of the Bible (на арм. яз.) // *Banber Matenadarani.* 1977. Vol. 12. P. 295–304; *Esbroeck M. van.* Le palimpseste arménien de la collection de la Bibliothèque Publique Saltykov-Scedrine de Leningrad // *Patmabanasirakan Mandes.* 1980. T. 13. P. 271–274 (на арм. яз.); *Cox C.* Biblical Studies and the Armenian Bible 1955–1980 // *RB.* 1982. P. 99–119; *idem.* Hexaplaric Materials Preserved in the Armenian Version. Atlanta, 1986; *Cowe S. P.* The Two Armenian Versions of Chronicles // *REArm.* 1990/1991. Vol. 22. P. 33–96; *idem.* The Armenian Version of Daniel. Atlanta, 1992; *Adjemian C.* Grand catalogue des manuscrits arméniens de la Bible. Lisbonne, 1992; *Burchard C.* Armenia and the Bible. Atlanta, 1993; *Armenian Texts, Task and Tools* / Ed. H. Lehmann, J. J. S. Weitenberg. Aarhus, 1993; *Text and Context: Studies in the Armenian New Testament* / Ed. S. Ajamian, M. Stone. Atlanta, 1994.

Библиогр.: *Rhodes E.* An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts. Tokyo, 1959; *Anassian H. S.* Haykakan Matenagitut'wn // *Bibliologie arménienne.* Erevan, 1976. Vol. 2. Col. 309–668; *Bible* // *Thomson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 A. D. Turnhout, 1995. P. 239–249.

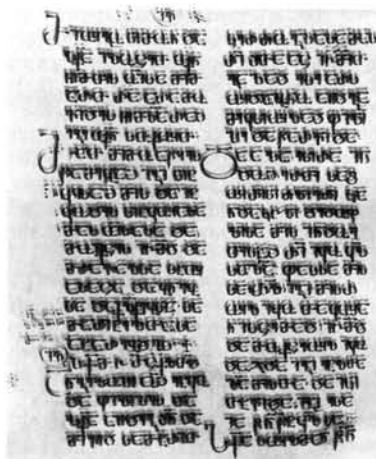
Е. Д. Джагацян

Древнегрузинский. Перевод Б. на груз. язык начал осуществляться в период просвещения Картли (Восточно-Грузинское гос-во) св. *Ниной* в нач. IV в. В этот период связи Картли с сопредельными странами (греко- и сироязычной Месопотамией, грекоязычными Лазикой (Эгриси), Понтом и Каппадокией, а также Арменией) были весьма интенсивны. Груз. язык не имеет родственных связей ни с индоевроп., ни с семит. языками, поэтому перед переводчиками стояла сложная задача, они не могли воспользоваться наработками

родственных языковых сред. Древнейшее свидетельство о существовании груз. перевода Псалтири, Евангелия и Посланий ап. Павла встречается в «Мученичестве св. Шушаники» Иакова Цуртавского (V в.). С развитием богослужения, прежде всего в груз. мон-рях, в Иерусалиме усиливается необходимость создания груз. переводов Б. В греч. Тишиконе св. Саввы († 532) грузинам и сирийцам разрешается читать на богослужении Евангелие и Апостол на их родном языке. Наиболее ранними рукописными свидетелями груз. переводов Б. (V–VII вв.) являются фрагменты т. н. ханметных палимпсестов (обнаруживающих написание фрикативного *h* (*han*) для субъектного глагольного суффикса 2 л., объектного косвенного суффикса 3 л. и сравнительной степени). В VIII в. на смену ханметности приходит явление хаэметности, т. е. использование в таких случаях придыхательного *h* (*hae*). В ханметных палимпсестах встречаются фрагменты ветхозаветных (Бытия, Второзакония, пророка Иереми, Притчей Соломоновых, 1-й книги Ездры) и новозаветных (значительные части Евангелий, небольшие фрагменты Посланий к Римлянам и к Галатам) книг.

IX–X вв. датируются рукописи Четвероевангелия: *Адишское* (897), *Опизское* (913), *Джручское* (936), *Пархальское* (973), *Синайское* (977), *Бертское* (до 988), *Тбетское* (995). X в. датируются нек-рые списки Апостола: рукописи из мон-ря в мц. Екатерины на Синае – MS. Sinait. georg. 39, 974 г. (Деяния св. апостолов, кроме 1. 1–2. 17, и Послания

Груз. перевод Деяний св. апостолов.
Рукопись 977 г. (Sinait. georg. 31.
Fol. 54v). Деян 8. 24–29



ап. Павла) и MS Sinait. georg. 58, 31 и 60 (977). Древнейшая рукопись Откровения ап. Иоанна Богослова написана мон. Сабой в мон-ре Краним в Вифинии, датирована 978 г.

Предметом предположений остается язык оригинала, с которого был сделан груз. перевод библейских книг. Ф. Конибир (1897) полагал, что текст груз. НЗ был переведен со старосир. текста (*Vetus Syra*). Послания ап. Павла, по его мнению, переведены с сир. Пешитты. Сир. оригинал предполагали Вёёбус (1953) и Дж. Молитор (1967–1969), указывая на влияние со стороны сир. Диатессарона. По мнению Ж. Гаритта (1955), древнейшие переводы Деяний св. апостолов были сделаны с древнеарм., а затем исправлены (видимо, на Афоне) по греч. Арм. оригинал для груз. НЗ полагали Т. Клуге и др. (1910). Цорел (1927) и Шанидзе (1945) считали, что груз. версия сделана непосредственно с греч. Библиейские перикопы в груз. Иерусалимском канонаре восходят непосредственно к греч. тексту. В ранней редакции Четвероевангелия, т. н. Грузинской протовульгате (Б. Уттье выделяет до 89 таких текстов, к к-рым М. ван Эсбрук добавляет еще 7), встречаются чтения, обнаруживающие сходства с греч. минускульной рукописью Θ, а также рукописями, объединенными в семьи «f 1» и «f 13».

В кон. X в. возникла т. н. Афонская школа, для к-рой была характерна переориентация в сторону греч. культуры. Основатель лит. школы афонского Иверского мон-ря (X–XI вв.) св. *Евфимий Мтацминдели* (Святогорец) отредактировал Четвероевангелие, а также первые переводы Откровения ап. Иоанна Богослова (самая ранняя рукопись датируется 978). Оригиналом послужила греч. рукопись с комментарием *Андрея Кесарийского*. Молитор обнаруживает в этом переводе следы сир. филоксеновской и арм. версий этой новозаветной книги (1968). Св. *Георгий Мтацминдели* (Святогорец; † 1066) исправил по греч. рукописям переводы Псалтири, Евангелий и Апостольских посланий, читавшиеся за богослужением. Труд переводчиков Афонской школы представлен в подавляющем большинстве груз. рукописей. Эта редакция стала офиц. в Грузинской Церкви.

Самая ранняя полная рукопись ВЗ, т. н. Ошкская Библия, написана в 978 г. в Тао-Кларджети (Athos 1.





Иверский мон-рь). По мнению Р. Блэйка, издавшего книги пророков, текст Ошкской Библии является результатом пересмотра перевода, сделанного с арм. текста под влиянием раннего эллинофильского движения. Сохранились 2 списка т. н. Гелатской Библии (А-1108 [Gb] и Q-1152), восходящих, по-видимому, к общему источнику. Первый список содержит книги Левит, Числа, Второзаконие, Книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и пророков; во втором списке нет книг пророков. Блэйк предположил, что первая часть (Восьмикнижие) является переводом непосредственно с греч. языка (XII в.). Книги пророков — переработка, переведена с арм. прототипа. В Мцхетской рукописи А-51 (тепер. А-1808, XVII—XVIII вв.) сохранились следы редакторской работы: С. С. Орбелиани разделил текст на главы и стихи, указал в заглавиях некоторых книг их евр. названия, внес в текст отсылки на параллельные места.

Печатание груз. библейских текстов началось в правление царя Арчила II: в 1705 г. в Москве была издана Псалтирь св. Георгия Святогорца. В 1709 г. царь Вахтанг VI издал в Тбилиси НЗ, в 1709—1711 гг. вышло 3 издания Псалтири, в 1710—1711 гг. — книги пророков, редактированные Орбелиани. Первая полная Б. была напечатана в Москве в 1743 г. по инициативе жившего в изгнании сына Вахтанга VI царевича Бакара (1700—1750), по имени которого она и получила свое название (р.кп. А-425). Текст книг этого издания неоднороден, в нем прослеживаются характерные для эллинофильской школы явления. В книгах Левит, Числа, Второзаконие, Руфь и Судей печатный текст в основном следует Ошкской Библии. Псалтирь и НЗ опубликованы в редакции св. Георгия Мтацминдели, а книги пророков содержат текст Гелатской Библии. Маккавейские книги и Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, переведены с церковнослав. текста. Исправленное издание полного текста ВЗ было предпринято в Грузии в 1883 г. на основе текста 1743 г.

Совр. издателями используются ряд частичных и более мелких рукописей. Полностью А-51 была издана в 1981 г. Э. Дочанашвили. Уже в нач. XX в. издатели использовали др. рукописи, часто более древние: Тбетское и Опизское Евангелия (изд.

В. Н. Бенешевича. 1909), Адишское (А. С. Хаханов и Е. С. Такайшвили. 1916).

Изд.: ВЗ: Библия Бакара. М., 1743; Екклесиаст. Песнь Песней / Изд. З. Сарджвеладзе. Тбилиси, 1987. (Груз. лит.-ра в 30 т.) Т. 1. С. 145—174; **критическое издание** (не закончено) [на груз. яз.]: Книги Ветхого Завета. Вып. 1: Бытие. Исход / Изд. Б. Гигинейшвили, Ц. Киквидзе. Тбилиси, 1989; Вып. 2: Левит. Числа. Второзаконие / Изд. И. Абуладзе, Б. Гигинейшвили, Н. Гогуадзе, Ц. Курцикидзе. Тбилиси, 1990; Вып. 3: Иисус Навин. Кн. Судей. Руфь / Изд. Ц. Курцикидзе, У. Цинделиани. Тбилиси, 1991; **рукописи**: Мцхетская рукопись (А-51) / Изд. Э. Дочанашвили. Тбилиси, 1981—1986. 5 т.; *Март Н. Я.* Эчмиадзинский фрагмент древнегрузинской версии Ветхого Завета // ХВ. 1914. Т. 11. С. 378—388; **Псалтирь**: Псалтирь / М. Шанидзе. Т. 1. Тбилиси, 1960; Т. 2. 1979 [исследование]; **пророческие книги**: Blake R. P. Khanmeti Palimpsest of the Old Georgian Version of Jeremiah // HarvTR. 1922. Vol. 25. P. 218—260; The Old Georgian Version of the Prophets: Crit. Ed. with a Latin Transl. / Ed. R. P. Blake, M. Brière // PO. 1961—1963. Т. 29, fasc. 2—5; 30, fasc. 3; 3-я кн. Ездры. Товит. Премудрость Соломона. Варух. 4-я кн. Ездры / Изд. Ц. Курцикидзе. Тбилиси, 1970—1973. 2 т.; Кн. пророка Иезекиля / Изд. Т. Цитишвили. Тбилиси, 1976; **НЗ. Евангелия**: Бенешевич В. N. Quattuor Evangeliorum versio georgiana vetus: E duobus codicibus (aa. P. Chr. N 913 et 995). СПб., 1909; Хаханов А. С., Такайшвили Е. С. Адышское Евангелие // МАК. М., 1916. Вып. 14; The Old Version of the Gospel of Mark from the Adysh Gospels with the Variants of the Opiza and Tbet' Gospels with a Latin Transl. / Ed. R. P. Blake // PO. 1928. Т. 20. P. 435—574; The Old Translation of the Gospel of Matthew from the Adysh Gospel with the variants of the Opiza and Tbet Gospels / Ed. R. P. Blake // Ibid. 1933. Т. 24. P. 1—168; The Old Translation of the Gospel of John from the Adish Gospels with the variants of the Opiza and Tbet Gospels / Ed. R. P. Blake, M. Brière // Ibid. 1950. Т. 26. P. 451—599; La version géorgienne ancienne de Luc d'après l'évangile d'Adich avec les variantes des évangiles d'Opiza et de Tbet' / Ed. M. Brière // Ibid. 1955. Т. 27, fasc. 3. P. 277—477; Две древние редакции груз. Четвероевангелия / Изд. А. Шанидзе. Тбилиси, 1945 (на груз. яз.) [коллация Адишской рукописи с Джручской (Н-1660) и Пархальской (А-1435)]; Поздние афонские редакции / И. Имнайшвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); **Деяния**: Conybeare F. C. The Old Georgian Version of Acts // ZNW. 1911. Bd. 12. S. 131—140; Деяния апостолов / Изд. И. Абуладзе. Тбилиси, 1950 (на груз. яз.); Garitte G. L'Ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinai. Louvain, 1955. (CSCO; N ?); Birdsall J. N. The Georgian Versions of the Acts of the Apostles // Text and Testimony, Essays in Honour of A. F. J. Klijn. Kampen, 1988. P. 39—45; **Послания**: Грузинские версии соборных посланий / Изд. К. Лорджианидзе. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.); Грузинские версии посланий ап. Павла / Изд. К. Дзодендидзе, К. Дanelиш. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); **Апокалипсис**: «Откровение Иоанна» и комментарий к нему / Изд. И. Имнайшвили. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); Molitor J. Die georgische Version der Apokalypse (von 978) ins Lateinische übersetzt und untersucht // Oriens Christianus. 1968. Bd. 52. Лит.: **общие работы**: Conybeare F. C. The Growth of the Peshitta Version of the New

Testament Illustrated from the Old Armenian and Georgian Versions // American J. of Theology. 1897. Vol. 1. P. 883—912; *idem*. The Georgian Version of the New Testament // ZNW. 1910. Bd. 11. S. 232 ff.; Zorell F. Ursprung und Eigenart der georgischen Bibelübersetzung // Handes Amsoreay. 1927. Bd. 41. Col. 669—680; Gousen H. Zur georgischen Bibelübersetzung // Oriens Christianus. 1906. Vol. 6. P. 299—318; **ВЗ**: Цинделиани У. Варианты Акилы и Симмаха в грузинском переводе Ветхого Завета // Мацнэ. 1973. Т. 1. P. 54—65; 1973. Т. 2. P. 79—86 (на груз. яз.); Кикнадзе Г. Грузинские версии 1 Паралипоменаона // Мравалтави. 1971. Т. 1. С. 66—78 (на груз. яз.); Гигинейшвили Б. Грузинские редакции Книги Притчей Соломоновых // Там же. 1973. Т. 2. С. 51—61 (на груз. яз.); Метрели Е. П. К изучению источников Книги Притчей в Мцхетской Библии // Там же. 1980. Т. 7. С. 98—117 (на груз. яз.); Сарджвеладзе З. Песнь Песней, сохранившаяся в Вене // Там же. 1983. Т. 10. С. 75—87 (на груз. яз.); **НЗ**: Kluge Th. Über das Alter des georgischen Übersetzung des Neuen Testaments // ZNW. 1910. Bd. 11. S. 161—166; Lake K., Blake R. P., New S. The Cesarean Text of the Gospel of Mark // HarvTR. 1928. Vol. 21. P. 207—404; Vööbus A. Zur Geschichte des altgeorgischen Evangelientextes. Stockholm, 1953; *idem*. Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies. Stockholm, 1954. P. 173—209; Lang D. M. Recent Work on the Georgian New Testament // BSOAS. 1957. Vol. 19. P. 82—93; Molitor J. Evangelienzitate in einem Altgeorgischen Väterfragment // Oriens Christianus. 1958. Vol. 40. P. 16—21; *idem*. Neue Testament // Bedi Kartlisa. 1966. Vol. 21/22. P. 111—120; *idem*. Altgeorgische Evangelienübersetzung als Hüterin syrischer Tradition // Ibid. 1967. Vol. 23/24. P. 136—142; 1968. Vol. 25. P. 185—193; *idem*. Das Neue Testament in georgischer Sprache // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchen-Väterzitate und Lektionäre / Hrg. K. Aland. B.; N. Y., 1972. Bd. 5. S. 314—344; Metzger B. M. The Early Versions of the New Testament. Oxf., 1977. P. 182—214; Birdsall J. N. Georgian Studies and the New Testament // NTS. 1983. Vol. 39. P. 306—320; Outtier B. Essai de repertoire des manuscrits des vieilles versions géorgiennes du nouveau Testament // Langues orientales anciennes: Philologie et linguistique. P., 1988; Т. 1. P. 173—179; **Канонари (лекционари)**: Кекелидзе К., прот. Иерусалимский Канонарь VII в. Тифлис, 1912; Tarchnitsvili M. Le grand Lectionnaire de Jérusalem (V^e—VII^e siècles). Т. 1. Louvain, 1959. (CSCO; 188); Т. 2. Louvain, 1960. (CSCO; 204); Outtier B. Un feuillet du lectionnaire géorgien hanmeti à Paris // Le Muséon. 1972. Т. 85. P. 399—402; *idem*. Fragments onciaux du lectionnaire géorgien // Bedi Kartlisa. 1975. Т. 33. P. 110—118; *idem*. Un témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien // Ibid. 1981. Т. 39. P. 76—88; *idem*. Nouveaux fragments onciaux du lectionnaire géorgien ancien // Lingua restituta orientalis: Festgabe für J. Aýfalg. Wiesbaden, 1990. S. 269—271; *idem*. Nouveaux fragments onciaux du lectionnaire géorgien ancien // Langues orientales anciennes: Philologie et linguistique. 1993. Т. 4. P. 31—34; *idem*. Les lectionnaires géorgiens // Amphoux C., Bouhot J. La lecture liturgique. Lausanne, 1996. P. 75—85; *idem*. Deux fragments onciaux inédits d'un lectionnaire géorgien de Jérusalem (V) 1 // ХВ. 2000. Т. 2. С. 220—226; Van Esbroeck M. Fragments méconnus du lectionnaire géorgien // Le Muséon. 1975. Т. 88. P. 361—363.

А. В. Муравьев





Готский. Перевод является древнейшим из переводов Б. на герм. языки. Он принадлежит вестгот. арианскому еп. *Вульфиле* (ок. 311 — 383 (?)) и выполнен после того, как христианизированная часть зап. гот. (вестготов) из-за преследования христиан в местах их обитания к северу от Дуная в 348 г. во главе с Вульфиллой перебралась на юж. берег, на территорию Римской империи, и была расселена имп. *Констанцием II* (337–361) в Н. Мёзии (Gothi minores; совр. Сев. Болгария). Хотя в жизнеописании Вульфиллы, созданном ок. 383 г. его учеником гот. еп. г. Дуростора (Силистры) Авксентием, о гот. переводе Б. ничего не говорится, принадлежность последнего еп. Вульфиле, изобретателю гот. азбуки, надежно засвидетельствована др. источниками. Прежде всего это церковная история *Филосторгия* († после 425); дошедшая в сокращенном изложении К-польского Патриарха *Фотия*. Согласно Филосторгию, Вульфилла перевел все Свящ. Писание (τὰς γραφὰς ἀπάντας — Philostorg. II 5), намеренно исключив только Книги Царств из опасения, что описания войн подстегнут природную воинственность его паствы. Аналогичные сведения содержатся и в церковной истории *Сократа Схоластика* (IV 33) († ок. 450), а также у зависящих от него *Созомена* (VI 37) и блж. *Феодорита* (IV 33). Еп. *Исидор Севильский* († 636) в «Истории гот» тоже пишет о «переводе Нового и Ветхого Заветов» («...scriptores novi ac veteris testamenti ... convertit» — Isidori Hispalensis Historia Gothorum, cap. 8 / Ed. Th. Mommsen // MGH AA. V., 1894. T. 11. P. 270). По свидетельству *Валафрида Страбона* († 849), монаха швабского мон-ря Райхенау, тексты гот. перевода имели хождение еще в его время, а в нек-рых местах близ устья Дуная сохранялось богослужение на гот. языке, т. е. с использованием Б. Вульфиллы (Walahfridi Strabonis Libellus de exordii et incrementis rerum ecclesiasticarum, cap. 7 / Ed. V. Krause // MGH LL Capp. Hannover, 1890–1897. T. 2. P. 481). К наст. времени сохранился перевод НЗ большей части Евангелий и почти всех Посланий ап. Павла (кроме Евр), тогда как от ВЗ дошел лишь отрывок Неем 5–7, но не осталось никаких следов перевода Пятикнижия и Псалтири, к-рые были столь важны для катехизации и богослужения;



Готский перевод Вульфиллы. Серебряный кодекс, 1-я пол. VI в. (Uppsala Univ. bibl. DG. 1). Евангелие от Марка

это дает нек-рым исследователям повод сомневаться в существовании гот. перевода всего ветхозаветного корпуса.

Сохранившиеся рукописи гот. Б. относятся к V–VI вв. и происходят в основном с территории остгот. Италии, а также, возможно, Франции и Подунавья. Важнейшим списком является т. н. Серебряный кодекс (Cod. argenteus) — роскошная рукопись, выполненная на пурпурном пергамене серебряным письмом с золотыми инициалами, хранящаяся в б-ке Уппсальского ун-та в Швеции (DG. 1). Кодекс содержит целиком Евангелие от Марка, остальные Евангелия — в значительных фрагментах, но это лишь ок. половины его первоначального объема (сохр. 187 л. из 336); текст разделен на Аммониевы главы с перечнем параллельных глав на нижнем поле каждой страницы в согласии с канонами Евсевия; порядок евангелистов «западный» (Ин после Мф). Рукопись происходит из Италии эпохи гот. кор. *Теодориха* (1-я пол. VI в.), по своей палеографии и текстовым особенностям принадлежит к той же группе, что и Брешианский лат. список Евангелий (Cod. Brixianus) (Vet. Lat. 10), в предисловии к к-рому упоминается о бытовании гот. перевода в Италии того времени. Видимо, св. *Людгером* († 809) рукопись была доставлена из мон-ря Монте-Кассино в основанную им обитель в Вердене (на р. Рур). В науке она известна с XVI в., когда в 1569 г. по ней был издан гот. перевод молитвы «Отче наш». В нач. XVII в. уже в сильно поврежденном виде кодекс попал в Прагу, откуда в 1648 г. в ка-

честве военного трофея его вывезли в Швецию. Кодекс впервые был издан Ф. Юниусом в 1665 г. (исследование Cod. argenteus и его истории см. в работе O. von Friesen, A. Grape). В 1970 г. в книгохранилище собора в Шпайере (Ср. Рейн) был обнаружен пергаменный лист (Fragmentum Spirense), некогда принадлежавший Cod. argenteus (л. 336) и содержащий окончание Евангелия от Марка (изд. Э. Штуц). Проч. рукописи заметно уступают по объему Cod. argenteus. Это прежде всего 4 пергаменных палимпсеста VI в. из миланской б-ки Амброзиана, имеющие в качестве textus superior гот. перевод Посланий ап. Павла: Cod. Ambrosianus A (S. 36), 190 л. — фрагменты посланий в следующей последовательности: Рим, 1–2 Кор, Еф, Гал, Флп, Кол, 1–2 Фес, 1–2 Тим, Тит, Флм (Евр, можно думать, отсутствовало с самого начала); Cod. Ambrosianus B (S. 45), 154 л. — 1–2 Кор целиком, фрагменты Еф, Гал, Флп, Кол, 1–2 Фес, 1–2 Тим, Тит (разбивка текста на главы близка к разбивке *Евфалия*); Cod. Ambrosianus C (J. 61), 2 л. (Мф 25–27); Cod. Ambrosianus D (G. 82), 3 л. (Неем 5–7). Первоначально частью Cod. Ambrosianus A был Cod. Taurinensis — 4 сильно поврежденных листа из б-ки Туринского ун-та (фрагменты Гал, Кол). Тексты посланий в Cod. Ambrosiani A и B отчасти пересекаются друг с другом, что важно в текстологическом отношении. Cod. Carolinus — пергаменный палимпсест с нижним текстом примерно V в. гот. перевода Рим 11–15 с параллельным лат. текстом (Vet. Lat. 79) — хранится в Вольфенбюттельской б-ке (Cod. Guelferbitanus 64 Weiss., 4 л.). Также готско-лат. билингву (Vet. Lat. 36) представлял собой пергаменный отрывок VI (менее вероятно — V) в. из б-ки Гиссенского ун-та (Cod. Gissensis: Лк 23. 11–14; 24. 13–17), происходивший из окрестностей Антиной в Египте и погибший в 1945 г.

Гот. перевод сделан с греч.; основой служил текст койне IV в., т. е. текст антиохийско-к-польской группы, хотя гот. перевод с этим реконструируемым текстом полностью не совпадает, обнаруживая нек-рое влияние старолат. перевода Vetus Latina, к-рое, однако, неравномерно распределено по тексту (меньше в Мф и Ин) и восходит, видимо, не к переводу Вульфиллы, а отражает позднее его



бытование в латиноязычном окружении. Возможно, Вульфилла имел помощников, на что указывают различия в передаче одних и тех же слов между Евангелиями и Посланиями, а также наличие ряда специфических языковых явлений в Евангелии от Луки. В целом гот. перевод близко следует греч. оригиналу как в лексическом, так и в синтаксическом отношении; его автор демонстрирует незаурядное переводческое мастерство, проявившееся в подборе лексики, словотворчестве, передаче синтаксически трудных мест и даже во внимании к звукописи, но в деталях дать оценку переводческой манере Вульфиллы затруднительно, не имея материала для сравнения, поскольку сохранившиеся памятники гот. языка практически ограничиваются текстами гот. Б. Ближе к ним примыкает дошедшее фрагментарно анонимное толкование на Евангелие от Иоанна, за к-рым в науке закрепилось гот. название Skeireins (букв. — толкование); рукопись, происходящая из итал. мон-ря *Боббио*, состоит из 8 листов в 8 частях хранится в Cod. Ambrosianus E. (E. 147) и Cod. Vaticanus lat. 5750. Возможно, это перевод с греч., но оригинал неизвестен. Встречающиеся в Skeireins библейские цитаты — там, где им есть соответствия в сохранившейся части гот. Б., — совпадают с текстом Вульфиллы. Похоже, что неск. неуклюжий язык Skeireins неумело копирует риторический стиль кон. IV — нач. V в., т. е. хронологически текст близок к эпохе Вульфиллы, хотя последнему вряд ли принадлежит. Среди довольно многочисленных изданий всего дошедшего корпуса гот. перевода, кроме fragm. Spirensis, образцовым до сих пор остается издание В. Штрайтберга, впервые вышедшее в 1908–1910 гг.

Изд.: *Streitberg W.* Die gotische Bibel. Tl. 1: Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Hdlb., 1965⁵; Tl. 2: Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch, 1965⁴, 2000⁷; *Codices Gotici Ambrosiani sive Epistolarum Pauli, Esrae, Nehemiae versionis Goticae fragmenta / Iterum recognovit, per lineas singulas descripsit, adnotationibus instruxit A. Uppström.* Holmiae, 1864–1868; *Codex argenteus Upsaliensis / Iussu senatus Universitatis phototypice editus a O. von Friesen et A. Grape.* Upsaliae, 1927 [факс. изд.]; *Wulfilaes codices Ambrosiani rescripti epistularum evangelicarum textum exhibentes / Phototyp. ed. et prooemio instructi a J. de Vries.* Torino; Firenze, 1936. 3 t. [факс. палимпсестов б-ки Амброзиана и Cod. Taurinensis]; *Stutz E.* Ein gotisches Evangelienfragment in Speyer // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der*

indogermanischen Sprachen. Gött., 1971. Bd. 85. S. 85–95; *eadem.* Fragmentum Spirensis — verso // *Ibid.* 1973. Bd. 87. S. 1–15; *The Gothic Commentary on the Gospel of John: skeireins airwaggeljōns pairh iōhannan / A Decipherment.* Ed. and Transl. by W. H. Bennett. N. Y., 1960, 1966⁷.

Лит.: *Stolzenburg H.* Die Übersetzungstechnik des Wulfila untersucht auf Grund der Bibelfragmente des Codex Argenteus // *Zeitschrift für deutsche Philologie.* Halle. 1905. Bd. 37. S. 135–193, 352–392; *Kaufmann F.* Der Stil der gotischen Bibel // *Ibid.* 1920. Bd. 48. S. 7–80, 165–235, 349–388; 1921/1923. Bd. 49. S. 11–57; *Friedrichsen G. W. S.* The Gothic Version of the Gospels: A Study of Its Style and Textual History. L., 1926; *idem.* The Gothic Version of Epistles: A Study of its Style and Textual History. L., 1939; *idem.* Gothic Studies. Oxf., 1961; *idem.* The Gothic Text of Luke in Its Relation to the Codex Brixianus (f) and Codex Palatinus (e) // *NTS.* Vol. 11. P. 281–290; *Friesen O., von.* Om läsnigen av codices gotici Ambrosiani. Lpz., 1927; *Friesen O., von.* Grape A. Om Codex Argenteus, dess tid, hem och öden. Uppsala, 1928; *Scardigli P.* Gotische Literatur // *Kurzer Grundriss der germanischen Philologie bis 1500 / Hrsg. L. E. Schmitt.* B., 1971. Bd. 2: *Literaturgeschichte* S. 48–68; *idem.* Die Goten: Sprache und Kultur. Münch., 1973; *Stutz E.* Gotische Literaturdenkmäler. Stuttg., 1966; *eadem.* Das Neue Testament in gotischer Sprache // *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare / Hrsg. K. Aland.* B.; N. Y., 1972. S. 375–402; *eadem.* *Codices Gotici // Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Begründ. von J. Hoops; Hrsg. H. Beck u. a. B.; N. Y., 1982².* Bd. 5. Lf. 1/2. S. 52–60; *Braune W.* Gotische Grammatik mit Lesestücken und Wörterverzeichnis / Neu bearb. von E. A. Ebbinghaus. Tüb., 1981¹⁹. Bibliogr.: *Mosse F.* Bibliographia Gothica. A Bibliogr. of Writings on the Gothic Language to the End of 1949 // *Medieval Studies.* Toronto, 1950. Vol. 12. P. 237–324; *idem.* Suppl. 1 // *Ibid.* 1953. Vol. 15. P. 169–183; *Mosse F., Marchand J. W.* Suppl. 2 // *Ibid.* 1957. Vol. 19. P. 174–196; *Ebbinghaus E. A.* Suppl. 3 // *Ibid.* 1967. Vol. 29. P. 328–343; *idem.* Suppl. 4 // *Ibid.* 1974. Vol. 36. P. 199–214.

А. В. Назаренко

Эфиопский (геэз). Церковная традиция связывает начало христианства в Эфиопии с миссией св. *Фрументия* и правлением аксумского царя *Эзаны* (IV в.). В нач. VI в. *Косма Индикоплов* описывает Эфиопию уже как христ. страну (PG. 88. 169). Можно предположить, что к 500 г. христианизация страны достигла такого уровня, что появились условия для планомерного перевода библейских книг.

Язык геэз вместе с тигре и тигри принадлежит к сев. группе эфиосемитских языков. Начиная со II тыс. геэз сменяется амхарским (принадлежащим к юж. группе), тигре и тигри как языками общения, сохранив, однако, статус церковного языка.

Большинство библейских эфиоп. рукописей довольно позднего происхождения и относятся к XVII в. и



Эфиоп. перевод книг Иова и пророка Даниила. Рукопись XIV в. (Paris. Ethiop. 11. Fol. 70a). Дан 13. 1–5

последующим столетиям. Это связано с разгромом, к-рый устроил в стране эмир *Ахмад Ибрагим аль-Гази* (Грань) в 1-й пол. XVI в. Сохранились рукописи XIII–XIV вв. на неск. вост. языках, где помимо копт., сир., араб. и арм. имеется столбец на эфиоп. (напр., Псалтирь (Vat. Barber. Or. 2), Послания и Деяния (Milan. Ambrosiana 6), 2 рукописи с фрагментами Евангелий (Oxford. Bodl. Sopt. c. 2; Lond. Brit. Lib. Or. 1240). Большие собрания эфиоп. библейских рукописей находятся в Лондоне (Британская б-ка), в Кембридже (собрание БИБО), Париже (Национальная б-ка), Ватиканской б-ке (коллекция Черулли), в Берлине (Гос. прусская б-ка). Коллекция микрофильмов рукописей мон-рей на оз. Тана и коллекция микрофильмов Дэвиса, содержащая копии наиболее древних рукописей (в т. ч. 3 копии т. н. Евангелия аввы Гарима, ок. XIII в. или ранее) хранятся в Колледжвилле (шт. Миннесота, США). Нек-рые рукописи описаны Р. Зуурмондом (1982, 1988, 1989) и М. А. Ниббом (1988).

Наиболее ранняя версия эфиоп. перевода ВЗ (можно предположить, что это произошло в период расцвета *Аксумского царства*, кон. IV–VI в.) — это почти дословный перевод LXX. Однако невозможно точно установить, с какой именно редакции LXX он был сделан. С XIV в. эфиоп. перевод Б. неоднократно исправлялся по араб. версии с целью улучшения стиля. Позднее, возможно, проводилось редактирование текста перевода по евр. рукописям;



в рукописи кон. XVII в. Paris. Bibl. Nat. d'Abbadie 35, содержащей ВЗ, кроме Восьмикнижия, встречаются гебраизмы в эфиоп. транскрипции, вокализованные в соответствии с МТ. В нек-рых книгах ВЗ обнаруживается влияние Пешитты, что, вероятно, объясняется средневек. редактированием, возможно через араб. текст или непосредственно с использованием сир. текста (Knibb. 1988).

Первое критическое издание эфиоп. Псалтири было осуществлено в 1701 г. Х. Лудольфом. Большая часть ВЗ была издана А. Дильманом во 2-й пол. XIX в.; в критическом аппарате указаны разночтения между предполагаемым греч. оригиналом эфиоп. текста и LXX. Изданное Бойдом Восьмикнижие (1909–1911), хотя и учитывает большее число рукописей, чем издание Дильмана, содержит большое количество ошибок. В XX в. лучшими считаются издания О. Лёфгрена (1927, 1930).

Помимо канонических и т. н. неканонических книг в эфиоп. ВЗ входят нек-рые апокрифические книги, напр. 1-я книга Еноха, книги Юбилеев, Вознесение Исаии, Паралипоменон Иеремии (4 Вар). Эти книги были переведены с греч. предположительно между IV и VI вв. Ряд библейских апокрифов (напр., Завещание Авраама (Aescoly. 1951), Смерть Моисея (Ullendorf. 1961), Беседа Моисея с Богом на горе Синай (Denis. 1970), 5-я книга Варуха (Leslau. 1951) были переведены с араб. в XIV–XV вв.

Самый ранний перевод НЗ был сделан скорее всего между 350 и 600 гг. С кон. XIII в. текст НЗ неоднократно редактировался на основе различных араб. версий. Тип текста, с к-рого был осуществлен перевод, точно не установлен. Хотя большинство ученых (Черулли, К. Конти Россини, Дильман, И. Гвиди) считают, что перевод был выполнен с греч. оригинала, предположение о сир. оригинале также имеет авторитетных сторонников (Бёркитт, Вёёбус). Зуурмонд выделяет 5 типов текста синоптических Евангелий. Наиболее ранний — «текст А» — представлен в 2 рукописях (ок. XIII в. или ранее); для него характерны как буквальный перевод, так и парафраз, определенное стилистическое упрощение; синоптические Евангелия часто гармонизируются. Точный греч. прототип не выявлен. Прямая связь была установлена только между

Мк 1–5 «текста А» и греч. кодексом W (codex Freerianus), к-рый предположительно отражает в этих главах «западные» чтения. На протяжении более чем 500 лет между возникновением текста и самой ранней сохранившейся его рукописью он претерпевал влияние со стороны копт. и сир. переводов Евангелий; не исключено также, что «текст А» редактировался по араб. тексту. Второй тип текста («текст В») выявлен только в Евангелии от Матфея (самая ранняя ркп. Vat. ethiop. 25, XIII–XIV вв., сам перевод появился не ранее XII в.). «Текст В» ближе к греч. тексту, чем «текст А». В XIII в. переписчики стали объединять 2 типа текста. Смешанный тип («текст С»), самая ранняя его рукопись датируется 1280–1281 гг., характеризуется стилистическими улучшениями, заимствованиями из араб. текста, глоссами. С XVII в. делаются попытки отредактировать «текст С». Одна из редакций такого рода — широко распространенный «текст D» (содержится, напр., в ркп. Британской б-ки, Or. 518) — сделана на основе араб. текста, но содержит и ряд чтений из Диатессарона. Более редкая редакция «текста С» — «текст E» (ркп. Британской б-ки, Or. 509). В XVIII–XX вв. возник еще ряд «смешанных типов», но в сер. XX в. они постепенно унифицируются в т. н. «новый стандартный текст», к-рый представлен в новых изданиях.

Самое первое издание НЗ, основанное на сравнительно ранних рукописях, вышло в Риме в 1548 г. Евангелия изданы по ватиканской

Эфиоп. перевод Евангелий.
Рукопись XVII в.
(Münch. BSB. Aethiop. 42. Fol. 5r).
Начало Евангелия от Матфея



рукописи (Vat. ethiop. 51; Мф — «текст В», др. Евангелия — «текст А»). Текст Деяний апостолов взят из рукописи XV в. (напр., Vat. ethiop. 23), Соборных посланий и Послания к Евреям — из ватиканских рукописей XV–XVI вв. (напр., Vat. ethiop. 5). В 1830 г. Т. П. Платт опубликовал др. НЗ, к-рый выдержал ряд переизданий; он отражает «смешанный тип». Критическое издание Апокалипсиса осуществлено И. Хофманном. Л. Хакшпилль издал 10 глав Евангелия от Матфея (Hackspill. 1896) по парижской рукописи (Paris Bibl. Nat. Eth. 32), к-рая отражает «текст А». В 1989 г. вышло критическое издание Евангелия от Марка, учитывающее 24 рукописи. Собственно эфиоп. издания всей Б. (напр., Ф. да Бассано. Асмэра, 1922–1926) значения для текстологии не имеют.

Изд.: ВЗ: Potken J. Alphabetum seu potius Syllabarium litterarum chaldaearum: Psalterium chaldaicum, Cantica Mosis, Hanae, etc., Canticum canticorum Salomonis. R., 1513; Biblia Veteris Testamenti aethiopica in quinque tomos distributa / Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit Augustus Dillmann. 1853–1894. T. 1–5; Bachmann J. Dodekapropheten Aethiopicum oder die zwölf kleinen Propheten des äthiopischen Übersetzung nach handschriftlichen Quellen herausgegeben. Halle, 1892–1893. Bd. 1: Der Prophet Obadia; Bd. 2: Der Prophet Malachia; idem. Die Klagelieder Jeremias in der äthiopischen Bibelübersetzung, auf Grund handschriftlichen Quellen und textkritischen Anmerkungen hrsg. Halle, 1893; idem. Der Prophet Isaia nach der äthiopischen Bibelübersetzung auf Grund handschriftlichen Quellen herausgegeben. B.; Weimar, 1893; Löfgren O. Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel. P., 1927; idem. Die äthiopische Bibelausgabe der katholischen Mission // Monde Oriental. 1929. P. 174–180; idem. Jona, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai Sacharja und Maleachi äthiopisch: Unter Zugrundelegung des Oxforder MS. Huntington 625 nach mehreren Handschriften hrsg. P., 1930; Mercer S. A. B. The Ethiopic Text of the Book Ecclesiastes. L., 1931; Gleave H. C. The Ethiopic Version of the Song of Songs. L., 1951; Fuchs H. F. Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha. Bonn, 1968; idem. Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea. Bonn, 1971; апокрифы: Charles R. H. The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees. Oxf., 1895; idem. The Ascension of Isaiah. L., 1917; Aescoly A. Z. Recueil de textes falachas: introduction, textes éthiopiens. P., 1951; Leslau W. Falasha Anthology. New Haven, 1951; Ullendorf E. The «Death of Moses» in the Literature of the Falashas // BSOAS. 1961. Vol. 24. P. 419–443; Denis A.-M. Introduction aux pseudépigraphes grecs d'ancien testament. Leiden, 1970; Knibb M. A. The Ethiopian Book of Enoch. Oxf., 1978. 2 vol.; idem. The Ethiopic Version of the Lives of the Prophets // BSOAS. 1980–1985. Vol. 43. P. 197–206; Vol. 48. P. 16–41; НЗ: Testamentum Novum cum Epistola Pauli ad Hebraeos tantum, cum concordantia Evangelistarum Eusebii et numeratione omnium verborum eorumdem. R., 1548; Platt T. P. Evangelia





sancta Aethiopicæ. L., 1826, 1830²; *Krapf J.* Evangelia sacra Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi: Aethiopicæ et Amharicæ. Basel, 1874; *Hofmann J.* Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse. Louvain, 1967. (CSCO; 281–282); *Zuurmond R.* The Synoptic Gospels: General Introd., Ed. of the Gospel of Mark. Stuttgart, 1989 (Novum Testamentum Aethiopicæ; 27); *Fritsch E.* Les lectionnaires éthiopiens // La lecture liturgique des Épîtres Catholiques dans l'Église ancienne / Éd. Ch.-B. Amphoux, J.-P. Bouhot. Lausanne, 1996.

Лит.: *Guidi I.* Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico. Roma, 1888; *Fumagalli G.* Bibliografia etiopica. Mil., 1893. P. 127–133; *Conti Rossini C.* Sulla versione e sulla revisione delle sacre scritture in etiopico // Zeitschrift für Assyriologie. 1895. Bd. 10. S. 236–241; *Hackspill L.* Die äthiopische Evangelienübersetzung // Zeitschrift für Assyriologie. 1896. Bd. 11. S. 127–196; *Heider A.* Die äthiopische Bibelübersetzung: Ihre Herkunft, Art, Geschichte und ihr Wert für die alt- und neutestamentliche Wiss. Lpz., 1902. Bd. 1; *Montgomery J. A.* The Ethiopian Text of the Acts of the Apostles // HarvTR. 1934. Vol. 27. P. 169–205; *Vööbus A.* The Ethiopic Versions // Early Versions of the Old Testament. Stockholm, 1954. P. 243–269; *Wendt K.* Der Kampf um den Kanon Heiliger Schriften in der äthiopischen Kirche der Reformen des XV. Jh. // JSS. 1964. Vol. 9. P. 107–113; *Hammer-schmidt E.* Das Pseudo-apostolische Schrifttum in äthiopischer Überlieferung // JSS. 1964. Vol. 9. P. 114–121; *Ullendorf E.* Ethiopia and the Bible. L., 1968; *Cowley R. W.* The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today // Ostkirchliche Studien. 1974. Bd. 23. S. 318–323; *Lockot H. W.* Bibliographia Aethiopicæ. Wiesbaden, 1982. Bd. 1: Die äthiopienkundliche Literatur des deutschsprachigen Raums. Abt. 39: Biblische Literatur und Apokryphen. S. 272–282; *Knibb M. A.* Hebrew and Syriac Elements in the Ethiopic Version of Ezekiel? // JSS. 1988. Vol. 33. P. 11–35.

С. Б. Чернецов, А. А. Войтенко

Иранские. I. Персидские. Самые ранние иудео-персид. (т. е. записанные евр. письмом) библейские тексты восходят к VIII в. Моше бен Маймон упоминает о том, что в доисламское время существовал персид. перевод Пятикнижия. Однако дошедшие до нас переводы Б. были созданы, вероятно, в XIII–XIV вв. или позднее. Самая древняя персид. рукопись, содержащая Пятикнижие, датируется 1319 г. (*H. N. Paper.* 1972). Др. рукописи включают в себя часть Книг ранних и поздних пророков, а также Писания (Кетувим). Существует также комментарий на Книгу пророка Иезекииля, содержащий др. версию ее перевода. Кроме того, есть более поздние переводы Книг Товита, Иудифи. Большая часть этих переводов испытала влияние таргумов и араб. перевода Саадии. Возле Турфана (в Центре Азии) были найдены фрагменты Псалтири, переведенные с сир., возможно принадлежавшей несторианам. Рукопись восходит к VI в., ког-

да в восточносир. Церкви использовались 2 лит. языка, сир. и персид. Небольшие фрагменты перевода Псалтири на новоперсид. обнаружены возле сел. Булайик (Центр. Азия).

Зороастрийская лит-ра на пехлеви (среднеперсид.; прежде всего Шканд-Гуманик Вичар, IX в.) содержит библейские цитаты, возможно взятые либо из христ. (НЗ), либо из иудейских (ветхозаветные цитаты) источников, в последнем случае — из перевода, предшествовавшего иудео-персид. Переводы, опубликованные в полиглотте Б. Уолтона и цитированные в издании НЗ К. Тишендорфа, а также учтенные у К. Р. Грегори, — новоперсид. и не могут рассматриваться как древние.

II. Согдийский. Перевод Б. на согдийский язык восходит к V–VI вв. Он основывается на сир. тексте. Сохранились только незначительные фрагменты. Все найденные и опубликованные фрагменты, включая сиро-согдийские билингвы, содержат отрывки из НЗ. Существуют фрагменты псалмов и фрагмент рассказа о толковании прор. Даниилом сна Навуходоносора (Дан 2).

Лит.: **персидские:** *Paper H. H.* A Judeo-Persian Pentateuch. Jerusalem, 1972; *idem.* Biblia Judaeo-Persica: Ed. Variorum [microfilm]. Ann Arbor, 1973, 1979. 5 vol.; Another Judeo-Persian Pentateuch Translation MS. HUC 2193 // Hebrew Union College Annual. 1972. Vol. 43. P. 207–281; *Gulbenkian R.* The Translation of the Four Gospels into Persian // Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. 1980. Bd. 36. S. 186–218, 267–289; 1981. Bd. 37. S. 35–37; *Andreas F. C.* Bruchstücke einer Pehlvi-Übersetzung der Psalmen: Aus dem Nachlass herausgegeben von Kaj Barr // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1. B., 1933; **согдийский:** *Sims-Williams N.* Sogdian Translations of the Bible // Iran. T. 4. 2. P. 207; *Müller F. W. K.* Soghdische Texte I // Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1912. B., 1913; *Sundermann W.* Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstück aus Chinesish-Turkestan // Mémoires de Menasce / Ed. P. Gignoux, A. Taffazoli. Louvain, 1974. P. 441–452; *Schwartz M.* Sogdian Fragment of the Book of Psalms // Altorientalische Forschungen. 1974. Bd. 1. S. 257–261; *Sims-Williams N.* The Christian Sogdian Manuscript C 2. B., 1985.

Нубийский. Дialectы нубийского языка к началу офиц. христ. миссии (VI в.) не были близко родственными ни одному из языков, на к-рых уже существовали переводы НЗ. Данные о существовании всего перевода НЗ на нубийский нет. Сохранилось неск. фрагментов лекционариев. Было высказано мнение, что нубийские тексты были переведены непосредственно с греч.

Лит.: *Griffith F. L.* The Nubian Texts of the Christian Period // Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1913. Phil.-hist. Classe 8. B., 1913. P. 24–41; *Browne G. M.* Bibliorum sacrorum versio palaeonubiana. Louvain, 1994. (CSCO; 547: Subs.; 87).

А. А. Войтенко

Арабский. Переводы отдельных частей Б. на араб. язык основаны на древнеевр. масоретском и самаритянском текстах, греч. текстах LXX, сир. текстах Пешитты и сиро-гекзепларном, копт. переводах, Вульгате, а также англ. «утвержденной версии» 1611 г. Наиболее ранний достоверно известный перевод — Ахмада ибн Абдаллаха ибн Салама ок. 820 г. — не сохранился либо не идентифицирован в рукописях.

Из переводов *Саадии бен Иосифа Гаона* (892–942) с МТ с привлечением таргумов наиболее известно Пятикнижие, получившее распространение также в схожих редакциях у коптов и самаритян. Критически



Араб. перевод Книги Иова.

Рукопись 1-й пол. IX в. (Brit. Lib. arab. 1475 [Add. 26116]). Иов 22. 12–23. 2

издавались книги пророка Исаии (1790–1791, 1896), Иова (1889, 1899), Притчей Соломоновых (1894) и Псалтирь (1900, 1904). Др. переводы, часто в составе комментариев — Йефета бен Эли (X в.), Йешуа бен Йехуды, Самуила (Шмоэля) бен Хофни (1034 г. до Р. X.), Исаака бен Йехуды ибн Гийаса (XI в.), Исаххара бен Мордехая бен Сусана аль-Магриби (XVI в.), Саадийана бен Леви Азнекута аль-Марракуши (XVII в.), Авраама Сетгеони (XVIII в.), Рафаэля Бердуги из Мекнеса (1747–1822), а также ряд неатрибутированных, — известны в рукописях. Самаритяно-араб. тексты Пятикнижия





значительно варьируются по рукописям (с 1205), среди к-рых отдельную группу составляет т. н. редакция Абу Саида.

Христ. переводы с греч. *Хунайна ибн Исхака* (810–873), Теофила ибн Туфила ад-Димашки (не позднее 1046) не сохранились либо не идентифицированы в рукописях. Перевод Псалтири *Абдаллаха ибн аль-Фадла* Антиохийского (XI в.) получил наибольшее распространение и был, в частности, включен в рим. издание Б. 1671 г. Еще один перевод Псалтири в неск. ином варианте опубликован в составе Генуэзской (1516), Парижской и Лондонской полиглотт. В копт. рукописи 1374 г. сохранился перевод аль-Алама аль-Искандари Книги пророка Даниила (X в.?). По рукописям IX–XI вв. издан неатрибутированный перевод Евангелий от Матфея и от Марка. В состав Парижской полиглотты в 1633 г. был включен перевод Апостольских посланий по рукописи, привезенной из Алеппо. Он, возможно, связан с деятельностью Антиохийского патр. *Евфимия* (Мелетия Карамы, 1572–1635). Этот же перевод обнаруживается в более поздних рукописях и изданиях.

Переводы с сир. *Дадишу* (X в.?) и *Бишра ибн ас-Сари* (не позднее 1041) не сохранились либо не идентифицированы в рукописях. *Абу-ль-Фараджу Абдаллаху ибн ат-Тайибу* (1043) принадлежит перевод Диатессарона. Анонимный перевод 866 г. Посланий и Деяний св. апостолов издан по синайской рукописи. Во всех известных рукописях засвидетельствованы 3 различных перевода Книги Судей и 2 — Книги Руфь. Очевидно, на случайных рукописях основаны 2 издания Псалтири: Кузая (Ливан), 1610 г. в сир. графике (каршүни), и Рим 1614 г. Часть переводов с сир. основана на редких редакциях: Филоксена, сиро-гекзапларной (перевод Хариса ибн Синана X в.?), *Фомы Харкальского*.

В рукописях засвидетельствован ряд переводов с копт.: книг пророков, Иова, Посланий св. ап. Павла, Апокалипсиса. Перевод с Вульгаты Евангелия был сделан в Испании И. Веласкесом в 946 г. В испано-магрибинских рукописях засвидетельствованы также перевод Псалтири, еще один перевод Евангелий и фрагмент Послания к Галатам.

Остальные араб. тексты книг Б. представляют собой сложные редак-

ции на основании разных источников. Наиболее распространенный текст Евангелий («александрийская вульгата») подготовлен в Египте к XIII в. Отдельное издание вышло в Риме в 1590–1591 гг., текст включен в состав Парижской полиглотты в 1630 г. и в рим. издание 1671 г.; в редакции, приближенной к греч. тексту, был принят правосл. общинами Сирии (изд. Алеппо, 1706). Парижская полиглоттная Б. 1628–1645 гг. включила араб. тексты разного происхождения по неск. рукописям. С заполнением части лакун они воспроизведены в Лондонской полиглоттной Б. 1655–1657 гг., а с заполнением оставшихся — в отдельном издании (Ньюкасл-апон-Тайн, 1811). Рим. трехтомное издание 1671 г. отредактировано при участии маронита Саркиса ар-Риззи (1584–1638) в соответствии с Вульгатой.

Почти все сохранившиеся рукописи содержат только отдельные части Б. Трехтомная старейшая рукопись полного текста — СПб ФИБ РАН D226 (1235–1238) — восходит, по крайней мере частично, к протографу 1021–1022 гг., к-рый переписал Абдаллах Антиохийский, а ее частичная копия в свою очередь легла в основу рим. издания 1671 г.

Лит.: *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1944. Modena, 1977¹. Bd. 1; *Thompson J. A.* The Major Arabic Bibles. N. Y., 1956; *Coldham G. E.* A Bibliography of Scriptures in African Languages. L., 1966. Vol. 1; *Knutsson B.* Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum. Leiden, 1974; *Mutius H. G.* Die Übereinstimmungen zwischen der arabischen Pentateuch-Übersetzung des Saadja ben Josef al-Fajjumi und dem Targum des Onkelos unter Berücksichtigung der übrigen alten Versionen. Bochum, 1976; *Bengtsson P. L.* Two Arabic Versions of the Book of Ruth. Lund, 1995; *Sklare D. E.* Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World. Leiden, 1996; *Polihack M.* The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. Leiden, 1997; *Kades T.* Die arabischen Bibelübersetzungen im 19. Jh. Fr./M. etc., 1997; *Морозов Д. А.* Некоторые особенности арабских переводов библич. текстов с греч. языка в контексте развития араб. лит. языка // ППС. 1998. Вып. 98 (35). С. 99–104; *Жамкоян А. С.* Вновь идентифицированные и неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия. М., 2001.

Д. А. Морозов

При иллюстрировании разделов «Рукописи и издания», а также «Переводы Б. на древние языки» использованы книги: *Würtwein E.* Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttg., 1988 и *Aland K., Aland B.* Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttg., 1989².

Церковнославянский. Рукописная традиция слав. Б. чрезвычайно богата. Количество рукописей ВЗ XI–XVIII вв. доходит до 4500; статистика новозаветных рукописей отсутствует, но их количество должно быть по крайней мере вдвое или втрое больше. По преимуществу это рукописи богослужебного назначения. Слав. перевод представлен рукописями болг., серб. и восточнослав. происхождения, причем последние количественно преобладают.

I. Кирилло-мефодиевские переводы. Язык переводов, выполненных святыми *Кириллом* и *Мефодием*, характеризуется архаичностью и большим числом грецизмов, т. е. лексических заимствований из греч., на фоне свободной передачи грамматических особенностей греч. оригинала. Переводы отличаются высокой степенью точности и ясности. Ошибки встречаются крайне редко, гл. обр. в собственных именах.

1. Евангелие. Слав. Евангелие сохранилось в рукописях начиная с XI в. Одни из них (Четвероевангелия, или тетры) содержат полный текст в порядке следования евангелистов, др. (апракосы) — текст, разбитый на фрагменты (перикопы), читающиеся за богослужением. Апракосы разделяются на краткие и полные; оба содержат чтения на все дни цикла Пятидесятницы, но краткие от Пятидесятницы до Нового лета (1 сент.) и от Нового лета до Великого поста содержат чтения только на субботы и воскресенья, а полные — и на будние дни. Согласно традиц. т. зр., опирающейся на сообщение 14-й гл. Жития св. Кирилла, первоначально (возможно, еще до прибытия в Моравию) Кирилл и Мефодий перевели краткий апракос, а в Моравии дополнили его до тетра. Однако изучение дошедших до нас списков Евангелия не подтверждает этого предположения. Древнейшие тетры (прежде всего *Маршинское Евангелие* — РГБ. Ф. 87. № 6; XI в.) сохраняют в целом более архаичный текст, чем апракосы, в к-рых архаичные черты представлены спорадически. Наиболее вероятным представляется, что первоначально был переведен тетр; снабженный лекционной разметкой, он мог применяться и за богослужением. В дальнейшем тетр стал основой для создания апракосов.

Вскоре после составления тетра перевод был отредактирован по греч.





тексту, о чем свидетельствуют расхождения между древнейшими тетрами — Маринским и Зографским Евангелиями (РНБ. Глагол. 1, XI в.), восходящие к разночтениям греч. списков.

Как показывают текстологические исследования, краткие и полные апракосы составлялись и редактировались неоднократно. Вероятно, первым был составлен в Болгарии после 893 г. краткий апракос, предназначенный для соборно-приходского богослужения. Основой для него послужила редакция тетра, представленная в *Зографском Евангелии*. При составлении апракоса текст подвергся новой сверке с греч. источниками и значительной переработке. Наибольшее распространение получил краткоапракосный текст, сохранившийся в *Ассеманиевом Евангелии* (Vat. Slav. 3). Особые редакции этого текста содержатся в *Остромировом Евангелии* (РНБ. F. n. I. 5) и в *Саввиной книге* (РГАДА.



Мстиславово Евангелие. XII в.
(ГИМ. Син. 1203. Л. 2)

шие 5 седмиц — седмичные чтения из Евангелия от Марка; в период от Нового лета до Великого поста в первые 12 седмиц читаются седмичные чтения из Евангелия от Луки, а в следующие 6 седмиц продолжают седмичные чтения из Евангелия от Марка. В Евангелиях типа Мстиславова в период от Пятидесятницы до Нового лета в первые 9 седмиц читаются седмичные чтения из Евангелия от Матфея, а в следующие 8 недель — седмичные чтения из Евангелия от Марка; в период от Нового лета до Великого поста в первые 11 седмиц читаются седмичные чтения из Евангелия от Луки, а в оставшиеся недели повторяются седмичные чтения из Евангелия от Марка. Как в визант., так и в слав. рукописной традиции преобладает тип Мстиславова Евангелия. Более архаичным с т. зр. литургической системы и языковых особенностей является редкий Мирославов тип; в текстологическом отношении он ближе к тетра, чем краткий апракос, и, следовательно, формировался на основе тетра. Текст полного апракоса Мстиславова типа, или Преславский полный апракос, возник в Вост. Болгарии на рубеже IX–X вв. в результате редактуры, к-рая коснулась прежде всего лексики (в т. ч. церковной терминологии) и привела, в частности, к устранению грецизмов, а в грамматике, напротив, к калькированию греч. конструкций (см. разд. «Преславские переводы»). Нек-рые полные апракосы текстологически близки Мирославову Евангелию, не имея характерных языковых черт преславской редакции, однако распределение седмичных чтений в них уже новое, т. е. такое же, как в Мстиславовом Евангелии.

Известны апракосы, соединяющие чтения из Апостола и Евангелия. Одни из них совпадают по набору чтений с краткими, др. — с полными апракосами. Редкие в слав. рукописной традиции сверхкраткие (праздничные) апракосы, содержащие чтения из Евангелия и Апостола только на субботы и воскресенья во всех циклах, кроме Страстной седмицы, отличаются неустойчивостью состава и имеют смешанный текст, разделяя текстологические особенности как тетров, так и кратких и полных апракосов. Очевидно, праздничные апракосы составлялись всякий раз заново из готовых текстов.

Не позже нач. XII в. появился перевод Толкового Евангелия *Феофилакты Болгарского*, составленного им в кон. XI — нач. XII в. В переводе использован евангельский текст, испытавший преславское влияние; он был отредактирован с целью приближения к оригиналу и модернизации лексики и грамматики. В тексте встречаются русизмы, указывающие на участие в переводе восточнослав. книжника, однако вопрос о происхождении перевода не решен окончательно.

Не позже нач. XIV в., по-видимому на Афоне, Четвероевангелие было дважды отредактировано по греч. тексту. При этом устранялись мн. инновации, внесенные преславской редакцией, и восстанавливались более ранние черты. Отредактированный текст, отличающийся высокой степенью буквализма в передаче греч. оригинала, получил широкое распространение у юж. и вост. славян, вытесняя все предшествующие разновидности текста, и вполн. лег в основу печатных изданий.

2. Апостол. История слав. Апостола изучена хуже, чем история Евангелия. От XI в. до нас дошел один список — *Энинский Апостол*, причем лишь во фрагментах; он содержит текст, уже отредактированный в Болгарии. Остальные списки не старше XII в. Наиболее архаичный текст, видимо, представлен в *Охридском Апостоле* XII в. (краткий апракос — РГБ. Ф. 87. № 13). Язык древнейших редакций Апостола сходен с языком Евангелия, хотя имеет нек-рые отличия и представляется не столь архаичным. В частях, отличающих полный Апостол-апракос от краткого, отмечаются как лексические архаизмы, так и инновации. Возникновение полного апракоса свя-

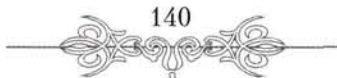


Остромирово Евангелие. 1056–1057 гг.
(РНБ. F. n. I. 5).

Начало Евангелия от Иоанна

Ф. 381. № 14), существенно отличающейся в текстологическом отношении от всех остальных списков.

Не позже нач. X в. появились полные апракосы, предназначенные для монастырского богослужения. Полный апракос представлен 2 типами: *Мирославова Евангелия* 1180–1190 гг. (Национальный музей. Белград. № 1536) и *Мстиславова Евангелия* 1115–1117 гг. (ГИМ. Син. 1203). Оба типа имеют аналоги в визант. традиции. В Евангелиях типа Мирославова в период от Пятидесятницы до Нового лета в первые 11 седмиц читаются седмичные (т. е. приуроченные к будним дням) чтения из Евангелия от Матфея, а в следую-



зывают с деятельностью преславских переводчиков IX–X вв. По аналогии с Евангелием предполагают первичность слав. четьего Апостола; этому не противоречит материал четьих списков, где наряду с болгаризмами встречаются и зап. элементы, к-рые могут восходить к великоморавской эпохе. Из-за отсутствия древних списков и недостаточной их изученности вопрос о соотношении разных типов текста Апостола остается пока нерешенным. Не позже нач. XIV в. Апостол подвергся на Афоне той же редактуре, что и Евангелие.

3. Псалтирь. Наиболее архаичный текст представлен в глаголической Синайской Псалтири XI в. (Sinait. slav. 38) и в глаголических хорват. рукописях XIV в. Тот же первоначальный перевод содержат Псалтири с Толкованиями Исихия Иерусалимского (ошибочно приписываемыми св. Афанасию Александрийскому) — Болонская (Болонья,



Погодинская Псалтирь. XIII в.
(РНБ. Погод. № 8. Л. 2)

университетская б-ка. № 2499), Погодинская (РНБ. Погод. № 8) и др. Обилие в Синайской Псалтири зап.-моравских — элементов в лексике и словообразовании, а также ряд чтений, отражающих варианты, известные только лат. источникам, указывают на бытование текста в великоморавской среде.

Первоначальный перевод очень рано подвергался sporadическим исправлениям по оригиналу, о чем свидетельствуют восходящие к разным греч. спискам расхождения между Синайской Псалтирью и позднейшими редакциями, с одной



Синайско-Бычковская Псалтирь. XI в.
(РНБ. Q. п. I. 73. Л. 3)

стороны, и Болонской, Погодинской и хорват. глаголическими Псалтирями — с др.

Точно неизвестно, когда возникла т. н. «русская» редакция, древнейшим представителем к-рой является восточнослав. Синайско-Бычковская Псалтирь XI в. (РНБ. Q. п. I. 73 и Sinait. slav. 6). Эта редакция основывалась на более или менее последовательной сверке с греч. текстом, причем нек-рые исправления отражают чрезвычайно редкие чтения греч. кодексов. Языковые изменения, направленные на сближение с оригиналом и устранение архаичных форм, затронули лексику и морфологию; нек-рые грецизмы были заменены слав. соответствиями. К этой редакции принадлежит подавляющее большинство восточнослав. рукописей XI–XIV вв., и ее влиянию подверглись мн. южнослав. рукописи XIII–XIV вв., текст к-рых в своей основе восходит к первоначальному переводу.

В кон. IX или нач. X в. в Преславе был создан перевод Псалтири с Толкованиями блж. Феодорита Кирского (доведен до 144-го псалма). Древнейший список — Чудовский XI в. (ГИМ. Чуд. 7) — сохранился не полностью. Псалтирный текст, включающий ряд вариантов «русской» редакции, был последовательно отредактирован. Толковый перевод характеризуется теми же языковыми особенностями, что и Преславский полный апракос. Этот перевод не получил широкого распространения.

Начиная с XIV в. в многочисленных списках распространялась исправленная по греч. тексту Афонская редакция Псалтири; ее древ-

нейший представитель — Псалтирь Михановича, сохранившаяся не полностью (Архив Хорватской академии наук и искусств в Загребе. III a 49), — датируется сер. или 2-й пол. XIII в. Дальнейшее сближение с оригиналом привело к появлению Киприановской редакции (древнейший представитель, ркп. кон. XIV — нач. XV в. — РГБ. Ф. 304. № 309) и болг. Норовской Псалтири XIV в. (ГИМ. Увар. 285), где весь текст буквально следует за греч. Создание Киприановской редакции приписывают Киевскому митр. Киприану; она возникла до 1395 г. и в текстологическом отношении занимает промежуточное положение между Афонской редакцией и Норовской Псалтирью, чтения к-рой она использует, добавляя исправления по греч. тексту.

4. Паремийник. По языку к древнейшим редакциям Евангелия, Апостола и Псалтири близок Паремийник, богослужебная книга, содержащая отрывки (паремии) из ВЗ. Древнейший список — Григоровичев Паремийник — датируется XII–XIII вв. (РГБ. Ф. 87. № 2). Первоначальный перевод Паремийника обнаруживает зависимость от греч. текста, характерные чтения к-рого сохранились в архаичных южноитал. и синайских кодексах. Южнослав. списки, в т. ч. и Григоровичев Паремийник, имеют неск. отличий от восточнослав., объясняющихся сверкой с греч. текстом. Эти отличия, равно как и расхождения рус. списков между собой, свидетельствуют о том, что в Паремийник очень рано вносились sporadические исправления как по греч., так и по четьему слав. тексту. Уже в древнерус. Захарьинском Паремийнике

Захарьинский Паремийник. 1271 г.
(РНБ. Q. п. I. 13. Л. 65 об.)





1271 г. (РНБ. Q. п. I. 13) отразились 2 слоя более или менее последовательной правки, осуществленной, по-видимому, у юж. славян. Вместе с Евангелием, Апостолом и Псалтирью Паремийник был отредактирован на Афоне, вероятно в XIV в., и приведен в соответствие с общераспространенным в то время визант. текстом. С XIII в. паремии включатся в Триодь и служебную Минею, в их составе паремийный текст подвергался дальнейшим редактурам.

II. Мефодиевские переводы. Перевод ряда ветхозаветных книг атрибутируется св. Мефодию на основании сходства с языком кирилло-мефодиевских переводов и отсутствия в них преславизмов, т. е. восточноболг. лексики. Эти переводы отличаются высокой степенью корректности и свободой в передаче грамматических особенностей оригинала.

1. Книги Руфь, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песнь Песней, Премудрость Иисуса, сына Сирахова. Древнейший перевод Книги Руфь сохранился в глаголическом *Бревиарии* Вита Омишлянина, созданном в 1396 г. Кириллические списки (не старше XV в.) содержат более поздний восточноболг. (преславский) перевод этой книги, выполненный в IX–X вв.

Учительные книги — Притчи Соломоновы, Песнь Песней и Премудрость Иисуса, сына Сирахова, — известны в кириллических списках с кон. XIV в.; большие отрывки из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (ок. 1/3 всего объема), в незначительной переработке вошли в *Изборник Святослава* 1076 г. (РНБ.

Эрм. 20). Екклесиаст сохранился исключительно в восточнослав. списках не ранее 2-й пол. XV в.; в глаголических источниках, несмотря на сильное лат. влияние, обнаруживаются нек-рые следы старого перевода. В полный перевод Книги Притчей Соломоновых паремийные отрывки включены почти без переработки, что вообще характерно для мефодиевских переводов.

В XII в., по всей вероятности у вост. славян, был осуществлен новый перевод Песни Песней с Толкованиями Филона Карпафийского и привлечением Толкований Ипполита Римского, Григория Нисского, катен Прокопия Газского, с использованием первоначального мефодиевского перевода. Видимо, в то же время и, возможно, также у вост. славян возник перевод Екклесиаста с Толкованиями Олимпиодора Александрийского; сохранились лишь отдельные фрагменты этого перевода в виде вставок в четый текст.

В одном полном списке XV в. (Народный музей «Рильский монастырь». 2/24) и 2 неполных списках XVI в. (Мон-рь Николау. 49, 1556 г., и Цавтат. Собр. В. Богишича. 19с, 1567 г.) представлен перевод Песни Песней с Толкованиями Феодорита Кирского, приписываемый Константину Костенечскому; в словоупотреблении прослеживается влияние мефодиевского перевода. В единственном списке XVI в. (РГБ. Ф. 178. № 8222) сохранилась Песнь Песней в переводе с евр. МТ; отличительной чертой перевода является лексика, характерная для укр., белорус. и западнослав. языков.

2. Пророки. В древнейшем переводе сохранились книги пророков Софонии, Аггея, Захарии, Малахии, Даниила и Иеремии (частично) в составе Архивского хронографа XV в. (РГАДА. Ф. 181. № 279), а также отрывки из книг пророков Иоила, Осии и Аввакума в глаголических источниках с XIV в. Паремийные отрывки были включены в полный перевод без изменений. В Болгарии на рубеже IX–X вв. был предпринят новый перевод пророческих книг с Толкованиями Феодорита Кирского. Эта работа не была закончена: она охватывает Книги пророков Исаии, Иеремии (частично главы 25–45, 52), Иезекииля, Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии (только гл. 1), а Книга пророка Даниила переведена

без толкований. Перевод близок по языку Псалтири с Толкованиями Феодорита Кирского и Преславскому полному апракосу. Этот текст Толковых пророков получил широкое распространение в южнослав. и восточнослав. письменности и вытеснил первоначальный перевод. Однако Книги Софонии, Аггея, Захарии, Малахии, частично Иеремии, к-рые не были переведены заново, в списках Толковых пророков представлены в мефодиевском переводе.

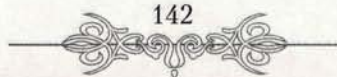
Книга пророка Даниила известна также в переводе с Толкованиями Ипполита Римского, отрывок сохранился в списке XII в. (ГИМ. Чуд. 12). Текст этой книги был переведен заново; в нем встречаются отдельные лексические совпадения с кирилло-мефодиевским переводом Псалтири, однако в целом словоупотребление его характерно для преславских переводов.

III. Переводы мефодиевской традиции. В эту группу объединяются переводы, в к-рых спорадически встречаются восточноболг. лексические элементы (преславизмы) на фоне архаичного словоупотребления, свойственного кирилло-мефодиевским переводам. Группа неоднородна по качеству перевода и количеству преславизмов.

Большинство слав. списков Апокалипсиса, древнейший из к-рых относится к сер. XIII в. (БАН. Никольск. 1), содержат Толкования Андрея Кесарийского. Тексты Апокалипсиса и толкований, видимо, имеют разное происхождение. По словоупотреблению перевод занимает промежуточное положение между мефодиевскими и преславскими переводами. Предполагают, что Апокалипсис переведен в X в. в Зап. Болгарии. В нек-рых списках XV в. представлен текст, подвергшийся редактуре, к-рая привела к усилению буквальности в передаче греч. оригинала.

Книги Царств и Иова сохранились в кириллических списках с кон. XIV в. Как и в мефодиевских переводах, паремийные отрывки включены в полный текст этих книг без изменений. Перевод книг Царств изобилует явными ошибками, что исключает участие Мефодия в его создании. В то же время язык перевода архаичен, а словоупотребление в целом характерно для кирилло-мефодиевских текстов, хотя встречаются и преславизмы. Предполагают, что

Изборник Святослава. 1076 г. (РНБ. Эрм. 20. Л. 183). Начало Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова



перевод выполнен учениками Мефодия в Зап. Болгарии.

Кириллические списки Книги Иова содержат Толкования Олимподора Александрийского или сохраняют следы удаленных толкований. Однако в глаголических Бrevиариях следы толкований не обнаруживаются, из чего следует, что толкования были добавлены к первоначальному переводу, к-рый, вероятно, был при этом отредактирован. В непаремийных частях встречаются как архаичные и зап. языковые особенности, свидетельствующие, по всей вероятности, о связи с великоморавской переводческой традицией, так и лексемы, характерные для преславских переводов. Лексика толкований указывает на их преславское происхождение.

В серб. списке 1418 г. (ОГНБ. № 6) сохранился перевод Толкований на книги Царств (греч. оригинал не обнаружен); в приписке сообщается, что перевод выполнен в 1416 г. в Сербии при деспоте *Стефане Лазаревиче*. Это сообщение подвергается сомнению ввиду очень большого сходства перевода с Афонскими редакциями Евангелия, Апостола, Псалтири, Паремийника и ряда богослужебных книг. Поскольку возникновение этих редакций относится ко времени не позднее сер. XIV в., предполагается такая же датировка и для Толковых книг Царств. Очевидно, в работе над новым переводом был использован старый, но он подвергся решительной правке; прежде всего были исправлены почти все ошибки. Отличительной чертой толкований являются постоянные ссылки на греч. версии Акилы, Симмаха и Феодотиона.

Такие же ссылки имеются в переводе Толкований Никиты Ираклийского на Книгу Иова, сохранившемся в списке 1412 г. (ГИМ. Син. 202), изготовленном на Афоне мон. Гавриилом. Здесь также использован старый перевод книги, к-рый был исправлен по новому греч. оригиналу.

IV. Преславские переводы. Преславские библейские переводы близки по языку мн. др. произведениям, созданным в Вост. Болгарии в кон. IX–X в. Их характеризует специфическая восточноболг. лексика, отказ от мн. заимствований из греч. и замена их слав. эквивалентами, в т. ч. в сфере христ. терминологии. Преславские библейские переводы отличаются большой точностью и

ясностью. Синтаксические особенности греч. текста передаются точнее, чем в кирилло-мефодиевских переводах, однако нормы слав. синтаксиса никогда не нарушаются в отличие от более поздних грецизирующих переводов.

Первоначальный перевод Восьмикнижия, за исключением Книги Руфь, не сохранился; он был вытеснен преславской редакцией, сходной по своим языковым особенностям с преславской редакцией Полного апракоса и Толковых пророков. Древнейшим списком является Лаврское Пятикнижие, созданное в 10-х гг. XV в. (РГБ. Ф. 304. I. № 1), к-рое вместе с Архивским хронографом XV в. содержит особую редакцию, занимающую промежуточное положение между рус. и южнослав. списками. Текст рус. и южнослав. списков восходит к общему протооригиналу, однако имеет расхождения, часть их объясняется зависимостью от разных греч. источников. Южнослав. списки отражают позднейшую редактуру, в ходе к-рой производились отдельные исправления по греч. тексту и лексические замены; текст оригинала чаще передается чрезвычайно свободно; в нек-рых местах сделаны небольшие добавления пояснительного характера, не имеющие соответствия в греч. тексте. Вторичность южнослав. списков по отношению к рус. хорошо видна в Книге Иисуса Навина, где редактор устранил ошибки первоначального перевода лишь в части текста, оставив др. часть без изменений, т. е. в том виде, как она читается в рус. списках. В южнослав. списках часто встречаются характерные для кирилло-мефодиевских переводов слова там, где в рус. списках представлены их преславские синонимы. С др. стороны, и в рус. списках, хотя и нечасто, встречаются кирилло-мефодиевские выражения в местах, где в южнослав. списках употребляется преславская лексика. Т. о., архаизмы и инновации обнаруживаются в обеих группах. В целом кирилло-мефодиевские лексические элементы в Восьмикнижии более многочисленны, чем в Толковых пророках или Псалтири с Толкованиями Феодорита Кирского.

Вероятно, с XIV в. паремийные отрывки в четких списках исправляются по Паремийнику поздней (Афонской) редакции. Вслед за этим, по-видимому в кон. XV в., у

вост. славян Пятикнижие было отредактировано по евр. тексту; язык старого перевода существенно обновился. Исправления иногда вносились прямо в текст, но чаще выписывались в виде *гloss* на полях. Различный состав *гloss* в разных списках свидетельствует о том, что редактирование производилось по крайней мере в 2 этапа.

V. Книга Есфири. Древнейший перевод сохранился исключительно в восточнослав. списках, старейший из к-рых датируется нач. XV в. (РГБ. Ф. 304. I. № 2). Текст заканчивается 3-м стихом 10-й гл., т. е. совпадает по объему с евр. МТ, а не с LXX и Вульгатой, где Книга Есфири имеет 16 глав. Перевод далек от греч. текста и близок евр., причем содержит много семантических и синтаксических гебраизмов. Лексика сильно отличается от употреблявшейся в древнейших слав. библейских переводах с греч.; для мн. слов соответствия обнаруживаются лишь в укр., белорус. и западнослав. языках. По всей вероятности, перевод выполнен с евр. оригинала в западновосточнослав. и югозападнорус. землях не ранее XIII в. Предположение о переводе с несохранившегося греч. текста, к-рый буквально передавал МТ, не имеет под собой реальных оснований.

VI. Чудовский Новый Завет. Единственный средневек. кодекс, содержащий НЗ в полном объеме и датирующийся XIV в., хранился в московском Чудовом мон-ре до 1918 г. Затем список исчез и в наст. время доступен только в фотографическом издании 1887 г. и фототипическом 1892 г. Рукопись имеет литургическую разметку в тексте и на полях и лекционные таблицы в конце. Апокалипсис, не читавшийся за литургией, разделен на 7 частей, приуроченных к 7 дням недели. Возможно, *Чудовский Новый Завет* был задуман как соединение литургического Евангелия-тетра и литургического Апостола, к-рые начинают заменять апракосы, что может быть объяснено влиянием Иерусалимского устава. Вероятно, между 1365 и 1378 гг. этот устав был переведен для общежительного Чудова мон-ря, основанного митр. *Алексием*. Этим может объясняться традиц. атрибуция списка свт. митр. *Алексию*.

В Чудовском Новом Завете отразилось влияние предшествующих

редакций и переводов, в т. ч. Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского. В текстологическом отношении и по стилю редактуры он близок афонским редакциям XIII–XIV вв. и в особенности Норовской Псалтири. В результате сверки с оригиналом буквализм в передаче греч. текста доведен до крайней степени. В языке Чудовского Нового Завета встречаются как южнославянские, так и русизмы.

Известно неск. рукописей, содержащих отдельные части текста, представленного в Чудовском Новом Завете. В евангельских списках отмечены случаи еще более буквальной передачи греч. оригинала, чем в Чудовском Новом Завете; неясно, восходят ли они к общему архетипу или же являются результатом дополнительной редактуры.

VII. Виленский сборник XVI в. Рукопись нач. XVI в. (Центральная б-ка АН Литвы. Ф. 19. № 262) содержит наряду с др. текстами перевод с евр. Книг Иова, Руфь, Псалтири, Песни Песней, Екклесиаста, Притчей Соломоновых, Плача Иеремии, пророка Даниила и Есфири. Перевод выполнен, по всей вероятности, во 2-й пол. XV в.; в языке встречаются белорус. и укр. черты. Буквальный перевод евр. оригинала сделал текст малопонятным. Были использованы старые переводы: в Книге пророка Даниила — мифодиевский (в местах, где он не расходится с МТ), в Песни Песней — упомянутый выше перевод с евр., сохранившийся в списке XVI в. (РГБ. Ф. 178. № 8222).

VIII. Геннадиевская Библия. Первый полный слав. библейский свод сохранился в списке 1499 г. (ГИМ. Син. 915) и 3 копиях 50–60-х гг. XVI в. (ГИМ. Син. 21 и 30, Увар. 652), отдельные его части — в 15 списках кон. XV–XVI в.

Свод был составлен по распоряжению Новгородского архиеп. *Геннадия*, к-рый уже в 1489 г. предпринимал разыскания рукописей для его создания. В работе над сводом принимали участие переводчики *Дмитрий Герасимов* и *Влас Игнатов*. В 1490–1491 гг. в Новгород прибыл Вениамин, хорват. или чеш. монах; ему было поручено перевести тексты, недостающие в старых переводах с греч. В 1492 г. с лат. Вульгаты были переведены части пророчеств Иеремии и Иезекииля, а в 1493 г. закончен перевод Маккавейских книг; возможно, если перевод де-



Геннадиевская Библия. 1499 г.
(ГИМ. Син. 915. Л. 1). Начало кн. Бытие

лался в порядке следования библейских книг, это явилось одновременно и завершением всего перевода.

Предисловие (частично) и Оглавление к ВЗ были переведены с нем. оригинала, по-видимому с кельнского издания 1478 г. Г. Квентеля. Источниками глосс послужили *Postilla Николая Лура* (изд. в 1493), *Mammotrectus* И. Маркесина, а также *Vocabularius breviloquus*, изданный И. *Рейхлином* в 1475 г.

В старых переводах с греч. в свод вошли Восьмикнижие (в преславском переводе, в редакции рус. списков), 1–4-я кн. Царств (в переводе мифодиевской традиции), Книга Есфири, главы 1–9 (в восточнослав. переводе ок. XIII в.), Псалтирь (в Киприановской редакции), книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, книги пророков Софонии, Аггея, Захарии и Малахии (в мифодиевском переводе). Из текстов с толкованиями были извлечены книги Иова (в переводе мифодиевской традиции), Песни Песней (в переводе XII в., вероятно, восточнослав. происхождения), пророческие книги, кроме 4 перечисленных малых пророков (в преславском переводе), а также Апокалипсис (в переводе мифодиевской традиции). Толкования были устранены не совсем корректно, и их следы остались в тексте. Из Толкований Феодорита Кирского в Геннадиевскую Библию перешли жития пророков, а также предисловия к книгам Исаии, Иезекииля, малых пророков и Плач Иеремии. Евангелие и Апостол вошли в свод в Афонской редакции.

Книги, неизвестные слав. рукописной традиции, были переведены с лат. Вульгаты: 1 и 2 Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии, 2 и 3 Ездры, Товита, Иудифи, Есфири (главы 10–16), Премудрости Соломона, пророчества Иеремии (главы 1–25, 45–52) и Иезекииля (главы 45–46), 1 и 2 Маккавейские, а также предисловия блж. Иеронима к этим книгам (кроме Есфири и Иеремии). Перевод отличается крайней буквализмом, вплоть до нарушения норм слав. синтаксиса. Переводчик стремился передавать каждое лат. слово только одним слав. эквивалентом, невзирая на многозначность слова в оригинале, что привело в ряде случаев к смысловым потерям. Мн. лат. слова были оставлены без перевода, часто со слав. глоссами на полях.

По Вульгате были сверены и старые переводы с LXX; имевшиеся пропуски были восстановлены. Использовалось прежде всего Нюрнбергское издание Вульгаты А. Кобергера 1487 г., а также Базельское издание Н. Кесслера 1487 г. или его переиздание 1491 г. Наличие некоторых чтений, не имеющих соответствий в этих изданиях, свидетельствует о том, что привлекались и др. источники, в т. ч. чеш. перевод Вульгаты, изданный в Праге в 1488 г.

IX. Библия Франциска Скорины. Третье, исправленное, издание чеш. Б., вышедшее в 1506 г., послужило основой переводов библейских книг, к-рые отдельными частями издал в 1517–1519 гг. в Праге Ф. *Скорина*. Он опубликовал Восьмикнижие, 1–4 кн. Царств, книги Есфири, Иова,

«Библия Руска» Франциска Скорины.
Прага, 1519 (РГБ). Титульный лист



Притчей Соломоновых, Плач Иереми, книги пророка Даниила, Екклесиаста, Премудрости Соломона, Иудифи и Псалтирь. Остальные книги известны в рукописном виде. Свою задачу Скорина видел в том, чтобы упростить язык библейских текстов и сделать их доступными для понимания простых людей. Скорина опирался на церковнослав. переводы, перерабатывая их в той или иной степени: меньше всего изменений было внесено в Псалтирь, в кн. Числа или в Книге Песни Песней текст Скорины приближается к новому переводу. В языке этой Б. много белорус. черт. В 1525 г. в Вильне Скорина издал церковнослав. Апостол, слегка приблизив его к живому белорус. языку.

Х. Переводы прп. Максима Грека. Прп. *Максим Грек* был призван в Москву для исправления библейских книг и начал работу с Толковой Псалтири в 1516 г., а затем дополнил



Прп. Максим Грек. Рисованный лубок. Нач. XIX в. (ГИМ)

Толкования на Апостол, к-рые в известных на Руси списках содержали лакуны. В 1552 г. он исправил текст Псалтири без толкований, устранив мн. архаизмы и уточнив в нек-рых местах перевод. Максиму Греку принадлежит первый слав. перевод Книги Есфири с греч. LXX с характерными нарушениями нек-рых грамматических норм. Точно такие же отступления от нормативной грамматики обнаруживаются в сокращенном переводе 4-й Маккавейской книги, помещаемой в рукописях вместе с др. сочинениями прп. Максима Грека. Эти особенности и общий грецизирующий стиль перевода позволяют атрибутировать его Максиму Греку. Его перевод оставался единственным слав. перево-

дом 4-й Маккавейской книги вплоть до Нового времени, поскольку эта книга не была включена ни в Геннадиевскую Библию, т. к. отсутствовала в Вульгате, ни в *Острожскую Библию*, т. к. ее, вероятно, не было в использованных издателями греч. источниках, ни в Елизаветинскую Библию, т. к. ее издатели не сочли возможным добавить книгу, отсутствовавшую в Острожской Библии и во мн. греч. Б.

XI. Первопечатные издания. Московские издания Евангелия и Псалтири 1555–1556 гг., как и изданные Петром *Мстиславцем* в Заблудове в 1575–1576 гг. Евангелие и Псалтирь, следуют в основном тексту Геннадиевской Библии. Иначе обстоит дело с Апостолом, изданным в 1564 г. в Москве диак. *Иваном Фёдоровым*. Не ограничиваясь версией Геннадиевской Библии, издатель использовал и слав. списки, содержащие текст более древних редакций. Он, очевидно, обращался к греч. и лат. тексту, а также, возможно, к чеш. Б. Мн. устаревшие слова были заменены более распространенными церковнослав. синонимами. Текст первопечатного Апостола с минимальными изменениями воспроизводился и в последующих изданиях.

XII. Острожская Библия. Первое печатное издание полного библейского свода появилось в Юго-Зап. Руси, входившей в состав Польско-Литовского гос-ва, в г. Остроге в 1580–1581 гг. по инициативе кн. острожского *Константина Константиновича*. Именно здесь, в услови-

ях противостояния католич. влиянию, особенно остро ощущалась потребность в Б. как полном и доступном своде Свящ. Писания. В 1580 г. были изданы НЗ и Псалтирь, в 1581 г. библейский свод целиком. В подготовке издания принимали участие Г. Д. *Смотрицкий*, московский печатник Иван Фёдоров, ученые греки Евстафий Нафанаил и Дионисий Палеолог-Ралли. Основой издания послужила копия Геннадиевской Библии, полученная из Москвы, однако текст сверялся с др. рукописями. Из греч. источников использовалась Альдинская Библия 1518 г. и Комплютенская полиглотта 1514–1517 гг. В единичных случаях можно предполагать влияние МТ, хотя не исключено, что оно было не прямым, а опосредованным неизвестными толкованиями.

В нек-рых книгах (Псалтири, Четвероевангелии, книгах Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и пророков) издатели устранили лишь очевидные ошибки писцов, не проводя систематической сверки с оригиналом. Sporadической справе с LXX подверглись книги 1–2 Ездры и Неемии. Книги Товита и Иудифи, в к-рых тексты LXX и Вульгаты сильно расходятся, а также 3 Ездры, греч. версии к-рой не существует, сверялись по Вульгате. В книгах 1–2 Паралипоменон, 1–2 Маккавейских, Премудрости Соломона, 1–25-й и 46–51-й главах Книги пророка Иереми нек-рые части оставлены без изменений, др. переработаны по LXX настолько основательно, что представляют собой фактически новый перевод. При исправлении по греч. тексту в правильный первоначальный перевод с Вульгаты в нек-рых случаях привносились ошибки.

Книга Есфири в своей канонической части (главы 1–9) вошла в Острожскую Библию в переводе Максима Грека, к-рый был отредактирован по LXX, Вульгате и древнейшему восточнослав. переводу; были устранены погрешности Максима Грека в отношении слав. синтаксиса, но допущены нек-рые ошибки в переводе греч. текста. 3-я Книга Маккавейская была впервые переведена для Острожской Библии с LXX с использованием в нек-рых случаях чеш. Б. по изданию Мелантриха, вышедшему в 1511 г. и перепечатанному в 1577 г.

Острожская Библия. Острог, 1581 (РГБ). Титульный лист





Текст Восьмикнижия в Острожской Библии отредактирован по LXX с привлечением в отдельных местах Вульгаты и подвергнут лексической правке. Сильно переработан текст Песни Песней: наряду с толковым переводом, представленным в Геннадиевской Библии, использовался четый мефодиевский перевод и, возможно, перевод, приписываемый Константину Костенечскому.

Текст Апостола воспроизводит издание Ивана Фёдорова 1564 г. с небольшими поправками. В Апокалипсисе обнаруживаются отступления от текста Геннадиевской Библии в сторону Чудовского Нового Завета и южнослав. (серб. и хорват. глаголических) рукописей, с к-рыми, впрочем, совпадают и нек-рые восточнослав. списки.

В ходе редактур строго выдерживалась церковнослав. норма. Русизмы в текст почти не проникали; в книгах, переведенных в Геннадиевской Библии с Вульгаты, латинизмы и русизмы устранялись. На место редких слов вводились более распространенные, нейтральные. В Восьмикнижии преславская лексика заменялась кирилло-мефодиевской. Как первый полный печатный свод Свящ. Писания Острожская Библия сыграла значительную роль в стабилизации и выработке нормы церковнослав. языка. В условиях политической разобщенности восточнослав. народов Острожская Библия способствовала сохранению их вероисповедного единства. Она была официально признана Московским Патриархатом и послужила основой последующих печатных изданий.

После издания Острожской Библии переписка четых библейских текстов прекращается, а библейский текст толковых рукописей приводится в соответствие с текстом Острожской Библии.

XIII. Редактирование библейских текстов в XVII в. В 1649–1650 гг. по просьбе царя *Алексея Михайловича* в Москву для редактирования Б. прибыли из Киева иеромонахи *Епифаний (Славинецкий)*, *Арсений (Корецкий)* и *Дамаскин (Птицкий)*. За 10 лет Епифаний и его помощники подготовили неск. изданий богослужебных книг, Апостола, Евангелия и Псалтири. Текст Евангелия и Апостола не претерпел изменений. Псалтирь, начиная с издания 1652 г., sporadически исправлялась по LXX, а в 1658 г. вышло издание, последо-

вательно отредактированное по греч. оригиналу. В тексте были устранены нек-рые архаизмы, а буквализм в переводе усилен.

В 1663 г. появилось первое московское издание Б., представляющее собой перепечатку Острожской Библии. В предисловии Епифаний сообщил, что за недостатком греч. рукописей и людей, знающих греч. язык, работы по исправлению Б. приостановлены. Поэтому было решено перепечатать имеющийся текст с нек-рыми необходимыми поправками. Изменения затронули гл. обр. орфографию, изредка морфологию; были устранены явные опечатки Острожской Библии; нек-рые архаизмы и непонятные чтения были разъяснены с помощью глосс. Псалтирь была включена в издание в редакции Епифания (Славинецкого).

В 1673 г. Собор поручил Епифанию отредактировать Б. на основе сличения с греч. изданиями. Вместе с помощниками, среди к-рых был его ученик *Евфимий Чудовский*, Епифаний начал работу, но до своей кончины в 1675 г. успел исправить только НЗ. В 1678 г. Патриарх *Иоаким* поручил новой комиссии типографских справщиков — мон. Иосифу Белому, иером. Никифору и *Сильвестру (Медведеву)* с помощниками — исправление Апостола; издание исправленного по греч. оригиналу текста вышло в 1679 г.

В 1683 г. переводчик Посольского приказа Авраамий Фирсов перевел Псалтирь на рус. язык с церковнослав., пользуясь польск. *Брестской Библией* 1563 г. Первый рус. перевод библейской книги, однако, был запрещен Патриархом Иоакимом.

XIV. Редактирование библейских текстов в XVIII в. В 1712 г. царь Петр I учредил комиссию по исправлению слав. Б. во главе с Софронием *Лихудом* и архим. *Феофилактом (Лопатинским)*. Комиссия произвела сверку слав. текста с греч., опираясь на полиглотту Уолтона (Л., 1653–1657) и привлекая в качестве источников также Альдинскую Библию 1518 г., Сикстинское издание греч. перевода евр. Б. 1587 г. и его лат. перевод, опубликованный в Риме в 1588 г. Книги Товита, Иудифи и 3-я кн. Ездры, как и в Острожской Библии, были исправлены по Вульгате. Псалтирь комиссией не исправлялась.

Комиссия с большой тщательностью отредактировала текст и уст-

вила отступления слав. текста от греч., а также mn. грамматические и лексические архаизмы. Если показания источников расходились, редакторы основывались на свидетельстве большинства источников или же выносили варианты в виде глосс на полях. Частые ссылки справщиков на евр. текст в глоссах указывают, по всей вероятности, не на прямое обращение к нему, а на использование его в лат. переводе, помещенном в Уолтоновской Библии.

В 1723 г. Святейший Синод одобрил перечень всех внесенных исправлений, к-рый ему представила комиссия. В 1724 г. Петр распорядился внести исправления в текст, а старые чтения вынести на поля; Псалтирь, напротив, следовало оставить в старой редакции, но сверить с оригиналом и исправления вынести на поля. Эта работа (за исключением исправления Псалтири) была выполнена под рук. архим. *Феофилакта (Лопатинского)* и *Афанасия (Паисиос-Кондоиди)*; образцы текста, отпечатанные разными шрифтами, были переданы Синоду. Однако после смерти имп. Петра работа остановилась.

В 1735 г. Синод постановил возобновить издание, перенеся печатание из Москвы в С.-Петербург. Вопреки указу имп. Петра решено было печатать старый текст, а исправления выносить на нижнее поле. Поскольку обнаружилось, что исправления последних справщиков основывались не только на греч. тексте, Синод по предложению архим. *Феофана (Прокоповича)* поручил переводчику Синода Василию Козловскому с помощниками под рук. архим. *Александро-Невского монарха Стефана (Калиновского)* перепроверить текст по LXX и оставить только чтения, совпадающие с LXX, а в сомнительных случаях — с МТ.

Печатание началось в 1736 г. и продолжалось по мере исправления библейских книг; к сер. 1738 г. издание было доведено до Книги Товита. Поскольку слав. перевод Товита и Иудифи был выполнен с Вульгаты, а текст Вульгаты в этих книгах сильно отличается от текста LXX, архим. *Фаддею (Какуйловичу)* и иером. *Кириллу (Флоринскому)* было поручено подготовить новый перевод. В 1741–1743 гг. они перевели книги Товита и Иудифи с греч., а 2-ю кн. Ездры отредактировали по лат. тексту. Синод решил проверить



текст перед печатанием, но проверка продвигалась медленно, и имп. *Елизавета Петровна* специальным указом потребовала ускорить работу. Была создана новая комиссия справщиков, к-рая вскоре распалась. В 1747 г. исправление Б. было поручено префекту КДА, преподавателю богословия иером. *Варлааму (Ляшевскому)* и преподавателю философии КДА иером. *Гедео́ну (Слонимскому)*.

Они сверили отредактированный Софронием Лихудом и Феофилактом (Лопатинским) текст Б. с греч., лат., евр. текстом, привлекая также различные версии. Все исправления редакторы представляли на рассмотрение Синоду. Книги Товита и Иудифи они перевели заново с греч., а 3-ю кн. Ездры исправили по Вульгате. В НЗ и Псалтири были сделаны пояснительные примечания к неправильно переведенным или непонятным местам. Остальные книги также были снабжены примечаниями, поясняющими гречизмы и гебраизмы, а также отражающими варианты изданий греч. текста или содержащими перевод с евр. В качестве источников использовались Альдинская Библия и Комплютенская полиглотта, 2 издания Сицистинской Библии — Л. Боса 1709 г. и К. Рейнеккия 1730 г., издание Александрийского кодекса Й. Э. Грабе 1707–1720 гг. в цюрихской перепечатке 1730 г., а также издания и списки отдельных частей греч. Б. и толкования отцов Церкви на Свящ. Писание. Опираясь на эти источники, редакторы исправили многочисленные ошибки Острожской Библии. Совпадение хотя бы с одним греч. источником считалось достаточным основанием для внесения чтения в текст. Чтения, опирающиеся на евр. текст или Вульгату, заключались в скобки. Чтения Б. 1663 г. всегда сохранялись, если они поддерживались хотя бы одним греч. источником. Ветхозаветные отрывки, цитируемые в НЗ, были приведены в соответствие с текстом НЗ. Редакторы последовательно устранили ряд грамматических архаизмов. В 1750 г. работа была закончена, и в кон. 1751 г. издание вышло в свет. Иером. Гедео́н (Слонимский) исправил в нем опечатки и ошибки, и в 1756 г. вышло 2-е издание Елизаветинской Библии.

Любопытный эпизод поздней истории церковнослав. текста Б. пред-

ставляет собой редактурная Псалтири, произведенная Московским архиеп. *Амвросием (Зертис-Каменским)* (1708–1771); им был использован евр. текст, что отразилось и в нумерации псалмов, и в их терминологии, ср., напр., Пс 110. 1: «Рече Богъ Господеви моему» (*Амвросий, архим.* Псалтирь в новом славянском переводе. М., 1878).

Изд.: *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus* / Ed. V. Jagić. Berolini, 1879. Graz, 1954; Памятник глаголической письменности: Мариинское четвероевангелие / Труд И. В. Ягича. Берлин, 1883; *Лебедев В.* Славянский перевод Книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии. СПб., 1890; Новый завет Господа нашего Иисуса Христа: Труд Святителя Алексия, митр. Московского и всея Руси: Фототип. изд. Леонтия, митр. Московского. М., 1892; *Попруженко М. Г.* Из истории лит. деятельности в Сербии XV в.: «Книги Царств» в собр. рукописей 6-ки Имп. Новороссийского ун-та. Од., 1894; *Psalterium bononiense* / Ed. V. Jagić. Vindobonae, 1907; *Кульбакии С. М.* Охридская рукопись Апостола кон. XII в. // Български старини. 1907. Кн. 3; *Михайлов А. В.* Книга Бытия пророка Моисея в древнеслав. переводе. Варшава, 1900–1908. 4 вып.; *Воскресенский Г. А.* Древнеславянский Апостол: Послания св. апостола Павла. Серг. П., 1892–1908. 5 вып.; *Погорелов В.* Псалтирь XI в. Отрывок Тожкования Феодорита Кирского на Псалтирь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910; [Толковое Евангелие Феофилакта Болгарского] // ВМЧ. Ноябрь. Ч. 1. Тетр. 2: Дни 16–17. М., 1911. Стб. 2381–2700; *Синайская Псалтирь: Глаголический памятник XI в.* / Изд. С. Н. Северьянов. Пг., 1922; *Vajs J., Kurz J.* Evangelium Assemani: Codex Vaticanus 3: Slavicus glagoliticus. T. 1: Prolegomena. Tabulae. Praha, 1929; *Kurz J.* Evangeliaf Assemanév: Kodex Vatikánský 3: slovanský. T. 2. Praha, 1955; *Мирчев К., Кодов Хр.* Едински апостол: Старобългарски паметник от XI в. София, 1965; *Изборник 1076 г.* М., 1965; *Hamm J.* Psalterium Vindobonense. W., 1967; *An Early Slavonic Psalter from Rus'. Vol. 1: Photoreproduction* / Ed. by M. Altbauer, H. G. Lunt. Camb. (Mass.), 1978; *Апракос Мстислава Великого* / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983; *Родић Н., Јовановић Г.* Мирослављеве јеванђеље. Београд, 1986; *Остромирово евангелие: Факс. изд. памятника.* М., 1988; *Норовская Псалтирь: Среднеболгарская ркп. XIV в.* София, 1989. 2 ч.; *The Five Biblical Scrolls in a 16th-Century Jewish Transl. into Belorussian (Vilnius Codex 262)* / With introd. and notes by M. Altbauer; *Concordance comp. by M. Taube.* Jerusalem, 1992; *Русская Библия: Библия 1499 г. и Библия в синодальном переводе с иллустр.: В 10 т. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа св. Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна.* М., 1992; Т. 8: Деяния св. Апостолов, Послания св. Апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды, св. Апостола Павла, Апокалипсис; Т. 4: Псалтирь. М., 1997; *Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N)* / Sub red. Fr. V. Mareš. W., 1997; *Рибарова З., Хауптова З.* Григоровичев паремийник: [Т.] 1: Текст со критички апарат. Скопје, 1998; *Златанова Р.* Книга на Двадесетте пророци с тълкования. Т. 1: Старобългарският превод на Стария За-

вет / Ред. С. Николова. София, 1998; *Lunt H. G., Taube M.* The Slavonic Book of Esther: Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation. Camb. (Mass.), 1998; *Саввина* книга: Древнеслав. ркп. XI, XI–XII и кон. XIII в. М., 1999. Ч. 1.

Лит.: *Румянцев В. Е.* Начало книгопечатания в России // Сб. памятников, относящихся до книгопечатания в России. М., 1872. Вып. 1; *Елеонский Ф. Е.* По поводу 150-летия Елизаветинской Библии: О новом пересмотре слав. перевода Библии. СПб., 1902; *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста кн. Бытия пророка Моисея в древнеслав. переводе. Варшава, 1912; *Евсеев И. Е.* Очерки по истории слав. перевода Библии. Пг., 1916; *Коляда Г. И.* Работа Ивана Федорова над текстами Апостола и Часовника и вопрос о его уходе в Литву // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 225–254; *Hauptová Z.* Lexicální rozbor apoštola Eninského // Studia Palaeoslovenica. Praha, 1971. S. 105–121; *eadem.* K otzce vztahu perikopního a doplnkového textu staroslověnského apoštola // Palaeoslovenica. Praha, 1971. S. 30–49; *eadem.* Vyoj textu staroslověnského apoštola z hlediska lexicalní analýzy // Slavica. 1978. T. 47. S. 23–29; *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших слав. памятников. М., 1976; *Thomson Fr. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana, 1998. P. 605–920; *McRobert M.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the 15th Century // Ibid. P. 921–942; *Евангелие от Иоанна в слав. традиции.* СПб., 1998; *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999; *он же.* Песнь Песней в древней славяно-рус. письменности. СПб., 2001; *Цуркан Р.* Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001; *Garzaniti M.* Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln; Weimar; W., 2001.

А. А. Пичхадзе

На славянские языки.

Белорусско-украинские переводы XV–XVI вв. Начиная со 2-й пол. XV в. примерно на протяжении столетия на правосл. землях Великого княжества Литовского и польской короны был выполнен (с разных языков) ряд переводов библейских книг, первоначально не предназначенных для литургического использования. Эти переводы (как и др. текстов) были сделаны на западнорус. лит. язык («просту мову»), общий для правосл. населения западнорус. Киевской митрополии, хотя и обладавший диалектными особенностями. Появление подобных переводов служит одним из косвенных свидетельств упадка знания церковнослав. языка на этой территории. Особенностью истории появления этих переводов является то, что они создавались по инициативе светских лиц и низшего духовенства (при пассивной позиции церковной иерархии). Попыток перевода библейских текстов было много, но все эти труды, за исключением перевода



Ф. Скорины, реализовались либо в уникальные (в большинстве своем), либо в очень редкие экземпляры, как правило (кроме Евангелия Василия Теплинского) не дошедшие до печатного станка. Для переводов, выполненных начиная с сер. XVI в., характерно обилие глосс разнообразного содержания, придающих памятникам выраженный полемический характер (Дмитриев М. В. Православие и Реформация: Реформационные движения в вост.-слав. землях Речи Посполитой во 2-й пол. XVI в. М., 1990. С. 24–25).

Одним из первых в этом ряду стоит перевод Книги Песни Песней, сопровождающийся толкованием и поучением о любви. Выполненный с чеш. гуситской Б. не позднее посл. четв. XV в., он дошел до нас в составе сборника кон. XV в. (ГИМ. Син. 558). Возможно, что к числу ранних относился также перевод Книги Товита, содержащийся в пропавшем белорус. сборнике сер. XVI в. из б-ки графов Красинских в Варшаве, о котором известно лишь то, что он был «на замечательно чистом западно-русском наречии старого времени» (Карский Е. Ф. Труды по белорусскому и др. слав. языкам. М., 1962. С. 218). Наконец, на рубеже XV–XVI вв. в Белоруссии в евр. среде был переведен библейский сборник, содержащий книги Иова, Руфь, Псалтирь, Песнь Песней, Екклесиаста, Притчей, Плач Иеремии, пророка Даниила и Есфири и сохранившийся в списке нач. XVI в. (Вильнюс. БАН Литвы. № 262). Предполагается, что он был выполнен для нужд евр. общины, пользовавшейся местным языком (Алексеев А. А. Текстология слав. Библии. М., 1999. С. 184–185), ранее в научной лит-ре преобладало мнение о связи этого перевода с деятельностью «жидовствующих» (памятник издан: The Five Biblical Scrolls in a 16th Cent. Jewish Transl. into Belorussian (Vilnius Codex 262) / With Introd. and Not. by M. Altbauer. Jerusalem, 1992).

Новый этап, ознаменованный переводом на западнорус. лит. язык всего корпуса библейских книг (на основе чеш. гуситской Б.), представляет деятельность Франциска Скорины в 1-й четв. XVI в. (подробнее см. разд. «Церковнославянский перевод» С. 139–146).

Переводы сер. — посл. четв. XVI в. охватывают исключительно новозаветные книги (Евангелие и Апо-

тол), и их появление находится в прямой связи с распространением протестант. учений на территории Речи Посполитой и реформационной практикой перевода Свящ. Писания на национальные языки. Это подтверждает и достаточно последовательная ориентация на польск. протестант. издания.

В 1556–1561 гг. на Волыни во владениях князей Жеславских был осуществлен перевод Четвероевангелия, «из языка блькарскаго на мову роускоюу ... для лепшого выразумленя людю христианского посполитого», дошедший в роскошном пергаменном иллюстрированном списке (Киев. ЦНБ НАНУ, Ин-т рукописей. № 15512 — «Пересопницкое Евангелие»). Перевод и список были сделаны по заказу кнг. Параскевы—Анастасии Юрьевны Жеславской (урожд. Гольштанской) и ее зятя кн. И. Ф. Четвертинского. Работа была начата в Троицком Дворцеком мон-ре Михаилом Васильевичем, сыном санецкого протопопа (позднее протопопом), и закончена архим. Богородицкого Пересопницкого мон-ря Григорием. Язык перевода изобилует полонизмами и богемизмами, непереведенная старослав. лексика объясняется в многочисленных глоссах на полях. К тому же кругу, возможно, относится перевод Апостола, дошедший в отрывке, исследованном и частично изданном А. С. Грузинским.

1571 г. датируется Волынское (Житомирское) Евангелие, очень близкое по языку к Пересопницкому. Между 1563 и 1572 гг. на Украине был сделан перевод Апостола с польск. кальвинист. Радзивилловской (Брестской) Библии 1563 г.—т. н. Креховский Апостол, исследованный И. Огиенко. Ок. 1580 г. шляхтич-антринитарий Василий Тяпинский в собственной типографии в с. Тяпине приступил к изданию своего перевода Евангелия (выполненного с польск. Библии С. Будного. Несвиж, 1572), обильно глоссированного и снабженного большим предисловием (текст публиковался параллельно с церковнослав.). Издание, очевидно, не было завершено — в 2 дошедших неполных экземплярах (РНБ. Погод. I. 1. 29 и Архангельский краеведческий музей) представлены Евангелия от Матфея и от Марка и начало Евангелия от Луки. Практически одновременно, в 1581 г., в с. Хорошеве на Волыни

(близ Острога) Валентин Негалевский выполнил перевод Евангелия с польск. социнианского изд. М. Чеховица 1577 г.

Параллельно новые частичные переводы новозаветных библейских книг на «просту мову» осуществлялись в Речи Посполитой в процессе перевода с польск. сборников проповедей протестант. авторов — «Постилл», типологически близких Учительному Евангелию (Дмитриев М. В. Православие и Реформация. М., 1990. С. 25–27). Согласно свидетельству Ивана Фёдорова в послесловии к заблудовскому изд. Учительного Евангелия (1569), заказчик и владелец типографии гетман Г. А. Ходкевич планировал первоначально издать его в переводе на «просту мову», но этот замысел был осуществлен лишь в 1616 г. Мелетием Смотрицким. С наступлением эпохи Контрреформации белорусско-укр. переводы Б. сходят на нет, по сути не получив продолжения в XVII в.

А. А. Турилов

Белорусский. В период с сер. XVII в. и до нач. XX в., когда сложились предпосылки для национально-гос. самоопределения белорус. народа и кодификации совр. лит. языка, значимые факты, связанные с переводом Свящ. Писания, не выявлены.

Несмотря на целый ряд новых переводов, созданных начиная с 20-х гг. XX в., до наст. времени нет не только перевода Б., общепринятого для всей нации, но и приемлемого для использования в богослужбной практике отдельных конфессий. Во мн. случаях цели и задачи перевода с самого начала носили «внецерковный» характер.

Первую попытку перевести Евангелие на формирующийся белорус. лит. язык сделал католич. свящ. И. Бобич в 1912–1921 гг. (Niadzielniua Ewangelii i nawuki. Wilnia, 1921–1922). Но она не получила признания.

Перевод НЗ и псалмов, тиражируемый Библейскими об-вами по сей день, выполнил в 1926–1931 гг. по заказу баптист. пастора Л. Декуть-Малея при поддержке Британского библейского об-ва деятель белорус. национального возрождения А. Луцкевич (Навы Запавет Госпада нашага Ісуса Хрыста і Псальмы. Гельсінкфорс: Брытанскае і Замежнае Біблейскае Таварыства, 1931). Этот перевод возник в тот период, когда





белорус. язык не имел должной разработанности. Текст перевода предназначался для малочисленной и на то время маргинальной в Белоруссии протестант. среды. Переводчик ставил себе задачу сделать священный текст как можно доступнее, упрощая и приземляя как содержание, так и язык перевода.

В 1939 г. появились «Четыре Евангелия и Деяния Апостольские» в переводе католич. свящ. В. Гадлевского (*Satruy Evangelii i Apostalskija Dzei / Peralazyu i padau wyjasnienni ks. mhr Vincent Hadleuski. Vilnia, 1939*). Переводчик использовал свойственную польск. языку богословскую и религ. терминологию, транслитерировал основные польскоязычные модели топонимики и ономастики, лишь в нек-рых случаях приспособив их к белорус. фонетике. Перевод НЗ (*Sviataja Evangelija i Apostalskija Dzei / Peralau i padau vyjasnenni ks. dr. P. Tatagunovic. Rum, 1954*), выполненный в Риме католич. священником П. Татариновичем, отличает наличие комментариев, к-рые рассчитаны на «простого» читателя. В тексте перевода прослеживается влияние издания Гадлевского, белорус. протестант. переводов, польск. образцов, отмечается большое количество заимствований.

Эклектика заметна в переводах, выполненных Я. Петровским, проживающим в США протестантом-методистом (*Святое Письмо: Книгі Старога Запавету. Книжыца I: Книга Руты, Книга прарока Еэля, Книга прарока Ёны / Пераклад Я. Пятроўскага. Нью-Ёрк, 1959*). В тексте ощущается отчужденность автора от живой среды совр. белорус. языка. Тот же недостаток дает о себе знать и в переводе Напрестольного Евангелия, появившегося к 1000-летию Христианства на Руси. При всех благих намерениях переводчик — глава т. н. Белорусской автокефальной православной Церкви Николай (Мацукевич) — явно злоупотреблял несвойственными совр. белорус. лит. языку лексическими формами.

Высоким уровнем отличается опыт М. Мицкевича (брата классика белорус. лит-ры Я. Коласа), эмигранта, переведшего весь НЗ, а также Литургию св. Иоанна Златоуста и Часослов.

Полностью Б. первым перевел в 1973 г. Я. Станкевич с помощью М. Гитлина (*Святая Біблія: Книгі*

святотога пісьма Старога й Новага закону / Пераклад Я. Станкевіча і М. Гітліна з мовы габрэўскае а грэцкае. Нью-Ёрк, 1973). Его переводу присуща точность передачи конструкций, эквилинейность, одновременно вольность в передаче лексики и активное словотворчество.

По сообщениям в печати, полный перевод Б. выполнен также католич. свящ. В. Чернявским. Пока издан лишь НЗ (*Новы Запавет / Пераклад айца Уладзіслава Чарняўскага. Мінск, 1999*). По сравнению с др. переводами белорусов-католиков этот менее зависим от польско-католич. традиции, включает больше свойственных природе белорус. языка понятий, определений, конструкций.

Особое внимание привлекли к себе переводы писателей В. Сёмухи (*Новы Запавет. Псалтыр / Пераклад В. Сёмухі. Мінск, 1995*) и А. Клышки (*Новы Запавет Госпада нашага Ісуса Хрыста / Пераклад А. Клышкі // Спадчына, 1989–1992*). Первый выполнен с текста рус. синодального перевода (хотя указано, что с церковнослав.), причем со множеством ошибок, обусловленных установкой на «литературность» и пренебрежением к сакральности текстов Писания. Второй, опирающийся на критические издания и имеющий в качестве образца перевод еп. Кассиана (*Безобразова*), в языковом плане фольклоризован, сведен до «просторечия».

Учитывая все отмеченное выше, *Белорусский экзархат РПЦ* для подготовки белорусскоязычного текста, пригодного к использованию в богослужении, создал специальную комиссию, к-рая на данный момент перевела 3 Евангелия (опубл. 2) и продолжает работу (*Евангелие Господа нашего Иисуса Христа (от Матфея) на четырех языках — эллинском, славянском, российском и белорусском — с параллельными местами / Пераклад Беларускай Біблійнай камісіі. Мінск, 1991; Новы Запавет Госпада нашага Ісуса Хрыста. Святое Евангелле паводле Марка: На 4-х мовах: грэчаскай, славянскай, рускай і беларускай / Пераклад на беларускую мову Біблійнай Камісіі Беларускай Праваслаўнай Царквы. Мінск, 1999*).

Изд.: Нядзельныя Евангеліі. Лёндан, 1948²; Новы Закон Спадара а Спаса нашага Ісуса Хрыста / Пераклад з грэцкай Я. Станкевіча. Нью-Ёрк, 1959; Напрасольнае святае Евангелле: Новы Запавет Госпада й Збаўцы

нашага Ісуса Хрыста. Таронта, 1988; Паводля сьв. Яна Эвангеле Госпада нашага Ісуса Хрыста / На беларускую мову з грэцкага тэксту пераклаў Я. Пятроўскі. Мінск; Лёндан; Нью-Ёрк, 1991; Дзіцячая Біблія / Пераклад з рускай мовы ананімны. Стагольм, 1992³; Біблія: Быццё. Эклезіяст / Для дзяцей пераказалі М. Клімковіч і М. Шайбак; Пад рэд. прот. С. Гардуна. Мінск, 1995; Евангелле паводле Мацьвея й Марка / Пераклад М. М. Міцкевіча / Рэд., склад і друк М. Прускага. Grand Rapids (Mich.), 1998;

Лит.: *Карский Е. Ф.* Западнорус. переводы Псалтыри в XV–XVII веках. Варшава, 1896; *Тиховский Ю. И.* Новые данные о западнорус. переводах Свящ. Писания в XVI в. // *Тр. 14-го археол. съезда в Чернигове, 1909. М., 1911. Т. 3. С. 124–125; Филарет (Вахромеев).* «Они ведь тоже не манкурты»: (Язык богослужения, перевод) // *Царкоўнае слова. Мінск, 1994. № 10. С. 2; Пікарда Г.* Нябеснае польмя: Досьлед пачаткаў беларускага перакладу Новага Запавету і псалмаў (1931) // *Спадчына. 1995. № 4. С. 152–175; Orthodox Church and Bible Society Sign Transl. Agreement // UBS World Rep. 309, May 1996. P. 21; Яскевич А. С.* Библия: переводы, язык. Минск, 1999; *Чарота І. А.* Беларуская мова і Царква. Минск, 2000.

И. А. Чарота

Болгарский. В 1819 г. экзарх Молдавии митр. *Гавриил (Банулеску-Бодоли)*, заместитель председателя Бессарабского отделения РБО, поручил перевод НЗ греку архим. *Феодосию*, настоятелю Бистрицкого мон-ря (в у. Вылча). Не обладая достаточным знанием болг. языка, тот воспользовался помощью неизвестного болгарина, к-рый знал только разговорный язык, поэтому перевод был отвергнут болг. интеллигенцией в России и Румынии. В 1823 г. в С.-Петербурге при поддержке РБО был отпечатан этот перевод Евангелия от Матфея (*Попруженко М. Г.* Очерки по истории возрождения болгарского народа // *ЖМНП. 1902. Ноябрь. С. 6; Теодоров-Балан А.* Болгарски книгопис. 1893. № 304; *Чистович И. А.* История перевода Библии на рус. язык. С. 47).

В 20-х гг. XIX в. по инициативе БИБО и при посредничестве Одринского митрополита 2 болг. священника в г. Сливен перевели Четвероевангелие. Однако и этот перевод не получил одобрения. В 1828 г. купец П. Сапунов из г. Трявна перевел и издал на свои средства Четвероевангелие. Перевод был отпечатан кириллическим шрифтом в типографии Бухарестской архиепископии (1832²).

В 1824 г. болг. филолог *К. Фотин*ов, проживавший в Измире (Смирне), выполнил перевод Четвероевангелия, к-рый, однако, не был одобрен БИБО.





Новый Завет в переводе иером. Неофита. Бухарест, 1853 (РГБ). Евангелие от Матфея (начало)

В 1836 г. БИБО обратилось к митр. Тырновскому *Илариону Синаиту* (к-рый в 1819, еще будучи диаконом К-польской Патриархии, подготовил новогреч. перевод Евангелия, запрещенный, однако, Патриархией) с просьбой помочь в организации перевода. В качестве переводчика митрополит предложил иером. Рильского мона-ря *Неофита*, хорошо знавшего древнегреч., новогреч., церковнослав. и рус. языки. Зимой 1836/37 г. Неофит выполнил перевод всего НЗ, к-рый был одобрен БИБО и напечатан в 1840 г. в Смирне (Смирна, 1850²; Бухарест, 1853³, 1857⁴, 1859⁵ и 6⁶; в 1859 БИБО выпустило этот перевод в Лондоне как 3-е изд., хотя таковое появилось в Бухаресте еще в 1853). Особенностью 5-го и 6-го изданий было то, что Соборные послания поставлены после Посланий ап. Павла, в то время как в более ранних изданиях они следуют за Деяниями св. апостолов, как это принято в правосл. слав. традиции.

Независимо от переводов, выполненных БИБО во 2–3-й четв. XIX в., было сделано неск. переводов новозаветных книг для литургических нужд в объеме лекционария (Евангелия и Апостола апракос). Они были сделаны на юго-зап. (македонянские) диалекты болгарского языка на территории совр. греч. Македонии, отнесение этих переводов к числу болгарского, а не македонских продиктовано определением самими переводчиками языка как «богарской», «пугартцкой». Это т. н. Кониновское Евангелие, переведенное протосинкеллом иером. Паисием, уроженцем с. Кониново в окрестностях Водена (совр. Эдеса, Греция), и изданное в 1852 г. в Фессалонике (Солуни), в типографии Кириака Дингова Держилова (Държилова — *Иванов Й.* *Български старини из Македония.* София, 1931. С. 181–182, № 10). Второй перевод Евангелия-апракос — т. н. Колакийское Евангелие — представлен 2 списками, сделанными в 1863 г. вероятным переводчиком Евстафием (Евстатиюем) Киприяды в с. Колакия на нижнем течении Вардара (один список находится в Архиве Свящ. Синода в Софии, второй — в собр. Школы восточных языков в Париже; памятник исследован и издан, см.: *Mazon A., Vallant A. L'évangélaire de Kulakia, un parler slave du Bas-Vardar.* P., 1938; *Иванов.* *Български старини.* С. 195–198, № 3). Известен также перевод Пасхаль-

ного Евангелия того времени, написанный кириллическим и греч. письмом (*Кандиларев И.* *Един български превад на Пасхалното евангелие с кирилско и с гръцко писмо // Македонски преглед.* София, 1932. Кн. 4. С. 141–146). Перечисленные переводы помимо географической привязки (болг. диалекты) роднит между собой то, что они написаны или изданы греч. буквами и предназначались, по всей вероятности, для греч. священников, служивших в приходах со слав. паствой, либо для иереев слав. происхождения, получивших образование на греч. языке (для сер. XIX в. известны и др. памятники подобного рода, в частности сборники проповедей (Дамаскины) — см., напр., рукопись 1859 г. («Райковский Дамаскин») — Пловдив, Народная б-ка «Иван Вазов». № 660). Вслед диалектной привязки этих переводов и специфики их графики они не оказали воздействия на позднейшую традицию переводов Б. на болгарский язык.

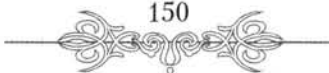
В 50-х гг. XIX в. амер. протестанты Э. Ригс и А. Лонг (БИБО), привлеченные к сотрудничеству Фотинова, работали над переводом всей Б. В кон. 1858 г. Фотинов скончался, и на его место был приглашен Х. *Сичан-Николов*. В качестве стилиста был привлечен писатель П. Р. Славейков, к-рый представлял вост. болгарское наречие, в то время как Фотинов и Сичан-Николов — зап. НЗ был опубликован в 1866 г. в К-поле, на следующий год в Нью-Йорке вышло двуязычное издание на церковнослав. и болгарском. В нем сохранены традиц. порядок новозаветных книг (Послания ап.

Павла следуют за Соборными), однако учитывается и зап. традиция текста. Полностью Б. в этом переводе была отпечатана в 1871 г. и впоследствии многократно переиздавалась.

В 1923 г. этот перевод, ставший известным как «протестантский» или «славейковский», был исправлен комиссией в составе 5 членов под председательством протестанта-миссионера Р. Томпсона и издавался с тех пор преимущественно в исправленном варианте. Текст этого перевода использовался и правосл. христианами. В 1993 г. протестантский перевод был издан в новой редакции (с использованием реконструкции Нестле—Аланда и подстрочных переводов нем. Э. Дидельбингера и англ. Дж. П. Грина) и в новом правописании. В кон. 1998 г. опубликован пересмотренный протестантский перевод НЗ с Псалтирью и Книгой Притчей Соломоновых под патронатом Объединенных евангельских церквей в Болгарии. В наст. время при методической и финансовой помощи ОБО готовится 2-е исправленное издание протестантского перевода.

Идея о необходимости создания перевода на совр. болгарский язык утверждается в *Болгарской Православной Церкви* достаточно поздно. Только спустя 20 лет после освобождения от турок, в 1898 г., Свящ. Синод образовал комиссию по переводу Б. во главе с председателем митр. Тырновским *Климентом (Друмевым)*, к-рый по причине болезни не смог возглавить работу. В 1900 г. Свящ. Синод назначил новую комиссию под председательством митр. Самоковского Досифея, в ее составе наряду с богословами и священнослужителями работали филологи и литераторы. Отдельная «проверочная» комиссия контролировала правильность перевода. В обе комиссии входили специалисты греч., лат., церковнослав. и др. языков, однако не был включен специалист по евр. языку, поэтому книги ВЗ были переведены с рус. Синодального перевода и сверены с др. (лат., франц., нем., англ., чеш., серб.). Местами перевод значительно отклоняется от рус. Заимствованные из LXX слова и выражения помещались в скобках, а поясняющие добавления отмечались курсивом.

В 1909 г. в Софии синодальной комиссией был напечатан предварительный вариант перевода Четвероевангелия. Впервые в издании были помещены и ссылки на параллель-



ные места. Критика ряда церковных и общественных деятелей привела к тому, что переводческая комиссия скорректировала принципы перевода.

Переводческая работа была прервана 1-й и 2-й Балканскими войнами (1912–1913) и начавшейся первой мировой войной. Улучшенный Синодальный перевод Четвероевангелия должны были отпечатать в 1918 г. в Лейпциге тиражом в 100 тыс. экз., но из-за начавшейся в Германии инфляции (1920) тираж был уменьшен до 33 тыс. экз. В Болгарию книги поступили в 1922 г.

Болг. издание Синодального перевода началось в 1923 г., но первые экземпляры увидели свет только в 1925 г. Издание было снабжено таблицей денежных единиц и единиц измерения, встречающихся в библейском тексте, указателем богослужебных чтений Писания, пасхалией и 6 цветными картами. В 1926 г. было выпущено отдельное издание НЗ (1941²), в 1950 г. — издание с совр. болг. правописанием.

В 50-х гг. все большее распространение получило мнение о том, что Синодальный перевод устарел. В 1959 г. Свящ. Синод БПЦ назначил комиссию (вначале под председательством митр. Варненского и Преславского Иосифа, затем — еп. Левкийского Парфения) для пересмотра старого перевода. В задачи комиссии входило также составление предисловия с историей болг. переводов, именного и географического указателей. В процессе работы члены комиссии пришли к убеждению в необходимости нового перевода всего НЗ и нек-рых книг ВЗ. В течение 15 лет (до 1974) комиссия подготовила перевод почти всей Б. на основе греч. и евр. оригиналов.

Но перевод не был опубликован. Причина заключалась, по всей вероятности, в убеждении большинства митрополитов Свящ. Синода в высоком качестве старого Синодального перевода. Было принято компромиссное решение — издать Синодальный перевод 1925 г. после исправления явных ошибок (что было поручено проф. Б. Пиперову). Однако и это намерение не было реализовано. В 1982 г. Свящ. Синод вновь выпустил Б. по старому Синодальному переводу. Последующие издания Б. в этом переводе при поддержке ОБО имели место в 1990 г. в Лондоне; в 1991, 1993, 1995 и 1998 г.

в Болгарии; в 1991 г. в Греции с помощью Элладской Православной Церкви, Зографского монастыря на Афоне и частных дарителей.

С 1993 г. идет работа над созданием совр. перевода всей Б. в соответствии с принципами библейского перевода, принятыми в ОБО. Переводчиками являются преподаватели кафедр Ветхого и Нового Заветов Богословского фак-та (протопр. Н. Шиваров, С. Вылчанов Славов, И. Ж. Димитров и Р. Ангелов Стефанов. Стилист — С. Кожухаров (вначале), затем С. Николова). Переводчики следуют общепринятому в правосл. Церкви тексту, разночтения и критические замечания указываются под чертой (перевод комиссии 1959–1974 не учитывается). Закончен перевод всего НЗ (Евангелие от Иоанна в печати), идет работа над ВЗ, ожидается издание НЗ. В комиссии по проверке участвуют представители всех христ. исповеданий Болгарии.

Лит.: *Венедиктов Г. К.* Судьба первых печатных изданий Нового Завета в новоболгарских переводах // Информ. бюл. МАИРСК. М., 1992. Вып. 26. С. 70–88; *он же.* О месте новоболгарских печатных переводов Нового Завета в формировании болгарского лит. языка // Роль переводов Библии в становлении и развитии слав. лит. языков. М., 2002. С. 183–194; *Иванова Д.* Традиция и преемственность в новобългарските евангелски преводи // *Paleobulgaria*. 1993. Кн. 4. С. 89–106; *она же.* Първият новобългарски превод на Евангелието и старата писмена традиция // *Български език*. 1993/1994. Кн. 4. С. 311–319; *она же.* Неофитовият превод на Новия Завет (с оглед на текстологичне му особености) // Там же. 1995. Кн. 3. С. 237–244; *она же.* Славейковата Библия (1871) и руският евангелски превод през XIX в. // *Пловдивски ун-т «Паисий Хилендарски»*. Науч. тр.: Филология. 1996. Т. 34. Кн. 1. С. 103–110; *Dimitrov I.* Bulgarische Übersetzungen des Neuen Testaments in den letzten zwei Jh. // *EPITOAUTO: Studies in honour of P. Pokorný on His 65th Birthday*. Praha, 1998. S. 88–95.

И. Димитров, А. А. Турилов

Лужицкие (серболужицкие). Самый ранний перевод НЗ, сделанный в 1548 г. М. Якубицей на нижнелужицкий диалект, был опубликован лишь в 1967 г. 2-й пол. XVI в. датируется нижнелужицкая рукопись «Псалтирь Вольфенбюттельская». В 1709, 1741, 1759, 1775 и 1848 г. публикуются двуязычные НЗ (лужицкая и нем.) в нижнелужицком переводе Я. Б. Фабрициуса. Луижский текст НЗ был издан в 1880 г. БИБО. В 1796 г. на нижнелужицком выходит ВЗ в переводе Я. Б. Фрюко. В 1868 г. пастор К. Хауссиг издал всю Б. на нижнелужицком языке.

Для развития верхнелужицкого лит. языка особенное значение имел перевод НЗ, выполненный М. Френцелем (1628–1706). Его сын Авраам в 1706 г. издал пересмотренный текст этого перевода. Вся Б., переведенная протестант. пасторами Я. Бемаром, М. Йокушем, Я. Лангой и Я. Вавером, была издана на верхнелужицком в 1728 г. (1905¹¹). Протестантами был издан пересмотренный перевод Евангелия от Матфея в 1960 г.

С католич. стороны первой печатной лужицкой книгой были изданные в 1659 г. избранные библейские рассказы из ВЗ и НЗ. В 1688–1711 гг. Ю. Н. Светлик перевел всю Б. на верхнелужицкий язык, однако этот перевод остался неопубликованным. В 1690 г. Светлик издал 400-страничную книгу, подборку библейских рассказов, к-рая выдержала неск. изданий. В 1862 г. увидели свет переводы Евангелий от Матфея и от Марка, выполненные Я. Буком, в 1872 г. — перевод псалмов с евр. Я. Лараса, в 1887 г. — отдельные части НЗ, переведенные еп. Юрием Лушчанским и М. Хорником, в 1896 г. — весь НЗ. Ф. Редак подготовил новый перевод ВЗ, но опубликованы были только Книга Иова, Псалтирь, частично Притчи. В 1966 г. вышел новый перевод НЗ, с 1968 по 1977 г. — книги ВЗ. В 1994 г. издана с сокращенным текстом иллюстрированная Б. для семейного чтения.

Лит.: *Ермакова М.* К истории переводов на серболужицкий язык и их роль в развитии серболужицкой письменности // Информ. бюл. МАИРСК. М., 1992. Вып. 26. С. 60–69; *Lewaszkiwicz T.* Łużyckie przekłady Biblii: Przewodnik bibliograficzny. Warsz., 1995; *Salowski M.* Bibelübersetzungen ins Lausitzer Sorbische // *Interpretation of the Bible*. Ljubljana; Sheffield, 1998. S. 1235–1242.

М. Заловский

Македонский (см. также разд. «Болгарский»). Первый перевод Свящ. Писания на совр. македон. язык был сделан для литургического использования. В 1952 г. был издан евангельский лекционарий, содержащий будничные и праздничные чтения, а в 1957 г. — апостольский лекционарий. В 1959 г. увидел свет первый перевод Четвероевангелия, в 1967 г. — перевод всего НЗ. Организатором этих изданий, осуществлявшихся БИБО, был еп. Гавриил (Милошев), буд. предстоятель Македонской Православной Церкви (МПЦ). Членами комиссии по переводу Б. при Свящ. Синоде МПЦ

были еп. Гавриил (председатель), еп. Михаил (Гогов, в 1993–1999 председатель МПЦ), проф. Борис Бошковский, проф. Траян Митревский и др. В 1990 г. перевод был окончен и вышло первое издание полной Б. (2001⁵ — год издания основанного в 1994 Македонского библейского об-ва). В то же время шла работа по подготовке исправленного перевода (Псалтирь вышла в 2001). Новый перевод будет издаваться в 2 вариантах — с неканоническими книгами и без них.

Г. Горджевский

Польский. Фрагменты первых польск. библейских переводов встречаются в средневек. богослужебных книгах — отдельные псалмы или их части, молитва «Отче наш», Десять заповедей и ряд др. цитат — прежде всего в сборниках проповедей, содержащих комментируемые отрывки Свящ. Писания (самые древние — Свентокшиские (сер. XV в.), Гнезненские (нач. XV в.) и Пражский (сер. XV в.) сборники проповедей). Библейские фрагменты и парафразы сохранились в агиографических и летописных сочинениях. Существенное значение имеют библейские элементы в апокрифах (напр., Перемышльское разъяснение, сохранившееся в списке кон. XV в. с почти полным переводом Мф), в стихотворных жанрах или романах (*Опец Б. Житие Господа Иисуса Христа*. Краков, 1522) и позже в *мессиадах* эпохи барокко (В. Потоцкий и др.).

Полный перевод Б. осуществлен в XVI в. Католич. перевод, основанный на тексте Вульгаты, впервые напечатан в Кракове в 1561 г. и связан с именем Я. Нича из Львова (Библия Леополита). 2 годами позже в Бресте выходит кальвинист. перевод, известный как Брестская или Радзивилловская Библия. В 1572 г. С. Будный издает антитринитаристский перевод Б. с евр. и греч. языков (Несвиж, 1571–1572). В кон. XVI в. выходит перевод иезуита Я. Вуека (Краков, 1599), к-рый стал офиц. и навсегда определил представление поляков о библейском языке и стиле. К тексту Вуека восходят 3 стихотворные парафразы всей Б., выполненные С. Лещинским (1761), М. Куженецким (1769) и Р. Гуровским (1782). Среди многочисленных модернизаций перевода Вуека, начатых сразу после его смерти, следует отметить познаньское коллективное



Брестская Библия.
Брест, изд. С. Мурмелиус. 1563 (РГБ).
Фронтиспис Нового Завета

издание 1926–1932 гг. (5 томов, без апостольских Посланий и Откровения) и полное однотомное издание краковских иезуитов (1935).

Полный протестант. перевод — Библия Гданьская — вышел в 1632 г., над к-рым особенно потрудился Д. Миколаевский. Гданьское издание для польск. протестантов имеет такое же значение, как Библия Вуека для римокатоликов.

Новые переводы полной Б. появились только во 2-й пол. XX в.: в 1965 г. в ознаменование юбилея Крещения Польши вышла Библия Тысячелетия, к-рая стала офиц. текстом польск. богослужения. В наст. время готовится исправленное издание. С 1958 г. Католический ун-т в Люблине и изд-во Паллоттинум в Познани публикуют Б. с комментарием в 24 томах. В 1974–1975 гг. вышла католич. Библия Познаньская (новая) и в 1975 г. — протестант. Библия Варшавская. В последнее время католич. еп. Казимеж (Романюк) заново перевел всю Б. (Библия Варшавско-Пражская (1997)). Существует ряд католич. и протестант. изданий Б. для детей и молодежи. Идет работа над созданием полного экуменического перевода. Есть опыты перевода на диалекты (Кашубия, Силезия).

I. Ветхий Завет. Первый перевод псалмов сделан, по крайней мере, в XIII в. для кнг. Кинги (Кунегунды), однако оригинал не сохранился. Древнейшие дошедшие до нас Псалтири — Псалтирь Ядвиги, или же Флорианская (XIV в.), и Псалтирь Пулавская (кон. XV в.). В 1453–1461 гг. для королевы Софии (Голь-

шанской) Анджей из Яшовице сделал с чеш. языка полный перевод ВЗ (а может, и всей Б.), названный Библией королевы Софии или Шарошпатацкой Библией. Сохранилась лишь часть 1-го тома (185 листов из 470) и отрывки 2-го. Кроме Псалтири, ветхозаветных рукописных и старопечатных книг (фрагменты Быт, Исх, Лев, Втор) сохранились библейские словарики, т. н. маммофрепты (2 сер. XV в., неск. XVI в.). В 1-й пол. XVI в. ряд книг ВЗ перевел Т. Лысый из Брудзева (черновые записи чтений Великого поста, Пятикнижия и Песни Песней). В 1522 г. в Кракове напечатан Екклесиаст в переводе Иеронима из Велюня, в 1536 и 1541 гг. также в Кракове вышел перевод Премудрости Иисуса, сына Сирахова (в переводе Петра из Познани), а в 1539 и 1545 гг. — Книги Товита. В XVII и XVIII вв. появляются парафразированные книги Иудифи (в переводе В. Потоцкого, Я. К. Яблоновского), Товита и Екклесиаста (в переводе С. Г. Любомирского), пророка Даниила (в переводе Ю. Я. Вадовского), Иова и Плач Иеремии (в переводе В. С. Хрущичского), Есфирь (в переводе Яблоновского) и др.

Кроме упомянутых выше рукописей и переводов Б. выходят новые переводы (католич. и протестант.), начиная с Краковской Псалтири (1532), к-рые создали библеисты и поэты: В. Врубель (Краков, 1539), М. Рей (Краков, 1546), Я. Любельчик (Краков, 1558), Я. Кохановский (Краков, 1587), Я. Вуек (Краков,

*Псалтирь. Краков, 1539
(РГБ). 1-й псалом*





1594), М. Рыбинский (Ракув, 1605), В. Тьльковский (1688), Ф. Карпинский (1786), К. Буйницкий (1878), Ф. А. Сымон (Рим, 1906; Краков, 1917), Л. Стафф (1937), Я. Шеруда (Варшава, 1937), А. Клявек (Львов, 1938), С. Вуйчик (Вроцлав, 1947), Ф. Мирек (Краков, 1947), А. Тымчак (Детройт, 1947), Р. Брандштеттер (Познань, 1968), М. Скварницкий и З. П. Галинский (Краков, 1976), В. Бонк (Варшава, 1979), Ч. Милош (Париж, 1979), С. Лах (Познань, 1986), А. Тронина (Люблин, 1996), А. Чиршниц (Варшава, 2001) и др.

Также в XIX–XX вв. появляется целый ряд переводов, сделанных евреями: И. Цильков перевел почти весь иудейский канон (Варшава, Краков; 1883–1914), И. Месец (Перемышль, 1931) и С. Шпицер (Краков, 1937) издали Пятикнижие. Новый перевод ВЗ начал с кн. Бытие С. Пекарик (Краков, 2001).

II. Новый Завет. В средневек. рукописях встречается ряд свидетельств о существовании перевода НЗ, по крайней мере в XV в. (интересны глоссарии к тексту апостольских Посланий сер. XV в.). Печатные издания НЗ связаны прежде всего с реформационным движением. Первый польск. НЗ напечатан в лютеран. переводе С. Мужинковского и Я. Секлюциана (Крулевец, 1551–1552), за ним последовал католич. НЗ М. Бельского (М. Шарфенбергер; Краков, 1556). В 1555 г. бенедиктинец Т. Лысый перевел Откровение ап. Иоанна (изд. в 1976) и часть Посланий, в 1565 г. М. Рей напечатал свой кальвинист. перевод Откровения. Протестанты, основываясь на греч. тексте, неск. раз издавали НЗ отдельно от полных переводов Б.: Я. Сандецкий-Малецкий (Крулевец, 1552), С. Будный (Лоск, 1574), М. Чеховиц (Ракув, 1577), В. Шмальц (Ракув, 1606), М. Яницкий (Гданьск, 1606). Перевод иезуита Вуека (Краков, 1593) стал каноническим для католиков, и только с XIX в. его начали подвергать пересмотрам.

Новые переводы появились только в XIX и XX вв. У католиков еп. П. Жевуский перевел НЗ во время заточения в Астрахани в 1866–1887 (не напечатан); Ф. Ячевский перевел НЗ без Евангелия (Люблин, 1987–1990); Ф. А. Сымон издал Послания ап. Павла (Краков, 1915); В. Щепаньский предложил перевод Четвероевангелия и Деяний (Рим, 1914; Познань, 1925); Е. Гжимала —

Четвероевангелие (Варшава, 1936). После второй мировой войны выходит перевод НЗ Е. Домбровского (Познань, 1947), а в 1957 г. в Варшаве — С. Ковальского и там же в 1960 г. — Домбровского с греч. языка. Протестанты выпустили новый перевод НЗ в Лондоне в 1876 г. (К. Венгерский) и затем в Варшаве в 1881 г. в рамках программы Библейских об-в. Этим изданием протестанты пользовались до 1975 г., когда был опубликован новый перевод. В 1991 г. вышел НЗ в совр. переводе. Своеобразный совр. перевод дал В. Витвицкий (1942–1957). Отдельные части НЗ переводят Милош, Брандштеттер и др.

В 2001 г., в связи с 2000-летием христианства, в Польше вышел экumenический перевод НЗ и Псалтири как первый шаг к изданию полной Б., к-рая будет принята Польской Православной Церковью и всеми др. христ. исповеданиями.

Лит.: *Zwolski S. De Bibliis Polonicis, quae usque ad initium XVI saeculi in lucem edita sunt. Posnaniae, 1904; W[olniewicz] M. Bibliografia biblijna polska // Podręczna encyklopedia biblijna / Red. E. Dąbrowski. Poznań; Warsz.; Lublin, 1959. T. 1. S. 185–189; G[ustaw] R. Polskie przekłady Pisma Św. // Ibid. T. 2. S. 299–330; Koszowska M. Współczesne polskie przekłady Pisma Świętego Nowego Testamentu // Ibid. T. 2. S. 741–825; Nowak-Dłużewski J. O polskich przekładach Biblii // Z historii polskiej literatury i kultury. Warsz., 1967; Koszowska M. Biblia w języku polskim. Poznań, 1968–1969. 2 t.; Frankowski J. Biblia Tysiąclecia i problematyka dzisiejszych polskich przekładów Pisma Świętego // Znak. 1975. T. 27. № 6; Wodecki B. Polish Translations of the Bible // Interpretation of the Bible. Sheffield; Ljubljana, 1998. P. 1201–1234.*

А. Е. Наумов

Русский. Характерной особенностью России, как и мн. др. правосл. стран, было то, что при введении христианства для перевода Б. и богослужебных текстов был использован язык, близкий к обиходному. Этот язык — *церковнославянский* — выполнял также функции лит. языка. Им овладевали в процессе обучения (чаще всего чтения Псалтири и Часослова), поэтому воспринимали как нормативную форму родного языка. Лишь по мере накопления существенных различий между церковнослав. и рус. обиходным языком в XVII в. возникли коммуникативные трудности. В XVIII в. начал ускоренно вырабатываться новый лит. язык на собственно рус. основе сначала в общественно-политической и гос. сфере, затем в публицистике

и художественной лит-ре (В. К. Тредиаковский, М. В. Ломоносов). Направление развития отражало изменение социальной структуры: если в старой Руси грамотным сословием было преимущественно духовенство, то в XVII в. возникает грамотное сословие приказных служащих; в XVIII в. самым активным и образованным сословием становится дворянство. Его образование чем дальше, тем больше отрывалось от церковной основы и церковнослав. (в XVIII–XIX вв. его называли слав.) языка, к-рый оказался ограничен сферой церковно-богослужебного применения. Появлению рус. переводов Б. препятствовало господствовавшее представление о том, что слав. является высоким стилем рус. лит. языка, служащим для выражения высоких и вечных истин, поэтому перевод Б. на простой рус. приводит лишь к вульгаризации Писания (взгляд этот наиболее полно выразил А. С. Шишков). Домашнее чтение Писания оценивалось многими как специфическая черта протестантизма. Тем не менее уже с XVII в., возможно под европ. влиянием, в России предпринимались попытки перевода Б. на обиходный язык. Опуская более ранние переводы Ф. Скорины, В. Н. Тяпинского и др., в к-рых вопреки намерениям переводчиков им не удалось освободиться от церковнослав. языка, первой попыткой перевода на сравнительно простой язык, к-рый можно назвать рус., был перевод Псалтири Авраамия Фирсова (1683), выполненный с польск. оригинала протестант. Брестской Библии 1663 г. (исследование и издание см.: *Целунова Е. А. Псалтирь 1683 года в пер. Авраамия Фирсова. Münch., 1989*). В кон. XVII в. протестант. пастор Э. Глюк, живший в Мариенбурге, с помощью рус. священника сделал перевод какой-то части Б. со слав. языка на рус. (перевод не сохр.). При переводе сочинений отцов Церкви на сравнительно тяжелый, избыточный славянизмами рус. язык 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. включенные в них фрагменты из Писания переводились тем же языком, т. е. фактически рус.; равным образом перевод библейского текста осуществлялся при составлении оригинальных толкований. Ранний пример этого представляют толкования на Послание ап. Павла к Римлянам, выполненные Воронежским архиеп. *Мефодием (Смирновым)* (К Римлянном





послание св. ап. Павла с толкованием. М., 1794). На с. 5 предисловия автор пишет: «...как древний и высокий слог Славянский не малым иногда бывает затруднением ко уразумению Павлова послания, то я предпочел текст гражданским толкованием или наречием, имея древнейшие на таковое дело примеры», ссылаясь при этом на Неем 8. 8. В изданном архим. *Филаретом (Дроздовым)*; в посл. митр. Московский) «Опыте изъяснения псалма LXVII» (СПб., 1814) текст псалма приведен на слав. и рус. языках; рус. перевод выполнен с евр. оригинала и содержит имена Божии Иегова, Иаг. Во 2-м издании «Записок на книгу Бытие» (СПб., 1819) архим. Филарета (Дроздова) на рус. язык переведен весь текст библейской книги, тогда как в 1-м издании 1816 г. дается только слав. версия.

Своеобразной формой перевода Писания в XVIII в. оказалось включение его в поэтическое творчество: появились многочисленные переложения псалмов или даже целой Псалтири, сочинялись оды и стихотворения на библейские темы; традиция эта нашла продолжение в XIX–XX вв. Вместе с этим отмечается систематическое использование в обработанной части рус. общества и в среде богословов библейских переводов по-немецки и по-французски.

I. Начало перевода Б. на рус. язык связано с деятельностью *Российского Библейского общества* (1812–1826) (РБО). Целью общества при его открытии было распространение Б. среди христиан протестант. исповедания. Но очень скоро оно занялось миссионерской деятельностью путем перевода Писания на языки народов империи. Кроме того, были напечатаны и распространены большие тиражи слав. Б. В 1816 г. было получено высочайшее разрешение имп. *Александра I* на рус. перевод НЗ, и уже в 1818 г. был подготовлен перевод Четвероевангелия прот. Г. П. *Павским* (Мф), ректором СПбДС архим. *Поликарпом (Гайтанниковым)* (Мк), архим. *Моисеем (Близнецовым-Платоновым)* (Лк), ректором СПбДА архим. Филаретом (Дроздовым) (Ин). Рус. перевод был расположен на странице параллельно со слав. текстом в 2 столбца. В 1821 г. вышло полное издание НЗ на этих 2 языках (имена переводчиков Апостола и Откровения ап. Иоанна Богослова неизвестны), в Париже было

опубликовано Евангелие от Матфея на одном рус. языке. Наконец, в 1823 г. НЗ в рус. переводе был опубликован без параллельного слав. текста.

Одним из ведущих переводчиков НЗ был архим. Филарет (Дроздов). Он составил правила для переводчиков и написал вступительные статьи к первым изданиям. Правила требовали послонного перевода с сохранением по возможности и порядка слов; слав. текст предлагалось рассматривать как модель для рус., однако употребление слав. лексики сочтено было обязательным лишь в 2 случаях: при отсутствии рус. эквивалентов или если они принадлежат вульгарной речи. Кроме того, слав. текст определял и состав рус. перевода, к-рый был сделан с греч. оригинала, но все добавки слав. текста рядом с греч. были включены в рус. переводе в квадратные скобки. Т. о., рус. перевод должен был служить лишь объяснением слав. текста, что подчеркивалось и их параллельным расположением на странице. Во вступительных статьях необходимость рус. перевода объяснялась изменениями в языке, к-рые привели к тому, что текст стал непонятен верующим. В предисловии к изданию 1823 г. он писал о расхождении между слав. и рус. переводами, возникшем из-за того, что создатели рус. версии «держались лучших греческих рукописей».

Однако, как и все переводы того времени, этот перевод сделан с греч. оригинала TR. Единственное отступление от него (Иак 3. 12) мотивировано содержательно и опирается на чтения Ватиканского и Александрийского кодексов. Кроме того, в перевод внесены в квадратных скобках все добавления, присутствующие в слав. тексте Елизаветинской Библии 1751 г. и в греч. рукописной традиции в том виде, как она была известна в нач. XIX в. Большинство из них отсутствует в TR (Мф 1. 11; 4. 6; 9. 7; Мк 1. 34; Лк 8. 15; 14. 24, 25; 22. 47, 52; Ин 19. 25; Деян 4. 25; 8. 39; 10. 48; 14. 18, 19, 25; 15. 4, 20, 34, 38; 18. 21; 20. 1; 24. 7; 26. 32; 28. 1; 1 Петр 2. 25; 3. 12; 1 Ин 3. 1; 4. 2; 5. 20; Иуд 14, 16, 19, 23; 2 Кор 13. 13; Гал 4. 4; Кол 2. 1; 3. 25; 1 Тим 1. 10, 14; Евр 9. 14; 11. 31). Нек-рые известны по TR, но отсутствуют в Александрийском и реже Ватиканском кодексах (Мф 16. 20; Лк 10. 22; Деян 9. 5–6; 10. 6; 21. 8; 22. 26; 23. 9; Рим 8. 1; 11. 6; 14. 9; 1 Кор

10. 28; Гал 3. 1; Откр 1. 11). Следов., переводчики проделали работу по оценке греч. источников; квадратные скобки указывают на низкую, по их мнению, текстологическую значимость (достоверность) данного чтения.

Др. рода добавления (они выделены курсивом) служат стилистическим целям, разъясняя переводимый оригинал. Особенно много подобных курсивов в переводе Посланий ап. Павла. Этот прием, вероятно, заимствован из англ. перевода Библии кор. Якова. Знакомство с англ. традицией отразилось также в интерпретации отдельных мест.

Характерной особенностью перевода является гармонизация, т. е. приведение в согласие параллельных чтений из разных книг. Ср.: Мф 3. 16 — «и Иоанн увидел Духа Божия» и Мк 1. 10 — «увидел Иоанн разверзающиеся небеса», где имя Иоанна Крестителя вставлено в согласии с Ин 1. 32. Иногда такая гармонизация вызвана влиянием слав. текста. Ср. Мф 9. 7 — «И он встал, [взял одр свой] и пошел», заключенные в квадратные скобки слова заимствованы из слав. текста и восходят к Мк 2. 12.

В 1822 г. РБО опубликовало рус. перевод псалмов, выполненный с евр. оригинала гебраистом прот. Герасимом *Павским*. В предисловии Московский архиеп. Филарет (Дроздов) отмечал те изменения, к-рые содержит перевод LXX в сравнении с MT. Как и в НЗ, в квадратных скобках приведены нек-рые добавления слав. текста.

В 1824–1825 гг. РБО опубликовало Восьмикнижие. Работа над переводом осуществлялась с 1821 г., в нее были вовлечены духовные академии в С.-Петербурге, Москве и Киеве и неск. семинарий. Не все переводы были вовремя и полностью выполнены, доработка и завершение каждого перевода были поручены прот. Павскому. Опубликованный в 1819 г. архиеп. Филаретом перевод кн. Бытие, сделанный по евр. оригиналу и дополненный в согласии со слав. текстом по греч. оригиналу LXX, не вошел в это издание. В связи с закрытием в 1826 г. РБО Восьмикнижие не было выпущено в продажу.

3 части первого рус. перевода (НЗ, Псалтирь, Восьмикнижие) характеризуются единством текстологических, богословских и стилистических





принципов. Перевод усвоил религ. терминологию слав. текста, но слегка и с большой деликатностью обновил ее, по-видимому с намерением сделать доступными богословские понятия текста (Алексеев. С. 12–16). Особенностью перевода Псалтири и ВЗ является передача тетраграмматона рус. соответствием «Иегова», что облегчает восприятие мн. частей текста (напр., Пс 109. 1). При переводе Деяствий отдано предпочтение естественному прочтению: «Помни день субботний, чтобы свято хранить его» (Исх 20. 12), а не буквальному «святить». Язык перевода обладает выразительностью, употреблением конкретной лексики (ср. в НЗ: полушка, кафтан, верста, воробьи, снопы, глупые девы, дреколье, пословица, ведро, владельцы поместьев, очутился, сыщи, откормили, холостой и т. п.; в ВЗ: прогуляться, рыжий (об Исаве), похлебка, батюшка (в обращении), посох, щипцы, лотки, шип, брус, шест и т. п.); в выборе лексической сочетаемости следует законам рус. языка (ср. в НЗ: пробудясь от сна, поднесли дары, разнесся слух, никогда сего не видано, дети кличут товарищей и т. п.; в ВЗ: «поднял вопль» (в Синодальном переводе буквализм — «возвысил голос»), «чудесное спасение» (в Синодальном переводе — «великое избавление») и т. п.). В примечаниях поясняются архаизмы (волхвы — мудрецы), неперевоенные греч. и евр. слова (рака — пустой человек), собственные имена (Иуст — правдивый).

Перевод обращен прежде всего к мирянину, что видно по трактовке религ. идей и стилистически доверительной интонации. Задуманный как простое изъяснение слав. текста, он вышел за рамки этого первоначального замысла и дал самостоятельную интерпретацию оригинала.

II. От перевода РБО к Синодальному переводу. Прекращение работы в области библейского перевода, последовавшее за закрытием РБО, не остановило частной инициативы в этой сфере. Количество переводов, появившихся в это время, довольно значительно.

1. Перевод ВЗ прот. Герасима Павского. В своих лекциях по евр. языку и богословию для студентов СПбДА в 1818–1836 гг. Павский переводил и изъяснял ветхозаветные тексты. В 1839–1841 гг. эти переводы были литографически изданы

студентами и получили хождение как в др. академиях и семинариях, так и в светской среде. Это были все ветхозаветные книги, за исключением Восьмикнижия. Кроме библейского текста они включали в себя краткие толкования и развернутые оглавления (перед началом книги или каждого раздела и каждой главы). В Книге пророка Исаии была произведена перестановка ее частей в хронологической последовательности, согласно комментарию В. Гезениуса (1821). В переводе отсутствуют вставки из слав. или греч. текстов, имена собственные даны в евр. форме. Перевод отличается филологической точностью, отсутствием буквализмов, изобретательностью в подборе рус. эквивалентов; предпочтение отдается конкретной лексике (заболеть смертельно, ворковать, чесать лез, отощать, поперечить, выкидыш и т. п.). Художественный элемент перевода отражает скорее фольклорную, чем книжную, стилистику. Последовательно употребляется имя Иегова, а также Иегова воинств (Господь Саваоф) и даже Иагъ Иегова (Ис 26. 4).

В 1839–1841 гг. распространение этих переводов навлекло на Павского обвинения в ереси; долгий разбор дела в Святейшем Синоде закончился разысканием и уничтожением большого числа литографий. Частично они были опубликованы в ж. «Дух христианина» в 1862–1863 гг. Переиздание неск. переводов осуществлено в 2002 г. (РБО).

2. Перевод ВЗ архим. Макария (Глухарёва). Архим. Макарий известен своей подвижнической деятельностью миссионера в Сибири,



Архим. Макарий (Глухарёв). Гравюра. XIX в.

прежде всего на Алтае, он считал, что для миссионерской проповеди Слова Божия необходимо иметь полный рус. перевод Б. В 1836–1847 гг. он

подготовил перевод Пятикнижия, книги Судей, 1–4-й кн. Царств, книг Руфь, Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, Есфири, 1 и 2 Паралипоменон, 2 Ездры, Немеии, 1 и 2 Маккавейских, а также 16 пророков (опубликовано посмертно в «Православном обозрении» в 1860–1867; Пятикнижие переиздано РБО в 2000). Архим. Макарий разделял убеждение прот. Герасима Павского о превосходстве евр. текста над переводом ЛХХ, что пытались обосновать в своей записке «О потребности для российской церкви переложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык» (1834). В переводах с евр. он опирался на Восьмикнижие в издании РБО и на литографированные переводы прот. Герасима Павского, использовал переводы на европ. языки, изданные в то время. В решении богословских проблем, вставших перед ним в связи с переводом, архим. Макарий следовал тем источникам, к-рые использовал в работе; свою задачу как переводчика видел в предельном приближении текста к оригиналу (напр., Исх 21. 3 «муж жены» — «женатый») и его славянизации (напр., «овен» вместо «баран»).

3. Митр. Никодим (Казанцев), ректор Курской семинарии (1848–1855), под влиянием трудов прот. Герасима Павского также занялся библейскими переводами. Его установка заключалась в отказе от рус. просторечия, к к-рому тяготел прот. Герасим Павский. ВЗ он перевел с евр., употребляя имя Иегова; НЗ — с греч. Его перевод не опубликован, хранится в Гос. архиве Красноярска, фонд 561. (см.: Антипов М. А., Гумеров А., свящ. Никодим [Казанцев] // Русские писатели, 1800–1917. Т. 4. С. 311–312).

4. Архиеп. Агафангел (Соловьёв), известный тем, что по его доносу было возбуждено дело о переводах Павского, был также сторонником переводов Свящ. Писания на рус. язык. Но по условиям времени он осуществлял свои переводы в составе толкования Свящ. Писания. Он опубликовал анонимно перевод Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, в рус. переводе с кратким объяснением (СПб., 1859) и Книги Иова в рус. переводе с кратким объяснением (Вятка, 1860, 1861²). Переводы сделаны с языков оригинала, но в целом следуют за слав.





Агафангел (Соловьёв),
архиеп. Волынский и Житомирский

версий. В его же труде «Объяснение Послания св. апостола Павла к Галатам» (СПб., 1854) дан только слав. перевод. Рус. перевод еще одной библейской книги включен в соч. проф. КДА И. М. Скворцова «Записки на послание к Ефесеям» (М., 1838).

5. Издание «Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа» (Берлин, 1895), отпечатанное небольшим тиражом, воспроизводит перевод, выполненный В. А. Жуковским в 1844–1845 гг. (автограф) (см.: Смирнов М. П. Новый Завет в переводе В. А. Жуковского // РВ. 1889. Июль. С. 358–362). Основой ему послужила слав. версия, но использованы были и какие-то иные источники. В издании воспроизведены также варианты перевода, внесенные поэтом в рукопись позже. Перевод с большой точностью следует за слав. текстом и лишен претензий на самостоятельную интерпретацию НЗ.

6. Переводы А. С. Хомякова. Над переводами Посланий ап. Павла Хомяков работал в последний год своей жизни († 1860). Посмертно опубликованы Послания к Галатам, Ефесеям и подготовительные заметки к переводу Послания к Филиппийцам (Хомяков А. С. Соч. богословские. Прага, 1867. Т. 2). Переводы выполнены с греч. оригинала, пособием служили европ. переводы и рус. перевод РБО. Это была удачная попытка передать своеобразный экспрессивный синтаксис ап. Павла.

III. Синодальный перевод. С изменением политической обстановки в России после восшествия на престол имп. Александра II в 1856 г. свт. Филарет, митр. Московский, возобновил свои усилия по изданию полного перевода Б. на рус. язык. Вначале он опубликовал написанную ранее ст. «О догматическом достоинстве

и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания» (ПрТСО. 1858. Ч. 17. С. 452–484), в к-рой указал на важность как греч., так и евр. текста для понимания ВЗ, затем издал записку архим. Макария 1834 г. (см. выше) о превосходстве МТ (Там же. 1861. Ч. 20. С. 292–326). В 1862 г. митр. Филарет получил в Святейшем Синоде согласие на использование МТ в качестве основы перевода ВЗ и составил инструкцию, как поступать переводчику в случае расхождений между МТ и LXX. Он пригласил Д. А. Хвольсона, проф. С.-Петербургского ун-та, В. А. Левисона, М. А. Голубева, Е. И. Ловягина и П. И. Савваитова, профессоров СПбДА, и поручил им обработку переводов, выполненных в свое время Павским и архим. Макарием. Одновременно началась работа по переводу ВЗ в др. ДА. В Киеве профессорами КДА И. П. Максимовичем и М. С. Гуляевым были переведены книги Екклесиаста, Царств, Паралипоменон, Ездры, Неемии, а также пророков Исаии, Иеремии и Иезекииля, впрочем, в издание эти переводы не вошли. Ряд книг с греч. перевел свящ. А. А. Сергиевский (книги Товита, Иудифи, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Премудрости Соломона). Переводы петербургской группы публиковались в ж. «Христианское чтение» в 1861–1871 гг. Точно так же между академиями был распределен перевод НЗ. Тексты, вошедшие в Синодальный перевод, прошли редактуру и заметно отличаются от предварительных публикаций. Окончательная редакция принадлежала Святейшему Синоду, прежде всего митр. Филарету; известный своей ученостью ректор МДА прот. А. В. Горский был его постоянным советчиком и помощником. В издании указывалось, что перевод печатается «по благословению Святейшего Синода», и поэтому он получил название Синодального. В 1860 г. было издано Четвероевангелие, в 1862 г.— Апостол. В 1876 г. вся Б. была издана «для домашнего назидательного чтения».

В общем и целом Синодальный перевод является переработкой предшествующих ему переводов, что особенно заметно в тексте НЗ. Однако и здесь последовательно и аккуратно проведена редактура перевода, изданного РБО в 1823 г.

Квадратные скобки, отмечавшие добавления слав. версии против TR и Александрийского кодекса, были сняты, лишь в неск. случаях в круглых скобках остались чтения, неизвестные по греч. источникам, по крайней мере во время работы над Синодальным переводом (Мф 8. 18; 16. 20; Деян 12. 25; 18. 21; 26. 23; Рим 15. 9; Гал 4. 4; 5. 20; 1 Тим 3. 2; Евр 11. 11; 12. 20). Однако в Откр 2. 9 круглыми скобками отмечено вводное выражение, заключенное в скобки и в изданиях TR. Чтение Иак 3. 12 возвращено к слав. версии, совпадающей с TR. Следствием такого удаления скобок стало представление о полной стабильности греч. новозаветного текста, тождественно отраженного слав. и рус. переводами, и текстологический авторитет Елизаветинской Библии оказался поставлен выше авторитета греч. источников.

В стилистике рус. текста можно отметить следующие линии правки: а) восстановлены многочисленные частицы греч. текста, встречающиеся и в слав. версии; б) фразеология и лексическая сочетаемость приведены в согласие с греч. текстом (напр.: «развестись с женою» — «отпустить жену»; «пробудясь от сна» — «встав от сна» и т. п.); в) обиходная рус. лексика конкретного значения заменена на книжные соответствия, чаще всего взятые из слав. версии, напр. (на первом месте чтение перевода РБО, на втором — Синодального): «кафтан» — «верхняя одежда», «верста» — «поприще», «воробьи» — «малые птицы», «хозяин» — «домовладыка», «снопы» — «связки», «одумавшись» — «раскаившись», «купцы» — «торгующие», «здравствуй» — «радуясь», «гости» — «возлежавшие», «ведро» — «мера», «убеждал» — «увещевал», «присоединял» — «прилагал», «откормили» — «напитали», «холостой» — «безбрачный», «мужчина» — «муж», «женщина» — «жена». В результате НЗ в Синодальном переводе оказался более архаичен по своим лингво-стилистическим чертам, чем перевод РБО. Вслед. исключительной близости в синтаксисе и фразеологии к греч. тексту, а в лексике к славянскому Синодальный перевод оказался воплощением особого «библейского стиля».

Неск. иной результат получился в ветхозаветном отделе перевода. Слав. версия и тут была текстологическим мерилем, хотя внешне

работа была представлена как согласование евр. и греч. оригиналов. Перевод сделан с МТ, но в круглых скобках в текст введены добавления из LXX. Среди них встречаются незначимые вставки грамматического характера: «И явился Господь Аврааму, и сказал (ему)» (Быт 12. 7), «вот жена твоя; возьми (ее) и пойдй» (Быт 12. 19). Отмечены также пояснения и распространения из LXX: «Иосиф, увидев между ними Вениамина (брата своего, сына матери своей), сказал» (Быт 43. 16), «(Беззаконник же) заколающий вола — то же, что убивающий человека» (Ис 66. 3) и т. п. Кроме того, введены почти все значительные по размеру добавления LXX: Втор 32. 43–44; Нав 24. 34–36; 3 Цар 2. 35 (портрет Соломона); 2 Пар 35. 20 и 36 (молитва Манассии), Есф 10. 3 и др. Добавления из LXX, отсутствующие в Елизаветинской Библии, не отмечены, напр., характеристика царствования Иосафата (3 Цар 16. 28) или резюме об Ахаве (3 Цар 22. 46). Не найдена форма для показа структурных различий между МТ и LXX там, где тождественное содержание иначе распределено по стихам текста, напр. в главах Исх 36–39, описывающих устройство храма, в Нав 15. 21–62 и др. Не отмечено наличие значительных добавлений МТ, напр. в Книге пророка Иеремии.

Нередко смысл библейского текста извлекается не из евр. оригинала и даже не из LXX, а непосредственно из слав. версии. Напр., о ножах для обрезания говорится «острые (каменные) ножи» (Нав 5. 2), причем скобки должны показывать, что заключенное в них слово отсутствует в МТ и взято из LXX. В действительности МТ дает *חרבות צרים* — «ножи кремневые», в LXX есть пояснение — *μαχαίρας πετρίνας ἐκ πέτρας ἀκροτόμου*, т. е. «ножи каменные из камня несокомого», в церковнослав. — *ножі́ ка́менныя ѿ ка́мене О́страго*. Т. о., эпитет «каменный» принадлежит евр. тексту, так что не должен заключаться в скобки, тогда как «острый» просто заимствовано из слав. версии.

Впрочем, благодаря использованию евр. текста зависимость Синодального перевода от слав. традиции заметна в сфере стилистики значительно меньше в ВЗ, чем в НЗ. Трудные пророческие тексты изложены understandably, с сохранением стихотворной структуры оригинала и

эмоциональной выразительности текста.

Публикация Синодального перевода породила дискуссию в научной и церковной периодике, в которой нередко звучало и полное отрицание необходимости или возможности перевода Писания на «вульгарный» язык. Высказанные в это время критические претензии к Синодальному переводу могут быть сведены к 2 главным: язык перевода «тяжелый, устарелый, искусственно сближенный со славянским, отстал от общелитературного развития... это язык еще допушкинского времени» (см.: *Евсеев И. Е. Столетняя годовщина русского перевода Библии*. Пг., 1916), тогда как самый оригинал его лишен однородности, представляя собой смешение евр. и греч. По мнению свт. *Феофана Затворника*, составленный из МТ и LXX и не имеющий, т. о., точного оригинала, Синодальный перевод не может обладать догматическим авторитетом (*Феофан, еп. Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний // ДЧ. 1876. Ч. 3. С. 105*). Оба отмеченных недостатка порождены одной и той же причиной — стремлением поставить рус. перевод в положение вспомогательного текста при слав. версии, авторитет которой освящен тысячелетней историей существования и литургического употреблением. Между тем тотчас после своего появления Синодальный перевод приобретает характер совершенно независимого творения. Будучи первым полным переложением Б. на рус. язык, он оказался в силу исторических причин на долгое время единственным переводом, что способствовало утверждению его уникальной роли в религ. жизни России. После его появления Б. по своим тиражам вышла в число первых рус. книг, что обеспечило к кон. XIX в. развитие оригинальной богословской мысли и духовного просвещения. Синодальный перевод поддерживает литургическое применение слав. текста в правосл. богослужении, поскольку действительно и точно объясняет его в объеме НЗ. Он также стал литургическим текстом инославных исповеданий в России.

При переиздании Синодального перевода в 1956 г. предполагалось провести стилистическое редактирование текста, но дело ограничилось изменением орфографии и

крайне незначительными переменами в грамматике.

IV. Переводы, возникшие под влиянием или вследствие Синодального перевода. Параллельно работе над Синодальным переводом гебраисты Левисон и Хвольсон при содействии П. И. Боголюбова и Савваитова осуществили перевод ВЗ исключительно с евр. оригинала без вставок по LXX или слав. тексту, равным образом в нем не отразилась и семантика слав. текста. Отдельными частями он публиковался БИБО в Лондоне в 1866–1874 гг. в объеме 1 Цар—Мал, а в 1874 г. выпущен в обращение как 2-й т. Б. (1-м, вероятно, считался перевод РБО в объеме Восьмикнижия). В 1877 г. в Вене БИБО опубликовало полный текст ВЗ. Недостававшие книги Восьмикнижия были взяты из журнальных публикаций в «Христианском чтении», в них была внесена редакция, направленная на устранение всякого влияния греч. или слав. версий как в объеме текста, так и в лексической семантике. В дальнейшем этот перевод перепечатывался с параллельным евр. текстом (Вена, 1888, 1897 и др.) и с пометой «предназначенный для евреев» ввозился в Россию.

В 1882 г. под заглавием «Священные книги Ветхого Завета» Синодальная типография в С.-Петербурге опубликовала по заказу БИБО ВЗ в Синодальном переводе с устранением всех вставок по слав. тексту, заключенных в круглые скобки, но с сохранением семантических изменений по слав. тексту. Вероятно, эта версия послужила основой при перепечатке Синодального перевода баптистами в 1926 г. за рубежом, а позже Израильским библейским об-вом (Иерусалим, 1991, 1992; оба издания включают НЗ, но первое из них имеет также параллельный евр. текст, к-рый в НЗ представляет собой перевод Франца Делича).

Книги проф. КазДА А. А. Некрасова «Чтение греч. текста св. Евангелий» (Каз., 1888) и «Чтение греч. текста Деяний и посланий апостольских» (Каз., 1892) содержат систематический разбор Синодального перевода в объеме почти всего НЗ и в этом смысле могут рассматриваться как его редакционная переработка. Автора в первую очередь интересует точная передача греч. оригинала. Он придерживается общей стилистической тональности Синодального перевода и при сохранении



грамматической корректности рус. текста добивается максимального приближения к оригиналу в грамматике, синтаксисе, лексической семантике.

В 1892–1893 гг. Н. Н. *Глубоковский*, тогда еще доцент СПбДА, составил обширные «Замечания на славяно-русский текст Четвероевангелия» (РНБ ОР. Ф. 194. Оп. 1. № 53–59 — опубл. РБО в 2002) в ответ на предложение обер-прокурора Святейшего Синода К. П. *Победоносцева* осуществить новую редакцию рус. перевода НЗ, с тем чтобы устранить ненужные расхождения рус. и слав. версий и выверить отношение слав.



К. П. Победоносцев.
Фотография. 90-е гг. XIX в. (РГИА)

и греч. текстов (см.: Об исправлении рус. перевода книг Свящ. Писания // ПрибЦВед. 1892. № 33. С. 1129–1130). Заметки содержат разбор Синодального перевода и благодаря громадному объему материала (греч. рукописи и цитаты из творений св. отцов), использованному при их написании, до наст. времени сохраняют научный интерес. Из заглавия их видно, что вопрос об освобождении рус. перевода от влияния слав. не занимал автора. Существует мнение (разделявшееся, в частности, и самим Глубоковским), что «Замечания» были использованы для появившегося позже перевода НЗ, осуществленного Победоносцевым, однако сравнение их с этим последним показывает, что использование было произведено критически, так что большинство рекомендаций Глубоковского было отвергнуто.

«Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа в новом русском переводе Победоносцева: Опыт к усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового Завета» (СПб., 1906) открывается предисловием, содержащим похвалу церковнослав. языку. Переводить на язык рус. лит-ры «славянскую

речь Евангелия — значит портить ее». «Признано однако нужным иметь русский перевод Евангелия и сделан первый опыт. Необходимо продолжить эти опыты, доколе мы не получим перевод на языке, достойном славянского подлинника, на языке, который не тревожил бы уха, знакомого с гармонией церковного чтения». Победоносцевым эта задача возвращения от рус. языка Синодального перевода к слав. языку богослужебного текста была выполнена в полной мере. Вместо «прощения грехов» в его переводе стоит слав. «оставление грехов», вместо «громкий голос» — «глас велий», вместо «осмеян волхвами» — «поруган волхвами» и т. п. В Апостоле правка носит менее радикальный характер; кроме того, текст Апостола впервые в рус. издательской практике снабжен краткими аннотациями в начале каждой книги и тематическими заголовками на полях, что, безусловно, облегчает усвоение содержания.

В 1970 г. был опубликован перевод всего НЗ, выполненный по заказу БИБО еп. *Кассианом (Безобразовым)*, ректором Православного Богословского ин-та в Париже. В этой работе им двигала уверенность в преимуществе греч. текста в издании Эберхарда и Эрвина *Нестле* перед TR. Испытывая глубокий пиетет к Синодальному переводу, еп. Кассиан постарался сохранить от него все, что можно было, по его мнению, сохранить, так что в общем его перевод в значительной мере может восприниматься как редакция текста Синодального перевода. Правка осуществлена по следующим линиям. 1. Согласование перевода с новым греч. оригиналом, в отдельных случаях это сопровождается обоснованием в подстрочных примечаниях (ср.: Мф 6. 1; 1 Ин 5. 8). 2. Устранение архаизмов, напр.: «подойти» вместо «приступить», как в Синодальном переводе, «обернуться» вместо «обратиться», «лучше» вместо «наипаче», «проголодаться» вместо «взалкать» и т. п. Вместе с тем в отдельных местах архаизмы сохранены, напр.: Мф 17. 6 — «пали на лице свое»; Мф 21. 40 — «господин виноградника», тогда как в Синодальном переводе — «хозяин», и т. п. 3. Уточнения или исправления перевода, напр.: Мф 24. 8 — «начало мук рождения» вместо «начало болезней», как в Синодальном переводе; Ин 6. 23 — «ели хлеб по благода-

рении Господнем» вместо «ели хлеб по благословению Господнем», как в Синодальном переводе; Деян 27. 40 — «и сняв якоря, они пустили их в море» вместо «и поднявши якоря, пошли по морю и... держали к берегу», как в Синодальном переводе. Перевод еп. Кассиана характеризуется стремлением к более точной передаче греч. оригинала во всех его, даже мелких, деталях, в то же время он избегает фразеологических и синтаксических буквализмов, свойственных Синодальному переводу. В тексте последовательно передан греч. пассив страдательным залогом, недоверие к среднему залогом, использованному и в слав. тексте, и в Синодальном переводе, объясняется, вероятно, богословскими мотивами. Ср.: Лк 6. 2 — «будете насыщены» вместо «насытитесь», Лк 7. 7 — «будет исцелен» вместо «выздоровеет» и т. п., что не только стилистически, но и семантически не всегда удачно. Перевод не свободен от ошибок, обязанных своим появлением условиям, в к-рых осуществлялось издание, напр. явная корректорская небрежность в Иак 1. 1 — «брат Бога» вместо «раб Бога». Возможно, что именно недостатком корректур объясняется наличие в тексте распространений и своего рода толкований (даны в квадратных скобках), ср.: Мф 20. 10 — «получили [как было условлено], по динарию»; 21. 41 — «предаст их [как] злодеев [заслуженной ими] злой смерти»; 27. 15 — «отпускать [в угоду] народу одного узника», Лк 1. 8 — «священнодействовал он в порядке чреды своей пред Богом [по обычаю священного служения]», и т. п. Работа еп. Кассиана дает пример усовершенствования старого текста в согласии с новыми историческими условиями и запросами. Отрицательная оценка в печати первых его публикаций вызвана в основном выбором в качестве греч. оригинала издания *Нестле—Аланда* и нек-рыми стилистическими элементами (*Алексеев И.* К вопросу о новом переводе на рус. язык Евангелия от Матфея (Лондон, 1953): Рец. // ЖМП. 1954. № 2. С. 76–77; *Иванов А.* Новый перевод на рус. язык Евангелия от Матфея (Лондон, 1953): Рец. // Там же. 1954. № 4. С. 45–55).

V. Переводы Септуагинты и научные переводы. Еп. *Порфирий (Успенский)* в бытность свою Киевским викарным архиереем издал сер.





«Образцы русского перевода священных книг Ветхого Завета с греческого перевода 72 толковников». Были опубликованы отрывки из книг Бытие, Притчей Соломоновых, 1 и 2 Маккавейских, полностью книги Песнь Песней, Есфири и Псалтирь, а также пророческие паремии (ТКДА за 1869, 1873 и 1875). Посмертно был также опубликован его полный перевод псалмов по греч. рукописи 882 г.— «Псалтирь в русском переводе с греческого епископа Порфирия» (СПб., 1893). Фактически эти переводы представляют собой русификацию слав. текста с немногочисленными вкраплениями народной лексики. Их целью было разъяснение слав. литургического текста.

П. А. Юнгер, проф. КазДА по кафедре Свящ. Писания, опубликовал переводы следующих ветхозаветных книг: Амоса (1897), Притчей Соломоновых (1908), пророков Исаии (1909), Иеремии (1910), Иезекииля (1911), Даниила (1912), 12 малых пророков (1913), Иова (1914), Псалтирь (1915, переизд. в 1997), Екклесиаста и Песнь Песней (1916). Оригиналом послужила LXX в издании Г. Б. Суита (1887–1894). Переводы сопровождаются вступительными статьями и подробными комментариями с филологическим разбором греч. оригинала и богословскими разъяснениями. Отмечаются неточности слав. версии. Целью работы было объяснение слав. литургического текста.

Еп. Антонин (Грановский) сопровождал свои исследования библейских текстов, выполненные с привлечением всех сохранившихся источников, переводами на рус. и даже слав. языки: первые предназначались для чтения, вторые, вероятно, для литургического применения. Его исследование «Книга пророка Варуха» (СПб., 1902) завершается реконструкцией утерянного евр. оригинала, к-рый в свою очередь служит базой перевода на церковнослав. и рус. языки. Многолетняя работа по изучению Книги Притчей Соломоновых завершилась томом, в к-ром собраны критические издания евр. и греч. текстов с переводами на рус. язык, а также 2 слав. версии: одна представляет собой редактуру текста Елизаветинской Библии 1751 г., др.— опыт перевода на слав. язык с евр. оригинала (Антонин, *еп.* Книга Притчей Соломона. СПб., 1913. Т. 3).

Назначение перевода, сделанного прот. А. П. Рождественским (Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова: Введ., пер. и объяснение по евр. тексту и древним переводам. СПб., 1911),— научная экзегеза.

VI. Переводы ВЗ для евреев. Эти переводы делятся на 2 группы. Первая, публиковавшаяся между 1862 и 1906 гг., предназначалась для евреев в России, выполнялась исключительно евреями и должна была служить их большему вовлечению в культурную жизнь страны. Вторая была опубликована в Израиле в последние 20–30 лет с целью большего вовлечения русскоязычных евреев, выходцев из России, в религ. жизнь Израиля.

К первой группе относятся: Тора, т. е. Закон, или Пятикнижие Моисеево / Буквальный пер. Л. И. Мандельштама, канд. петерб. ун-та. Берлин, 5622 [1862]; Псалмы (Берлин, 1864). Перевод и комментарии, содержащие богатый филологический и богословский материал, стараются примирить библейскую картину мира с научными представлениями. Для различения имен Божиих используется «Господь» для передачи Яхве и «Владыка» для передачи Адонай. В предисловии отмечается, что евреи как граждане России должны пользоваться рус. языком во всех сферах общественной жизни. Мн. последующие переводы находят в зависимости от этих работ Мандельштама. В переиздании перевод Торы публиковался также с параллельным евр. текстом (Берлин, 1872).

Псалмы Давида (Варшава, 1872) и Притчи Соломона (СПб., 1891) в переводе А. И. Пумпянского, рижского журналиста, писателя и раввина. Он использовал бытовую и простонародную лексику, фольклорную стилистику, встречаются грамматические и стилистические ошибки.

Пятикнижие: С парал. евр. текстом / Пер. И. Г. Герштейна и Л. О. Гордона. Вильна, 1875.

Известный деятель евр. просвещения О. Н. Штейнберг, создатель еврейско-рус. словаря к ВЗ (1878), грамматик евр. и араб. языков Б., издал с параллельным евр. текстом и комментариями переводы Пятикнижия Моисеева (Вильна, 1901–1902), Книги Иисуса Навина (Вильна, 1902), 2-й кн. Самуила (Вильна, 1913), Книги пророка Исаии (Вильна, 1914), Книги Судей (Вильна,

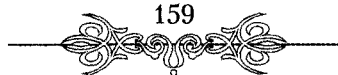
1914). Издания носят учебно-образовательный характер, и комментари на евр. и рус. языках затрагивают широкий круг вопросов истории, филологии и богословия библейских текстов.

Книга Есфири с рус. переводом И. И. Пирожникова (Вильна, 1900, 1914) содержит параллельный евр. текст; в первом издании помещены иллюстрации Г. Доре, во втором — комментарии на евр. языке. Имена собственные приведены по Синодальному переводу (Артакеркс, Сузы и др.).

Ко второй группе относятся: Пять книг Торы / Текст сверен с рукописью и масорой Кэтэр Арам Цовы и сходных с ней рукописей М. Брое-ром; рус. пер. Д. Йосифона (Йерушалаим, 1975 — полный перевод евр. Б. с параллельным евр. текстом); Первые и последние Пророки (Йерушалаим, 1978); Кетувим (Йерушалаим, 1978). Эти переводы по словопотреблению близки к Синодальному, но стремятся освободиться от архаизмов, в круглых скобках даны пояснения. Передача собственных имен следует произношению совр. иврита.

Тора с рус. переводом / Ред. рус. пер. П. Гиль; под общ. ред. проф. Г. Бра-новера (Б. м., 1993) — радикальный иудаистический перевод с опорой на мидраш. Так, напр., Быт 1. 1–3 объединяется в одну фразу: «В начале сотворения Всесильным неба и земли, когда земля была пуста и нестройна, и тьма над бездною, а дух Всесильного парил над водою, сказал Всесильный: «Да будет свет».». Тетраграмматон передается словом «Бог», Элохим — «Всесильный». Перевод свободен от буквализмов вроде использования фразеологизмов со словами «лицо», «рука», «мышца» и проч. В издании включены также гафтарот (чтения из Пророков) с краткими богослужебными указаниями. Позже Гиль опубликовал свой перевод 5 свитков (т. е. книг Песнь Песней, Екклесиаста, Руфь, Плач Иеремии и Есфири) под заглавием: «Пять мегилот и хагада шел песах» (Иерусалим, 1998).

VII. Отдельно стоящие переводы XIX в. Не известны ни автор, ни обстоятельства появления первого перевода «Песни Песней царя Соломона» (Лондон, 1858) на рус. язык, к-рый был сделан с евр. оригинала и отличается высокими художественными достоинствами.





Издание со столь длинным названием «Библия: Священное Писание Ветхого и Нового Завета, переведенное с еврейского независимо от вставок в подлинник и от его изменений, находящихся в греч. и слав. переводах: Ветхий Завет. Отдел 1-й, заключающий в себе Закон или Пятикнижие / Пер. Вадима» (Лондон, 1860) содержит до крайности буквальный перевод, носящий характер лингвистического эксперимента. Образцом послужил англ. перевод А. Бениша, изданный в 1851 г. Тетраграмматон переведен причастием «Сущий» и даже глагольной формой «Есмь» (Исх 3. 14). Стремление к десакрализации текста ведет к полному откату от церковнослав. терминологии, напр., Ноев ковчег называется «ящик» (Быт 7. 1). За псевдонимом Вадим скрывается В. И. Кельсиев (1835–1872), выпускник фак-та вост. языков С.-Петербургского ун-та, затем политический эмигрант, после возвращения в Россию писатель-этнограф почвеннического направления (Соколов Н. П. // Русские писатели, 1800–1917. 1992. Т. 2. С. 526–527).

Л. Н. Толстой в 1879–1881 гг. занимался составлением сводного рассказа по 4 Евангелиям. Первая публикация этой работы вышла в Женеве в 1891–1894 гг., в России в неполном виде в 1906 г. (ПСС. 1957. Т. 24). Автор использует Синодальный перевод и параллельно приводит собственный, филологически совершенно свободный комментированный пересказ. Общее герменевтическое направление работы, отвергающее правосл. догматы, вызвало осуждение церковных властей.

Литератору и искусствоведу А. М. Эфросу принадлежат переводы «Песнь Песней царя Соломона» (СПб., 1909) и «Книги Руфь» (М., 1925). В состав 1-й книги вошла антология рус. поэтических переводов библейской Книги Песни Песней Соломона, заметки Эфроса о поэтической структуре текста, о лит. замысле издания, а также статья В. Розанова о поэтике книги. 2-я книга украшена гравюрами В. А. Фаворского и содержит послесловие переводчика, посвященное вопросу о времени создания книги и ее лит. назначении.

VIII. Современные переводы. После революции 1917 г. работа над переводами Б. в России прекратилась, лишь в 70-х гг. на страницах литературно-художественных изданий

появилось неск. переводов из ВЗ С. С. Аверинцева, И. М. Дьяконова и др. Возрождение религ. жизни в кон. 80-х гг. сопровождалось ростом интереса к библейским переводам. Учеными-востоковедами было осуществлено неск. научных изданий с комментариями, затем работа над переводами ВЗ сосредоточилась вокруг РБО. Они выполнены разными переводчиками, общее направление и принципы этой работы остаются неясными. Переводы НЗ с начала их возобновления по своему характеру представляют исключительно миссионерские работы. Не будучи связана с академическими или университетскими кругами, новая переводческая деятельность не увенчалась пока сколь-нибудь убедительными в богословском и религ. отношении результатами.

В 1993 г. был опубликован совр. перевод Библии (World Bible Translation Center. М., 1993), выполненный за пределами России, по-видимому в США, при первом своем появлении (в 1989 опубликован НЗ) обращал на себя внимание значительным количеством стилистических промахов, в дальнейших переизданиях они в основном были устранены. ВЗ переведен с евр. текста по изданию *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, НЗ — с реконструкции Нестле—Аланда. В богословской интерпретации заметна большая свобода, так что перевод нередко подменяется толкованием. В текст ВЗ введено множество необоснованных домыслов, тогда как правильные чтения помещены в подстрочные примечания. Напр., Быт 1. 6–7: «Да будет нечто, разделяющее воду по середине. И сотворил Бог воздух», в примечании сообщается, что вместо «воздуха» должно быть «чаша» или «купол». В НЗ меньше произвола (ср. с Ин 4. 10–11: «Я дал бы тебе живой воды <...> Где же ты возьмешь эту святую воду?» Простота и доступность изложения вместе с большими тиражами и низкой ценой придают переводу очевидный миссионерский характер. Книга публикуется также под заглавием «Благая весть» (Рец.: Селезнев М. Г. // Мир Библии 1993. № 1. С. 101). Др. примером новых миссионерских переводов является издание НЗ (восстановительный перевод; Анахайм (Калифорния), 1998). Этот перевод, представляющий собой особую редакцию Синодального перевода,

был выполнен по греч. тексту NA²⁶ и снабжен обширными комментариями в согласии с идеологией движения «Живой поток». Планы, примечания, таблицы сделаны Уитнесс Ли и даны в переводе с англ.

Довольно свободный пересказ Синодального перевода предлагается в издании «Слово жизни; Новый Завет в современном переводе» (Stockholm, 1991. М., 1992). Работа выполнена в International Bible Society. В отдельных случаях использованы достижения текстологии греч. текста (исключена вставка в 1 Ин 5. 7). Библейским книгам предшествуют краткие объяснительные статьи (Рец.: Селезнев М. Г. // Мир Библии. 1993. № 1. С. 99–101).

Издание «Новая русская Библия. Новый Завет» (М., 1994) содержит «Евангелие в изложении Марка» в переводе С. В. Лёзова и «Евангелие в изложении Луки» в переводе Э. Г. Юнца (первый из переводов включен также в кн.: Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996). Перевод представляет собой радикальную попытку показать арам. (семит.) истоки греч. новозаветного текста. Так, вместо термина «Евангелие» употребляется «Весть», Иоанн Креститель выступает под именем «Очиститель», соответственно и его крещение именуется «очищением». Ономастикон арамеизирован, исключение сделано для основных библейских лиц, к-рые названы своими привычными именами. Стилистика оригинала значительно упрощена, так что целое представляет собой скорее учебный текст.

Переводчик «Новозаветных писаний» (пер., коммент. и илл. Г. Вишенчук. Chattanooga (Tennessee), 1995, 2001²) ставил перед собой исключительно стилистические задачи, в решении к-рых он близок к работам В. Н. Кузнецовой и Лёзова. Комментарии носят лингвистический и реальный характер (использован греч. текст UBS⁴).

С предисловием митр. Филарета (Вахромеева), Патриаршего экзарха всей Белоруссии, вышло издание, содержащее Евангелия от Марка и от Иоанна, Послание к Римлянам и Апокалипсис (СПб.: Слав. Библ. ф., 1997). Евангелие от Иоанна переведено с TR, остальные книги — с реконструкции Нестле—Аланда; в примечаниях отмечены текстологические различия с греч. текстом.





Новая рус. редакция текстов Евангелий на основе разных рус. и европ. переводов осуществлена К. Г. Капковым в издании «Канонические Евангелия» (М., 1997); во введении переводчик излагает принципы религ. либерализма, на к-рых основывается издание, в приложении он объясняет чек-рые термины библеистики, кратко излагает историю новозаветного канона, текста и библейских переводов, приводит небольшую библиографию переводов НЗ на рус. язык. В целом труд вызван теми же настроениями, что и перевод Лёзова, но стилистически теснее связан с традицией Синодального перевода.

Для издания «Новый Завет в современном русском переводе» (Ин-т перевода Библии в Заокском, 2000 / Пер. с греч. и примеч. под ред. д-ра богословия М. П. Кулакова) оригиналом послужил греч. текст ОБО (изд. GNT⁴). В этом издании последовательно отмечаются все слова, введенные переводчиками для ясности перевода, фиксируются особенности Синодального перевода, в подстрочных примечаниях раскрыт буквальный смысл нек-рых образных словоупотреблений. Тематические заголовки разбивают текст на отдельные части. Многословие и необоснованное распространение текста, сложность подачи примечаний и их обилие делают этот перевод скорее учебной книгой, чем текстом для религ. употребления.

Издание «Радостная Весть» (НЗ в пер. с древнегреч. / Изд. РБО. [М.,] 2001) подготовлено В. Н. Кузнецовой с GNT⁴. В течение десятилетия она публиковала отдельные части этого перевода, к-рые нередко вызвали отрицательную реакцию из-за слишком простого, до вульгарности, языка и неумеренного обновления терминологии. Напр., греч. βαπτίζω переводится «омывать» в Четвероевангелии и «крестить» в Апостоле. Автор перевода т. о. пытается передать идею исторического развития христ. таинства на базе иудаизма, но поскольку эта идея никоим образом не выражена в греч. оригинале, во всяком случае лексически, то получается, что автор перевода вносит свое частное мнение не в толкование, а прямо в текст. Часть имен собственных дана в традиц. греч. форме, др. — в еврейско-арам. произношении («Рабби», «Бар-Абба» и т. п.). Натурализм языка призван подчеркнуть историческую достоверность ново-

заветных событий, однако на деле он разрушает жанровую природу Евангелия как религ. благовестия (Рец.: *Аверинцев С. С.* // *Альфа и Омега*. 1994. № 2. С. 107–116; *иером. Иларион (Алфеев)* // *ЖМП*. 1998. № 10. С. 78–80).

Новый Завет (на греч. языке с подстрочным переводом на рус. язык; гл. ред. А. А. Алексеев. СПб., 2001) — первый на рус. языке полный подстрочный (интерлинейный) перевод, предназначенный как пособие для переводчиков библейских текстов, готовящих издания на языки малочисленных народов России. Оригиналом послужил текст GNT⁴, его расхождения с Синодальным текстом объясняются в подстрочных примечаниях.

Изд.: **ВЗ**: Руфь / Пер. И. С. Брагинского // *Поэзия и проза Древнего Востока* М., 1973. С. 557–563. (Б-ка всемирной лит-ры; Т. 1); Книга Иова / Пер. С. С. Аверинцева // Там же. С. 563–625; Песнь Песней. Экклизиаст / Пер. И. М. Дьяконова // Там же. С. 625–652; Книга Ионы / Пер. С. К. Апта // Там же. С. 554–557; Избранные псалмы / Пер. С. С. Аверинцева // *Иностранная лит-ра*. 1988. № 6; Новый мир. 1988. № 9; *Мир Библии*. 1994. № 4; *Альфа и Омега*. 1995. № 1 (4) [псалмы 1, 3, 23/24, 37/38, 56/57, 62/63, 76/77, 83/84, 87/88, 90/91, 102/103, 113/114, 142/143]; Книга Судей / Пер. И. Ш. Шифмана // *Народы Азии и Африки*. 1989. № 3, 4; *Рижский И. М.* Книга Иова. Новосиб., 1991 [науч. исслед., пер., коммент.]; *Шифман И. Ш.* От Бытия до Откровения: Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993; Песнь Деборы (Книга Судей, 5) / Вступ. ст. и пер. И. М. Дьяконова // *Мир Библии*. 1995. № 1 (3). С. 64–71; Избранные псалмы / Поэт. перелож. А. Сергеева // *Альфа и Омега*. 1995. № 4, 5, 7 [псалмы 90/91, 103/104, 136/137]; Книга Ионы / Пер. Э. Юнца // *Мир Библии*. 1997. № 4; Книга Рут / Пер. Э. Юнца // *Мир Библии*. 1998. № 5. С. 60–67; *Бытие* / Пер. *Международ. Библи. об-ва*. [М.:] *Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея*, 1998; Книга Проповедника (Экклизиаста) / Пер. А. Графова // *Мир Библии*. 1998. № 5. С. 68–75; Книга Бытия / Пер. М. Г. Селезнева. М.: РБО, 1999; Книга Исхода / Пер. М. Г. Селезнева и С. В. Тищенко. М.: РГГУ, 2000; *Притчи*, Книга Экклизиаста, Книга Иова / Пер. А. С. Десницкого, Е. Б. Рашковского, Е. Б. Смагина и др. М., 2000; Книга Иеремии / Пер. Л. В. Маневича. М.: РБО, 2001; Псалтирь: Новый пер. с греч. текста 70 толковников / Пер. иером. Амвросия (Тимрота). М., 2002; **НЗ**: Евангелие по Иоанну / В новом рус. пер. К. И. Логачева; ОБО. [Б. м.], 1978; Письмо к Римлянам / Пер. А. Нахимовского // *Вестн. рус. христ. Возрождения*. 1983. № 1 (138); *Начала христианской веры* / Пересказ семи книг Нового Завета Е. Гросмана; *Living Bible Intern. Naperville (Illinois, USA)*, 1984; Книга жизни: Сводный текст 4 Евангелий. [Б. м.], 1988; *Благая Весть: Новый Завет* / World Bible Transl. Centre. Fort Worth (Texas). 1989; *Апокалипсис* / Пер. К. И. Логачева (в сопро-вод. толкований Андрея Кесарийского) // *Лит. учеба*. 1991. Кн. 1. С. 95–101; Кн. 2. С. 105–111 (славянизированный текст); Евангелия / Пер. с древнегреч. свящ. [правосл. Церкви]

о. Леонида Лутковского. М., 1991 (пер. с TR; рец.: *Хосроев А. Л.* // *Мир Библии*. 1993. № 1. С. 96–99); Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея в усовершенствованном синодальном русском переводе Библейской комиссии. Л.: ОБО, Сев.-Зап. Библ. комис., 1991; Книга Деяний Апостольских: В пер. с «текста большинства» / Пер. К. И. Логачева // *Лит. учеба*. 1991. Кн. 3. С. 67–94 (Рец.: *Левинская И. А.* // *Мир Библии*. 1993. № 1. С. 94–96); *Канонические Евангелия* / Пер. В. Н. Кузнецовой под ред. С. В. Лёзова и С. В. Тищенко. М., 1992; Евангелие от Матфея. Гл. 5–7; 26.17–28.20 / Пер. С. С. Аверинцева // *Альфа и Омега*. 1994. № 2; 1995. № 3 (6); *Первое послание к Коринфянам* / Пер. С. В. Тищенко и А. Графова // *Страницы*. 1997. № 1. С. 22–35; № 2. С. 163–177; Библия: Новый Завет / В пер. под ред. В. А. Громова. К., 1998; Евангелие от Луки / Пер. С. С. Аверинцева // *Церковь и время*. 2000. № 1(10); Деяния Апостолов [без указания имени переводчика] // *Церковь и время*. 2000. № 4(13); Евангелие от Марка / Пер. С. С. Аверинцева // *Церковь и время*. 2001. № 1(14).

Лит.: *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. Пг., 1916; *Астафьев Н.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1892; *Корсунский И. Н.* Труды МДА по переводу Св. Писания и творений св. отцов на рус. язык за 75 лет (1814–1889) ее существования // *ПрТСО*. 1889. Т. 44. Ч. 4; 1890. Т. 45. Ч. 2. 1891; Т. 47. Ч. 2; *Чистович И.* История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1899, 1997; *Логачев К. И.* Издания рус. переводов Библии // *ЖМП*. 1975. № 7. С. 76–79; № 11. С. 73–80; *Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосиб., 1978; *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Опыт характеристики рус. переводов Свящ. Писания Нового Завета, связанных с С.-Петербургом — Ленинградом // *Из истории Православия к северу и западу от Великого Новгорода*. Л., 1989. С. 85–114; *Селезнев М. Г.* Альтернативы Синодальному переводу? // *Мир Библии*. 1994. № 1. С. 102–104; *Рашковский Е. Б.* Россия и динамика библ. слова: XVIII–XX вв. Письмо ап. Павла к Римлянам: 6 глава // *Мир Библии*. 1995. № 1. С. 53–63; *Алексеев А. А.* Первый рус. перевод Нового Завета в изд. 1823 г. // *Роль Библии в становлении и развитии слав. лит. языков*. М., 2002. С. 7–38.

А. А. Алексеев

Сербский. О переводе Б. на серб. язык можно вести речь лишь начиная со времени деятельности В. С. Караджича, серб. просветителя и филолога. Выполненный им перевод НЗ во мн. отношениях имеет особое значение, и прежде всего показателен как результат труда светского деятеля, к-рый не учитывал в должной мере основного предназначения Свящ. Писания, его функций, равно как и миссии Церкви в целом. Сам Караджич указывал: «Этот перевод не для того, чтобы читать в церкви, а лишь для того, чтобы его люди читали как книгу» (*Караџић В. С.* Сабрана дела. Београд, 1974. Књ. 10. С. 15). Прочнее всего закрепилось мнение, что Караджич сделал свой





перевод в 1824 г. для РБО, текст был отдан для рецензирования находившемуся на службе в России сербу А. Стойковичу, к-рый рекомендовал его отвергнуть, но затем, переработав, издал под своим именем (Христианство. Т. 1. С. 239). Мн. источниками подтверждается тот факт, что Караджич в 1819 г. подписал договор с РБО на перевод НЗ и вскоре (по одним сведениям, в 1820, по др. — в 1823) сдал выполненную работу. Вместе с тем известно, что договор был расторгнут по инициативе РБО, рукопись была возвращена.

Но перевод Стойковича действительно издавали и РБО (СПб., 1824) и БИБО (Лейпциг, 1830 и 1834) (Азбучник Српске Православне Цркве по Радославу Грујићу / Приредило мр С. Милеуснић. Београд, 1993. С. 31). Ряд сведений уточняет данную историю: предложение взяться за перевод Свящ. Писания Караджич получил еще в 1815 г. от Ернея Копитара, сотрудника б-ки при дворе австр. императора; перевод с церковнослав. текста Караджичем осуществлялся в 1819–1820 гг.; фрагменты начальной версии — 10-я и 14-я главы Евангелия от Луки — публиковались в приложении к «Новине Сербске» в 1821–1822 гг., а также в отдельном издании: «Огледи Светога писма на српском језику» (Лпц., 1824). Однако публикация всего перевода задержалась на долгое время по ряду причин: отказ РБО из-за вмешательства Стойковича; стремление издать перевод в новой орфографии; критика со стороны священноначалия и клира Сербской Православной Церкви (СПЦ), митр. Стефана (*Стратимировича*), его преемника митр. Иосифа (*Раячица*), архим. Никанора (*Груича*); митр. Черногорский *Петр (Петрович Негош)* тоже отказал в поддержке. Митр. Стефан еще в 1822 г., после опубликования Караджичем фрагментов перевода, обращался к австр. имп. Францу II, характеризуя перевод как «изопаченост и обесвећење» (т. е. искаженность и кощунство), и власти сочли его характеристики обоснованными.

Впосл. Караджич осуществил 3 переработки (1835, 1845 и 1846–1847). Хотя общей концепции (замена славяно-серб. языка народным) он не менял, исправлял лишь отдельные места в плане «от диалектного к наддиалектному», сравнивал отдельные части своего перевода с греч. оригина-

лом и текстами Вульгаты, в чем ему помогали Копитар и Ф. *Миклошич*, а также с рус., болг., нем. переводами. Переработанный вариант издан в 1847 г. в Вене, без одобрения СПЦ. По ходатайству митрополии ввоз этого издания в Сербию был запрещен; причем официально запрет не снимался, он как бы сам по себе исчез в результате революции 1848–1849 гг. в Венгрии.

Сама по себе установка переводчика на «чистый народный язык», на «посрбљавање» (осербливание) — при использовании соответственно и турцизмов, и диалектизмов, и грубых просторечных выражений, при сознательном упрощении библейского слога — ущербна. Кроме того, перевод содержал и ряд серьезных ошибок богословского характера.

Неоднократно предпринимались попытки отредактировать, исправить перевод Караджича. В частности, этим занимались во время фашистской оккупации находившиеся под арестом в мон-ре Войловица еп. Жичский *Николай (Велимирович)* и иером. *Василий (Костич)*. Ту же работу, прежде всего в толкованиях книг НЗ, выполнял на протяжении всей своей жизни архим. *Иустин (Попович)*.

В исправлении перевода, выполненного Караджичем, видела свою функцию и созданная по благословению Патриарха *Германа (Джорича)* специальная Комиссия Святого Архиерейского Синода СПЦ. Но вскоре ее задачей стала подготовка нового перевода НЗ, чем Комиссия и занималась на протяжении 1962–1983 гг., переводя с греч. оригинала (ТР как признанный всеми Поместными Церквами) «с особым почтением к... многовековой, проверенной и освященной, кирилло-мефодиевской и свято-саввской переводческой традиции» (Иринеј Буловић, јеромонах. Нови превод Светога Писма Новога Завета. Београд, 1985. С. 13). Принимался во внимание опыт всех переводчиков после Караджича, в частности профессор-богослов Д. *Стефановича* и Э. Чарнича, Л. Бакотича, Я. Лукича (неизданный перевод). В результате получился полный текст НЗ, к-рый был принят СПЦ и используется в богослужебной практике.

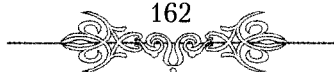
Перевод ВЗ на серб. язык осуществил Джура *Даничић*, сторонник языковой реформы. Он публиковал по частям переведенные ветхозаветные

тексты: «Приповијетке из старога и новог завјета» (Вена, 1850), «Двје повјести из Светога Писма» (Београд, 1854), «Псалтир Давидов» — в издании НЗ, перевод В. Караджича (Вена, 1864), «Псалми Давидови» (Вена, 1867 и неск. переизданий), «Свето Писмо: пет књига Мојсијевих» (Пешт, 1866). Полный текст ВЗ, переведенный Даничићем, увидел свет в 1868 г. в одном издании с НЗ в переводе Караджича. Таких претензий, как к Караджичу, в этом случае не было. Перевод Даничића находится в употреблении до сих пор. Тем не менее в наст. время новый перевод готовится еп. *Афанасием (Евтичем)*. Уже изданы Књиге Макавејске (1995), Псалтир са девет библијских песама (2000), Паримејник (2001); в печати книги Бытие, Исход, Иисуса Навина, пророка Исаии, пророка Иоила, пророка Ионы.

Изд.: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1824. Лпц., 1830, 1834. [Пер. А. Стойковича]; Нови Завјет Господа нашег Иисуса Христа. Беч, 1847; Свето писмо Старога и Новога Завјета / Превео Стари завјет Ђ. Даничић. Нови завјет / Превео Вук С. Караџић. 1868; Јеванђеље по Матеју. Београд, 1917, 1924 [Пер. и толкования проф. Д. Стефановича]; Св. апостола Павла две посланице Солунјанима. Београд, 1919 [Пер. и толкования проф. Д. Стефановича]; Свето писмо Старога и Новога Завета. Београд, 1931 [Пер. Л. Бакотича]; Нови Завјет Господа нашег Иисуса Христа / Превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Београд, 1984; Библија или Свето писмо Старога и Новога Завјета / Превео Стари завјет Ђ. Даничић. Нови завјет / Превео Вук С. Караџић. Београд; Британско и инострано Библијско друштво, 1987; Библија или Свето писмо Старога и Новога Завјета Светог Писмо Старога Завјета / Превео Ђ. Даничић. Нови Завјет Господа нашег Иисуса Христа / Превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Београд, 1998.

Лит.: *Никанор Грујић, архим.* Примљете на преводу Новога Завјета кои е господињ Вук С. Караџић писао и у Бечу у Штампарији ђерменског манастира печатао 1847. Земун, 1852; *Даничић Ђ.* Вуков пријевод Новога Завјета // Видов Дан. 1862. № 63, 129, 130, 131, 137, 140; *Чајкановић В.* О Даничићевом преводу Старога Завета // Нови живот. 1922. 2 дек.; *Бакотић Л.* О Даничићевом и Вуковом преводу Светог писма // Трговински гласник. 1924. Год 34. № 199, 200, 202; *Мошин В.* Вуков Нови Завјет // *Караџић В. Ст.* Сабрана дела. Књ. 10: Нови завјет. Београд, 1974; *Иринеј (Буловић), јером.* Нови превод Светога Писма Новога Завета. Београд, 1985; *Тяпко Г.* Перевод Библии в социально-культурном контексте национального возрождения сербского народа // Информ. бюл. МАИРСК. М., 1992. Вып. 26. С. 89–101; *Самарцић М.* Тајне «Вукове реформе». Крагујевац, 1997.

И. А. Чарота





Словацкий. История перевода Б. на словац. язык во многом определена историко-конфессиональной ситуацией в Словакии. Если протестанты, для к-рых чеш. язык с XVI в. был литературно-письменным и литургическим языком, на протяжении неск. веков продолжали использовать его в церковной сфере, то словаки-католики, у к-рых богослужение совершалось на латыни, стремились ввести в лит. и церковную сферы именно словац. язык. В XVIII — нач. XIX в. ряд протестант. переводов Б. на «библичину» (чеш. язык Кралицкой Библии) сами переводчики называли «словацкими», т. к. чеш. лит. язык воспринимался в среде словац. протестант. интеллигенции как «высокий стиль» словацкого (Смирнов. К истории. С. 48–49). Это перевод М. Бела и Д. Крмана (Галле, 1722), переизданный Я. Эльснером (Берлин, 1766) и М. Семианом (Братислава, 1787); пер. НЗ, осуществленный Ин-том чехословацкой лит-ры при евангелическом лицее в Братиславе (1805–1806); перевод Ю. Палковича (Братислава, 1808). Первый собственно словац. перевод Б. на основе Вульгаты был сделан в 1756–1759 гг. католич. монахами-камальдулами из Червени-Клаштора (Вост. Словакия). Язык этого перевода, оставшегося неизданным, имеет словац. основу с рядом чеш. орфографических и морфологических черт. Отдельные части ВЗ и НЗ были переведены и напечатаны в 1813 и 1820 гг. католич. свящ. Йозефом Игнацем Байзой, использовавшим словакизированный вариант чеш. лит. языка (Смирнов. История переводов Библии. С. 101–104).

Переводы Б. на лит. словац. язык стали возможны после кодификации норм последнего католич. теологом и просветителем свящ. Антоном Бернолаком (1762–1813), рассматривавшим свою лингвистическую деятельность как подготовительную к переводу Б. Перевод на основе Вульгаты с использованием греч., евр. и араб. текстов, с учетом церковнослав., католич. чеш., рус., польск., словен., венг. и нем. переводов был выполнен к 1829 г. проф. теологии и церковного права каноником Юраем Палковичем и напечатан в 2 томах в Эстергоме в 1832 г. Труд Палковича нек-рые исследователи (М. Vuvialová, J. Považan) связывают с решением братиславского Синода 1822 г. о новом переводе Б.

на венг. и др. языки и с поручением Эстергомского архиеп. Александра Рудная. Перевод Палковича (несмотря на присутствие в нем нек-рых черт совр. ему чеш. лит. языка и западнословац. католич. письменности до реформы Бернолака) в целом придерживался нормы словац. лит. языка и способствовал повышению социально-культурного статуса последнего, а следовательно, и росту национального самосознания словаков.

В сер. XIX в. утверждался новый вариант словац. лит. языка, кодифицированный представителями протестант. интеллигенции во главе с Людовитом Штуром и быстро вытеснивший в литературно-журналистской сфере чеш. язык и «бернолаковщину». Но первые библейские переводы на него стали появляться только с кон. XIX в. Имеются сведения о работе над переводом НЗ, к-рую вел еще соратник Штура М. М. Годжа, однако никаких его образцов не найдено. Первыми изданиями на «штуровщине» стали анонимная Библия, или Слово Бога живого (Biblia alebo Slovo Boha živeho. Bdpst, 1881), и сборник евангельских богослужебных чтений А. Трухли (Citania a Evangelia na vsetku needele a sviatku. Viedni, 1897). В 1870 г. в Словакии было основано католич. Об-во св. Войтеха, в задачи к-рого входила подготовка новой словац. Б.; первая часть этого издания, запланированного на 80–90-е гг. XIX в., вышла только в 1913 г. (НЗ), остальные выходили в Трнаве до 1926 г. Примерно в то же время стали издаваться и соответствующие протестант. переводы: Псалтирь (1904, пер. Я. Лайчака), НЗ (1924, пер. Й. Рогачека) и полная Б. (1936, его же). Все дальнейшие издания словац. переводов Б., католич. и протестант., выходили также на совр. лит. языке. В 1995 г. был опубликован новый экуменический перевод НЗ и Псалтири, подготовленный Словацким библейским об-вом.

Лит.: Zlatoš Št. Písmo sväté u bernolákovcov: (Juraj Palkovič a jeho slovenský preklad biblie). Trnava, 1939; Jankovič V. Prvý slovenský preklad celého Písma svätého // Verbum. Košice, 1946/1947. Roč. 1. Čís. 1. S. 22–33; Košťál R. Biblia u nás: Historia a dokumenty vydania a prekladania Biblie u nás. Bratislava, 1990; Смирнов Л. Н. К истории перевода Библии на словацкий язык // Информ. бюлл. МАИРСК. М., 1992. Вып. 26. С. 47–59; он же. О первом переводе Библии на словацкий лит. язык // Philologica slavica: К 70-летию акад. Н. И. Толстого. М., 1993. С. 401–409; он же. История

переводов Библии на словацкий язык // Роль переводов Библии в становлении и развитии слав. лит. языков. М., 2002. С. 96–120; O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov. Bratislava, 1997.

Словенский. Первый перевод библейских текстов на словен. язык был выполнен протестантом П. Трубаром (1508–1586). В 1555 г. было издано Евангелие от Матфея (Ta evangeli svetiga Matevža); в 1557 г.— Четвероевангелие и Деяния св. апостолов (Ta prvi dejl tiga noviga testamenta); в 1560 г.— Письмо к Римлянам (Ta drugi dejl tiga noviga testamenta); в 1561 г.— 1–2-е Послания к Коринфянам и Послание к Галатам (Svetiga Paula ta dva listi htim Corintariem, inu ta htim Galatariem); в 1566 г.— Псалтирь (Ta celi psalter Davidov); в 1567 г.— Послание к Ефессянам, 1–2-е Послания к Фессалоникийцам, 1–2-е Послания к Тимофею, Послание к Титу и Послание к Филимону (Svetiga Pavla listuvi); в 1577 г.— Послание к Евреям, Послание ап. Иакова, 1–2-е Послания ап. Петра, 1–3-е Послания ап. Иоанна, Послание ап. Иуды и Откровение ап. Иоанна (Noviga testamenta pusledni dejl). Наконец, в 1582 г. увидел свет весь НЗ. Все книги были опубликованы в Тюбингене. Перевод Трубара был относительно близок к оригиналу.

Впервые перевод всей Б. был осуществлен Ю. Далматином. В 1575 г. он издал перевод Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (Jezus Sirah); в 1578 г. вышла первая часть Б. (Biblije, tu je, vsiga svetiga pisma prvi dejl); в 1580 г.— Книга Притчей Соломоновых (Salomonove pripuvisti); в 1580 г.— кн. Бытие (Perve bukve Mozesove). В 1584 г. в Виттенберге была отпечатана вся Б. При работе над ВЗ главным источником Далматину служил перевод М. Лютера, привлекались также древнеевр. и греч. тексты. Текст НЗ был в основном заимствован у Трубара. Др. перевод отдельных частей НЗ был осуществлен С. Крелем. В 1566 г. в Регенсбурге вышла его Библия для детей (Otročja biblija), в 1567 г.— «Словенская постилла» (Postila slovenska), в состав к-рой входили библейские чтения и толкования Евангелий. За оригинал был взят, вероятно, греч. текст, но помимо него Крель привлекал переводы Лютера, церковнослав. (глаголические и кириллические) и, возможно, чеш.

В период Контрреформации Библия Далматина использовалась также





католич. духовенством, в частности при подготовке лекционариев. В нач. XVII в. по указанию Люблянского еп. Томажа Хрена, иезуит Я. Кандек подготовил полный словен. лекционарий, в к-ром евангельские чтения были даны в переводе Далматина. В 1613 г. лекционарий был издан в Граце (*Evangelia inu listuvi*; без указания имени составителя), в посл. неоднократно переиздавался. В 1672 г. последовало новое издание, подготовленное Я. Л. Шёнлебенем. К 1680 г. М. Кастелец на основе перевода Далматина подготовил (в рукописи) собственный перевод всей Б. Г. Воренц планировал издать его в 6 томах, но вышли только 2-й (Нав—2 Пар) и 6-й тома (НЗ). В 1780 г. в Клагенфурте иезуит-миссионер О. Гутсман подготовил лекционарий (*Evangelie inu branje ali pisme na vse nedele inu jimenitne praznike cielega leta razdelene*). В то же время П. Дайнко, приходской священник из Штирии, работал над переводами на карниольский, каринтский и восточноштирский диалекты. В 1817 г. им был опубликован лекционарий (*Evangeliumi na vse nedele in svetke*); затем «Истории» из ВЗ (1824, 1826; *Svetega pisma zgodbe iz starega zakona*) и НЗ (1826; *Svetega pisma zgodbe iz novega zakona*); в 1826, 1833 и 1837 гг.— Евангелия и Апостол (*Listi inu Evangeliji*). Планировалось также издать весь ВЗ на штирском диалекте, но до нас от этих планов дошла одна рукопись с переводом кн. Бытие.

Первый перевод НЗ для словенцев, населявших междуречье Муры и Рабы, был подготовлен протестант. пастором С. Кюзмичем с древнегреч. оригинала и вышел в 1771 г. (*Nouvi zakon ali tešamentom Gospodna našega Jezuša Kristuša zdaj oprvič z grčkoga na stári slovenski jezik obrnjeni*. 1928⁵). Примерно в то же время Евангелие было переведено по Вульгате католич. свящ. М. Кюзмичем. В 1780 г. в Прекмурье вышли первые католич. издания: изложение большого катехизиса (*Krátka šumma velikoga katekizmuša*), а также Евангелие и церковный календарь (*Svéti evangeliomi pouleg kalendárioma i réda rimskoga na vse nedelne i svétešnje dní z-občinskoga svétoga pisma... na stári slovenski jezik... obrnjeni...*) (1920¹³). В 1796 г. М. Кюзмич издал изложение библейской истории (*Stároga i novoga testamentoma svéte historie krátka*

šumma, na stári slovenski jezik obrnjená) (1869⁸). Протестант. пастор А. Терплан исправил перевод С. Кюзмича (1771) и в его третье издание включил первый перевод Псалтири на прекмурский диалект (Вена, 1883²; Земун, 1928³, БИБО). В 1914, 1926 и 1928 гг. появился перевод Пятикнижия и Книги Иисуса Навина, выполненный протестант. писателем Я. Кардошем (1801–1875) (*Moses i Josua: Petére knige Mosesa i knige Josue ali Glávni tál svétoga pisma stároga zákona*).

Во 2-й пол. XVIII в. также был отмечен значительный интерес к переводу Б. со стороны католич. Церкви. Ф. М. Пагловец в 1733 г. в Любляне издал Книгу Товита (*Tobiove bukve*), в 1741, 1754 и 1758 — лекционарий (*Evangelia inu branja*). Др. лекционарий был издан в 1773 г. в Любляне монахом-августинцем Марко Похлином (*Sveti Postni Evangeliumi*) (1783², 1789³). Кроме того, ему принадлежит неизданный перевод Бытия с толкованием, а также Псалтири. Несмотря на то что Похлин имел дозволение цензора на перевод, еп. Любляны Карл Йоханнес Герберштейн запретил его печатать (1781). Вероятно, у Герберштейна были свои планы создания 2-го полного словен. перевода всей Б. По его указанию Ю. Япель со своим помощником Б. Кумердеем начали работать над этим переводом. За оригинал была взята Вульгата, при работе же над НЗ они заимствовали перевод Далматина, когда он соответствовал Вульгате, в иных случаях обращались к переводу Розалина и Библии для детей. ВЗ частично переведил Япель, ему помогал коллектив переводчиков. Несмотря на возраставшее противодействие (обвинения в злоупотреблении германизмами и в богословской некорректности), Й. Скриняр, возглавивший к тому времени проект, сумел завершить перевод всего ВЗ. Издан в 1791–1802 гг.

В XIX в. появилось неск. новых католич. переводов. В 1815–1817 гг. в Любляне М. Равникар напечатал «Библейские рассказы для молодежи» (*Zgodbe Svetega pisma za mlade ljudi*). А. Голлмаер, архиеп. Гориции (Горицы)), проф. догматики в Любляне, перевел НЗ. Перевод Евангелий вышел в 1834 г. в Любляне, 2-я часть сохранилась в рукописи. В 1849 г. в Любляне монах-бенедиктинец Плацид (Ерней) Яворник из-

дал Бытие с комментарием; в 1854 г. в Клагенфурте (Целовце) вышли Исход и Левит. Еп. Люблянский А. А. Волф поручил подготовку нового перевода всего Свящ. Писания Ю. Волку, к-рый привлек к работе также др. переводчиков. Текст Пятикнижия, Книга Иисуса Навина, 2-я и 3-я кн. Царств были приведены по переводу Яворника. Примечания взяли из нем. издания Й. Ф. Аллиоли. С лингвистической т. зр. новый перевод был намного лучше перевода Япеля. Он вышел в 1856–1859 гг. в 6 томах и получил название «Библия Волфа».

В кон. XIX — нач. XX в. БИБО продолжало выпускать новые переводы и исправленные версии старых: в 1869–1871 гг.— перевод Евангелий и Деяний св. апостолов, выполненный Ф. Ремekom (1846–1917); в 1896 г. в Триесте (Трсте) — Евангелие от Марка, в 1870 г. в Вене — Евангелие от Матфея и Луки и в 1871 г.— Евангелие от Иоанна и Деяния св. апостолов. М. Валявец, еще будучи студентом, перевел 16 псалмов, а в 1873 г. напечатал в Вене перевод Послания к Римлянам и в 1877 г.— НЗ.

В 1870–1898 гг. БИБО издало книги ВЗ и НЗ под ред. лингвиста Ф. Миклошича и писателя Й. Стритара. В 1904 г. в Любляне чех А. Храска начал работу над переводом всей Б., предназначавшимся для протестантов. С помощью Ф. Говекара, А. Микуша и др. в 1914 г. перевод был окончен. БИБО издало его в том же году в Любляне (1967⁷). Согласно указанию на титульном листе, ВЗ переводился по евр. тексту, НЗ — по греч., на самом деле это компиляция различных предшествовавших переводов — Далматина, Лютера и др. Издание БИБО не включало второканонические книги.

В дальнейшем работу над лит. переводом предприняли И. В. Весел, А. Медвед, С. Григорчич, Ф. Лампэ и Я. Э. Крек. В 1892 г. Весел издал Псалтирь, в к-рую вошел перевод псалмов 118 и 119, выполненный Григорчичем; в 1894 и 1906 гг. Медвед напечатал Плач Иеремии, в 1904 г.— Книгу Иова, в 1909 г.— Книгу пророка Иеремии; в 1904 г. вышли Книга Иова и псалом 118 в поэтическом переводе Григорчича, вскоре после смерти переводчика — Плач Иеремии. В 1894–1912 гг. Лампэ и Крек издали «Библейские рассказы». Люблянский еп. А. Еглич в 1915–





1916 г. напечатал собственный перевод Псалтири с толкованием. В 1916 г. в Мариборе М. Славич издал «Воскресные Евангелия», в 1917 г. последовало расширенное издание — «Воскресные и праздничные Евангелия». В 1918 и 1919 гг. Й. Зиданшек издал Евангелия и Деяния. В 1922 г. в Гориции (Горице) А. Павлица (под псевдонимом д-р Эгидий) напечатал Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова. В 1925 г. вышел перевод Евангелий и Деяний, осуществленный Г. Печьяком и А. Сноем с древнегреч. оригинала, в 1929 г. последовали Послания апостолов и Откровение ап. Иоанна. Обе части переиздавались в 1937–1939, 1948, 1949, 1954–1955 гг. В 1937 г. в Белграде БИБО издало Евангелие от Луки в переводе А. Вилхара. В 1939 г. в Целе М. Славич напечатал Пятикнижие и Книгу Иисуса Навина. Перевод был сделан с древнеевр. оригинала при помощи Я. Алексича и с древнегреч.— Ф. Ере. В 1959–1961 гг. Мариборская епархия издала Б. в 4 томах, в к-рую вошли репринт НЗ с изданий 1925 и 1939 гг. (4-й т.), 1-я часть ВЗ в переводе Славича (1939) и новый перевод оставшейся части ВЗ.

На основе Мариборского издания Алексич подготовил подборку наиболее важных текстов Писания, к-рая вышла в 1967–1968 гг. в Любляне, в Клагенфурте (Целовце) — репринт НЗ и в Загребе — иллюстрированная Б. на основе Мариборского издания 1959–1961 гг. То же Мариборское издание легло в основу «Библейских рассказов» И. Олбрахта, изданных в 1969 г. в Любляне, Евангелий и Деяний, опубликованных в 1972–1973 гг. в Целе. В 1974 г. БИБО осуществило переиздание Мариборской Библии на словен. языке, оно включало второканонические книги ВЗ и явилось первым экуменическим изданием.

В 1977 г. в Клагенфурте (Целовце) напечатаны Евангелия и Деяния в переводе, подготовленном Я. Модером по франц. Иерусалимской Библии. В 1979 г. БИБО напечатало перевод Евангелий Ф. Розмана.

К 400-летию юбилею Б., изданной Далматином, в 1984 г. вышел в свет перевод НЗ под общей ред. Й. Крашовеца и Ф. Розмана (*Sveto pismo Nove zaveze: Jubilejni prevod ob štiri-stoletnici Dalmatinobe Biblije*). В 1990 г. этот перевод с небольшими исправлениями был переиздан БИБО.

В 1989 г. появилось пробное издание новых переводов ВЗ, подготовленное Крашовецом: в Копере — Иов (перевел Ю. Бизьяк), в Целе — части Псалтири (перевел Я. Зупет). В 1993 г. в Любляне опубликовали Евангельскую гармонию и Синописис 4 Евангелий под ред. Ф. Розмана. В 1995 г. в Копере — Книги премудрости Соломона и премудрости Иисуса, сына Сирахова, в переводе О. Црнилогара. В 1996 г. вышла вся Б.

Лит.: *Krašovec J.* Slovenian Translation of the Bible // Interpretation of the Bible. Sheffield; Ljubljana, 1998. P. 1039–1072; *Hrvat J., Smolik M., Zadnikar A.* Bibliography of Slovenian Translations of Biblical Texts // Ibid. P. 1075–1115.

Й. Крашовец

Украинский (см. также «Белорусско-украинские переводы XV–XVI вв.», С. 147–148).

В 1842 г. галицкий писатель М. С. Шашкевич начал перевод НЗ с церковнослав. текста, но до своей кончины в 1843 г. окончил только Евангелие от Иоанна и 5 глав Евангелия от Матфея. Этот перевод был опубликован в 1884 г. во Львове. М. А. Максимович, ректор Киевского ун-та, перевел на укр. язык Псалтирь и издал ее в 1859 г. Ф. Морачевский, директор Нежинского лицея, в 1860 г. сделал перевод Евангелия, а в 1863 г. — всего НЗ. Осенью 1860 г. он отослал свой перевод Евангелий от Матфея и от Иоанна Петербургскому митр. Исидору с просьбой посодействовать изданию труда. Однако после совещания с членами Святейшего Синода митрополит известил Морачевского, что перевод Евангелий не может быть допущен к печати. Но писатель продолжил работу и в 1862 г. отправил свой перевод Евангелий в С.-Петербургскую АН с просьбой отрецензировать текст и в случае одобрения оказать содействие его изданию. Перевод был высоко оценен петербургскими учеными (*Науменко В. Ф.* С. Морачевский и его лит. деятельность // Киевская старина. 1902. Дек. Т. 79. С. 475–476), однако власти запретили его печатать. Евангелия в переводе Морачевского с параллельным церковнослав. текстом удалось издать в Москве уже после смерти писателя: Евангелия от Матфея — в 1906 г., от Марка — в 1907 г., от Луки — в 1908 г., от Иоанна — в 1911 г. Все 4 Евангелия вместе, без параллельного церковнослав. текста, были напечатаны во Львове в 1921 г.

П. А. Кулиш начал работать над переводом Б. в 1867 г. В 1869 г. во Львове он анонимно издал перевод Пятикнижия и Книги Иова, в 1871 г. — Псалтири. В том же году Кулиш переезжает в Вену и вместе с И. Пулюем переводит НЗ с греч. текста. В 1879 г. этот перевод был завершен и издан в 1880 г. во Львове. БИБО в 1885 г. купило право издания этого перевода НЗ. Кулиш продолжал работать над переводом ВЗ до своей смерти в 1897 г. Работу над переводом закончили И. С. Нечуй-Левицкий и Пулюй. В 1901 г. БИБО купило право издания этого перевода и в 1903 г. издало весь ВЗ, в 1904 г. в Вене — всю Б. под заголовком «Святе Письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською».

Язык этого перевода (получившего название Библия Кулиша) изобилует искусственными словами и полонизмами. Тем не менее Библия Кулиша была первым опытом полного перевода текста Б. на совр. укр. язык, хотя и без неканонических книг.

В то же время собственный перевод Евангелия на укр. язык осуществил М. Лобадовский и прислал его в Синод. Имп. АН направила труд Лобадовского на рецензию укр. филологу П. Житецкому, к-рый подверг перевод критике, заявив, что Лобадовский слишком зависит от текста рус. Синодального перевода (с к-рого он и переведил) и что его перевод полон излишних неологизмов. Лучшим укр. переводом Евангелия Житецкий считал труд Морачевского.

В 1903 г. во Львове вышел перевод НЗ и Псалтири О. Бачинского (Бачинський), напечатанный параллельно с церковнослав. текстом. Это было первое униатское (греко-католич.) издание Свящ. Писания; его перевод был сделан с церковнослав. Библия Бачинского не получила широкого распространения. В 1921 г. в Жолкве Базилианский орден издал Пятикнижие и НЗ в переводе Я. Левицкого (Левицький). Его перевод Псалтири вышел в 1925 г. Приблизительно в то же время М. Кравчук осуществил перевод Четвероевангелия с греч. языка и снабдил его примечаниями (Львов, 1937). После второй мировой войны укр. эмигрант базилианин Т. Галушинский снова перевел Четвероевангелие (Рим, 1946) с греч.

В 1937 г. Украинский научный ин-т в Варшаве опубликовал на престольное Евангелие на укр. языке в неск.





отредактированном переводе Морачевского, к-рое позже дважды переиздавалось (Виннипег, 1948. Баунд-Брук, 1966).

1 апр. 1936 г. проф. И. Огиенко подписал в Варшаве с БИБО договор на право издания его укр. перевода Б. с языков оригинала. В 1937 г. во Львове был издан его перевод 4 Евангелий, а в 1939 г. в Варшаве — НЗ с Псалтирью. 19 июля 1940 г. Огиенко закончил перевод всей Б., но из-за второй мировой войны издание ее было отложено. В 1950 г. БИБО собрало Ревизионную комиссию по укр. переводу Б., к-рая вместе с переводчиком пересмотрела текст Огиенко, исправила его и в 1955 г. передает в печать. В 1962 г. в Лондоне БИБО издало полную Б. (без неканонических книг) в переводе Огиенко — «Библия, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької наново перекладена». В нем впервые использовалась реформированная грамматика укр. языка. В последнее время этот перевод неоднократно переиздавался и является наиболее распространенным укр. переводом Свящ. Писания.

В 1957 г. в Риме под патронатом униатского (греко-католич.) митр. Ивана (Бучко) вышел перевод всей Б. (с второканоническими книгами) свящ. Ивана Хоменко — Римская Библия. Литературно-лингвистическую редакцию текста осуществили писатели И. Костецкий и В. Барка. В новой редакции издана Украинским библейским об-вом в 1992 г., после чего неоднократно переиздавалась. Перевод ориентируется на академическое правописание 1920 г.; текст снабжен примечаниями. Украинская греко-католическая Церковь (униатская) употребляет Римскую Библию за богослужением.

К 1000-летию Крещения Руси Украинский экзархат РПЦ издал «Новий Заповіт Господа нашого Ісуса Христа» (К., 1988). Хотя имя переводчика в книге не указано, текст, видимо, представляет собой вновь отредактированный перевод Морачевского.

Из публикаций 90-х гг. XX в. необходимо отметить перевод Евангелия, сделанный Л. Герасимчуком (Вітчизна. 1990. № 3, 5, 7, 9), «Новий Заповіт: новий переклад» (Минск, 1994) и «Новий Заповіт сучасною мовою» (К., 1996), сделанные, видимо, протестантами, а также издание

«Библия з коментарями для повного життя: Новий Завіт з симфонією» (Минск, 1998).

В 2001 г. во Львове Украинское библейское об-во выпустило НЗ в переводе свящ.-униата Рафаила Турконяка. Однако перевод был издан без надлежащей правки, несмотря на предложения членов правления об-ва и со стороны Украинской Православной Церкви. В 2003–2004 гг. ожидается выход в свет ВЗ, в качестве оригинала переводчик использует LXX. Кроме переводов библейских текстов на лит. укр. язык существует неск. переводов на различные укр. диалекты. В 1981 г. в Руски-Крстуре (Сербия) было напечатано Евангелие на бачванско-русинском диалекте — «Святе Письмо Нового Завіта: Евангеліи» в переводе католич. еп. Г. Букатко, Я. Раца и М. Малацко. В Вост. Словакии в 1991–1992 гг. вышел перевод НЗ на южнолемковский диалект. В Закарпатье Евангелие от Марка на местный диалект переводил свящ. Д. Сидор (Перевод Евангелія Марка на русинський язык / Уд Марка святоє благовєстованіє).

Лит.: Владимиров П. В. Обзор южнорус. и западнорус. памятников письменности от 11 до 17 столетия. К., 1890; Житецкий П. И. О переводах Евангелия на малорусский язык // ИОРЯС. 1906. Т. 10. Кн. 4. С. 22–27; Комаров М. П. Морачевский та його переклад св. Евангелія на українську мову. Од., 1913; Стебницький П. Ф. Е. Корш и украинское Евангелие // Укр. жизнь. 1915. № 3–4. С. 106–110; Биднов В. Куліш і його переклад св. Писма. Львів, 1931; Чижевский Д. История украинской лит-ры. Н.-Й., 1956; Иларіон, митр. Біблійні студії. Вінніпег, 1963; Горбач О. Мовостиль новітніх переклаів Св. Письма на українську народну мову XIX–XX вв. // Науков. зап. Українського вільного ун-ту. Мюнхен, 1988. Ч. 13; Смага Д. Иван Огієнко — перекладач Святого Письма // Духовна і науково-педагогічна діяльність І. І. Огієнка в контексті українського національного відродження (до 110-річчя від дня народження). Кам'янець-Подільський, 1992; 3 розповіді перекладача Рафаїла Турконяка // Бюл. Українського біблійного товариства. 1998. № 8. С. 13–14. Нимчук В. В. Священне Писання на укр. мові // Роль Библии в становлении и развитии слав. лит. языков. М., 2002. С. 39–69.

В. В. Чернов

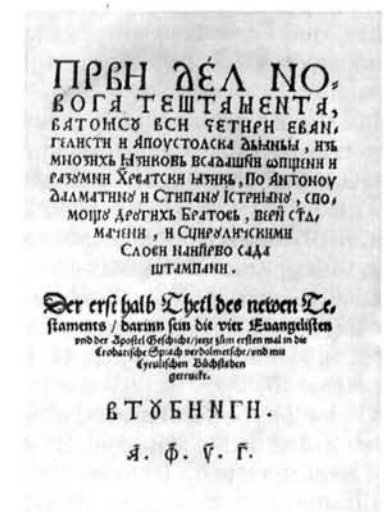
Хорватский. До XVI в. ситуация с библейскими переводами в Хорватии была неоднородной. У глаголашей Далмации в обращении был церковнослав. перевод, кирилло-мефодиевский в своей основе, частично отразивший болг. симеоновскую редакцию текстов, к-рый с XII в. подвергался несистематической (и неравномерной для разных книг) правке по лат. Вульгате. Библейские

книги в этой традиции сохранились лишь в объеме, необходимом для литургического обихода (см.: Алексеев. Текстология. С. 140–145). Начиная с 1483 (издание первопечатного Миссала) и до 1561 г. издавались глаголические литургические книги (Бревиарий и Миссал), содержащие эту редакцию церковнослав. перевода библейских книг (Бревиарий в 1491, 1493 и 1561; Миссал — в 1483, 1499, 1528, 1531). Параллельно этому в хорват. рукописях, написанных латиницей, в составе *евангелиариев* и лекционариев начиная с XIV в. содержатся переводы фрагментов новозаветных текстов, входящих к Вульгате, на диалекты хорват. языка (кайнавский, чакавский и штокавский). Со 2-й пол. XIV в. — времени активизации чешско-хорват. лит. связей — встречаются переводы таких сборников с чеш. языка.

В богослужбной практике, в т. ч. и монашеской, использовался Бревиарий на хорват. языке (особенно *Officium parvum BMV*), где были представлены псалмы и мн. др. библейские тексты. Самые ранние Бревиарии такого рода появляются в Дубровнике в XIV–XV вв. Переводы псалмов издавались и отдельно (напр., переводы, выполненные Л. Брачанином (1598) и др., с XVI до XIX в.).

В эпоху Реформации хорват. протестанты сделали попытку перевести всю Б. Были созданы переводы Евангелия и Апостола (С. Концул. Тюбинген, 1562 и 1563). Й. Юричич и Й. Квечич перевели весь ВЗ в 1564 г., однако он не был опублико-

Четвероевангелие на хорват. языке. Тюбинген, 1563 (РГБ). Титульный лист



ван. Перевод пророческих книг (Vsih prorokov stumačenje hrvatsko. W., 1897) был издан В. Ягичем.

Сохранилось неск. переводов полной Б., к-рые остались неизданными. В 1625 г. Б. Кашич подготовил первый перевод полной Б., но римско-католич. Конгрегация по распространению веры запретила его публикацию (в конгрегации тогда преобладали противники переводов на национальные языки). Против хорват. перевода были сторонники церковнослав. глаголических переводов и лат. Б. (прежде всего священники Загребского диоцеза). Перевод Кашича был опубликован только в 1999 г. как editio princeps в Падерборне. Публикация перевода Б., выполненного С. Розой (Дубровник, 1750), также была запрещена епископом. Та же участь постигла Библию Полики (И. Бургаделли, 1768) и перевод, выполненный М. Юретиновичем-Ивакичем, а также перевод всей Б., выполненный А. Совичем (Загреб, 1929–1932), отличавшийся высоким качеством, выполнен с языков оригинала на лит. сербо-хорват. язык, отличающийся от хорват., принятого ныне с распадом Югославии. Перевод остался неизданным, но был использован при переводе т. н. Загребской Библии (1968).

Издания переводов всей Б.: М. П. Катанчица (Sveto pismo Staroga i Novoga zakona. Buda, 1831), И. М. Шкарича (Sveto pismo Staroga i Novoga uvita. W., 1858–1861); хорватизация перевода Б., выполненного В. Караджичем и Дж. Данчичем, осуществленная Б. Шулеком (1877) и М. Решетаром (1895); И. Е. Шарича (Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta. Sarajevo, 1941–1942); С. Грубшича (Hrvatska Biblija. Chicago, 1975–1984).

Загребская Библия (Zagrebačka Biblija), сначала вышедшая в изд-ве «Stvarnost» в 1968 г., затем в изд-ве «Kršćanska sadašnjost» (Zagreb, 1970) на сегодняшний день выдержала 15 изданий. Этот перевод считается одним из лучших, получил широкое распространение, используется за богослужением.

В. Чебушник перевел и опубликовал часть ВЗ (Zagreb, 1911–1913).

Издания переводов НЗ: Й. Штадлера (Sveto pismo Novoga zavjeta. Sarajevo, 1895–1907), Ф. Цагоды (Novi zavjet. Zagreb, 1925), Л. Рупчича (Novi zavjet. Sarajevo, 1961), Б. Дуды и Е. Фучака (Novi zavjet.

Zagreb, 1973), Г. Распудича (Novi zavjet. Sarajevo, 1987).

А. А. Турилов, А. Ребич

Чешский. Среди переводов на совр. европ. языки переводы Б. на чеш. язык стали появляться очень рано, уступая по древности лишь франц. (ок. 1250) и итал. (ок. 1300).

Отдельные части Б. начали переводить на чеш. язык еще в XIII в. Это были Псалтирь и Евангелие, к-рые чаще всего использовались за богослужением. Начало работы по переводу всего Свящ. Писания в наст. время относят к сер. XIV в. Мнение о том, что старочеш. перевод Б. сложился в период XII–XV вв. из разных переводов отдельных фрагментов Писания, опровергнуто. По пространенной т. зр., чеш. перевод Б. не имеет единого автора, являясь коллективным трудом неск. независимых переводчиков, принадлежавших к различным монашеским орденам, в частности *бенедиктинцам*, *доминиканцам* и *августинцам*. Однако, возможно, что работа над переводом велась вполне согласованно (*Kyas V., Pečirková J.* Die Dresdener oder Leskowetz Bibel. Paderborn, 1993. S. 397–399. (Biblia Slavica; I/1)).

Различают 4 редакции старочеш. перевода Б.: 1-я — старочеш. перевод XIV в., сделанный для монастырского употребления; представлена Дрезденской Библией. 2-я — переработка 1-й в нач. XV в.; типичный пример — Литомержицкая Библия. 3-я — анонимный перевод, подготовленный в одном из ун-тов в нач. XV в.; представлен Падаржовской Библией. 4-я — новый перевод, сделанный группой преподавателей ун-та в 80-х гг. XV в., в период оживления интереса к чеш. переводам Писания. С появлением книгопечатания этот перевод стал основой для первых печатных книг на чеш. языке — Пражской Библии (1488) и Библии из Кутна-Горы (1489).

В XVI в. были изданы 9 переводов Б., сделанных *утраквистами* по Вульгате. 2 из них — Венецианскую Библию (1506) и Нюрнбергскую Библию (1540) — напечатали за рубежом. В 1529 и 1537 гг. в Богемии 2 перевода напечатал П. Северин из Капи-Горы. Крупнейшим издателем Свящ. Писания того времени был Й. М. Рождьяловски из Авентина. Его издания Библии 1547, 1556/57, 1560/61, 1570 и 1577 гг. успешно продавались как в Богемии, так и в окрестных землях. В 1533 г. В. Б. Оп-



Богемская Библия. Прага, 1479 (РГБ). Титульный лист

тат впервые напечатал перевод НЗ, сделанный не по Вульгате.

Работы *чешских братьев* формируют 2-й ряд чеш. переводов Писания. Это НЗ: Клаудианский (1518), Лукашев (1525), Благодославский (1564, 1568) и главная Б. чеш. Реформации — Кралицкая Библия, первоначально изданная с обширными комментариями в 6 томах (1579–1594), а затем переизданная без комментариев в одном томе (1613). Все свои переводы, за исключением 2 позднейших изданий НЗ, чеш. братья делали с оригинальных языков Б. С нач. XVIII в. изгнанные со своей родины чеш. братья печатали Кралицкую Библию в Германии и Венгрии, откуда книги поставлялись для тайных протестантов Богемии.

3-й ряд чеш. переводов Б. (XVI–XVIII вв.) открывается католич. Библией св. Вячеслава. Сделанный иезуитами по Сикстино-климентинской Вульгате, этот перевод стал католич. ответом на протестант. Кралицкую Библию. Как и последняя, Библия св. Вячеслава снабжалась пространном комментарием. Новый перевод выходил в 1677–1715 гг., в 1796–1771 гг. и дешевое издание без комментария в 1778–1780 гг. (т. н. Кайзерова Библия).

В XIX в. наибольшее значение имели следующие издания Свящ. Писания: 2 издания Кралицкой Библии — т. н. Юбилейная Библия, напечатанная Й. Ружичкой в ознаменование тысячелетия Крещения славян, и иллюстрированное издание Л. Б. Кашпара (1892). Среди католич. изданий важен перевод Ф. Ф. Прохазки (1804). Он был переиздан

в 1851 и 1857 гг. под названием Библия консистории. Празднование тысячелетия прибытия святых Кирилла и Мефодия в Моравию было отмечено выходом в 1860–1864 гг. нового перевода Б. на чеш. язык под ред. И. Френция.

Протестанты продолжали использовать Кралицкую Библию, многократно переиздававшуюся Британским и иностранным библейским об-вом на протяжении XIX–XX вв. Только НЗ был переведен вновь. Это сделал Ф. Жилка в 1933 г. Католики же, наоборот, выпустили множество переводов. Среди важнейших — Толковая Библия Я. Хейчля (ВЗ) и Я. Л. Сикоры, изданная в 1917–1925 гг. После второй мировой войны вышли переводы ВЗ Й. Хегера и НЗ Р. Коля (1947), П. Шкрабала (1948), О. Петру (1951–1955). Последний перевод Свящ. Писания на чеш. язык (1961–1985) был осуществлен совместными усилиями различных Церквей. Он вышел в 2 вариантах — в 17 томах с комментарием (1968–1985) и без комментария в одном томе. Изд-во Kalich выпустило этот перевод без второканонических книг (1979), к-рые были опубликованы изд-вом Charita (1987).

Чеш. переводы Б. оказали существенное влияние на переводчиков в др. странах Европы, не только слав. (Польша, Белоруссия, В. Лужица, Украина), но и неслав. (Румыния, Венгрия).

Лит.: Merell J. Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnost. Praha, 1956; Mánek J. Bible v českých zemích: Skriptum pro účely Husovy čs. bohoslovecké fakulty v Praze. Praha, 1975; Verner F. Bibliografie českých překladů celé bible i jejích částí. Praha, 1987; Kyas V. Česká bible v dějinách národního písemnictví. Praha, 1997; Pečírková J. Czech Translations of the Bible // Interpretation of the Bible. Sheffield, 1998. P. 1167–1200.

Я. Печиркова

Переводы на германские языки.

Английский. I. Средневековые переводы. Первые попытки перевода библейских текстов на народные языки на Британских о-вах относятся к периоду раннего средневековья. Сложившаяся здесь языковая ситуация (сохранение у образованного духовенства интереса к языку народа, продолжение активного лит. творчества на местных герм. диалектах и тот факт, что только в Британии древнеангл. язык продолжал существовать как письменный в отличие от проч. континентальных герм. наречий) способствовала тому, что переводчики стремились пере-

вести избранные тексты Свящ. Писания, сделав их доступными для англосакс. населения.

Самое раннее поэтическое переложение библейского текста на древнеангл. приписывается Кэдмону — неграмотному пастуху, ощутившему поэтический дар (VII в.). Согласно *Беде Достопочтенному*, слушая чтение монахинь в мон-ре Уитби, Кэдмон перелагал текст Писания стихами. Из его поэзии сохранилось лишь неск. начальных строк из кн. Бытия на нортумбрийском диалекте. Первый перевод Псалтири на древнеангл. выполнил еп. Шерборнский Альдхейм († 709), однако он был утрачен. Известно также, что в VIII в. Беда Достопочтенный перевел неск. фрагментов из НЗ (в частности, из Евангелия от Иоанна), к-рые также не сохранились до наст. времени.

Кор. Уэссекса Альфред Великий (849–899 или 900/01), приверженный идее церковного просветительства, выполнил вольный перевод Второзакония, к-рому предпослал издание своих законов (Правду короля Альфреда), а также моральных и правовых установлений из кн. Исход (21–23). Это был самый ранний перевод ветхозаветных текстов на древнеангл. (По приказу Альфреда была полностью переведена и Псалтирь, но она не сохр.).

Важным этапом подготовки перевода Б. стало появление в лат. Псалтирях и Евангелиях глосс на древнеангл., служивших дидактическим целям. Самым известным памятником такого рода является т. н. Веспасиановская Псалтирь (IX в.) (Brit. Lib., Cotton Vespasian. A. 1).

В Линдисфарнских Евангелиях, записанных на латыни ок. 700 г., в сер. X в. появились глоссы на нортумбрийском диалекте, приписываемые свящ. Олдреду (British Library, Cotton Nero. D. 4.). Ок. 975 г. такими же глоссами священники Фарман и Оуэн снабдили Рашвортские Евангелия (Rushworth MS, Bodleian MS. Auct. D. II, 19). Подобная практика получила широкое распространение, в особенности в Псалтирях (рукописи Bodl. Lib., Junius 27; Brit. Lib., Add. 37517; Camb. Univ., F. f. 1. 23; Brit. Lib., Stow 2; Lambeth, MS. 4. 188; Brit. Lib., Cotton Tiberius C.; Brit. Lib., Cotton Vitellius E. 18. 6; Brit. Lib., Arundel. 60). К нач. XI в. относится рукопись т. н. Парижской Псалтири (Paris, Bib. Nat., MS. Lat. 8824), в к-рой англ. глоссы распола-

гались не между строк лат. текста, а в параллельных ему колонках.

На рубеже X–XI вв. тексты всех 4 Евангелий были переведены на западносакс. Они сохранились в неск. рукописях, датируемых приблизительно 990–1175 г. (Corpus Christi Coll. Camb., MS. 140; Bodl. Lib., Bodley MS. 441; Brit. Lib., Cotton MS. Otto C. 1; Camb. Univ. MS. I. i. 2. 11; Brit. Lib., Reg. I. A. 14; Bodl. Lib., Hatton MS. 38).

Последней заметной фигурой среди переводчиков-англосаксов был Элфрик Грамматик (ок. 955–1020), утверждавший, что перевел неск. книг ВЗ, однако это были скорее краткие переложения, чем перевод. В составе его проповедей сохранились парафразы на Быт 1–35; Исх 1–Нав 11 (The Old English Version of the Heptateuch // Early English Texts Society. Orig. Ser. № 160. 1922).

Завоевание Англии норманнами (1066) привело к упадку англосакс. культуры и лит-ры; господствующим языком аристократии в XI–XII вв. стал норманский диалект старофранц., а языком Церкви почти безраздельно оставалась латынь. От этого времени до нас дошли лишь отдельные свидетельства того, что



Псалтирь с глоссами на полях. Беркшир, аббатство Рединг, ок. 1160 (РГБ)

фрагменты Б. перелагались на англ., в основном это были часто употреблявшиеся за богослужением псалмы. Ок. 1120 г. еп. Эдвин составил т. н. Тройственную Псалтирь (Psalterium Triplex), в к-рой лат. текст сопровождался параллельными переводами на англо-нормандский и ранний среднеангл. К тому же времени относится Оксфордская Псал-

тирь, переводы из к-рой легли в основу большинства англо-нормандских версий.

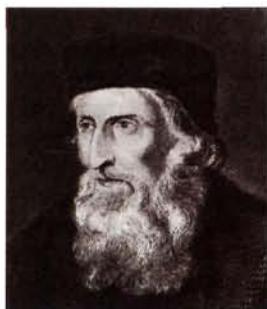
В XII в. зарождается новая тенденция: появляются поэтические (метрические) парафразы на тексты Евангелий, Деяний св. апостолов, а в XIII в. и книг ВЗ (Бытие и Исход).

Однако подлинный подъем лит-ры на среднеангл., и в т. ч. возвращение к переводам Б. на этом языке, наместились не ранее XIV в. В начале того столетия появились 2 прозаические версии Псалтири в переводе Уильяма из Шорема (Brit. Lib., Addl. 17376 // The Earliest Complete English Prose Psalter / Ed. K. D. Bulbring. L., 1891. Pt. 1) и писателя-мистика Ричарда Ролла (Univ. Coll. Oxf. MS. 64 // The Psalter, or Psalms of David and Certain Canticles, with a Transl. and Exposition in English by Richard Rolle. Oxf., 1884).

Интерес к библейским текстам на родном языке стимулировал и развитие городской культуры: рост ун-тов, подъем грамотности, успехи городской лит-ры и драмы. Множество переложений священных текстов осуществлялось для постановки мистерий. Предполагается, что уже к 1360 г. весь текст Б. существовал в переводах. XIV век стал временем расцвета лит. среднеангл. языка, нормы к-рого постепенно унифицировались, а лексика и фразеология обогатились усилиями поэтов и прозаиков — У. Ленгленда, Дж. Чосера, Дж. Гауэра. Вершиной в его развитии стал первый полный перевод Б., осуществленный Дж. Уиклифом и его кругом.

II. Уиклифитские версии англ. Б. Несмотря на то что перевод, заверченный к 1382 г., приписывается оксфордскому теологу Дж. Уиклифу, вопрос о степени его личного участия в этой работе остается открытым, хотя Уиклиф, безусловно, был ее вдохновителем. В ней участвовали также его друзья — Николас из Херефорда (говоривший на диалекте, отличавшемся от лондонского диалекта Уиклифа), Дж. Парви и, возможно, др. Известны 2 первоначальные редакции уиклифитской Б. В первой (Bodl. Lib., Bodley MS. 959) перевод большей части ВЗ (до Вар 3. 20) был выполнен Николасом из Херефорда. Его труд был завершён неизвестными переводчиками.

Вторая версия (Purvey's Version), по-видимому, была окончательно



Джон Уиклиф

отредактирована Парви уже после смерти Уиклифа между 1395 и 1408 гг. Обе редакции следуют тексту Вульгаты, но если Николас из Херефорда делал это слишком буквально, в ущерб лит. качеству, то вариант Парви выигрывал благодаря смелому использованию англ. идиом (The Book of Job, Psalmes, Proverbs, Ecclesiastes and the Song of Solomongs, according to Wycliffite version... / Rev. by J. Purvey. Oxf., 1881; New Testament in English, according to the version by John Wycliffe / Rev. by J. Purvey. Oxf., 1879).

Перевод, вызванный к жизни протореформатским учением Уиклифа, встретил неприятие высшего англ. духовенства. На Соборе в Оксфорде в 1408 г. использование данного и любого др. текста Б. на англ. языке было запрещено. Однако на практике запрет оказался неэффективным: Библия Уиклифа широко распространялась в многочисленных списках (известно ок. 200 ее копий, относящихся к периоду с 1420 по 1450), в своих проповедях ее активно популяризировали *лолларды*.

III. Переводы эпохи Реформации. На рубеже XV–XVI вв. в Англии, как и в др. европ. странах, интерес ученых-теологов к библейским переводам получил новый импульс благодаря выходу печатных изданий Вульгаты (1456), древнеевр. ветхозаветных текстов (1488), перевода НЗ, выполненного Эразмом Роттердамским с греч. (1516, 1535), а также Комплютенской полиглотты кард. Ф. Хименеса (1522) и лат. перевода ВЗ с древнеевр. С. Пагнинуса (1528). Реформация, начавшаяся в Германии, и выход нем. Библии Лютера вывели на первый план вопрос о новом переводе Б. в Англии, имевшей собственную давнюю традицию знакомства с ней на национальном языке.

IV. Библия Тиндала. Эту задачу решил У. Тиндал, теолог, работавший

в Оксфордском и Кембриджском ун-тах, владевший греч., латынью и древнеевр. Он начал работу над переводом НЗ в 1523 г., но из-за гонений на сторонников Реформации уехал в Германию, где его перевод НЗ вышел в 1525 г. в Кёльне. Годом позже появились еще 2 издания в Вормсе и Антверпене. Труд Тиндала был запрещен в Англии по причине прослеживавшихся в нем реформационных тенденций (в частности, из-за трактовки понятия «Церковь» как «конгрегация» и соответствующих примечаний, названных кор. Генрихом VIII «вредоносными»). С 1525 по 1528 г. работа Тиндала вышла тиражом в 18 тыс. экз., к-рые распространялись подпольно. (Успех обеспечивался и тем, что печатная Библия Тиндала была в 3 раза дешевле рукописных лоллардовских копий.)

В кон. 20-х гг. XVI в. Тиндал начал перевод ВЗ. Предположительно в Антверпене в 1526 г., а затем в Марбурге в 1530 г. вышло изданное им Пятикнижие. В том же году в Англии его переводы были преданы огню как еретические.

Тиндал осуществлял перевод не с Вульгаты, а с греч. и древнеевр. Выработанная им библейская лексика стала важным вкладом в развитие раннего новоангл. языка, находившегося в стадии становления. Язык Библии Тиндала превосходил мн. последующие переводы, и новые редакции, появлявшиеся в XVI–XVII вв., были немало обязаны ему.

V. Библия Ковердейла. С поворотом религ. политики Генриха VIII в сторону Реформации встал вопрос об официально санкционированном переводе Б. Первой офиц. версией стал перевод Майлза Ковердейла (The Bible, that is the Holy Scripture of the Olde and New Testament, Faithfully and Truly Translated out of Douche and Latyn into Englishe). Библия

Библия Ковердейла. Марбург, 1535 (РГБ)





Ковердейла была отпечатана в Цюрихе в 1535 г. и вторым изданием в 1537 г., к-рое было посвящено Генриху VIII и Анне Болейн, отсюда его неофициальное название — Королевская Библия.

Несмотря на то что в Германии Ковердейл работал вместе с Тиндалом, с научной и филологической т. зр. его перевод уступал тиндаловскому. По-видимому, не владевший древнеевр. Ковердейл переводил с Вульгаты, а также пользовался нем. версией Лютера, Цюрихской Библией под ред. У. Цвингли, заимствовал отдельные места у Пагнинуса. Тем не менее официально дозволенная Библия Ковердейла имела в Англии огромный успех и выдержала 14 изданий с 1537 по 1549 г.

VI. Библия Мэтью и версия Р. Тавернера. Одновременно с Библией Ковердейла появился перевод, изданный предположительно в Антверпене под именем Томаса Мэтью (The Byble, Which Is All the Holy Scripture... / Transl. into English by Th. Matthew. [Antwerp?], 1537). В его основе лежала версия Тиндала (Пятикнижие и НЗ), но в то же время Библия Мэтью включала и лучшие переводы Ковердейла (книги от Ездры до Малахии и второканонические книги). Считается, что редактором этого издания был друг и душеприказчик Тиндала Джон Роджерс, осуществивший сведение текстов. Библия Мэтью выдержала 9 изданий в период с 1537 по 1551 г.

Перевод Мэтью, в свою очередь, подвергся пересмотру и уточнениям в издании, предпринятом Тавернером (The Most Sacred Bible, Which is the Holy Scripture... / Transl. into English and Newly Recognised... by R. Taverner. L., 1539).

VII. Большая Библия. (The Great Bible). В 30-х гг. XVI в. Генрих VIII и англикан. духовенство поставили своей целью снабдить каждый приход Б. на англ. языке. По инициативе Т. Кромвеля подготовка новой версии была поручена М. Ковердейлу, к-рый воспользовался исправленным вариантом Библии Мэтью, опираясь в то же время на Комплютенскую полиглотту. Вышедшее в 1539 г. издание было названо Большой Библией (благодаря формату) (The Byble in Englyshe, That is to Saye the Content of All the Holy Scrypture... Truly Translated after the Veryte of the Hebrue and Greke Textes... [L.], 1539). В правление *Эдуарда VI* (1547–

1553) в Англии вышло ок. 40 изданий Свящ. Писания в различных редакциях и параллельных переводах. Однако приход к власти католички *Марии Тюдор* резко изменил ситуацию. В период *Контрреформации* (1553–1558) в стране не появилось ни одного офиц. издания Б. на англ. языке.

VIII. Женевская Библия. Англ. протестанты не прерывали своей активности и в эмиграции на континенте. В 1557 г. У. Уиттингем издал в Женеве текст НЗ с комментариями, в к-рых ощущалось влияние Т. Безы. Члены эмигрантской общины, возглавляемой Ковердейлом и Дж. Ноксом, все более проникались духом радикального *кальвинизма*, что отразилось и на их библейских студиях. К 1560 г. они подготовили издание Б., названной «Женевской» (The Bible and Holy Scriptures Conteyned in the Olde and New Testament. Geneva, 1560) или Библией штанов (Breeches Bible) по термину, выбранному переводчиками для описания Адама и Евы (Быт 3. 7). В числе авторов перевода были Уиттингем, Э. Гилби и Т. Сампсон. Отличительной чертой Женевской Библии были пространные примечания на полях, трактовавшие текст с кальвинист. позиции. Недорогая, отпечатанная удобным «римским» шрифтом, она снискала огромную популярность, став народной семейной Б. С 1560 по 1644 г. она выдержала 140 изданий.

После восстановления англиканства Елизаветой I (1558–1603) Женевская Библия беспрепятственно ввозилась в Англию, но не стала офиц. изданием Англиканской Церкви.

IX. Епископская Библия (Bishops' Bible). Не желая отдавать дело церковного просветительства на откуп радикалам, англикан. духовенство подготовило новую редакцию Б. (The Holie Bible. L., 1568), получившую название епископской, потому что над ней работала большая группа англ. епископов во главе с архиеп. Мэтью *Паркером*, а также поскольку этот перевод был формально санкционирован не королевой, а Конвокацией 1571г. Несмотря на то что Епископская Библия, изданная на хорошей бумаге с прекрасными иллюстрациями, была с полиграфической т. зр. самым совершенным изданием XVI в., она не смогла соперничать с Женевской в борьбе за

аудиторию. За годы правления Елизаветы I вышло 18 изданий Елизаветинской Библии и 15 отдельных изданий НЗ в той же редакции, в то время как Женевская Библия появилась в 68 изданиях, а НЗ из этой версии — в 30.

X. Реймсская католическая редакция. В 80-х гг. XVI в. собственный перевод Б. подготовили англ. католики-эмигранты во главе с кард. У. Алленом, обосновавшиеся в Реймсе и Дуэ. Основную работу выполнил гебраист Г. Мартин. В 1582 г. вышел в свет НЗ, но издание ВЗ задержалось из-за отсутствия средств до 1609–1610 г. (редакция Т. Уоррингтона). За это время появился новый, санкционированный папой *Климентом VIII* текст Вульгаты (1592), и англ. католич. версия была выполнена в соответствии с ним. Протестанты немедленно вступили в полемику с католич. изданием, опубликовав параллельные переводы «папистской» и Епископской Библий.

XI. Библия кор. Якова, или Дозволенная версия (King James' Bible: Authorized Version, 1611). Необходимость подготовки нового офиц. перевода Б. была признана кор. *Яковом I Стюартом*, поскольку Епископская Библия явно уступала Женевской, а король как Глава Англиканской Церкви стремился противостоять распространению радикальных пуританских настроений. Новая, санкционированная властями версия должна была стать и ответом католикам. Свою роль сыграла и научная критика прежних изданий, в к-рых выявилось немало ошибок, погрешностей и опечаток.

Идея пересмотра прежних редакций была высказана на конференции англ. духовенства в Хамптон-Корте (1604). Для осуществления проекта привлекли лучших ученых-лингвистов и церковных деятелей, исповедовавших самый широкий спектр теологических взглядов (от сторонников католицизма и умеренных англикан. епископов до пуритан) — всего 54 чел.

Переводчикам предписывалось взять за основу текст Епископской Библии, авторитет к-рой не должен был пострадать из-за выхода новой редакции, допускалось также использование и более ранних англ. версий. В спорных случаях следовало обращаться к авторитету отцов Церкви. На практике комиссия использовала удачные места из Же-





невской Библии и даже из католич. Реймского издания, их лит. влияние ощутимо в Библии кор. Якова. Тем не менее от Женевской новую редакцию Б. отличало полное отсутствие комментариев на полях. Это отражало и позицию короля, считавшего мн. кальвинист. комментарии к Женевской Библии, в особенности о природе Церкви и о земных монархах, опасными и подстрекательскими к мятежу.

От Реймской католич. версии Дозволенную отличали большая ясность, использование просторечий, стремление сделать текст доступным для понимания. На качестве перевода Библии кор. Якова сказались высокий научный уровень участников работы и прогресс классических и иврита штудий в Англии. Знакомство с евр. источниками позволило переводчикам имитировать стиль и ритм языка оригинала в переводе ВЗ, в то время как язык НЗ был максимально приближен к греч. оригиналу. Структура Библии кор. Якова в основном совпадала со структурой Вульгаты, с тем отличием, что второканонические книги составили особый раздел между книгами ВЗ и НЗ.

По замыслу Якова в этом проекте должна была воплотиться идея подлинной «кафоличности», согласия theologов, исповедовавших разные взгляды по основным доктринальным вопросам. Переводчики осознанно стремились «достичь как можно более открытого прочтения», т. е. формулировать нек-рые места так, чтобы представители различных протестант. течений могли наполнить их приемлемым для себя смыслом.

Дозволенная версия вышла в свет в 1611 г. (*The Holy Bible, Conteyning the Old Testament and the New: Newly Transl. out of the Original Tongues...* L., 1611). Лит. достоинства перевода обеспечили ему огромный успех. К 1644 г. эта редакция вытеснила Женевскую Библию (издание к-рой из-за обширных примечаний обходилось значительно дороже). Библия кор. Якова получила широкое распространение в Америке и проч. англ. доминионах. Она стала эталоном не только перевода, но и лит. языка в целом, оказав огромное влияние на англ. лит-ру XVII–XIX вв. Несмотря на появление новых переводов Б. в XIX–XX вв., торжественная звучная проза Библии кор. Якова

на не была окончательно вытеснена ими. По желанию священника эта редакция может использоваться и в совр., особенно в праздничном, богослужении.

XII. Исправленная редакция Библии (*Revised Version*) (1881–1885). Несмотря на лит. достоинства Дозволенной версии, со временем стали очевидны и ее слабые стороны. Развитие библеистики в XVIII–XIX вв. привело к осознанию того, что за основу данной редакции были взяты не лучшие греч. тексты; накопилось много претензий к переводу с древнеевр. Кроме того, само развитие англ. языка требовало обновления лексики и избавления от архаизмов. В 1870 г. Конвокация приняла решение о подготовке исправленной редакции и о создании комитета переводчиков и редакторов, в к-рый были приглашены не только англикан. theologы и представители основных протестант. деноминаций, но и католики (отклонившие это предложение).

Параллельно работала группа theologов в США, с к-рой велись регулярные консультации. Несмотря на то что задачей комитета была не подготовка принципиально нового перевода, а лишь внесение минимума изменений в Дозволенную версию, итогом 11-летней работы стали 30 тыс. поправок, касавшихся преимущественно НЗ. Язык новой редакции был приведен в соответствие с нормами XIX в. В 1881 г. вышли в свет книги НЗ (пересмотренные с учетом открытых за это время греч. кодексов и эллинистических папирусов), в 1885 г. — ВЗ, в 1895 г. — второканонические книги.

В кон. XIX в. в библейском переводе возникает новая тенденция перевода на более простой язык. Новыми переводами (Исправленная редакция и Американский стандартный перевод) остались неудовлетворены и ученые-библеисты, и верующие. К тому времени были открыты древнейшие отрывки НЗ на папирусах, в Египте были найдены папирусы, свидетельствующие о повседневной разговорной речи на греч. языке во времена НЗ. Стало очевидно, что книги НЗ были написаны на разговорном греч. языке того времени, что создавались они не как поэтические или лит. произведения и что главной их целью было довести благовестие о Завете между Богом и человеком до каждого человека.

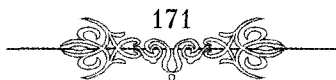
Именно поэтому появилось желание сделать библейский перевод простым языком.

С др. стороны, выяснилось, что, несмотря на тщательно проделанную ревизию перевода Библии кор. Якова, Английский исправленный перевод Библии остается непонятным для детей и подростков. По инициативе родителей, к-рые хотели читать Б. своим детям, и был создан первый перевод НЗ на совр. разговорный англ. язык. В 1900–1901 гг. одновременно в Великобритании и в Америке было выпущено издание в 3 томах (*The 20th Century New Testament: A Transl. into Modern English Made from the Original Greek (Wescott and Hort's Text)*).

XIII. Перевод Р. Ф. Веймута (*The New Testament in Modern Speech / Transl. by R. F. Weymouth. N. Y., 1902*). Подготовив к изданию греч. текст НЗ, Веймут сделал его перевод на разговорный англ. язык, чтобы Б. стала доступной для понимания обычного читателя (или слушателя) того времени. Подзаголовок издания гласит: «*An Idiomatic Translation into Everyday English from the Text of «The Resultant Greek Testament»»* (Идиоматический перевод на обиходный английский с греческого текста Библии). В 1929 г. было опубликовано его 5-е издание, подготовленное библеистом Дж. А. Робертсоном.

XIV. Перевод Моффатта (*Moffatt J. The Historical New Testament. N. Y., 1901*). Наибольшую популярность приобрел перевод Дж. Моффатта, к-рый перевел всю Б. Он решил восстановить исторический порядок, к-рый, с его т. зр., был разрушен позднейшими редакторами текста, и позволил себе достаточно свободно поменять местами мн. стихи и даже главы (в ВЗ и НЗ). Книги расположены в порядке согласно достижениям теории лит. критицизма того времени. Здесь еще сохранен язык перевода Библии кор. Якова. В 1913 г. вышел его уже действительно новый перевод (*The New Testament: A New Translation*), в 1924–1925 гг. — перевод ВЗ в 2 томах, полное, пересмотренное издание Б. — в 1935 г.

Схожая попытка была предпринята и в Америке проф. Чикагского ун-та Э. Гудспидом (*The New Testament / A New Transl. by E. J. Goodspeed. Chicago, 1923*), в 1927 г. был опубликован ВЗ в переводе Смита,





к-рый использовал те же принципы перевода и сотрудничал с Гудспидом. Полный перевод Б. был издан в 1931 г.

XV. Американская образцовая редакция (The American Standard Version). К нач. XX в. стали очевидны лингвистические различия, накопившиеся между англ. языком Британских о-вов и его амер. вариантом. Предложения амер. теологов, не принятые англ. стороной в ходе работы над Исправленной редакцией, первоначально были изданы в качестве приложения к ней. В 1900 г. в США вышло собственное издание НЗ с этими исправлениями, внесенными непосредственно в текст, а в 1901 г.— ВЗ. Американская образцовая редакция Библии учитывала интересы местного сообщества: ее текст очистили от вышедших из употребления терминов и оборотов, а также от явных англицизмов.

XVI. Американская исправленная образцовая версия (American Revised Standard Version, 1946–1952). Одним из достижений библеистики кон. XIX — 1-й пол. XX в. стало осознание того, что греч. язык НЗ был простонародным нелит. вариантом, распространенным в провинциях Римской империи. Лингвисты-классики и гебраисты (в особенности в США, где активно развивались библейские штудии) выдвинули тезис о том, что дух оригинала лучше передаст простой, свободный от лит. изысков совр. язык. Эта тенденция совпала с желанием теологов впервые создать самостоятельный вариант полной Б. на амер. английском. Проект был осуществлен Международным советом религиозного образования, представлявшим 40 основных христ. деноминаций США и Канады и объединившим теологов ведущих ун-тов и духовных семинарий. Результатом их работы стал выход в 1946 г. НЗ, в 1953 г.— ВЗ, в 1957 г.— второканонических книг. Особую значимость данной версии придавало то, что при работе над ней был использован найденный в Кумране свиток Книги пророка Исаии.

XVII. Пересмотренный стандартный перевод (The Revised Standard Version (RSV), 1952). Работа была начата в Америке еще в 1928 г., когда было решено пересмотреть и исправить Американский стандартный перевод. После публикации НЗ в 1946 г. часть брит. ученых отошла от дальнейшей работы над старым

изданием, решив, что необходим полный разрыв с традицией перевода кор. Якова. Они продолжили свою работу, но это был уже новый перевод, к-рый увидел свет в 1970 г. под названием «Новая английская Библия».

Оставшиеся члены переводческой комиссии продолжили свою работу над ВЗ, и полная Б. вышла 30 сент. 1952 г. Язык перевода — «простой, классический язык перевода Библии короля Якова», в то же время это и не устаревший язык Елизаветинской эпохи. Издание снабжено многочисленными примечаниями, к-рые предлагают возможные варианты перевода либо же отличные от приведенных в основном тексте чтения иных древних рукописей и переводов.

Перевод вызвал полемику в прессе и в церковных кругах. Известно, что, по крайней мере, один экземпляр RSV был сожжен протестант. пастором в Сев. Каролине, к-рый считал, что сам перевод является «еретическим и инспирированным коммунистами».

В 1971 г. вышло 2-е издание НЗ, в к-ром радикализм первого был неск. смягчен. Так, в текст из примечаний вернули Мк 16. 9–20 и историю о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин 7. 53–8. 11), поскольку оба фрагмента мн. текстологами считаются за более поздние добавления к первоначальному евангельскому тексту. Греч. текст сверялся с готовящимся в то время 3-м изданием греч. НЗ (Greek New Testament) Объединенных библейских об-в.

В подготовке следующего издания приняла участие Британская католическая библейская ассоциация. Оно вышло в 1973 г. и было дополнено второканоническими книгами ВЗ.

В 1977 г. появилось новое издание, подготовленное специально по просьбе православных (К-польского Патриархата). В это издание вошли ранее отсутствовавшие 3-я и 4-я Книги Маккавейские и 151-й псалом. Действительно, это издание вошло в употребление у православных в англоязычных странах.

XVIII. Новый, пересмотренный стандартный перевод (The New Revised Standard Version, 1990, RSV). Ревизия RSV была вызвана открытием новых фрагментов рукописей Мёртвого м. и ранних греч. папирусов с фрагментами НЗ. Среди проч.

задач, стоявших перед комиссией по пересмотру, было введение т. н. «инклюзивного языка», т. е. расширение таких мест, где говорится только о муж. роде, до включения в них и жен. рода. Т. е., такое традиц. для Посланий ап. Павла обращение, как «братья!», уже переводится иначе: «Братья и сестры!» (Рим 1. 13; 16.17 и др.). В данном издании инклюзивный язык не распространен на божественную атрибутику.

Были сделаны изменения с целью добиться большей точности в передаче оригинала, большей ясности в передаче смысла, лучшего звучания языка и избежать двусмысленности при восприятии текста на слух. Т. о., одна из задач ревизии состояла в том, чтобы сделать перевод приемлемым для богослужебного употребления. Однако были сделаны и изменения в таких важных местах, как начало кн. Бытия, где перевод первого стиха построен на традиц. евр. комментарии Раши.

XIX. Иерусалимская Библия (The Jerusalem Bible / Gen. ed. A. Jones. Garden City (N. Y.), 1966). Эта католич. Б. получила свое название потому, что именно в Иерусалиме был подготовлен франц. прототип англ. версии. В 1948 г. франц. монахами доминиканского ордена был организован Библейский ин-т в Иерусалиме, где и был осуществлен франц. перевод, вышедший в 1956 г.

Англ. перевод был подготовлен членами Британской католической библейской ассоциации. Большинство книг было заново переведено с языка оригинала, а те немногие, что переводились с франц., были тщательно выверены по оригиналу. Фактически это первая англ. католич. Б., к-рая переводилась не с Вульгаты, а с оригинальных текстов. Одновременно это и первый перевод, где использовались кумран. рукописи. Божественное имя напечатано в форме Yahweh, при этом в Предисловии сказано: «Те, кого смущает использование такого перевода в книге Псалмов, могут заменить его традиц. «Господь — the Lord»». Перевод снабжен множеством примечаний богословского характера.

XX. Новая Иерусалимская Библия (The New American Bible. L., 1985). Этот перевод был уже полностью выполнен с оригинальных текстов. Сделаны исправления по тексту и новые примечания. Введен инклюзивный язык. Однако сделаны





и изменения в сторону более традиц. словоупотребления. Порядок книг тоже традиц. для Запада (Пятикнижие, Исторические книги, включая Товита, Иудифи, 1 и 2 Маккавейские; книги Премудрости и пророческие книги).

XXI. Новая американская Библия (The New American Bible / The Catholic Biblical Assoc. of America. N. Y., 1970). Перевод, начатый в 1940 г., сделан католиками полностью с оригинальных текстов. Используются типично амер. обороты речи. Каждой библейской книге предпослано краткое введение. При переводе 1-й и 2-й кн. Царств использованы кумран. находки из 4-й пещеры (4Q). В малых Пророках последовательность текста в нек-рых местах изменена в соответствии с предложениями текстологов. Псалмы переводились с учетом их использования за богослужением, т. е. им придавали благозвучие. Имя Божие сохранено как традиц.— Господь (the Lord). К переводу сделаны примечания, выявляющие догматический смысл текста.

В 1986 г. было издано пересмотренное издание НЗ (Revised New Testament, New American Bible). Задача улучшить звучание текста, чтобы он мог быть использован за богослужением, была выполнена, введен инклюзивный язык.

XXII. Новая английская Библия (The New English Bible. N. Y.; Oxf., 1961–1970. 3 vol.). В 1946 г. комитет, представлявший протестант. церкви Британских о-вов и католиков в качестве наблюдателей, поставил вопрос о принципиально новом переводе, не связанном с переработанными текстами Дозволенной версии. В 1961 г. был выполнен перевод НЗ, в 1970 г.— ВЗ и второканонических книг. Новая английская Библия отказалась от архаизмов, сохранив рудименты «высокого стиля» лишь в виде местоимений «thou», «thy» (вместо общеупотребительных «you», «youг») в обращении ко Господу. Эта редакция оказалась чрезвычайно успешной и популярной среди населения в англоговорящих странах.

XXIII. Исправленная английская Библия (The Revised English Bible, 1989). К работе над этим изданием присоединились и католики. Как и в др. случаях, надо было приблизить перевод к богослужебным нуждам, а также ввести инклюзивный язык. Были переведены надписания псал-

мов, но Ин 7. 53 — 8. 11 так и остался в конце Евангелия от Иоанна.

XXIV. Новый международный перевод (The New International Version, 1978). Протестант. церквами, к-рые считаются консервативными, во 2-й пол. XX в. были сделаны неск. новых переводов (The Amplified Bible, 1965; The Modern Language Bible, 1969, The New American Standard Bible, 1971), не получивших, однако, широкого признания. Успешным оказалось издание Нового международного перевода, осуществленного по инициативе Синода христианских реформаторских церквей и Национальной ассоциации евангелистов Америки. НЗ был издан в 1973 г., а полная Б. вышла в 1978 г. Перевод был сделан с учетом того, что к нему будут обращаться люди, принадлежащие к разным конфессиям. Переводчикам и издателям удалось избежать мн. крайностей, свойственных др. совр. переводам. По сравнению с др. изданиями этот перевод ближе к оригиналу. Немалую роль при этом сыграло благоговейное отношение переводчиков к Б.

Пересмотр этого перевода, в к-рый был введен инклюзивный язык, был сделан в Великобритании, но не допущен для распространения в Америке (NIV, Inclusive Language Edition — NIVI). Ревизия коснулась в основном упрощения языка: трудные для понимания слова были заменены на более простые, а длинные фразы были укорочены. Эта версия была названа «Читательский НМП» (New International Reader's Version).

XXV. Упрощенные (Easy-to-read) переводы. Первая попытка упрощенного перевода НЗ была сделана в 1949 г. на основе искусственного примитивного англ. языка, созданного семасиологом Ч. К. Огденом (The Basic English Bible, 1941). Словарный запас перевода едва достигает тысячи слов, а глаголов было использовано всего 20.

Перевод Филлипса (J. V. Phillips's Version / The New Testament in Modern English. N. Y., 1958, 1960, 1972). Дж. Б. Филлипс начал свой труд во время второй мировой войны с перевода Посланий ап. Павла. Своей задачей он ставил передать текст Посланий во всей полноте, при этом использовать простой, разговорный стиль; он понял, что НЗ в существовавших переводах труден для понимания молодежью. Перевод вышел в 1947 г., полностью НЗ вышел

в 1958 г. Основой перевода служил TR. В 1972 г. вышло пересмотренное издание: The New Testament in Modern English. В 1963 г. опубликованы нек-рые пророческие книги (The Four Prophets: Amos, Hosea, 1 gt Isaiah, Michah. L., 1963).

«Добрая весть» Библия (The Good News Bible: the Bible in Today's English Version. N. Y., 1976). 2-я пол. XX в. отмечена принципиально новыми разработками в области библейского перевода. Особую известность приобрела теория перевода Ю. Найды, к-рую он назвал «Теорией динамического эквивалента» (позднее получила название «функционального эквивалента») в противоположность «формальному» эквивалент-переводу. Теория Найды была использована при создании нового англ. перевода для той части населения Африки и Ближ. Востока, для к-рой англ. является неродным. Перевод делался на общеразговорный язык (common language). Фактически он основан на переводе Р. Брэтчера (Good News for Modern Man), баптист. пастора, к-рый работал миссионером в Бразилии. НЗ вышел в 1967 г. Этот перевод был исправлен учеными Американского и Британского библейских об-в. Вся Б. появилась в 1976 г., а издание с второканоническими книгами — в 1979 г. Перевод сделан Объединенными библейскими об-вами. Издание 1976 г., рассчитанное на читателя, незнакомого с традиц. библейской лексикой, получило распространение не столько в афро-азиатских странах, сколько в Америке, Великобритании и др. англоязычных странах. Переработанное издание с инклюзивным языком появилось в 1992 г.

Мн. непонятные места изложены доступным языком. Особенно это касается апостольских Посланий (ср.: 1 Кор 5. 12, 13), но стремление приблизить текст Писания к читателю подчас лишено всякой меры. Так, слова из Екклесиаста, ставшие уже пословицей: «Отпускай хлеб твой по водам, потому что по прошествии многих дней опять найдешь его» (11. 1), переведены странным образом: «Invest your money in foreign trade, and one of these days you will make a profit» (Вкладывай свои деньги в иностранную торговлю, и когда-нибудь ты получишь прибыль).

«Современный английский перевод» (The Contemporary English





Version, 1995). Американское библейское об-во, пользуясь традицией, заложенной ДВБ (GNB), предприняло новый перевод, к-рый довел нек-рые черты функционального принципа перевода до их логического завершения. В нем читатель (перевод рассчитан на молодежь) не найдет таких типичных библейских терминов, как «искупление», «оправдание», «праведность», «покаяние» и проч. Вместо слова «притча» стоит «история», вместо «осанна» — «ура!». Все рассчитано на легкое восприятие текста неподготовленным читателем. Понятно, что инклюзивный язык использован здесь в полной мере. Убраны и места, к-рые могут быть восприняты как антисемит.: вместо «евреи», «иудеи» там, где это может быть воспринято в негативном смысле, сказано «толпа» или «начальники».

Парадокс подобных переводов заключается в том, что, несмотря на множество неуместных упрощений, они в то же время доносят до читателя смысл таких мест, к-рые в др. переводах приходится читать неск. раз (или же обращаться к толкованиям). Давать однозначную оценку таким переводам означает не принимать во внимание реальную трудность, стоящую перед любым переводчиком Свящ. Писания. Проблема т. н. имплицитной информации, заложенной в глубине священного текста, должна решаться тем или иным способом.

XXVI. Парафразы. Первым англ. пересказом был «Парафраз и примечания» (A Paraphrase, and Annotations upon All the Books of the New Testament Briefly Explaining All the Difficult Places Thereof / By H. Hammond. L., 1653, 1681⁵), сделанный Г. Хаммондом в 1653 г. Наиболее известный парафраз — «Живая Библия в пересказе» (The Living Bible, Paraphrased; НЗ — 1967, вся Библия — 1971) принадлежит К. Тейлору. В сер. 70-х гг. на долю этого издания приходилось в Америке 46% от общего числа проданных Б., а перевод был сделан почти на 100 языков мира. Причина, движущая автором, все та же, что и в нач. XX в.: у Тейлора было 10 детей, к-рым он ежедневно пересказывал Б. Работа не касалась текстологических проблем. В качестве отправной точки был использован ASV.

XXVII. Переводы для евреев. Среди этих изданий есть как переводы

ВЗ, к-рые сделаны ортодоксальными иудеями для англоязычных иудеев (The Holy Scriptures according to the Masoretic Text: A New Transl. with the Aid, of Previous Versions / Ed. M. L. Margolis. Phil., 1917, 1948, 1955; Tanakh: The Holy Scriptures: A New Transl. Accord. to Traditional Hebrew Text. Phil., 1985, — издания the Jewish Publication Society), так и переводы, сделанные иудеями, обратившимися в христианство (Heinz W. Cassirer — God's New Covenant: The New Testament Transl. Grand Rapids, 1989; David H. Stern — Complete Jewish Bible: An English Version of the Tanakh and B'rit Hadashah. Clarksville (Maryland), 1998).

Лит.: Lewis J. A Complete History of the Several Translations of the Holy Bible and the New Testament into English. L., 1818³; Anderson C. The Annals of the English Bible. L., 1845, 1862; Cotton H. Editions of the Bible and Parts Thereof in English, from the Year MDV to MDCCCL. Oxf., 1852²; Scrivener F. H. A. The Authorised Edition of the English Bible (1611). Camb., 1884; Алексий (Виноградов), архим. История англо-американской Библии: В 3 ч. СПб., 1890—1891; Cook A. S. Biblical Quotations in Old English Prose Writers. L.; N. Y., 1898, 1971²; Paues A. C. Fourteenth-Century English Biblical Version. Camb., 1904; Holy Bible / Pref. by A. W. Pollard. N. Y., Oxf., 1911 [3 разн. изд.]; Deanesly M. The Lollard Bible and Other Medieval Biblical Versions. Camb., 1920, 1966⁷; Rumball-Petre E. A. R. America's First Bibles. Portland (Maine), 1940; Butterworth Ch. C. The Literary Lineage of the King James's Bible, 1341—1611. Phil., 1941; Pope H. English Versions of the Bible. St. Louis, 1952; May H. G. Our English Bible in the Making. Phil., 1952, 1965; Mozley J. F. Coverdale and His Bibles. L., 1953; Bruce F. F. The English Bible: The History of Translations. N. Y., 1961; Hummond G. The Making of the English Bible. Manchester, 1982; Foster L. Selecting a Translation of the Bible. Cincinnati (Ohio), 1983; Hudson A. The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxf., 1988; Robertson E. N. Makers of the English Bible. Camb., 1990; Frerichs E. S. American Versions // ABD. Vol. 6. P. 834—838; Grether H. G. Versions, Modern Era // Ibid. P. 842—851; Lewis J. P. Versions, English (pre-1960) // Ibid. P. 816—829; Dunton H. Bible Versions: A Consumer's Guide to the Bible. Grantham, 1998; Хулл К. Английская Библия и революция XVII в. М., 1998; Comfort Ph. W. Essential Guide to Bible Versions. Wheaton (Ill.), 2000; Metzger B. M. The Bible in Translation: Ancient and English Versions. Grand Rapids, 2001; Discover the Bible: A Manual for Bible Studies. L., 2001. Библиогр.: Hills M. T. The English Bible in America, 1777—1957: A Bibliogr. of Editions of the Bible and the New Testament Published in America, 1777—1957. N. Y., 1961; Herbert A. S. Historical Catalogue of Printed Editions of the English Bible 1525—1961 / Rev. by T. H. Darlow, H. F. Moule. L.; N. Y., 1968; Harrington D. J. The New Testament: A Bibliogr. Wilmington, 1985.

О. В. Дмитриева,
прот. Сергей Овсянников

Датский. Из дореформационного периода сохранились лишь фрагменты перевода ВЗ (до 4 Цар 23. 18), выполненные с Вульгаты в мон-ре биргиттинцев в Мариагере (2-я пол. XV в.).

XVI век ознаменовался появлением неск. изданий отдельных частей Б.: 2 перевода НЗ на основании нем. и лат. переводов Лютера и Эразма Роттердамского выполнили Х. Миккельсен (1524) и К. Педерсен (1529, 1531²). В 1528 г. голландец Ф. Вормордсен издал в Ростоке (Германия) свой перевод Псалтири с древнеевр. с учетом ранних лат. и нем. переводов, к-рый, однако, не получил распространения. Дат. реформатор Х. Таусен в 1535—1537 гг. осуществил перевод Пятикнижия, опираясь на древнеевр. оригинал и нем. перевод Лютера 1534 г.

Полная Б. появилась лишь в 1550 г. в Копенгагене (Библия кор. Кристиана III). Сам король требовал максимального приближения дат. текста к нем. переводу Лютера (1545), но благодаря усилиям Педерсена перевод был сделан на хорошем дат. языке (в неск. измененном виде переизд. в 1989). Первая ревизия текста последовала в 1632 г. (Библия кор. Кристиана IV). Еще прежде один из членов комиссии, работавшей над ревизией в 1632 г., Х. П. Ресен, издал свой перевод (НЗ в 1605; ВЗ в 1607), к-рый не получил признания. Позже Ресен совместно с Х. Сванингом переработал этот перевод (НЗ в 1644; ВЗ в 1647) и Библия Ресена—Сванинга вскоре потеснила Библию кор. Кристиана IV. Претерпев очередную ревизию в 1670 г., Библия кор. Кристиана IV использовалась до 1802 г. Однако именно перевод Ресена—Сванинга стал стандартным дат. библейским текстом к нач. XVIII в. В 1717 г. Миссионерская коллегия приступила к ревизии версии Ресена—Сванинга (Миссионерская Библия). Новые офиц. переработки переводов НЗ последовали в 1748 г. с использованием греч. текста издания И. А. Бенгеля и в 1819 г. под рук. первого президента Датского библейского об-ва Ф. Мюнтера (переиздан в 1824). Комиссия под рук. еп. Зеландии Х. Л. Мартенсена в 1871 г. выпустила исправленный перевод всей Б. Последняя редакция дат. Б. относится к 1931 (ВЗ на основе перевода Ф. Буля (1910)) и 1948 гг. (НЗ). Из частных переводов внимания заслуживает перевод всей Б.,



сделанный К. Хармсеном (Копенгаген, 1847), не принятый в Дании, но получивший распространение в Норвегии. В 1980 г. Датское библейское об-во выпустило новый перевод ВЗ, в 1989 г. последовал НЗ, к-рый в 1993 г. указом кор. Маргерете II был утвержден как общепринятый церковный. Католики еще в 1893 г. выпустили перевод НЗ Й. В. Л. Хансена, базирующийся на Вульгате. В 1953 г. новый перевод НЗ на основании древнегреч. был выпущен П. Шиндлером. В 1891 г. появился перевод Торы (Пятикнижия), сделанный рабби А. А. Вольфом (1894²). Лит.: *Otzen P. Hvorledes danskerne fik deres bibler. København, 1949; Bidrag til Den Danske Bibels Historie. København, 1950; Vogel P. H. Dänische u. norwegische Bibelübersetzungen seit der Reformation. 1954.*

Идиш. Уже в раввинистических толкованиях XIII в. встречаются глоссы на идише, а столетием позже появляются первые глоссарии, содержащие парафразы и точные переводы библейских фраз. Кроме того, в XIV в. зарождается жанр рифмованного парафразы библейских текстов (самый известный был выполнен Ш. Бухом на 1 и 2 Цар (книги Самуила) до 1400; опубликован в Аугсбурге в 1543). Единственный дошедший до нас средневеков. перевод книг Притчей Соломоновых, Иова и псалмов выполнен неизвестными авторами в XIV–XV вв. Переводами ВЗ в собственном смысле слова можно считать издания Йокутиеля бен Исаака Блица (Амстердам, 1676–1678) и Йозефа бен Аарона Александра (1679), пересмотренные М. Штерном. Первый НЗ, переведенный на идиш польск. евреем Б. Соломоном, был издан Лондонским еврейским об-вом в 1821 г.; в Лондоне же в 1872–1878 гг. появился перевод на идиш галицких евреев, адаптированный в 1901 г. для евреев Бессарабии и Литвы. В 1898 г. Британское и иностранное библейское об-во издало новый перевод ВЗ, сделанный М. С. Бергманом (пересмотренные издания 1904, 1927). В XX в. в США появились новые переводы НЗ: подготовленные Американским советом миссий среди евреев (Балтимор, 1941), миссионером А. Кроленбаумом, проповедовавшим среди евреев (Филадельфия, 1950), и выполненный Г. Эйншпрухом (Балтимор, 1959).

Исландский. Первый перевод НЗ на исл. язык появился в 1540 г. в Роскилле (Дания). Вся Б. была пе-

реведена Торлаксоном в 1584 г. и переработана в 1644 г. еп. Т. Скульссоном под влиянием дат. текста. Следующая редакция, выполненная С. Йонсом (Хоулар, 1728), не была принята Церковью. Незначительные исправления текста Скульссона не раз имели место в дальнейшем, последняя правка осуществлена под рук. Х. Свейнссона в 1908 г. С 60-х гг. шла работа над созданием нового единого перевода, однако пока выходили лишь пробные издания. В 1981 г. появилось новое издание традиц. исл. Б., в к-ром отдельные книги НЗ представлены в новом переводе, на этом проект создания новой Б. на исл. языке был приостановлен. Вновь работа над проектом перевода с языков оригинала была начата в 1988 г. (Библия. 2000).

Д. В. Зайцев

Немецкий. I. Переводы раннего средневековья. С кон. VIII в. появляются переводы отдельных частей Б. на древневерхненем., к-рые употреблялись за богослужением в составе сборников типа лекционариев. В 830 г. в Фульде появляется поэтическое переложение на восточно-франк. диалект лат. версии «Диатессарона» Татиана. Эта традиция была продолжена в поэме «Хелианд» (Спаситель), написанной на древнесакс. диалекте не позже 840 г., евангельскую историю на южнорейнский франк. диалект переложил *Отфрид Вайссенбургский* (*Liber Evangeliorum*) ок. 831–871 гг. Богослужебными нуждами было продиктовано раннее появление древневерхненем. переводов молитвы «Отче наш» и псалмов. Каролингским временем датируются мн. фрагментарные рукописи интерлинейных переводов псалмов. Первым примером перевода библейских книг может считаться сохранившееся в отрывках переложение Евангелия от Матфея, т. н. «Фрагменты мондзейского монастыря» (*Mondsee-Wiener-Fragmente*. VIII в.) (Бавария). В нач. XI в. *Ноткер Лабен* составил богословский комментарий на псалмы. Чередование нем. и лат. формулировок в комментарии указывает на то, что этот перевод не должен был заменить богослужебный текст. В сер. XI в. Виллирам Эберсбергский создал комментированный перевод Книги Песни Песней Соломона.

II. Переводы позднего средневековья. В этот период продолжают появляться переводы отдельных частей Б., особенно псалмов, евангель-

ских гармоний и собраний фрагментов в лекционариях, впервые переводятся нек-рые пророческие книги ВЗ и новозаветные послания. За основу печатных изданий были взяты такие переводы, как Аугсбургская Библия (1350) (Четвероевангелие, Деяния, Откровение, Соборные послания, Послания ап. Павла, собрание богослужебных перикоп), роскошно иллюминированная Библия чеш. и герм. кор. Вацлава (Венцеля) IV (1389–1395) в 6 томах (ВЗ от Бытия до Иезекииля) (Wien. Österreichische Nationalbibl. Codd. 2759–2764).

В 1466 г. в Страсбурге И. Ментелин опубликовал первый нем. перевод всей Б., в основу издания лег перевод с Вульгаты, выполненный в Юж. Германии ок. 1350 г. Известно 14 изданий этого перевода, по степени переработки текста среди них выделяется 4-е, выпущенное Г. Цайнером в Аугсбурге в 1475 г. Нюрнбергское издание Антона Кобергера и Мюнхенская Библия (оба в 1483) были наиболее распространены в этот период в Германии. Публиковались и отдельные книги Б., напр. 5 изданий Псалтири. Самым ранним переводом на нижненем. диалект является Делфтская Библия, изданная в 1472 г. Вскоре в Кёльне появились 3 издания Б., осуществленные Квентелем, в 1492 г. вышла Любекская Библия и в 1521 г. — Хальберштадтская Библия.

III. Переводы периода Реформации. Издания текстов Б. на языках оригинала, осуществленные Эразмом Роттердамским и И. Рейхлином, сделали доступными евр. и греч. тексты Б. для лидеров Реформации. Переводческая деятельность М. Лютера началась с использования в сочинениях отдельных цитат из Б. на нем. языке. В 1517 г. он приступил к переводу больших частей Свящ. Писания. Решение перевести его полностью Лютер принял во время вынужденного пребывания в Вартбурге и за 11 недель перевел весь НЗ (1522). Перевод ВЗ, сделанный им с использованием изданий евр. и греч. Б., а также Вульгаты, выходил по частям, начиная с Пятикнижия (1523) и до пророческих книг (1534).

Перевод НЗ Лютер перерабатывал со своими последователями, в частности с Ф. Меланктоном, К. Круцигером и Ю. Ионей. Принципы перевода он подробно изложил в «Послании о переводе» (*Sendbrief vom*



Dolmetschen. 1530). Основным правилом для него являлся приоритет «смысла текста над буквальностью». Лютер считал, что перевод должен отражать принципиальные богословские позиции переводчика через добавление вставок-пояснений, с помощью которых, напр., выражается его христологическое понимание ВЗ (особенно псалмов); стремясь к доходчивости текста, он ориентировался на разговорный язык, часто использовал образные выражения, пытался передать ритм и поэтическое звучание библейского текста. Руководствуясь своими богословскими установками, Лютер предложил изменить канон библейских писаний: в ВЗ он отверг «апокрифы», т. е. тексты, дошедшие только в греч. переводе, в НЗ — Послания Иакова и Послания к Евреям.

Перевод Лютера быстро распространился в Германии не только благодаря появлению книгопечатания, но и потому, что он использовал язык правительственных канцелярий В. Саксонии, который был понятен на всей территории распространения лит. нем. языка. В 1533 г. приблизительно каждая 10-я нем. семья имела Б. в переводе Лютера. В 1545 г. вышло последнее прижизненное издание Библии Лютера, которое до наст. времени считается «изданием последней руки» (в изд. 1546 г. были включены не принадлежащие Лютеру изменения).

IV. Католич. переводы Б. появились вскоре после выхода в свет Библии Лютера и во многом зависели от него, хотя это и оспаривалось издателями. Так, ветхозаветная часть издания 1534 г. Иоганна Дитенбергерера содержала почти переработанный текст Лютера, перевод новозаветной части во мн. местах совпадал с переводом др. католич. богослова Иеронима Эмзера (изд. 1527), который также во многом следовал переводу Лютера. Так же поступил в 1537 г. Иоганн Экк. Эти издания стали популярны в Германии именно благодаря зависимости от перевода Лютера.

V. Цюрихская Библия. В Швейцарии Лютер перевод НЗ был опубликован в Базеле вместе с глоссарием, в котором объяснялись не встречающиеся в южнонем. слова. Появлению Цюрихской Библии способствовала деятельность основанного У. Цвингли богословского семинара. Результатом работы его участников

стало появление в 1524 г. НЗ в алеманской (швабской) обработке, затем последовала публикация частей Лютерова перевода ВЗ. Когда окончание работы над переводом ВЗ в Виттенберге задержалось, пророческие книги, Псалтирь, книги Притчей Соломоновых и Песни Песней были самостоятельно переведены участниками этого семинара, причем сам Цвингли перевел псалмы. В марте 1529 г. в Цюрихе вышла вся Б. Для этого издания прежде всего характерно стремление к научной текстологии и филологической точности, порой в ущерб богословским проблемам перевода.

VI. Пересмотр Библии Лютера. В варианте 1545 г. Лютерова Библия использовалась в Германии до XIX в. Со временем ее текст стал непонятен верующим, поэтому на Айзенахской церковной конференции в 1863 г. по инициативе библейских обществ было принято решение о новой редакции Лютерова перевода, которая должна была усовершенствовать язык текста Лютера (заменить устаревшие и вышедшие из употребления слова, изменить структуру предложений, ввести совр. орфографию), исправить ошибки перевода издания 1545 г., унифицировать Лютеров текст как единый для всего нем. протестантизма. В сер. XIX в. вышло ок. 11 различных обработок «издания последней руки».

Неск. комиссий по ревизии текста работали более 100 лет над этим изданием, прежде чем в 1984 г. Союзом Евангелических Церквей Германии (EKD) была завершена окончательная редакция Лютеровой Библии. Промежуточные издания 1892 и 1912 гг. во мн. пунктах слишком зависели от текста Лютера, пересмотренное издание НЗ 1975 г. было отвергнуто из-за чрезмерного употребления совр. лексики. Издание 1984 г., которое используется до наст. времени, сохраняет баланс между лютеровскими и совр. принципами перевода, основанными на том, чтобы сделать текст Б. понятным читателю. В такой форме этот перевод употребляется за богослужением, в религ. образовании и пасторской деятельности. В 1999 г. он был приспособлен к действующим с того года новым правилам орфографии.

VII. Пересмотр Цюрихской Библии. В согласии с одним из правил Цвингли, что перевод Б. должен постоянно пересматриваться, Цюрих-

ское издание не раз перерабатывалось с учетом оригинальных текстов и претерпело больше редакций, чем Библия Лютера. Так, издание 1667 г. было освобождено от алеманских диалектных особенностей. Последняя завершенная ревизия 1907–1931 гг. характеризуется точностью перевода, прежде всего ВЗ, но текст предыдущей редакции сохранен здесь в меньшей степени, чем в переизданиях Библии Лютера.

С 1987 г. ведется работа над очередной редакцией Цюрихской Библии, опубликованы новые переводы Евангелий и псалмов (1996), книг Иова, Екклесиаста и Песни Песней (1998). Этот перевод издается Реформатской церковью в Цюрихе, однако он не является офици. ни для одной из Реформатских церквей. Перевод получил распространение на теологических факультетах университетов Германии.

VIII. Новые протестант. переводы. В переводах XVII–XVIII вв. отражаются прежде всего особенности протестантизма как такового и конфессиональные черты его отдельных направлений в рамках лютеранства. Первый после Лютера протестант. перевод Б., сделанный с языков оригинала с использованием лат. текстов (изд. Дж. И. Трёмеллиуса и Ф. Юниуса, 1575–1579), принадлежит реформатскому богослову И. Пискатору и выходил в неск. томах с 1602 г. Этот перевод получил широкое признание и в 1684 г. в Берне был принят в качестве офици., НЗ переиздавался до 1846 г. и ВЗ — до 1848 г. Социалистский перевод НЗ, выполненный И. Креллем и переработанный И. Штегманном, вышел в 1630 г. в Ракове; в 1660 г. его переиздал Й. Фельбингер. Т. н. Берлебургская Библия (перевод И. Хауга), имеющая пиетистско-мистический характер, вышла в 8 томах в 1726–1742 гг. Пиетистский перевод Н. Л. фон Цинцендорфа (Эберсдорф, 1727) вызвал серьезную критику со стороны ортодоксальных протестантов.

Для XIX–XX вв. характерно появление филологически точных научных переводов. Основание этому направлению положил в XVIII в. И. А. Бенгель (НЗ. Штутгарт, 1753), осуществив перевод на базе собственной текстологической реконструкции. Продолжением этой традиции были переводы М. Л. Де Ветте (ВЗ. Гейдельберг, 1809–1810; НЗ. 1814). Точность перевода была глав-



ной задачей для Э. Кауча и др. (Галле, 1888–1894). Все последующие переводы осуществлялись с учетом текстологических и исторических исследований. Из множества переводов-парафразов выделяются следующие издания: Эльберфельдская Библия (НЗ, 1855; вся Б., 1871. Эльберфельд; перевод Дж. Н. Дарби и др.; ревизии: НЗ (1974); ВЗ (1985)) — филологически дословный перевод, основанный на убеждении в буквальной богодухновенности Писания, что обусловило его близость к тексту оригинала; перевод Ф. Э. Шлахтера (НЗ, 1902; вся Б. 1905. Биль) существует в 2 переработанных вариантах (К. Линдер (ВЗ) и Э. Каплер (НЗ). Виттенберг, 1918). Высоким качеством отличается перевод Х. Менге (НЗ. 1923; ВЗ. 1926, Штутгарт), в случаях неясности рукописного оригинала в издании приводятся возможные варианты перевода. Тем же стремлением к научной обоснованности и понятности отличаются следующие переводы НЗ: Х. Визе (Штутгарт, 1905) — близок к переводу Лютера, использует издания греч. НЗ К. Тишендорфа, Уэсткотта—Хорта, В. фон Зодена, Эберхарда Нестле и др.; Л. Альбрехта (Гисен—Базель, 1920); А. Шлаттера (Штутгарт, 1931) — в рамках его комментария к НЗ (Erläuterungen zum Neuen Testament); Ф. Пфеффлина (Хайльбронн, 1939) — высокое качество, но стремление сделать понятными трудные места иногда приводит к вариантам, далеким от оригинального текста; Л. Тимме (Штутгарт, 1946); Т. Шлаттера (Штутгарт, 1954). Новый, менее консервативный вариант пересмотра перевода Лютера издал Х. Брюнс (НЗ. Гисен, 1959; ВЗ. 1962; Б. 1963).

Совр. «коммуникативные переводы» больше внимания уделяют доступности перевода, нежели формальному соответствию оригиналу. Смысл оригинального текста в них передается по возможности ясно и понятно, даже если лингвистическая форма перевода не имеет уже ничего общего с формой оригинала. Для этого раскрывается содержание, к-рое в оригинальном тексте присутствует только в имплицитной форме, снимаются сложные выражения и вместо отдельных слов или фраз употребляются целые пояснительные предложения. Наиболее распространенный коммуникативный перевод «Gute Nachricht Bibel» вышел

в 1982 г. (под титулом Gute Nachricht für Sie — NT⁶⁸ вышел в 1968 НЗ). В редакции 1997 г. допускалось использование феминистского языка, где это, по мнению авторов, обусловлено текстом оригинала. Др. коммуникативные переводы: «Hoffnung für alle» (1996, НЗ с 1983), «Die Bibel, neu in Sprache gefaßt von Jörg Zink» (1998, НЗ 1965).

IX. Новые католические переводы. Вплоть до XVIII в. наиболее авторитетной католич. Б. в Германии оставался переработанный на основании офиц. издания Ватиканом Вульгаты (1590 (Sixtina) и 1592 (Clementina)) перевод И. Дитенбергера, известный как «Майнцская Библия». С кон. XVIII — нач. XIX в. католич. переводчики начинают больше учитывать особенности оригинального текста Писания. Особую популярность среди католиков приобрел первый перевод НЗ, выполненный с греч. текста Карлом и Леандером ван Эссами. Свою редакцию перевода Х. Брауна, ориентированного на Вульгату, издал Й. Ф. фон Аллоли в 1830–1832 гг. в Нюрнберге. С этого издания перевод был назван его именем и до XX в. являлся самой авторитетной католич. Б. После второй мировой войны появились новые католич. переводы, выполненные с языков оригинала: «Паттлохская Библия» (1956) и «Библия Гердера» (1965).

Ватиканский II Собор разрешил употребление национальных языков в католич. богослужении и рекомендовал создавать новые переводы с языков оригинала, по возможности совместно с христианами-некатоликами. Для немецкоговорящего мира был создан «Перевод единства» (Einheitsübersetzung) (1979/80), основанный на евр. и араб. (ВЗ) и греч. (второканонические книги и НЗ) текстах, без особого учета Вульгаты. Для перевода характерны научная точность и совр. лит. нем. язык. «Перевод единства» является офиц. «единым» текстом Б. для всех римско-католич. немецкоязычных диоцезов. Перевод НЗ и псалмов в этом издании — результат совместной работы с Евангелической Церковью в Германии.

Х. Переводы для евреев. Первый нем. перевод отдельных частей ВЗ для евреев был осуществлен М. Мендельсоном, к-рый опубликовал в Берлине Пятикнижие (1783), Псалмы (1785–1791), Книгу Песни Пес-

ней Соломона (1788) с использованием евр. алфавита. В 1815 г. вышло Пятикнижие с использованием лат. алфавита. В нач. XIX в. появились и др. нем. переводы с использованием нем. орфографии. Наиболее известен совр. перевод М. Бубера и Ф. Розенцвейга, вышедший в 1956–1957 гг.

Лит.: Falk F. Die Bibel am Ausgange des Mittelalters: ihre Kenntnis und ihre Verbreitung. Köln, 1905; Brodführer E. Untersuchung zur vorlutherischen Bibelübersetzung. Halle (Saale), 1922; Vollmer H. Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters. B., 1912–1929. Bd. 1–4; idem. Die deutsche Bibel // Luther-Jahrbuch, 1934. Gött., 1935. Bd. 16. S. 27–50; idem. Neue Beitr. z. Geschichte d. deutschen Bibel im Mittelalter. Potsdam, 1938. (Bibel und deutsche Kultur; Bd. 8); Rost H. Die Bibel im Mittelalters: Beitr. z. Geschichte und Bibliographie der Bibel. Augsburg, 1939; Walther W. Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters: In 3 Bde. Braunschweig, 1889–1892. Nieuwkoop, 1966; Schönendorf K. E. Die Tradition der deutsche Psalmenübersetzung; Untersuchungen zur Verwandtschaft u. der Psalmenverdeutschung zwischen Notker u. Luther. Köln, 1967; Stedje A. Die Nürnberger Historienbibel: Textkrit. Stud. z. handschriftlichen Überlieferung mit einer Ausg. des Weidener Fragments. Hamburg, 1968; Fascher E. Luthers Bibelübers. im Wandel der Zeiten: Frage und Antwort: Stud. z. Theologie u. Religionsgeschichte. B., 1968; Arndt E. Luthers Bibelübersetzung u. ihre Bedeutung für die Entwicklung d. deutsche Sprache: Weltwirkung der Reformation // Intern. Symp. d. 450-Jahr-Feier d. Reformation in Wittenberg. B., 1969. Bd. 2. S. 416–422; Kleiber W. Otfrid v. Wissenburg Untersuchungen z. handschriftlichen Überlieferung u. Stud. z. Aufbau d. Evangelienbuches. Bern, 1971; Rathofer J. Zur Heimatfrage des althoch deutsche Tatian: Das Votum der Hss. // AION. 1971. Vol. 14. P. 7–104; Schmidt M. Zum althoch deutsche Tatian: Forschungslage // Colloquia Germanica. Bern, 1972. Bd. 7. S. 1–16; Kolb W. Die Bibelübers. Luthers u. ihre mittelalterlichen deutsche Vorgänger im Urteil der deutsche Geistesgeschichte v. d. Reformation bis zur Gegenwart. Saarbrücken, 1972; Belkin J., Meier J. Bibliographie zu Otfrid v. Wissenburg u. zur alt-sächsischen Bibeldichtung: (Heliand u. Genesis). B., 1975; Hartmann R. Allegorisches Wörterbuch zu Otfrid v. Wissenburg Evangeliedichtung. Münch., 1975; Thomas M., Schmidt G. Die Bibel des Königs Wenzel. Graz, 1989; Wissenswertes zur Bibel. Bd. 6: Deutsche Bibelübersetzungen: Das gegenwärtige Angebot. Stuttg., 2002; Meuser B. M. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. М., 2002. С. 487–492.

Э. С. П.

Нидерландский, фламандский, африкаанс. Нидерланд. язык — общее название гос. языка Нидерландов и Бельгии, где он также называется фламанд. Расхождения между нормами, принятыми в Нидерландах и Бельгии, незначительны, так что фламанд. язык можно рассматривать вместе с собственно нидерланд. (голл.). Неск. дальше от лит.



Новый Завет
(издан по заказу имп. Петра I).
Гент, 1717 (РГБ). Титульный лист

нидерланд. ушел африкаанс — язык голл. колонистов в Юж. Африке.

В XII в. во Фландрии был сделан перевод Псалтири и частей НЗ. Между 1359 и 1361 гг. появилась «Вторая библейская история» — перевод исторических книг ВЗ со вставками из «Схоластической истории» *Петра Коместора*, между 1360 и 1390 гг. были переведены др. книги ВЗ, а также НЗ. Все переводы делались с Вульгаты. В 1398 г. в Голландии Г. Грот осуществил новый перевод Псалтири, в 1-й пол. XV в. здесь также появляются переводы НЗ, модифицированный вариант «Второй библейской истории», и сделанная по фламанд. образцу т. н. «Первая библейская история». Эти переводы послужили материалом для первого печатного издания Б., подготовленного Даном, вышедшего в Делфте в 1477 г. (Кёльн, 1578²). В этом издании отсутствовала Псалтирь, к-рая была опубликована отдельно в 1480 г.

В 1522 г. Й. Пельт издал в Амстердаме новый перевод Евангелия от Матфея с учетом не только Вульгаты, но и греч. оригинала. Полный НЗ (Амстердам, 1523) учитывал уже и нем. перевод М. Лютера. Перевод ВЗ в 1525 г. был сделан на основании текста Лютера и Делфтской Библии. С зарождением в Нидерландах реформатской (кальвинист.) Церкви внутри нее началась работа по созданию нового перевода, к-рый вышел в 1556 г. в Эмдене, в том же году появилось новое издание, переработанное Й. Утенховом. Этот текст получил название Немецкой Библии, т. к. дословно следовал переводу Лютера. Немецкая Библия не была принята Церковью, и уже в 1558 г. ван Винген приступил к новому переводу с учетом оригинальных текстов (НЗ — Эмден, 1559; ВЗ — там же, 1562). Переводу ван Вингена в общем следует т. н. Государственная Библия (*Statenbijbel*), текст к-рой был окончательно установлен Дортским синодом (1618–1619) и одобрен Генеральными штатами (первое издание — Лейден, 1637). Государственная Библия была принята реформатами, арминианами и менонитами и оставалась до недавнего времени офиц. Б. для этих конфессий. Впосл. ее текст подвергался ряду пересмотров (последний в 1978). В 1648 г. для нидерланд. лютеран А. Висшен издал переработанный перевод 1526 г., приведя его

в соответствие с переводом Лютера. Этот текст, выдержав ряд редакций с 1750 по 1933 г., употреблялся в лютеран. Церкви вплоть до ее перехода на новый перевод (*Nieuwe Vertaling*).

Проф. Лувенского ун-та католик В. Востерманн также переработал перевод 1526 г. В 1599 г. неск. профессоров Лувенского ун-та подготовили новый перевод в соответствии с Сиксто-климентинским изданием Вульгаты. Этот текст был общепринятым в католич. Церкви до XIX в. (последнее издание — Антверпен, 1846). Для Утрехтской церкви Э. де Витте в 1696 г. перевел НЗ, а в 1717 г. — всю Б. (оба издания вышли в Утрехте). Новый перевод, выпущенный А. ван дер Шуром и переработанный Х. ван Рейном, появился в 1732 г. (Утрехт; ревизия в 1846). В 1951 г. была проведена новая редакция перевода НЗ, впосл. Утрехтская церковь приняла «Новый перевод» для НЗ и ВЗ. В 1717 г. в Генте по заказу имп. Петра I был издан НЗ в переводе представителя Утрехтской церкви П. Л. Верхуста, издание снабжено параллельным слав. текстом.

С XIX в. наряду с церковными переводами стали появляться переводы на нидерланд. язык, сделанные частными лицами или об-вами. Важнейшие из них: с реформатской стороны Лейденская Библия (ВЗ — Лейден, 1899–1901; НЗ — Залтбоммел, 1910), с католич. — Библия Канизия, подготовленная об-вом Петра Канизия (НЗ — 1929; ВЗ — Амстердам, 1936–1939). Важнейшим этапом стало появление нового пе-

ревода (НЗ — 1939; ВЗ — Амстердам, 1951), подготовленного комиссией Нидерландского библейского об-ва, состоявшей из представителей всех протестант. конфессий Голландии. Этот перевод был принят нидерланд. протестантами. Издание т. н. Библии св. Виллиброрда (НЗ, 1961) подготовило Католическое библейское об-во Нидерландов. До 1943 г. Государственная Библия была общепринятым текстом в протестант. Церквях Юж. Африки среди носителей языка африкаанс. Первое издание Б. на этом языке было осуществлено в 1943 г. Британским библейским об-вом.

Норвежский. В нач. XIV в. по инициативе кор. Хокона V в Норвегии был составлен лит. памятник, получивший впосл. название «*Stjurn*» (Правило), 1-я часть к-рого представляет собой парафраз исторической части Пятикнижия до Исх 2. 18, со вставками из комментариев средневек. авторов, 2-я — перевод следующей части до 4-й кн. Царств на древненорвеж. язык. Текст этого памятника близок к библейским цитатам в др. произведениях древненорвеж. лит-ры (Норвежский и Исландский гомилиарии и др.). Это дает основание предполагать, что ок. 1100 г. был сделан перевод всей Б. на древненорвеж. язык (не сохр.).

До эпохи Реформации гос. языком в Норвегии был дат., к-рый и стал языком проповеди в лютеран. Церкви. После отделения Норвегии от Дании (1814) Церковь продолжала использовать дат. Библию Ресена–Сванинга. В 1830 (НЗ) и 1854 гг. (ВЗ) была проведена особая ревизия этих текстов. Только после сложения к сер. XIX в. 2 лит. норвеж. языков — риксмол (впосл. букмол) и ланнсмол (впосл. новонорвеж.) — началась работа над переводом Б. на риксмол в 1842 г. (одно время под рук. П. Каспари), на ланнсмол в 1866 г. Первые издания появились на риксмол: ВЗ в 1891 г., НЗ в 1904 г.; на ланнсмол: НЗ в 1889 г., ВЗ в 1921 г. Тексты пересматривались на риксмол в 1930 и 1938 гг., на ланнсмол в 1938 г. Существует также нецерковный перевод на оба языка НЗ (Осло, 1975) и ВЗ (Там же, 1978). В основу католич. перевода О. Хоффендаля в 1-м издании (1902) положена Вульгата, во 2-м (1938) перевод приближен к языкам оригинала; новый католич. перевод Э. Гунна осуществлен с греч. оригинала





(Осло, 1969). Имеется также перевод на оба языка, осуществленный Норвежским библейским об-вом (НЗ. 1975; ВЗ. 1978, Осло, 1985²); в 1988 г. им опубликован экуменический перевод апокрифов (Осло), последнее издание всей Б. с апокрифами вышло в Осло в 1994 г. В 1946 г. еп. Осло Эйвинн Бергграв выдвинул идею создания т. н. Библии для молодежи — перевода на совр. норвеж. язык (как на букмол, так и на новонорвеж.) с целью ознакомить несведущего читателя с содержанием Б., для чего в этих изданиях помещаются многочисленные примечания. Издание НЗ на букмоле появилось в 1959 г., на новонорвеж. в 1961 г. Части ВЗ на обоих языках изданы в 1966 г.

Лит.: *Schiff M.* Übersicht über nordische Bibelübersetzungen: In Auswahl // Interpretation of the Bible. Sheffield, 1998. S. 1277–1284; *idem.* Die neue norwegische Bibelübersetzung — Probleme und Erfahrungen // *Ibid.* S. 1285–1297.

Фризский. В 1755 г. для церковных нужд на фризский язык была переведена Псалтирь, оставшаяся на долгое время единственной библейской книгой на этом языке. Лишь в 1933 г. в Амстердаме был опубликован НЗ, в 1943 г. — Б. полностью. Новый перевод, выполненный комиссией из католиков и протестантов, появился в 1978 г.

Д. В. Зайцев

Шведский. I. Дореформационные переводы. Лит. памятники XIV в. из *биргиттинского ордена* упоминают средневеков. швед. перевод Б., к-рый не дошел до нас (Житие св. Биргитты — SFSS 2/1, 477. 617; каталог б-ки кор. Магнуса Эриксона, составленный ок. 1340 — DSu IV, Nr. 3484). Из дореформационных библейских переводов известны: парафраз исторической части Пятикнижия (1-я пол. XIV в.), сохранившийся в 2 рукописях (Cod. Holm A 1; Cod. Thott 4 4:0); анонимный вольный перевод повествования Деяний св. апостолов, прежде всего апостолов Петра и Павла (кон. XIV в.); перевод книг Иудифи, Есфири и Маккавейских, сделанный мон. Йёнсом Будде (ок. 1484). Ему же, возможно, принадлежит и дошедший до нас перевод Апокалипсиса (кон. XV — нач. XVI в.); перевод книг Иисуса Навина и Судей (ок. 1500), выполненный Н. Рагвальди († 1514).

II. Постреформационные переводы. Первый НЗ был издан в 1526 г. в королевской типографии Стокгольма (Thet Nyia Testamentit pl Swen-



Псалтирь. Стокгольм, 1536 (РГБ). Титульный лист

ско). Имя переводчика точно неизвестно, но, по-видимому, над переводом работали неск. человек, среди к-рых видные деятели швед. Реформации свящ. Олаус *Петри* и его брат еп. *Лаврентий*. В основу перевода были положены лат. перевод *Эразма Роттердамского*, нем. М. Лютера (1522 и нижненем. изд. 1523) и Вульгата. В 1541 г., по всей вероятности, также благодаря работе группы переводчиков под рук. архиеп. Лаврентия (Петри), появилась полная Б. — т. н. Библия кор. Густава Вазы. НЗ в этом издании был переработан по переводу Лютера 1523 г., в основу ВЗ лег перевод Лютера 1534 г., греч. и древнеевр. тексты учитывались незначительно. Это издание, подвергшееся в посл. неск. редакциям и пересмотрам, до недавнего времени оставалось основным текстом в употреблении в Шведской Церкви. Первая ревизия НЗ по изданию Лютера 1546 г. последовала уже в 1549–1550 гг.; в 60-х гг. также по инициативе архиеп. Лаврентия (Петри) был переработан ряд книг ВЗ с целью приблизить перевод к текстам оригинала. В кон. XVI — нач. XVII в. раздавались призывы максимально приблизить перевод к древнегреч. и древнеевр. текстам, однако издание 1618 г. (Библия Густава Адольфа) осталось лишь очередной ревизией перевода 1541 г., в следующий раз такая работа была проделана в 1702–1703 гг. (Библия Карла XII). Задуманный в 1773 г. кор. Густавом III пересмотр Б. (для чего была учреждена комиссия) затянулся более чем на 100 лет, новая авторизованная версия НЗ вышла в 1884 г., ВЗ — в 1917 г.

Вышли также переводы гебраиста Х. М. Мелина (Лунд, 1858–1865), католика Й. П. Э. Бенелиуса (Стокгольм, 1895), в основу 2-го лег текст ВЗ из Вульгаты. В 70-х гг. XX в. встал вопрос о новом переводе, для чего была создана гос. Шведская библейская комиссия, работа к-рой увенчалась выходом перевода всей Б. (2000). Лит.: *Eidem A.* Vår svenska bibel. Stockholm, 1923; *Adell A.* Nya testamentet på svenska. Lund, 1936; *Gyllenberg R.* Våra faders bibel, 1541–1941. Stockholm, 1941; *Olsson B.* Svenskt bibelöversättningsarbete: Nyöversättning av Nya testamentet: Betänkande avgivet av 1963 års bibelkommitté. Stockholm, 1968. S. 349–500 [Библиогр.]; *Хогнесуус Ш.* Перевод Ветхого Завета на шведский язык // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: (Мат-лы конф., Москва 28–29 нояб. 1994 г.). М., 1996.

Д. В. Зайцев

Романские языки. Испанский.

Из многочисленных испан. (кастильских) и каталанских рукописей дореформационной эпохи после инквизиции сохранились только незначительные фрагменты, поэтому переводы Б. на народный язык сделаны протестантами.

В 1543 г. в Антверпене вышел НЗ, к-рый был переведен с оригинала Ф. де Энцинасом; в 1556 г. в Базеле опубликован НЗ в переводе Х. Переса де Пинеда. Впервые вся Б. была переведена протестантом-эмигрантом К. де Рейной и издана в Базеле в 1569 г. В качестве основы для перевода среди проч. послужил НЗ Эразма Роттердамского и евр. издания ВЗ. Еще большее значение эти издания получили после их переработки, выполненной К. де Валерой в 1602 г. на основе оригиналов; издаются до наст. времени с незначительными изменениями как Библия Рейны — Валеры (1862, 1909, 1960, 1986, новейшая переработка 1995, в 1996 на CD). Попытка установить общий НЗ для испаноязычного населения Испании и Америки (Hispano-Americana, 1917) оказалась неудачной.

В Испании в 1793 г. первая печатная католич. Б. вышла в переводе Ф. Сио де Сан-Мигеля с Вульгаты, как и перевод Ф. Торреса Амата (1825). Обе версии вплоть до XX в. выдержали неск. переизданий.

В 1944 г. Э. Н. Фустером и А. Колунгой был издан офиц. католич. перевод, выполненный с языков оригиналов. Широко распространена также Новая испанская Библия (Nueva Biblia Española) в переводе Л. А. Шокея и Х. Матеоса, изданная в 1975 г. (переработана в 1977).



Определенное значение имеет проект издания Б. для миссии в Лат. Америке с использованием разговорного языка. В 1966 г. в этой популярной версии (*Versión popular*) вышел НЗ. Последняя основательная переработанная версия всей популярной Б. (*Dios Habla Hoy*) вышла в 1992 г.

В 90-х гг. XX в., кроме того, вышли неск. экуменических Б., напр. каталанский перевод (*Traducció Interconfesional*, 1993; переработка НЗ в 1995). Существует также ряд переводов НЗ на др. письменные диалекты (на эускерский в 1994, 1997, на астурийский в 1997).

Лит.: *Traducciones de la Biblia en Español // Revista Biblica. La Plata (Argentina)*, 1990. Vol. 52. P. 55–59.

К. Раи

Итальянский. Несохранившиеся итал. переводы XIII в. зависели в языковом отношении от вальденских и провансальских переводов. Первая печатная Б., подготовленная Н. Малерми на основе Вульгаты, вышла в Венеции в 1471 г. В том же году появился еще и анонимный перевод, в к-ром были перепечатаны



Итальянская Библия. Венеция, 1493 (РГБ). Быт 1

часть ВЗ и весь НЗ из издания Малерми (переизд. в 1887). Перевод Малерми до 1773 г. выдержал 31 издание.

Итал. гуманист А. Бручоли в 1532 г. выпустил Б. на основе лат. переводов С. Пагнинуса и Эразма Роттердамского, однако в 1559 г. она была запрещена. Переработанная в Женеве в 1562 г., эта Б. имела большое значение для беженцев-протестантов. Доминиканский перевод, ориентированный на текст Вульгаты,

вышел в 1538 г. Только единственный перевод НЗ 1551 г. протестанта М. Теофило сделан с греч. текста. Поскольку в Италии в 1568–1768 гг. публикация переводной Б. была запрещена, дальнейшая история итал. переводов связана с протестантизмом.

Первостепенное значение приобрел вышедший в 1607 г. перевод, созданный итальянцем, уроженцем Женевы, Иоганном (Джованни) Диодати. Эта книга, им же самим пересмотренная в 1641 г., стала стандартной Б. итал. протестантов. В XVII в. в Германии вышло неск. ее переработанных вариантов. В XIX в. БИБО занималось распространением пересмотренных вариантов переводов. Принципиально пересмотренное издание (*Versione Riveduta*), выполненное в 1924 г. Дж. Луцци, используется до наст. времени.

В 1781 г. по эдикту папы *Бенедикта XIV* вышел офиц. католич. перевод Б., выполненный с Вульгаты А. Мартини, в XIX в. он распространялся также БИБО. Наиболее известными стали переводы Евангелий и Деяний св. апостолов, выполненные начиная с 1902 г. по заказу Общества блж. Иеронима. В 1-й пол. XX в. вышли значимые переводы, сделанные с Вульгаты, Дж. Риччиотти (Флоренция, 1929) и Э. Тинтори (Рим, 1931). Вся Б. вышла в свет в 1958 г.

В 1968 г. вышла экуменическая (римско-католич., протестант., правосл. и иудейская) Библия Конкордата (*Biblia Concordata*). В 1975 г. опубликовали итал. перевод франц. экуменической Б. (*Traduction Œcuménique de la Bible*); в 1987 г. он был переработан.

Перевод Б., сделанный католиком С. Гарофало по заказу Конференции итал. епископов, был напечатан в 1971 г. (переизд. в 1992; начатая в 1996 ревизия текста продолжается до наст. времени). В 1992 г. вышло 4 тома, содержащих перевод Евангелий и Деяний св. апостолов, выполненный А. Гирландой с языка оригинала. Экуменический перевод Б. на разговорный язык был осуществлен в 1985 г. (*Parola del Signore*), пересмотр текста начат также в 1996 г.

Евангелие от Матфея было дважды издано на диалектах итал. языка: Болонским ун-том в 1984 г. в переводе Э. Геймета на пьемонтский диалект 1861 г. и Э. Буцетти в 1993 г.

в переводе А. Пикочцоса на мэйланский диалект 1859 г.

Лит.: *Ceccherelli I. M. La lettura e le traduzioni della bibbia nella storia // Biblia et Oriente*. 1993. Т. 176. P. 75–87.

Португальский. Первая португ. Б. появилась в кальвинист. общине в Батавии (совр. Джакарта). Переведенный там Ж. Феррейрой д'Алмейда НЗ был в 1681 г. опубликован в Амстердаме, вся Б. вышла в 1753 г. В незаконченной новой редакции этого текста 1757 г. была сделана попытка учесть текст библейских оригиналов. Как стандартная Б. португ. протестантизма она выдержала много изданий и выпущена в 1917 г. в переработанном для Бразилии виде. В сильно отредактированном варианте 1958 г. (*Revisao Autorizada*) она используется там до наст. времени.

Первая офиц. католич. Б. была опубликована в Португалии в 1790 г. (перевод выполнен с Вульгаты Парейрой ди Фигейреду с учетом оригинального текста и снабжен критическими замечаниями). Она выдержала неск. редакций и использовалась до XX в., пока не была заменена Библией М. Суариша (1934). В 1993 г. вышел экуменический перевод на разговорный язык, к-рый используется как в Португалии, так и в Бразилии. Португ. перевод Новой интернациональной Библии (*New International Bible*) был завершен в 1997 г.

Лит.: *Carvalho J. de. La Bible au Portugal // Bible de tous les temps*. P., 1986. Vol. 7. P. 253–265.

Ретороманский. Ретороманский язык, имеющий 4 диалекта, в наст. время распространен среди 40 тыс. жителей кантона Граубюнден (Швейцария). Б. на этом языке издана протестантами. Гуманист и нотариус И. Биффрам из Самедана сделал перевод НЗ на диалект В. Энгадина, опираясь на лат. текст Эразма Роттердамского. В 1560 г. перевод был опубликован. Он стал первым печатным изданием, заложившим основу нового письменного ретороманского языка. Перевод Биффрама был переработан в 1607 г.; новый перевод И. Гритти из Цуоца вышел в 1640 г.

Т. н. Малая Библия (*Biblia Pitschi*) на диалекте Н. Энгадина 1666 г. является лишь переводом псалмов. Только в 1679 г. вышла Большая Библия (*Biblia Gronda*) — первая полная ретороманская Б. (1743²). В 1870 г. появилось издание БИБО. В наст. время используется перевод И. Гауденца и Р. Филли (НЗ в 1932, вся Б. в 1953, перепечатана в 1980).



Появившаяся в 1719 г. Б. (Biblia de Cuera) на оберлендском диалекте (сурсильван) состоит из НЗ в переводе Л. Габриела на основании изданий Диодати и Пискатора 1648 г. и ВЗ в переводе П. Залуца и Н. Анози.

В 1954 г. вышла Библия П. Кадонау и Х. Бертогга. В 1988 г. опубликован экуменический перевод НЗ (Biblia romontischa ecumena).

Лит.: Gaudenz G. Die Bibelübersetzungen in rätoromanischer Sprache // Die Bibel in der Schweiz: Ursprung und Geschichte. Basel, 1997. S. 233–240.

К. Раш

Румынский. Первоначально языком богослужения в Дунайских княжествах и Трансильвании был слав. Издания первых переводов библейских текстов на румын. язык связаны с деятельностью трансильванских печатников Ф. Молдовяну и диак. Кореси. В 1544 г. в Сибиу Молдовяну отпечатал катехизис. В 1546 г. он переиздал слав. Четвероевангелие 1512 г. В 1559 г. в Брашове (Трансильвания) в типографии диак. Кореси было издано неск. переводов литургических книг на румын. язык (а также перевод Четвероевангелия, 1560–1561). Если согласиться с ранней датировкой (до 1554) Евангелия с параллельными слав. и румын. текстами, изданного в Трансильвании (прежде датировалось 1580), то это самый ранний из сохранившихся перевод его на румын. язык.

В 1582 г. в Орэштие (Трансильвания) 2 учениками диак. Кореси была отпечатана «Палая» на румын. языке, в к-рую вошли книги Бытие и Исход (в рукописях сохранились фрагменты др. книг). Перевод был сделан кальвинист. проповедниками с венг. издания Библии Гаспара Хельгаи (Клуж, 1551). Кроме венг. текста переводчики использовали Вульгату и, вероятно, слав. рукописи.

Первый перевод всего НЗ на румын. язык осуществлен при Трансильванском митр. Симеоне (Штефане). Издан 20 янв. 1648 г. в г. Алба-Юлия (Трансильвания). Перевод был начат иером. Сильвестром, настоятелем мон-ря Говора. В качестве оригиналов взяты LXX, Вульгата и слав. текст; были использованы также более ранние рукописи и издания: Четвероевангелие (1560–1561) и Апостол (1563) (изданные диак. Кореси). Наличие в тексте диалектизм свидетельствует о деятельности трансильванских переводчиков, возможно валашских книжников М. Мачедоняну и Д. Андреана из



Библия на румын. языке. Бухарест, 1688 (РГБ). Титульный лист

Тырговиште. Предисловия к отдельным книгам НЗ содержат краткие исторические и географические данные о городах и странах, к-рые посетили апостолы, объяснения этимологии греч. и евр. имен.

Бухарестская Библия (1688) — первый печатный румын. перевод всего Свящ. Писания, осуществленный братьями Шербаном и Раду Гречану и др. книжниками. Издание осуществлено при поддержке валашского господаря Шербана Кантакузино (отсюда др. название — Библия Кантакузино). Печатание Бухарестской Библии началось 5 нояб. 1687 г. и завершилось в сент. 1688 г. Издание имеет 2 предисловия: одно от имени господаря Шербана, обращенное к клиру и верующим; др., подписанное Иерусалимским Патриархом Досифеем. При переводе НЗ использовано издание 1648 г., в текст внесены незначительные изменения. ВЗ издан на основе перевода молдав. ученого Николая Спафария, к-рый осуществлен с LXX и содержит много грецизмов. В переводе участвовали и греки, в частности Герман Ниссис. Включены неканонические книги, а также 4-я Макавейская. Внешне издание похоже на слав. Острожскую Библию 1580/81 г., насчитывает 944 с., текст расположен в 2 колонки и набран мелкими кириллическими буквами. Это издание широко разошлось в Валахии, Молдавии и Трансильвании.

Библия Мику Клайна — перевод на румын. язык, осуществленный

трансильванским историком, лингвистом, униатским богословом и иеромонахом мон-ря Св. Троицы. Издана в 1795 г. в г. Блаж (Трансильвания), в типографии митрополии. В предисловии сказано, что необходимость в новом издании возникла из-за неточности перевода нек-рых мест в Бухарестской Библии, а также ее недоступности широким массам. Издание включает предисловия к каждой книге и краткие комментарии; отпечатано кириллицей, хотя в др. своих изданиях иером. Мику Клайн использовал лат. алфавит.

Необходимость в новом издании Б. была обусловлена открытием в 1-й пол. XIX в. ряда богословских семинарий: в Яссах (1803), Бухаресте, Бузэу (1836), Рымнику-Вылче (1837) и Сибиу (1850). В 1854–1856 гг. еп. Бузэуский Филофей (Пыршой) опубликовал Б. в 5 томах в епархиальной типографии в Бузэу. В целом это было переиздание Б. 1795 г. (согласно предисловию, «самое понятное по смыслу и лучшее по переводу») без архаизмов, к-рыми отличалось 1-е издание, и с использованием в отдельных местах текстов Бухарестской и Петербургской Библий.

В 1856–1858 гг. в Сибиу митр. Трансильвании Андрей (Шагуна) предпринял новый перевод и издание Б. с иллюстрациями. В 1867 г. был издан НЗ на основе прежних переводов (НЗ, 1648; Бухарестской, Блажской, Петербургской и Бузэуской Библий), к-рые были сверены с греч. LXX (Афинское издание 1843) и со слав. переводом.

Новое синодальное издание всей Б. осуществлено в 1914 г. Для него был использован текст предшествующих румын. переводов, основанных на LXX. Пересмотром переводов занимались свящ. проф. гебраист Гала Галаксьон, свящ. проф. Василе Раду и др. Свящ. Синод, обсудив на заседании от 12 мая 1915 г. проделанную работу, вынес суждение о нек-рых ошибках, содержащихся в переводе.

В 1936 г. по инициативе Румынского Патриарха Мирона (Кристи) вышло новое издание Свящ. Писания. Книги ВЗ были переведены с МТ митр. Молдовы и Сучавы Никодимом (Мунтяну), остальные — священниками Галой Галаксьоном и Василе Раду. Перевод с МТ Гала Галаксьон обосновывал необходимостью иметь текст, к-рый используется протестантами для полемики с ними.



В том же году митр. Никодим совместно с проф. И. Д. Штефэнеску издал в типографии Нямецкого мон-ря первую иллюстрированную Библию.

Стараниями профессоров священников Василе Раду и Галы Галаксына в 1938 г. осуществлено новое издание Б. — Библия Карла II. Перевод ВЗ выполнен по евр. тексту Biblia Hebraica P. Киттеля (1937) и изданию LXX А. Ральфа (1935).

В 1944 г. вышло 3-е синодальное издание Б. в переводе Патриарха Никодима (Мунтяну), выполненном по LXX и с учетом слав. и франц. переводов.

В 1968 г. по благословию Свящ. Синода и по инициативе Патриарха Юстиниана (Марина) вышло новое издание Б., в к-рое были включены ветхозаветные неканонические книги и 6 цветных карт. Над ним работали свящ. Иоанн Гажиу, профессора Т. М. Попеску и Д. Раду. Для перевода ВЗ был использован текст 1936 г. Исключение представляет только Книга псалмов, к-рая напечатана по пересмотренному тексту, изданному в 1957 г. Для книг НЗ использовалось издание 1951 г. В 1975 г. вышло переиздание этой Б. с нек-рыми дополнениями (напр., была включена таблица мер и денежных единиц, упоминаемых в Свящ. Писании).

С разрешения Свящ. Синода Румынской Православной Церкви в 1982 г. вышло новое издание Б. Для ВЗ был использован текст, опубликованный в 1975 г., для НЗ — издание 1979 г. Как и в 2 предыдущих изданиях (1968, 1975), основу составляет перевод 1936 г.

В 1988 г. появилось издание Б., напечатанное трудами Патриарха Феоктиста (Арэпашу).

В 1993 г. в изд-ве Библейского и миссионерского ин-та Румынской Православной Церкви вышел НЗ с комментариями архиеп. Бартоломеу (Анани), напечатанный по благословию Патриарха Феоктиста. Издание содержит краткие объяснения и комментарии к нек-рым стихам, краткие исагогические сведения в начале каждой книги. В 2002 г. появился перевод всей Б. на основании LXX, созданный коллективом филологов под рук. архиеп. Бартоломеу (Анани).

Молдавский. БО обратилось к митр. Кишинёвскому и Хотинскому Гавриилу (Банулеску-Бодони) с прось-

бой прислать в С.-Петербург Б. на молдав. языке. По его рекомендации за основу издания была взята Б., переведенная мон. Мику Клайном. Над корректурой работали вице-президент об-ва кн. Ипсиланти и коллежский советник М. Крупенский, позднее в работе приняли участие митр. Гавриил, а также архим. молдав. Добровецкого мон-ря Варлаам. В 1817 г. был издан НЗ. При этом митр. Гавриил и архим. Варлаам обратили внимание на то, что Б.,



Библия на молдав. языке. СПб., 1817 (РГБ). Титульный лист

изданная в 1795 г., ближе к лат. и франц. переводам, нежели к греч. и слав. Предложенная митр. Гавриилом правка по греч. и слав. текстам была отвергнута Петербургским комитетом из-за нехватки времени и нежелания, чтобы новое издание заметно отличалось от прежних. Т. о., молдав. Б. отличается от положенного в ее основу издания 1795 г. лишь небольшими исправлениями грамматического характера. Отпечатана в С.-Петербурге, в типографии Н. И. Греча, по благословию Святейшего Синода в 1817–1819 гг.

В 1979 г. Институт перевода Библии выпустил НЗ на молдав., представляющем собой транслитерацию с румын. перевода (переизд. 1983, 1989, 1990), в 1984 г. таким же образом была издана вся Б.

Лит.: Арсений (Стадницкий), митр. Гавриил Банулеску-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812 гг.) и митрополит Кишиневский (1813–1821 гг.). Кишинёв, 1894. С. 356–363; Iorga N. Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor. Vălenii-de-Munte, 1908. Vol. 1. P. 399–402; Ciobanu Șt. Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă. Chișinău, 1923. P. 49–53; Popovschi N. Istoria Bisericii din

Basarabia în veacul al XIX-lea subț ruși. Chișinău, 1931. P. 90–92; Solomon C. Biblia de la București (1688): Contribuțiuni nouă istorico-literare. Tecuci, 1932; Mladin N. Samuil Micu Clain teologul. Sibiu, 1957; Păcurariu M. IBOR. 1994. Vol. 2. P. 133–137. Vol. 2. P. 595; idem. 325 de ani de la apariția Noului Testament de la Bălgrad // BOR. 1973. № 11/12. P. 1206–1215; Demény L. O tipăritura slavo-română precocesiană // Studii: Rev. de istorie. București, 1965. № 5. P. 1001–1038; Marcu G. Considerații asupra Noului Testament din 1648 // Studii teologice. 1973. № 9/10. P. 605–618.

Свящ. Александр (Морару),
В. Я. Гросул

Французский. Первый средневек. франц. перевод всей Б. появился в кон. XIII в. Б., получившая название «Библия де Ту», была широко распространена среди англ. и франц. аристократии в 1280–1380 гг. Наиболее важным средневек. переводом была «Библейская история» — расширенное переложение труда Петра Коместора «История схоластики» (Historia scholastica), выполненное Гийаром де Муленом. Помимо библейского текста она содержала резюме, парафразы и глоссы из «Библии де Ту» и др. материалы. Была распространена в Сев. Франции. НЗ в переводе Мулена опубликован в 1474 г. (?) в Лионе. Последнее переработанное издание «Библейской истории» вышло в 1498 г. (?) (переизд. 1510, 1515).

6 нояб. 1523 г. католик Ж. Лефевр д'Этапль опубликовал перевод НЗ с Вульгаты с внесением 59 исправлений, сделанных на основе греч. оригинала. После появления этого издания власти Парижа наложили запрет на осуществление любых переводов Свящ. Писания. Перевод был издан в Антверпене 10 дек. 1530 г.

Идея подготовить перевод Б. с евр., араб. и греч. языков появилась у протестантов Невшателя (Швейцария). Благодаря П. Р. Оливетану эта работа была завершена, и 4 июня 1535 г. первый франц. перевод всей Б. с языков оригинала вышел в свет. В 1540 г. Ж. Кальвин выпустил в Женеве исправленный вариант Б. 1535 г. Следующее издание появилось 10 июля 1546 г. в Женеве, ее переиздания выходили в Женеве (1551 и 1588), Лионе и Лондоне. Перевод, опубликованный в 1588 г., долгое время использовался при создании др. протестант. изданий.

Во 2-й пол. XVI в. появились 3 католич. перевода. В Лувене (Лёвене) в 1550 г. вышел перевод с текста Вульгаты. Это издание было благосклонно принято имп. Карлом V. В 1566 г.



с разрешения франц. кор. *Карла IX* Р. Бенуа лишь адаптировал ранние переводы Б., в частности Женевскую Библию. Библия Бенуа с исправлениями была переиздана в 1578 г. в Антверпене, получила одобрение испан. кор. *Филиппа II* и выдержала более 200 изданий.

В XVII в. франц. протестанты вновь переиздали Женевскую Библию. Но начиная с 1661 г. после указа *Людвика XIV* публикация библейских текстов сталкивается с большими трудностями и прерывается в 1678 г., за 7 лет до отмены *Нантского эдикта «О веротерпимости»*.

2 важных издания Б. были осуществлены в Соединенных провинциях. В 1669 г. в Амстердаме вышел в свет фолиант со множеством примечаний, но в текст, к-рый воспроизводил Женевскую Библию, не были внесены изменения.

В 1707 г. в Амстердаме Д. Мартин, пастор из Утрехта, издал перевод Б., в к-ром сохраняются традиции кальвинист. догматики и вместе с тем нашли отражение работы совр. ему исследователей. Одобрение Синода валлонских церквей придало тексту Мартина исключительный авторитет (переизд. в 1736 в Бе и в 1746 в Бьене (Биле) и Ивердоне (Швейцария)). Сам переводчик не считал свое издание каноническим.

В 1741 г. в Амстердаме выходит новый перевод, подготовленный Ш. Ле Сенюм. Это издание было запрещено синодами и гражданскими властями Соединенных провинций и Людовиком XV. Причиной этого стал отказ Ле Сена от традиц. текста на том основании, что ряд отрывков (напр., Ин 7. 53–8.11; Мк 16. 9–20) отсутствуют в самых древних и в ряде поздних рукописей. Сын Ле Сена, издавший перевод отца после его смерти, напечатал такие отрывки курсивом. Однако мн. верующие обвинили его в покушении на авторитет Свящ. Писания. Ж. Ф. Остервальд, пастор из Невшателя, издал исправленный вариант Библии Мартина в 1724 и 1744 гг. Несмотря на ряд недостатков, перевод 1744 г. имел большой успех и до 1899 г. выдержал более 40 изданий. В целом исправления затрагивают только половину текста Библии Мартина.

В XVII в. католиками было осуществлено неск. изданий НЗ. Эта работа связана с именами ораторийца Д. Амелотта, еп. Ванса, А. Годо и особенно с деятельностью мон-ря Пор-

Рояль. И. Л. Ле Мэтр де Саси, один из руководителей переводов в мон-ре Пор-Рояль, начиная с 1672 г. и до своей кончины в 1684 г. опубликовал 10 книг ВЗ. Друзья де Саси из Пор-Рояля закончили полный перевод ВЗ. Т. о., с 1672 по 1693 г. был опубликован один из самых совершенных переводов на франц. язык 36 книг Свящ. Писания (переизд. в Париже в 1990).

С 1715 по 1815 г. появилось неск. переводов НЗ и 3 перевода всей Б. Ораториец Л. де Карьер с 1701 по 1716 г. опубликовал в Париже и Реймсе Б. в 32 книгах, сопроводив текст лит. комментариями. Бенедиктинец О. Кальме с 1707 по 1716 г. издает в Париже 26 томов лит. комментариев на все книги ВЗ и НЗ. В 1748–1750 гг. вышла Б. аббата А. Ф. де Ванса в 14 томах, т. н. Вансская Библия. В этом издании были улучшены предыдущие переводы, однако оно дошло лишь до библиотек, церковных служителей и высокопоставленных мирян. На протяжении XVIII и XIX вв. наиболее авторитетной оставалась Библия де Саси, заменившая Лувенскую, а также переводы, сделанные на ее основе. В последний раз она была опубликована в 1712 г. В то же время множество раз переиздавался НЗ Мона и Амелотта.

Начиная с 1821 г. стали появляться новые католич. переводы Б.: Желуду (1821–1824), Ж. Ж. Бурассе и Жанвье (1843 и 1865), *Аллиоли* (1853–1854), изд-ва Летьелё (1871–1890), Ж. Б. Глера (1871–1873), А. Арно (1881), Фийона (1888–1904), к-рые не идут в сравнение с переводом де Саси. По-настоящему значимые переводы были сделаны лишь в кон. XIX в. В 1894 г. вышел 1-й т. Б. в переводе О. Крампона, каноника из Амьена, к-рый умер в том же году. Его работу закончили 4 священника-иезуита, и к 1904 г. вышел заключительный, 7-й, т. Впервые католиками был сделан перевод с языков оригинала. Это издание было принято сдержанно, и со временем в него были внесены необходимые исправления. Тем не менее у франц. католиков появился качественный перевод Б., оставшийся наиболее авторитетным до сер. XX в.

В XIX в. европ. протестантами было основано неск. библейских об-в, к-рые сначала публиковали старые переводы без внесения к.-л. существенных изменений. Исключением являются 4 издания: Лозан-

нская Библия, Библии Сгона, Рейса и *Дарби*.

Лозаннская Библия вышла в 2 частях: НЗ (1839) и ВЗ (1861–1872). Этот перевод обогатил словарь предшествовавших изданий, в нем по сравнению с переводом Остервальда появилось более 700 новых слов. Проф. богословского фак-та в Женеве Л. Сгон издал в 1874 г. в Париже и Женеве свой новый перевод ВЗ и в 1880 г. в Женеве — НЗ. С 1874 по 1881 г. профессор страсбургского теологического фак-та Э. Г. Рейс опубликовал в Париже Б. в 16 томах, снабженных обширными примечаниями. Это издание не стало широко доступным и не получило известности, но имело большое значение с т. зр. углубления знаний о библейских текстах.

Дж. Н. Дарби, основатель общины *плимутских братьев*, опубликовал в 1859 г. в Веве (Швейцария) и в Сент-Агреве свой перевод НЗ (*Les Livres Saints connus sous le nom de Nouveau Testament*), к-рый был сделан на высоком научном уровне. Через 3 года после смерти Дарби появляется его издание, включающее ВЗ и НЗ.

В 1910 г. выходит т. н. синодальный перевод Б. (*La Sainte Bible, ou l'Ancien et le Nouveau Testament; Version synodale*). Издание было осуществлено по просьбе неск. синодов реформатских церквей Франции, настаивавших на исправлении перевода Остервальда. В течение 1884–1910 гг. новый перевод был осуществлен. В то же время в ряде случаев была сделана лишь незначительная правка, особенно в наиболее употребительных отрывках (1952').

В 1911 г. протестант. Библейское об-во в Париже к столетию своего основания (1818) начало готовить новое издание Б. Под названием «Библия столетия» (*La Bible, du Centenaire*) она выходила в отдельных книгах начиная с 1916 г.; в работе над переводом (1911–1947) принимали участие наиболее квалифицированные ученые-библеисты реформатских церквей.

В 1910 г. в Париже был напечатан улучшенный перевод Сгона. Если в 1880 г. исправления были незначительными, то в новом издании появились указания на параллельные места. В 1978 г. после 27-летней работы ОБО вышло новое, исправленное издание этого перевода «со ссылками, примечаниями, словарем и указателем библейских





терминов», о чем сообщалось на титульном листе.

В Женеве в 1975 г. была выпущена Б., в к-рой воспроизводился текст Сгона с более чем 1 тыс. исправлений и ссылок, переведенных из амер. издания пастора Скофилда.

В 1974 г. в США сектой Свидетели Иеговы был издан перевод Б. (*Les Saintes Ecritures — Traduction du monde nouveau*).

Наиболее распространенной среди франц. католиков до 1950 г. оставалась Библия Крампона. В 1952, 1960 и 1970 гг. этот перевод вновь пересматривался. В энциклике от 30 сент. 1943 г. папа *Пий XII* призвал католиков читать Свящ. Писание, и особенно НЗ, на совр. языках. Начиная с 1950 г. стала выходить Библия Мардсу (Бельгия). В 1951 г. вышла Библия кард. Льенара, в к-рой воспроизведен перевод Пиро-Кламера (1935–1964). С 1948 по 1953 г. появились 43 брошюры переводов Б. (*La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*). В 1956 г. этот перевод всей Б., т. н. Иерусалимская Библия, вышел в одном томе.

В 1973 г. Э. Ости совместно с Ж. Тренке издает перевод, ставший известным под названием Библия Ости—Тренке. По существу этот труд явился итогом 25 лет работы Ости, в течение к-рых он издавал переводы отдельных книг Б.

В 1965 г. был предпринят новый перевод усилиями представителей различных христ. конфессий. В 1965 г. вышел перевод Послания к Римлянам, в 1972 г.— НЗ, в 1975 г.— ВЗ, а в 1987 г. под эгидой ОБО был издан экуменический перевод всей Б. (*Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*).

Б. на разговорном франц. языке (*La Bible en français courant*), к-рую ОБО опубликовали в 1985 г., — пример нового подхода к переводу подобных текстов. Стремясь донести Б. даже до тех, кто не имеет глубокого знания франц. языка, переводчики использовали наработки лингвиста Ж. Гугенема. В 50-х гг. по просьбе ЮНЕСКО он определил границы «базового французского языка»: словарь примерно в 3500 слов, короткие фразы, простые парадигмы спряжений. Работа была завершена в 1993 г. Вся Б. опубликована в 2000 г. в 3 вариантах: с второканоническими книгами (в одном варианте порядок канонических книг следовал LXX, в др.— евр. Б.) и без них.

В 2001 г. изд-во Байар выпустило новый перевод Б. В этом издании, ориентирующемся на реалии совр. культуры, была предпринята попытка отойти от церковной лексики, чтобы привлечь читателей, выросших вне христ. культуры.

С целью подготовить научное издание более точного перевода Б. ОБО проделали работу над исправлением перевода Сгона. Новая Библия Сгона появилась в 2002 г.

Лит.: *Delforge F. La Bible en France et dans la francophonie: histoire, traduction, diffusion*. P., 1991 [Библиогр.].

Ф. Дельфорж, К. Бонне

Новогреческий. Поскольку древнегреч. койне является языком НЗ, а ВЗ в переводе LXX освящен христ. традицией, проблема перевода Свящ. Писания не возникла до тех пор, пока классический греч. язык являлся единственной лит. нормой. Однако по мере развития греч. разговорного языка библейские тексты становились все менее понятны народу, грамотность к-рого заметно снизилась в связи с упадком образования после падения Византийской империи.

Близость «чистого» новогреч. языка (кафаревусы) к языку LXX, глубокое уважение правосл. греков к священным текстам, а также опасения, связанные с попытками *прозелитизма* со стороны протестантов, не благоприятствовали изданиям Б. на совр. греч. языке. Эти обстоятельства могут объяснять осторожную позицию правосл. Церкви по отношению к новогреч. переводам.

I. Старые переводы НЗ. В 1638 г. в Женеве был издан греч. текст НЗ параллельно с переводом на разговорный язык того времени, выполненный правосл. иером. Максимом из Галлиполи, учеником К-польского Патриарха *Кирилла I Лукариса*. Издание было выпущено протестантами после смерти как Максима, так и Кирилла, чьим именем подписано предисловие (сомнительной подлинности). Этот перевод выдержал много изданий и исправлений; в 1817 г. его опубликовало в С.-Петербурге РБО, а в 1827 г.— на Корфу Ионическое библейское об-во (с приложением перевода на албан.).

Через 60 лет после публикации перевода Максима Галлиполийского греч. правосл. архим. Серафим Митилинский сделал его переложение на основе толкований отцов Церкви (1698). Издание архим. Се-

рафима, содержавшее только перевод, вышло в 1703 г. в Лондоне; это был недорогой однотомник малого формата, более практичный, чем 2 громоздких тома иером. Максима. Несмотря на то что К-польская Патриархия выступила против этого издания, оно получило широкое распространение. Столетием позже этим переводом заинтересовался в Париже греч. ученый А. *Корацис*, к-рый в свою очередь выполнил перевод на новогреч. язык Пастырских посланий.

К-польский Патриарх сщмч. *Григорий V* благосклонно относился к переводам Свящ. Писания на новогреч. язык. Во время своего пребывания на Св. горе он видел, что мн. монахи читают Б., но лишь немногие понимают ее «из-за неопытности в греческом языке». Патриарх Григорий одобрил выпущенное в 1810 г. БИБО новое издание перевода Максима Галлиполийского (13 дек. 1814), а также новый перевод НЗ, сделанный архим. Иларионом (см. ниже).

II. Старые переводы ВЗ. Переводы ВЗ на разговорный греч. язык были предназначены как для грекоговорящих иудеев, так и для христиан. В связи с этим они имеют иудейское или христ. происхождение.

Древние переводы иудейского происхождения: а) т. н. *Graecus Venetus*, рукопись кон. XIV или нач. XV в. из б-ки св. Марка в Венеции; б) греч. перевод Книги псалмов «на нынешний язык греков» хранится в Ватиканской б-ке (Vatic. gr. 343, 1450 г.); в) перевод Книги псалмов, изданный в Венеции (1543); г) перевод, изданный иудейской общиной в К-поле (1547); включает евр., араб. и испан. тексты Пятикнижия, а также перевод на народный греч. язык, записанный евр. алфавитом (*Pentateuchus Hebraicus, Chaldaicus, Hispanicus et Barbarograecus*; Д. Хесселиг транскрибировал текст греч. буквами, см. *Les cinq livres de la loi: Trad. en néogrec*. Leyden, 1897); д) перевод Книги Иова (1576).

Христ. переводы текстов ВЗ (гл. обр. Псалтири): а) Псалтирь Афанасия Пателлария, буд. Патриарха К-польского («Псалтирь Давида-пророка на всеобщем языке знаменитейшего среди учителей кир Афанасия Пателароса, пребывающего во Влахии, в год 1626» — 2 ркп. хранятся в б-ке на Патмосе и в Нац. б-ке





в Афинах, не изд.); б) Псалтирь Максима Пелопоннесского, клирика и писателя XVII в. («Псалмы, переведенные на всеобщий диалект» — ркп. Athen. Bibl. Nat. 41); в) Псалтирь с переложением на «всеобщий язык», написанная в 1695 г. неким Кириллом с помощью Иоанна из Янины. Список этого 350-страничного перевода хранится в Б-ке Православного Иерусалимского Патриархата (см.: Παπαδόπουλος-Κεραμέυς Α. Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Ἐν Πετρούπολει, 1894. Τ. Β'. Σ. 577); г) перевод первых 3 псалмов, включенный в «Граматику простонародного греческого языка» Митрофана Критопула, буд. Патриарха Александрийского (1627; см.: Διοβουινιώτης Κ. Μητροφάνου Κριτοπούλου, Ἀνέκδοτος Γραμματικὴ τῆς Ἀπλῆς Ἑλληνικῆς. Ἀθήναι, 1924); д) «Душеспасительная Псалтирь, переложенная на наш всеобщий диалект» мон. Агапия Ландоса; этот перевод псалмов опубликован в Венеции в 1643 г. и до 1821 г. выдержал 12 изданий; е) «Новое объяснение Псалтири, изложенное на простом языке» критского иером. Афанасия (Варухаса), опубликованное в Венеции в 1705 г.; содержит пересказ LXX; ж) «Псалтирь, переложенная Порфирием, монахом с Крита, на всеобщий диалект» (кон. XVII в.) — ркп. хранится в б-ке богословского фак-та Афинского ун-та; з) «Книга священных гимнов, обыкновенно называемых Псалмами, вновь переведенная с еврейского на новогреческий диалект», опубликованная в Венеции в 1804 г.; переводчик, свящ. Иоанн Литинос с о-ва Закинф, был проф. Падуанского ун-та; перевод отличается высоким качеством; и) «Псалтирь, переложенная на простонародный язык» иером. Дамаскина из Димицаны (Пелопоннес), опубликованная в Венеции в 1819 г.; предполагалось, что она будет учебником для школ материковой Греции и Крита.

С кон. XV в. появилось много переводов псалмов, выполненных в поэтической ритмической форме (см.: Μπουμπουλίδης Φ. Ἐμμετρῆς Νεοελληνικῆς Μεταφράσεις τῶν Ψαλμῶν. Ἀθήναι, 1988). Самый старым из известных переводов всей Псалтири, сделанных подобным образом, является перевод Георгия Паламидиса (нач. XVII в.), к-рый свидетельствует о знакомстве его автора с западноевроп. лит-рой.

III. Новые переводы. Синайский архим. Иларион, вполн. митр. Тырновский, осуществил перевод на новогреч. язык как ВЗ (по тексту LXX), так и НЗ. Этот полный перевод Б. планировалось опубликовать в изд-ве К-польского Патриархата на средства БИБО. Однако позже БИБО решило осуществить перевод ВЗ по евр. тексту, и были изданы лишь НЗ и Псалтирь в переводе архим. Илариона (Лондон, 1828; переиздания: Женева, 1831; США, 1835 и 1852).

В 30-х гг. XIX в. БИБО опубликовало новый перевод обоих Заветов, сделанный архим. Неофитом (Вамвасом). Этот перевод неоднократно переиздавался вплоть до наст. времени (1-е однотомное изд. вышло в 1850). Перевод ВЗ был выполнен с евр. языка в сотрудничестве с К. Типалдосом и Н. Иоаннидисом на Корфу при содействии брит. ученых. Издание началось с Псалтири (Лондон, 1831) и завершилось в 40-х гг. Свящ. Синод Элладской Церкви не одобрил его (письмо от 4 сент. 1834 в Мин-во образования и религии; заявление от 2 февр. 1835; Окружное послание от 13 марта 1836), гл. обр. из-за того, что ВЗ был переведен с евр., а не с текста LXX. В 1836 г. К-польский Патриарх издал Окружное послание, предающее анафеме любой перевод ВЗ и НЗ на совр. греч. язык.

В 1896–1898 гг. К. Диалисмас и М. Галанос в Афинах предприняли перевод НЗ с одобрения К-польской Патриархии и Синода Элладской Церкви. Это издание, к-рое финансировал архим. М. Вагиареллис, было напечатано в Афинах тиражом 10 тыс. экз. Однако консерваторы, сторонники «чистого языка» (кафаревусы), выступили против него. Др. перевод только Евангелия от Матфея, выполненный об-вом «Анапласис», был одобрен К-польским Патриархом (1900).

В 1900 г. в Афинах тиражом 1 тыс. экз. был напечатан новый перевод НЗ, выпущенный под покровительством кор. Ольги при устном одобрении митр. Афинского Прокопия. Переводчиком была Иулия Сوماки (Каролу), редактором — проф. Ф. Пападопулос. Однако Свящ. Синод Элладской Церкви не одобрил его. В 1901 г. Александр Палис издал в Лондоне Четвероевангелие, переведенное на «народный язык» (димотику); этот текст был напечатан

в афинской газете «Акрополис» (9 сент. 1901). Перевод Палиса (не имевший ничего общего с переводом Сомаки) был отвергнут К-польским Патриархатом (Соборное послание от 8 окт. 1901) и Синодом Элладской Церкви (Соборное послание от 17 окт. 1901). В ответ на это студенты Афинского ун-та устроили беспорядки; в ходе их подавления войсками 8 чел. было убито и 70 ранено. Правительство было вынуждено уйти в отставку, отречься от престола митр. Прокопий.

Никопольский митр. Элладской Церкви Мелетий выполнил перевод НЗ на новогреч. язык, вышедший отдельными книжками в Превезе (с 1922).

После второй мировой войны протестант. Библейское об-во в Афинах поручило 4 профессорам перевести НЗ на кафаревусу. Большую часть перевода, появившегося в 1967 г., выполнил проф. В. Веллас. В 1985 г. то же библейское об-во опубликовало в Афинах новый перевод НЗ, на этот раз на димотику, подготовленный 6 профессорами Фессалоникского ун-та. Хотя оба перевода были одобрены Элладской Церковью, они не были приняты верующими. Широко были распространены и многократно переиздавались переводы на кафаревусу (точнее, пересказы библейских книг, издаваемые вместе с древнегреч. текстом как его пояснение) проф. Панайотиса Н. Трембеласа, Н. Василиадиса и др. (Афины, братство «Сотир», 1952, 1996⁴⁰) и И. Колицараса (Афины, братство «Зои», 1963; многократно переизд.), а также перевод, сделанный Н. Псарудакисом (Афины, 1980). В 1954–1955 гг. издательский дом Димитракоса опубликовал в Афинах перевод ВЗ (на основе LXX и евр. текста) и НЗ под ред. проф. Н. Лувариса. В 80-х гг. XX в. по предложению Элладской Церкви А. Деликостопулос осуществил перевод (точнее, переложение) НЗ на димотический вариант новогреч. языка.

В 1985 г. Библейское об-во в Афинах издало перевод НЗ, подготовленный группой профессоров Афинского и Фессалоникского ун-тов (С. Агуридис, М. Галанис, Г. Галитис, Я. Каравидопулос, В. Стояннос, П. Василиадис). Этот перевод подвергся ожесточенной критике, поскольку был выполнен с 26-го критического издания Нестле—Аланда, а не с текста Патриаршего издания





1904 г. Последнее было подготовлено в 1899–1904 гг. комиссией К-польского Патриархата (в составе митр. Сардского Михаила (Клеовулоса), митр. Ставрупольского Апостола (Христудулу) и проф. Халкинской богословской школы В. Антониадиса) на основе 116 рукописей IX–XVI вв. (гл. обр. лекционариев) и содержит т. н. церковно-богослужебный (или «византийский») текст НЗ, достаточно близкий к TR. В Греции текст «Патриаршего издания» применяется в богослужебной практике и широко распространен в церковном обиходе, тогда как критический текст Нестле–Аланда используется в научных трудах и для преподавания на богословских факультетах. Критическое издание, призванное наиболее точно отражать древнейший текст, вступает в противоречие с задачами пастырского служения, опирающегося на текст, освященный традицией и более привычный греч. народу. В связи с этим перевод 1985 г. был пересмотрен и коренным образом переработан переводчиками (М. Галанисом, Г. Галитисом, Я. Каравидопулосом и П. Василиадисом) с учетом церковного текста и опубликован Библейским об-вом в Афинах в 1989 г.

Греческое гос-во и Элладская Церковь осуществляют строгий контроль за переводами Б. Конституция Греции гласит (ст. 3. 3): «Текст Священного Писания должен сохраняться неизменным. Офиц. перевод на любую другую форму языка запрещается без предварительного одобрения Элладской Церкви и Великой Церкви Христовой в Константинополе». В 1985 г. Свящ. Синод Элладской Церкви учредил комиссию епископов и ученых-библистов для осуществления первого офиц. перевода НЗ на совр. греч. язык. Комиссия не представила никаких текстов и была распущена.

Лит.: *Xanthopoulos T.* Traductions de l'Écriture Sainte en néogrec avant le XIX siècle // EO. 1902. Т. 5. Р. 323 sv.; *Oikonomos E.* The New Testament in Modern Greek // Bible Translator. 1970. Vol. 21. P. 114–125; *Σάκκος Σ. Ν.* Περί της μεταφράσεως της Καινῆς Διαθήκης. Ἀθήναι, 1970; *Μπουμπουλίδης Φ. Κ.* Μεταφράσεις κεμένων της Ἀγίας Γραφῆς // ΕΕΒΣ. 1974/1975. Т. 41. Σ. 423–429 [Библиогр.]; *Καραβιδопυλος Ι.* Патриаршее издание Нового Завета (1904): Пробл. текста и перевода в правосл. мире // Мир Библии. 1997. Вып. 4. С. 36–39; *Delicostopoulos A.* Major Greek Translations of the Bible // Interpretation of the Bible. Sheffield, 1998. P. 297–316.

Э. П. Г.

Переводы на некоторые другие языки. Албанский. Первой албан. книгой был переведенный Г. Бузуку рим. Миссал (1555), к-рый включал богослужебные чтения из Б. Позже в албан. языке сложились 2 диалекта: тоскский (южноалбан.) и гегский (североалбан.), распространенный в т. ч. среди албан. населения Косова и Метохии (Сербия и Черногория). Первый перевод НЗ на тоскский был сделан Э. Мексикосом в 1827 г., издание вышло набранное греч. буквами. В 1879 г. в К-поле в переводе Мексикоса вышли части ВЗ. В 1889–1914 гг. они переиздавались в лат. графике в Лондоне, Монастире и К-поле. В 1999 г. был издан новый перевод НЗ (Dhjata e Re. Tiranë, 1999), сделанный с греч. оригинала албанцем В. Дервиши, в подготовке издания участвовали неск. албан. филологов (Ф. Лека, Ч. Камбо, Э. Лафэ, С. Честери, А. Дзодза). Первый перевод отдельных текстов на гегский диалект вышел в 1866 г. В 1869–1872 гг. в К-поле были напечатаны переводы всего НЗ, сделанные К. Христофоридисом сначала на тоскский, а затем на гегский диалекты. Эти переводы до сих пор используются Албанской Православной Церковью за богослужением. В 1980 г. в Приштине вышел тоскский перевод НЗ, а в 1994 г. — всей Б., сделанный католиком С. Филипаем с греч., лат. и итал. языков. Еще один перевод всей Б. был сделан в нач. 90-х гг. XX в. англичанином С. Атчесом с итал. и англ. языков (Lajmi i Mirë. Tiranë, 1993).

В. В. Чернов

Амхарский и др. языки Эфиопии. Переводы Б. на амхарский язык и их распространение стали результатом деятельности БИБО и «Церковного миссионерского общества» (Church Missionary Society), к-рое возникло внутри англикан. Церкви в 1799 г. «для распространения знания Евангелия среди язычников» (Stock. P. 68). Особое внимание уделялось странам христ. Востока, в частности Эфиопии. Книг Свящ. Писания не было не только на живых эфиоп. языках, но и на языке геэз (см. С. 136–138). К 1817 г. был завершен полный перевод Б. на амхарский язык, ставший результатом 10 лет совместной работы франц. вице-консула Ж. Л. Асселена де Шервиля и эфиоп. мон. Абрэхама, более известного под именем Абу Руми. В кон. 1819 г. БИБО приобрело ру-

копись у Асселена. После одобрения перевода специалистами была издана первая Б. на амхарском языке, получившая название «Библии Абу Руми». В 1824 г. об-вом было напечатано двуязычное Четвероевангелие на геэзе и амхарском, в 1836 г. вышел НЗ на тех же языках, а в 1840 г. была опубликована вся Б. в составе, принятом у протестантов (только на амхарском языке).

Миссионерской школой в Санкт-Кришоне (Швейцария, близ Базеля), главным центром эфиоп. книгопечатания в Европе, были изданы: Евангелие от Луки (1864); отдельные библейские тексты (1865); Евангелие от Матфея (1865); Евангелие от Марка (1865); Послания ап. Павла к Коринфянам (1865); Послания ап. Павла (1865); (1866, на языке тигринья); НЗ (1866); Евангелие от Луки (1870, на языке оромо); Евангелие от Иоанна (1871, на языке оромо); Книги ВЗ (1871–1873); кн. Бытие и Псалтирь (1872, на языке оромо); Псалтирь Давида (1872); Евангелия (1873); Деяния св. апостолов и Послания ап. Павла к Римлянам и Коринфянам (1874, на языке оромо); НЗ (1875, на языке оромо); часть НЗ (от Послания к Галатам до Откровения Иоанна на языке оромо, 1876); кн. Исход (1876, на языке оромо); Послания апостольские (1878); Десять заповедей (1878).

Лит.: *Stock E.* The History of the Church Missionary Society. L., 1899. Vol. 1; *Pankhurst R.* The Foundation of Education, Printing, Newspapers, Book Production, Libraries and Literacy in Ethiopia // Ethiopia Observer. Addis Ababa, 1962. Vol. 6; *idem.* Two Forgotten Ethiopian Scholars of the Late 18th and Early 19th Centuries: Abu Rumi and Liq Atsqu // Ibid. 1969. Vol. 12. No. 2.

С. Б. Чернецов

Арабский (см. С. 136–138). Первым специально подготовленным араб. изданием стала Римская Библия в 3 томах, вышедшая в 1671 г. и отредактированная маронитами. Араб. текст напечатан фактически на полях латинского. В 1703 г. текст этой редакции включен в сир. графике (каршун) в рим. сиро-араб. издании НЗ, предназначенное для маронитов. Текст канонических книг по рим. изданию 1671 г. переиздавался в Лондоне с 20-х гг. XIX в. до 1866 г.

В 1725 и 1727 гг. в Лондоне были напечатаны Псалтирь и НЗ в редакции Саломона Негри (Сулейман ас-Салихани) на основании текста полиглотты. На Книге Товита превралось издание Б. копто-католика Р. Туки (ат-Тухи), приближенное





Ветхий Завет на араб. языке. Рим, 1752 (РГБ). Быт 1

к Вульгате (Рим, 1752). По инициативе протестант. миссионеров с англ. «утвержденной версии» следующий перевод НЗ сделал Фарис аш-Ши-дьяк (Лондон, 1851), полную Б. издали в 1857 г., но этот перевод заметного распространения не получил. Заново НЗ был переведен для протестант. версии к 1860 г. Он стимулировал появление ряда др. Новый перевод Х. Жибары, сделанный в 1867 г., утрачен.

На основании текста 1861 г. подготовлено издание Икклимиса Юсуфа Дауда (Мосул, 1875–1878), получившее распространение в Ираке. В 1865 г. впервые напечатан в Бейруте перевод всей Б. с языков оригинала протестант. миссионеров Э. Смита и К. ван Дейка при участии Насыфа аль-Язиджи и Юсуфа аль-Асира. Черновой вариант подготовил Бутрус аль-Бустани, текст просматривали также нем. арабисты. Этот перевод получил наибольшее распространение и чаще всего цитировался араб. авторами XX в.

Обработку протестант. версии фактически представляет собой издание, предпринятое иезуитами в Бейруте в 1878–1885 гг. под рук. О. Роде (стилистическая правка Ибрахима аль-Язиджи).

В 1949–1989 гг. готовился и по частям издавался пересмотренный перевод иезуитов. К 90-м гг. завершена подготовка «Современной арабской версии» (Today's Arabic Version; НЗ вышел в 1979), часть тиража к-рой включает и второканонические книги. Со 2-й пол. XIX в. издаются отдельные книги на последовательно выдержанных диалектах: с 1862 г.— алж., с 1902 г.— мароккан-

ском, с 1905 г.— егип., с 1927 г.— суданском в лат. графике, с 1946 г.— палестинском, с 1952 г.— усредненном алжирско-тунисском.

Д. А. Морозов

Армянский. Существует ок. 20 переводов Свящ. Писания с древнеарм. языка (грабар) на вост. и зап. лит. варианты совр. арм. языка (аш-харабар). В 1825 г. в Париже по заказу БИБО О. Зограбян выпустил текст НЗ на грабаре с параллельным переводом на западноарм. язык (1828²). В 1831 г. на Мальте Д. Карапетян выполнил перевод ВЗ на западноарм. язык, оставшийся неопубликованным. В 1833 г. в К-поле выпускники Патриаршей школы О. Тер-Саакян и С. Минасян по заказу протестант. миссионера У. Гуделя перевели с грабара псалмы. В 1831–1834 гг. был издан восточноарм. перевод НЗ в Москве, в 1841–1842 гг.— в Смирне, в 1850 г.— в К-поле (первый и последний параллельно с древнеарм. текстом). Широкое распространение получило эчмиадзинское восточноарм. издание НЗ (1976; западноарм. адаптация: Иерусалим, 1981). На западноарм. языке полностью Б. (без второканонических книг) была издана в 1853 г. в Смирне (American Bible Society, версия арм. протестантов), на восточноарм.— в 1883 г. (неоднократно переиздавалась, в совр. период (Тов, Иф, Вар, 1 и 2 Макк, 2 и 3 Езд). Переводчики на совр. арм. язык почти всегда привлекали греч. издания, вышедшие в 1828–1989 гг., см.: *Jinbachian M. M. Modern Armenian Translations of the Bible // Armenian and the Bible. Atlanta, 1963. P. 97–123.*

Е. Д. Джагацян

Ассирийский. Самым ранним переводом Б. на совр. ассир. язык (о нем см. в ст. *Арамейский язык*) является перевод Евангелий, рукопись к-рых, датированная 1769 г., некогда принадлежала б-ке Американской протестантской миссии в Урмии, но, как и бóльшая часть этой б-ки, погибла в годы первой мировой войны. 2 рукописи 80-х гг. XIX в., хранящиеся в США (Harvard Syr. 147; Union Theological Seminary (NY) 15), представляют собой списки этого перевода. Во всех 3 рукописях указано, что перевод был сделан Израэлем из Алкоша до 1611 г., вероятно, первым автором, писавшим на совр. ассир. языке.

Наряду с изданием Б. на классическом сир. языке ее перевод на совр.



«Поучение из слов Божиих». Издание на совр. ассир. языке. Урмия, 1841

язык был одной из основных задач Американской миссии (1834–1934). Уже в 1835 г. Дж. Перкинсом при содействии свящ. Церкви Востока Дынхи из Тьяри, а также диаконов Йосепа из Дагалы и Йонана из Ады был начат перевод с Пешитты НЗ. В 1840 г. были отпечатаны 2 Евангелия, в 1841 г.— Деяния св. апостолов и 3 малых Соборных послания. Использование Пешитты в качестве оригинала вызвало сопротивление руководства миссии в Бостоне и Американского библейского об-ва, настаивавших на переводе с греч. Попытки же перевода с греч. воспринимались священноначалием Церкви Востока как пропаганда протестантизма и служили для персид. властей дополнительным поводом к обвинению миссионеров в иностранном вмешательстве. Компромиссом явилось издание перевода НЗ в 1846 г. с параллельным текстом Пешитты и разночтениями из греч. текста. Аналогичные споры возникли и при выборе оригинала для перевода ВЗ (МТ или Пешитта), к-рый был издан в 1852 г. Во второе издание перевода НЗ (1854) уже не был включен текст Пешитты, а в опубликованном в США издании 1864 г. все особенности Пешитты были заменены греч. чтениями. Именно это издание стало основой для всех последующих. Под рук. Б. Лебэри, работавшего в Урмии в 1860–1906 гг., был осуществлен пересмотр перевода самими ассирийцами с учетом горских диалектов. Его издание (1886) было вновь пересмотрено, и окончательная редакция была выпущена в Нью-Йорке Американским библейским об-вом в 1893 г.



В 1877 г. в Урмии миссией *лазаристов* были изданы Евангелия и Деяния св. апостолов, переведенные с Пешитты на урмийский диалект совр. ассир. языка с параллельным текстом Пешитты.

Англиканы миссий в Урмии были опубликованы переведенные с Пешитты Евангелия от Луки (1894) и от Марка (1895) и Деяния св. апостолов (1896), предназначавшиеся, очевидно, для учащихся. Издание посланий (1906) на классическом сир. сопровождалось комментариями на совр. ассир. языке.

В XX в. продолжали воспроизводиться издания переводов Американской миссии. Перевод НЗ переиздавался в поздней версии, основанной на греч. тексте. В 1991 г. в Багдаде под рук. В. ван Воссела был опубликован перевод Евангелия от Марка на совр. ассир. языке в его ирак. варианте в 2 томах с араб. комментарием и введением.

В 1994 г. Й. О. Яссо был издан перевод Евангелий в лат. транскрипции, учитывающий Пешитту и греч. текст. В окт. 2002 г. в Чикаго был представлен перевод НЗ на совр. ассир. язык, к-рый выполнил амер. протестант. пастор ассир. происхождения Питер Талья.

Лит.: Nestorian Biography: Being Sketches of Pious Nestorians who Have Died at Oroomiah, Persia / By Missionaries of the A. B. C. F. M. Boston, 1857. Chicago, 1993; Darlow T. H., Moule H. F. Historical Catalogue of the Printed Editions of the Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. L., 1903. N. Y., 1963; Vol. 2. Pt. 3. P. 1554–1556; Macuch R. Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur. B.; N. Y., 1976; Coakley J. F. Edward Breach and the Typography of Syriac // Harvard Library Bulletin. N. S. 1995. Vol. 6/4; Brock S. P. The Hidden Pearl: the Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage (with contributions also by D. G. K. Taylor, E. Balicka-Witakowski and W. Witakowski). R., 2001. Vol. 3. P. 250–251.

Н. Н. Селезнёв

Баскский. Количество диалектов этого языка практически соответствует количеству исторических поселений басков, проживающих в Испании (автономные области Страна Басков и Наварра), Франции (деп. Атлантические Пиренеи) и в Сев. и Юж. Америке. В лит. языке выделяют 4 диалекта: баскский, сулетинский, гипускоанский и лабурдинский. На основе гипускоанского диалекта (с учетом др. трех) был сформирован единый баскский язык, являющийся наряду с испан. офиц. языком Страны Басков. Первый НЗ на гипускоанском в пере-

воде перешедшего в протестантизм католич. свящ. Х. Лейсарраги вышел в Ла-Рошели в 1571 г. под патронатом кор. Наваррской Жанны д'Альберт; позже этот перевод неск. раз переиздавался (полностью в 1900, 1903, 1908). В сер. XIX в. по заказу кор. Луи Бонапарта мон. Хосе Антонио де Уриате начал работать над переводом всей Б. на гипускоанский и бискайский. Он успел перевести по Вульгате лишь Пятикнижие, Евангелие от Матфея и Откровение ап. Иоанна Богослова, к-рые вышли в Лондоне в 1857–1859 гг. В 1859–1865 гг. в Лондоне вышла полная Б. на лабурдинском диалекте в переводе Ж. П. Дювуазена. Нesk. переводов XIX в. были сделаны протестантами: Ф. Брюне перевел Евангелия от Иоанна (L., 1870; Buenos Aires, 1877) и от Луки (L., 1880, 1883); в переводе А. Уррути вышли Евангелие от Иоанна (Бойон, 1873; Ортез, 1888) и Послания ап. Петра (Бойон, 1873, 1887). В нач. и сер. XX в. было сделано неск. библейских переводов: Книги Руфь Э. Гальдоса (1922), библейских текстов из католич. служб Страстной седмицы Х. Сабалы Арана (1924), Евангелий воскресных и праздничных П. Ирансоа (1932), 4 Евангелий и кн. Деяния св. апостолов М. Арриандьяги (1959), Евангелия от Иоанна (1967) и Псалтири (1968) под ред. Н. Ормаэча. В 1959 г. была издана полная Б., переведенная Р. Олабиде еще в нач. XX в. В 1961–1973 гг. в Доности (Сан-Себастьяне) выходили переводы отдельных библейских книг на бискайский диалект под ред. Х. Керешеты. В 1976 г. напечатана полная Б., в 1980 г. вышел перевод НЗ, выполненный католич. учеными.

В. В. Чернов

Венгерский. Книги Б. на венг. язык переводили еще *францисканцы* во 2-й пол. XIV в., но их труды до нас не дошли. Первыми сохранившимися памятниками венг. библейских переводов являются рукописные фрагменты сер. XV — 1-й четв. XVI в. Наиболее значительными среди них являются отрывки т. н. гуситской Б. — перевод большей части ВЗ и всего НЗ, выполненный в 30–50-х гг. XV в. венг. гуситами Б. Уйлаки и Т. Печи. Первые печатные издания библейских книг содержат переводы венг. гуманистов, находившихся под влиянием Эразма Роттердамского. Это Послания ап. Павла в переводе Б. Комьяти (Краков, 1533), НЗ в пе-



Новый Завет на венг. языке. 1541 (РГБ). Мф 1

реводе Г. Пешти (Вена, 1536). НЗ в переводе Я. Сильвестера (Шарвар, 1541) является первой печатной книгой Венгрии. Во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. библейскими переводами в основном занимались протестанты. Особенно значительна переводческая и издательская деятельность трансильванского реформатора Г. Хельгаи, к-рый вместе со своими сотрудниками И. Дюлаи и П. Ю. Мелиусом в 1552–1565 гг. осуществил и издал в Коложваре (ныне Клуж-Напока, Румыния) и Дебрецене переводы НЗ и большинства книг ВЗ. К трудам этого кружка примыкает и перевод НЗ, выполненный Т. Феледьхази (Дебрецен, 1586). Первый полный перевод Б. сделал Г. Карой (Вижой, 1590). Этот труд, неоднократно в посл. пересматривавшийся и переиздававшийся, стал основным библейским текстом для всех венг. протестантов вплоть до наст. времени. Своего рода ответом на него стал изданный в 1626 г. в Вене католич. перевод всей Б., выполненный Д. Кальди, в предисловии к к-рому содержится прямое предостережение против чтения перевода «раскольника». Труд Кальди пересматривался в 30-х гг. XIX в., последняя редакция вышла в 1927–1934 гг. В 1972 г. был издан новый комментированный перевод Б. с учетом Иерусалимской Библии. Со 2-й пол. XIX в. пересматривается и перевод протестант. Б., в 1975 г. в свет вышел формально основанный на тексте Кароя, но фактически новый перевод. НЗ переводился и отдельно с католич. стороны Г. Бекешем и П. Даллошем (Рим, 1955), с протестант.— Л. Равасом (Будапешт, 1971).



Лит.: *Harsányi J.* A magyar biblia. Bdpst, 1927; *Musnai L.* A Magyar biblia történelme. Bdpst, 1927; *Bucsay M.* Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttg., 1959; *Nemeskürty I.* Magyar Biblia-fordítások Hunyadi János korától Pázmány Péter századáig. Bdpst, 1990; *Benyik G.* Ungarische Bibelübersetzungen. Szeged, 1997; *idem.* Ein Beitrag zur Geschichte der ungarischen Bibelübersetzungen // The Interpretation of the Bible: The Intern. Symp. in Slovenia. Sheffield, 1998. P. 1243 – 1276.

А. С. Небольсин

Грузинский. Язык Б., приняв статус церковного языка, уже в XI–XII вв. был отчужден от живой речи. Особенно это стало заметно в эпоху расцвета светской лит-ры на почве народного языка (XII–XVIII вв.). Образовавшаяся в кон. XIX в. Комиссия по груз. переводу Б. и исправлению церковных книг в сотрудничестве с БИБО с участием представителей Церкви и мирян подготовила к изданию сверенные с оригиналом и обновленные в языковом плане тексты отдельных книг ВЗ (псалмы, пророческие книги) и весь НЗ. Однако они не были опубликованы.

Вскоре после интронизации Католикос-Патриарх всей Грузии *Илия II* (1977) благословил группу ученых-литераторов на перевод библейских книг на совр. груз. лит. язык. Первые книги ВЗ были переведены с евр. и араб. языков. Перевод вышел в свет в 1989 г. Он представляет собой самый полный текст Б. среди изданных на груз. языке и содержит 4-ю Маккавейскую книгу и Книгу Ездры (с латыни), существующую и в древнегруз. переводе. Обновленная лексика и упрощенный, более адекватный библейскому синтаксис сообщили тексту перевода присущую оригинальному библейскому повествованию ясность и простоту. Как сказано в предисловии, новый перевод своим существованием не упраздняет старый традиц. текст. Древнегруз. Б. и впредь будет исполнять литургическую функцию.

Перевод Стокгольмской Библии был выполнен в 70-х гг. XX в. и основательно переработан в Грузии в 90-х гг. Он издается под эгидой Ин-та перевода Библии и Грузинского библейского об-ва (с 2002).

Созданная в 1990 г. при Патриархии на базе Тбилисской ДА группа по переводу Свящ. Писания готовит новый перевод Б. «с учетом выработанных веками переводческих принципов». Для книг ВЗ вслед за древней традицией основным оригина-

лом была взята LXX (в наст. время переведены Быт, Исх, Мф, Мк).

Для грузиноговорящих евреев перевод Пятикнижия с параллельным евр. текстом сделали выходцы из Грузии: А. Мамиствалишвили, Т. Мамиствалишвили-Кезерашвили, Г. Бен-Орен (Цицуашвили). Впервые он был опубликован в 5 книгах в 1988 г. в Иерусалиме (в одном томе в 1995²). Др. издание с параллельным евр. текстом в переводе Шалом Давида (Давиташвили) вышло в Тель-Авиве в 1996 г. В Израиле также были опубликованы отдельные книги ВЗ (Пс, Песн, Руф, Есф) в переводе раввина И. Мамиствалишвили.

З. Г. Кикнадзе

Кельтские. Начало истории ирл. переводов Б. относится ко времени кор.-протестантки *Елизаветы I* (1558–1603), по указу к-рой в 1603 г. был издан НЗ. Первая печатная книга в Ирландии — протестант. Катехизис, составленный Иоанном Керни, — появилась в 1571 г. Ирл. литургия (служебник) Дж. *Нокса*, использовавшаяся с 1567 г., была напечатана за пределами Ирландии. Впосл. перевод на ирл. инициировал прежде всего католич. духовенство. В 1685 г. появился перевод всей Б., однако он не смог повлиять на формирование целостного лит. языка. В основе создания новой редакции Б. в 1817 г. лежала попытка католич. стороны противостоять англикан. и протестант. влиянию. Но ни опубликование этого перевода, ни новый перевод архиеп. Туама Дж. Макхала, выполненный по Вулгате и изданный в Дублине, не имели широкого распространения и не смогли повлиять на развитие языка. Только в 1981 г. вышел первый совр. католич. перевод всей Б., к-рый был инициирован еще в 1945 г. В 2000 г. приступили к его пересмотру.

Переводы Б. на шотл. (гэльский) язык были сделаны протестантами. Уже в 1567 г. шотл. реформатор Джон планировал гэльский перевод Б., к-рый, однако, смог осуществиться только 250 лет спустя благодаря деятельности шотл. Общества распространения христианского знания (Society in Scotland for the Propagation of Christian Knowledge).

Вслед за уже опубликованным в 1630 г. Женевским катехизисом Кальвина в 1653 г. вышел перевод Малого вестминстерского катехизиса. Аргайлльским синодом были пе-

реведены использующиеся до сих пор гэльские рифмованные псалмы (Gaelic Psalter. 1694). Перевод ВЗ Д. Кэмпбелла из Напдейла, сделанный в 1673 г., был утрачен. Вместо него в Шотландии ввели составленный на гэльском и опубликованный в 1685 г. ВЗ, выполненный У. Беделлом (Bedell's Irish Bible), и вышедшее в 1681 г. 2-е издание НЗ, осуществленное У. О'Доннеллом еще в 1602 г. В 1725 г. Аргайлльский синод издал гэльский перевод нек-рых символических книг кальвинизма, а также Десять заповедей, Молитву Господню и Апостольский Символ веры.

В 1766 г. вышел перевод НЗ Дж. Стюарда. Результатом научной ревизии 1880 г. стала опубликованная в 1902 г. Б., новозаветная часть основана на исследованиях Уэсткотта и Хорта, ветхозаветная — на МТ.

В 1911 г. БИБО издало Б., к-рая подверглась переработке, начатой в 1940 г. и законченной в 1988 г. С 1977 г. ведется работа над переводом на понятный широким массам совр. гэльский язык.

В 1983 г. вышел перевод НЗ шотл. филолога У. Лоримера, изданный его сыном. Новый перевод Евангелий, выполненный К. Мак-Доналдом, окончен в 1994 г.

Первые библейские тексты на мэнском языке (о-в Мэн) появились в 1610 г., когда англикан. еп. Содорский и Мэнский Джон Филипс перевел *Книгу общих молитв* в редакции 1604 г. В ее состав входила Псалтирь и большая часть НЗ. Язык перевода изобилует валлийскими заимствованиями (еп. Филипс был валлийцем), из-за чего перевод был издан только в 1895 г. параллельно с более поздней (1765) мэнской версией англикан. Служебника, также содержавшего Псалтирь и части НЗ (Book of Common Prayer in Manx Gaelic / Ed. A. W. Moore, J. Rhys. L., 1895. 2 vol.). В 1722 г. Т. Уилсон выполнил перевод Евангелия от Матфея, к-рый был опубликован только в 1748 г. В переработанном виде он вышел вместе с др. Евангелиями и Деяниями св. апостолов в 1763 г. Послания и Откровение изданы в 1767 г.

Отдельные части ВЗ изданы в 1771 г. Перевод всей Б. с нек-рыми второканоническими книгами, основанный на LXX и англ. Библии кор. Якова, был издан М. Хилдерсли в 1775 г. (Yn Vible Casherick. Whitehaven, 1775). В 1819 г. этот перевод





был исправлен (Yn Vible Casherick. L., 1819), а в 1979 г. исправленная версия была переиздана (Bible Chasherick yn lught thie. Onchan, 1979). В том же году были опубликованы фрагменты Книг Товита и Иудифи на основе обнаруженных рукописей перевода 1775 г.

На бретонском лит. языке Б. впервые появилась поздно по причине антибретонской позиции франц. клира. В 1827 г. на леонском диалекте вышел перевод НЗ, в 1866 г. — вся Б., на трегуарском диалекте НЗ вышел только в 1883 г., а вся Б. — в 1889 г. Совр. научный перевод вышел в 1979 г.

На валлийский язык в 1567 г. был переведен НЗ, в 1588 г. — вся Б. Англ. клир всегда был положительно настроен по отношению к валлийскому языку, так что в 1620 г. были проведены исправления валлийского перевода на основе англ. Б. В наст. время существуют неск. совр. переводов, как научных, так и ориентированных на бытовую язык.

Корнский язык исчез еще в ср. века и не оставил собственного библейского текста. Даже рукописи уже переведенных библейских книг были утрачены. Осуществляется проект переводов Б. на возрождаемый язык: Евангелие от Марка вышло в 1936 г., Евангелие от Матфея — в 1977 г.

Лит.: Douglas G. Celtic: A Comparative Study of the Six Celtic Languages: Irish, Gaelic, Manx, Welsh, Cornish, Breton Seen Against the Background of Their History, Literature, and Destiny. Camb.; N. Y., 1980; Tulloch G. A History of the Scots Bible: With select. Texts. Aberdeen, 1989; The Bible in Scottish Life and History. Edinb., 1988; O'Breasláin D., Dwyer P. A Short History of the Irish Language. Beal Feirste, 1995.

К. Раи

Китайский. Первые библейские переводы на кит. язык относятся ко времени миссионерской деятельности несториан в Китае (сер. VII в. по Р. Х.). В нач. XX в. при раскопках в Дуньхуане был обнаружен список переведенных ими кн. Бытие, Исход, Книг пророков Захарии и Осии, Псалтири, Четвероевангелия, Деяний св. апостолов, Посланий ап. Павла и Апокалипсиса (большинство текстов не сохр.).

В кон. XV — нач. XVI в., в период активной миссионерской деятельности иезуитов в Китае, были созданы переводы отдельных частей Писания, предназначенные для использования зап. проповедниками. Первый католич. перевод Четвероевангелия и Посланий ап. Павла на

разговорный кит. язык байхуа сохранился в рукописи франц. миссионера Ж. Бассе, составленной в нач. XVIII в. и хранящейся в Британском музее. Почти полный перевод Б. был создан в кон. XVIII в. иезуитом Л. де Пуаро. Эти переводы, однако, не были опубликованы.

В нач. XIX в. появились протестант. переводы Б. В 1819 г. сотрудниками Лондонского миссионерского об-ва Р. Моррисоном и У. Милном был завершён полный перевод Б. (Wen da qian zhu Jesu jiao fa. Malacca, 1823 (НЗ); Shen tian sheng shu / Transl. by R. Morrison and W. Milne. Malacca, 1823, 1827, 1832). Годом раньше в Индии напечатан перевод, осуществленный группой миссионеров из Английского баптистского миссионерского об-ва во главе с Дж. Маршменом. Оба текста во многом зависят от версии Бассе. В 1835 г. перевод Моррисона был переработан У. Медхёрстом (Лондонское миссионерское об-во), К. Ф. А. Гуцлаффом (Миссионерское об-во Нидерландов), Э. Бриджменом (Американский совет уполномоченных зарубежных миссий) и Дж. Моррисоном (сыном Р. Моррисона). Новый текст НЗ вышел в Батавии в 1837 г., а ВЗ — в 1840 г. Примерно в то же время Гуцлафф напечатал собственный уточненный перевод НЗ.

Новый перевод Б. был создан в 1843 г. (т. н. версия делегатов). Редактором перевода НЗ (на основе TR) был известный кит. ученый Ван Тао. В 1850 г. по причине разногласий среди участников проекта по вопросам богословской терминологии вышли 2 версии Четвероевангелия. ВЗ был переведен с участием синоведа Дж. Легга. В его переводе мн. богословские понятия были переданы через термины, привычные для кит. философии, но часто неадекватно отражающие истинный смысл текста.

Покинувший эту группу Гуцлафф в сотрудничестве с амер. пресвитерианами опубликовал в 1859–1862 гг. переводы НЗ и ВЗ. В 1853–1868 гг. под рук. Дж. Годдарда увидел свет еще один перевод Б.

До сер. XIX в. основным адресатом миссионерской проповеди были образованные слои кит. общества. Со временем аудитория христ. проповедников расширилась, и тогда возникла необходимость в упрощенных переводах, в т. ч. и на разговорный язык. Первыми такими текстами

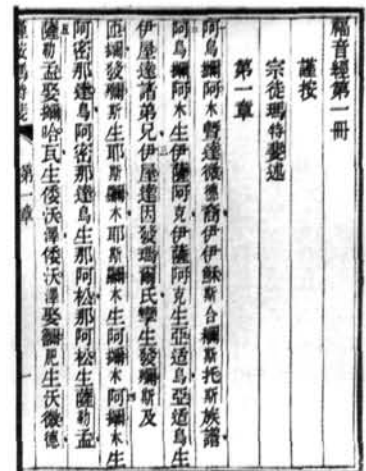
стали неск. переводов (Цяньвэньли); среди наиболее известных переводчиков — Дж. Гриффит (Лондонское миссионерское об-во), Г. Блоджет (Американский совет уполномоченных зарубежных миссий).

Во 2-й пол. XIX в. появился ряд новых переводов Б. Одним из наиболее значимых среди них был перевод С. Шерешевского (Шанхай, 1902). В 1919 г. был осуществлен первый перевод на общеупотребительный язык гуаньхуа, или гоуй, — «Гуаньхуа хэзэ ибэнь»; перевод оказал большое влияние на формирование совр. кит. лит. языка и остается наиболее распространенным до наст. времени.

Первый полный перевод НЗ с лат. на кит., созданный католич. свящ. Сяо Цзиншанем, увидел свет в 1922 г.; сверенный с греч. текстом вариант был опубликован в 1948 г. Католич. перевод всей Б. (со второканоническими книгами) был составлен группой ученых под рук. францисканца Г. Аллегры (Библия Сыгао. 1968).

В XX в. ряд переводов сделали китайцы: НЗ — Чжэн Шоулинь (1939), Б. — Чжу Баохуэй (1939), Сяо Тэди и Чжао Шигуан (1967), Лю Чжэнчжун (1970). Во 2-й пол. XX в. вышло неск. переводов на совр. разговорный язык: «Модернизированный китайский перевод Библии» (1979), выполненный группой переводчиков во главе с Сюй Муши, Чжоу Ляньхуа и Ло Ижэнем с евр. и греч. оригиналов с опорой на англ. перевод Today's English Version; «Современная Библия» (1998), переведенная с англ. English Living Bible; «Новый перевод» (2001), созданный коллективом авторов с евр. и греч. языков.

Новый Завет на кит. языке в переводе архим. Гурия (Карнова). 1864 (РГБ)



Еще в XIX в. значительная работа по переводу Б. была сделана правосл. миссионерами, трудившимися в Пекинской духовной миссии. Одним из первых правосл. переводчиков был иером. *Исаия (Поликин)*, к-рый в период своего пребывания в Китае в 1858–1871 гг. помимо др. кит. текстов перевел Псалтирь с греч. на разговорный язык.

Систематическую работу по переводу богослужебных книг и НЗ начал иером. *Гурий (Карпов)* (впосл. еп. Симферопольский). Еще будучи членом 12-й миссии, он в 1830 г. занимался составлением перевода Послания ап. Иакова. Возглавив в 1858–1864 гг. 14-ю миссию в Пекине, архим. Гурий в 1859–1864 гг. перевел НЗ на классический язык вэньли, передавая текст не слишком близко к подлиннику. Перевод выдержал неск. переизданий.

Архим. *Флавиан (Городецкий)* (впосл. митр. Киевский и Галицкий), глава 16-й миссии (1879–1883), решил ввести богослужение на кит. языке, для чего при участии иеромонахов *Николая (Адоратского)* и *Алексия (Виноградова)* и сщмч. *Митрофана (Цзи Чуня)* были сделаны новые переводы, а также пересмотрены переводы архим. Исаии. По свидетельству иером. Николая, в работе использовался протестант. перевод Шерешевского. В 1884 г. был издан переработанный перевод Четвероевангелия иером. Гурия (Карпова). Евангельский текст в этом издании сопровождался краткими разъяснениями, набранными мелкими иероглифами. В дальнейшем тенденция к составлению подстрочных толкований сохранялась. Переводчики констатировали значительные трудности, связанные с передачей на кит. языке богословских понятий, в особенности догматических истин о Пресв. Троице, Таинстве Боговоплощения и др.

Последний на наст. момент правосл. перевод НЗ был сделан в нач. XX в. переводителем 18-й миссии еп. Перяславским *Иннокентием (Фигуровским)*, впосл. митр. Пекинским и Китайским). При нем издательская деятельность Пекинской духовной миссии приобрела особенно широкий размах. Были вновь переизданы старые переводы, напр., в 1911 г. вышел Апостол в переводе архим. Гурия. К 1910 г. еп. Иннокентий завершил перевод Четвероевангелия на язык байхуа с развернутым



Новый Завет с комментариями на кит. языке в переводе свт. Иннокентия (Фигуровского). Пекин, 1911 (РГБ). Мф 1

подстрочным комментарием. Текст перевода значительно приближен к совр. разговорному языку.

Были сделаны переводы всей Б. или отдельных ее книг на языки национальных меньшинств Китая.

По подсчетам кит. ученых, за период с 1814 по 1950 г. Библиейскими об-вами Англии и США в Китае было продано ок. 280 млн экземпляров изданий Свящ. Писания, а Китайским библиейским об-вом в 1941–1950 гг. — еще ок. 14 млн экз.

Лит.: Извлечение из отчета начальника Императорской Духовной Миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действиях сей миссии в течение 1859–1862 гг. // ХЧ. 1864. Январь; О занятиях Пекинской Православной Миссии // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 11; И. Н. А. [иеромонах Николай (Адоратский)]. Настоящее положение и современная деятельность Православной Духовной Миссии в Китае // ПС. 1884. Август; Коростовец И. Русская Духовная Миссия в Пекине: Исторический очерк // Русский архив. СПб., 1893. № 9; Из письма Преосвященного Гурия к И. И. Палимпсестову о переводе Нового Завета на китайский язык // Русский архив. СПб., 1893. № 11; Письмо архимандрита Гурия к И. Г. Герсинскому о переводе Нового Завета на китайский язык // Русский архив. СПб., 1894. № 1. С. 97–98; Китайский благовеститель. Пекин, 1916. № 9–12; Broomhall M. The Bible in China. San Francisco, 1934. San Francisco, 1977; Ян Сэнфу. История христианства в Китае. Тайбэй, 1991 (на кит. языке); Wang Weifan. The Bible in Chinese // The Chinese Theological Review. 1993. Vol. 9; Августин (Никитин), архим. С.-Петербургская Духовная Академия и Российская Духовная Миссия в Пекине: Архимандрит Гурий (Карпов), 1814–1882 // Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. СПб., 1993; Chiu Wai-boon. Chinese Versions of the Bible // CGST Journal. 1994. Vol. 16; Иванов П. Православные переводы Нового Завета на китайский язык //

ЖМП. 1998. Т. 3. С. 62–67; Ломанов А. В. Христианство в Китае: История культурной адаптации (нач. XIX — сер. XX в.). М., 1999, 2002².

Свящ. Петр Иванов

Латышский. В наст. время на латыш. языке опубликованы 2 полных перевода Б. с языков оригинала. Первый перевод Б. был сделан по инициативе кор. Швеции Карла XI группой из 4 чел., в число к-рых должен был войти латыш. пастор Я. Райтерс. Но вместо него работу возглавил пастор Э. Глюк, в своем переводе он ориентировался на библейский канон Лютера. В 1694 г. Карл XI подписал указ, позволяющий распространение перевода Глюка (репринт был издан в США в 1974). Перевод Глюка переиздавался в новых редакциях (1739², 1794³, 1825⁴, 1854⁵, 1877⁶, 1898⁷). Мн. специалисты считают, что второй перевод Б. 1937 (НЗ) и 1965 гг. (ВЗ) также является редакцией перевода 1694 г.

Неск. переводов отдельных библейских текстов появилось в XVI–XVIII вв.: напр., в нач. XVI в. Н. Рамм, лютеран. пастор из Риги, перевел Десять заповедей; в 1638 г. вышла Книга Притчей Соломоновых в переводе пастора Г. Манселиса, к-рый также перевел Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова. В 1672 г. попечением иезуита Ю. Эльгерса в Вильно вышло первое католич. издание Евангелия. В 1753 г. был издан католич. евангельский Лекционарий в переводе иезуита Я. Лукашевича.

В 1928 г. конференция латыш. лютеран. пасторов согласилась с необходимостью нового перевода. В 1932 г. вышло Четвероевангелие, затем новый перевод всего НЗ. После второй мировой войны работы над переводом продолжались в США. В 1965 г. БИБО выпустило латыш. перевод всей Б. В 1997 г. Латышское библиейское об-во (основано в 1989) напечатало текст Б. 1965 г., исправленный согласно нормам совр. латыш. языка (перевод 1965 осуществлялся эмигрантами, старавшимися придерживаться довоенных правил языка).

В XX в. на латыш. язык (включая его диалекты) было осуществлено неск. переводов отдельных частей Свящ. Писания: Евангелия и Деятый св. апостолов на латгальском диалекте (А. Брокс в 1933); Посланий св. апостолов и Откровения Иоанна Богослова (он же в 1933);

НЗ (В. Стрелевиц в 1947); Псалтири (С. Моцга в 1961); Евангелия от Луки (Ю. Калитис в 1985); Евангелия от Марка (Э. Ланге под ред. Ю. Калитиса, 2000).

В 1990 г. Библейское об-во Св. Троицы, расположенная в Лондоне консервативная протестант. орг-ция, опубликовало исправленный вариант довоенного перевода Евангелия от Иоанна. В 1995 г. Латышское библейское об-во начало работу над новым экуменическим переводом Б. Проект включает перевод второканонических книг. В наст. время вышло неск. предварительных изданий: Евангелия и Деяния св. апостолов (1999), поэтические книги ВЗ (2000), Послания апостолов и Откровение ап. Иоанна Богослова (2001).

Арх.: Archive of the Latvian Bible Society. Лит.: *Saurums G. Latviešu bībeles vesture*. Rīga, 1935; *Jaunais latviešu Bībeles izdevums*. [S. 1.]; *Kundzins K. Jaunas Derības jaunais tulkojums* // *Cels*. 1937. № 1. P. 7–13; *Trups H. Sveto Rakstu katoliskie tulkojumi latviešu valoda* // *Ejiet un maciet*. 1992. № 1. P. 32.

В. Тераудкальнс

Литовский. Первые изданные литов. переводы появились одновременно с Реформацией. В Катехизисе М. Мажвидаса (1547) были опубликованы переводы 2 псалмов. В 1579 г. лютеран. свящ. Б. Виленгас издал сборник отрывков из Евангелий и Посланий, к-рым воспользовался М. Даукша в своей кн. «Католическая постилла» (1599). Перевод всей Б. в 1579–1590 гг. выполнил Й. Бреткунас, использовав в работе нем. перевод М. Лютера. Полностью Б. не была опубликована, появились лишь части: Псалмы в Катехизисе М. Петкявичюса (1598), сокращенные Евангелия в «Постилле литовской» Й. Моркунаса (1600) и Псалмы под ред. Й. Резы (1625). Перевод Бреткунаса распространялся в рукописном виде и оказывал влияние на последующие.

Неск. фрагментов переводов Евангелий были опубликованы иезуитом К. Сирвидасом в кн. «Пункты проповедей» (Ч. 1. 1629; Ч. 2. 1644). С 1637 по 1909 г. создано ок. 40 католич. параллельных литовско-польск. переводов отдельных Евангелий (переводчик и первый редактор Й. Якнавичюс).

Всю Б. с голл. перевел С. Б. Хилинскис. Начавшееся в Лондоне в 1660 г. печатание книги запретила Евангелическо-реформатская Церковь. В XVIII в. вышли 2 полных перево-

да НЗ, в 1701 г. — перевод с древнегреч. С. Битнериса и в 1727 г. — перевод П. Руйгиса с нем. В 1735 г. в Кёнигсберге впервые был издан перевод всей Б., к-рый на основе нем. Библии Лютера подготовила группа лютеран. священников под рук. Й. Й. Кванта и Й. Берентаса. Этот перевод переиздавался и пересматривался (А. Шимельпинигис в 1755; Л. Г. Реза в 1816; Ф. Куршайтис в 1853, неск. раз в период с 1858 по 1949).

Перевод Ю. А. Гедрайтиса, с помощью РБО изданный в 1816 г., был первым переводом НЗ, выполненным католиками, а в 1911–1937 гг. перевод всей Б. осуществил архиеп. Ю. Сквиряцкас. Оба перевода сделаны с Вульгаты.

До сер. XX в. литов. переводы делались обычно не с языков оригинала. Протестант. переводчики ориентировались на нем. Библию Лютера, а католич. — на Вульгату. Текстами на оригинальных языках пользовались лишь для объяснения сложных мест.

После II Ватиканского Собора в 1972 г. был издан перевод НЗ Ч. Кавалаяускаса, а в 1973 г. — перевод псалмов А. Лиесиса, на этот раз соответственно с древнегреч. и древнеевр. Перевод Кавалаяускаса позже лег в основу экуменической литов. Б.

Во время советской власти работа над новыми переводами Б. переместилась гл. обр. в США. В 1961 г. был впервые издан перевод НЗ и Псалмов с оригинальных языков баптистского ученого А. Юренаса. В 2000 г. он издал перевод всей Б. Опираясь на традицию перевода Кванта под ред. Ф. Куршайтиса (XVIII–XIX вв.), лютеран. пастор А. Велюс сделал перевод всей Б., к-рый был опубликован в Брукфилде в 1988 г.

Пастор методистской церкви К. Бурбулис подготовил перевод ВЗ, опираясь на авторитетные нем. и англ. издания, в переводе НЗ опирался на текст Кавалаяускаса. Свой перевод с комментариями Бурбулис издал в 12 томах (Чикаго, 1980–1989), а новую редакцию его труда в 1996 г. издал Библейский центр «Слово веры» в Вильнюсе.

Перевод ВЗ с евр., араб. и древнегреч. языков для экуменического издания Б. сделал католич. свящ. А. Рубшис в рамках межконфессиональной группы Литовского библейского об-ва. В 1992–1995 гг. этот

перевод по частям был опубликован в Патнаме (США). Перевод экуменической Б. вышел в 1999 г.

Лит.: *Lietuvių enciklopedija*. Boston, 1954. T. 2. P. 469; *Lietuviškoji tarybinė enciklopedija*. Vilnius, 1977. T. 2. P. 131; *Šventojo Rašto lietuviškieji vertimai: Bibliografinis indeksas (1579–1941)* // *Naujasis Testamentas*. Kaunas; Vilnius, 1988. P. 665–672.

В. В. Ребрик

Финский. Первые известные библейские переводы принадлежат фин. реформатору М. Агриколе. В 1548 г. появился в печати его перевод НЗ, в 1551 г. — Псалтири, в 1552 г. — Пророков. Для возобновления работы над библейскими переводами в 1602 г. была создана комиссия под рук. еп. Э. Эритси, однако ее труды не были опубликованы. Полная фин. Б. в переводе Э. Петренуса и его сотрудников была издана при поддержке швед. кор. Кристины в 1642 г. в Стокгольме (Турку, 1682²). Этот труд стал на 3 века общепринятой фин. Б. С нач. XX в. в Финляндии шла работа над новым, основанным на издании 1682 г. переводом Свящ. Писания, в к-ром помимо богословов принимали участие фин. филологи и писатели. Появившийся в результате текст (ВЗ — Турку, 1933; НЗ — Хельсинки, 1939) получил офиц. одобрение Финской Евангелическо-лютеранской Церкви. Перевод НЗ на совр. фин. язык издан Финским библейским об-вом в 1972 г. В 1992 г. Синод Финской евангелическо-лютеранской Церкви принял в церковное употребление выпущенный в том же году новый перевод всей Б., осуществленный Финским библейским об-вом.

Лит.: *Puukko A. F. Die Lutherbibel und die finnische Bibel* // *ZStH*. 1941. Bd. 18. S. 68–75; *idem*. *Suomalainen raamattumme*. Helsingfors, 1946; *Lauha A. Bibelöversättningar, Finska* // *NTU*. 1952. T. 1. S. 377 ff. *Sæbo M. Übersicht über nordische Bibelübersetzungen: In Auswahl* // *The Interpretation of the Bible: The Intern. Symp. in Slovenia* / Hrsg. J. Krasovec. Sheffield, 1998. P. 1277–1284.

Саамский. Наибольшее количество библейских переводов на язык лопарей, проживающих на севере Норвегии, Швеции, Финляндии, а также на Кольском п-ове в России, было сделано в Швеции. В 1648 г. издали Псалтирь и фрагменты Свящ. Писания для богослужебного использования. В 1755 г. в Стокгольме вышел в свет НЗ в переводе П. Фьелльстрема, а в 1811 г. — полная Б. в переводе Э. Й. Гренлунда с сотрудниками. Новый перевод Б., осуществленный У. Бергквистом, был вы-



пушен также в Стокгольме в 1903 г. Первым изданием Свящ. Писания для норвеж. лопарей был НЗ в переводе Н. В. Стокфлета (Осло, 1850). Полный перевод Б. осуществили Л. Хетта и И. А. Фриис (НЗ — Осло, 1874; ВЗ — Осло, 1895). Для лопарей Финляндии и России было переведено лишь Евангелие от Матфея. Издание, использовавшее лат. графику, вышло в свет в 1903 г. в Гельсингфорсе (Хельсинки); кириллицей набраны переводы на диалекты аккала (Гельсингфорс, 1878) и пасвик (Архангельск, 1894).

Эстонский. Работа по переводу Свящ. Писания на эст. язык началась по заданию швед. еп. Игеринга после того, как в 1621 г. вся территория Эстонии оказалась под швед. владычеством. Прежде всего были переведены воскресные евангельские и апостольские чтения. На североэст. (галлинское, или ревальское) наречие их перевел Г. Шталь (Таллин, 1632–1638), на южноэст. (тартуское, или дерптское) — Й. Россиуус (Рига, 1632). Полный перевод НЗ на южноэст. наречие по повелению генерал-суперинтенданта Лифляндии И. Фишера был выполнен Адрианом и Андреасом Виргиниусами (Рига, 1686). На североэст. наречие НЗ перевели Эберхард и Генрих Гутслаффы с сотрудниками (Ревель, 1715). Первое полное издание Б. на североэст. наречии увидело свет в 1739 г. в Ревеле (Таллине). Новозаветная часть этого издания представляла собой переработку перевода Гутслаффов, а ВЗ был для него переведен А. Т. Гелле. Текст этой Б. многократно переиздавался и пересматривался, последнюю его редактуру осуществил К. Мальм (СПб., 1896). Из позднейших переводов распространение получил труд Г. Пельда (Тарту, 1938). На наречии эстонцев, живших на территории сев.-зап. части Псковской обл., т. н. сету, были опубликованы только Евангелия (Тарту, 1926). Для эстонцев, живущих в Швеции, Шведской лютеранской Церковью было осуществлено новое издание Б., вышедшее в свет в Лондоне в 1968 г., при этом ВЗ был дан в новом переводе, а НЗ представлял собой пересмотренный вариант издания 1938 г. (перезд. вышло в 1995). Перевод НЗ, выполненный на основании критического издания Нестле—Аланда (1990), не нашел распространения из-за неточностей.

Лит.: *Aunver J.* Zur Geschichte der estnischen Bibelübersetzungen // *ELKZ.* 1955. Bd. 9. S. 76–77; *Pöld T.* Protestantische Bibelübersetzungen in Nordosteuropa // *Kirche im Osten.* 1968. Bd. 11; *Salo V.* The 1968 Estonian Bible // *Bible Translator.* 1972. Vol. 23. P. 337–339; *Toomas P.* Die Geschichte der estnischen Bibelübersetzung. I. (XVI–XIX Jh.). Tartu, 1994.

А. С. Небольсин

Японский. Впервые библейский текст (Евангелие от Матфея) был привезен в Японию в 1549 г. иезуитом Францем Ксавером, к-рый выполнил перевод в Гоа (Индия), где располагалась миссия иезуитов, с помощью новообращенного японца. Попытки перевода отдельных текстов Б. предпринимали иезуитские миссионеры Ж. Фернандес (1526–1568) и М. Барето (1562? — 1620). Есть сведения о публикации полного перевода НЗ в Киото до 1612 г., т. е. до начала гонений на христиан, но эти переводы до нас не дошли; самый ранний из сохранившихся датируется 1837 г. Тот факт, что ранние переводы Б. не сохранились, объясняется антихрист. гос. политикой япон. властей в 1612–1873 гг., установивших, в частности, полный запрет на ввоз не только христ. лит-ры, но и любых книг, где упоминается христианство, а также несовершенством самих переводов (самые ранние были написаны скорее всего на латинице), выполненных в чрезвычайно сложной системе япон. письменности, представлявшей собой не унифицированное использование кит. иероглифики и 2 япон. слоговых азбук. Не менее важной причиной использования этого текста было принципиальное мировоззренческое отличие европ. культуры от культуры стран Дальневост. региона.

Самый ранний из сохранившихся переводов (Евангелие и Послания ап. Иоанна) был сделан прусским миссионером К. Ф. А. Гуцлаффом в 1837 г. в Сингапуре, но в Японию перевод попал не ранее 1859 г. Текст был записан япон. слоговой азбукой (катаканой). Гуцлафф обучался языку у оказавшихся в Сингапуре япон. рыбаков, так что качество перевода было невысоким.

Б. Бетелхейм, врач англ. миссии на Окинаве, перевел Евангелия от Луки и от Иоанна, Деяния св. апостолов, Послание к Римлянам (Гонконг, 1855) на рюкюуский диалект, к-рый был плохо понятен большинству японцев.

Протестант. переводы отдельных библейских текстов (в основном за-

писанные азбукой) появились в 1871–1874 гг. Осуществление полного протестант. перевода Б. на лит. япон. язык связано с именем амер. пресвитерианского миссионера Дж. К. Хепбёрна. В период 1874–1880 гг. возглавляемая им комиссия осуществила полный перевод НЗ. В 1888 г. др. комиссией во главе с тем же Хепбёрном был полностью переведен ВЗ. В обе комиссии входили как европейцы, так и японцы. В 1910–1917 гг. была издана пересмотренная версия НЗ вместе с ВЗ 1888 г., ставшая самым авторитетным изданием на протяжении более чем полувека.

Католич. переводы отдельных книг Б. публиковались в 90-х гг. XIX в. М. Штайхеном и Н. Пэри. В 1910 г. вышел НЗ, выполненный Э. Раге совместно с япон. коллегами с текста Вульгаты.

Правосл. переводы Б. принадлежат основателю правосл. миссии в Японии свт. *Николаю (Касаткину)*, к-рый в 1861 г. прибыл в порт Хакодадате в качестве настоятеля правосл. храма при рус. консульстве. В течение 8 лет он изучал япон. язык, историю и культуру Японии. Уже в 1867 г. Совет Миссионерского об-ва сообщал, что иером. Николай принял перевод НЗ на япон. язык, а к весне 1867 г. были переведены Евангелия (*Логачев К. И. С.* 147). Свой перевод свт. Николай неоднократно правил и совершенствовал. Начиная с 1871 г. (после получения офиц. разрешения на создание Японской православной миссии) свт. Николай ежедневно по 4 часа вместе с правосл. японцем Павлом Накаи переводил Б. и молитвослов. Перевод осуществлялся с церковнослав. текста и сверялся с греч., а также англ. и кит. переводами. Были переведены Евангелия и Апостол, наиболее важные фрагменты ВЗ, богослужебные тексты, Толковое Евангелие еп. Михаила (Лузина) и др. Полный правосл. перевод НЗ вышел в 1901 г. По точности и ясности изложения переводам свт. Николая не было равных. Однако перевести всю Б. он не успел.

После второй мировой войны в связи с изменениями в языке возникла потребность в переводе Б. на разговорный япон. Новый перевод был осуществлен Японским библейским об-вом в 1951–1955 гг. Работу возглавлял Цуру Сэндзи, перевод осуществлялся с древнеевр. и греч. текстов. Эта версия используется





Новый Завет на япон. языке в переводе свт. Николая (Касаткина). Токио, 1901 (РГБ). Титульный лист

большинством протестант. церквей в Японии. Католики также издали новый вариант перевода. В 1953 г. появился перевод НЗ на разговорный япон., сделанный Ф. Барбаро. В 1964 г. он завершил перевод всей Б. (изд. в 1975). В 1966 г. возник проект экуменического (католическо-протестант.) перевода Б. В 1978 г. в рамках этого проекта вышел перевод НЗ, в 1987 г. был опубликован полный перевод Б.

Лит.: Платонова А. Апостол Японии: (Очерк жизни архиепископа Японского Николая). Петроград, 1916; Эбисава Акира. Сто лет истории христианства в Японии (на япон. яз.). Токио, 1959; Эбисава Аримити. Японская Библия: история переводов Библии на японский язык (на япон. яз.). Токио, 1964; Дневники святого Николая Японского / Сост. К. Накамура). Хоккайдо: Изд-во Хоккайдского Университета, 1994; Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1996. Вып. 2; Логачев К. И. Вклад святителя Николая, архиепископа Японского, в отечественную теорию перевода Священного Писания // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 2001. Вып. 3. С. 147–152; Николай-до: Святитель Николай Японский: Краткое жизнеописание: Выдержки из дневников. СПб., 2001.

Е. Б. Сахарова

Переводы Б. на языки народов России, СССР, СНГ (кроме указанных в предыдущих разделах). **Миссионерские переводы в XIX – нач. XX в.** История этих переводов тесно связана с миссией среди нехрист. населения России, к-рая активно поддерживалась гос-вом. Успех миссии во многом определялся осознанием необходимости проведения ее на языке местного населения, созданием переводов богослужебных и вероучительных книг, текстов Свящ. Писания (см. ст. *Миссионерство*). Одной из самых значительных фи-

гур в истории проповеди Православия среди народов России является свт. *Стефан Пермский*. В 1379 г. он начал свое служение в зырянском сел. Усть-Вымь, проповедуя Евангелия на языке местного населения. Он составил алфавит зырянского языка и в 1383 г. перевел на зырянский язык богослужебные книги.

Особенно благоприятным для миссионерства в плане переводов Свящ. Писания оказалось царствование Александра I. В 1812 г. император разрешил обер-прокурору Святейшего Синода кн. А. Н. Голицыну открыть в С.-Петербурге рус. филиал БИБО (см. ст. *Библейские общества*). Первоначально задачей об-ва было издание книг ВЗ и НЗ на языках неправосл. народов Российской империи. В 1814 г. оно было преобразовано в *Российское библейское общество* (РБО). Его членами были мн. высокопоставленные чиновники, нек-рые церковные иерархи и представители белого духовенства. За годы деятельности РБО были подготовлены и изданы переводы для проживавших на территории России немцев, поляков, латышей, литовцев, армян, турок, финнов, эстонцев, шведов, французов, евреев, греков и представителей др. народов. Это были переиздания зарубежных переводов, но выходили и переводы, подготовленные в России, хотя не все они были опубликованы. Было выпущено 15 тиражей Свящ. Писания на церковнослав. языке, а также подготовлены и изданы переводы НЗ и Псалтири на рус. языке (см. С. 153–161).

Кроме того, РБО были подготовлены, как правило, первые переводы на языки т. н. малых народов Российской империи. Часть переводов делалась в С.-Петербурге, но большинство — в местных отд-ниях и сотовариществах РБО, число к-рых в 1823 г. составило уже соответственно 57 и 232. Разрешение БИБО осуществлять миссию в России нарушило положение, при к-ром только правосл. Церковь имела право на миссию в пределах империи. Среди калмыков в р-не Астрахани действовала миссия гернгутерской общины при поддержке РБО (Известия о действиях и успехах Библейского общества в России. 1829. Ч. 2.), уже в 1823 г. там распространялась Б. в переводе на калм. язык, сделанном членом и казначеем РБО Я. И. Шмидтом (впосл. академиком и извест-

ным монголоведом). В 1817 г. имп. Александр разрешил миссию БИБО в Забайкалье среди бурят. 3 миссионера, и среди них пастор У. Свэн, обосновались со своими семьями в Селенгинске.

Хоринские буряты, познакомившись с близким для них по языку калм. переводом Евангелия, внесли деньги на подготовку перевода Евангелия на бурят. язык. В С.-Петербург приехали 2 зайсана, чтобы под рук. Шмидта переводить Евангелия на бурят. язык. В РБО было прислано переведенное на карел. язык священниками Тверской епархии М. Золотинским и Г. Введенским Евангелие от Матфея (изд. в 1821). По решению РБО в его Казанском отд-нии к 1819 г. на чуваш. и марийский языки был переведен весь НЗ, а в 1820 г. напечатаны Четвероевангелия на чуваш., марийском и мордов. языках. Вятский комитет РБО представил в 1823 г. перевод Евангелий от Матфея и от Марка на удмурт. язык, подготовленный местными священниками. Перевод Евангелия от Матфея на коми-зырянский язык, выполненный учителем Сольвычегодского духовного уездного уч-ща А. Шергиным, был напечатан в 1822 г. Перевод др. Евангелий и Деяний св. апостолов был сделан диак. г. Усть-Сысольска М. Лежневым, однако остался неопубликованным. Пермское отд-ние представило перевод Евангелия от Матфея на коми-пермяц. язык. Комитет принял решение сделать издание Четвероевангелия на осет. языке в переводе, выполненном дворянином И. Ялгузидзе с груз. перевода (Тифлис, 1786), и в 1824 г. поручил печатание его Московскому отд-нию РБО. В Тобольском отд-нии об-ва готовились переводы на хантыйский, мансийский и ненецкий языки, занимались подготовкой переводов на тунгусский и др. языки Сибири. Продолжались переводы Четвероевангелия и др. частей Свящ. Писания на калм., удмурт., казах. и татар. языки. Эти первые переводы из-за их несовершенства не были изданы, но активная переводческая деятельность того времени послужила благоприятной почвой для появления новых переводов. Именно об этом говорил архиеп. Филарет (Дроздов) на годичном собрании Московского отд-ния в 1824 г.: «...сеющий слово Божие сеет для вечности, и не поздно будет, если всход посеянного



окажется только во втором роде» (Пытин. С. 92).

За 10 лет своей деятельности РБО распространило 675 тыс. экз. Б. на 29 языках народов, проживавших в России. Всего же за 13 лет деятельности РБО было впервые переведено и издано Свящ. Писание на 14 языках: Б. на татарско-тур. и татарско-оренбургском наречии; НЗ и первые 8 книг ВЗ на рус.; ВЗ на татар.; НЗ на серб., тур. (арм. буквами), чуваш., мордов., марийском; Евангелие от Матфея на карел., коми-зырянском, новоболг., калм. и бурят. (даты приводятся в списке изданий).

Были закончены, но остались неизданными переводы НЗ на евр. язык, Евангелия от Матфея и от Марка на удмурт. и мансийский языки, Евангелия от Матфея на коми-пермяцкий и хантыйский языки, 1-й главы Евангелия от Матфея на селькупский язык; Четвероевангелия на осет. язык; Б. на тур. язык.

Крупнейшей фигурой в истории рус. правосл. миссии является митр. Московский и Коломенский свт. *Иннокентий (Вениаминов)*. В 1824 г. молодой свящ. Иван Вениаминов прибыл на о-в Уналашка и прослужил здесь и на Аляске миссионером 28 лет. Понимая значение распространения слова Божия среди местных жителей на их родном языке и считая, что язык богослужения должен быть понятен тем, для кого оно совершается, он начал изучать алеутский язык. При участии своих помощников-алеутов Ивана и Семёна Паньковых он составил алеутский алфавит, написал грамматику и небольшой словарь алеутско-лисьевского языка, перевел катехизис, Божественную литургию, нек-рые молитвы, а также Евангелие от Матфея, к-рое было опубликовано в 1840 и 1848 гг. в переложении и на др. диалекты алеутского языка. Работа над переводами была продолжена священниками Я. Нецветовым, И. Шаяшниковым и Л. Саломатовым. К кон. XIX в. на 2 основных диалектах алеутского языка были переведены Четвероевангелие и нек-рые др. тексты, в т. ч. Деяния св. апостолов и катехизис.

В 1853 г., когда Якутская обл. была включена в Камчатскую епархию, архиеп. Иннокентий переселился в Якутск. Здесь он стал инициатором создания перевода Свящ. Писания на якут. язык. В том же году был

учрежден комитет для перевода священных и богослужебных книг, председателем к-рого был назначен свящ. Димитрий Хитров (впосл. еп. Якутский и Вилюйский *Дионисий (Хитров)*), прослуживший в Якутской обл. уже 12 лет и изучивший якут. язык. Хорошо знали местный язык и др. члены переводческого комитета, что отмечал в своем соч. «Фрегат Паллада» И. А. Гончаров. Описывая заседание комитета в архиепископской келье, на к-ром он присутствовал, Гончаров рассказывает, что якут. перевод сличался с греч., церковнослав. и рус. текстом (*Гончаров И. А. Собр. соч. М., 1978. Т. 3. С. 393–394*). За 3 года были переведены Четвероевангелие, Апостол и мн. богослужебные книги. В нач. 1857 г. прот. Димитрий Хитров был командирован архиеп. Иннокентием в С.-Петербург и Москву для публикации переведенных книг и составленной им грамматики якут. языка. В Московской Синодальной типографии в кон. 1858 г. были отпечатаны НЗ, кроме Апокалипсиса, 2 книги ВЗ, Бытие и Псалтирь, значительное число богослужебных книг, а также азбука и грамматика якут. языка. Весной 1859 г. прот. Димитрий Хитров вернулся в Якутск с изданными переводами и 19 июля 1859 г. архиеп. Иннокентий во время молебна читал Евангелие и отслужил Божественную литургию на якут. языке. Вскоре было получено разрешение в местных храмах отправлять службы на якут. языке. В 1868 г. прот. Димитрий Хитров был посвящен во епископа Якутского с именем Дионисий. Богослужебные книги на якут. языке благодаря его усилиям были переизданы в Казани.

В те же годы по настоянию архиеп. Иннокентия была начата работа над переводом Евангелия от Матфея на эвенс. язык. Перевод со слав. текста был сделан охотским прот. Стефаном Поповым при содействии опытного толмача, отставного станичного старшины Шелудякова. Перевод был готов уже в 1854 г. и получил письменное благословение архиеп. Иннокентия (опубл.: Казань, 1881).

Еще одним подвижником в истории рус. миссионерства 1-й пол. XIX в. был прп. *Макарий (Глухарёв)*, к-рый в нач. осени 1830 г. по личному почину прибыл на Алтай для миссионерского служения. Архим. Макарий возглавил недавно образован-

ную *Алтайскую духовную миссию* и пробыл на этом посту 14 лет. Главной своей задачей он считал проповедь Евангелия среди коренного населения. Для этого ему пришлось изучить местные наречия, разработать алтайский алфавит, после чего он приступил к переводу богослужебных текстов и книг Свящ. Писания. Первые переводы — неск. псалмов и Евангелие от Матфея — были сделаны уже в 1832 г. при помощи местного переводчика. С 1836 г. переводчиком в Алтайской миссии работал телеут М. Чевалков, к-рый со временем принял священнический сан. Благодаря его трудам был осуществлен перевод Четвероевангелия и Деяний св. апостолов.

Работа по переводу Свящ. Писания и богослужебных книг проходила и в др. епархиях. Но для того чтобы эта работа приобрела подлинный размах, требовалось создание единого миссионерского переводческого центра. Таким центром стало *Гурия Казанского, свт., братство*, образованное при Казанском кафедральном соборе в 1867 г. с целью утверждения и распространения христианства среди инородцев. При братстве состояла переводческая комиссия, учрежденная после указа Святейшего Синода от 15 янв. 1883 г. об обязательном совершении богослужения для обращенных инородцев на их природных языках. Председателем совета братства и переводческой комиссии был Н. И. *Ильминский*. За 25 лет деятельности комиссией были осуществлены переводы и подготовлены издания богослужебной и вероучительной лит-ры, а также отдельных книг Свящ. Писания на 15 языках; на татар. языке *кряшен* за эти годы было выпущено 33 наименования книг (среди них — Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, Евангелие от Матфея, Четвероевангелие и Псалтирь); на чуваш. языке было издано 42 наименования книг (среди них — неоднократно выходившие отдельными изданиями переводы 4 Евангелий). Книги печатались в Казани и Симбирске. Значительная роль в переводе Евангелий на чуваш. язык принадлежит И. Я. *Яковлеву*, ставшему основоположником чуваш. лит. языка. На марийском языке при участии свящ. Т. Удюминского и диак. Т. Семёнова было выпущено 41 наименование книг, в т. ч. Евангелия от Матфея и от Луки. Был подготовлен перевод





Псалтири. Из переводов на удмурт. язык было издано только Евангелие от Матфея, на эрзя-мордов. и мокша-мордов. неск. раз издавались Евангелия от Матфея и от Луки и Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, на казах. языке вышли подготовленные ранее образования комиссии калм. переводы Евангелий, был опубликован перевод Евангелия от Матфея на эвенс. и нанайский языки. Кроме того, издали значительное число переводов на якут. язык отдельных Евангелий и Четвероевангелия, Псалтири и Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, были подготовлены к печати на мансийском языке Евангелия, Деяния св. апостолов и Откровение ап. Иоанна Богослова.

В собрании Е. В. Барсова в ГИМ имеются переводы отдельных книг Б. на самоедский и остяцкий языки 10–20-х гг. (?) XIX в. с датами и именами переводчиков. Среди материалов архива Иркутского (позднее Ярославского) архиеп. Нила (Исаковича), хранящихся в ЯГМЗ, имеются переводы отрывка Евангелия на маньчжурский язык кириллицей (№ 319/40 – 1850-е гг.?), Псалтири сер. XIX в. (1038/847), 3 Часословов (сер. XIX в. и 1854 г. – 2 экз.) и 2 списков Пасхальной службы (№ 1040/930 – № 1041/1019, 1045/884 и 1046/131 сер. XIX в.; № 1048/943–1854 г.) – на бурято-монг. язык (№ по каталогу В. В. Лукьянова).

Издания библейских книг на языках народов России (на титулах названия на национальном и рус. языках): **алеутский язык:** Святое Евангелие от Матфея на алеутско-лисьевском и рус. языках. М., 1840; От Матфея святое благовествование, на алеутско-кадьяхский язык перевел И. Тихонов. СПб., 1848; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие, написанное апостолом Матфеем. С рус. языка на алеутско-лисьевский перевел свящ. И. Вениаминов, 1828 года, и в 1836 году исправил; а свящ. И. Нецветов, рассматривая его окончательно, своими пояснениями сделал понятным и для ахтинцев, имеющих свое наречие. СПб., 1896 (на обл. 1898); Святое Евангелие от Луки на алеутско-лисьевском наречии. Нью-Йорк, 1903; **алтайский язык:** Молитвы и избранные места из Священного Писания на алтайском и русском наречиях. СПб., 1868; Деяния святых Апостолов: Труд пе-

реводческой комиссии при Алтайской миссии. Томск: ПМО, 1902; Евангелия от Матфея, Марка, Луки, Иоанна на алтайском языке. Томск, 1910; **башкирский язык:** Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. На башкир. языке. Казань: БИБО, 1902; **бурятский язык:** Евангелие и Деяния апостолов на монг. языке. СПб., 1820–1821; Евангелия от Марка и Луки. СПб., 1821; Книга Закона Иеговы – Пятикнижие. Книги Иисуса Навина, Судей и Руфи. СПб., 1836; The New Testament, translated out of the original Greek into the Mongolian language / By E. Stallybrass and W. Swan. L.: British and foreign Bible Society, 1846, 1880²; Книги Закона Иеговы – Пятикнижие. Первая и вторая книги Самуила. Б. м., б. г.; **калмыцкий язык:** Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея. Ч. 1 / Пер. И. Я. Шмидт. СПб.: РБО, 1815; Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. Евангелия от Матфея и Иоанна, Деяния св. апостолов. РБО. Б. м., б. г.; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея. СПб.: БИБО, 1887; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Марка. СПб.: БИБО, 1887; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Луки. СПб.: БИБО, 1887; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Иоанна. СПб.: БИБО, 1887; Новый Завет Господа и Спаса нашего Иисуса Христа / С греч. подлинника на калм. язык пер. А. Позднеев. СПб., 1887–1894. Т. 1–2; Евангелие от Матфея. Шанхай: БИБО, 1896; **карельский язык:** Святое Евангелие от Матфея на карел. языке. Переложено с рус. изд. Библии. СПб., 1820; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея. Архангельск, 1895; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Марка. Архангельск, 1896; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Луки. Архангельск, 1899; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Иоанна. Архангельск, 1900; Шестопсалмие. Выборг, 1909; Первое послание евангелиста св. ап. Иоанна: На карел. (ливвиковском) языке. Хельсинки, 1917; Послание св. ап. Павла Коринфянам: На карел. (ливвиковском) языке. Хельсинки, 1917; Собрание посланий св. ап. Петра: На карел. (ливвиковском) языке. Хельсинки, 1917; **коми-зырянский язык:** Господа на-

шего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея на коми-зырянском языке. СПб.: РБО, 1823; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея. СПб., 1881; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея / Пер. Г. С. Лыткина. СПб.: БИБО, 1882; Псалтирь, на рус. и зырянском языках / Пер. Г. С. Лыткина. СПб., 1885; Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна и Деяния св. апостолов / На зырянский язык пер. Г. С. Лыткин. СПб., 1885; **коми-пермяцкий язык:** Общепотребительные молитвы, Евангелие от Иоанна, гл. 1, ст. 1–17, и исповедь взрослых и малолетних. Каз., 1913; **кумыкский язык:** Евангелие от Марка. Лпц., 1897 (араб. шрифт); Евангелие от Матфея. Лпц., 1897 (араб. шрифт); **мансийский язык:** От Матфея и от Марка Святые Евангелия по-вогульски, изданные БИБО. Гельсингфорс, 1882; **марийский луговой язык:** Святое Евангелие от Матфея на луговом наречии черемисского языка. Каз., 1873 (переиздания ПМО 1882, 1887, 1888); Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на черемисском языке. Каз.: БИБО, 1906; Жизнь и деяния святых апостолов. Каз.: ПМО, 1913; Псалтирь на черемисском языке. Каз.: БИБО, 1914; **марийский горный язык:** Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Луки. СПб., 1821; **мордовский мокша язык:** Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея / На мокшанское наречие мордов. языка пер. А. И. Тюменевым. Каз.: ПМО, 1879; Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа от Луки: На мокшанском наречии мордов. языка. Каз.: ПМО, 1891; От Иоанна Святое Евангелие: На центральном мокшанском наречии мордов. языка / Пер. Н. Барсова. Гельсингфорс: БИБО, 1901; **мордовский эрзя язык:** Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от евангелиста Луки. СПб., 1821; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна: На эрзя-мордов. языке. СПб.: РБО, 1821; Деяния святых апостолов и Апокалипсис. СПб.: РБО, 1827; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея: На эрзянском наречии мордов. языка. Каз.: ПМО, 1882; Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа от Луки: На эрзянском наречии мордов. языка.





Каз.: ПМО, 1889, 1897²; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна: На эрзя-мордов. языке. Каз.: ПМО, 1910; **нанайский язык**: От Матфея святое благовествование, на гольдском языке / Пер. гольдский миссионер свящ. Прокопий Протодьяконов. Каз.: ПМО, 1884; **осетинский язык**: Книга хвалений, или Псалтирь: На осет. языке. СПб., 1848; Святое Евангелие на осет. языке / Пер. Гр. Мжедловым. Тифлис, 1848 (1862); Соборные послания. Тифлис, 1862; Четвероевангелие. Тифлис, 1864; Четвероевангелие. Владикавказ, 1902; **саамский язык**: Евангелие от Матфея. Хельсинки, Общество распространения Библии, 1878; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея. Архангельск, 1894; **татарский язык**: Священная книга псалмов, или Псалмы пророка Давида. Астрахань,



Псалтирь на татар. языке кириллицей. Казань, 1891 (РГБ). Пс 1

1815, 1818 (араб. шрифт); Святое Евангелие от Луки. Астрахань, 1816 (араб. шрифт); Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Астрахань, 1818, 1825² (араб. шрифт); Евангелие от Матфея. СПб., 1855; Деяния и послания св. апостолов и Апокалипсис. СПб., 1861; Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова. Каз., 1864 (переиздания 1874, 1879, 1885, 1900, 1913); Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа. Каз., 1866; Евангелия. Каз., 1880, 1887; Евангелие от Матфея. Б. м., 1882; Евангелие от Марка. Каз., 1886, 1890; Псалтирь. Каз.: ПМО, 1891 (1893, 1898, 1914); Святое Евангелие Господа нашего Иисуса

СВЯТОЙ МАТВЕЙ БА КА-
ЛАЗА КЫДАРТНЫ СУ-
МАХЪ

ПОСЬ I. ПОСЛАМЫНЪ I.

1 Ру хлетте (*) Исусъ Христобамъ
Давидъ умаманъ, Авраамъ умаманъ
2 Авраамъ еборашре Исаакъ; Исаакъ
еборашре Исаакъ; Исаакъ еборашре
3 Иудъ бинъ израильскъ - да; Иудъ
еборашре Фараъ Зераъ да Симбир-
ранъ; Фараъ еборашре Зераъ; Зе-
роа еборашре Армаъ Армаъ ебораш-
4 ре Амнадава; Амнадава ебораш-
ре Иаисола; Иаисола еборашре
5 Соломонъ; Соломонъ еборашре Вооа Ра-
хиль - ранъ; Вооа еборашре Овида
Рубъ - ранъ; Овида еборашре Исееа;
6 Исееа еборашре Давидъ; Давидъ
еборашре Соломонъ У рий
7 Арыа - ранъ; Соломонъ еборашре Ро-

(*) Давидъ, къ, выговаривается, какъ Давидъ
книжери И.

Четвероевангелие на чуваш. языке. Казань, 1820 (РГБ). Мф 1

Христа. Каз.: ПМО, 1891, 1898; **удмуртский язык**: Господа нашего Иисуса Христа Евангелие от св. евангелиста Матфея на рус. и вотякском языке сарапульского наречия. Каз., 1847. Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея. Каз.: ПМО, 1877; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна на вотякском языке. Каз.: БИБО, 1912; **хантыйский язык**: Молитвенник, отрывки из Евангелия от Матфея и библийские истории. СПб., 1880; **чувашиский язык**: Святые Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Каз., 1820; Евангелие от Матфея. Каз., 1873; Евангелие от Марка и Луки. Каз., 1874; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея. Каз., 1877; Евангелие от Матфея. Каз.: ПМО, 1879; Евангелие от Иоанна. Каз.: ПМО, 1879 (1880); Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Симбирск, 1889 (1890, 1895, 1898); Книги Иисуса, сына Сирахова, Иова, Иисуса Навина, Товита, Руфи и 1 Маккавейская. Симбирск: ПМО, 1889; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие и Деяния св. апостолов на чуваш. языке. Симбирск, 1900 (1901, 1904); Деяния святых апостолов. Симбирск, 1900; Псалтирь на чуваш. языке. Симбирск, 1901, 1912; Послания святых апостолов и Откровение св. Иоанна Богослова. Симбирск: ПМО, 1903, 1906; Открове-

ние св. Иоанна Богослова. Симбирск, 1909; Многострадальный Иов. Каз.: ПМО, 1910; Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на чуваш. языке. Симбирск, 1911; Товит и Товия. Каз.: ПМО, 1912; Иудифь. Каз.: ПМО, 1913; **эвенский язык**: Господа нашего Иисуса Христа от Матфея святое благовествование на тунгусском языке. Каз.: ПМО, 1881; **якутский язык**: Священное Евангелие на якут. языке.



ДАВИДЪ ПРОРОКЪ И ЦАРЬ ИСРАИЛЬ.

На иѣмъ а
Часова I.

Татарань итагалыктаръ шалалаларыгаръ гыла-
дыклатъ, амалыктаръ сарыларыгаръ тѣрелъ, амалы-
чыларъ да олоштырдыктаръ олоштырты иени джукъ иш-
лауа. Сындыкъ гыларъ ии Тоска багара, иени да
багара зренаръ тинларъ иениктари дагави. Иени нѣра
ушѣнъ талыктаръ олоштырдыктаръ иени ебрыкъ, оакъ
кытны отендыкъ агаларъ кытны иениктаръ, иени да
кытныдага хушарыклатъ: бары иени отендыкъ кытларъ
кытла. Итенинъ кылатъ (ии Татараны) итенинъ кы-
таръ, итенинъ кылатъ: иенинъ тѣлнѣкъ иенинъ
кыткъ ебрыкъ сѣр сарынтанъ, Оиѣ кытны (ии
Татараны

Псалтирь на якут. языке. Казань, 1887 (РГБ). Пс 1

М., 1858; Часослов и Псалтирь на якут. языке. М., 1858; Деяния, Послания апостольские, Откровение, Бытие. М., 1858; Священное Евангелие на якут. языке. М., 1883; Псалтирь на якут. языке. Каз.: ПМО, 1887; Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Каз.: ПМО, 1898; Господа нашего Иисуса Христа святое Евангелие от Матфея. Каз.: ПМО, 1898; Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, на якут. языке. Каз.: ПМО, 1900. Лит.: Астафьев Н. А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1889; Машанов М. А. Обзор деятельности братства святителя Гурия за 25 лет его существования, 1867–1892. Каз., 1892; Догуревич Т. А. Свет Азии: Распространение христианства в Сибири. СПб., 1897; Священное Писание на языках вселенной, или образцы переводов, изданных Британским и иностранным библейским обществом с 1804 по 1890 г. Оксфорд, 1893; Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. М., 1996; Смолич И. К. История русской Церкви, 1700–1917. М., 1997. Ч. 2; Чистович А. И. История перевода Библии на русский язык. М., 1997; Миссия церкви и современное православное миссионерство. М., 1997; Пятин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. А. В. Столяров





Переводы в кон. XX – нач. XXI в.
К 70-м гг. XX в. оказалось, что на $\frac{2}{3}$ от общего числа языков, распространенных на территории СССР, не было опубликовано ни одной книги Б., на 35–40 языках имелись только отдельные части Б., полностью она была переведена на азерб., арм., белорус., груз., латыш., литов., рус., укр., эст., молдав., причем многие из этих переводов устарели.

В 1973 г. живущий в Стокгольме Б. Арапович основал некоммерческую орг-цию «Библия для Востока», в 1978 г. получившую название *Институт перевода Библии* (ИПБ, Institute for Bible Translation). Эта орг-ция поставила своей целью осуществить перевод и издание Б. на неслав. языках по преимуществу в СССР. В 6-ках разных стран были найдены и переизданы репринтным способом дореволюционные библейские переводы на абх., алтайском, арм., башкир., бурят., гагаузском, груз., казах., коми-зырянском, коми-пермяцком, марийском луговом, мокша-мордов., осет., татар., удмурт., чуваш., эрзя-мордов. и якут. языках. Но многие из этих переводов устарели или стали непонятны большинству читателей, т. к. были сделаны рус. миссионерами при помощи местных жителей, когда еще не существовало даже грамматики этих языков. Иногда выбранный ими местный диалект был со временем замещен лит. языком, основанным на др. диалекте.

В сер. 70-х – кон. 80-х гг. XX в. ИПБ предложил 40 проектов по переводу Б. на языки народов СССР, в основном привлекая к этой работе эмигрантов из СССР.

В 90-х гг. ИПБ стал переносить свою деятельность в Россию. В 1992 г. в Москве было зарегистрировано отд-ние ИПБ, к-рое с 1995 г. получило статус самостоятельной орг-ции, а с 2000 г. – статус научно-исследовательского учреждения под рук. РАН. Российский ин-т начал осуществлять переводы непосредственно в регионах, где проживали носители языков, а отд-ние ИПБ в Хельсинки организовало переводческую деятельность на всех письменных финно-угорских языках России: вепсском, карел., коми-зырянском, коми-пермяцком, мансийском, марийском горном, марийском луговом, мокша-мордов., удмурт., хантыйском и эрзя-мордов.

ИПБ, являясь межконфессиональной орг-цией, поддерживает активные контакты с религ. орг-циями, в первую очередь с РПЦ. Началом такого сотрудничества стало посвященное тысячелетию Крещения Руси переиздание Толковой Библии под ред. А. П. Лопухина, вышедшее в 1987–1990 гг. тиражом 150 тыс. экз. и безвозмездно переданное Московской Патриархии. По благословению Святейшего Патриарха Алексия II ИПБ располагается в Москве, в *Андреевском мон-ре в Пленницах*.

Примером взаимодействия ИПБ с РПЦ может служить работа по переводу НЗ в Якутской епархии, к-рая велась по благословению еп. Якутского и Вилюйского *Германа (Моралина)*. Переведенные тексты Б. используются миссионерами для проповеди среди якутов.

В 90-х гг. в России и странах СНГ появились национальные библейские об-ва, работающие на межконфессиональной основе над переводом Б. на национальные языки. С сер. 90-х гг. в этом направлении активно работает Российское библейское об-во (РБО), прежде всего его С.-Петербургское отд-ние, при поддержке Объединенных библейских обществ (United Bible Societies, UBS) (см. ст. *Библейские общества*).

Параллельно продолжают работу по переводу Б. нек-рые международные орг-ции, основанные протестантами, напр. Летний институт лингвистики (Summer Institute for Linguistics, SIL). Все эти орг-ции стремятся к выработке общих методик и стратегий. В качестве основы обычно избирается функционально-эквивалентный перевод. В то же время нек-рые переводческие группы склоняются к буквальному следованию оригинальному тексту (как правило, там, где предполагается литургическое употребление переводов), предпочитают большую степень свободы в передаче тех или иных конструкций оригинала ради понятности языка. Обычно это происходит там, где аудитория слабо знакома с Б. и число христиан невелико. В качестве переводчиков обязательно работают писатели, журналисты, ученые, для к-рых язык перевода – родной. Им помогают редакторы и консультанты, имеющие специальное образование в области библеистики.

На практике главным текстом-источником оказывается рус. перевод Б., но он обязательно сверяется с научными изданиями греч. НЗ и евр. Б.

Нек-рые из переводческих проектов связаны с исчезающими (как, напр., ительменский на Камчатке) или, наоборот, с возрождающимися (шорский в Сибири, язгулямский на Памире) языками. Для носителей таких языков переводятся лишь небольшие отрывки НЗ. Появление библейских текстов на таких языках позволяет малочисленным народам не только сохранить свой язык, но и приобщиться к христ. ценностям. Нередко оказывается, что уже существует перевод на язык, состоящий в близком родстве с др. языками, на к-рых говорят в данном регионе, и тогда вместо полноценных переводов на них может осуществляться адаптация уже существующего перевода.

При подготовке новых переводов, как правило, неск. книг выходят отдельными пробными изданиями, поэтому упоминание о переводе той или иной части Б. обычно означает, что отдельные книги из этого перевода публикуются или уже были опубликованы.

В европейских республиках СНГ вышли из печати:

на болгарском гагаузском языке – Евангелие от Иоанна (ИПБ, 1975, с изд. 1927);

на гагаузском молдавском – Евангелия от Матфея (ИПБ, 1975, с изд. 1934), от Луки (ИПБ, 1997);

на крымско-татарском – отдельные части ВЗ и НЗ, Книга пророка Ионы (1978), Евангелие от Матфея (1986), Евангелие от Луки – Евангелие от Иоанна – Деяния св. апостолов – Послание ап. Иакова (1996).

В европейской части России были опубликованы:

на башкирском языке – Четвероевангелие (изд. ИПБ, 1975, репринт с изд. 1902), Евангелия от Луки (ИПБ, 1996, 1998^о), от Иоанна (ИПБ, 1998, 2000), готовится перевод НЗ (ИПБ) и ВЗ (РБО);

на вепсском языке – Евангелия от Марка (1992), от Иоанна (1993), от Матфея (1998), Деяния св. апостолов (1999);

на калмыцком языке – Евангелие от Луки (1996, новый перевод); продолжается работа над ВЗ, готовится к публикации полный НЗ;

на диалектах карельского языка: на олонцеком – Евангелие от Иоан-



на (1993), на ливвиковском — Евангелия от Марка (1993), от Луки (1997, 2000), от Матфея (1997), Деяния св. апостолов (1999), на северном карельском — Евангелие от Марка (1996);

на коми-зырянском языке — Евангелие от Матфея (1973, 1979, репринт с изд. 1882), НЗ (1980), Евангелия от Марка (1995), от Луки (1996), от Иоанна (1998), от Матфея (1999);

на коми-пермяцком языке — Евангелия от Матфея (1975, репринт с изд. 1882; 2001), от Марка (1996);

на языке кряшен — отдельные книги НЗ, предназначенные прежде всего для литургического употребления; носители языка в основном живут в Татарстане;

на горном мари́йском и луговом мари́йском языках — НЗ (1827);

на мари-луговом языке — Четвероевангелие (1973, репринт с изд. 1906), Евангелие от Иоанна (1986), НЗ с псалмами (1986), Евангелия от Марка (1994), от Луки (1995), от Иоанна (1986 и 1997), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (1997), Евангелие от Матфея (1999);

на мари горном языке — Евангелия от Марка (1997), от Луки (1999–2000);

на мордовском мокша языке — Евангелия от Марка (1995), от Луки (1997);

на мордовском эрзя языке — Четвероевангелие (1973, репринт с изд. 1910), Евангелия от Иоанна (1990), от Марка (1995), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (1996), Евангелие от Матфея (1998);

на ногайском языке — отдельные книги НЗ;

на татарском языке — Четвероевангелие с псалмами (1973, репринт с изд. 1908–1914), Четвероевангелие — Деяния св. апостолов (1986, новый перевод), Евангелие от Иоанна (1995 и 1997, новый перевод), Деяния св. апостолов (1998, новый перевод), Книги Притчей Соломоновых — Екклесиаста (1999, новый перевод), Послания ап. Павла (без Евр, 1999, новый перевод), Книги Руфь — Есфири — пророка Ионы (2000, новый перевод), полный НЗ (ИПБ, 2001), ведется работа над переводом ВЗ;

на удмуртском языке: Четвероевангелие (1973, репринт с изд. 1912), Евангелие от Марка (1991), Четвероевангелие (1993, новый перевод),

Деяния св. апостолов (1996), Псалтирь (1994, 1999), НЗ (1997);

на чувашском языке: НЗ с псалмами (1973, репринт с изд. 1911), Евангелия от Иоанна (1984, новый перевод), от Луки (1999, новый перевод), Пятикнижие (1988, новый перевод), Книги пророка Иеремии, Плач Иеремии, пророков Осии, Малахии (1998, изд. РБО, новый перевод), Четвероевангелие (2001, новый перевод);

на языках ханты и манси — отдельные книги НЗ.

Для христиан, проживающих на территории **Ср. Азии**, готовятся переводы отдельных книг НЗ и ВЗ на белуджский (носители проживают в Туркмении) и дунганский (потомки переселенцев из Китая проживают в Киргизии и Казахстане) языки; продолжается работа по переводу полной Б. на казахский язык, полного НЗ на каракалпакский язык (носители проживают в Узбекистане). Из печати вышли:

на дунганском языке — Евангелие от Марка (2002);

на казахском языке — Четвероевангелие (1973, репринт с изд. 1901), Евангелия от Луки (1983), от Марка (1990, 1991, 1993), от Матфея (1992);

на каракалпакском языке — первый перевод Четвероевангелия (1999);

на киргизском языке — первые переводы Евангелий от Матфея (1982), от Марка (1987), от Луки (1987, 1993), от Иоанна (1982, 1998), НЗ (изд. ИПБ, 1991, переизд. 1992, 1993, 1995), Б. (изд. ИПБ, 1998), Пятикнижие (1997), Б. полностью;

на таджикском языке — первый НЗ (1982, 1993^р, 1998^р); Евангелия от Иоанна (1983, переизд. 1984, 1997), от Луки (1993, 1999), первая полная Б. (изд. ИПБ, 1992, 1999^р, готовится новый перевод, основанный на принципах функциональной эквивалентности);

на туркменском языке — Евангелия от Иоанна (1982, 2000^р), от Луки (1993), НЗ с псалмами и Книга Притчей Соломоновых (1994);

на узбекском языке: Евангелие от Иоанна (1981), Книга пророка Ионы (1983), кн. Бытие — Евангелие от Иоанна (1983), Четвероевангелие (1986), Евангелие от Луки (1990, 1993); НЗ — Псалтирь — кн. Бытие (1992, 1993), Книга Притчей Соломоновых (изд. ИПБ, 1998; изд. ИПБ и Библейского об-ва Узбекистана, 2000), Книги Руфь — Есфири —

Евангелие от Иоанна (Библейское об-во Узбекистана, 2000);

на уйгурском языке: НЗ (1986, репринт с изд. 1939, араб. шрифт); Евангелия от Марка (1982, напечатан кириллицей для уйгуров Казахстана и Киргизии), от Луки (1994, напечатан кириллицей).

Отдельные книги НЗ (в основном Евангелие от Луки) переводятся на малочисленные памирские языки, такие, как ваханский, шугнанский, язгулямский, и др. Группа переводчиков, не связанная с упомянутыми выше орг-циями, выпустила неск. книг НЗ на рус. языке для мусульман. Этот перевод нельзя назвать адекватным, потому что в нем фигурируют коранические имена (Авраам — Ибрагим и т. д.), смягчены выражения, неприемлемые для мусульм. аудитории, напр., «Сын Божий» звучит как «духовный сын Бога».

Для народов, проживающих на территории **Закавказья**, были опубликованы:

на абхазском языке — Четвероевангелие (1975, репринт с изд. 1912), Евангелие от Иоанна (1981, новый перевод), Псалтирь (1997);

на азербайджанском языке — НЗ (1982, 1991, 1993, 1995, пересмотренное изд. 1996, 1998), Евангелия от Иоанна (1984), от Луки (1993, 1996), Книга Руфь — Книга пророка Ионы (1998);

на курдском языке — Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (изд. ИПБ, 1996), Евангелие от Матфея (изд. ИПБ, 2000);

на курманджи, диалекте курдского языка, — полный НЗ (для курдов, живущих в СНГ);

на татском языке, носители к-рого традиционно исповедуют иудаизм и проживают в Азербайджане, готовится к публикации Евангелие от Матфея.

Для народов **Сев. Кавказа** опубликованы:

на аварском языке (Дагестан) — Евангелия от Иоанна (1979), от Марка (1996), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (2000);

на адыгейском языке — НЗ полностью (1991, 1992);

на балкарском языке — Евангелие от Луки (1993, 1999), НЗ — Псалтирь (1994, изд. адаптируется для карачаевской аудитории, к-рая говорит на близкородственном языке);

на бежтинском языке — Евангелие от Луки (1996);



на кабардинском языке — Евангелия от Луки (1991), от Иоанна (1991), НЗ полностью (1993);

на кумыкском языке (Дагестан) — Евангелия от Марка (1996), от Луки (2001);

на лакском языке (Дагестан) — Евангелие от Марка (1996);

на лезгинском языке (Дагестан) — Евангелия от Марка (1996), от Матфея (1990, отдельные главы);

на ногайском языке — Евангелие от Луки (1999);

на осетинском языке — Четверо-евангелие (1973, репринт с изд. 1923); новые переводы Евангелия от Иоанна (1984), НЗ (1993); Евангелие от Марка (1996, РБО адаптирует на дигорский язык);

на табасаранском языке (Дагестан) — Евангелия от Марка (1997), от Луки (2000);

на чеченском языке — Евангелие от Иоанна — Деяния св. апостолов (1986, 1995), Евангелие от Луки (1998);

на рутульском, цезском и цахурском языках (Дагестан) — Евангелие от Луки (2000, главы 2–20).

В наст. время переводится полная Б. на чеченский язык, отдельные книги НЗ на ингушский язык, на языки Дагестана — агульский, андийский, даргинский, рутульский, цахурский, цезский (ИПБ и СИЛ).

Для народов **Сибири и Дальнего Востока** опубликованы:

на алтайском языке — Четверо-евангелие (изд. ИПБ, 1975, репринт с изд. 1912), Евангелие от Марка (1996), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (1999);

на бурятском языке — Евангелия от Матфея и от Марка (1975, репринт с изд. 1908–1912), от Марка (1996), от Иоанна (1998);

на тувинском языке — Евангелие от Марка (1996), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (1997, пробный перевод), НЗ полный (изд. ИПБ, 2001);

на хакасском языке — Евангелие от Марка (1995), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (1999);

на якутском языке — Четверо-евангелие (1975, репринт с изд. 1898), Евангелие от Марка (1995), Евангелие от Луки — Деяния св. апостолов (1998), Евангелие от Иоанна (главы 1–3) — Послание ап. Иакова (2000);

на долганском языке — Евангелие от Марка (1995);

на корякском языке — Евангелие от Луки (отдельные главы, 1995);

на нанайском языке — Евангелие от Луки (отдельные главы, 1995);

на ненецком языке — Евангелие от Луки (отдельные главы, 1995);

на мансийском языке — Евангелие от Марка (2000);

на хантыйском языке — Евангелие от Марка (2000);

на чукотском языке — Евангелие от Луки (отдельные главы, 1995);

на эвенкийском языке — Четверо-евангелие (отдельные части, 1995);

на эвенском языке — Евангелие от Луки (2001);

на энецком языке — Евангелие от Луки (отдельные главы, 1995). Готовятся публикации библейских текстов на ительменском (камчадальском) и нганасанском языках.

А. С. Десницкий

БИГДАШ-БОГДАШЁВ Поликарп Никитич (22.02.1877, г. Острог Волынской губ. — 5.12.1970, Москва), укр. и рус. хоровой дирижер, хормейстер-педагог, фольклорист. Окончил Житомирскую учительскую семинарию (1892). С 1898 г. служил в Акцизном ведомстве и занимался организацией народных (светских любительских) хоров при Попечительстве о народной трезвости, об-вах народных чтений.

В 1903–1918 гг. работал в Тамбове. Создал Народный хор (1904; провел свыше 1500 концертов), бесплатный хоровой класс для народа (1906). Руководил хоровой самодеятельностью более чем в 10 уездах губернии, с 1907 г. неоднократно предпринимал попытки создания Певческого об-ва (союза певчих и регентов). Преподавал церковное пение в воскресных школах. Хоры под упр. Б.-Б. участвовали в богослужениях в храмах Тамбовской епархии, выступали с концертами духовной музыки. В 1907 г. он впервые использовал жен. голоса в практике церковной службы, что вызвало полемику в местной прессе. Б.-Б. собирал, обрабатывал и пропагандировал рус. и укр. народные песни. В янв. 1907 — авг. 1909 г. редактировал и издавал в Тамбове ежемесячный ж. «Баян», где печатались статьи в защиту социальных прав певчих и регентов, материалы по истории церковного и народного певч. искусства, по проблемам совр. состояния муз. культуры в столицах и провинции, нотное приложение.

После окончания Московской консерватории (1926, отд-ние обще-

го муз. образования) работал руководителем хоров по линии Всесоюзного дома народного творчества и Всероссийского театрального об-ва. Арх.: Тамбовский обл. краеведческий музей. Ф. 23.

Лит.: Козляков В., Скворцова И. П. Н. Бигдаш-Богдашёв: Жизнь. Творческая деятельность. Тамбов, 2001.

В. В. Козляков, И. П. Скворцова

БИГОРСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ВО ИМЯ ИОАННА ПРЕДТЁЧИ [македон. Јован Бигорски], действующий, один из основных духовных центров Македонии.



Бигорский мон-рь во имя Иоанна Предтечи

Принадлежит Дебарско-Кичевской епархии Македонской Православной Церкви. Расположен в долине р. Радики, между селами Ростуша, Видуше и Требиште. По преданию, зафиксированному мон. Даниилом (1833), основан иноком Иоанном в 1020 г. Упоминание книгописной мастерской Б. содержится в помяннике из Зографского мон-ря 1-й пол. XVI в. Во время тур. владычества мон-рь был заброшен. Возобновлен иером. Иларионом в кон. XVIII в. При игум. Митрофане (1796–1807) начался период расцвета мон-ря. В 1800 г. на основе более ранних церковных сооружений был построен соборный храм по афонскому типу и частично расписан. Преемник архим. Митрофана, игум. Арсений из с. Галичник, завершил фресковую роспись, возвел смотровую башню, палаты, трапезную и др. хозяйственные постройки. Он также возобновил действие подворья Бигорского мон-ря в с. Райчица (1832), где в 1835 г. построил ц. во имя вмч. Георгия. Фрески и храмовые иконы собора Бигорского мон-ря выполнены Михаилом Анагностом и его сыном Димитрием из Самарины в Эпире. Позднейшие слои настенной живописи относятся ко 2-й пол. XIX в. и сделаны Д. Крстевым и В. К. Гиноским. Резной иконостас, раскрывающий всю ветхозаветную и ново-





Резной иконостас. 1829–1835 гг.
Мастер П. Филипович-Гарката
с учениками. Фрагмент

заветную историю, изготовлен в 1829–1835 гг. мастером П. Филиповичем-Гаркатой и его учениками.

Деятельность игум. Арсения по расширению Бигорского мон-ря и его подворья в Райчице была продолжена игум. Иоакимом (1840–1862). После его кончины число братии стало постепенно уменьшаться, а мон-рь начал приходить в запустение. После смерти последнего насельника Спиридона Б. был превращен в музей.

В 1993 г. обитель возвращена Церкви и в июле 1995 г. заселена братией. В мон-ре принят святогорский устав. Насельники занимаются реставрацией обители, издательской деятельностью, восстановлением подворья в Райчице и духовным окормлением его сестричества. В Бигорском мон-ре поддерживается традиция визант. церковного пения, принесенная настоятелем с Афона; выпущены компакт-диски с записями братского хора. Престольный праздник — Усекновение главы Иоанна Крестителя. Святыни — чудотворная икона Усекновения главы Иоанна Крестителя, мощи св. Агафангела Бигорского, частицы мощей Иоанна Крестителя, ап. Иакова, брата Господня, вмч. Пантелеимона, мц. Параскевы, мц. Марины, мц. Иулитты, мч. Трифона, вмч. Евстафия, частица Честного Древа Креста Господня. В б-ке хранятся рукописи XVI–XIX вв. (в т. ч. монастырские синодики). В наст. время в мон-ре — 4 монаха и 3 послушника; игум. — архим. Партений (Фидановски).

Лит.: Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 26, 174–183; Blago na potevima Jugoslavije. Beograd, 1983. S. 541; Трифуневич Л. Югославия: памятники искусства от древности до наших дней. Београд, 1989. С. 79–80; Николовски А. Живописот во манастирот св. Јован Бигорски // Културно историјско наследство на Република Македонија. Скопје, 1994. Т. 32.

А. Ю. Никифорова

БИДА [от араб. *بدعة* — вводить новое, создавать впервые], понятие в мусульм. богословии, означающее нововведение (или заблуждение), не имеющее корней в *Коране* и *Сунне* (предании о поступках, высказываниях и «невывказанных одобрениях» прор. *Мухаммада*).

Среди мусульм. богословов сложились 2 основных взгляда на Б.: консервативный и либеральный. Консервативная т. зр. была впервые сформулирована Ахмедом бен Ханбалом (780–855), к-рый считал, что не следует говорить ничего, отличающегося от сказанного в *Коране*, *Сунне*, у асхабов (сподвижников Мухаммада) и табиев (последователей сподвижников). В XVIII в. консервативная т. зр. была воспринята ваххабитами и в наст. время разделяется всеми сторонниками исламского фундаментализма. Напр., целью судебно-адм. реформ имама Дагестана и Чечни Шамиля в 1-й пол. XIX в. было искоренение не только адата (обычного права), но и нововведений (Б.), вошедших в религ. практику горцев. Либеральный подход различает Б. в зависимости от их характера. С этой т. зр. нововведения могут быть не только вредными, но и полезными, а потому необходимыми. Так, по мнению известного мусульм. ученого Абу Абдаллаха аш-Шафии (767–820), любое Б., к-рое не противоречит «источникам веры», вполне допустимо. Б. в значении «заблуждение» и «куфр» (безбожие) в мусульм. богословии не являются синонимами, т. к. первое представляет собой заблуждение, сделанное в процессе поиска истины, а второе является упорствованием в неверии.

Лит.: Macdonald D. B. Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory. N. Y., 1903; Abu-Rabi I. M. Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World. N. Y., 1996; Ал-Наим А. А. На пути к исламской реформации. М., 1999.

М. Ю. Рошин

БИДЛ [англ. Biddle] Мартин (род. 4.06.1937, Харроу, графство Мидлсекс), проф. средневек. археологии (Оксфордский ун-т), один из ведущих специалистов по христ. и церковной археологии в Великобритании. Окончил Пембрук-колледж (Кембридж, 1958–1961); магистр (1965), магистр *ad eundem* Оксфордского (1967) и Пенсильванского ун-тов (США, 1977). Работал в области охраны памятников, препода-

вал в ун-тах Эксетера и Оксфорда, в Пенсильванском ун-те (США). Член Общества антиквариев (Лондон, с 1964, в 1970–1974 вице-президент), Британской академии (с 1984), Королевской комиссии по историческим памятникам Англии (1984–1995), председатель Комитета по изданию атласа исторических городов Великобритании (с 1994), президент Общества средневековой археологии (1995–1998). Награжден премиями Британской археологической ассоциации (Ренолда Тейлора) в 1964 г. и медалью Общества антиквариев в 1986 г. (Уильяма Френда) за успехи в изучении раннехрист. древностей.

С 60-х гг. XX в. Б. возглавлял уникальные по широте охвата и методическому уровню архитектурно-археологические исследования в Лондоне и Уинчестере, где им были обследованы и изучены основные части собора 1-й пол. XI в. и руины более поздних храмов, а также неск. приходских церквей, епископских и королевских капелл. Раскопки (1974–1993) в Рептоне позволили выявить архитектурную историю памятника, включавшего остатки мон-ря (675–873) и постройки англосакс. эпохи: большую церковь с кладбищем кон. IX–XII в. и ц. св. Уистана с ранней криптой; остатки аббатства августинцев (1159–1539). В 1970–80-х гг. Б. были предприняты раскопки в аббатстве *Сент-Олбанс* с целью обнаружения остатков мартирия св. *Альбана Британского*. В ходе работ было открыто кладбище рим. эпохи, где был погребен святой, и монастырский комплекс конца англосакс. эпохи. В 1990–2000 гг. Б. совместно с супругой Биртой Кельбьюэ-Бидл занимался изучением раннехрист. церкви за пределами крепости Каср-Ибрим (Нубия).

В 1989 г. Б. начал исследование храма Гроба Господня в Иерусалиме. Группой специалистов под его руководством выполнен детальный обмер кувуклии (1989, 1990, 1992), что позволило существенно уточнить строительную периодизацию сооружений XI–XIX вв. и дать новый критический анализ раннехрист. письменных и иконографических источников. В наст. время Б. планирует продолжить работу по реставрации кувуклии и пола ротонды Воскресения. Им опубликовано более 200 работ, в т. ч. отчет о первой стадии



работ в храме Гроба Господня (готовится рус. пер.).

Соч.: The Old Minster: Excavations Near Winchester Cathedral, 1961–1969. Winchester, 1970⁵; Future of London's Past: A Survey of the Archeol. Implications. Worchester, 1973; Winchester in the Early Middle Ages // Winchester Stud. 1976. Vol. 1; The Archaeology of the Church: a Widening Horizon // The Archaeological Study of Churches. L., 1976. P. 65–71; Alban and the Anglo-Saxon Church // Cathedral and City: St. Albans Ancient and Modern / Ed. R. Runcie. L., 1977. P. 23–42; Archaeology, Architecture, and the Cult of Saints in Anglo-Saxon England // The Anglo-Saxon Church: Papers on History, Architecture and Archaeology in Honour of Dr. H. M. Taylor / Ed. L. A. S. Butler, R. K. Morris. L., 1986. P. 1–31. (Council for British Archaeology Research. Rep.; Vol. 60); The Tomb of Christ. L., 1999; King Arthur's Round Table. Woodbridge (UK), 2000.

Л. А. Беляев

БИДЕРМАН [нем. Biedermann] Херменегильд (15.12.1911, Хаузен, близ Вюрцбурга — 26.10.1994, Бад-Киссинген), нем. католич. ученый-патролог, специалист в области восточнохрист. богословия. В 1931 г. вступил в орден *августинцев-еремитов*, в 1936 г., по окончании Вюрцбургского ун-та, рукоположен во пресвитера. В 1948 г. защитил докт. дис. «Образ человека у Симеона Нового Богослова». С 1965 г. зав. кафедрой богословия и истории христ. Востока теологического факультета Вюрцбургского ун-та. Также являлся сотрудником Ин-та Восточной Церкви нем. августинцев (Das Ostkirchliche Institut der deutschen Augustiner) в Штайнбахтале, под Вюрцбургом. Инициатор создания и редактор научного журнала, посвященного исследованию вост. Церквей (Ostkirchliche Studien). При участии Б. продолжалось издание книжной сер. «Восточное христианство» (Das östliche Christentum).

Соч.: Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus: Ein Beitr. zur Klärung der religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre. Würzburg, 1940; Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit. Würzburg, 1949; Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren Theologen (949–1022). Würzburg, 1949; Ikonen und Ikonenfrömmigkeit in Russland // Tausend Jahre Christen in Russland. Münch., 1988. S. 60–76; Augustinus in der neueren griechischen Theologie // Signum Pietatis: Festschrift C. P. Mayer. Würzburg, 1989. S. 609–643; Christusverkündigung der byzantinischen Liturgie // ÖS. 1993. Bd. 42. Sp. 3–18; Orthodoxie und Unia: Das Dokument von Balamand // Ibid. 1995. Bd. 44. S. 11–32. Лит.: Wegzeichen: Festgabe zum 60. Geburtstag v. H. M. Biedermann. Würzburg, 1971.

Прот. Валентин Асмус

БИЕЛА, пос. в Бока-Которска, близ г. Херцег-Нови (Черногория),

с однефной ц. в честь Ризы Пресв. Богородицы нач. XIII в. (перестроена, к первоначальной постройке относятся фундамент, апсиды, пилоны). Тем же временем датируется роспись апсиды: в конхе — поясное изображение Богоматери с Христом Еммануилом в медальоне, с 2 парами поклоняющихся ангелов по сторонам; в нижнем регистре — один из ранних примеров композиции «Служба святых отцов»; в нише над синтроном — поясное изображение еп. Даниила. Подобное размещение прижизненного портрета епископа, бывшего, очевидно, ктитором церкви, может указывать на то, что храм в Б. являлся кафедральным собором епископии. Важным основанием для датировки фресок являются надписи, выполненные по-гречески, к-рые могли быть сделаны в период до 1218 г., когда Сербская Церковь стала автокефальной, или до сер. XIII в., когда употребление серб. надписей стало традиционным. По своему художественному уровню фрески в Б. не принадлежат ведущим произведениям серб. живописи этого периода и, возможно, выполнены местным живописцем, знакомым с образцами зап. искусства.

Лит.: Шеровић П. Црква Риза Богородице у Бијелој у Боки Которској // Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини. Сарајево, 1920. Т. 32. С. 273–294; он же. О лику архиеп. Данила у парохијској цркви Бијелој у Боки Которској // Историски записи. 1953. Т. 9. С. 297–299; Радојчић С. О сликарству у Боки Которској // Споменик САН. 1953. Т. 103. С. 55–56; Историја Црне Горе. Титоград, 1970. Т. 2/1. С. 243–245; Ђурић В. Ј. Византијске фреске у Југославији. Београд, 1974. С. 190–191; Трифуновић Л. Югославия: Памятники искусства. Белград, 1989. С. 80; Джурић В. Византијские фрески. М., 2002. С. 83–84, 354–355.

Б. Тодич

БИЕЛО-ПОЛЬСКИЕ ЦЕРКВИ, неск. храмов в г. Биело-Поле и его окрестностях, к-рые являются памятниками серб. средневек. искусства. Расположены в Биело-Польско-Колашинском архиерейском наместничестве Будимлянско-Никшичской епархии Сербской Православной Церкви.

Церковь во имя святых апостолов Петра и Павла находится в центре города, выстроена в кон. XII в., возможно, на месте более древнего храма, по обету хумского жупана Мирослава (1169–1197), как главная церковь одноименного мон-ря и княжеская усыпальница. С сер. XIII в. церковь стала кафедральным собо-



Церковь во имя святых ап. Петра и Павла. Вид с юго-востока

ром Хумской епархии, позднее митрополии. В XVII в. церковь была превращена в мечеть, православным возвращена в 1912 г. В наст. время церковь охраняется государством как памятник культуры 1-й категории. В 1993 г. при ней было основано Братство православной молодежи «Святые апостолы Петр и Павел», в 2002 г. — Братство православной молодежи «Св. король Милутин».

Небольшой (длина — 14,5 м) однефный храм с трансептом и прямоугольной в плане апсидой. Центральная часть наоса перекрыта поперечным сводом, в основании конхи апсиды — тропы. Небольшое подкупольное пространство выявлено снаружи барабаном квадратной формы с четырехскатным покрытием. В архитектуре храма, типичной для раннего периода рашской школы, сочетаются особенности романского и визант. стиля. В нач. XIV в. при св. кор. Стефане Милутине Сербском с запада был пристроен притвор, в к-ром устроены приделы, а зап. фасад был дополнен 2 высокими башнями. К церкви с сев. и юга были пристроены приделы-часовни (сев. имела с востока апсиду). В кон. XVII в. при переделке под мечеть здание было сильно перестроено: обе часовни, стена между храмом и притвором, юж. башня были снесены, а сев. превращена в минарет.

В 50–60-х гг. XX в. на территории бывш. мон-ря были проведены археологические исследования, что позволило реконструировать первоначальный облик церкви. Роспись храма, исполненная в 1319–1321 гг., сохранилась частично: в конхе апсиды Богоматерь с Младенцем Христом на престоле, ниже — фрагменты





«Служба святых отцов». В вост. части также находились «Благовещение» (сохр. только образ Богородицы), «Рождество Христово» и «Сошествие во ад», на своде вост. рукава креста — «Вознесение» уникальной иконографии: на своде изображены 2 мандорлы, в первой — Господь Иисус Христос, несомый ангелами, во второй — в окружении херувимов Ветхий деньми на престоле, рядом Этимасия, по сторонам его славы — отверстые райские врата. Две славы соединяет светлый ромб, с изображением Св. Духа. На стенах наоса были представлены цикл евангельских праздников, из к-рого частично сохранились Воскресение Лазаря, Преображение, Сошествие Св. Духа и Успение Богородицы; отдельные образы пророков, Христа Еммануила и 2 нерукотворных образа Спасителя (на Убрусе и на Чрепии). В нартексе центральное место занимала многофигурная композиция «Шествие на Голгофу», в нижнем ярусе — изображения ктитора, кн. Мирослава, с небесным покровителем храма и мон-ря ап. Петром, образы епископов Хума, серб. архиеп. Никодима, кор. Милутина, его сына Константина и кор. Симониды. Расписывали церковь, вероятно, ученики известных живописцев *Михаила* и *Евтихия*. В пропорциях фигур и холодном колорите изображений мастера неск. отошли от палеологовского классицизма, характерного для этого времени.

Для этой обители было написано т. н. *Мирославово Евангелие*, украшенное миниатюрами по заказу кн. Мирослава в 80-х гг. XII в. (хранится в Национальном музее в Белграде).

Церковь во имя свт. Николая, архиеп. Мирликийского, бывш. мон-ря Николяц, возведена в XVI в. В 1552 г. в мон-рь была перенесена резиденция Будимлянского митрополита (вероятно, в это время Будимлянская и Хумская епархии были объединены). В XVI–XVII вв. мон-рь известен как центр книгописания. Церковь охраняется гос-вом как памятник культуры 1-й категории. В наст. время является приходским храмом (настоятель — прот. Мираш Богавац). Это трехнефная базилика с одной апсидой, над центральным нефом возвышается восьмигранный купол. С запада к храму была пристроена деревянная открытая галерея, от к-рой сохранились только остатки фундамента. Кроме

главных зап. дверей в церковь есть вход с севера. Стены сложены из камня и снаружи оштукатурены. Кровельное покрытие выполнено из дранки. Внутри церковь перекрыта полуциркульными сводами, купол несут 4 массивных пилон. Первоначальная роспись (70-е гг. XVI в.), исполненная местными мастерами, хорошо сохранилась. Храм был обновлен в 1688 г., на средства П. Раконца, здесь хранится часть руки сщмч. *Харалампия*, еп. Магnezийского. Ризница богата рукописями и печатными богослужебными книгами XIV–XVIII вв.

Подврх муж. мон-рь находится в 20 км от Биело-Поле. Основан в 1606 г., сохранилась ц. во имя свт. Николая, архиеп. Мирликийского. Церковь расписана в 1613–1614 гг. серб. иконописцем свящ. *Страхиной* из Будимли, сохранилось Евангелие Дивоша Тихорадича нач. XIV в. (в наст. время в ризнице мон-ря в Цетине).

Волявац (Богородицы на Бистрице), бывш. муж. мон-рь, в низовье р. Лим, примерно в 30 км от Биело-Поле, с ц. в честь Введения Пресв. Богородицы во храм. Мон-рь основан, вероятно, Стефаном Неманей в XII в. Храм сложен из тесаных квадров известняка. С юго-зап. стороны находится высокая колокольня. Церковь представляет собой однефное сооружение с апсидой, притвор с запада перекрыт полуциркульным сводом. В этой части храма сохранились фрагменты фресок, известно, что они были созданы в XIII в. по заказу кор. Стефана Уроша I. Среди изображений в верхней части зап. стены можно различить фрагменты композиций «Рождество Христово», «Введения во храм», фигуру арх. Михаила. На зап. стене наоса сохранились портреты кор. Стефана Уроша I, его супруги, кор. Елены, и игум. мон-ря Евстафия. Церковь восстановлена в 1995 г. и действует как приходская.

Майсторовина (Равна-Риека), муж. мон-рь на берегу р. Лепешница с ц. в честь Св. Троицы. Первое упоминание о мон-ре относится к XVI в., но уже в XVII в., видимо, обитель пришла в упадок. В кон. 90-х гг. XX в. началось обновление обители, назначен настоятель иером. Иоанникий (Зиндович).

Лит.: *Петковић В. Р.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српскога народа. Београд, 1950. С. 221–222, 243–244; *Љубин-*

ковић Р. Хумско епархијско властелинство и црква светога Петра у Бијелом Пољу // Старинар. 1959. Нов. сер. Т. 9/10. С. 114–123; *Петковић С.* Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије, 1557–1614. Нови Сад, 1965. С. 139–141, 181–183; *Nagorni D.* Die Kirche Sv. Petar in Bijelo Polije (Montenegro). Münch., 1978; *Čanak-Medić M.* L'architecture de l'époque de Nemanja, II: Église de la vallée du Lim et du littoral adriatique. Beograd, 1989. P. 47–84; *Трифуневич Л.* Югославия: Памятники искусства. Београд, 1989. С. 80–81; *Шупут М.* Споменици српског црквеног градитељства, XVI–XVII вв. Београд, 1991. С. 169–172; *Чирковић С.* Сербия: Средние века. М., 1996. С. 129, 223; *Todić B.* Serbian Medieval Painting: The Age of King Milutin. Beograd, 1999. P. 49, 124–127, 263, 341–342; *Джурић В.* Византијские фрески: Средневеков. Сербия, Далмация, сл. Македония. М., 2000. С. 155, 371, 372, 390; <http://www.mitropolija.cg.yu/ustroistvo/manastiri/index.html>; www.e-budimljansko-niksicka.cg.yu/naslovna.html [Электр. ресурс].

Б. Тодић, О. А. Кузеванов, С. Милеуснич

БИЗЮКОВ В ЧЕСТЬ ВОЗДВИЖЕНИЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, ставропигиальный, находился в с. Бизюкове Дорогобужского у. Смоленской губ., на правом берегу Днепра. Основан в 1-й пол. XVII в. сыновьями боярина М. Г. Салтыкова-Морозова Феодором (с. *Сергий* (*Салтыков*)), Петром, Павлом и Иоанном при приходской Крестовоздвиженской ц. в Бизюкове, пожалованном Салтыковым польск. кор. *Сигизмундом III*. Впосл. Ф. М. Салтыков принял в Б. м. постриг с именем Сергей, был рукоположен в иеромонаха, являлся строителем обители. В 40-х гг. XVII в. мн. иноки покинули Б. м., спасаясь от преследований униатов и католиков. Сохранилась жалоба (1650) некоего старца Б. м. на Смоленского униатского еп. Ф. Исайковского, к-рый «хочет монастырь их разорить». Посетивший Дорогобуж в 1653 г. подьячий Разрядного приказа Д. Мордасов писал в отчете, что в храмах Дорогобужского у. униатский еп. А. Золотой-Квашнин меняет «московские» антимины на «киевские», и лишь в Б. м. «ему не дали такие пакости учинить и в церкво ево, что пса, не пустили... бизюковский старец Сергей Салтыков сказал ему, что тот монастырь уфундован на ево родительских гробех» (РГАДА. Ф. 79. Д. 2. Ч. 2. Л. 456, 456 об., 461–463).

До 1654 г. Б. м. являлся ставропигией К-польского Патриарха, но фактически мон-рем управлял Киевский митрополит. После взятия





Смоленска рус. войсками (1654) Б. м. перешел в ведение Патриарха Московского и всея Руси. Грамотой от 22 нояб. 1656 г. царь *Алексей Михайлович* повелел иером. Сергию (Салтыкову) «ведать» Б. м. «со всякими монастырскими угоды», а также построить Успенский храм. Ок. 1662 [1657] г. иером. Сергей и постриженник Б. м. инок *Ефрем (Потёмкин)* уклонились в старообрядчество и основали на р. Керженец скит Смольяны. Иером. Сергей пользовался таким авторитетом среди духовенства, что протопоп *Авакум* указывал на него царю в своей челобитной как на достойного занять архиерейскую кафедру. В 1665 г. Сергей и Ефрем были схвачены и после принесения покаяния на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* Сергей вернулся в Б. м., а Ефрем был отправлен в *Новоспаский московский мон-рь*.

В 1687 г. произошел конфликт, положивший начало многолетним тяжбам между Смоленскими архиереями и настоятелями Б. м. по поводу статуса обители: митр. *Симеон (Милюков)* перевел игум. Варфоломея из Б. м. в архиерейский дом, назначив на его место игум. Дионисия. Игум. Варфоломей подал в Монастырский приказ челобитную с просьбой защитить Б. м. от «утеснений» Смоленского архиерея, к-рый требовал от настоятеля, среди прочего, передачи в митрополичью казну доходов обители от треб, вотчин и др. Игумен также обратился к отцу царицы Прасковьи Федоровны московскому боярину Ф. П. Салтыкову с просьбой исходатайствовать для мон-ря у Московского Патриарха *Иоакима* статус ставропигии. 29 окт. 1689 г. Патриарх утвердил ставропигию грамотой, предписавшей настоятелей и иеромонахов как Б. м., так и приписанных к нему обителей и храмов поставлять в Москве, все монастырские дела рассматривать в Патриаршем приказе, доходы от монастырских вотчин отчислять в Москву, «а Симеону, митрополиту Смоленскому, ничего из того монастыря не иметь». 30 нояб. того же года настоятелем был назначен прежний игум. Варфоломей. Грамотой Патриаршего Местоблюстителя митр. *Стефана (Яворского)* от 29 янв. 1703 г. братии Б. м. разрешалось «в вотчинах смоленских помещиков в церквах служить литургии, казанья и молебства совершать и со свя-

тынею в дома их приезжать». К обители были приписаны основанный прп. *Герасимом Болдинским* Свирколуцкий мон-рь, храм Усекновения главы Иоанна Предтечи с 229 дворами в с. Усвятье, ц. Рождества Богородицы с 81 двором в с. Пушкине.

Преемник митр. Симеона митр. *Сильвестр (Черницкий)* в 1703 г. распорядился отписать Свирколуцкий мон-рь и с. Усвятье в подчинение Смоленским архиереям, а настоятелю Б. м. архим. Иоасафу (Драннику) запретил служить вне мон-ря. Однако царский указ от 29 янв. 1703 г. подтвердил права Б. м. на приписную обитель и храмы. Следующий Смоленский митр. *Сильвестр (Крайский)* обвинил архим. Иоасафа в пьянстве и др. «безчиниях» и добился от митр. Стефана (Яворского) перевода Б. м. 30 сент. 1711 г. в подчинение Смоленской епархии для наилучшего надзора за братией «за дальностью царствующаго града». Однако 25 июня 1717 г. Б. м. вновь стал ставропигиальным (в 1723 статус мон-ря был подтвержден новоучрежденным Святейшим Синодом). Митр. Смоленский *Варлаам (Косовский)*, посетивший Б. м. в 1720 г., уволил архим. Иоасафа на покой и назначил настоятелем архим. Иннокентия (Лапицкого). В 1735–1738 гг. Смоленский еп. *Геден (Вишневский)* безуспешно пытался лишить Б. м. ставропигии, обвинив братию в хранении списков сочинений Тверского архиеп. *Феофилакта (Лопатинского)*, а архим. Иоасафа (Маевского) в сочувствии опальному архиерею. Агенты Канцелярии тайных дел провели обыск в кельях, арестовали архим. Иоасафа, часть братии, в основном тверичей, а также проживавшего в Б. м. игум. *Иосифа (Решилова)*, мон-рь опечатали. Спустя нек-рое время обитель была открыта под упр. архим. Артемия.

В XVIII в. в Б. м. находились каменная ц. во имя арх. Михаила (1726), надвратная ц. св. Георгия Победоносца (1726), в 1756 г. обращенная в приходскую, каменный Успенский храм (построен в 1784 на месте обветшавшего храма 1658), ц. Воздвижения Креста Господня, колокольня, настоятельский, братский корпуса, хозяйственные постройки. Среди святынь обители особо почиталась частица мощей вмц. Варвары в ковчежце, приобретенная архим. Иоасафом (Дранником) в Киеве.

В 1764 г. Б. м. был отнесен ко 2-му классу с оставлением ставропигии. По описи 1774 г., к обители были приписаны 3219 крестьян. В 1756 г. Георгиевская ц. была обращена в приходскую, вслед. чего духовная жизнь в обители пришла в упадок. В 1801 г. церковь была разобрана, 4 дек. 1803 г. Б. м. вместе с Свирколуцким мон-рем упразднен, Крестовоздвиженская ц. обращена в приходскую, часть братии переведена в *Бизюков Пропасной мон-рь*, куда были отданы нек-рые иконы и церковная утварь. В Григорьевском соборе Пропасного мон-ря хранился принесенный иноками портрет иером. Сергия (Салтыкова), на обороте к-рого начертан текст духовного завещания братии. К нач. XX в. из построек Б. м. существовали Успенский храм, ц. арх. Михаила и колокольня. В наст. время мон-рь разрушен полностью.

Ист.: Царские и патриаршая грамоты Бизюкову и Свирколуцкому мон-рям // ОДДС. Т. 2. Ч. 2. С. LXXX–XCII; *Заборовский Л. В.* Католики, православные, униаты: Док-ты. Исслед. М., 1998. Ч. 1. С. 25, 86, 95, 118, 124. Лит.: *Токмаков И.* Сб. мат-лов для ист. и археол. описания священных достопамятностей Смоленской епархии. Смоленск, 1883. С. 1–7; *Попов Н. А.* Мат-лы для истории Бизюкова мон-ря // ЧОИДР 1892. Кн. 2. Отд. 1. С. 1–45; *Строганов П.* Бизюков мон-рь. Могилев, 1914.

Д. Б. Кочетов

БИЗЮКОВ ПРОПАСНОЙ ВО ИМЯ СВЯЩЕННОУЧЕНИКА ГРИГОРИЯ, ПРОСВЕТИТЕЛЯ АРМЕНИИ, МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Херсонской и Таврической епархии), в пос. Червоный Маяк Бериславского р-на Херсонской обл. (Украина). Основан в 1782 г. настоятелем *Молченской Софрониевой пустыни* учеником прп. *Паисия Величковского* прп. *Феодосием (Масловым)* при содействии кн. Г. А. *Потёмкина*. 23 мая 1782 г. указом Новороссийской губ. канцелярии Молченской пуст. было выделено 3245 дес. земли в Пропасной балке, близ крепости Кызыкермен (ныне г. Берислав), на берегу Днепра. Здесь игум. Феодосий создал подворье Софрониевой пуст.: были построены кельи, часовня, в 1783 г. освящен деревянный храм во имя сщмч. Григория, просветителя Армении (небесного покровителя кн. Потёмкина). Вероятно, вскоре насельники устроили в скале над Днепром пещерный скит с ц. во имя св. Иоанна Предтечи. После посещения в 1787 г. обители имп. *Екатериной II* Екате-





санитарному делу; в обители был оборудован лазарет для раненых. К 1917 г. в Б. м. жили 1800 насельников.

В Б. м. находилась чудотворная *Касперовская*

Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы. 1822 г. Фотография. 2001 г.

икона Божией Матери, в обители также хранились пожертвованные

митр. Московским *Платоном (Левшиным)* и архиеп. Херсонским *Димитрием (Муретовым)* серебряный ковчег с частицей Креста Господня и мощами святых, золотой крест с частицей мощей сщмч. Григория, серебряный крест с частицами мощей святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского, серебряный крест с частицами мощей Киево-Печерских святых.

В кон. 1921 г. Б. м. был закрыт, мн. насельники приняли мученическую кончину. Имущество обители перешло к совхозу «Червоный Маяк», на месте уничтоженного Вознесенского собора была устроена танцплощадка, в зимнем соборе — клуб, в Покровском храме — спортивный зал, были разрушены неск. колоколен, на одной из к-рых находились уникальные солнечные часы. В 1969 г. уничтожили монастырское кладбище.

В нач. 1991 г. один из храмов обители был открыт как приходской, в конце того же года по благословению митр. *Леонтия (Гудимова)* при храме возник жен. мон-рь, в дек. 1992 г. преобразованный в муж. (что было утверждено решением Свящ. Синода от 14 мая 1996). К 2003 г. воссозданной обители передана часть монастырских построек, богослужения совершаются в отремонтированном Покровском храме. К янв. 2003 г. в Б. м. жили 6 чел. братии, наместник — игум. *Феодосий (Петрусь)*. При мон-ре действуют миссионерские курсы.

Арх.: ГА Херсонской обл. Ф. 1887. Оп. 3. Д. 702. Лит.: *Ногачевский Н. Ф.* Григорьевский Бизюков мон-рь Херсонской епархии. Од., 1894; Пастырско-миссионерская семинария при Григорие-Бизюковом мон-ре. Од., 1915; *Дятлов В.* Мон-ри УПЦ. К., 1997. С. 81–82.

Д. Б. Кочетов

БИЙСКАЯ И АЛТАЙСКАЯ ЕПАРХИЯ возникла в 1919 г., когда *Бийское викариатство Томской епархии* было преобразовано в епар-

хию, а викарный еп. Бийский *Иннокентий (Соколов)* стал самостоятельным архиереем (после 1920 архиепископ). В 1922 г. архиеп. *Иннокентий* был арестован, в 1923 г. находился в заключении в московской Бутырской тюрьме, после освобождения жил в Москве и Подмосковье без права выезда (в 1924–1925 вместе со свт. *Макарием (Невским)* в *Угрешском муж. мон-ре*). В 1927–1931 гг. епископом Бийским был сщмч. *Никита (Прибытков)*. В 1932–1937 гг. Б. и А. е. временно управляли Барнаульские епископы: в 1932 г. — *Герман (Коккель)*, в 1933–1936 гг. — архиеп. сщмч. *Иаков (Маскаев)*, в 1937 г. — еп. *Григорий (Козырев)*. После 1937 г. Барнаульская и Бийская кафедры не замещались. В 1943 г. территория бывш. Б. и А. е. вошла в *Новосибирскую епархию*, в 1994 г. — во вновь учрежденную *Барнаульскую и Алтайскую епархию*. В 1922–1935 гг. также существовала обновленческая Бийская кафедра.

Лит.: *Манuil.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 3. С. 258; Акты свт. Тихона. С. 914; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 500.

Прот. Борис Пивоваров

БИЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО.

1. Б. в. Томской епархии было учреждено Святейшим Синодом РПЦ 2 янв. 1880 г. по ходатайству Томского еп. *Петра (Екатериновского)*, желавшего, чтобы *Алтайская духовная миссия* имела начальника в сане епископа. 7 февр. 1880 г. на Б. в. указом Святейшего Синода был назначен начальник Алтайской миссии архим. *Владимир (Петров)*, 16 марта 1880 г. в Томске хиротонисанный



Владимир (Петров), еп. Бийский. Фотография. 80-е гг. XIX в.

во епископа Бийского. В 1883 г. еп. *Владимир* перенес резиденцию начальника миссии из центрального стана в с. Улала (совр. г. Горно-Алтайск) в Бийск, где был создан миссионерский центр, включавший в себя



Бийское миссионерское катехизаторское уч-ще (с 27 марта 1890 имело статус ДУ, размещалось в нижнем этаже архиерейского дома), архив и б-ку Алтайской миссии (в 1886 пожар уничтожил б-ку и значительную часть архива).

6 авг. 1883 г. еп. Владимир был назначен на Томскую кафедру. 12 февр. 1884 г. во епископа Бийского был хиротонисан свт. *Макарий (Невский)*,



Свт. Макарий (Невский), митр. Московский. Фотография. Нач. XX в.

26 мая 1891 г. переведенный на Томскую кафедру. 18 авг. 1891 г. состоялся хиротония во епископа Бийского *Владимира (Сеньковского)*, 12 июня 1893 г. назначенного во Владикавказскую епархию. Хиротонии 4 последующих Бийских епископов: *Методия (Герасимова)* — 2 июня 1894 г., *Сергия (Петрова)* — 12 февр. 1899 г., *Макария (Павлова)* — 18 марта 1901 г., *Иннокентия (Соколова)* — 3 апр. 1905 г., — возглавлял Томский еп. (с 1906 архиепископ) свт. Макарий (Невский). Каждому из епископов после хиротонии и напутственной речи свт. Макарий вручал хранившуюся в Томске святыню — жезл Черниговского архиеп. свт. *Феодосия (Углицкого)*.

Кроме 3 миссионерских благочиний, охватывавших к 1917 г. 30 отд-ний Алтайской духовной миссии, епископам Бийским подчинялось неск. благочиний Томской епархии вокруг Бийска и миссионерские мон-ри: Тихвинский жен. (недалеко от Бийска), *улалинский во имя свт. Николая Чудотворца жен.* и *чульшманский в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж.* В 1919 г. Б. в. было преобразовано в *Бийскую и Алтайскую епархию*.

2. Б. в. Новосибирской епархии было учреждено в 1949 г. 27 февр. 1949 г. во епископа Бийского в Вознесенском кафедральном соборе Новосибирска был хиротонисан Никандр (Вольянкин), бывш. секретарь Новосибирского архиеп.

Варфоломея (Городцова). В обязанности Бийского епископа входила помощь в управлении обширнейшей Новосибирской епархией, охватывавшей в то время территорию 5 краев и областей. 31 июля 1952 г. еп. Никандр был назначен епископом Омским. В 1952–1956 гг. Б. в. не размещалось. 14 июня 1956 г. во епископа Бийского хиротонисан *Донат (Щёголев)*, к-рый 14 марта 1957 г. переведен на Свердловскую кафедру, после чего епископы на Б. в. больше не назначались.

Лит.: История Троицкого кафедрального собора в Томске: Постройка его с характеристикой деятелей и времени // Томские Ев. 1903. № 23. Отд. неофиц. С. 3–5; *Макарий (Невский)*, архиеп. Полн. собр. проповеднических трудов (слов, бесед, поучений, посланий, воззваний и наставлений). Томск, 1910; Справочная книга по Томской епархии. Томск, 1914; Хроника // ЖМП. 1949. № 4. С. 7; Наречение и хиротония архим. Доната // Там же. 1956. № 7. С. 22–23; Из духовного наследия митр. Новосибирского и Барнаульского Варфоломея: Дневник, статьи, послания. Новосиб., 1996; Из духовного наследия алтайских миссионеров. Новосиб., 1998; Документы по истории церквей и религ. объединений в Алтайском крае (1917–1998 гг.). Барнаул, 1999.

Прот. Борис Пивоваров

БИККЕЛЬ [нем. Bickel] Иоганн Вильгельм (2.11.1799, Марбург — 23.01.1848, Кассель), нем. протестант. канонист и юрист, гос. деятель. Образование получил на юридическом фак-те Марбургского ун-та, после окончания к-рого с 1820 г. там же преподавал церковное право. С 1832 г. занимался юридической практикой. В 1846 г. занял должность юрисконсульта Мин-ва юстиции Кургессена.

Автор ряда работ на лат. и нем. языках по теории и истории источников церковного права, в частности по «Декрету» *Грациана* и средневек. *декретистам* и *декреталистам*, а также по гражданскому праву. Среди его работ наиболее значительными являются «О возникновении обоих сборников «Экстравагантов» «Корпуса канонического права»» (1825), «История церковного права» в 2 т. (1843, 1849), «О реформе протестантского церковного устава» (1841). В своих трудах выступил как противник восходящей к эпохе *Провещения* теории естественного церковного права и как один из основоположников исторической школы в канонистике. Отличаясь искренней и глубокой религиозностью, Б. оказал влияние на процесс религ. возрождения в Кургессене.

Соч.: Über die Entstehung der beiden extravaganten Sammlungen des Corpus juris civilis. Marburg, 1825; De paleis quae in Gratiani decreto occurrunt disquisitio. Marburg, 1827; Beiträge zum Civilrecht. Kassel, 1836; Über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung. Marburg, 1841; Geschichte des Kirchenrechts. Giessen, 1843–1849. Bd. 1–2.

Прот. Владислав Цыпин

БИЛИБИН Иван Яковлевич (4.08. 1876, пос. Тарховка под С.-Петербургом — 7.02.1942, Ленинград), рус. живописец, театральный художник, график. Происходил из старинного купеческого рода, упоминаемого в XVI в., во времена царствования Иоанна Грозного, и приобретшего



Портрет И. Я. Билибина. 1901 г. Худож. Б. М. Кустодиев (ГРМ)

известность в нач. XVII в. благодаря именитым купцам, обосновавшимся в Калуге (портрет прадеда художника — Я. И. Билибина — в ГЭ, худож. Д. Г. Левицкий).

В 1896 г. Б. с серебряной медалью окончил 1-ю с.-петербургскую гимназию, затем поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та (1896–1900). В 1895–1898 гг. посещал Школу Императорского об-ва поощрения художеств. В 1898 г. занимался в Мюнхене в студии проф. А. Ажбе (Ашбе). В сент. того же года поступил в школу-мастерскую кнг. М. К. Тенишевой в класс И. Е. Репина, через 2 года перешел вольнослушателем в мастерскую Репина в Высшее художественное уч-ще Академии художеств (1900–1904). С 1900 г. сотрудник ж. и член объединения «Мир искусства», одновременно представлял свои работы на выставках товарищества.

В поисках национального рус. стиля Б. обратился к изучению деревянной архитектуры Севера, вышивки, кружева, резьбы по дереву, рукописных и старопечатных книг, иконописи. В определении направления его



Гатсельга Повенецкого у. Олонецкой губ.
Акварель. 1904 г. Худож. И. Я. Билибин
(ГРМ)

работы значительную роль сыграло творчество художников «абрамцевского кружка» В. М. Васнецова и Е. Д. Поленовой, особенно их выставка 1899 г. в С.-Петербурге. Однако работы Б. отличались свойственной рус. модерну графичностью, яркостью и декоративностью, художник исполнял в них достижения совр. европ. графики (О. Бёрдсли) и японской ксилографии. Важную роль в развитии стиля Б. сыграло изучение рус. этнографии в Тверской губ. (в усадьбе Егны Весегонского у.) и поездка в 1903–1904 гг. в Вологодскую, Архангельскую и Олонецкую губернии по поручению этнографического отдела Русского музея Александра III для собирания этнографических материалов и фотографирования памятников старины (часть зарисовок памятников древнерус. зодчества была выпущена общиной св. Евгении Красного Креста в виде открыток).

Известность Б. принесли циклы иллюстраций к рус. народным сказкам («Сестрица Аленушка и братец Иванушка», «Царевна-Лягушка», «Марья Моревна» и др.), к сказкам А. С. Пушкина («Сказка о царе Салтане», «Сказка о золотом петушке»), изданным в 1901–1910 гг. Эти циклы стали в ряд высших достижений мировой книжной графики.

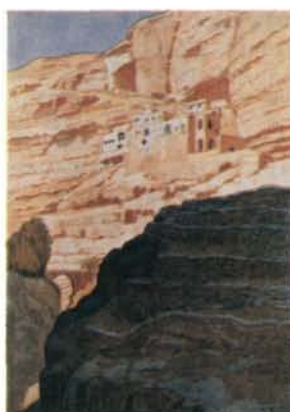
Яркий талант Б. проявился и в его театральных эскизах к операм Н. А. Римского-Корсакова («Снегурочка», 1905; «Золотой петушок», 1909), М. П. Мусоргского («Борис Годунов», 1908), к драмам Лопе де Вега («Фуэнте Овехуна», 1911) и Педро Кальдерона («Чистилище св. Патрика», 1911) и др.

В 1907 г. Б. приглашен в Школу Императорского об-ва поощрения художеств для преподавания в классах графики и композиции, к-рые он вел вплоть до 1917 г. С 1916 г. Б. избран председателем Комитета об-ва

«Мир искусства» и включен в список художников, представляемых к званию академика.

В 1917 г. переехал в Крым, в Батилиман, в 1920 г. эвакуировался в Каир, где выполнял заказы греч. колонии написание панно для частных особняков. В 1921 г. для греч. Госпитальной ц. в Каире им был написан иконостас. Основными образами картин Б. после путешествия летом 1924 г. по Сирии и Палестине стали Гефсиманский сад, Геннисаретское оз., Тивериада. Тогда же вместе с семьей Б. посетил мон-ри св. Саввы и св. Георгия Хозевита, к-рым посвятил отдельные живописные работы. Осенью 1924 г. Б. переехал в Александрию, где в дек. 1924 — янв. 1925 г. организовал персональную выставку произведений егип. периода. Для сир. правосл. храма он создал эскизы фресок и иконостаса, декорировал стены.

В авг. 1925 г. Б., получив ряд предложений от парижских изд-в, переехал во Францию. Стал одним из организаторов об-ва «Икона» в Париже (1925). В 1927 г. создал эски-



Мон-рь св. Георгия Хозевита. Акварель.
1924 г. Худож. И. Я. Билибин (ГРМ)

зы фресок и иконостаса и расписал вместе со старшим сыном Александром правосл. церковь на Ольшанском кладбище в Праге (архит. В. А. Брандт).

В сент. 1936 г. Б. вернулся в Ленинград, где ему было предложено место профессора графической мастерской Института живописи, скульптуры и архитектуры Всероссийской Академии художеств. 23 июля 1939 г. Высшая аттестационная комиссия утвердила Б. в звании профессора и степени д-ра искусствоведческих наук. Скончался 7 февр. 1942 г. в блокадном Ленинграде, откуда отказался эвакуироваться.

Арх.: [Билибин И. Я. Автобиография] // ГПБ. Ф. 105. Ед. хр. 1139. Л. 1; Билибин И. Я. Автобиографические записки. Дек. 1938 г. // Архив семьи художника; Пражская Национальная галерея. ДК-569-4575. Эскизы фресок и иконостаса рус. храма на Ольшанском кладбище в Праге. Б. на к., акв.

Соч.: Народная сказка в рус. искусстве // Журнал для всех. 1904. № 2; Остатки искусства в рус. деревне // Там же. 1904. № 10; Народное творчество Севера // Мир искусства. 1904. № 11; Несколько слов о рус. одежде в XVI и XVII вв. // Старые годы. 1909. Июль—сентябрь.

Лит.: *Гретьер И. Э.* (ред.) История рус. искусства: В 12 т. М., 1962. Т. 10. Кн. 2. С. 238–240, 244–246; *Гольмеев С. В.* Иван Билибин. [Творч. портрет художника, 1876–1942 гг.] // Художник. 1966. № 8. С. 50–57; И. Я. Билибин. Статьи. Письма. Воспоминания о художнике. Л., 1970; *Гольмеев Г. В., Гольмеев С. В.* Иван Яковлевич Билибин. М., 1972; *Карасик И.* Материалы о И. Я. Билибине // Искусство. 1976. № 12. С. 57–61; Поиски пера Жар-птицы: Жизнь и творчество художника И. Я. Билибина по мат-лам собр. Е. П. Климова. М., 1981; И. Билибин: По мат-лам собр. Е. П. Климова. М., 1999.

Д. Д. Пешехонова

БИЛИНДИН [Билигдин] Петр Федоров († после 1716), один из ведущих иконописцев Оружейной палаты посл. трети XVII — нач. XVIII в.; ученик Ивана Кириллова, затем Симона Ушакова, к-рый в 1678 г. рекомендовал его, кормового мастера, на вакантное место жалованного иконописца (с 1689).

Участник мн. коллективных работ мастеров Оружейной палаты: по росписи Успенского собора Московского Кремля (1674 и 1680), по поновлению икон местного ряда иконостаса в дворцовой Сретенской ц. (1677), по написанию икон праотеческого ряда иконостаса в дворцовой ц. вмц. Евдокии (1678), по росписи стен на сюжет «Видение царя Константина» в сенях Грановитой палаты в Кремле (1678), дворцовой ц. Спаса Нерукотворного (1679), по изготовлению изображений херувимов на холсте для дворцовой ц. св. Иоанна Предтечи (ранее ц. Иоанна Белградского, 1679), по написанию икон для московского Новодевичьего мон-ря (1683 и 1685) и росписи стен у зап. входа собора Вознесенского мон-ря в Московском Кремле (1684).

Самостоятельно мастером были выполнены сев. и юж. двери иконостаса дворцовой ц. Рождества Богородицы (1682; не сохр.), иконы «Благовещение» и «Рождество Христово» для праздничного ряда иконостаса в московский Высокопетровский мон-рь (1691; не сохр.), поновлена



композиция «Покров Богородицы» на въездных Пречистенских вратах за Белым городом (1695; не сохр.), написано «Распятие с предстоящими» на стене над юж. входом собора Крестовоздвиженского мон-ря на Знаменке (1697; не сохр.).

В 1688 г. вместе с Кириллом Улановым им были созданы иконы «Воскресение со страстями и праздниками», «Свт. Николай Чудотворец в житии», «Прп. Сергей Радонежский в житии» (не сохр.) местного ряда для ц. Живоносного Источника в Богородицком городке (совр. г. Богородицк, Тульская обл.). Б. писал иконы для домашнего обихода членов царской семьи: царевны Татианы Михайловны («Ап. Иоанн Богослов в молчании», «Богоматерь Страстная», «Богоматерь Иверская», 1688), царицы Марфы Алексеевны (12 икон праздников, «Прп. Марфа», 1688), царевича Алексея Петровича («Свт. Амвросий Медиоланский, еп. Василий Парийский, мч. Памфил, вмц. Анастасия Узрешительница, мученицы Марина и Евгения, прп. Иоанн Дамаскин», 1697).

В 1688 г. создал храмовый образ для ц. Св. Троицы в Пушкарях по заказу московского пушкаря Михаила Федорова Зубкова (ГМИР). В 1694 г. вместе с Николаем Соломоновым Вургаровым, Петром Коробовым и Максимом Ивановым был нанят купцом Логином Кондратьевым Добрыниным и священниками Феодором Михайловым и Феодором Назарцевым для письма иконостаса в ц. Воскресения в Кадашах (иконы хранятся в московском музее-усадьбе «Останкино», ГТГ и ГИМ). В кон. 90-х гг. XVII в. вместе с др. изографами Оружейной палаты работал над созданием иконостаса Преображенской ц. в с. Б. Вязёмы по заказу кн. Б. А. Голицына, где выполнил иконы «Праотцы Сиф и Енох» (ГТГ) и «Праотцы Иуда и Вениамин» (ГИМ). В 1702 г. написал икону «Праотец Иосиф» (ГТГ) для иконостаса ц. Космы и Дамиана в Кадашах. С 1698 по 1700 г. торговал на Ивановской площади «печатной» (гербовой) бумагой.

В Угличе писал иконы для ц. царевича Димитрия «на крови» («Спас Вседержитель на престоле», 1691; УИХМ). В 1701 г. писал иконы для ц. Воскресения Христова в подмосковной вотчине стольника П. М. Бестужева в с. Покровском, в 1703 г.

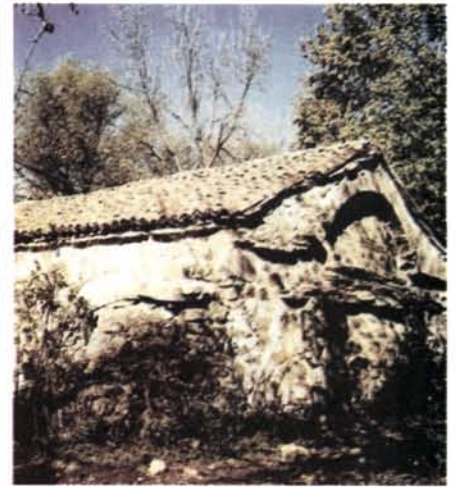
вместе с иконописцем Василием Максимовым — для подмосковной вотчины боярина Т. Н. Стрешнева в с. Рождественском. Последние годы жизни Б., по-видимому, прошли в Угличе, о чем свидетельствуют его подписные иконы, упоминаемые в документах, находившихся в храмах Углича: «Богоматерь Знамение» в ц. Иоанна Предтечи (1716; не сохр.), «Богоматерь» (Одигитрия?) в ц. Леонтия Ростовского (не сохр.). Предположительно Б. были написаны иконы для Вознесенского мон-ря в Угличе (не сохр.), о чем может говорить факт занесения ок. 1711 г. в Синодик (УИХМ) обители рода художника. Творчество Б. — характерный образец искусства царских мастеров 2-й пол. XVII в., следующего стилистическим новациям С. Ушакова.

Лит.: Тромонин К. Я. Достопамятности Москвы. М., 1845. С. 235; Ровинский Д. А. История рус. иконописных школ до кон. XVII в. М., 1856. С. 194 [Федоров Петр]; Филимонов Г. Д. Симон Ушаков и современная ему эпоха рус. иконописи // Сб. Об-ва древнерус. искусства при Моск. Публичном и Румянцевском музее. М., 1873. Вып. 1. С. 77–78; Розанов Н. П. Древние и другие особо замечательные предметы в приходских церквях г. Москвы // Древности. М., 1874. Т. 4. Вып. 3. С. 164; Страхов С. Московская Воскресенская, что в Кадашеве, церковь в ее настоящем виде. М., 1895. С. 10; Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1913. Т. 1. С. 285; 1910. Т. 2. С. 313–316 [Федоров Петр]; Шереметев П. Вяземы. СПб., 1916. С. 193–198; Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 77–78 [Федоров Петр]; Коробко О. А., Ченская Г. А. О некоторых подписных иконах в собрании ГМИРА // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций ГМИР. Л., 1990. С. 20–21; Произведения иконописцев Оружейной палаты Моск. Кремля из собр. Останкинского дворца-музея. М., 1993. С. 7–8, 17–21; Горстка А. Н. Царский изограф Петр Билиндин и его работы в Угличе // ПКНО, 2000. М., 2001. С. 192–197; Николаева М. В. К вопросу об организации иконописного дела в нач. XVIII в. // Филевские чтения. М., 2002. Вып. 10. С. 295, прим. 22.

Н. И. Комашко

БИЛИНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

[болг. Билински манастир], муж., во имя св. архангелов Гавриила и Михаила Софийской епархии Болгарской Православной Церкви. Расположен на юж. склоне Завалска-Планина, ок. 3 км к северу от с. Билинци Брезниковского р-на Перникской обл. Болгарии. Согласно одной из легенд, Б. м. возник в IX–X вв.; др. предание называет некое Милутина из с. Ярловци, использовавшего свои связи при дворе визант. императора, чтобы основать мон-рь, и от-



Архангельская церковь

носит это событие к XI–XII вв. Сохранился источник на месте алтаря разрушенной древней церкви. Очевидно, возникновение мон-ря связано с ним, почитаемым еще с языческих времен. Версию о существовании здесь языческого капища подтверждают и т. н. «Русалимские гробницы» в окрестностях мон-ря: разбитые камни, остатки некоего древнего сооружения. Название трактуется двояко: происходит от слов либо «русалка» или «русалии», либо «Иерусалимский» (сторонники 2-й т. зр. объясняют, что через эти места проходили крестоносцы, направлявшиеся в Иерусалим).

Многочисленные археологические находки во дворе церкви и возле нее показали, что в XIV в. обитель уже существовала как укрепленная крепость, стоящая на крутом обрыве над рекой. Остатки средневеков. кирпичной кладки сохранились южнее церкви, а жилое крыло повторяет основание оборонительной башни.

Крещение Господне.

Роспись Архангельской ц. Нач. XVII в.





Самое раннее письменное упоминание о Б. м. относится к 1586/87 г. Это повествование о приезде в Россию митр. Кюстендилского Виссариона, игум. Осоговского мон-ря Гервасия и иером. Б. м. Стефана, получивших в результате своей миссии средства на восстановление пострадавшего от землетрясения Осоговского мон-ря.

В XVII–XVIII вв. мон-рь был центром книжности и просвещения. Здесь действовала школа, в которой обучались дети окрестного района. В принадлежавших мон-рю рус. печатных книгах сохранились приписки и летописные заметки об истории мон-ря, в основном — нач. и сер. XIX в. В одной из них болг. ученый Й. Иванов нашел новые сведения о родине св. Паисия Хиландарского. Б. м. играл значительную роль во времена борьбы болг. народа против тур. владычества, но после освобождения постепенно пришел в упадок.



Прор. Малахия.
Роспись Архангельской ц. Нач. XVII в.

В XX в. Б. м. возобновлялся, но к наст. времени обитель пришла в запустение и в течение неск. последних лет не имеет насельников.

Монастырская церковь представляет собой маленькое прямоугольное каменное строение с полуцилиндрическим сводом. Церковь неск. раз перестраивалась: на рубеже XVI–XVII вв. наос был продлен на запад, а к сев. стене пристроен маленький открытый нартекс.

К этому же времени относится и наиболее древняя сев. часть монастырского двухэтажного строения, где размещались кельи, гостиница и трапезная. Юж. часть корпуса была возведена позже на основе старого фундамента, на 1-м ее уровне располагались главные монастырские во-

рота. В 1855 г. была обновлена церковь, в 1865 г. во дворе построена часовня. Возле церкви сохранилось неск. каменных надгробий XIX в.

Основная часть росписей монастырской церкви датируется нач. XVII в. Живопись в древней части наоса принадлежит распространенному в Болгарии типу и имеет сходство с росписями в церквях с. Арбанаси (за исключением ц. св. Архангелов) и мон-рях Трынского р-на. Для нее характерна простота линий и пропорций. Более позднюю роспись пристроек можно сравнить с живописью ц. св. Архангелов в Арбанаси, главной церкви и трапезной Бачковского мон-ря: она отличается декоративностью и тщательной проработкой рисунка.

Стены и конху алтарной апсиды занимают 2 регистра с эпизодами важнейших евангельских сюжетов. Праздничный цикл расположен на сев. и юж. стенах. Наличие пейзажей, фигур людей и домашних животных придает композиции «Рождество Христово» бытовой характер. Около юж. дверей храма сохранились фрагменты композиции «Страшный Суд». В направлении с востока на запад в центре свода размещены медальоны с изображениями Христа (Вознесение, Ветхий Денми и Вседержитель). Ниже на своде располагаются орнаменты, фризы с изображениями ветхозаветных пророков, праздники и Страсти Христовы, на стенах — святые.

Росписи в преддверии, сохранившиеся частично, отличаются от остальных по стилю и колориту и датируются кон. XVII — нач. XVIII в. Здесь есть изображения святых в полный рост и погрудные в медальонах. На юж. стене алтаря сохранились остатки поминальной надписи и жен. ктиторский портрет плохой сохранности, изображающий, вероятно, монахиню. Все надписи на фресках сделаны на болг. языке.

Лит.: Макушев В. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Т. 1. С. 182; Кърджанов П. История и състояние на манастира «Св. архангел Михаил» при с. Билинци. Трън, 1904; Грабар А. Няколко средновековни паметника из Западна България // Годишник на Нар. музей за 1921/1922. София, 1922. С. 289–292; Кожухаров С. Записки и летописни бележки // Изв. на Ин-та за лит-ра. 1969. Кн. 20. С. 171–172; Кратка история на българската архитектура. София, 1965. С. 167; Миятев Кр. Архитектурата в средновековна България. София, 1965. С. 218; Флорева Е. Манастирската църква «Архангел Михаил» в Билинци. София, 1973; Нешев Г. Български довъзрожденски културно-народности

средища. София, 1977. С. 150, 160–162; Димитров Ж. Билинският манастир // Църковен вестн. София, 1983. Бр. 45, от 8–14 нояб.; Билински манастир «Архангел Михаил» // Энциклопедия на изобразителните изкуства в България. София, 1980. Т. 1. С. 93; Български манастири. София, 1997. С. 262–267.

И. А. Корж, Х. Темелски

БИЛЛЕРБЕК [нем. Billerbeck] Пауль (4.04.1853 — 23.12.1932), нем. протестант. богослов, пастор в Цилленциге (совр. Суленцин, Польша) и Хайнерсдорфе. Основной труд (1906–1922) Б. — издание нем. перевода сравнительного материала из лит-ры раннего и раввинистического иудаизма, собранного в виде комментария к НЗ: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 1: Das Evangelium nach Matthäus. Münch., 1922, 1969⁵; Bd. 2: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. 1924, 1969⁵; Bd. 3: Die Briefe des NT und die Offenbarung Johannis. 1926; Bd. 4: Exkurse zu einzelnen Stellen des NT. 1928, 1965⁴; Bde 5, 6: Rabbinischer Index; Verzeichnis der Schriftgelehrten / Hrg. J. Jeremias, K. Adolph. 1969³*. Инициатива издания и его финансирование принадлежат нем. гебраисту Г. Л. Штраку. Материал первых 3 томов располагается в последовательности писаний НЗ, 2-й и 4-й тома содержат ряд экскурсов, развивающих темы отдельных текстов: праздник кушей, день последней вечери и день смерти Иисуса Христа, пасхальная трапеза в иудаизме, пост, молитва «Слушай, Израиль...», фарисеи и саддукеи, предзнаменования и исчисление дня прихода Мессии, воскресение мертвых, картины последнего суда в иудейской лит-ре и др. В научном мире эта работа нашла в свое время широкое признание как справочник, к-рому отдавали предпочтение в сравнении с трудами предшественников Б., от Дж. Лайтфута (*Lightfoot J. Hogahebraicae et talmudicae // idem. Op. omnia. Rotterdam, 1686. Т. 2. P. 241–940*) до А. Вюнше (*Wünsche A. Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Gött., 1878*), в том, что касается объема использованного материала и тщательности его обработки. Название издания — «Комментарий» — не соответствует его содержанию, т. к. оно представляет собой не толкование, а именно собрание более чем 40 тыс. раввинистических текстов, переведенных на нем. язык.





БИЛЛИНГТОН [англ. Billington] Джеймс Хэдли (род. 1.06.1929, Брин-Мор, Пенсильвания, США), амер. историк, библиотечный деятель, профессор. В 1950 г. окончил Принстонский ун-т и получил степень бакалавра, в 1953 г. — степень д-ра философских наук в области совр. европ. истории в Бейллиол-колледже (Оксфорд). В 1957–1962 гг. преподавал рус. историю в Гарвардском и Принстонском ун-тах. В 1960–1961 гг. занимался исследованиями в Хельсинкском ун-те. Читал лекции по рус. истории в ЛГУ (1961), МГУ (1964), работал в Ин-те истории АН СССР в Москве (1966–1967). В 1973–1987 гг. директор Международного центра ученых им. Вудро Вильсона в Вашингтоне. С 1987 г. директор Б-ки Конгресса США. Почетный профессор мн. амер. и европ. ун-тов. Член консультативных советов «Foreign Affairs» (1974–1992), «Theology Today» (1974–1984), сценарист и распорядитель Форума фильмов по гуманитарным наукам. Член Совета по международным отношениям Американского философского об-ва, Американской академии искусств и наук и РАН (1999). Инициатор и руководитель проекта по передаче в дар Синодальной б-ке Московского Патриархата собрания справочных и энциклопедических изданий по религ. тематике в связи с празднованием 1000-летия Крещения Руси.

Б. — автор неск. монографий и многочисленных статей, специалист по культурной и религ. истории, искусству России XVII–XX вв. Его главный научный труд — «The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture» (N. Y., 1966; рус. пер.: Икона и топор: Интерпретация истории рус. культуры. М., 2001). Награжден орденом искусств и литературы Франции (1991), медалью Гуангуа Республики Корея (1991), премией Вудро Вильсона Принстонского ун-та (1992), орденом ФРГ «За заслуги» (1996).

Соч.: The Bolshevik Debt to Russian Populism // Occidente. 1956. July/August; Mikhailovsky and Russian Populism. Oxf., 1958; Intelligentsia and the Religion of Humanity // AHR. 1960. № 7; Images of Moscow // Slavic Review. Seattle, 1962. № 3; Science in Russian Culture // American Scientist. Burlington, 1964. June; Finland // Communism and Revolution. Princeton, 1964; The Arts of Russia. Princeton, 1970; Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith. N. Y., 1980, 1999²; Books and the World. Wash., 1988; Before the Revolution: St. Petersburg in Photographs, 1890–

1914: [Forew.]. N. Y.; Leningrad, 1991; Russia Transformed: Breakthrough to Hope: Moscow, August 1991. N. Y., 1992; Лики России: Страдание, надежда и созидание в русской культуре. М., 2001.

Лит.: Directory of American Scholars. N. Y.; L., 1974. Vol. 1; Billington Nominated as Librarian of Congress // Wilson libr. bull. 1987. Vol. 67. № 10; James H. Billington Confirmed as the Librarian of Congress // Library of Congress inform. bull. 1987. Vol. 46. № 31; Guide to Historical Literature. N. Y.; Oxf., 1995.

Н. В. Петрусенко

БИЛЬ О ПРАВÁХ [англ. Bill of Rights 1688. 1 William and Mary, c. 2], акт англ. парламента, завершивший «Славную революцию» 1688 г. В Б. о п. закрепляется переход престола от кор. Якова II к Вильгельму III и кор. Марии и окончательное установление в Англии конституционной монархии. Согласно акту, незаконными признавались: принятие и отмена законов без одобрения парламента, учреждение новых судебных инстанций, злоупотребление монаршими правами при взимании денег без санкции парламента, преследования подданных за обращение к королю с прошениями, не санкционированное парламентом содержание на территории Англии армии, решение об ужесточении наказаний, о заключении подданных и конфискации имущества без суда. Б. о п. устанавливал, что подданные-протестанты (в отличие от католиков) имеют право владеть оружием, выборы в парламент должны проходить свободно, судебное преследование за высказывания во время парламентских дебатов может осуществлять только парламент, для эффективного управления гос-вом парламент должен созываться по возможности часто. При этом в Б. о п. не говорится о свободе совести, а входящая в его текст присяга королю и королеве включает осуждение как «злочестивых и еретических» утверждений о том, что «правители, отлученные или осужденные Папой или другой властью Римского престола, могут быть низложены или убиты своими подданными», так и согласие с тем, что «никакое иностранное лицо, правитель, прелат, государство или властитель не имеют и не могут иметь никакой церковной или духовной юрисдикции, верховенства, превосходства и власти в стране». Т. о. подтверждалось, что Англия — протестант. гос-во, на территории к-рого католики лишены большинства политических и

нек-рых гражданских прав. При этом власть англ. монарха, как церковная, так и светская, признавалась основанной на общественном договоре, а не только на Божественном праве. Вместе с Великой хартией вольностей (1215) и Актом об урегулировании (англ. Act of Settlement) (1700) Б. о п. составляет основу конституционного строя Великобритании.

Ист.: The Statutes of the Realm: In 12 vol. L., 1810–1828.

Лит.: Stoughton J. History of Religion in England. L., 1881. Vol. 5; Schweerer L. The Bill of Rights, Epitome of the Revolution of 1688–1689 // Three British Revolutions, 1641, 1688, 1776 / Ed. J. G. A. Pocock. Princeton, 1980. P. 224–244; idem. The Bill of Rights Revisited // The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688–1689 / Ed. D. Hoak, M. Feingold. Stanford (Calif.), 1996. P. 42–59.

В. В. Чернов

БИЛНИ [англ. Bilney] Томас (1495, Норидж — 19.08.1531, Лондон), англ. теолог, один из основоположников англ. Реформации. Вырос в Кембридже, учился в Тринити-Холле (Кембридж), где получил степень д-ра права (1519). В годы учебы (вероятно, в 1516) начал испытывать разочарование в «ухищрениях схоластов», посвятил время изучению НЗ на греч. языке в издании Эразма Роттердамского (1516) и, размышляя над прочитанным, пережил обращение, подобное тому, что испытал М. Лютер. Б. пришел к выводу, что «бдения, посты, паломничества, заказные мессы и индульгенции разрушали, а не спасали» его. При участии Б. в Кембридже сложился кружок молодых теологов, в числе к-рых были М. Паркер и Х. Латимер. В 1519 г. Б. был рукоположен в сан священника и в 1525 г. назначен проповедовать в епархию Или. В проповедях он отрицал значение культа святых и мощей, паломничества, постов, но оставался верен католич. учению о власти папы, авторитете Церкви и пресуществлении, поэтому его деятельность не вызвала реакции со стороны епархиальных властей Или. В 1526 г. он был вызван лордом-канцлером Англии кард. Т. Уолси, к-рый потребовал от Б. принести клятву, что он не будет проповедовать учение Лютера; Б. поклялся. Однако 28 мая 1527 г., после произнесения в Ипсуиче неск. реформаторских проповедей, он был арестован по обвинению во ереси и заключен в Тауэр. Суд во





главе с кард. Уолси, Архиепископом Кентерберийским У. Уорэмом и еп. Лондонским Кутбертом Танстоллом признал Б. виновным и склонил к публичному отречению «у креста собора св. Павла» в Лондоне, к-рое состоялось 7 дек. 1527 г.; в 1529 г. он был освобожден и вернулся в Кембридж. Там в окружении единомышленников Б. глубоко переживал свое отречение, к-рое было произнесено под давлением, и в 1531 г., несмотря на запрет церковного руководства, он вновь начал проповедовать, часто под открытым небом. Приехав в Норфолк, Б. объявил, что сожалеет о своем отречении от истины; это спровоцировало его скорый арест в Норидже по приказу еп. Ричарда Никса. После суда конвокации Б. был лишен сана и сожжен заживо в Лондоне. Позже было проведено парламентское расследование дела Б., в результате к-рого обнаружилось, что его казнь была совершена без должного подтверждения приговора церковного суда гос. властью, за что еп. Никс был приговорен к конфискации имущества (1534).

Соч.: Writings and Examinations of Brute, Thorpe, Cobham, Hilton, Peacock, Bilney and Others: Written about the Year 1400 / Ed. W. Brute. L., 1831.

Лит.: Foxe J. Acts and Monuments. L., 1877. Vol. 4. P. 619–656; Davis J. F. The Trials of T. Bylney and the English Reformation / Hist. J. Camb., 1981. Vol. 24. P. 775–790; Walker G. Saint or Schemer? The 1527 Heresy Trial of T. Bilney Reconsidered // JEcclH. 1989. Vol. 40. P. 219–238; Yaxley S. Thomas Bilney (1495–1531). Dereham, 1995.

В. В. Чернов

БИЛО [церковнослав. и древнерус. *бѣло* от *бѣти*], ударный сигнальный инструмент из дерева, камня или металла, используемый в христ. традиции наряду с *колоколом* для созыва на богослужение, а также (в мон-рях) на трапезу.

Названия. В Греции общими названиями для Б. являются «σημαντρον» (от σημαίνω — давать знак; ср. церковнослав. *знаменати*) и «κόπανος» (др. значение — молоток, к-рым ударяют в Б.), «σύμβολον» встречается редко, «τάλαντον» обозначает деревянное Б., «ἅγιοςίδηρο(ν)» (ἅγιον σίδηρο(ν) букв. — священное железо) или «ἅγιοςήμαντρον» — металлическое Б.

В церковнослав. текстах Б. также называют «клепáло», «дрѣво», «тáжка», «мáлоє», «кампáнъ» (металлическое Б. и колокол — см. ст. *Кампан*) (Типикон. Гл. 7. С. 36; Гл. 9. С. 43;



Металлическое било (клепало) в виде «ангеловых крыл». Колокольня Ксиропотамского мон-ря на Афоне. Фотография. 2002 г.

Требник большой. Л. 73). Термин «*κλεπάλο*» (от κλεπάτι — указывать, стучать) (по металлическому предмету), звучать) перешел в болг. (где он слышит еще и названием бильницы — места, где повешено Б.), серб., хорват., словен., рус. языки.

В рус. лит-ре синонимами Б. являются слова «семандр», или «симандр» (от греч. σημαντρον), «ток», «тока» (ср. румын. toacă; отсюда, вероятно, и глагол «токотити» — тихо стучать), «доска» или «чугунная доска». Др. слав. названия Б.: серб. клепаље, клопотак; болг. зънкало (металлическое Б. — *Казанский*. С. 303); словен. klopotiz, klopačka; польск. klepadło; чеш. klepavka, klapetalo (малое клепало). В Румынии и Молдавии распространено название «тоакэ» (toacă), «токонеле» (toconele).

В Грузии Б. носят названия «дзели» (ძგლი), «сальпинги» (საგუნგობგო), в Армении — «кочнак» (կոչ նակ), «жамгар» (ժամգար; этим же словом называют молоток, к-рым ударяют в Б.).

В Коптской Церкви Б. известны под названиями «така» (taqa; как деревянное с металлическими подвесками-колечками, так и металлическое), «канда» (qanda; деревянное; также название эфиоп. барабана), в Эфиопской Церкви — «дэвэль» (ደወል букв. — звучать; деревянное, каменное; обычно используется набор из 2–4 каменных Б., так нередко называли и сам приход, т. е. территорию, на к-рой был слышен звук Б., с XVIII в. этим же словом стали называть колокол). Араб. название Б. — «накус» (ناقوس от сир. נכסס; ныне также обозначает колокол), а его изогнутой колотушки — «вабиль» (وبل).

В функции Б. в зап. традиции используются колотушки и трещотки. В испаноязычных странах, Португалии и на Филиппинах трещотки на-

зываются «matraca» или «matracaqueta» (от араб. مطرقة — молоток); во Франции — «tarabat» (устар., от араб. طرب — возбудиться, оживать) или от лат. trabs — бревно, дерево), «crécelle» или «cloche de bois» (деревянный колокол); в англоязычных странах — «cog rattle» (букв. — зубчатая трещотка); в Германии в ср. века Б.-колотушка называлась «Tavel» (от лат. tabula — доска), позднее — «Knarre», «Schnarre», «Schlagholz», «Aufschlagplatten».

История. Б. является одним из древнейших звуковых орудий человечества. На христ. Востоке его употребление засвидетельствовано с IV в. Первоначально, очевидно, были в ходу каменные и деревянные Б., т. к., во-первых, во времена гонений громкий сигнал к началу богослужения был невозможен, во-вторых, металлические колокола и колокольчики имели репутацию «языческих» атрибутов. Прп. *Иоанн Кассиан*, опиравшийся в своем Уставе на практику егип., палестинских и месопотамских мон-рей, говорит о звуке удара (лат. sonitus pulsantis) в двери келий, созывающего на молитву или др. общее дело (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. II 17; IV 12*). В «Лавсаике» *Палладия*, еп. Еленопольского, описан существовавший в палестинских мон-рях обычай созывать монахов к утреннему богослужению, ударяя по келиям «будильным молотком» (греч. ἐξυπνιστικὸν σφυρίον — *Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). Vita 43*; рус. пер.: Гл. 88. С. 150). В Уставе прп. *Пахомия Великого* (Precepts. 3, 9, 22, 26) содержатся указания о созыве братьев на богослужебные собрания, для слушания поучений старших или на трапезу с помощью определенного сигнала (см. ниже). В житии настоятеля копт. Белого мон-ря *Шенуте* (1-я пол. V в.), составленном Висой, сказано, что к вечерней службе там созывали с помощью стука, к-рый, судя по более поздней практике, производился специальной колотушкой (Житие Шенуте. Гл. 91, примеч. 30).

В VI — нач. VII в. использование деревянных Б. (ξύλον букв. — дерево) зафиксировано в Житии прп. Феодосия Киновиярха, написанном *Феодором*, еп. Петрийским (*Казанский*. С. 312), и в «Луге духовном» блж. *Иоанна Мосха* (Евкратийского) (Гл. 11, 50, 104, 105). Упоминания об использовании различных видов Б. — великого и малого, деревянного





Бронзовое било колокольни афонского Свято-Пантелеимонова мон-ря, изготовленное в 1910 г. на московском колокольнолитейном заводе Самгиных

и металлического — встречаются в полных Типиконах XI–XII вв.: Патриарха Алексия Студита 1034 г., известном по более поздним слав. спискам (ГИМ. Син. № 330. Л. 202 об., 246 об., 247, 254 об., 263 об., XII–XIII вв.), мон-ря Спасителя в Мессине (Messin. gr. 115. Fol. 171, 179 v, 184, 256 v, 1131 г.), а также в сочинениях Патриарха Антиохийского *Феодора IV Вальсамона* (XII в.) и в более поздних памятниках.

Сир. название Б., перешедшее в араб. язык и в фарси, встречается в Персии в перечислениях муз. инструментов эпохи Сасанидов (III–VII вв.), что позволяет предположить, что Б. попало туда вместе с распространением христианства (со II в.).

В Армянской Церкви Б. известно с VI в. С сер. X в. оно сосуществовало с колоколами, затем в связи с запретами колокольных звонов (в 986 и 1000) в ряде арм. городов деревянное Б.-кочнак преобладало и сохранялось вплоть до XIX в.

На Западе с VII в. Б., называемые «*lignum sacrum*» (лат., букв. — священное дерево), стали заменяться колоколами. Колотушки или трещотки остались в употреблении, но лишь в т. н. «пост колоколов» на Страстной неделе (с четверга по субботу). В источниках встречаются упоминания таких функциональных разновидностей Б., как келейное, трапезное, для чина *Viaticum* (*Hieronymi Magii Anglarensis De tintinnabulis liber postumus*. Amst., 1664. P. 76–78).

В IX в. в Византии продолжали использовать Б., несмотря на появление колоколов, к к-рым долгое время относились как к языческим атрибутам. Патриарх Феодор Вальсамон писал, что «у латинян су-

ществует другой обычай созывать народ в храмы, ибо они употребляют один знак, разумею — кампан» (Μελέται ἤτοι ἀποκρίσεις // PG. 138. Col. 1074; рус. пер. по изд.: *Скабаланович*. Типикон. Вып. 2. С. 9–10). По свидетельству *Антония*, архиеп. Новгородского, «колокола не держат в святей Софеи; но бильцо мало в руке держа, клеплют на заутрени... была же держат по ангелову учению, а в колоколы латины звонят» (Путешествие Новгородского архиеп. *Антония* в Царьград в кон. XII ст. СПб., 1872. Стб. 84). На христ. Востоке обычай использования Б. сохранился, в частности, благодаря запрещению колоколов на всей территории Османской империи (в К-поле вплоть до 1856).

Одно из первых летописных свидетельств о Б. и бильницах на Руси — в Киево-Печерском мон-ре — относится к XI в. (*Феодосий Печерский*, прп. Соч. // Уч. зап. 2-го отд. АН. 1856. Т. 2. № 26. С. 210), источники XIV в. свидетельствуют, что Б. и колокола («звоны») сосуществовали равноправно (подробнее см.: *Казанский*. С. 306). В России Б. употреблялись гл. обр. в мон-рях (в приходских храмах — лишь «великие» Б.). Изображение большого Б. с 2 молотками имеется на гербе г. Кириллова (утвержден в 1781), возникшего как слобода при *Кириллове Белозерском мон-ре*.

В 90-х гг. XX в. в крупных городах России началось возрождение практики ударений в металлические Б.; используются, в частности, звонницы с комплектами Б. определенного строя.

Классификация. Деревянные Б. изготовлялись из твердых пород дерева, на Афоне и в К-поле — только из каштанового, в восточноевроп. странах — из клена, ясеня, березы. Металлические Б. делали из железа, меди, чугуна, колокольной бронзы. Иногда к деревянному Б. прикреплялись металлические пружины, издающие при ударе и сотрясении дополнительный звон. Каменные Б. используются и ныне в мон-рях Сирии и Эфиопии; в XIX в. они были зафиксированы на юге Польши, в Венгрии и Далмации (круглое, подобное большой каменной шине), в России они были известны в XV в., в частности в Соловецком мон-ре во времена игуменства прп. *Зосимы* (в описи «Библиотека и архив Соловецкого монастыря за 1676 г.» упо-

минается «клепало каменное строения преподобного *Зосимы*». — *Оловяжнишников*. С. 11). В XIX в. в афонской Великой лавре ко *всенощному бдению* призывали ударами в деревянное Б., потом в металлическое, затем в колокол. В наст. время в греч. мон-рях Афона по великим праздникам можно услышать совместное звучание Б. и колоколов: ритмизованные удары в деревянное Б. накладываются на колокольный звон.

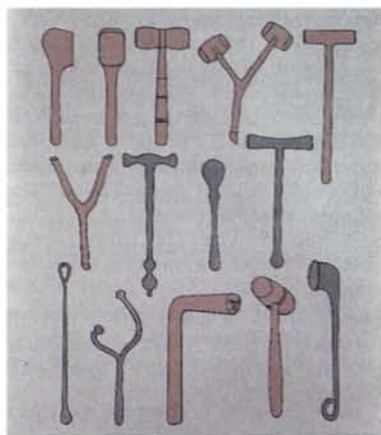
По размеру выделяют 2 типа Б.: большое — «великое» (самые большие, праздничные, Б. также называ-



Било большое (великое) деревянное. Слева — металлическое било (клепало). Лавра прп. Афанасия на Афоне. Фотография. 2002 г.

ются «тяжкая») и малое — бильце (бильцо), первоначально, видимо, ручное, позднее стало помещаться на плечо. Ударяют в него молотком (или 2 молотками) из того же материала, что и само Б., производя звуки различной высоты в небольшом диапазоне.

Традиционно критерием для классификации Б. являлся характер их звучания — «ударение» (греч. κροῦσμα), с V в. это специальный термин, обозначающий призыв к богослужению (*Cyrl. Scythopolit. Vita Sabae*. P. 159, 160). **Великое ударение** производится в большое деревянное Б. в виде длинной доски или бруса 2–4 м длиной, от 10 до 90 см шириной, 4–7 см толщиной, прямой или дугообразной формы; такое Б. подвешивается горизонтально (реже вертикально) на веревке, продетой в дырки в доске или в кольца, винченные в нее. Доска может иметь по краям малые резонаторные отверстия, причем 3 отверстия символизируют Св. Троицу, 4 и 5 располагают в форме креста (*Anoyanakis*. P. 95). Б. великого ударения висело либо у входа в храм, либо вблизи, в бильнице; в него могли ударять 2 чел. 4 молотками. По описаниям *Евстафия*, митр. Солунского (XII в.), существовал также обычай ударять



Молоточки, используемые для бил
в афонских и метеорских мон-рях
(Anoyanakis. P. 101)

в деревянное Б. на крыше храма. **Малое ударение** производится в деревянное Б. (или бильце) в форме бруса или коромысла (кладется на плечо), короткого двухлопастного весла (его держат за «талию») и т. п. Ударение в такое Б. производят 1 или 2 молотками то по одному концу, то по др.

Медное или железное ударение (в церковной лит-ре иногда обозначается как «ударение в кампан») производится в металлическое Б. в виде бруса, утолщающегося к центру, чаще дугообразного; ударяют металлическим молотком или крупными гвоздями. Формы металлических Б. более разнообразны. По свидетельству В. Г. Григоровича-Барского, в греч. мон-рях в нач. XIX в. ударение в железное клепало, как более торжественное, производилось только по праздничным дням, когда на вечерне поется «*Блажен муж*», в обычные же дни совершалось ударение в великое деревянное Б. Существует также традиция «железного ударения» при погребении монахов: «Егда же приидет время пети исходное пение над лежащим, идет кандилонжигатель, и ударяет в тяжкая железа, творя статии три, и тако собираются вся братия...» (Требник большой. Л. 108). Подобный обычай зафиксирован на фреске XVI в. в греч. метеорском мон-ре *Анапавса*, изображающей погребение прп. Ефрема Сирина: за гробом идут монахи с Б. (но скорее всего с деревянным).

Употребление Б. в богослужении византийского обряда регулируется Типиконом (отдельные указания содержатся также в Триодях Постной и Цветной; в копт. богослужебных книгах имеются специальные

указания на использование Б.-накуса в определенные моменты службы). В соответствии с древними уставами в Б. должен был ударять кандилонжигатель (в греч. мон-рях этот обычай сохранялся до XIX в.: после зажигания лампад он производил 21 медленный удар в большое Б., между ударами клал по 5 земных поклонов, затем начинал *благовест*, а в праздничные дни после благовеста ударял еще 12 раз «в честь апостолов». — *Казанский*. С. 313), с XV в. это стало обязанностью *параекклисиарха*. Ныне в Б. и колокол ударяет *звонарь*, или *пономарь*, иногда — церковный сторож. В жен. мон-рях в Б. ударяют послушницы или монахини, называвшиеся в прошлом колотайщицами, ныне — звонарицами.

Предписание сопровождать ударения в Б., в частности *благовест* ко всеобщему бдению, чтением священных текстов может восходить к обычаю, зафиксированному в Уставе прп. Пахомия Великого: братья, собиравшиеся по сигналу на богослужение, должны были читать по пути в церковь что-либо из Писаний (Precepts. 3), то же должен был делать подававший ударением сигнал к трапезе (Precepts. 36). Св. *Кириак* (V в.), «ударяя в било перед началом службы, не прежде оканчивал звон, как прочта непорочны [Пс 118 — *М. Е.*]» (*Cyrl. Scythopolit. Vita Cyriaci*. P. 227). Уставы XIV в. позволяют заменить непорочны Символом веры и 50-м псалмом.

В совр. афонском Уставе в определенные моменты богослужения предписывается использование следующих видов Б.: деревянного ручного (*τάλαντον*), больших деревянных будничного и праздничного (*κόπανος*), железных будничного и

Монах, ударяющий в ручное било.
Метеора. Мон-рь св. Варлаама



праздничного (*σιδεράκι*) (Святогорский устав. С. 28, 30).

Символические толкования. Средневек. христ. авторами Б. осмысливалось как знаковый новозаветный инструмент — в противопоставление ветхозаветному рогу (трубе) — шофару (*שׁוֹפָר* [šofar] — Исх 19. 16 и др.).

Блж. *Иероним* при переводе на латынь Устава прп. Пахомия Великого употребил выражение «звук трубы» (лат. *vox tubae*), видимо, в качестве метафоры для стука деревянного Б., созывающего братьев на богослужебное собрание (Precepts. 3, 9). Прп. *Иоанн Лествичник* (VI в.) писал, вероятно, имея в виду Б.: «...по гласу духовной трубы видимо собираются братия...» (Лествица. Слово 19 (3)). Метафорическое сравнение Б. с трубой встречается в стихах прп. *Феодора Студита* (VIII–IX вв.). В интерполяциях в текст «Сказания о Церкви» свт. *Германа К-польского* (нач. VIII в.) говорится, что Б. «изображает трубы ангельские и возбуждает подвижников к борьбе с невидимыми врагами» и что оно есть «образ гвоздей, которыми были прободены руки и ноги Господа, что отозвалось во всех концах вселенной» (*Bornert. Commentaires*. P. 130–131). Одно из толкований сакральной символики Б. содержится в сочинении, приписываемом свт. *Софронию*, Патриарху Иерусалимскому (1-я пол. VII в.): «Било знаменует трубы ангельские, в которые вострубят ангелы в последний день и звуком их возбудят все народы» (Отрывок из слова о Божественном священнодействии. 5). Патриарх *Феодор Вальсамон* (XII в.) считал, что «ударение в железное или медное било выражает нам образ будущего суда и знаменует ту ангельскую трубу, которая имеет созвать всех из гробов к суду общему», в то время как великое ударение (в деревянное Б.) было изобретено «для благовестия Божественного Евангелия и для чтения прочих священных книг» (цит. по: *Вениамин*. Новая скрижаль. С. 425). *Симеон*, архиеп. Фессалоникийский (XIV–XV вв.), описал созыв братии к полунощнице: «В полночь или немного спустя, когда ударят в било, во образ последней ангельской трубы, встают все от сна, как от смерти» (*De sacra precatone*. 304). Т. о., круг ассоциаций, связанный с трублением в шофар, метафорически был перенесен на заменившее его Б., что было осмыслено как один из актов

преодоления «ветхозаветного человека». Однако вплоть до XIX в. встречались локальные традиции призыва к богослужению трублением (в отдельных районах Альп, во Франции, в Сванетии (Грузия)). Груз. название Б. «сальпинги» (от греч. σάλπιγξ — труба, так в Септуагинте переведено евр. שַׁשֵׁ) этимологически закрепило семантическую преемственность трубного гласа и звучания Б.

Арм. поэту вардапету *Григору Нарекаци* (рубеж X–XI вв.) принадлежит «Молитва, написанная в виде толкования таинства клепала — древа блаженного и благоденственного», где Б. изображается как «новое орудие музыкальное [т. е. стоящее как бы над гуслиями, цитрами и кимвалами. — М. Е.] ... свирель новая, иного вида, / Принятая нами вместо старой, что не пустозвонит по-язычески / И не звучит суетно-грубо по-иудейски» (Книга скорбных песнопений. 92 (8)).

Б. посвящены стихотворения Афанасия, архиеп. Имбросского (*Allatius L. De templis Graecorum recentioribus*. Colonia, 1645. Epist. I 3. P. 4–5).

Б. в других религиозных традициях. Деревянное Б. (из сандала и др. пород), аналогичное христ. (по форме, функции, способом ударений, сопровождаемых чтением священных текстов), под санскр. названием «ганди» (gandi; вероятно, от gandih, букв. — ствол дерева) используется в культе буддизма *ваджраяны* (ламаизме) всех национальных разновидностей (тибет., монг., бурят., тув., калм. и др.), что может рассматриваться в качестве аргумента в пользу влияния несторианства на ритуалы тибет. буддизма (в Тибете известны и каменные Б.). Прародина ганди — Др. Индия, и его история насчитывает ок. 1 тыс. лет. С кон. IV в. оно упоминается в кит. переводах инд. сутр и в словарях. В IX в. появляется перевод на кит. язык «Сутры о ганди», принадлежащей инд. ученому Дхармашрибхадра. Подобные Б. деревянные и металлические инструменты используются в буддийских культурах стран Вост. Азии, напр., аналогичное по форме древнеармянскому япон. деревянное Б. «хан» (板, букв. — доска) подвешивается у входа в храм в япон. дзэнских монахах. Появление подобного инструмента в Японии также может быть связано с активным распространением в Азии в VII в. несторианства, дошедшего не только до Китая,

но и до древнего дальневост. гос-ва Бохай (VII–X вв.), с к-рым Япония поддерживала культурные контакты.

В иудейском синагогальном богослужении в ср. века использовалось деревянное Б. — накоша (שָׁרָא [накоша]), вырезанное в форме рога (шофара). Оно встречалось в евр. общинах Зап. Европы вплоть до нач. XX в. под названием «Schulklopfen».

Как повествует один из ранних *хадисов*, христ. Б. едва не было заимствовано мусульманами: Мухаммад был поставлен перед выбором, использовать ли Б.-накус или евр. рог шофар, но предпочел др. способ созыва на богослужение — голосом: *азан* (араб. أَذَان). См. также статьи *Благовест*, *Звон*.

Ист.: *Ioan. Climacus. Scala paradisi* // PG. 88. Col. 937 (рус. пер.: *Иоанн, прп.* Лествица. С. 137); *Ioan. Moschus. Pratum spirituale* // PG. 87. Col. 2860, 2905, 2961 (рус. пер.: *Иоанн Мохс.* Луг духовный. С. 18, 67–68, 125, 126); *Sophronius Hierosolymitanus. Commentarius liturgicus*. 5 // PG. 87. Col. 395; *Eustathius Thessalonicensis. De Thessalonica urbe a Latinis capta* // PG. 136. Col. 121; *Symeon Thessalonicens. De sacra precatone*. 304 // PG. 155. Col. 557 (рус. пер.: *Симеон Солунский.* Соч. Гл. 269. С. 405); *Софроний Иерусалимский, свт.* Отрывок из слова о Божественном священнодействии // Писания святых отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1. С. 270; *Герман, патр. К-польский, св.* Последовательное изложение церковных служб и обрядов // Там же. С. 358; *он же.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Пер. Е. М. Ломизе; введ. П. И. Мейендорфа. М., 1995. С. 9, 43; *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* // Kyrillos von Skythopolis / Ed. E. Schwartz. Lpz., 1939. P. 85–200. (TU; 49. 2); *idem. Vita Cyriaci* // Ibid. P. 222–235; *Theodorus Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände*. 10, 16 / Hrsg. P. Speck. B., 1968. S. 133, 146. (Suppl. Byzantina; 1); *Arranz. Typicon*. P. 208, 291, 412, 423, 434; *Precepts of our Father Pachomius* // Pachomian Coinonia. Kalamazoo (Mich.), 1981. Vol. 2: Pachomian Chronicle and Rules. P. 145, 146, 148, 149, 151, 185. (Cistercian Stud.; 45); *Григор Нарекаци.* Книга скорбных песнопений / Пер. с древнеарм. М. Дарбинян-Меликян и Л. Ханларян. М., 1988. С. 297; *Житие Шенуте, составленное Бесой* // Изречения египетских отцов. С. 141, 162; *Святогорский устав церковного последования* / Пер. с греч. иером. Доримедонта (Сухина) / под ред. иером. Дионисия (Шленова). Серг. П., 2002. Лит.: *Письма Святогорца к друзьям своим.* СПб., 1850. Ч. 2. Письмо 6; *Уваров А. С.* Било, или клепало: (Мат-лы для археол. словаря) // Древности: Тр. МАО. 1865. Т. 1; *Казанский П. С.* О призыве к богослужению в Вост. Церкви // Тр. I археол. съезда в Москве, 1869. М., 1871. Т. 1. С. 300–318; *О созывании к богослужению в древности, о церк. билах, клепалах и колоколах* // Подольские Ев. 1871. № 14, 15; *Привалов Н. И.* Ударные муз. инструменты рус. народа // Изв. С.-Петербургского об-ва муз. собраний. 1903. Окт. — нояб.; *Вениамин.* Новая Скрижаль. С. 44, 104, 424–425; *Оловянишников Н.* История колоколов и

колоколотейного искусства. М., 1912, 2003⁴; *Скабалланович.* Типикон. Вып. 2. С. 7–8; *Филарет (Гранит), [архим.]*. Било и клепало у египетским и палестинским монастирями старе цркве // Богословье. Београд, 1933; *Stichel R.* Jüdische Tradition in christlicher Liturgie: Zur Geschichte des Symantron // Cah. archéol. 1971. Vol. 21; *Anoyanakis F.* Greek Popular Musical Instruments. Athens, 1979; *Price P.* Bells and Man. Oxf., 1983; *Палиев Д.* Камбани, клепала и овчарски звънци в България. София, 1985; *Williams E. V.* The Bells of Russia: History and technology. Princeton (N. J.), 1985; *Шариков В. Г., Жихарев А. И., Маркелов П. Г.* Использование бил в православном звоне. М., 1996; *Макарова С. Е.* Трубы, била и колокола как сакральные муз. инструменты: (К символическому истолкованию «трубного гласа» и «звона») // Музыка колоколов: Сб. исслед. и мат-лов. СПб., 1999; *Есипова М.* Било в традициях древних религий: христианство и буддизм // Гимнология: Уч. зап. Науч. центра рус. церк. музыки им. прот. Д. Разумовского. Вып. 3 (в печати).

М. В. Есипова

БЫЛСОН [англ. Bilson] Томас (1547, Уинчестер — 18. 06.1616), еп. Уинчестерский, англикан. теолог. Начальное образование получил в школе Уикема, близ Уинчестера; с 1565 г. учился в Нью-колледже (Оксфорд). 10 окт. 1566 г. получил степень бакалавра, 25 апр. 1570 г. — магистра искусств. 24 июня 1579 г. стал бакалавром теологии, 24 янв. 1580 г. — д-ром теологии. В юности увлеклся поэзией, философией и естествознанием, но после рукоположения посвятил себя изучению богословия и языков. Закончив учебу, стал священником в Уинчестере, затем возглавил Нью-колледж. В 1585 г. Б. опубликовал первое соч. «Об истинном различии между христианской покорностью и нехристианским бунтом». Эта книга, написанная в виде диалога между Феофилом (англиканином) и Филандресом (католиком), состояла из 2 частей. В 1-й доказывается, что христианин обязан сохранять лояльность своему монарху, даже если тот находится вне общения с Церковью, к к-рой принадлежит он сам. В правление отлученной от католич. Церкви кор. *Елизаветы I* эта тема была особенно актуальна: католич. канонисты заявляли, что католики не могут сохранять лояльность королеве-еретичке и что отлученный папой монарх вообще теряет право на власть, т. о., всем католикам, как в Англии, так и вне ее, нужно было содействовать свержению Елизаветы. В книге Б. содержался ряд оговорок, что могут складываться крайние ситуации, требующие сверже-



ния монарха, и это вызвало в его адрес критику со стороны последователей идеи полного непротivления гос. власти. 2-я часть книги посвящена критике мн. римско-католич. догматов и обычаев (индульгенций, иконопочитания, призывания святых, папства и др.) на основании того, что все они суть нововведения, неизвестные в древней Церкви или не носившие обязательного характера. Напр., против практики иконопочитания приводится тот факт, что она была осуждена рядом Поместных Соборов IV–V вв., а орос VII Всел. Собора не был принят мн. Поместными Церквями на Западе. В 1593 г. вышел главный труд Б. «О непрерывности управления в Церкви Христовой». Эта книга представляет собой фундаментальную апологию епископальной формы устройства Церкви и необходимости апостольского преемства иерархии. Б. приводит настолько большой для своего времени объем исторических и патристических свидетельств, что до недавнего времени его труд оставался единственным в своем роде, а списки епископов, занимавших те или иные кафедры, сами стали историческим документом. Вскоре после издания этой книги Б. был избран (20 апр. 1596) и рукоположен (13 июня 1596) во епископа Вустерского, а в следующем году переведен на Уинчестерскую кафедру и назначен на должность тайного советника. Великим постом 1597 г. с благословения архиеп. Кентерберийского Дж. Уитгифта Б. произнес ряд проповедей «у креста собора св. Павла», т. е. с кафедры, к-рая стояла на дворе собора и неофициально считалась главной кафедрой страны. В этих проповедях он коснулся актуальных для того времени богословских вопросов, таких, как оправдание и предопределение, и подверг резкой критике мн. вероучительные положения пуритан. В 1599 г. Б. издал эти проповеди под заголовком «О действии известных проповедей, касающихся полного искупления рода человеческого», где он доказывал всеобщий характер искупительной жертвы Христа. Книга вызвала неск. ответных выпадов со стороны пуритан, отстаивавших кальвинист. учение о том, что жертва Христа была принесена лишь за избранных. В 1604 г. Б. ответил новым соч. «Рассмотрение страдания Христова для искупления

человека бывшего». Незадолго до этого (1603) Б. присутствовал на коронации Якова I, состоявшейся в день св. ап. Иакова (28 июля), и произнес проповедь на Рим 13. 1–4, где получила дальнейшее развитие поднятая еще в 1-м труде Б. тема христ. отношения к власти. В янв. 1604 г. Б. участвовал в *Хамптон-Кортской конференции*, защищая позиции епископата. В последние годы жизни работал над переводом Библии (King James' (Authorized) Version) (см. ст. *Библия, переводы*). Кроме изданных трудов сохранились письма Б. Похоронен в Вестминстерском аббатстве.

Соч.: Of the True Difference betweene Christian Subiection and Vnchristian Rebellion. Oxf., 1585. Amst.; N. Y., 1972; The Perpetual Government of Christes Church. L., 1593, 1842; The effect of certaine sermons, touching the full redemption of mankind by the death and blood of Christ Jesus. L., 1599; The suruey of Christs sufferings for mans redemption. L., 1604.

Лит.: *Challen V. H.* Thomas Bilson, Bishop of Winchester His Family and Their Hampshire, Sussex and Other Connections. Southampton, 1955; An Attestation of Many Divines. Amst.; N. Y., 1975.

В. В. Чернов

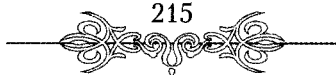
БИЛЬ [нем. Biel] Габриель (до 1410 или ок. 1415, Шпайер — 7.12. 1495, Айнзидель), нем. теолог и философ, один из крупнейших представителей номинализма в поздней европ. схоластике. Учился в Гейдельбергском ун-те с 1432 г., здесь же с 1438 г., став магистром философии, преподавал эту дисциплину. В 1442–1443 и 1451 гг. изучал теологию в Эрфуртском ун-те, особенно интересовался номинализмом У. Оккама, а в 1453 г. — в Кёльнском ун-те, где преподавание теологии опиралось на труды *Фомы Аквинского* и *Альберта Великого*. В 1448 г. началась деятельность Б. как проповедника, в т. ч. в 1457–1465 гг. в качестве проповедника при кафедральном соборе в Майнце. К этому времени относится большинство дошедших до нас его проповедей годового цикла и специально посвященных Деве Марии и святым (Sermones de sanctis. Tüb., 1499, 1500. 4 vol.). В XVI — нач. XVII в. эти проповеди 6 раз переиздавались в Германии, Австрии и Швейцарии. Во время пребывания в Майнце Б. присоединился к движению devotio moderna. В 1463–1482 гг. он руководил основанием и деятельностью 7 домов общины «братьев общей жизни» и неск. раз переселялся из одного в др. в Рейн-

ской обл. и Вюртемберге. С 1484 по 1492 г. он был профессором теологии в открывшемся в 1477 г. Тюбингенском ун-те, дважды избирался его ректором, а в последние годы жизни, оставив преподавание, возглавил новооснованную небольшую общину «братьев общей жизни» в местности Шёнбух. В Тюбингене Б. написал свои главные сочинения: первые 3 кн. комментариев к «Сентенциям» *Петра Ломбардского* (1486–1488) и лекции о каноне мессы (Sacri canonis missae exposito brevis et interlinearis. Tüb., 1500), в к-рых подробно проанализировал текст, действия и смысл евхаристического богослужения. Комментарий к 4-й кн. «Сентенций» закончил его ученик Венделин Штайнбах, издавший все книги уже после смерти Б. (Gabriel super primo sententia[rum]. Tüb., 1501). В XVI в. комментарий выдержал 7 переизданий, в т. ч. во Франции; лекции о каноне мессы были переизданы 17 раз (XV–XVI вв.). Хотя Б. долгое время считался прежде всего последователем Оккама, в своих сочинениях он пытался соединить идеи Оккама и *Иоанна Дунса Скота*, склоняясь то к одному, то к др. в зависимости от исследуемой темы. Работы Б. оказали влияние на М. Лютера, изучавшего их в молодости, а также на отцов Тридентского Собора и католич. ун-ты Саламанки (Испания) и Коимбры (Португалия). Кроме трудов по теологии и литургике Б. написал важное для истории экономической мысли в Германии «О сочинении о действии и пользе монет» (Opusculum de potestate et utilitate monetarum. Openheim, 1516), в к-ром развивал идеи «справедливых налогов» и контроля за ценами.

Ист.: *Biel G.* Canonis missae expositio / Hrsg. von H. A. Oberman, W. J. Courtenay. Wiesbaden, 1963–1967. 4 Bde; *idem.* Collectorium circa quattuor libros sententiarum / Hrsg. von W. Werbeck, U. Hoffman. Tüb., 1983.

Лит.: *Plitt G. L.* Gabriel Biel als Prediger. Erlangen, 1879; *Landeen W. M.* Gabriel Biel and the Devotio Moderna in Germany // Research Studies of the State College of Washington. Wash., 1959. N 27. P. 135–214; 1960. N 28. P. 21–45, 61–79; *Grane L.* Contra Gabrielem-Luthers Auseinandersetzung mit G. Biel in der Disputatio contra Scholasticam Theologium, 1517. Kopenhagen, 1962; *Oberman H. A.* The Harvest of Medieval Theology: G. Biel and Late Medieval Nominalism. Camb. (Mass.), 1963; *Gabriel Biel und Brüder der gemeinsamen Leben: Beiträge aus Anlass des Todestages des Tübinger Theologen* / Hrsg. v. U. Köpf u. S. Lorenz. Stuttgart., 1998; *Metz D.* Gabriel Biel und die Mystik. Stuttgart., 2001.

В. М. Володарский





Учение Б. об оправдании складывалось в русле *via moderna*, одного из значительных направлений в схоластике. Считая, что основой политического устройства общества является договор (*pactum*) между монархом и народом, Б. по аналогии рассматривал отношения Бога с Его народом. Однако в отличие от договора политического договор религ. исходит не от обеих договаривающихся сторон — это акт свободного благоволения Божия. В договоре Бог предлагает людям некие минимальные предусловия оправдания, по выполнению к-рых Он Сам оправдывает грешника. Эти условия состоят в том, чтобы грешник сделал для собственного оправдания все, что в его силах, по возможности исполняя библейское повеление «уклоняйся от зла и делай добро» (1 Петр 3. 11). Согласно Б., «Бог не лишит благодати того, кто делает все, что в его силах» (*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*). В силах человека — самостоятельно устранить препятствия для оправдывающего действия Бога, подготавливая себя к «вливанию благодати» (*infusio gratiae*). Т. о., хотя человек не в состоянии сам освободиться от греха, он может предпринять ряд действий, к-рые приведут к его оправданию Богом. Добро, к-рое человек призван делать наряду с уклонением от зла, состоит не в «добрых делах», невозможных для неоправданного грешника, а в любви, обращенной к Богу (*amor Dei*). Первейшая ступень обращения грешника, согласно Б., и состоит в движении души от любви к себе (*amor sui*) к любви к Богу. Б. различает 2 вида подобной любви: менее совершенная, проистекающая от страха перед карающей правдой Божией (*attritio*) может стать первым шагом к совершенной, сыновней любви, основанной на стремлении к благодати Бога (*contritio*). Для оправдания необходимо любить Бога ради Самого Бога (*amor amicitiae, super omnia, propter Deum*). Это, как полагает Б., возможно без воздействия благодати, поскольку человек наделен свободой воли, в рамках к-рой для него естественно (*ex rursu naturalibus*) любить Бога. Однако наряду со свободой в человеке присутствует также похоть (*concupiscentia*), толкающая его волю к злу. Б. проводит различие между оправданием грешника и восприятием (*acceptatio*) его Богом, указывая на

существенное различие между заслугами грешника вне состояния благодати и заслугами, обретенными уже с ее помощью: для оправдания (поскольку оно совершается на основе договора с Богом) достаточно первых, для восприятия же человека Богом нужен второй род заслуг. При этом даже первичные заслуги грешника, делающего все, что в его силах, сами по себе несколько не достаточны для оправдания, поясняет Б. и приводит для сравнения пример короля, в период бедствий чеканившего медную монету с номиналом золотой. Ценность этой монеты заключена не в объективной стоимости металла, а в силе договора, по к-рому король обещает принимать ее по указанному номиналу, беря т. о. разницу в цене на себя. Так и заслуги неоправданного грешника хотя и не имеют в себе ценности, к-рая приводила бы к оправданию, все равно ведут к нему в силу того, что Бог благоволил считать их имеющими такую ценность. В итоге Б. приходит к концепции 2 видов возможности в Боге: абсолютной (*potentia absoluta*) и действительной (*potentia ordinata*). По отношению к любой первоначальной возможности (напр., при творении мира) Бог абсолютно свободен, по отношению же к актуализированной возможности (напр., к уже сотворенному миру) Бог свободен не абсолютно, ибо Он при актуализации возможности устанавливает некие отношения между ней и Собой, к-рые уже не может нарушить, поскольку они основаны на Его воле. По отношению к действительной возможности Бога оправдание человека проистекает на основе договора между Богом и человеком со взаимными обязательствами, но по отношению к Его абсолютной возможности оправдание есть свободный акт Бога, по собственной воле связавшего Себя договором. Т. о., по учению Б., оправдание человека совершается одновременно *sola gratia* (только благодатью) и *solis operibus* (только делами).

В. В. Ч.

БИЛЬХИЛЬДА [нем. *Bilhild*] (VIII в.?), св. (пам. зап. 27 нояб.). Согласно источнику XII в. (грамоте кор. Хлодвига, подлинность к-рой подвергается сомнению, — *Mainzer Urkundenbuch. Darmstadt, 1932. Bd. 1. N 28*), Б. род. недалеко от Вюрцбурга (Германия) в знатной семье, близкой

к Каролингам, была супругой тюрингского герц. Хетана I. После ранней смерти мужа основала в Майнце (где епископом был ее дядя Сигеберт) мон-рь Альтмюнстер. Самые ранние свидетельства церковного почитания Б. встречаются в Фульдском (IX в.) и Майнцском (после 954) календарях. Первое упоминание об Альтмюнстере относится к 771 г., свидетельства о существовании этого мон-ря, не вызывающие в историографии сомнений, — лишь ко 2-й пол. X в.

Лит.: *Bigelmair A. Bilhilde // DHGE. T. 8. Col. 1471–1472; Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб., 2001. С. 122, 129.*

А. И. Макаров

БИНБИР-КИЛИСÉ [тур. *Binbir-kilise* — тысяча и одна церковь], группа древних поселений у горы Карадаг, в 80 км на юго-восток от г. Конья (обл. Ликаония в рим. и визант. эпоху; совр. иль Караман). Здесь сохранились руины более 40 ранне- и средневизант. храмов, отнесенных к 2 группам, расположенным на нижнем поселении, идентифицируемом как место г. Барата



Маденшехир. Общий вид. Гравюра. XIX в.

(совр. Маденшехир), где в IV–XII вв. находились епископия, и на верхнем поселении — убежище Деглер. Также на Карадаге сохранились хеттские скальные изваяния, неск. храмов, построенных на пиках горы, и ряд средневек. укреплений.

Б.-к. известно ученым с 1826 г.; его посещал Дж. Гамильтон и мн. путешественники XIX–XX вв., а также экспедиции Дж. Дж. К. *Андерсона*, Я. И. *Смирнова* и Дж. У. *Кроуфута* (1900) и К. Хольцмана (1903); наиболее серьезное исследование осуществлено У. *Рамсеем* и Г. *Белл* (1905 и 1907), фотографии последней (хранятся в ун-те г. Ньюкасл-апон-Тайн) — основной источник сведений об утраченных фрагментах памятников в период с 1826 по 1905 г. Большинство храмов представляло собой каменные сводчатые базилики с боковыми нефами и нартекса-





Маденшехир. Храм № 1.
Сев. стена и апсида

ми, встречались храмы с центричным планом, среди к-рых маленький купольный октагон с 4 выступами-рукавами (№ 8 — здесь и далее по нумерации Рамсея и Белл), подобный описанному свт. Григорием Нисским мартирию кон. IV в. в Ниссе (Каппадокия); группа крестообразных погребальных капелл; ряд храмов с планом типа вписанного креста. Храм № 7 в Маденшехире отличается свободно стоящая экседра с востока, в то время как большая базилика (№ 32) в Деглере с двухэтажным нартексом и галереями над нефами напоминает ц. Св. Софии в Фессалонике или ц. Успения Богородицы (VIII в.?, уничтожена в 1922) в Никее (совр. Изник). В целом архитектура имеет общие черты с сир. и арм. памятниками (широко распространены подковообразные проемы, однотипное устройство колонных нефов и апсид). Скульптурного декора мало, в основном это простые резные балки и профилировки. Декоративные кладки из кирпича также редки и сведены к дверным и оконным проемам. Эти здания часто описывают как «деревенские церкви», однако простота облика храмов обманчива. Поскольку почти все они имеют следы штукатурки на стенах, можно предположить, что они были расписаны так же, как скальные церкви Каппадокии. Рамсею и Белл Карадаг представлялся своего рода священной горой, подобной Афону или Синаю; совр. гипотезы связывают процветание района и строительство большого количества церквей с развитием по соседству шахт по добыче серебра или города раннехрист. и визант. эпохи как центра обширной сельской округи.

В Маденшехире церкви возводились уже в V–VI вв., на что указывают их планы; признаки более позд-

ней фазы развития комплекса, во время к-рой были проведены значительные перестройки, свидетельствуют о том, что поселение существовало до нач. VII в., после араб. вторжения большая часть населения перешла в защищенный Деглер. С сер. IX в. Маденшехир был вновь заселен и развивался до тур. вторжения в кон. XI в. Согласно др. версии (С. Эйдж), перестройки в Маденшехире отражают последствия землетрясений. Однако на Деглере доминируют более поздние типы зданий (купольные базилики, храмы типа вписанного креста и храмы с галереями) и строительной техники (декоративные кирпичные кладки, аркатура и ниши), при этом образцы планов, типологически принадлежащих IV–VI или XI–XIII вв., пока не обнаружены. Позднейшая перестройка церквей в Маденшехире наиболее заметна на измененном облике большой базилики (№ 1), над к-рой возвели новый свод, а колонны нефа заменили пилонами.

Лит.: Ramsay W. M., Bell G. L. The Thousand and One Churches. L., 1909; Eyice S. Karadag (Binbirkilise) ve Karaman — evresinde arkeolojik Incemeler // Recherches archéologiques à Karadag (Binbirkilise) et dans la région de Karaman. Istanbul, 1971; Belke K., Restle M. Galatien und Lykaonien // TIB. 1984. Bd. 4. P. 138–143; Whitton M. Binbirkilise // Dict. Arch. Vol. 4. 1976. P. 66–67.

Л. А. Беляев

БИНГЕМ [англ. Bingham] Джо-зеф (сент. 1668, Уэйкфилд, Йоркшир — 17.08.1723, Хавант, Гэмпшир), англикан. свящ., один из основателей церковной и христ. археологии в Европе, литургист. Учился в Университи-колледже (Оксфорд). Прочитанная им 28 окт. 1695 г. проповедь в Оксфорде, в ц. св. Марии Магдалины, в разгар споров о Св. Троице стала причиной необоснованного обвинения его в ереси антиринитариев, после чего Б. пришлось покинуть ун-т. Он был назначен ректором в Хедборн-Уэрти близ Уинчестера, и это позволило ему работать в богатой б-ке уинчестерского собора; в 1712 г. Б. стал ректором колледжа в г. Хавант и преподавал здесь вплоть до своей кончины. Имел 10 детей, умер в бедности, т. к. поместил свои сбережения в акции разорившейся в 1720 г. «Компании Южных морей».

Имя Б. прославил труд о христ. древностях, над к-рым он работал более 20 лет (Origines ecclesiasticae, or The Antiquities of the Christian

Church: 10 vol. L., 1715–1722). Это систематически организованное описание церковной иерархии, обрядов, а также развития церковного календаря в первые 500 лет христианства. Насыщенная исчерпывающей для своего времени информацией, основанная на доступных письменных источниках и прекрасно написанная работа стала излюбленным чтением всех изучавших историю Церкви. Труд много раз переиздавали с комментариями и дополнениями, в т. ч. по сохранившимся черновикам автора. Его перерабатывали, сокращали, делали на его основе бесчисленные компиляции и писали новые исследования. Лучшее переиздание вышло в 1855 г. в Оксфорде в составе 10-томного полного собрания сочинений Б. под наблюдением праправнука автора пастора Ричарда Бингема. К труду Б. восходит составленное И. Я. Ветринским первое на рус. языке крупное церковно-археологическое пособие «Памятники древней христианской Церкви или христианских древностей» (СПб., 1829–1845). Ряд работ Б. посвятил доказательству близости учения франц. гугенотов к англикан. Церкви, а не к англ. диссентерам (1706), написал сочинение в защиту права мирян на крещение (Научная история крещения мирян; 1712–1714).

Соч.: The Works of the Learned J. Bingham. L., 1726. 2 vol.; Origines ecclesiasticae, or The Antiquities of the Christian Church, and Other Works. L., 1843–1845. 10 vol.; Origines Ecclesiasticae, the Antiquities of the Christian Church, with 2 Sermons and 2 Letters on the Nature and Necessity of Absolution. L., 1856. 2 vol.

Лит.: Barnard L. W. The Use of the Patristic Tradition in the 17th and Early 18th Cent. // Scripture, Tradition and Reason. Edinb., 1988. P. 174–203; DACL. T. 2. P. 905–906 [Библиогр.].

Л. А. Беляев

БИНГУЛАЦ Петар (5.07.1897, Вуковар, Хорватия — 4.01.1990, Белград), серб. музыковед, педагог и композитор. Окончил богословский фак-т в Сремски-Карловци (1919). Изучал право в Парижской высшей школе политических наук и музыку в Парижской школе певчих, где занимался контрапунктом под рук. П. Ле Флема, композицией — у В. д'Энди. В 1925–1945 гг. Б. состоял на дипломатической службе Королевства сербов, хорватов и словенцев (затем Королевства Югославии), жил и работал в Милане, Праге и Софии. Преподавал анализ муз.



форм, гармонию, историю муз. стилей, хоровую литературу и хоровое пение в муз. школе «Станкович», Музыкальной академии (ныне фак-т муз. искусства) в Белграде. Являлся сотрудником и муз. обозревателем на Белградском радио и др. радиостанциях. Как муз. критик и публицист печатался в периодических изданиях «Звук», «Мисао», «Музыка», «Савремени акорди», «Pro Musica», «Књижевне новине», «Летопис Матице српске». Был активным членом Союза фольклористов Югославии. Публиковал работы о зарубежных и югославских композиторах, в научных сочинениях он соединил практические познания в области церковного пения с теоретическим анализом. Б. — автор неск. хоровых произведений.

Соч.: Духовни концерт «Обилића» // Мисао. Београд, 1928. Св. 26. С. 484–488; Црквена музика у Југославији: Србија (део 2) // Мuzičка енциклопедија. Загреб, 1971. Т. 1. С. 370–372; Стеван Мокрањец и црквена музика (део 1) // 36. радова о С. Мокрањцу. Београд, 1971. С. 13–32; О проблемима тоналних основа у црквеном певању балканских народа // Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије. Београд, 1974. С. 557–564; К. Станковић и проблеми записивања црквених мелодија // Корнелије Станковић и његово доба. Београд, 1985. С. 105–115. (Научни скупови / САНУ; Књ. 24).

Лит.: *Перић В.* О писцу: Избор из библиоте. П. Бингулца // *Бингулац П.* Написи о музици. Београд, 1988. С. 445–447, 448–452.

Д. С. Петровић

БИНИЧКИ Станислав (27.07.1872, с. Ясика близ Крушеваца — 15.02.1942, Белград), серб. композитор, дирижер и муз. педагог. Начальное муз. образование (вокал, флейта, скрипка) получил в церковном певч. об-ве в Нише. Во время учебы на естественно-математическом отд-нии философского фак-та Белградского ун-та Б. продолжал изучать музыку частным образом. В Первом белградском хоровом об-ве и в хоре «Обилич» Б. познакомился с композиторами С. Мокрањцем и Й. Маринковичем. В качестве профессора гимназии в Лесковаце Б. привнес много нового в работу хорового об-ва «Бранко» и написал сборник хоровых сочинений на основе народных мелодий, распространенных в окрестностях Лесковаца (1894). В 1885–1899 гг. в Мюнхенской музыкальной академии Б. изучал композицию и сольное пение, сочинял хоры на тексты нем. поэтов. По возвращении в Сербию (1899) работал как дирижер во мн.

хоровых об-вах (Первое белградское хоровое об-во, хор «Обилич», хоровое об-во «Станкович», Типографское хоровое об-во «Якшич»). В 1899 г. вместе с Мокрањцем и Ц. Манойловичем основал в Белграде муз. школу, а в 1911 г. — муз. школу «Станкович», первым директором и профессором к-рой был он сам. Б. — основатель и дирижер Белградского военного оркестра (1899–1903; первый симфонический оркестр в Сербии) и оркестра Королевской гвардии (Музыка Краљеве гарди; 1904–1920), с к-рым много гастролировал, в т. ч. в Одессе. Кроме того, Б. явился основателем и первым руководителем оперной труппы Национального театра в Белграде (1920–1924). Способствовал развитию муз. образования и исполнительского искусства, а также первому исполнению произведений крупных вокально-инструментальных форм европ. классики в Сербии.

Б. — автор музыки ко мн. театральным пьесам, а также оперы «На расвете» (На уранку; 1904) — первой исполненной серб. оперы. Особое значение имеет создание циклов песен и хоровых сочинений на основе народных мелодий, а также оригинальных композиций на тексты серб. поэтов. В основе творчества Б. лежит традиц. муз. стилистика, связанная не столько с подлинным, сельским, фольклором, сколько с городским, окрашенным сентиментальностью и ориентализмом. Правосл. духовной музыкой Б. занимался как дирижер хоровых об-в и церковных хоров. Наиболее значительные духовные произведения Б. («Литургия» и «Отпевание») написаны в духе богослужебной музыки, хотя и не основываются на церковных напевах.

Муз. соч.: Для смеш. хора: «Отче наш» (1906) [позднее вошло в «Литургию»]; Литургија св. Јована Златоустог (1921) // Музиколошки ин-т САНУ. Ф. IV. Ан 170; Опело. Београд, 1928; Јектенија и пригодно песме — Благодаренја, Венчања и Сечења славског колача. Београд, 1928; Тропар за Видовдан (тропар св. кнезу Лазару српском), глас 3-й, према традиционалном напеву // *Петровић Д.* Хиландарски ктитори у правосл. појању. Београд, 1999. С. 209–214.

Лит.: *Бурић-Клајн С.* Развој музичке културе у Србији. Београд, 1971. С. 97–100; *Перић В.* Мuzičки ствараоци у Србији. Београд, 1969. С. 58–63.

Дискогр.: «Красоту возжељев»: Тропар за Видовдан / Хор «Св. Стефан Дечански», дир. Т. Петијевић // *Петровић Д.* Хиландарски ктитори у правосл. појању. [Прил.: компакт-диск].

Д. С. Петровић

БИОЭТИКА [биомедицинская этика; от греч. βίος — жизнь и ἠθικός — касающийся нравов, ἦθος — нрав, характер], область междисциплинарного знания о границах допустимого вмешательства в процессы жизни и смерти человека посредством новейших биомедицинских технологий. К сфере Б. относят этические проблемы новых репродуктивных технологий, пренатальной (дородовой) диагностики, *аборта*, контрацепции, планирования семьи, экспериментов на человеке и животных, медицинской генетики, трансплантации органов и тканей, донорства, обеспечения прав пациентов, в т. ч. с ограниченной компетентностью, реанимационных методик, терапии психотропными средствами, умерщвления безнадежных пациентов (т. н. *этаназия*), вакцинации, психиатрии и психотерапии, а также этические проблемы сексологии и сексопатологии.

Термин «Б.» был введен в научный лексикон в 1970 г. амер. биохимиком В. Р. Поттером для обозначения проблем, связанных с опасностью для выживания человечества в техногенном мире. Впосл. содержание термина конкретизируется: Б. определяет как «систематическое исследование нравственных параметров, — включая моральную оценку, решения, поведение, ориентиры и т. п. — достижений биологических и медицинских наук» (Encyclopedia of Bioethics. Vol. 1. P. XXI). Становится общепризнанным, что медицинские теория и практика с сер. XX в. во многом изменили свой характер. Совр. медицина получает реальную возможность не только лечить, но и управлять человеческой жизнью: прогнозировать и изменять ее качественные параметры (пренатальная диагностика, генная терапия, транссексуальная хирургия), «давать» жизнь (искусственное оплодотворение), отодвигать время смерти (реанимация, трансплантация, геронтология). Осознание духовно-нравственных и социальных последствий развития медицинской науки создает для профессиональной медицинской этики новые проблемы. Если традиц. медицинская этика, восходящая к Гиппократу, носила корпоративный характер, возлагая моральную ответственность за здоровье отдельного пациента на врача, то Б. ставит вопросы о благополучии человеческого рода как на уровне





биологических характеристик, так и на уровне общественной нравственности. При этом моральная ответственность за принимаемые решения распространяется не только на врачей, но и на пациентов, членов их семей, общественность, ученых, законодателей, политиков.

Поскольку биомедицинские технологии внедряются в процессы возникновения и прекращения жизни — область Промысла Божия о человеке, — проблемы Б., их богословское осмысление становятся чрезвычайно актуальными для всех традиц. христ. конфессий. В основе христ. подхода к проблемам Б., выработки принципов их решений лежит учение о человеке (см. *Антропология*): сотворенность человека Богом по образу и подобию Его, поврежденность человеческой природы *грехом*, стремление человека к единению с Богом (*обождению*), а также нормы христ. морали, признание духовной значимости болезней и смерти. При этом христ. Церковь высоко оценивает облегчающую страдания больную врачебную деятельность, основывающуюся на милосердии, любви и заботе о человеке. Христ. понимание сущности и задач медицины вскрывает глубокую взаимозависимость веры, морали и научного знания. Нерелиг. сознание рассматривает человека лишь как частицу природы (*Антоний (Блум), митр. Сурожский. С. 71*), болезни и смерть к-рого представляются следствием химико-физических процессов в организме. Восприятие жизни, причин болезней и смерти с таких позиций исключает духовную составляющую этих явлений. Отрицание религиозно-нравственных оснований научной и практической медицины ведет к оправданию недопустимых с т. зр. Церкви вмешательств в жизнь человека.

Биомедицинская этика рассматривается в Православии в рамках *нравственного богословия* как одна из форм защиты богоподобного достоинства и свободы личности (врача и пациента). По словам председателя Медико-этического Совета Православной Церкви в Америке прот. Иоанна Брека, Б. «должна пониматься и развиваться как богословская дисциплина» (*Breck J. The Sacred Gift of Life. P. 15*). Б. ставит своей целью защиту общественной морали и Божия дара — жизни — от человеческого произвола и беззакония,

определение условий, необходимых для того, чтобы каждый верующий человек мог осуществить и завершить свою жизнь по-христиански, выявление границ между медицинским вмешательством, вызванным лечебной необходимостью, и действиями людей, претендующих «поставить себя на место Бога, по своему произволу изменяя и «улучшая» Его творение» (Основы социальной концепции РПЦ, XII 1). Христиански ориентированная Б. не только защищает достоинство и права пациента, но и отстаивает приоритет нравственных норм для врача относительно разного рода предписаний, побуждающих его к нравственно неприемлемым действиям.

В 1998 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II благословил создание при Московском Патриархате Церковно-общественного Совета по биомедицинской этике. В Совет вошли священнослужители, богословы, врачи, ведущие ученые, юристы, философы. К основным задачам деятельности Совета относятся: 1) морально-нравственная и правовая экспертиза экспериментальной и научно-практической деятельности в области биомедицины; 2) изучение состояния биомедицинских исследований в России; 3) информирование и консультирование широких слоев общественности по всему кругу этических проблем совр. медицины. Реализация поставленных задач осуществляется в форме всесторонних обсуждений, выработки и принятия документов: «О современных тенденциях легализации эвтаназии в России», «О нравственных проблемах, связанных с развитием «новых репродуктивных технологий»», «О морально-этической недопустимости клонирования человека», «О фетальной терапии», «Присяга врача России», «О грехе детоубийства» и др. (см.: Православие и проблемы биоэтики). Рекомендации, представленные в этих документах, основаны на библейской и святоотеческой антропологии, принципах христ. морали.

В «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*», документе, принятом *Архипастырским Юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*, 2 раздела — XI «Здоровье личности и народа» и XII «Проблемы биоэтики» — формулируют позицию

Церкви в отношении основных этических проблем совр. медицины.

В документе, в частности, подчеркивается важность ознакомления преподавателей и учащихся медицинских учебных заведений с основами правосл. вероучения и православно ориентированной биомедицинской этики (XI 2). Акцентируется внимание на важности установления правильных взаимоотношений между врачом и пациентом, к-рые должны строиться на уважении целостности, свободного выбора и достоинства личности. При этом врачебная помощь должна быть эффективной и доступной всем членам общества, независимо от их материального достатка и социального положения (XI 3). В документе выражается тревога по поводу демографического кризиса в России: сокращения рождаемости, средней продолжительности жизни, уменьшения численности населения (XI 4). Отмечается, что с древнейших времен Церковь рассматривает намеренное прерывание беременности (аборт) как тяжкий грех, приравнивая его к убийству: зарождение человеческого существа является даром Божиим, поэтому с момента зачатия всякое посягательство на жизнь буд. человеческой личности преступно (XII 2). Религиозно-нравственную оценку получила в документе проблема контрацепции. К противозачаточным средствам, обладающим abortивным действием, т. е. искусственно прерывающим на самых ранних стадиях жизнь эмбриона, применимы суждения, относящиеся к аборту. В отношении применения средств, не обладающих таким действием, т. е. не связанных с пресечением уже зачатой жизни и не являющихся т. о. abortивными, подчеркивается ответственность христ. супругов в понимании того, что продолжение человеческого рода является одной из основных целей богоустановленного брачного союза, что намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом. Один из путей реализации ответственного отношения к рождению и воспитанию детей — воздержание от половых отношений между супругами на определенное время. Решения в этих вопросах должны приниматься по обоюдному согласию супругов и по совету духовника, пастырски





осмотрительному и взвешенному (XII 3). Применение новых биомедицинских методов позволяет преодолеть недуг бесплодия. Однако эти методы представляют угрозу для духовной целостности личности: в обществе вырабатывается отношение к человеческой жизни как к продукту, к-рый можно выбирать согласно собственным склонностям и к-рым можно распоряжаться наравне с материальными ценностями. Церковь верит, что чадородие есть желанный плод законного супружества, но вместе с тем не единственная его цель. Христ. супругам следует принимать бесчадие со смирением, как особое жизненное призвание. Пастырские рекомендации в подобных случаях должны учитывать возможность усыновления ребенка по обоюдному согласию супругов. Пути к деторождению, несогласные с замыслом Творца жизни (манипуляции, связанные с донорством половых клеток, «суррогатное материнство», все разновидности внетелесного оплодотворения), Церковь считает нравственно недопустимыми. Употребление репродуктивных методов вне благословенной Богом семьи (оплодотворение одиноких женщин с использованием донорских половых клеток, т. н. реализация «репродуктивных прав» одиноких мужчин, а также лиц с т. н. нестандартной сексуальной ориентацией) становится формой богоборчества, осуществляемого под прикрытием защиты автономии человека и превратно понимаемой свободы личности. «К допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений» (XII 4). Среди общего числа недугов человека особые проблемы Б. составляют наследственные заболевания. В документе отмечается, что, привлекая внимание людей к нравственным причинам недугов, Церковь вместе с тем приветствует усилия медиков, направленные на врачевание наследственных болезней. Однако целью генетического вмешательства не должно быть искусственное «усовершенствование» человеческого рода и вторжение в Божий замысел о человеке.

Двойственный характер имеют методы пренатальной диагностики, к-рые могут представлять угрозу для жизни эмбриона; она может считаться нравственно оправданной, если имеет целью лечение выявленных недугов на возможно более ранних стадиях развития плода, а также подготовку родителей к особому попечению о больном ребенке. Недопустимо применение пренатальной диагностики с целью выбора желательного для родителей пола буд. ребенка (XII 5). Принципиально этически важным является вопрос о допустимости и возможных последствиях клонирования человека. Замысел клонирования признается вызовом природе человека, заложенному в нем образу Божию, «неотъемлемой частью которого являются свобода и уникальность личности». Вместе с тем отмечается, что «клонирование изолированных клеток и тканей организма не является посягательством на достоинство личности и в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике» (XII 6). Трансплантология позволяет оказать действительную помощь больным, к-рые были бы обречены на неизбежную смерть или инвалидность, но при этом органы человека не могут рассматриваться как объект купли и продажи; пересадка органов от донора может осуществляться только при его добровольном согласии ради спасения жизни др. человека. Морально недопустима трансплантация, прямо угрожающая жизни донора или несущая угрозу идентичности реципиента, затрагивающая уникальность его личности. Церковь считает недопустимым употребление методов фетальной терапии, в основе к-рой лежит использование тканей и органов человеческих зародышей, абортированных на разных стадиях развития, для лечения заболеваний и попыток «омоложения» организма (XII 7). Практика изъятия человеческих органов, пригодных для трансплантации, а также развитие реанимации порождают проблему правильной констатации момента смерти. Совр. реанимационные технологии превращают акт смерти в процесс умирания, зависмый от решения врача, что налагает на медицину качественно новую ответственность. Для христианина смерть есть разлучение души от тела (Лк 12. 20), говорить о продолжении

жизни можно до тех пор, пока осуществляется деятельность организма как целого. Продление жизни искусственными средствами, при к-ром фактически действуют лишь отдельные органы, не может рассматриваться как во всех случаях желательная задача медицины. «Когда активная терапия становится невозможной, ее место должна занять паллиативная помощь (обезболивание, уход, социальная и психологическая поддержка), а также пастырское попечение», для того чтобы обеспечить подлинно человеческое завершение жизни. Смертный исход есть духовно значимый этап жизни человека. Церковь не считает нравственно приемлемой эвтаназию, являющуюся формой убийства или самоубийства (XII 8). В документе отмечается, что Свящ. Писание и учение Церкви осуждают гомосексуальные половые связи, усматривая в них порочное искажение богозданной природы человека. Относясь с пастырской ответственностью к людям, имеющим гомосексуальные наклонности, Церковь в то же время решительно противостоит попыткам представить греховные отношения как норму. Церковь не признает действительной искусственно измененную половую принадлежность (транссексуализм): она не может одобрить такого рода «бунт против Творца». «Если «смена пола» произошла с человеком до Крещения, он может быть допущен к этому Таинству, как и любой грешник, но Церковь крестит его как принадлежащего к тому полу, в к-ром он рожден. Рукоположение такого человека в священник сан и вступление его в церковный брак недопустимо». От транссексуализма надлежит отличать неправильную идентификацию половой принадлежности в раннем детстве из-за патологии развития половых признаков и связанную с этим хирургическую коррекцию (XII 9). В документе представлено церковное понимание психических заболеваний, к-рые, являясь следствием общей греховной поврежденности человеческой природы, делятся на болезни, развившиеся «от естества», и недуги, вызванные бесовским воздействием (см. ст. *Бесоудержимость*) либо ставшие последствиями поработивших человека страстей. Психическое заболевание не умаляет достоинства человека, поэтому в выборе форм





медицинского вмешательства при лечении психического недуга следует исходить из принципа наименьшего ограничения свободы пациента (XI 5).

Большой вклад в разработку церковного подхода к биоэтическим проблемам вносят Поместные православ. Церкви. В июле 1992 г. Свящ. Синод Православной Церкви в Америке принял постановление «О браке, семье, половых отношениях и святости жизни»; Синодальный комитет по биоэтике Элладской Православной Церкви опубликовал ряд документов по обсуждающимся в науке наиболее актуальным проблемам новейших биомедицинских технологий: «Расшифровка человеческого генома» (2000), «Клонирование клеток эмбриона» (2000), «Эвтаназия» (2000).

Позиция католич. Церкви наиболее близка правосл. т. зр. Католицизм обосновывает «персоналистическую модель» Б. (христ. персонализм), разрабатывает понятие «христианская Б.». Принципы, положенные в основу этического учения в биомедицине, были сформулированы уже в понтификат папы Пия XII, в последующем они получили развитие в Конституции «*Gaudium et Spes*» (Радость и надежда, 1965) *Ватиканского II Собора*, в энцикликах «*Humanae Vitae*» (1968) папы Павла VI и «*Evangelium Vitae*» (1995) папы Иоанна Павла II, др. энцикликах и инструкциях. В 1994 г. Папская академия в защиту жизни (см. ст. *Академии Папские*) приняла «Хартию работников здравоохранения», согласно к-рой «все работники здравоохранения должны быть подготовлены в вопросах морали и биоэтики» (Ватикан; М., 1996. С. 17). Создание «христианской Б.» как целостной богословской системы объявляется задачей будущего; в наст. время Б. сводится к философскому анализу, оценке и классификации всех случаев применения биомедицинских технологий, их последствий, судеб пациентов. Подчеркивается, что решение любого частного вопроса биомедицинской этики должно осуществляться исключительно в соответствии с основополагающими христ. антропологическими принципами: утверждением достоинства и богоподобия человека, пониманием тела человека как Божия храма, усматриванием значимого смысла страданий и смерти (*Low R. Anthro-*

pologische Grundlagen einer christlichen Bioethik // Bioethik. S. 8).

Спектр подходов протестант. церквей и деноминаций к биоэтическим проблемам очень широк. Для классической протестант. этики основополагающим принципом является примат самостоятельности человека, автономия его воли. Принцип моральной автономии утверждает право и ценность духовной свободы человека, право выбора. Считается, что этим пресекается любое посягательство на личность, независимо от того, продиктовано ли оно эгоистическими интересами научной интеллектуальной элиты или «альтруистическими» мотивами «всеобщего счастья», «здоровья народа», «интересов нации», «логикой прогресса» и т. п. В протестант. взгляде на совр. биомедицинскую этику принцип моральной автономии является в позитивном плане главным условием уважения прав врача и пациента. Отрицательный момент этого принципа заключается в возможности произвола ничем не ограниченной свободы человека. «Протестантская этика сводится главным образом к этике ответственности» (*Колланж Ж. Ф. Биоэтика и протестантизм // Медицина и права человека. С. 41).*

Несмотря на различие вероучительных определений и культурных особенностей, отношение к большинству проблем Б. не только христ. конфессий, но и иудаизма, ислама, буддизма выявляет значительные элементы сходства, хотя конкретные подходы к решению этих проблем могут отличаться.

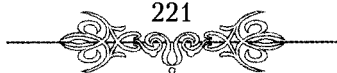
Международной общественностью разработана этических норм в биомедицине была предпринята в кон. XX в. В 1993 г. создан Международный комитет ЮНЕСКО по Б. В дальнейшем основные этические принципы биомедицинских исследований и практического применения их результатов были закреплены в международном праве («Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине», принятая Советом Европы в 1996 г.; «Всеобщая декларация о геноме человека и правах человека», принятая Генеральной конференцией ЮНЕСКО в 1997 г. и Генеральной Ассамблеей ООН в 1998 г.). В России первой орг-цией, созданной для обсуждения и решения этических

проблем, возникающих в ходе развития совр. медицины и биологических наук, стал Российский национальный комитет по биоэтике (РНКБ) при Президиуме РАН (1992). Подобные комитеты позже были образованы при Президиуме РАМН, при Минздраве России и др.

Лит.: На грани жизни и смерти: Краткий очерк совр. биоэтики в США. М., 1987; *Bioethik: Philos.-theol. Beitr. zu einem brisanten Thema. Köln, 1990; Медицина и права человека: Нормы и правила междунар. права, этики, католич., протестант., иудейской, мусульманской и буддийской религиозной морали. М., 1992; Тищенко П. Д. Феномен биоэтики // ВФ. 1992. № 3. С. 104–113; Харакас С. Православие и биоэтика // Человек. 1994. № 2. С. 91–100; Врачебные ассоциации, медицинская этика и общемедицинские проблемы: Сб. офиц. док-тов. М., 1995; *Encyclopedia of Bioethics: In 5 vol. / Ed. W. T. Reich. N. Y., 1995; Engelhardt H. T. The Foundations of Bioethics. N. Y.; Oxf., 1996; Harakas S. S. Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition. Minneapolis, 1996; Конвенция Совета Европы по биоэтике // Биомедицинская этика. М., 1997. С. 17–29; Введение в биоэтику / Под ред. Б. Г. Юдина. М., 1998; *Силуянова И. В. Биоэтика в России: Ценности и законы. М., 1997; она же. Современная медицина и Православие. М., 1998; она же. Искушение клонированием, или Человек как подобие человека. М., 1998; она же. Человек и болезнь. М., 2001; она же. Этика врачевания. М., 2001; Breck J. The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics. N. Y., 1998; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 83–103; Православие и проблемы биоэтики / Изд. Церк.-обществ. совета по биоэтике; Моск. Патриархат. М., 2001. Вып. 1; Антоний (Блум), митр. Сурожский. Жизнь. Болезнь. Смерть. Клин, 2001; Балашов Н., прот. Геном человека, «терапевтическое клонирование» и статус эмбриона: Точка зрения правосл. христианина // Церковь и время. 2001. № 2 (15). С. 58–76; Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. М., 2002.***

И. В. Силуянова

БИРГИТТА [лат. Birgitta, Brigida] (ок. 1302, Финстад, близ Уппсалы, Швеция — 23.07.1373, Рим), св. католич. Церкви (пам. 23 июля, 8 окт., в Швеции 7 окт.), основательница *биргиттинского ордена*. Род. в знатной семье лагмана (высшего должностного лица) обл. Уппланд Биргера Перссона, рано потеряла мать, воспитывалась в семье мачехи, влиятельной и благочестивой женщины. В детстве и юности Б. посещали мистические видения Девы Марии и Христа, страдающего на Кресте. В 1316 г. она вышла замуж за аристократа Ульфа Гудмарссона; была набожна, занималась благотворительностью и помогала больным. Родила 8 детей; одна из дочерей, католич. св. Екатерина († 1381, пам.





Св. Биргитта. Гравюра. XX в.

24 марта), стала ее последовательницей. В 1341–1343 г. Б. вместе с супругом совершила паломничество в Испанию, в мон-рь *Сантьяго-де-Компостелла*. Ее муж после возвращения удалился в цистерцианский мон-рь Альвастра (Юж. Швеция). После его смерти (12 февр. 1344) Б. поселилась рядом с мон-рем, во время молитвы у нее были видения, к-рые она диктовала на швед. языке, а исповедник Б. и ее секретари (прежде всего богослов Петрус Олави, приор мон-ря Альвастра) записывали откровения на латыни.

В одном из видений Б. услышала призыв основать монашеский орден. В 1346 г. она получила от кор. Магнуса Эриксона имение Вадстена на оз. Веттерн (Юж. Швеция), где был построен первый мон-рь биргиттинского ордена. Однако прошение об утверждении ордена было отклонено папой *Климентом VI*. В 1349 г. Б. отправилась в Рим, в 1367 г. папа Римский *Урбан V* одобрил учреждение нового ордена. В 1372–1373 гг. она вместе с сыном и дочерью совершила паломничество в Св. землю и на обратном пути скончалась в Риме. В 1374 г. мощи Б. (кроме одной руки) были перевезены в Швецию в основанный ею Вадстенский мон-рь и стали его реликвией. Часть мощей (видимо, рука) хранилась в биргиттинском мон-ре Мариендаль (в наст. время в черте г. Таллин, Эстония). По одной из легенд, царь *Петр I* (1689–1721) обменял их у папы Римского *Климента XI* на античную статую Венеры Таврической. Б. канонизирована папой Римским *Бонифацием IX* 7 окт. 1391 г.; решение о канонизации утверждено *Констанцским Собором* (1414–1418).

Лит. наследие Б. — это записи ее мистических откровений в форме поучений и бесед о борьбе Бога и дьявола за души людей, о справедливом суде и милости Бога, заступ-

ничестве Богородицы за грешников, необходимости духовного совершенствования и праведной жизни. В ряде откровений она объявляла себя «невестой Христа», избранной Им для восстановления пришедшего в упадок благочестия, др. содержали осуждение нравов католич. духовенства и мирян, особенно критике подвергались социальные верхи общества. Часть текстов наполнена политическим содержанием: поддержка военного похода на Русь под предлогом борьбы с язычеством и Православием (в 1348 швед. кор. Магнус предпринял «крестовый поход» на Русь, потребовал от новгородцев принять католич. веру, пытаясь насильно крестить местное население); идеологическое обоснование восстания аристократов против кор. Магнуса Эриксона (1363); требование возвращения папы из Авиньона в Рим; заявление о необходимости прекращения Столетней войны между Англией и Францией.

В Швеции и отдельных областях соседней Норвегии массовое почитание Б. началось еще при ее жизни; с кон. XV в. ее почитают также в Финляндии, входившей в состав Шведского королевства, и в ряде др. регионов Европы, в особенности северных. Традиция приписывает Б. множество исцелений, изгнаний нечистой силы и др. Согласно источникам, она занималась религ. просвещением и активно боролась с пережитками язычества. После канонизации Б. стала одной из наиболее почитаемых в Сев. Европе святых, в Швеции ее причислили к небесным покровителям страны; ей приписывалась чудодейственная помощь в борьбе с внешними врагами королевства. В позднее средневековье почитание Б. способствовало развитию национального самосознания жителей Швеции и росту международного престижа страны. Но в период *Реформации* в Скандинавских странах (с 20-х гг. XVI в.) почитание Б. почти прекратилось. Причин было неск.: отрицательное отношение реформаторов к почитанию святых вообще, антилютеран. позиция биргиттинского ордена, пропаганда Б. учения об индульгенциях и традиц. римско-католич. догматики в целом. Лидер швед. последователей М. *Лютера*, О. *Петри*, поставил под сомнение истинность откровений Б., объявив их плодом ее воображения.

В наст. время в Швеции и Сев. Европе Б. воспринимается как одна из наиболее ярких личностей средневековья, чья деятельность имела огромное социально-политическое и культурное значение. В 1999 г. папа *Иоанн Павел II* провозгласил ее покровительницей Европы.

Иконография. Существует ок. 200 изображений святой (деревянная скульптура, роспись церквей, гра-



Св. Биргитта. Статуя в церкви Вадстенского мон-ря. XV в.

вюра по дереву, вышивка и др.), повторяющих основные сюжеты: получение Б. откровений; «невеста Христова»; святая за чтением; записывающая видения; паломница в шляпе пилигрима, с посохом и тыквенной бутылкой в руках; Б. на коленях перед Распятием. Наиболее распространенными атрибутами Б. являются раскрытая книга, письменные принадлежности, четки, крест, лежащий на сердце, к-рое она держит на ладони.

Соч.: Uppenbarelser / Utg. G. E. Klemming. Stockholm, 1857–1884. 5 vol.; Revelations extravagantes / Ed. L. Hollman. Stockholm, 1956; Uppenbarelser / Översättning av T. Lundén. Malmö, 1957–1959.

Ист.: Acta et processus canonizationis Beate Birgittae / Ed. I. Collijn. Uppsala, 1924–1931. Лит.: *Brilioth Y.* Den senare medeltiden 1274–1521 // Svenska kyrkans historia. Uppsala, 1941. Bd. 2; *Klockars B.* Birgitta och böckerna: En undersökning av den heliga Birgittas källor. Stockholm, 1966; *idem.* Medeltidens religiösa litteratur // Ny illustrerad svensk litteraturhistoria. Stockholm, 1967. S. 125–225; *idem.* Birgittas värld. Uppsala, 1973; *Stolpe S.* Birgitta i Rom. Stockholm, 1973; *Мязотс О. Н.* «Откровения» св. Биргитты как историко-лит. памятник раннего Средневековья // Скандинавский сб. Таллин, 1986. Вып. 30. С. 167–174; 6 centenario della canonizzazione della S. Brigida: Proc. of the Intern. Study Meeting: Rome, Oct. 3–7, 1991. R., [1993]; *Pernler S.-E.* Hög- och senmedeltid // Sveriges kyrkohistoria. Stockholm, 1999. Bd. 2.

А. Д. Щеглов

БИРГИТТИНСКИЙ ОРДЕН

[лат. Ordo Sanctae Birgittae; OSBirg], католич. монашеский орден, основанный католич. св. *Биргиттой* и утвержденный в 1370 г. папой Римским *Урбаном V* (офиц. название — орден Святейшего Спасителя; Ordo Sanctissimi Salvatoris; OSSalv). В 1378 г. деятельность ордена одобрил папа *Урбан VI*. Устав ордена был получен Биргиттой в одном из откровений, к-рое она диктовала по-шведски, а ее секретари, в т. ч. богослов *Петрус Олави*, перевели его на латынь. По этому уставу мон-ри ордена состояли из 2 частей — жен. и муж. В жен. обители, согласно уставу, находилось 60 монахинь. Муж. биргиттинское братство (curia fratrum) объединяло 13 монахов, рукоположенных во пресвитеров, 4 диаконов и 8 братьев-мирян. Во главе всего мон-ря стояла аббатиса. Руководитель братства, т. н. общий исповедник (confessor omnium), подчинялся ей, но сохранял самостоятельность в духовных вопросах. Отличительной особенностью Б. о. являлись службы (т. н. пение сестер — cantus sororum) недельного цикла, в к-рых был сделан акцент на почитании Девы Марии.

Первый мон-рь Б. о. был основан в швед. г. Вадстена (освящен в 1384). Вскоре после канонизации Биргитты мон-ри, принадлежащие ордену, появились в различных регионах Европы. Большое культурное и общественное значение имела деятельность таких обителей, как Парадизо во Флоренции (утверждена в 1392), Сайон-Абби (графство Мидлсекс, Англия, основана в 1415), Мариендаль в бухте Пирита близ Ревеля (в наст. время в черте г. Таллина, Эстония, основана в 1407), Нодендаль (фин. Наантали, Финляндия, основана ок. 1440). Биргиттинские мон-ри существовали также в Дании, Норвегии, Германии, Нидерландах, Испании, Польше.

Первоначальный устав Биргитты не предусматривал такого большого количества мон-рей по всей Европе. Причинами возникших внутри ордена разногласий стали значительные социально-экономические, политические и культурные различия между регионами. Попытки разрешить их делались на генеральных капитулах ордена, к-рые неск. раз созывались в 1429–1487 гг., но имели лишь частичный успех.



Биргиттинки. Гравюра. Кон. XIX в.

Наибольшее культурное и духовное значение Б. о. имел для Скандинавских стран, особенно для Швеции. В ср. века в Вадстенском мон-ре была собрана внушительная б-ка. Члены братства активно переводили богословскую и религиозно-просветительскую лит-ру, создавали молитвенники, сборники проповедей. В гомилетических произведениях членами ордена активно пропагандировались «добрые дела» и необходимость упования на Бога. Социально-этический идеал, содержащийся в проповедях, включал помощь ближнему, скромность и целомудрие, следование традициям — «добрым старым христ. обычаям». Для созданных в биргиттинских мон-рях переводов и собственных сочинений были характерны активное использование архаической древнесканд. лексики, влияние лат. синтаксиса, красивый ритм, обилие параллелизмов. В целом эти произведения сыграли большую роль в развитии сканд. лит-ры и культуры. Члены ордена, особенно его руководители, играли в позднесредневек. Скандинавии важную общественно-политическую роль, имели тесные контакты с королями и правителями североевроп. стран, делавших в числе проч. щедрые дарения в пользу биргиттинских мон-рей. Ряд обителей, имевших значительные земельные владения, вели собственное хозяйство, активно занимались торговлей.

В эпоху *Реформации* мн. мон-ри, включая Вадстенский, сохранившие верность католич. Церкви, были закрыты. Однако в XVII–XVIII вв. в ряде стран (Испания, Мексика, Польша, Нидерланды) возникают новые, уже только либо жен., либо

муж. мон-ри Б. о. Большинство их, в т. ч. все муж., были закрыты в наполеоновскую эпоху. В наст. время жен. обители Б. о. сохранились в Англии (2, в т. ч. Сайон-Абби), Нидерландах (2), Германии (1), Испании (5), Мексике (2); вновь основан мон-рь в Вадстене, в 2001 г. восстановлен мон-рь в Таллине. Кроме того, на роль наследника Б. о. претендует т. н. орден Святейшего Спасителя (Ordo Sanctissimi Salvatoris), основанный в 1911 г. мон. Элизабет Хессельблад. В 1946 г. папа *Пий XII* признал эту конгрегацию «живой ветвью древнего ордена, основанного св. Биргиттой». Этот орден осуществляет активную благотворительную деятельность в Европе, Азии, Лат. Америке.

В наст. время Б. о. насчитывает 149 монахинь в 13 автономных монашеских обителях и 441 монахиню в 35 обителях под единым руководством с резиденцией в Риме (An. Pont. 1999. P. 1510, 1695).

Ист.: Vadstena klosterreglor / Utg. C. F. Lindström. Stockholm, 1845; *Birgitta, den heliga. Regula Salvatoris. Sermo angelicus // Opera minora* / Utg. S. Eklund. Uppsala, 1972–1975. T. 1–2; Officium parvum Beate Marie Virginis / Utg. T. Lundén. Stockholm, 1976; Vadstendiarier: Latinsk text med översättning och komment. / Utg. C. Gejrot. Stockholm, 1996. Лит.: *Höjer T. Studier i Vadstena klostrets och birgittinordens historia intill mitten af 1400-talet*. Uppsala, 1905; *Brioth Y. Predikans historia*. Lund, 1945; *Cnatingius H. Studies in the Order of St. Bridget of Sweden*. Uppsala, 1963; *Свагидзе А. А. Хозяйство Вадстенского монастыря в XV в. // Скандинавский сб. Таллин, 1966. Вып. 11. С. 111–123; Klosters B. I Nedensdal. Klosterfolk och andra c. 1440–1590*. Helsingfors, 1979; *Studies in St. Birgitta and the Birgittine Order*. Salzburg, 1993. 2 vol.; *Der Birgittinenorden in der Frühen Neuzeit: Beiträge der Intern. Tagung vom 27. Februar bis 2. März 1997 in Altomünster* / Hrsg. W. Liebhart. Fr./M., 1998; *Щеглов А. Д. Густав Ваза и начало Реформации в Швеции: Канд. дис. М., 1999.*

А. Д. Щеглов

БИРЕТТА [лат. biretta], головной убор, употребляемый в нек-рых зап. Церквах. В католич. и нек-рых Церквах Англикан. содружества Б. представляет собой жесткую четырехугольную шапочку с 3 небольшими полукруглыми гребешками, обычно украшается помпоном. Кардинальская Б. изготавливается из пурпурного атласа, епископская — из фиолетового шелка. Священники, диаконы и учащиеся семинарий носят Б. из черной шерстяной ткани. Во Франции, Германии и Испании Б. иногда имеет 4 гребешка наверху. В реформатской и лютеран. традициях Б. представляет собой мягкий



круглый или продолговатый берет на жесткой стойке различной высоты. Обычно изготавливается из черной бархатной ткани и украшается маленьким помпоном на макушке.

Первое упоминание о Б. относится к кон. XIII — нач. XIV в. Ок. 1320 г. упоминается как один из атрибутов докторской степени в Болонье. В то время Б. представляла собой маленькую круглую шапочку с небольшим помпоном. Позже этот головной убор распространился среди университетского и вообще ученого духовенства Зап. Европы. Он несколько увеличился в размерах, а наверху стали закладывать три складки, чтобы его удобнее было снимать и надевать. Из этих складок в посл. образовались свойственные совр. Б. полукруглые гребешки. К нач. XVI в. Б. приобрела свой совр. вид. Форма ее, характерная для лютеран и реформатов, также восходит к головному убору средневек. ученых в том виде, в к-ром он существовал в Сев. Европе в XVI в.

В католич. Церкви до *Ватиканского II Собора* существовали правила, регламентирующие богослужбное употребление Б. Священнослужитель надевал Б. во время богослужений вне церкви, а также в церкви, когда сидел, или при исполнении своих юрисдикционных обязанностей, напр. при совершении чина присоединения к Церкви кающегося еретика. В наст. время ношение Б. строго не регламентируется, и обычно ее надевают при служении на открытом воздухе.

В реформатской, лютеран. и англикан. традициях Б. надевают во время богослужений вне церковного здания.

Исторически с Б. связаны такие головные уборы, как совр. академическая шапочка и «черная шапка» англ. судей.

Лит.: Kern L. Der Gebrauch des Birett bei liturgische Funktionem // Theologisch-practische Quartalschrift. Linz; Düsseldorf, 1885. Bd. 38. S. 559; Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident. Freiburg, 1907. S. 510–514; idem. Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Stuttgart., 1937. S. 745–750.

В. В. Чернов

БИРИН [лат. Birinus] († 3.12.648 или 650), свт. (пам. зап. 3 дек.), еп. Дорчестерский. Принял постриг в бенедиктинском мон-ре св. Андрея в Риме. По указу папы *Гонория I* был посвящен в епископский сан в Генуе Астерием, архиеп. Миланским, и

послан миссионером в Британию. Б. прибыл в Уэссекс ок. 634 г., а в 635 г. в г. Доркике (ныне Дорчестер в графстве Дорсет) крестил короля зап. саксов Кинегильса. Крестным отцом Кинегильса стал св. *Освальд*, король нортумбрийцев, позже взявший в жены дочь Кинегильса Кинебургу, к-рую также крестил Б. Кинегильс и Освальд даровали Б. для основания кафедры г. Доркик (столицу Уэссекса), где он занимался строительством храмов и проповедовал христианство. Б. умер и был похоронен в Доркике. При еп. Хэdde в 680 г. мощи Б. были перенесены в г. Венту (ныне Уинчестер), к-рый стал королевской резиденцией, и положены в ц. ап. Петра и Павла. Туда же была перенесена и епископская кафедра. Лит.: *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англ. СПб., 2001. С. 79, 124, 227–228; *Graham R. Birinus* // DHGE. T. 8. Col. 1530–1531; *Brechter S. Birin* // LTK. Bd. 3. Sp. 487.

А. И. Макаров

БИРКБЕК [Бёркбек; англ. Birkbeck] Уильям Джон (13.02.1859, Норидж — 9.06.1916, Страттон-Стролес), англ. религ. деятель и музыковед. Получил образование в частной школе Итон, затем в Модлин-колледже (Оксфорд) (1878–1881). В нач. 80-х гг. XIX в. переехал в Лондон, в 1884–1885 гг. обучался в Королевском муз. колледже, где брал уроки органа у известного музыканта У. Парратта. В 1883–1888 гг. Б. изучал средневек. музыку Зап. Церкви, осваивал зап. безлинейную нотацию: григорианскому хоралу посвящено неск. его научных работ. В молодые годы Б. увлекся богословием и историей религий. Будучи по крещению и воспитанию англиканином, он в студенческие годы, ощущая оторванность англикан. Церкви от древней церковной традиции, тяготел к католицизму. Поездка в Россию в качестве полномочного представителя Архиепископа Кентерберийского Эдуарда Бенсона в 1888 г. на торжество, посвященные 900-летию Крещения Руси, стала поворотным пунктом в судьбе и взглядах Б., к-рый с этого времени сделался ревностным апологетом Православия и Вост. Церкви в Англии. В последующие годы он совершил множество путешествий в Россию как частного, так и офиц. характера (1889, 1890, 1891, 1896, 1897, 1898, 1903, 1906, 1912, 1916), объездил самые отдаленные губернии, посетил крупней-

шие мон-ри, а также центры старообрядчества. Дружба связывала его с людьми из разных слоев общества — с царской семьей, К. П. Победоносцевым, св. *Иоанном Кронштадтским* и др. В статьях, опубликованных в англ. периодике, Б. писал о своих поездках в Россию, о своем понимании Православия, выступал с докладами на церковных конгрессах, посылал отчеты Архиепископу Кентерберийскому. В 1912 г. Б. читал курсы лекций по церковной истории в Оксфорде и в 1914–1916 гг. в Кембридже. Б. считал, что благо Церкви Англии состоит в постепенном сближении с правосл. Церковью и в конечном счете в соединении с ней.

С целью сближения англикан. и правосл. Церквей он инициировал ряд взаимных офиц. визитов их представителей. По его совету на торжества по случаю коронации Николая II был послан с приветствием один из англикан. епископов; в 1897 г. в Россию с согласия кор. Виктории приехал архиепископ Йоркский и т. д. Б. знакомил англ. общество с Православием, внушал, что Православие является хранителем истинного кафолического Предания и веры вселенского христианства в ее чистейшей и неповрежденной форме. Отсюда следовал прямой вывод, что надлежит сделать англикан. Церкви и в смысле догматического учения и в области церковного строя, чтобы желаемое воссоединение Церквей было осуществлено. Во время поездок в Россию Б. изучал ее историю, совр. жизнь, культуру и церковную музыку. В последнем ему помог С. В. Смоленский. Результаты своих изысканий Б. изложил в опубликованном в посл. пространным докладе, посвященном древней и новой рус. церковной музыке, к-рый он сделал в 1891 г. на заседании Музыкального об-ва в Лондоне. До появления в кон. 30-х гг. XX в. работ А. Свана доклад Б. являлся единственной публикацией на англ. языке, столь подробно освещавшей эту тему. Б. принимал участие в создании нового сборника гимнов англикан. Церкви (English Hymnal). Для этого сборника им были выполнены некие гармонизации григорианских распевов, а также переведены с церковнослав. на англ. язык тексты и гармонизованы обиходные распевы кондака «Со святыми упокой» (Give rest, O Christ) и икоса «Сам





Един еси Безсмертный» (Thou only art immortal), вошедшие в новую редакцию гимнала (The New English Hymnal: Full Music Ed. L., 1986. P. 1187–1189).

Соч.: Birkbeck W. J. Some Notes upon Russian Ecclesiastical Music, Ancient and Modern // Proc. of the Musical Association for the Investigation and Discussion of Subjects Connected with the Art and Science of Music, 17th Session, 1890–1891. L., 1891. P. 137–158; Life and Letters of W. J. Birkbeck, MA, FSA, Magdalen College (Oxf.), by His Wife. L., 1922.

Лит.: Birkbeck and the Russian Church. L.; N. Y., 1917; Помазанский М., прот. Друг Святой Руси: Вильям Биркбек, 1859–1916 // О жизни, о вере, о Церкви. Джорд., 1976. Вып. 2. С. 251–275; Августин (Никитин), архим. «Экуменические встречи» св. Иоанна Кронштадтского // Рус. мысль. 1999. № 4297. 16–22 дек.; Dixon G. Some English Impressions of the Russian Church and Its Music // Гимнология: Материалы Междунар. науч. конф. «Памяти прот. Д. Разумовского». М., 2000. С. 587–593.

С. Г. Зверева, Т. С. Соловьёва

БИРОБИДЖАНСКАЯ И КУЛЬДУРСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована постановлением Свящ. Синода 7 окт. 2002 г. Территория



Б. и К. е. выделена из Хабаровской и Приамурской епархии и совпадает с границами Еврейской АО. Епископом Биробиджанским и Кульдурским был назначен еп. Иосиф (Балабанов), ранее бывший епископом Угличским, викарием Ярославской епархии. В Б. и К. е. 2 храма (оба находятся в Биробиджане), а также неск. приспособленных для богослужений домов. Кафедральным собором временно является храм свт. Николая в Биробиджане. В Б. и К. е. служат 5 священников, 1 диакон.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2002. № 11. С. 12.

БИРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Уфимской епархии. Названо по г. Бирску Уфимской губ. В нояб. 1922 г. еп. Андрей (Ухтомский), руководствуясь посланием сщмч. митр. Агафангела (Преображенского) от 18 июня 1922 г., провозгласил временную автономию Уфимской епар-

хии и для самоуправления ее отдельными частями совершил неск. хиротоний викарных епископов (впосл. признаны Патриархом Московским и всея России свт. Тихоном). 17 нояб. 1922 г. во епископа Бирского хиротонисан Трофим (Якобчук), с 11 авг. 1923 г. управляя Оренбургской епархией. В 1923–1926 гг. Б. в. не замещалось. 1 июня 1926 г. на Б. в. назначен Серафим (Трофимов), с дек. 1928 г. еп. Стерлитамакский, вик. Уфимской епархии. С 1929 г. епископом Бирским был Серафим (Афанасьев), к-рый в 1932 г. уклонился в обновленческий раскол. После 1932 г. Б. в. не замещалось.

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 6. С. 38, 82, 323; Акты свт. Тихона. С. 914.

А. В. Журавский

БИРЮКОВ Василий Антонович (2-я пол. XIX в.), регент и учитель пения, автор муз. переложений. Профессиональное муз. образование получил в С.-Петербургской консерватории в 1870–1874 гг. (ученик Н. А. Римского-Корсакова). В 80–90-х гг. учитель пения в Витебской жен. гимназии Ведомства имп. Марии Феодоровны. Для учебных заведений издал в 1882 г. у В. Бесселя «45 русских народных песен (из сб. Римского-Корсакова), положенных на 3 однородных голоса». Опубликовал в изд-ве П. Юргенсона 5-томное собрание духовно-муз. переложений древних напевов, предназначенное для смешанного хора: Т. 1 (1896; № 1–17, в т. ч. Стихирь Пасхи 5-го гласа и Богородичны догматики 8 гласов знаменного распева); Т. 2 (1893; № 18–39); Т. 3 (1896; № 40–69, в т. ч. Ирмосы воскресные 8 гласов знаменного и греч. распевов и Задостойники знаменного распева); Т. 4 (1897; № 70–93, в т. ч. Ирмосы на двенадцатые праздники знаменного и греч. распевов); Т. 5 (1900; № 94–100). Переложения Б. отличаются хорошей техникой муз. письма, выдержанностью стиля и бережным отношением к напеву.

Лит.: Лисицын. Обзор. С. 52–69.

А. А. Наумов

«БИСЕР ДРАГОЦЕННЫЙ» — см. ст. Вышатин М. И.

БИСТАМИ [аль-Бистами, Абу Язид (Баязид) Тайфур бен Иса бен Сурушан; араб. ابوزيد (بایزید) طيفور (بایزید) بن عيسى البستاني (?–875, Бистам, пров. Кумис, сев.-зап. Иран), персид.

мистик, эпоним суфийского течения тайфурия. Дед Б. был гебром, принявшим ислам; отец входил в круг местного патрициата; братья Адам и Али стали мусульм. аскетами.

Наставником Б. на мистическом пути считается Али ас-Синди, к-рому Б. давал уроки араб. языка, необходимого для молитв и чтения Корана, а тот в свою очередь открыл перед ним мир мистики. После смерти Б. его имя практически стало символом суфизма, о чем говорят его почетное прозвище «султан аль-арифин» (султан интуитивно познавших) и определение, данное ему Джунайдом аль-Багдади (ум. 910): «Абу Язид среди нас подобен Джабраилу [Гавриилу] среди ангелов». Цельное представление об идеях Б. составить довольно сложно, т. к. до нас дошли ок. 500 его изречений, записанных теми, кто был близок к нему или посещал проводившиеся им собрания; письменные труды не сохранились. Основные записи на персид. языке, сделанные племянником и учеником Б. Абу Мусой Исой бен Адамом, были переведены на араб. язык и снабжены комментарием Джунайдом аль-Багдади. Изречения Б. сохранились также в книгах ас-Сарраджа (ум. 988), ас-Сулами (ум. 1021), аль-Кушайри (ум. 1072/73) и аль-Худжвири (ум. ок. 1072). Двое последних заметили, что нек-рые приписывают Б. сомнительные высказывания с целью подкрепить свои отступления от шариата. Б., несомненно, был человеком с чрезвычайно развитым религ. чувством и при этом крайним эгоцентриком, о чем свидетельствуют нек-рые его высказывания: «Под этим плащом нет никого кроме Бога»; «Я искал Бога 60 лет. Затем заметил, что я — это Он»; «В течение двенадцати лет я был кузнецом самого себя, пока не сделал из себя чистое зеркало». Джунайд аль-Багдади не находил в этих словах ничего предосудительного или противоречащего исламу. Он пояснил, что Б., погружаясь в созерцательное размышление о единстве божества, терял ощущение собственного бытия, поэтому его высказывания следует относить не лично к нему, а к Богу, чьи слова он повторяет, не ведая об их содержании. Для учения Б. характерны прежде всего экстатический восторг (галаба) и опьянение любовью к Богу (сукр), всепоглощающая страсть к к-рому приведет «влюбленного» (мистика)





к духовному слиянию с ним. Опираясь на личный опыт, Б. пришел к заключению, что при абсолютном погружении в размышления о единстве Бога может появиться духовное ощущение полного исчезновения собственного «я», личность исчезает, растворяется в Боге, приобретая при этом духовные атрибуты божества в себе самом. Б. дал этому состоянию название «фана» (небытие, исчезновение). Понятие «фана» становится с тех пор основным техническим термином суфизма (тасаввуфа), а состояние «фана» признается конечной целью мистического пути мн. суфийскими школами и братствами. Б. проанализировал такое важное для мусульм. мистической мысли состояние, когда происходит как бы функциональный обмен ролями: личность, растворившись, исчезает в Боге и, приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество — личностью. Б. определил это состояние формулой: «Ты есть я, а я есть ты». Последнее вызвало яростные нападки традиционалистов и обвинения в претензии на тождество с Богом (хулул). Б. приписывают разработку понятия вознесения человеческого духа до божественного уровня во время медитации (мирадж), что также было крайне негативно встречено мусульм. богословами. В целом же Б., разрабатывая отдельные положения суфизма, не создал законченной мистико-теологической системы; он не преодолел дуализма, пытаясь соединить воедино Божественное (лахут) и человеческое (насут), т. е. идеальное и материальное начала.

Лит.: *Arberry A. J. A Bistami Legend // J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L., 1938. P. 89–91; Badawi Abdur Rahman. Shatahat as-sufiyya: Abu Yazid al-Bistami. Cairo, 1949. S. 37–148; Ritter H. Die Aussprüche des Bayezid Bistami // Westöstliche Abhandlungen. Wiesbaden, 1954; Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Бертельс Е. Э. Избр. труды. М., 1965. С. 233, 243–248, 264–271.*

О. Ф. Акимущикин

БИСТРИЦА, жен. мон-рь с храмом в честь Успения Божией Матери в Рымникской епископии Олтенийской митрополии (Румынская Православная Церковь). Расположен на юго-западе Румынии в гористой местности (коммуна Костешти, жудец Вьлча). Основан в кон. XV в. боярами Крайовы. По мнению румын. историка Н. Йорги, датой основания мон-ря следует считать

1497 г., однако др. специалисты считают, что церковь была построена между 1492 и 1494 гг. В 1509 г. большой урон Б. причинил господарь Михня Злой. В 1519 г. мон-рь был перестроен и расписан иконописцем Добромиром из Тырговиште совместно с Думитру и Киртопом. В 1683 г. Б. отстроил св. *Константин* (Брынковяну). Совр. здание церкви в неоготическом стиле является результатом предпринятой при господаре Бибеску Водэ перестройки в 1846–1855 гг. по планам И. Шлаттера, С. Бениша и Ю. Фрайвальда. Росписи выполнены румын. худож. Г. Татареску в 1855 г. От строений старого мон-ря, в к-ром существовало погребение ктитора Барбу Крайовеску, сохранилось здание больничной церкви с настенными росписями (1513–1514). Притвор был пристроен в 1710 г. и расписан иеродиак. Иосифом. В храме Б. находится серебряная рака с мощами св. Григория Декаполита, дарованными мон-рю господарем Константином Шербаном (1654–1658). Известны 72 слав., 4 греч. и 44 румын. рукописи, принадлежавшие Б., в наст. время хранятся в Бухаресте.

Лит.: *Jorga N. Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor. București, 1908. Vol. 1. P. 120; Eparhia Rîmnîcului și Argeșului. București, 1976. Vol. 1. P. 174–175.*

В. Я. Гросул

БИСТРИЦА, муж. мон-рь Ясской архиепископии в митрополии Молдовы и Буковины, одна из самых древних правосл. обителей на территории княжества Молдова. Расположен на северо-востоке совр. Румынии (коммуна Вишоара, жудец Нямц). Был отстроен при молдав. господаре *Александре Добром*, предположительно на месте деревянной церкви, существовавшей еще в 1395 г. Работы по возведению нового храма в честь Успения Божией Матери (не сохр.) завершились до 7 янв. 1407 г., когда митр. Иосиф и Александр Добрый постановили, что Б. вместе с *Нямецким мон-рем* будет иметь общее управление. Александр Добрый даровал мон-рю богослужебные книги и литургические сосуды (большая часть не сохр.).

В 1498 г., после победы господаря св. *Стефана III Великого* над польск. войском в Козьминском лесу в 1497 г., в мон-ре были построены башня-звонница и часовня во имя св. мч. Иоанна Нового из Четата-Албэ (совр. Белгород-Днестровский). Мон-рь пе-

рестраивался при молдав. господарях *Петре Рареше* (1541–1546), *Александру Лэпушняну* (1554). В 1776 г., при настоятеле архим. Иакове, были построены монастырские стены. В церкви были похоронены Александр Добрый (1432); его супруга Анна (1418); Александр (1496), сын Стефана Великого; Киажна (1542), жена господаря Стефана Лэкусты. Предполагается, что от старого мон-ря времен Александра Доброго сохранились проездная башня, внутренняя стена и часть церкви.

В XV в. Б. был одним из книжных центров Молдавского княжества. В мон-ре была сделана копия наиболее полной славяно-молдав. Бистрицкой летописи, написанной при дворе Стефана Великого, составлен помянник, в к-рый внесены все господа Молдавии от Богдана I до Петра Рареша, включены имена митрополитов и епископов княжества, начиная с митр. Иосифа, первых игуменов Б. и Нямецкого мон-ря, монахов, а также бояр, павших в битве с турками при Васлуе (1475). В XVII в. Б. становится преклоненным мон-рем (подворьем) Св. Гроба Господня (Иерусалимская Патриархия), но в связи с крайним упадком этого и ряда др. мон-рей, от к-рых Иерусалимские Патриархи перестали получать доход, был возвращен Молдавской Церкви в 1705 г. (восстановил свой прежний статус в 1743, когда в Молдавию прибыл Иерусалимский Патриарх Парфений). В XIX в. произошла секуляризация имений преклоненных мон-рей.

Лит.: *Jorga N. Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor. București, 1908. Vol. 1. P. 68; 1909. Vol. 2. P. 75–76, 89; Grigoras N., Caproșu I. Biserici și mănăstiri vechi din Moldova. București, 1971. P. 49–55.*

В. Я. Гросул

БИСТРИЦА ПРИЗРЕНСКАЯ, ущелье в 3 км от г. Призрена, где находится муж. мон-рь во имя св. Ар-

Мон-рь во имя св. Архангелов под Призреном. Монах у гробницы серб. царя Стефана Душана



хангелов Рашско-Призренской епархии Сербской Православной Церкви. Мон-рь был основан серб. царем *Стефаном Душаном* в 1343 г. как будущая усыпальница на месте разрушенного визант. храма. Обитель имела статус ставропигии.

В монастырский комплекс входили: большая ц. св. Архангелов (1348–1352), малый храм свт. Николая, еп. Мирликийского, трапезная, братские корпуса, б-ка, больница и гостиница. В основе плана ц. св. Архангелов – крест, здание было возведено из тесаного камня. Церковь имела 5 глав, 3 апсиды с вост. стороны и открытый нартекс с запада. В нач. XV в. главный храм мон-ря послужил образцом для строительства в Раванице и Ресаве (Манасии). В нач. XVII в. ц. св. Архангелов была разрушена: фрески уничтожены, камень использован для постройки мечети Синан-паши в Призрене. Из богатого декора сохранились фрагменты мраморной пластики, украшавшей фасады, и мозаичного пола (обнаружены в ходе археологических работ в 1927). В 60–80 гг. XX в. были произведены археологические исследования на всей территории обители.

Восстановление мон-ря началось в 1995 г. Строительство велось при участии гос. и общественных организаций (Мин-во культуры Сербии, правосл. община Призрена, Общество восстановления мон-ря св. Архангелов, Призренский округ и др.) и частных лиц под контролем Комитета по защите памятников культу-

Церковь во имя свт. Николая Жичского, кельи, трапезная. Вид с юго-запада. Фотография. 2002 г.



ры Призрена. Новые постройки возведены на старых фундаментах: братский корпус (по образцу корпуса мон-ря *Хиландар*), апартаменты для епископа, домашняя церковь и др. В планах – восстановление церквей св. Архангелов и свт. Николая, еп. Мирликийского, перенесение епархиальной кафедры и создание издательского центра. В марте 1998 г. в мон-ре были возобновлены богослужения. После бомбардировок ВВС НАТО и вывода югославской армии из Косова мон-рь находился под защитой нем. контингента KFOR. 15 июня 1999 г. экстремистами из УÇК (Освободительная армия Косова) был похищен насаельник мон-ря мон. Харитон (Лукич). Его изувеченное тело было обнаружено 8 авг. 2000 г. Международной комиссией по эксгумации в общем захоронении в албан. пос. Тусус (пригород Призрена) и погребено 12 нояб. 2000 г. в мон-ре с. Црна-Река, могила стала местом почитания его как новомученика. В 2002 г. братию мон-ря составили: игум. иером. Герман, 1 иеродиак., 3 монаха, 2 послушника.

Лит.: *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Сремски Карловци, 1920. С. 104–106; *Грујић Р.* Гроб цара Душана // Гласник скопског науч. друштва. Скопље, 1926. Књ. 1. С. 488–489; *он же.* Откопанье Светих Арханђела код Призрена // Там же. Скопље, 1928. Књ. 3. С. 245–248; Преглед црквених споменика кроз повеснику српског народа. Београд, 1950. С. 33–34; *Ненадовић С. И.* Душанова задужбина: Манастир светих арханђела код Призрена // Споменик: Одељење друштвених наука: Нова сер. Београд, 1967. Књ. 18. Т. 106; *Дерокоћ А.* Монументална и декоративна архитектура у средњовековној Србији. Београд, 1985. С. 53, 62, 85–88, 266; *Трифуневич Л.* Югославия: Памятники искусства от древности до наших дней. Белград, 1989. С. 266–267; *Чиркович С.* Сербия: Средние века. М., 1996. С. 159, 163, 234; *Марковић В. Ђ.* Споменици културе Црне Горе. Београд, 1997. С. 134–135; *Джурич В.* Византийские фрески: средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония. М., 2000. С. 163, 183; *Шестаков А.* Монастырь Св. Архангелов // Храмы и монастыри / Сербская / Поместные церкви // <http://www.Pravoslavie.ru> (Электр. ресурс).

В. И. Косик, А. Шестаков

БИТОЛА [македон.; болг. Битоля, Манастир; серб. Битоль; греч. Μοναστήριον], второй по величине город Республики Македонии, находится на Пелагонийской равнине у подножия горы Пелистер (2601 м). Древнейшее поселение на этом месте датируется сер. V тыс. до Р. Х. Б. возникла как крепость рядом с развалинами античного г. Гераклея Линкес-



Битола. Малая базилика. Кон. IV в.

тидская (Heraclea Lyncestis, Heraclea Pelagoniae; основана в 359 г. до Р. Х. македон. царем Филиппом II), расположенной на рим. дороге Виа Эгнатия. Из общественных сооружений сохранились театр (II в.), термы (нач. IV в.), форум и портик дикастирия (нач. II в.). В ряде рим. и визант. источников город также называется Пелагония (Πελαγονία) и Бутелион (Butelion).

В IV в. по Р. Х. Гераклея становится епископской кафедрой (первое упоминание Евагрия, епископа Гераклеи, встречается в актах *Сардикийского Собора* 343 г.). Гераклея (Ираклия, Пелагония) находилась в подчинении архиепископа Фессалоники, центра епархии Первая Македония (*Darrouzès. Notitiae. N 3*). Археологами открыты остатки епископской резиденции (IV в.), Малой базилики (кон. IV в.) и Большой базилики (кон. V в.), украшенные напольными мозаиками. Мозаики Большой базилики (V–VI вв.) являются уникальными: они покрывают площадь ок. 100 кв. м, композиция в нартексе изображает христ. модель мироздания (Царство Небесное, рай, земля и вода).

Город был разграблен в 472 и 479 гг. Теодорихом, но затем восстановлен. В правление визант. имп. *Юстиниана I* вне городских стен была воздвигнута огромная церковь, названная археологами Кладбищенской базиликой, т. к. рядом были обнаружены раннехрист. захоронения. После нашествия аваров и заселения этой местности в кон. VI–VII в. слав. племенами драгувитов и верзитов Гераклея приходит в запустение.

Первое упоминание Б. относится к X в. По одной версии, название происходит от старослав. слова «обитель», по др. — от древнего названия этого города Бутелион. При царе Самуиле (997–1014) Б. становится важным стратегическим центром Болгарской державы и епископской кафедрой. В конхе алтаря базилики св. Ахиллия, возведенной в столице Самуила Преспе, помещены изображения 18 «тронов» (кафедр) Болгарского Патриархата, в т. ч. и Битольской епархии. Сын Самуила Гавриил Радомир перенес свою резиденцию в Б. В 1015–1016 гг. болг. царем Иваном Владиславом там была воздвигнута новая крепость.

После завоевания Византией Первого Болгарского царства и вхождения болг. епархий в юрисдикцию К-поля Битольская епархия вошла в диоцез *Охридской архиепископии* (1018). В т. н. Первом хрисовуле (1019) визант. имп. *Василия II Бол-*



Битола. Мозаичный пол нартекса Большой базилики. V–VI вв. Фрагмент

гаробойцы (976–1025) епископу Б. предписывалось иметь в своем подчинении в Пелагонии, Прилепе, Дебрице и Велесе 15 клириков и 15 париков (зависимых крестьян). Утратив прежнее политическое значение, Б. осталась крупным торговым центром.

В XI в. окрестности Б. были одним из очагов ереси *богомилства*. Наиболее крупные общины богомилов существовали в Прилепе, у совр. с. Богомила и около Б. В лат. хронике Вильгельма Тирского сообщается о столкновениях отрядов крестоносцев *Бозмунда Тарентского* с еретиками (1097). *Феофилакт*, архиеп. Охридский (1090–1108), неоднократно удалялся из Охрида в Б. Сохранились 2 его письма, адресованных неназванному по имени Пелагонийскому епископу.

В 1201 г. болг. воевода Добромир Хрис в союзе с визант. вельможей Мануилом Камичей захватил Б. и

Прилеп. В период между взятием крестоносцами К-поля и восставлением Византийской империи (1204–1261) Б. неоднократно попадала под власть то болг. царя, то эпирского деспота, то никейского императора.

При кор. Милутине (1282–1321) сербы отвоевали у Византии значительную часть Македонии, включая Скопье, в т. ч. ряд городов Прилепской обл., относившихся к Битольской епархии. Причем эти земли Милутин подчинил власти серб. архиепископа. После победы серб. кор. Стефана Дечанского в Вельбуждской битве (1330) Битольская епархия утратила Велес. Сама Б. осталась во владениях Византии, а Битольская епархия продолжала существовать в рамках Охридской архиепископии, потеряв значительную часть своей территории. Завоевание Македонии было завершено серб. царем Стефаном Душаном (1331–1355). Своим хрисовулом он передавал мон-рь *Трескавец*, до этого находившийся в ведении Битольского епископа, в прямое подчинение Охридскому архиепископу. В 60-х гг. XIV в., в период раздробленности гос-ва, Б. оказалась во владениях кралей Вукашина и Марко (с 1371).

В 1382 г. Б. оказала упорное сопротивление армии султана Мурада I. По словам тур. хрониста Сеадеддина, город был взят «после жестокой битвы и кровавой осады». Б. была отдана в управление главному полководцу султана Евронесу-бегу, поскольку являлась важным военным центром из-за своего стратегического положения в регионе.

В период османского владычества Б. являлась главным городом вилайета в Зап. Македонии и называлась Толи-Монастир или Монастир. В 80-х гг. XVI в. Битольская епархия была возведена в ранг митрополии и имела подведомственную Прилепскую епископию, в к-рую входил г. Велес. Во 2-й пол. XVI в. (до 1585) Битольскую кафедру возглавлял еп. Григорий, известный книжник, переведший на церковнослав. язык сборник проповедей *Дамаскина Студита*, что послужило отправной точкой для создания традиции слав. дамаскинов. Битольский митр. Иеремя три раза ездил в Россию (1586, 1604 и 1622) и получал от московского государя денежную помощь и дары.

В XVII в. Прилепская епископия слилась с Битольской митрополией. После австро-тур. войн 1683 и 1689 гг. Б., как и др. македон. города, временно пришла в упадок и число ее жителей сократилось до 12 тыс. Во 2-й пол. XVII в. из Битольской епархии была выделена самостоятельная Велесская епархия.

В 1767 г. с упразднением Охридской архиепископии Битольская (Пелагонийская) митрополия перешла под юрисдикцию К-польского Патриархата. С целью принизить значение Охрида К-польский Патриарх пожаловал ряду македон. архиереев почетные титулы, причем Пелагонийский митрополит получил титул «эксарх Верхней Македонии».

Начавшийся в Б. в XIX в. бурный подъем развития ремесла и торговли привел к тому, что в 1831 г. она стала главным городом всей Европейской Турции (вилайет Румелия) и вторым по значению экономическим центром в регионе после Салоник. В сер. – 2-й пол. XIX в. город неоднократно посещали рус. путешественники-исследователи (В. И. Григорович (1844), архим. Антонин (Капустин) (1863), А. Ф. Гильфердинг (1868) и др.), часть к-рых оставила путевые заметки о нем. В кон. XIX в. Б. получила название «город консулов», т. к. в ней находились консульства 12 стран (в т. ч. рус., австр., англ., греч., серб.).

В период тур. владычества Б. становится крупным мусульм. религ. центром, где насчитывалось неск. медресе и более 60 мечетей (ныне осталось 12, многие из них являются памятниками архитектуры: мечети Исаджамия (1508), Хаджи-Бей-джамия (1521–1522), Ходжа-Ахмед-Эфенди-джамия (1529), Ени-джамия (1559), Айдар-Кадиджамия (1562) и др.).

В 1874 г. Битольская епархия вошла в состав Болгарского Экзархата. Б. являлась очагом антитур. национально-освободительного движения, ее жители приняли активное участие в Ильинденском восстании 1903 г., при подавлении к-рого город сильно пострадал.

В 1912 г. во время первой Балканской войны Б. была освобождена серб. войсками от турок и вошла в состав Сербии. В ходе первой мировой войны была временно занята болг. войсками (нояб. 1915 – сент. 1916). В 1920 г. Битольская и др. епархии Вардарской Македонии перешли в юрисдикцию Сербского



Патриархата. Сербским Патриархом *Димитрием (Павловичем)* в Б. была открыта духовная семинария. В 1931–1959 гг. Охридская и Битольская епархии были объединены в одну кафедру в Б. С 1967 г. Б. является кафедрой Преспанско-Пелагонийской митрополии *Македонской Православной Церкви*.

Главные храмы Б.: кафедральный собор — базилика вмч. Димитрия (1830) с резным иконостасом и собор Рождества Пресв. Богородицы (XIX в.), в к-ром находятся гробницы митрополитов Григория († 1901) и Климента († 1979); иконостас собора составлен из двух иконостасов из церквей в селах Магарево и Трново в окрестностях Б.

С Б. связан, по всей видимости, иконографический извод Богоматери Пелагонитиссы (вариант «Взыграния Младенца»), наиболее известный список этой иконы, выполненный в 1422 г. зографом *Макарием*, хранится в Музее Македонии в Скопье. Согласно хиландарскому преданию, записанному во 2-й пол. XVI в. в Москве (см.: *Турилов А. А.* Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и на Руси. М., 1996. С. 516), подлинник иконы был взят из Б. Стефаном Душаном во время похода на Серры (1346), чудесным образом способствовал взятию города сербами и был вложен царем в Хиландар (с большой степенью вероятности образ отождествляется с литийной монастырской иконой «Богоматерь Авраамиотисса» XIV в. с изображением прор. Илии на обороте — Евхаитская (Серрская) икона Божией Матери).

Местночтимые святые: прп. Нектарий Битольский († 1500), новомученики Агафангел Битольский († 1727) и Ангел Битольский (Флоринский) († 1750).

Ист.: *Seadeddin*. Chronica dell'origine e progresse della casa ottomana. Vienna, 1649. P. 101; *Guillelmus, archiep. Tyrensis*. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. II, 3–4, 13 // PL. 201. P. 260, 653–654; *Акрополит*. Летопись. С. 50, 91, 98, 196; *Gelzer H.* Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche // BZ. 1893. Bd. 2. S. 42; *Darrouzès*. Notitiae. P. 236, 372; Le Synekdomos d'Hiérokès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre. Brux., 1939. P. 639, 641; *Ioannes Scylitzes*. Synopsis historiarum. В.; N. Y., 1973. P. 351, 354; Произведения на *Теофилакт Охридски*, архиеп. Български, относящи се до Българската история // ГИБИ. София, 1994. Т. 9. Ч. 2. С. 97, 101–102, 104–105, 116–117,

153–154, 193, 196; *Анна Комнина*. Алексиада. СПб., 1996. С. 166.

Лит.: *Голубинский Е. Е.* Краткий очерк истории Православных Церквей: Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. М., 1871. С. 47–48, 61–62, 120, 150, 154; *Иванов Й.* Епархиите в Охридската архиепископия през началото на 11 век // Списание на Бълг. Акад. на науките. София, 1911. Кн. 1. С. 94–112; *он же*. Български старини из Македония. София, 1931². С. 63–66; История на България. София, 1979–1983. Т. 1. С. 200, 278, 402; Т. 2. С. 357, 416–418, 426, 450; Т. 3. С. 26, 40, 78, 82, 132–133, 332, 334, 352, 354; Т. 4. С. 59, 84, 163; ODB. Т. 3. P. 1619; *Снегаров Ив.* История на Охридската архиепископия. София, 1995². Т. 1. С. 23, 25–26, 56, 154–156, 172–173, 230, 316–317, 323; Т. 2. С. 92–93, 99, 146–154, 176–179, 193–194, 237–241, 515–516; *Димитрова Е.* Поглед врз мозаикот од нартексот на Големата базилика во Хераклеа // Културен живот. 1995. № 3/4. С. 48–52; Српски јерарси. С. 139, 375; *Јоргиевска А.* Водич низ Хераклеа Линкестис. Битола, 1998.

И. А. Корж, О. В. Лосева

БИТОЛЬСКАЯ ТРИОДЬ (реже — Кичевская Триодь), западноболг. кодекс (в серб. и македон. лит-ре извод Б. Т. определяется как македон.) 2-й пол. XII — нач. XIII в. (София, б-ка Болгарской АН, № 38) Постной *Триоди*, уникальный памятник слав. лит-ры кирилло-мефодиевского круга (в частности, один из древнейших относительно полных южнослав. списков Триоди), важный источник по истории языка среднеболг. периода и слав. книгописания в Македонии. Б. Т. поступила в 1898 г. в числе др. рукописей в Болгарское торговое агентство в г. *Битола* (Битоль) из одного близлежащего македон. села. В 1907 г. на нее обратил внимание *Й. Иванов*, к-рый ввел Б. Т. в научный оборот и перевез рукопись в Софию, в университетскую б-ку, затем вместе с рукописным собранием этой б-ки она поступила в Болгарскую АН.

В наст. время рукопись лишена переплета и состоит из 101 листа пергамента размером 275×195 мм. Утрачены начало (50 л.) и конец кодекса (поэтому нельзя установить, содержал ли он первоначально также Цветную Триодь), значительные утраты (не менее 50 л.) имеются и в середине блока. Листы имеют повреждения по краям, отчего в целом ряде случаев пострадал и текст. Сохранившаяся часть Б. Т. начинается с фрагмента утрени четверга 1-й седмицы Великого поста и обрывается на утрени среды 6-й седмицы.

Б. Т. написана на пергамене не очень высокого качества, различном

по толщине и цвету, неравномерно обработанном и неоднородного происхождения (в записи на л. 21 упомянут пергамен из заячьей кожи («*Љ заца ѓ листкѹ*»)) — уникальное свидетельство подобного рода). На полях мн. листов Б. Т. сохранились записи писца Георгия Грамматика (одного во всем кодексе), из к-рых следует, что он работал по заказу именного ему священника (неоднократно поминаемого в молитвенных записях) «*Љ Вали*», отождествляемого исследователями с с. Вапа в Зап. Македонии, в окрестностях г. Дебара. Книга писалась зимой (писец постоянно жалуется на холод и отмечает в записях даты с 30 дек. до 5 февр.), «*въ Стльпень... 8 [вя]тхъ врачей*», — в этих словах видят указание на ц. св. врачей-бессребреников Космы и Дамиана в с. Стлп (Стльп) или на крепостную башню — «столп» в с. Свети-Врачи (оба села близ Кичева — отсюда второе название Б. Т.). Писец также регулярно упоминает в маргиналиях людей, оказавших ему благодеяния. Основная часть текста Б. Т. написана кириллицей, но оригинал, с к-рого она списана, почти несомненно был глаголическим — мн. слова и целые строки рукописи написаны глаголицей, к-рой Георгий Грамматик владел вполне профессионально (эти части Б. Т. неоднократно воспроизводились в научной лит-ре, начиная с публикации *Й. Иванова*). В языковом (и в первую очередь орфографическом) отношении Б. Т. представляет причудливое единение среднеболг. норм XII–XIII вв. (йотированные знаки юсов и *ЮС* не употребляются, смещение носовых достаточно последовательно подчиняется правилу, согласно к-рому юс большой пишется этимологически, а малый заменяется им после гласных, ц, ч и шипящих), характерных для Зап. Македонии того времени, со следами древнеболг. глаголического оригинала (рукопись имеет достаточно выдержанную одноеровую орфографию, но в кириллической части абсолютно преобладает Б, а в глаголической — Ъ). Б. Т. принадлежит к числу частично йотированных литургических рукописей: на ряде листов имеется знак *фиты* (киноварью или чернилами) — указание на мелодическую формулу мелизматического типа, 1-й икос Акафиста Богородице (л. 91) разделен на мелодические строки с помощью киноварных вертикальных





штрихов и т. п. Иллюминация Б. Т. достаточно скромна, ее автором является, очевидно, сам писец. Она ограничивается плетеными заставками и инициалами, выполненными чернилами, киноварью и желтой охрой, имеющими аналогии в др. болг. рукописях XI–XIII вв., в к-рых прослеживается влияние глаголических оригиналов (таких, как Энинский Апостол, Ресненский отрывок Триоди («Триодь Кодова»), Апостол (София, НБКМ, № 880), Служебник пресвитера Николая и др.).

В текстологическом отношении Б. Т. представляет отдельную редакцию в истории слав. Триоди, неизвестную в наст. время по др. спискам. Она состоит из 2 частей — переводной и оригинальной древнеболг., к-рые чередуются и комбинируются в порядке организации служб Триоди. Особенностью переводной части являются трипеснцы и четверопеснцы *Климента Студита*. Оригинальная слав. часть представлена дополнительным циклом трипеснцев и четверопеснцев св. *Константина*, еп. Преславского (Болгарского), объединенным пространством *акростихом*, представляющим самостоятельное поэтическое сочинение, по размерам не имеющее аналогий в более ранней и совр. ему греч. гимнографии. Несмотря на механические утраты, Б. Т. сохранила большую часть этого цикла — 311 из известных в наст. время 402 тропарей из приблизительно 440 первоначальных (при этом 229, т. е. свыше половины, дошло только в этом списке). О существовании в Б. Т. пространного слав. акростиха знал писец кодекса Георгий Грамматик, оставивший на обороте л. 77 помету «*пѣтне сие мало живо есть*», ставшую понятной лишь с открытием поэтического цикла, принадлежащего перу Константина Преславского. Это почти точная цитата из акростиха «*прими Боже ми пѣние се малое*» с указанием на то, что краеграние сохранено — «*живо есть*». Наличие в Б. Т. дополнительного цикла песнопений, не имеющего аналогий в греч. традиции и частично отразившегося в др. слав. рукописях (напр., в *Шафариковой Триоди*), было установлено еще в нач. XX в. И. А. *Карабиновым* (на основании публикации И. Иванова), однако российский исследователь отнес его к творчеству неизвестного по имени подражателя Феодору Студиту. Этот цикл был от-

крыт, атрибутирован и реконструирован (в первую очередь именно на основании Б. Т.) болг. филологом-палеославистом Г. *Поповым* в 70-х гг. XX в. Тесная связь в Б. Т. циклов Константина и Климента Студита в сочетании с уникальным характером рукописи позволяет предполагать во втором один из древнейших опытов перевода песнопений Постной Триоди на слав. язык, выполненный скорее всего в Преславе в кон. IX в. учениками слав. равноапостолов.

Изд.: *Zaimov J.* The Kičevo Triodium (Cod. Sofia. BAN. N 38): Also Known as the Bitola Triodium an Old Bulgarian Manuscript from the XI–XII Century: Text in Transl. Nijmegen, 1984. Т. 6. Р. 202. (Полата књигописна; № 10/11); *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985. С. 460–613. (Кирило-Методиевски студии; Кн. 2) [цикл трипеснцев и четверопеснцев Константина Преславского].

Лит.: *Иванов Й.* Български старини из Македонија. София, 1908. С. 87–104; То же. 1931², 1970^р. С. 452–467; *Карабинов И.* Постная триодь. СПб., 1910. С. 147, 178; *Цонев Б.* История на българския език. София, 1940². Т. 1. С. 175–176; *Миричев К.* История на българския език. София, 1958. С. 15–16; *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Библиотека на Българската Акад. на науките. София, 1969. С. 62–75. Табл. XVIII–XX; *Петров С.* Кодов Х. Старобългарски музикални паметници. София, 1973. С. 121–127; *Молнина М. А.* Постная и цветная Триоди // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 389–419; *Попов Г.* Новооткрыта оригинална старобългарската част в текста на Триода // Български език. 1978. № 6. С. 497–507; *он же.* Някои текстологични наблюдения върху Битолския триод и други триодни ръкописи // Старобългарска литература. 1978. Кн. 4. С. 3–21; *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. С. 22. Табл. 64–68; *Русек Й.* За езика на Битолския триод // *Palaeobulgarica*. 1981. N 2. С. 72–78; *Десподова В.*, *Славева Л.* Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 86–88, № 17.

А. А. *Турилов*

БИХАЧКО-ПЕТРОВАЦКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Бихаћко-Петровацка епархија], образована решением Свящ. Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви в 1990 г. с центром в Босански-Петроваце. В ее состав вошли части *Баня-Лукской* и *Далматинской* епархий. В 1990 г. администратором епархии назначен еп. Далматинский Николай (Мрда). В 1991 г. на Бихачско-Петровацкую кафедру назначен еп. Хризостом (Евич). Большой урон епархии нанесен в ходе операции хорват. войск «Олуја» (Бура) в 1995 г., в результате к-рой уничтожено 26 и сильно повреждено 68 храмов. Постра-

дало более 30 др. церковных объектов. В Ливно был варварски взорван склеп-памятник с останками жертв хорват. усташей во время второй мировой войны. На нач. 2000 г. большинство священников епархии находилось в изгнании.

В. И. *Косиц*

БИХОРСКАЯ ЕПАРХИЯ Сербской Православной Церкви — см. ст. *Босния и Герцеговина*.

БИХОРСКАЯ ЕПИСКОПИЯ, правосл. епископия XIII в. на территории совр. Румынии. Название Б. е. носит предположительный характер. В 1205 г. в послании папы Иннокентия III к королю Венгрии упомянута епископия, находившаяся в поместьях сыновей кн. Быля, — в р-не Бихора или Хунедоары. В 1234 г. папа Григорий IX в письме к наследнику венг. престола Беле упоминает о «псевдо-епископах греческого ритуала» из областей, расположенных в излучине Карпат.

Лит.: *Лякурариу М.* Хронологический список всех румынских митрополитов и некоторых епископов с IV в. до наших дней // Румыния: Страницы истории. Бухарест, 1976. № 3/4. С. 86–87, 90.

В. Я. *Гросул*

БИЦИЛЛИ Петр Михайлович (1.10.1879, Одесса — 25.08.1953, София), историк христ. средневековья, культуролог, проф. Новороссийского и Софийского ун-тов. После окончания историко-филологического фак-та Новороссийского ун-та (1904) был оставлен как стипендиат на кафедре всеобщей истории. В 1910 г. сдал магистерский экзамен и был избран приват-доцентом. В 1917 г. в Петроградском ун-те защитил дис. «Салимбене: Очерки итальянской жизни XIII в.» (отд. изд.: Од., 1916), к-рая получила высокую оценку научного сообщества не только как оригинальный труд о хронисте XIII в., но и как исследование исторической и социальной психологии средневековья. Преподавал на кафедре всеобщей истории Новороссийского ун-та и Одесских высших жен. курсов. В 1920 г. эмигрировал в Сербию. До 1944 г. был членом Русского академического союза. В 1920–1923 гг. преподавал в ун-те в г. Скопье (Македония), с 1924 г. заведовал кафедрой новой истории Зап. Европы Софийского ун-та. По истечении срока контракта, в 1948 г., после гонений и много-



численных идеологических проработок был уволен из ун-та без пенсии.

Б. можно причислить к Петербургской школе медиевистики, возглавлявшейся И. М. Гревсом, для методов к-рой были характерны индивидуализация исторического материала, отказ от обобщающих формулировок. Научный метод Б. также во многом был схож с интуитивизмом А. Бергсона. Выявление индивидуального путем «открытий», а не «формул» являлось конечной целью всех его трудов. Др. аспектом методологии Б. является замена философии истории философией культуры.

Перед отъездом Б. из России вышли его основные исследования по античной и средневеков. истории: «Падение Римской империи» (Од., 1919), где затрагивается вопрос о роли христ. религии в падении Римской империи и как следствие этого о кризисе античного мира, и «Элементы средневековой культуры» (Од., 1919. СПб., 1995), в к-ром заявлены нек-рые «сквозные» темы научного творчества: вывод о статичности, универсальности зап. средневек. миропонимания, продиктованного единством культуры, ее полным подчинением Церкви, отсюда трактовка католич. Церкви как единой и единственной. Впосл., в 1922–1923 гг., уже будучи в эмиграции, Б. публиковал статьи общего историко-культурного характера в евразийских изданиях. В ст. «Восток и Запад в истории Старого Света» (1922) он предлагал рассматривать концепцию Старого Света не как историю противостояния Запада и Востока, а как взаимодействие центра и окраин, представленных «окраинными народами» — кочевниками. В ст. «Католичество и Римская Церковь» Б. критически оценивает «тоталитарные» аспекты католицизма, но не с позиций *евразийства* или Православия, а с т. зр. их несовместимости с совр. культурой.

В кн. «Очерки теории исторической науки» (Прага, 1925) Б. выступил против рационализации истории и доказал несостоятельность ее моделирования, если метод убивает «индивидуальное», «случайное». Данное противоречие рассматривалось им как антиномия всей исторической науки, выраженная в эволюции и творчестве. В кон. 20-х гг. Б. постепенно переходит от исторической науки к трудам по филологии, лингвистике, культуре.

Соч.: Западное влияние на Руси и начальная летопись. Од., 1914; «Восток» и «Запад» в истории Старого Света // На путях. Берлин, 1922. С. 317–340; Католичество и Римская Церковь // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 40–79; Проблема русско-украинских отношений в свете истории. Прага, 1930; Леонардо да Винчи. София, 1946; Заметки о некоторых особенностях развития русского литературного языка. София, 1954; Избр. труды по филологии. М., 1996 [Библиогр.]; Трагедия рус. культуры: Исслед., ст., рец. М., 2000.

Лит.: Каганович Б. С. П. М. Бицилли как историк культуры // Одиссей: Человек в истории, 1993. М., 1994. С. 256–271; он же. П. М. Бицилли как историк средневековой и ренессансной культуры // Бицилли П. М. Культура Возрождения и средние века. М., 1993. С. 186–197; *Veleva M.* Problèmes de la théorie de l'histoire dans l'œuvre du prof. P. Bicilli // Bulgarian Hist. Review. 1994. № 3. С. 122–135; *Бирман М. А.* П. М. Бицилли (1879–1953) // Славяноведение. 1997. № 4. С. 49–63.

Н. В. Петрусенко

БИЧУЮЩИЕСЯ — см. *Флагелланты*.

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (30(31).08.1831, Екатеринослав, ныне Днепропетровск — 8.05.1891, Лондон), основательница теософского движения, виднейший представитель традиции «западного эзотеризма». Род. в семье полковника Петра Алексеевича фон Гана и известной романистки Елены Андреевны (урожд. Фадеевой). После смерти матери, в 1842 г., поселилась в доме бабушки и дедушки по материнской линии, где в ее распоряжении оказалась большая б-ка оккультной лит-ры. Через неск. месяцев после заключения брака со статским советником Н. В. Блаватским 18-летняя Елена покинула мужа и начала свои многолетние странствия по миру.

Она посетила Турцию, Грецию, Египет; в 1851 г. приехала в Лондон, откуда отправилась в путешествие по США, Мексике, Юж. Америке и о-вам Вест-Индии. В 1852 г. Б. впервые пыталась проникнуть на Тибет из Индии, но, по ее словам, удалось ей это только в следующий приезд (1855); в 1858 г. Б. приезжает в Европу и через Францию и Германию возвращается в Россию, чтобы навестить свою семью; в 1860–1863 гг. путешествовала по Кавказу, Балканам, Египту, Сирии, Греции и Италии, где участвовала в восстании Гарибальди. 7 июля 1873 г. Б. оказалась в Нью-Йорке и вскоре познакомилась с полковником Г. С. Олкоттом и юристом У. К. Джаддом.

17 нояб. 1875 г. они основали Теософское об-во, целью к-рого было осуществление практических опытов в области оккультных наук, сбор и распространение среди христиан сведений о вост. религ. философиях. Впосл. это об-во стало также распространять среди язычников материала о «преступлениях христианского духовенства, проступках, схизмах, ересях, спорах и тяжбах, расхождении по учению, критике и пересмотрам Библии». 8 июля 1878 г. Б. стала первой российской подданной, принявшей амер. гражданство. В 1879 г. Б. и Олкотт открыли штаб-квартиру Теософского об-ва в Бомбее и начали издавать ж. «The Theosophist» (Теософ). В 1880 г. они посетили о-в Цейлон (совр. Шри-Ланка), где в храме Галле приняли буддизм; в 1882 г. штаб-квартира переехала в Адыяр (неподалеку от Мадраса), в купленное специально для этого поместье; в 1884 г. состояние здоровья Б. ухудшилось и она уехала в Европу, где начала работу над кн. «Тайная Доктрина». В кон. 1884 г. Лондонское об-во психических исследований (ОПИ) создало специальный комитет по расследованию деятельности Б., к-рую обвиняли в шарлатанстве, в дек. 1885 г. член комитета Р. Ходжсон, проводивший расследование в Индии, называл ее гениальной мошенницей.

С авг. 1885 по май 1887 г. Б. посетила неск. европ. стран, по приглашению англ. теософов она поселилась в Великобритании, создала «Ложу Блаватской» и приступила к изданию ж. «Lucifer» (Люцифер), в 1888 г. с помощью братьев Китли издала «Тайную Доктрину», в 1889–1890 гг. работала над «Ключом к теософии» и «Голосом Безмолвия». Скончалась во время эпидемии гриппа.

Основные тезисы *теософии* Б. заключаются в том, что все происходящее в мире есть результат вечного и нерушимого закона, к-рый не оставляет места для чудес; природа триединая: видимая, объективная природа; невидимая природа — точная модель первой и ее «жизненный принцип»; вечный и неразрушимый дух — источник всех сил. Человек с помощью такой «науки», как магия, может овладеть знаниями и могуществом вечного духа, хотя человеческие расы и различаются «по духовной одаренности».



Б. уверяла, что у нее установился контакт с «Махатмами» — Учителями человечества (они же «Владыки пламени»), к-рые являлись духами, ответственными за развитие планеты от времени ее зарождения, и выступили в роли основателей всех мировых религий. Б. утверждала, что материалы для книг ей поставлялись непосредственно «Махатмами» (Махатма Мориа и Махатма Кут Хуми); «переписка» Махатм с Б. и ее окружением — А. П. Синнеттом, А. О. Хьюмом, Г. С. Олкоттом в 1880–1884 гг. — была опубликована в виде книги под названием «Письма Махатм» (1923). Б. предложила свою версию космогонии: первоединое божество не обладало ни волей, ни разумом, ни самосознанием, и тем не менее в нем внезапно начался процесс дифференциации. Как крайняя степень деградации изначально Единого возникают материя и люди, эволюционировавшие на Луне, а затем перешедшие на Землю (Тайная Доктрина. Т. 1. С. 234); интеллект у первых людей был развит слабо, и тогда Люцифер заронил в человеке зерно сомнения и мысли. Поэтому, с т. зр. Б., «естественно рассматривать Сатану, Змия в Книге Бытия как истинного создателя и благодетеля, Отца Духовного Человечества» (Там же. Т. 2. С. 303–304). «Люцифер есть божественный и земной свет, «святой дух» и «Сатана»... есть Карма Человечества» (Там же. Т. 2. С. 296). Сатана становится в «сокровенном Учении» аллегорией Добра и Жертвы, а также Богом Мудрости. Б. подчеркивала, что Люцифер дал человеку то, чего не захотел дать ему Бог Библии: «Элогимы опасались дать Адаму знание Добра и Зла, и потому они показаны как изгоняющие его из Эдема или же убивающие его духовно» (Там же. Т. 1. С. 479). Для Б. вообще было характерно резко отрицательное отношение к книгам ВЗ. Бог Авраама, Исаака и Иакова для нее — «вражеский, лживый, хитрый и ревнивый Бог» (Там же. Т. 1. С. 510), т. е. он-то и есть истинный «сатана», и, кроме того, «Люцифер выше и старше Иеговы» (Там же. Т. 1. С. 117). Воспроизведение гностического понимания ВЗ делает для Б. понятным, «почему Бог Моисея изображался как гордый, честолюбивый и нечистый Дух, унивший свою мощь, узурпировав место Высшего Бога» (Там же. Т. 1. С. 488). По мнению Б., учение Хри-

ста ничем не отличается от более раннего учения Будды, жертва Христа не имеет никакого сотериологического смысла и является не более чем примером жертвенной любви.

К церковной традиции Б. относилась критически-агрессивно: «Разъясним этот вопрос раз и навсегда: тот, на кого священство всех догматических религий, преимущественно христианских, указывает как на Сатану, врага Бога, в действительности является высочайшим божественным Духом — Оккультной Мудростию на Земле, которая естественно антагонистична каждой земной, преходящей иллюзии, включая и догматические или церковные религии» (Там же. Т. 1. С. 473). «Наша цель не в том, чтобы восстановить индуизм, а в том, чтобы смести христианство с лица земли» (цит. по: *Кудрявцев К.* Что такое теософия и Теософическое общество. СПб., 1914. С. 25).

Для теософии личность есть начало ограничения, следов., источник ошибки. По мере совершенствования, а точнее, самосовершенствования, т. к. благодати как помощи извне Б. не признавала, человек, проходящий через тысячи перевоплощений, сам становится богом и в конце концов растворяется в безличностном и безграничном океане Единого, чтобы через нек-рое время начать путь деградации в очередном космическом круговороте. Ничто в теософии не происходит навсегда, ничто не увековечивается. И ничто не спасается, ибо с Единым сливается лишь То, что и так было Его заблудившейся частицей. Никакого обогащения, накопления в ходе бесконечных кругов космических восхождений и падений не происходит. Человек объявляется частицей Космоса, и как его часть не может быть свободна от целого, так и человек не может быть по-настоящему свободен от влияния и воздействия на него космических («кармических») законов.

Теософия Б. все время колеблется между космическим оптимизмом и пессимизмом. В одних случаях она поет гимны материи как единственному бытийному и творческому началу (см.: Письма Махатм. С. 215), в др. проявляет вполне гностическое презрение к материи и космосу, называя то, где живет человек, «наш грязный мир» (Ключ к теософии. М., 1996. С. 65). Отказываясь принять

Бога как Личность, стоящую над космосом и сотворившую его по Своей свободной воле, Б. не могла ни за Богом признать права на милосердие и прощение (т. е. на нарушение закона кармического воздаяния), ни в человеке увидеть такую надкосмическую реальность, к-рая могла бы даровать ему независимость от космических законов. Бог не видит мира; молитвы мира не доходят до Бога. Теософам смешна позиция, при к-рой «из-за высокомерия, присущего теологам, этот маленький комочек грязи (человек.— *Ред.*) считается чем-то несказанно более величественным, чем любая из известных нам звезд и планет» (Там же. С. 79). Теософы стремятся внушить человеку, что «тот, кто хочет быть оккультистом... должен думать о себе как о чем-то бесконечно малом, даже не как об отдельном атоме, но как о части мировых атомов в целом, как об иллюзии, исчезающей подобно вздоху и не оставляющей после себя никакого следа» (Комментарии к «Тайной Доктрине». С. 65). Т. о., «человечество есть великая Сирота» (Письма Махатм. С. 67), и ему остается лишь слушать голоса духов и пробовать подчинить их своей магической власти. Таков итог исканий Б., к-рый порой пугал и ее саму: «Я не верю ни во что, кроме бесконечной глупости человечества. Все мои идеалы исчезли навсегда, и у меня больше нет причин жить для чего-нибудь или кого-нибудь. Но я живу, потому что жизнь не оставляет меня в одиночестве, к тому же самоубийство было бы слишком постыдным выходом из положения» (Письма. С. 335; С. 361–372). «Какое мне теперь дело до жизни! Аннигиляция в 10 тысяч раз лучше!» (Там же. С. 63). «В такие минуты она была жалка и несчастна,— вспоминает Вс. Соловьёв.— Я никогда не забуду, как однажды она воскликнула: «Хотела бы вернуться... хотела бы стать русской, христианкой, православной... тянет меня... и нет возврата!.. я в цепях!.. я не своя!» (*Соловьёв Вс.* С. 265).

Учение Б. было квалифицировано как антихристианское в 1922 г. в «Послании Русского Заграничного Церковного Собора о спиритизме, магнетизме, теософии и прочих оккультных вымыслах», принятом Архиерейским Собором Русской Зарубежной Церкви в Сремски-Карловци; в Окружном послании Со-



бора архиереев Русской Православной Церкви за границей ко всем верным чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии сущим, принятом на Соборе в Сремски-Карловци 28 авг. 1932 г.; в определении Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» 2 дек. 1994 г. (Москва). Соч.: *Isis Unveiled: The Master Key to Ancient and Modern Mysteries: In 2 vol. N. Y., 1877; Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy: In 2 vol. L., 1888; Voice of the Silence. L., 1889; Key to Theosophy, in the Form of Question and Answer. L., 1889; From the Caves and Jungles of Hindostan. L., 1892; Nightmare Tales. L., 1892; Theosophical Glossary. L., 1892; Modern Panarion Collection of Fugitive Fragments. L., 1899; Евангельский эзотеризм. Рига, б. г.; Голос безмолвия. Рига, 1991; Чаша Востока. Хабаровск, 1991; Ключ к теософии. М., 1993; Письма Махатм. Новосибирск, 1993; Тайная Доктрина. Смоленск, 1993. Т. 1–2; То же. Новосибирск, 1993. Т. 3; Теософия и практический оккультизм. М., 1993; Разоблаченная Изида: В 2 т. М., 1994; Новый Панарион. М., 1994; Тайные Знания. М., 1994; Теософский словарь. М., 1994; Скрижали кармы. М., 1995; Карма Судьбы. М., 1996; Черная магия в науке. Магнитогорск, 1996; Письма А. П. Синнету. М., 1997; Комментарий к «Тайной Доктрине». М., 1998; Письма мастеров мудрости. М., 1998; Учение Махатм. М., 1998; Путеводный свет неведомого. М., 2001.*

Лит.: *Желиховская Н. Е. П. Блаватская: Биограф. очерк // Вестн. теософии. СПб., 1910; РПЦЗ. Т. 1; Фаликов Б. З. Теософия: очерк истории теософского об-ва и его учения // Религии мира: История и современность: Ежегодник, 1989/1990. М., 1993; он же. Неиндуизм и западная культура. М., 1994; Carlson M. «No religion higher than truth»: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922. Princeton, 1993; Соловьев В. Современная жрица Изиды. М., 1994; Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины. СПб., 1999; Мэрфи Г. Елена Блаватская. Челябинск, 1999.*

Диак. Андрей Кураев

БЛА́ГО [греч. τὸ ἀγαθόν, τὸ εὖ, τὸ καλόν; лат. bonum, bonitas], конечный (предельный) предмет стремления человека, движение к к-рому не нуждается в дальнейшем обосновании; в богословии — одно из Божественных имен (см. *Имя Божие*). Как философская категория Б. имеет сверхбытийный статус высшей универсальной ценности, к-рая не постигается ни одним из чувств, недоступна воображению, превосходит любое рассудочное построение и не вмещается умом. Сочетанием трансцендентности Б. с его непосредственной данностью обусловлено то, что его сверхбытийная природа всегда проявляется как подлинное бытие.

В античной философии рассматриваемая иерархия Б. оказывается основополагающей для иерархии бытия и знания. Но при этом учение о Б. никогда не выступает в качестве самостоятельной отрасли философского ведения, хотя *Платон* и говорит о том, что «идея блага — самый важный предмет научного рассмотрения» (Resp. 505a 2). Специальную и самостоятельную разработку учение о Б. получает в позднем платонизме как генология, т. е. учение о *едином*, построенное на основе объединения разработки понятия Б. как центральной темы «Государства» Платона с диалектическим рассмотрением положений о едином и многом в его же «Пармениде».

Б. как категория практической этики. I. Благо-удовольствие. Первым проявлением Б., на к-рое всякая душа реагирует мгновенно, считалось удовольствие как чувственная данность. В связи с ним рефлексия может возникнуть *post factum*, может не возникнуть вообще, но от этого не отменится то свойство Б., к-рое прежде всего и обнаруживается в его самом очевидном и первом проявлении: привлекать к себе. Удовольствие считали высшим Б. представитель киренской школы сократик Аристипп и *Эпикур* (Euseb. Praer. Ev. I 8. 8. 3–I 8. 9. 1). *Киренаики* в отличие от Эпикура признавали только наслаждения в покое (*Diog. Laert. X 136. 1–3*), а Эпикур — и наслаждения в движении. Согласно Эпикуру, «наслаждение в покое — это безмятежность и безболезненность, наслаждения в движении — радость и удовольствие» (Ibid. X 136. 10–12). Мерилом Б. у Эпикура и эпикурейцев служит аффект (πάθος). Поэтому, несмотря на утверждение Эпикура, что «величайшее из благ есть разумение (φρόνησις) и от него происходят все добродетели», для него «все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них» (Ibid. X 132. 6–12), т. е. речь идет именно об аффектах.

II. Благо-добродетель. В отличие от эпикурейцев представления о Б. и добродетели у последователей *стоицизма* немислимы без вмешательства рассудка. Это заставляет их относиться к удовольствию как к чему-то безусловно низшему для души; проявление Б. требует предварительной рефлексии: рассуждая, мы понимаем, что нечто привлекает нас в силу приносимой им пользы.

Чтобы оценить пользу, нужно приобрести определенный опыт, тогда как к удовольствию мы влечемся при первом же соприкосновении с предметом, его вызывающим. Стоики, по примеру *Академии платоновской* и *Аристотеля* введшие этику в рутинную практику школьных рассуждений, определяли Б. вообще как некую полезность, в частности как пользу или нечто совпадающее с пользой (Ibid. VII 94. 1–2). Еще одно частное стоическое определение Б.: «естественное совершенство разумного существа в его разумности» (Ibid. VII 94. 7–8). Стоики подразделяют Б. на душевные, внешние, ни те и ни др.: душевные Б. — добродетели и добродетельные поступки; внешние — достойная родина, достойный друг; Б., к-рое не является ни душевным, ни внешним, — быть достойным и счастливым самому (Ibid. VII 95. 6 — VII 96. 1). Одни Б. суть цели, др. — средства, третьи — и цели, и средства: цели — отвага, разумность, свобода, приятность, радость (εὐφροσύνη), безболезненность (ἀλύπια) и всякий добродетельный поступок; средства — друг и польза от него; и цели, и средства — добродетели: как цели они входят в счастье, как средства ведут к нему (Ibid. VII 96. 6 — VII 97. 3). Из душевных Б. одни представляют собой некие состояния (ἔξεις): таковы привычки; др. суть расположения (διαθέσεις): таковы добродетели; Б., к-рые не суть ни то ни др., — действия (Ibid. VII 98. 1–6). Совершенное Б. прекрасно (Ibid. VII 100. 1); только прекрасное — Б. (Ibidem); ничто безобразное не Б. Поскольку наслаждения бывают безобразными, они не Б. (Ibid. VII 103. 9 — VII 104. 1). Добродетели — Б. (Ibid. VII 102. 1–3), а жизнь и смерть, здоровье и болезнь, наслаждение и мучение, красота и уродство, сила и бессилие, богатство и бедность, слава и бесславие, знатность и безродность — ни то ни др., но предметы безразличные, потому что могут быть обращены и во благо, и во вред (Ibid. VII 102. 3 — VII 103. 6).

III. Благо-знание. Оказавшись в одном ряду с полезным и бесполезным, Б. не только у ранних стоиков, но и у *Эпиктета* обнаруживает двусмысленность: в отличие от добродетели, к-рая одна есть безусловное Б., все остальное несет приметы сомнительности, так что добродетель не может ни в чем себя проявить,



хотя и должна постоянно проявлять себя во всем. Поэтому вместо благодетели преимущественным предметом стремления оказывается некая разумность, разумное основание поступка, позволяющего жить в согласии с природой, к-рая тоже оказывается своего рода псевдоблагом. В представлении о Б. стойки хранят преемственную связь с *софистами*, *Сократом* и сократиками, признававшими в качестве высшего Б. знание, к-рому можно научиться, а процесс приобретения этого знания называли «пайдейя». Согласно сократуку Евклиду, единое Б. скрывается под мн. именами: одни называют его разумом, др. — богом, третьи — умом и т. п.; при этом он отрицал существование зла (Ibid. II 106. 9–12). Здесь очевиден переход к более высокому представлению о Б. как сфере невещественного (преимущественно ума), к-рая возвышается над «душевными» и «практическими» Б.

Метафизика Б. I. Телеологический аспект (в этике, политике, физике, в учении об уме). Б. — цель всякой деятельности. В академических диспутах (известных по «Филебу» Платона и ряду текстов Аристотеля) удовольствие, польза и знание включались в сферу представлений о Б. в рамках совершенно иного подхода и в духе общей интеллектуалистской ориентации платоновской Академии. Математик Евдокс считал удовольствие Б. (*Arist. EN. 1172b 9–15*), однако понятие блага-удовольствия у него не психологическое, а телеологическое. Наиболее последовательно телеологический подход к понятию Б. был проведен Аристотелем. Он подчеркивает, что одной из причин является цель, или «то, ради чего» (*τὸ οὐ χάριν*), поскольку цель движет как предмет стремления. Цели бывают разные: те, к-рые мы выбираем ради них самих, — более совершенные, нежели те, к-рые суть средства для другого. Поэтому можно говорить и о разных Б., «а совершенным представляется то, что лучше всего» (*τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι* — Ibid. 1097a 28). Все согласны, что ради него самого избирается счастье, но не столь очевидно, что нужно под этим понимать: счастливая жизнь может быть у всякого живого существа, но для человека наиболее соответствующая ему как существу разумному жизнь есть «деятельность души, согласованная с суждением»

(Ibid. 1098a 7–8), или деятельность души «сообразно наилучшей и самой совершенной добродетели» (Ibid. 1098a 16–18). Аристотель подчеркивает необходимость деятельности для достижения Б., потому что «в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (Ibid. 1099a 5–7). Высшее Б. есть то, что желательно народу и гос-ву, поэтому оно относится к ведению самой главной науки, к-рой в «Никомаховой этике» признается политика, т. е. искусство управления гос-вом (Ibid. 1094b 11). В начале «Политики» (1252a 3–7) Аристотель также подчеркивает, что общение, называемое гос-вом, организуется ради какого-то Б. (как и всякая деятельность), причем это общение — наилучшее, и Б., к-кому оно стремится, — высшее. Вместе с тем Аристотель утверждает, что Б. как нечто общее не существует, имея в виду, что нельзя найти какую-то одну идею, обосновывающую различные Б. (EN. 1096b 25–26). Аристотель предлагает специально рассмотреть этот вопрос в др. части философии, поскольку, даже если есть единое абсолютное Б. как таковое, в этике рассматривается Б., к-рое можно осуществить в поступке или приобрести (Ibid. 1096b 32–35).

Телеологическое понимание Б. проявляется и в физике Аристотеля (трактаты «Физика» и «О небе»). Б. есть конечная цель всякого движения, поэтому элементы в подлунной сфере движутся простыми движениями к своим «естественным местам» (*ἢ κατὰ φύσιν φορά*), а эфир — пребывает в надлунной сфере: природа всегда реализует наилучшее из допустимого (*De caelo. 288a 2–3*). Одушевленное существо движется, признавая Б. и отвергая зло: к 1-му стремится, 2-го избегает (*De anima. 431a 15–16*). Уточняя исходный тезис «движет желание и ум», Аристотель подчеркивает, что и ум сам по себе не движет, если нет предмета стремления. Отсюда подлинный двигатель — предмет стремления (*τὸ ὀρεκτόν*), а им является или Б., или кажущееся Б., причем не всякое, а достижимое в деятельности (*τὸ πρακτὸν ἀγαθόν* — 433a 27–29). Как предмет стремления движет и первый двигатель: предмет стремления есть конечная цель, а ея, по словам Аристотеля, может быть только наилучшее (*τὸ βέλτιστον*) (*Phys. 193a 32–33*). В отличие от этики и поли-

тики в физике Аристотель доказывает единственность и неподвижность этого Б.

Развивая тезис о совпадении предмета желания и предмета ума (отождествляемого с волей), к-рые движут как цель и сами остаются неподвижными, Аристотель утверждает: «Высшие предметы желания и ума тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно» (*Met. 1072a 26–28*). При этом ум как мыслимое совпадает с умопостижимым-мыслимым, поскольку он нематериален, а у нематериального «умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же» (*De anima. 430a 3–5*). Согласно Аристотелю, ум как высший предмет стремления является высшим Б., т. е. богом (*Met. 1072b 14–30*). Показывая, что Б. должно быть окончательной целью всякого стремления, Аристотель не объясняет, каков предмет стремления самого совпадающего с данным предметом ума. Специально рассматривая в «Евдемовой этике» (1217b 1 — 1218b 19) различные представления об идее Б., Аристотель показывает, что о Б. говорится в стольких же смыслах, как и о сущем, поэтому Б. в соответствии с категорией «нечто», или первой сущности, будет умом и богом, в соответствии с категорией качества — справедливостью, количества — мерой и т. д. Но наличие ума и бога в сфере бытия не делает, по Аристотелю, Б. чем-то самостоятельно существующим, абсолютным. Между тем, задаваясь в «Метафизике» (1075a 11–15) вопросом, каким из 2 способов природа мирового целого содержит Б. и наилучшее (*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*) — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок, — Аристотель отвечает, что, пожалуй, и тем и др., как, напр., у войска, где Б. является и порядок, и предводитель, причем предводитель — в большей степени, поскольку он устанавливает порядок. Рассуждая о том, что высший ум есть нечто наиболее божественное (1074b 33 — 1075a 5), Аристотель заключает, что ум не может мыслить некий еще более достойный предмет и потому мыслит сам себя, т. е. его мысль есть «мышление мышления»; если бы его мысль и мыслимое ею были разными, то было бы неясно, в соответствии с к-рым из них уму



принадлежит Б. (τὸ εἶδ). Это понимание бога как ума, подлинного бытия, красоты, как того, что вожделенно, желанно и есть Б., доступное мысли, вошло в философию т. н. среднего платонизма. Алкиной в «Учебнике платоновской философии» рассуждает о переходе от «великого моря красоты» к самому Б. Будучи предметом любви и стремления, оно возникает перед восходящей к нему душой словно явленный и просиявший свет (φῶς φαίνεν καὶ οἶον ἐκλάμπαν), в к-ром душа по его великой драгоценности опознает бога (10. 6. 3–7; ср.: *Plat. Symp.* 210e 3–5). В 5-й кн. трактата «О благе» *Нумений* говорит об уме как о единственном, что можно считать Б. (fr. 16. 3–4). Ум есть первый бог и Б. как таковое, к-рому подражает благой творец становления (fr. 16. 9–15). Однако тождество мысли и мыслимого в уме еще не объясняет, благодаря чему мыслимое вообще может быть мыслимо умом, как можно мыслить самого себя, в каком смысле можно говорить о простоте ума, если в нем уже есть принципиальное противопоставление мыслящего мыслимому. Этот вопрос поставил и разрешил Платон, задав новый горизонт для рассмотрения проблемы Б.

II. Сверхбытийное Б. как основа бытия и ума. Платон решает проблему Б., продумывая онтологическую структуру универсума, а также в ходе рассмотрения иерархии познавательных способностей и знания как такового. В 6-й кн. «Государства» Платон, предполагая возможность поставить философов во главе гос-ва, утверждает устами Сократа, что главная наука, к-рую они должны постичь, имеет предметом идею Б. (505a 2), без к-рого все остальные приобретения не приносят пользы. Хотя большинству кажется, что Б. является удовольствие, люди более тонкие видят его скорее в разуме (φρόνησις — *Ibid.* 505b 5–6) и науке (ἐπιστήμη τὸ ἀγαθὸν — 506b 23).

Отказываясь определить, что такое Б. в себе, Сократ предлагает рассмотреть аналогию: как в мире чувственно воспринимаемого глаз может видеть предметы благодаря солнцу, так в мире умопостигаемого ум может мыслить нечто благодаря Б. — солнцу умопостигаемого мира; поэтому зрение и зримое так относятся к солнцу, как ум и умопостигаемое — к Б. (508b 11 — 508c 3). Б. как

такое — выше знания, истины и науки, поскольку является их причиной (509a 4–7). Отсюда следует, что Б. дает познаваемому не только возможность быть познаваемым, но и бытие и сущность; т. о., нужно признать, что само Б. не есть некая сущность, но по достоинству и мощи возвышается за пределами сущности (509b 6–10). Как солнечный свет объединяет видящего с видимым, так свет Б. объединяет умопостигаемое бытие с мыслящим умом.

Сверхбытийная природа Б., как причины (начала) бытия и знания, но превосходящего и то, и др., ставит его в особое отношение к наукам. В 7-й кн. «Государства» Платон показал, что арифметика, геометрия, астрономия и музыка должны приучить мысль к сверхчувственной реальности, к миру бытия, не знающего постоянной текучести чувственного мира, т. е. сферы становления. Обычно эти дисциплины называют науками, поскольку они надежнее мнения; но, т. к. они опираются на не имеющие действительного обоснования предпосылки, они слабее науки. Наукой в «Государстве» Платон называет диалектику, к-рая увенчивает проч. науки, опирается на истинное бытие и подводит нас к беспредпосылочному началу, т. е. к Б. как таковому, являющемуся пределом мыслимого так же, как солнце — пределом зримого (532a 5 — 532b 2).

Волюнтаристский аспект учения о Б. У Б. как такового нет мотива для к.-л. действия кроме его благой воли, к-рая ничем не отличается от него самого, т. е. является самим Б.

Объединив положение платоновского «Государства» о сверхбытийной природе Б. с рассуждением из «Парменида» о едином-многом (*Plat. Parm.* 141e 9–12), Плотин и поздние платоники развили специальную «науку о Б.» как «науку о едином» (Епн. 6. 9, 5. 1 и 5. 2; ср. также 6. 7. 42. 15–24). Наиболее тесную связь с проблемой Б. «наука о едином» сохраняет в вопросе о свободе воли высшего Б. и о том, почему высшее единое начало порождает множественный мир ума и допускает возникновение чувственного мира. Согласно Платону, этот мир — прекраснейший, его демиург — наилучший, и единственной причиной создания мира у совершенно чуждого зависити демиурга была его благодать (Тим.

29a 5–6, 29e 1–2). Платон объясняет происхождение зла как для отдельного человека, так и для космоса в целом. В 3-й кн. «Государства» он рассуждает о том, что вопреки общему мнению бог — причина не всего, а только благого и в зле он не повинен, так что для зла нужно искать иную причину (379b 1 — 379c 7). Этот тезис применительно к отдельной душе Платон развивает в 10-й кн. «Государства», где рисует знаменитую картину выбора душами своего жребия: добродетель, позволяющая избрать благоую участь, свободна, она не подчиняется никакому владыке: почитая или отвергая ее, каждый сам отвечает за свой выбор; бог — невиновен (617e 3–5). Применительно к миру в целом этот вопрос рассмотрен в «Политике», где космос, пока он питает живые существа вместе с кормчим, уделяет им много добра (273c 4), а без кормчего, предоставленный собственной воле, — вырождается, так что в нем остается мало доброго (273d 1–2). В «Законах» Платон признает, что именно душа ответственна за Б. и зло в мире (896d 5–7), он вводит злую душу мира, ответственную за все происходящее в нем зло (897c 4 — 897d 1). Причиной зла, т. о., у Платона оказывается созданная блáгим умом-демиургом душа (Тим. 41d 4 sqq.), отвернувшаяся и отпадшая от ума, своего создателя, и тем самым соединившаяся с неразумием (Leg. 897b 3). То же самое происходит с душой человека. Следов., причиной зла в мире оказывается злая воля, проявляющаяся в твари.

Плотин в свою очередь исходит из того, что каждое существо желает Б., стремится к нему и, пока не имеет его, готово изменять себя, т. е. по своей воле делает себя другим; когда же достигает его и обладает им — желает оставаться самим собою; т. о., в нем совпадают его сущность и его воля (Епн. 6. 8. 13. 11 sqq.). То же самое можно сказать и о высшем Б., так что поистине природа Б. — это его воля (ἡ ἀγαθὸῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ — 6. 8. 13. 38). Всемогущество и совершенная свобода творить Б. не умаляются тем, что оно не может совершать зло: его воля с самого начала была таковой, и не было такого времени, когда бы что-то предшествовало его воле. Поэтому оно — прежде всего воля (βούλησις — 6. 8. 21. 16), и все прочее существует, поскольку причастно и возводится

к нему (6. 8. 21. 21–22). О божественной воле Б. рассуждал *Ямвлих* (*De mysteriis*. 1. 12. 8–9), но Б. у него оказывается уже не первым и высшим началом, а одним из его проявлений.

Мистический аспект Б. В платонизме речь идет о том, что всякая душа может избежать порочности, т. е. разных форм проявления зла, и достичь своего Б., к-рое в конечном счете всегда совпадает с Б. как таковым. Согласно Плотину, Б. не может рассматриваться без души, для к-рой обращенность к Б. дает реальную перспективу удаления от зла и погибели и восхождение к подлинной жизни. Зло помещается именно в душе и представляет собой отсутствие Б., без к-рого душа не может одушевлять, быть жизнью и, следов., перестает быть душой, т. е. гибнет (Епп. 1. 8. 11. 8–14). Вначале душа, обращенная к Б., украшается добродетелями; однако добродетель — это не Б. как таковое, а нечто благое и прекрасное только по причастности (1. 8. 13. 9–12). Достигая благодаря добродетелям сферы ума и сливаясь с ним, душа, уже будучи выше добродетели, понимает, что здесь ее подлинная жизнь и что она непосредственно в преддверии Б. (5. 9. 2. 25–26; ср.: *Plat. Phileb.* 64c) всей множественностью умных проявлений свидетельствует о нем, хотя само Б. — едино. Душа понимает, что она не может ни назвать, ни познать его, что его нельзя мыслить, т. е. оно не является умопостигаемым бытием; устремляясь к Б., душа может только в некоем прикосновении к нему ощутить границу, переступить к-рую ей не дано: здесь она уже выше мудрости и разумности, выше мысли, она уже не ум (Епп. 1. 2. 6. 12–13). И когда это стремление к Б. достигает своего высшего напряжения, Б., вознесенное над умом и душой, может само сойти в них и соединить их с собой; это познание, или прикосновение к Б., и есть та «высшая наука», о к-рой говорил Платон (6. 7. 37. 3–5).

В отличие от Аристотеля и средних платоников Плотин знает, что, даже достигнув сферы ума и став одно с ним, душа не удовлетворяется и не обретает несмутимого блаженства, но испытывает неудовлетворенность: созерцая, т. е. находясь еще в сфере форм, душа испытывает примерно то же, что и человек, к-рый под прекрасной внешностью угадывает незримую душу

др. человека и обращен прежде всего к ней (6. 7. 33. 22 sqq.). И как у богов есть Б. и нет зла, так есть Б. и у души, сохраняющей свою чистоту; если душа не сохранит ее, то злом для нее будет не смерть, а жизнь (1. 7. 3. 10–12).

Теологическое толкование Б. в среднем платонизме и неоплатонизме. Рассмотрение мистического аспекта Б. обнаружило, что Б. как таковое в принципе недоступно первой философии. Его можно представить только апофатически или же в рамках очень искусственно выстраиваемого богословия. В связи с тем, что после Ямвлиха (IV в. по Р. Х.) развилась техника схоластического толкования платоновских диалогов, 12 наиболее представительных диалогов составили курс обучения платоновской философии, причем определенные диалоги представляли этику, логику, физику и теологию. Проблема Б. рассматривалась соответственно в этике (комментарий Олимпиодора на «Горгий», фрагменты комментария Дамаския на «Федон») и теологии (толкования Дамаския на «Филеб», *Прокла Диадокха* на «Тимей», а также фрагменты комментариев Прокла и Дамаския на «Парменид»).

В кон. II в. создаются т. н. «Халдейские оракулы», с опорой на к-рые рассматривались тезисы «всякий бог — благо» и «от бога мы получаем благое, относящееся к счастью, наилучшее и желанное» (15. 1–2), а также тезис «Зевс (т. е. мировая душа. — Ю. Ш.) дает все благо и зло» (215. 4). Комментарии на «Халдейские оракулы» писали Прокл и Дамаский. В позднем платонизме в число сакрализованных текстов вводятся также различные «орфические теогонии», «финикийская теология» (в завершении дошедшего до нас текста «О первых началах» Дамаския) и т. д. Свидетельства этих текстов о Б. выбираются и находятся в поле зрения богослова при построении системы, основу и структуру к-рой дает 2-я часть «Парменида».

Корпус сочинений Платона как «священный текст» наиболее подробно и последовательно был собран Проклом в «Платоновской теологии». Он рассматривает благость богов на основе «Государства» (*Theol. Plat.* I 82. 8 sqq.) и «Федра» (*Ibid.* I 100. 19 sqq.), а также привлекает отдельные свидетельства др. диалогов. Опираясь на «Законы»

(730c 1–2), Прокл подчеркивает, что как истина в душах приводит их в соприкосновение с умом и возводит мыслящие чины к единому, так истина богов объединяет божественные генады с истоком всех Б., и в этом единении они исполняются благообразной силы (*Theol. Plat.* I 100. 7–12). На основе «Филеба» (20d 1–11) рассмотрены 3 важнейших начала природы Б.: вожделенность, самодовление и совершенство, в силу к-рых Б. все обращает к себе и наполняет, причем его преизобилие не терпит от этого недостатка и не уменьшается (*Theol. Plat.* I 101. 14–19). Б. у Прокла всегда есть выраженность и определенность. «Первейшее, начальствующее и единовидное наличное бытие благих (ἡ τῶν ἀγαθῶν πρωτίστη καὶ ἀρχηγουτάτη καὶ ἐνοειδὴς ὑπαρξίς) расположило вокруг себя причины и совокупности всех благ вместе взятых, так что нет среди сущего ни одного блага, которое не приобрело бы соответствующей силы от него, как нет и ничего благодетельного, не принимающего участия в названной причине в ходе возвращения к ней...» (*Ibid.* I 83. 2–6). Прокл проводит схоластически ясное различие единого и Б., используя как методический принцип триаду «пребывание — исхождение — возвращение». Он подчеркивает, что единое есть имя первого потому, что от него как от первого все получает бытие и из него исходит (*Ibid.* II 40. 11), а Б. первое называется потому, что к нему как предмету всеобщего стремления все возвращается (*Ibid.* II 40. 25–27). Отдельно (*Ibid.* II 44.1 sqq.) рассматривая аналогию между Б. в умопостигаемом мире и солнцем в чувственном мире на основе *Resp.* 507b 9 — 507c 5, Прокл показывает, как к Б. восходят и первые, и последние сущие, и замечает, что таков наилучший и наиболее соответствующий теологии способ возведения всего к первому (*Theol. Plat.* II 44. 17–18). На основе «Государства» (509b 9) Прокл рассуждает о превосходстве собственно Б. над Б., находящимся в сущем и отождествляемым с красотой. Однако все эти соображения и замечания снимают продуктивную мощь платоновской аналогии.

Представленная Проклом тенденция теологического толкования сакрализованного платоновского текста — искусственная в своей

основе — не получила дальнейшего развития. У последнего схоласта языческой *Афинской школы платонизма* Дамаския систематическое изложение платонической философии в трактате «О первых началах» не ориентировано на платоновский текст как на некое сакральное единство. В ходе рационального философствования Б. перестает быть у Дамаския преимущественной характеристикой сверхбытийного первого начала (как это было у Платона и Плотина) и постепенно становится характеристикой одного из проявлений того, чьей неизреченной природы не выражает даже имя единого и что оказывается Б. постольку, поскольку к нему стремится и им сохраняется все низшее (I 26. 6–7).
Ист.: Plotin. *Traité* 38 (Ennead. VI 7) / Trad. et comment. par P. Hadot. P., 1988, 1999²; *idem*. *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* (Ennead. VI 8) / Introd., texte grec, trad. comment. par G. Leroux. P., 1990; *idem*. *Traité* 9. VI 9 / Trad. et comment. par P. Hadot. P., 1994, 1999².

Лит.: Grumach E. *Physis und Agathon in der Alten Stoa*. B., 1932. (Problemata; 6); Amerio R. *L'epicurismo e il bene* // *Filosofia*. 1953. N 4. P. 227–254; Cooper J. *Reason and Human Good in Aristotle*. Camb. (Mass.), 1975; Annas J. *Aristotle on Pleasure and Goodness* / Ed. A. O. Rorty // *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 1980. P. 285–289; Ferber R. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin, 1989²; Kraut R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, 1989; Meijer P. A. *Plotinus on the Good or the One* (Ennead VI 9): An Analytical Comment. Amst., 1992.

Ю. А. Шичалин

В Ветхом Завете евр. понятие בְּרָכָה (греч. ἀγαθός, καλός, χρηστός — благой, добрый, прекрасный, хороший) заключало в себе как нравственно-религ., так и практическо-эстетический смысл. Им обозначались преимущественно лица или предметы, вызывающие приятные чувства, как, напр., хороший обед (Суд 19. 6–9; 3 Цар 21. 7; Руф 3. 7), красивая девушка (Есф 1. 11), люди, делающие добро (Быт 40. 14), т. е. все, что приносит счастье или облегчает жизнь. При этом Б. любой вещи осмысливается в отношении к Богу-Творцу: в Шестодневе благодать, «добротность» тварного бытия утверждается именно в силу соответствия замыслу о нем благого Творца и Промыслителя «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1. 31).

Лишившись в результате грехопадения высшего Б., или *блаженства*, каковым в раю было непосредственное богообщение, человек стал ис-



Сотворение земных зверей и человека.
Мозаика собора в Монреале
(Сицилия). XII в.

кать Б. в тварях, «хороших для пищи и приятных для глаз» (Быт 3. 6). Однако, утратив возможность вполне наслаждаться земными Б. (Еккл 2. 24; 5. 14; 11. 2–6), неспособный делать только добро и не грешить (Еккл 7. 20), человек испытывает неудовлетворенность (Еккл 5. 9 сл.; 6. 7). Поэтому вся жизнь ветхозаветного человека была направлена на восстановление прежнего богообщения путем исполнения Закона.

Представление о благодати единого Бога, доступное отдельным ветхозаветным праведникам (Ною, Аврааму, Иакову, Иосифу и др.), открывается всему Израилю во время исхода из Египта: Яхве предстает как освободитель, избавитель от смерти (Исх 3. 7 сл.; 18. 9), приводящий в Землю обетованную, «землю добрую» (Втор 8. 7–10), «текущую молоком и медом». Условием обретения Б. Бог ставит верность Его Завету (Втор 8. 11–19; 11. 8–12). В идее Завета выражена глубинная связь между физическим и моральным Б. народа и отдельного человека и его верностью Богу: забывая Бога, перестав Его любить и нарушив Завет с Ним, Израиль немедленно лишается этих Б., хотя через покаяние может обрести их вновь (Ос 14. 2–3).

С течением времени в ветхозаветном сознании все более укореняется представление о том, что верность Богу не обязательно ведет к земному преуспеянию. Все чаще поднимается вопрос о страданиях праведных

и благоденствии нечестивых, Отрок Яхве оказывается гоним, а пророки убиваемы (Ис 53; Иер 12. 1 сл., 15. 15–18; Пс 21, 72; Иов 23–24). Именно через опыт страдания, смысл к-рого неясен с первого взгляда, постепенно обретается путь к отрешению от непостоянных и обманчивых Б. мира сего; истинное Б. обретается в Боге, Который один остается верен, когда все потеряно (Пс 21. 20; 118. 71; Иер 20. 11). При этом Закон, открывающий путь к Б. (Втор 30. 15), сам начинает переживаться человеком как Б. (Пс 118. 72). Божественная благодать в ВЗ стала предметом вдохновенного молитвенного славословия, воплотившегося в библейских песнях и псалмах, воспринятых христ. богослужебной традицией: «Славьте Господа, ибо Он благ, ибо век милость Его» (Пс 117. 1), «Вкусите и увидите, как благ Господь!» (Пс 33. 9), «Ибо Ты, Господи, благ и милосерд и многомилостив ко всем, призывающим Тебя» (Пс 85. 5), «Благ и праведен Господь» (Пс 24. 8, см. также: 2 Пар 5. 13; 1 Езд 3. 11 и др.).

Б., подаваемое Богом «боящимся Его» (Пс 24. 12–13), «чистым сердцем» (Пс 72. 1), заключается не только в Б. земной жизни («ищущие Господа не терпят нужды ни в каком благе» — Пс 33. 11), но и в буд. спасении. Наивысшая актуализация Б., по представлениям ВЗ, проявится в мессианском царстве, в к-ром должны осуществиться религ. чаяния всех верных Богу. Эта идея нашла свое выражение прежде всего у прор. *Иеремии*, к-рый придает понятию בְּרָכָה эсхатологический оттенок (Иер 31. 10–14; 32. 39–40, 42; 33. 9). Однако в предхрист. эпоху мн. иудейские памятники рассматривают мессианские Б. не как окончательные (*Смирнов*. С. 423–439): наслаждения мессианского времени предстают как переходная ступень к высшему и окончательному блаженству в буд. веке (3 Езд 7. 28–35). При этом духовный характер буд. Б. в сознании иудеев зачастую смешивался с чувственными и временными Б. земного царства Мессии (см. ст. *Хилиазм*).

Новый Завет выдвигает понятие о грядущем царстве как о *Царстве Божиим*, к-рое не есть пища и питье (Рим 14. 17). В Слове, ставшем плотью, исполненном благодати и истины (Ин 1. 14), человек обретает высшее Б., или блаженство богообщения. Вера в восставшего из мертвых

Иисуса Христа уже в наст. жизни субъективно предосуществляет наше с надеждой ожидаемое буд. блаженство (Евр 11. 1). Однако полное обладание высшим Б. в земной жизни невозможно: окончательным осуществлением для человека, открытого во Христе, высшего Б. становится *вечная жизнь*. В этом смысле в Послании к Евреям Христос именуется «Первосвященником будущих благ» (9. 11), а о законе ВЗ говорится как о имеющем «тьнь будущих благ» (10. 1). Под Б. здесь понимаются плоды искупительной Жертвы Спасителя, к-рые принимает, согласно евангельской притче, только пребывший «благим и верным» (Мф 25. 21). Эти буд. Б.— единственно реальные, поскольку



Причащение апостолов.
Миниатюра из греко-груз.
рукописи XV в.
(РНБ. Л. 134 об.)

в них грех и смерть окончательно исчезнут. В наст. жизни закон греха препятствует благому устройению человеческого существования, проявляя себя в нравственно-религ. дуализме добра и зла: «...знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе (ἀγαθόν)... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим 7. 18–19).

Понятие Б. в святоотеческом богословии. По мнению прп. *Иоанна Дамаскина*, «благо (ἀγαθόν) называется так оттого, что все сильно стремится (ἄγαν θεῖν) к нему, и по природе оно привлекательно и желанно» (*Ioan. Damasc. Contr. Man. 64*). О происхождении термина «Б.» прп. *Максим Исповедник* рассуждал, ссылаясь на мнение этимологов: «Слово «благо» происходит от «быть чрезмерным» (ἄγαν εἶναι), или от «быть положенным» (ἄγαν τεθεῖσθαι), или от «бежать» (ἄγαν θεῖν), ибо оно дарует всему сущему бытие, неизменность и движение» (*Maximus Conf. Mystagogia. 5*). «Истинное благо просто и единообразно (μονοειδές) по природе, чуждо всякой двойственности и сопряженности с

противоположным» (*Greg. Nyss. Or. hom. 20. 3*); оно всегда тождественно себе (Агеор. DN 4. 23); истинным Б. признается «только то, что всегда и для всех одинаково является благом по самому существу, что постоянно пребывает таковым и не изменяется по внешним обстоятельствам» (*Greg. Nyss. De mort.*); существуя «до всякого века и времени», Б. «нетленно, поскольку оно пребывает вечно, никогда не перестает быть и защищает всех тех, в которых оно возникает» (*Schol. in: Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 55. 19*).

Бог как Высшее Благо. Отцы и учителя Церкви раскрывали учение о едином благом Боге как высочайшем Бытии, абсолютном Существо, во власти Которого находится все сущее. Только Бог есть «наибольшее Благо, превыше которого нет ничего... Благо неиз-

меняемое, поистине вечное и бессмертное», все остальные Б.— более низ-

шие и «могут иметь бытие лишь от самого высшего Блага» (*Aug. De natura boni. 1*). Бог неподвержен порче, поэтому Он есть наивысшее Б. (*Ibid. 6*). Он не становится благим и не перестает быть таковым: «Высшее Благо есть то, что вечно (каков Бог, благодаря чему Он и единственен в Своем роде)» (*Tertull. Adv. Herm. 11*). Во II в. *апологеты раннехристианские* выступили с резкой критикой античной философии и мифологии, доказывая, что истинный Бог творит только добро, но не творит зла. *Татиан* ополчается на *Зенона Китийского*, у к-рого «Бог оказывается творцом зла, проявляясь в червях и канавах и в тех, кто предается неудобосказуемому разврату» (*Tat. Contr. graec. 3*). В противовес подобного рода ложным мнениям *Афинагор* Афинский утверждает: «Бог, как совершенно благой, всегда благодетельствует» (*Athenag. Legat. pro christian. 26. 2*). В святоотеческой традиции также поднималась тема единства Божественной благодати и справедливости (*Clem. Alex. Paed. I 8; Method. Olimp. Conv. decem virg. 8. 16*). Особенно остро

эта проблема ставилась в полемике с дуализмом гностиков и манихеев. Гностик *Маркион* противопоставлял благого Бога — Отца Иисуса Христа — справедливому Богу ВЗ, это вызвало резкую критику со стороны христ. богословов II–III вв. (*Iren. Adv. haer. I 27. 1; Clem. Alex. Strom. II 8; III 3*).

Ответ Господа богатому юноше: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мф 19. 17), отцы Церкви понимали как упрек юноше в том, что тот назвал Иисуса «учителем благим», не исповедуя, т. о., Его Божество (*Greg. Nazianz. Or. 30. 13; Ioan. Chrysost. In Matth. 63. 1*). Божество Христа с необходимостью предполагает Его благодать (*Greg. Nyss. Contr. Eun. III 9*). Иного взгляда придерживался *Ориген*, к-рый, излишне увлекаясь платоновской философией, считал, что признак благодати может быть приписан только Богу Отцу как Первопричине. По его мысли, Христос есть «образ благодати Божией, но не Само-по-себе Благо» (οὐκ αὐτοαγαθόν — *Orig. De princip. I 2. 13*).

Наибольшее развитие концепции Божественного Б. в восточнохрист. богословии представлено в *«Ареопагитиках»*. В трактате «О Божественных именах» содержится учение о Б. как одном из имен Божиих. Истинно сущий Бог является «Самим-по-себе-Благом» (Агеор. DN 1. 5). «Ареопагитики» выражают трансцендентность Божественного Б. понятием «сверхблагой благодати» Бога (ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης — DN 4. 2). Божественное Б. описывается «как Начало и Конец всего, как совокупность сущего, как то, что наделяет видом не сущее, как Причина всех благ, как не-причина (ἀναίτιον) зол, как Промысл и совершенная Благодать, превосходящая сущее и не сущее, обращающая во благо зло и недостаток себя, желанная всем, возлюбленная всеми» (DN 4. 35).

Тварное Благо. Согласно «Ареопагитикам», существование Бога как Б. означает распространение Б. на все сущее. Б. стоит на 1-м месте в ряду Божественных имен, т. к. именно благодать является причиной как самого создания мира, так и всех дальнейших отношений к нему Божества и проявляется во всех действиях Его (DN 4. 1). Божественному Б. недостаточно было «двигаться» только в созерцании Себя, Оно

изливает Свою благодать на творение (Greg. Nazianz. Or. 45. 5). Благодать принадлежит Богу так же, как солнцу свойственно светить (DN 4. 1). В схолиях на трактат «О Божественных именах» (DN 4. 1) прп. Максим Исповедник, комментируя образ солнца, освещающего все, что способно воспринимать его свет, подчеркивает, что Бог обладает Б. не случайным образом, не как неким качеством, как мы добродетелями, «но Сам будучи сущностью блага, наподобие того, как свет — сущность солнца, и будучи Самим Благом, на все простирает лучи благодати». В силу этого тварное бытие также является благим. В отличие от Бога, благого по природе, тварное Б. является таковым по причастию Высшему Благоу: «Как всякий свет освещается от солнца или огня, так и всякое благо имеет существование от безграничной и непостижимой пучины благодати, и все, что от Бога, благо поистине и в собственном смысле» (Ioan. Damasc. Contr. Man. 15).

Согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, образ Божий в человеке состоит в совокупности всех Б.: «Образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага» (Greg. Nyss. De hom. orif. 16). Получивший бытие для наслаждения Божественными Б., человек был украшен «жизнью, разумом, мудростью и всеми благами, приличными Божеству» (Greg. Nyss. Or. catech. 5). То, что Бог имеет самобытно, человек имеет от Бога, однако те же самые Б. существуют в человеке как в сотворенном и изменяющемся субъекте (De hom. orif. 16). Под «всяким древом райским» (Быт 2. 16) свт. Григорий понимает всякое истинное Б., доставляемое человеку в раю непосредственно Богом. Имя этому древу — «τὸ πᾶν», т. е. «Всецелое», к-рое тождественно древу жизни, т. к. Б., проявляясь в различных видах, одно по существу (De hom. orif. 19).

Всякая природа, в той степени, в какой она существует, является благой. По мысли блж. Августина, Б. природы различается на «превосходное» (или наибольшее), «среднее» и «низшее» (или наименьшее) (Aug. De libero arbitrio. 2. 18). «Добродетели, благодаря которым живут правильно, — наибольшие блага; красота тех или иных тел, без которой правильно жить можно, — наименьшие блага; а силы души, без ко-

торых правильно жить невозможно, — средние блага» (Ibid. 2. 19, ср.: Sermo 21). Большие и меньшие Б. иногда называются противоположными именами, однако это возможно лишь при сравнении одного с др.: напр., «по сравнению с красотой человека красота обезьяны называется безобразием» (Aug. De natura boni. 14.), подобно этому наша благодать «в сравнении с высочайшей благодатью будет худостью» (Ioan. Cassian. Collat. 23. 4).

Тварное бытие не может совершенно лишиться Б. Полное отсутствие Б. означает и полное отсутствие самой природы, т. к. «всякая природа есть благо постольку, поскольку она природа» (Aug. De natura boni. 1). «Все сущее, поскольку оно есть, благо и от Благаго, а насколько лишено блага — не благое и не сущее... Если благо — сущность, то зло — несущность» (Ioan. Damasc. Contr. Man. 47, 52). Зло может существовать только в к.-л. Б., хотя и не совершенном: «Если полностью уничтожить Благо, не останется ни сущности, ни жизни, ни движения и ничего другого... Полностью же непричастное Благоу — не сущее и не в числе сущих» (Areop. DN 4. 20). Поэтому, «если нет ничего сущего, непричастного Благоу, а зло есть недостаток Блага, — ничто из сущего не лишено Блага полностью... Даже у демонов то, чем они являются, и происходит от Блага, и представляет собой благо. Свойственное же им зло — следствие их отпадения от собственных благ» (DN 4. 33, 34).

Отличие истинного Б. от мнимого. В правосл. аскетической традиции затрагивается тема необходимости отличать истинное Б. от мнимого, сообщаемого демонами. В Б. мнимом, происходящем от диавола, при тщательном рассмотрении, согласно прп. Варсонофию Великому, не оказывается и следа Б., «но или тщеславие, или смущение, или что-нибудь подобное; а Божие благо всегда умножает просвещение и смирение сердца и доставляет человеку тишину» (Bars. Quaest. 402). Различение истинного Б. от мнимого подается Богом во время молитвы (Ibid. 404). Помышляя благое по своему произволению, человек должен приписывать такое движение помысла Богу, ибо только при укорененности сердца в Его заповеди можно привести благое в исполнение (Ibid. 406). По мысли прп. Иоан-

на Кассиана Римлянина, из всех земных Б. по существу Б. может быть названа только добродетель, к-рая, «приводя нас к Богу, посредством чистой веры побуждает непрерывно прилепляться к сему неизменному Благоу» (Ioan. Cassian. Collat. 6. 3). Все остальное — «богатство, власть, честь, телесная крепость, здоровье, красота, самая жизнь или смерть, бедность, немощь плоти, обиды и тому подобное, что человек... может употребить в добрую и худую сторону» — не может почитаться истинным Б., но есть «нечто среднее между благом и злом; ибо как для праведных и правильно употребляющих их по необходимости они бывают полезны и пригодны (поскольку подаются случай к добрым делам и приносят плоды для вечной жизни), так, с другой стороны, для тех, которые во зло употребляют их, они бывают бесполезны и вредны, служа поводом к греху и смерти» (Ibidem).

Лит.: Смирнов А., прот. Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Каз., 1899; Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. К., 1917; Лобов Д., диак. Понятие градации в богословии блж. Августина // Ежег. богосл. конф. ПСТБИ. М., 2001. С. 74–78; Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // он же. Избр. тр. М., 2002. С. 33–149.

Свящ. Дионисий Лобов

В западном средневековом богословии учение о Б. сложилось под влиянием традиций античной (Платон, Аристотель, стоики) и христ. (блж. Августин, «Ареопагитики»). Категория Б. здесь, как правило, рассматривается в 2 аспектах — объективном и субъективном. Иерархию Б. можно представить в виде таблицы:

Благо	
I. Объективное (совершенство бытия)	II. Субъективное (цель стремления)
1. Высшее (Бог)	1. Высшее (соединение с Богом, блаженство)
2. Среднее (духовные твари)	2. Среднее (блага души, добродетели)
3. Низшее (телесные твари)	3. Низшее (материальные и телесные блага)

Объективное Б. Большинство богословов-схоластов разделяли античное представление о тождестве Б.

и бытия (и соответственно зла и небытия). Согласно Боэцию, само бытие вещей — Б., поскольку оно возможно лишь тогда, когда «происходит из первого Бытия, то есть из Блага» (*Boetius. Consol. III 12*). Ансельм Кентерберийский, исходя из понятия сущности как основной категории бытия, также утверждал, что «всякое благо есть сущность, и всякая сущность — благо» (*omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum — Anselmus. De casu diaboli. I*). Исчерпывающее доказательство этого положения привел Фома Аквинский. По его мнению, Б. и сущее (*bonum et ens*) — реально одно и то же (*idem secundum rem*), и различаются они только в понятии (*secundum rationem*). Понятие Б. (*ratio boni*) состоит в том, что оно есть нечто желаемое (*aliquid appetibile*), а все привлекающее к себе привлекательно в силу того, что оно совершенно, ведь все стремится к своему совершенству (*suam perfectionem*). Но нечто в такой же степени совершенно, в какой существует актуально (*actu*). Поэтому, заключает Фома, «нечто в такой же степени благое, в какой сущее, ибо бытие (*esse*) есть актуальность (*actualitas*) всякой вещи» (*Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 5. 1*). Сколько есть видов бытия, т. о., столько существует и Б.; основных же видов бытия 3: высшее (нетварное, т. е. Бог), среднее (духовные твари — ангелы и души) и низшее (телесные, материальные твари), поэтому и основных видов Б. тоже 3.

Вещь сохраняет свое бытие (что является для нее Б.) настолько, насколько остается единой, и поэтому понятие Б. тождественно понятию единого (*unum*) (*Boetius. Consol. III 11; Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 6. 4*). Наконец, Б. характеризуется природным совершенством (*perfectio — Boetius. Consol. III 10; Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 5. 1–5*), так что всякая вещь блага постольку, поскольку она совершенна (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 37*), и совершенство всякой вещи есть ее благодать (*Ibid. 38*).

1. Бог как Высшее Благо (*summum bonum*). 1. Доказательства существования Высшего Блага встречаются уже у Боэция, к-рый обращает внимание на наличие в вещах различных степеней совершенства. По его мнению, все, что считается несовершенным, представляется таковым из-за недостатка совершенства. Так что если в чем-то обнаружива-

ется недостаток совершенства, то в нем имеется и доля совершенства. Если устранить совершенство, станет непонятным, откуда происходит то, что оказывается несовершенным. В преходящих земных Б. заключено несовершенное счастье, поэтому существует некое более прочное и совершенное счастье, заключающееся в Боге, Который есть высшее совершенство и лучше Которого ничего нельзя себе представить. Бог Сам по Себе необходимо является Б., и именно в Нем заключено совершенное Б. (*Boetius. Consol. III 10*). Позднее Ансельм Кентерберийский обосновывал существование Высшего Блага, исходя из общей идеи Б. Хотя существует бесчисленное множество различных Б., во всех них есть нечто одно, благодаря чему все они являются Б. Это единое Б. является Б. только благодаря самому себе, и только оно есть Высшее Благо, ибо оно так возвышается над всем остальным, что не имеет себе ни равного, ни превосходящего. Это Высшее Благо есть Бог, первая Сущность (*Monolog. I; ср.: Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 41*). Фома Аквинский основывает свое доказательство на понятиях причины и следствия. Бог есть первая Причина всего, в т. ч. и Б. Причина же всегда сильнее своих следствий, а все вещи обладают свойством Б. от Бога, следов., Бог — Высшее Благо, и Б. в Нем существует наипревосходнейшим образом (*Sum. Th. Ia. 6. 2; Sum. contr. gent., I. 41*). Отождествление Высшего Блага с Богом — общее мнение всех зап. средневек. богословов (*Boetius. Consol. III 10; Anselmus. Monolog. 80; Proslog. Prooem.; Bernardus Claraevallensis. De consideratione. V 3. 2, 5; Sermo in Cant. 80. 6; Abaelardus. Theologia Christiana. I 1; Petrus Lombardus. Sententiae. I 34. 6; Albertus Magnus. Sum. Th. I 132a; Bonaventura. Breviloquium. III 1*).

2. Свойства Высшего Блага можно разделить на внутренние (присущие Богу Самому по Себе) и внешние (икономические, выражающие Его отношение к творению). 2.1. Внутренние свойства. Все схоласти сходятся в том, что, поскольку Бог абсолютно прост и сущность в Нем совпадает с существованием и свойствами (см., напр.: *Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 18, 21, 22*), то Б. Ему присуще по природе (*naturaliter*), по сущности (*per essentiam*), или, что то же, Самому по Себе (*per se*). Соглас-

но Боэцию, Бог, будучи совершенно простым, по природе преисполнен высшим Б. (*Boetius. Consol. III 10*), и первое Б. есть Б. постольку, поскольку оно есть (*in eo quod est, bonum est — Quomodo substantiae bonae sint // PL. 64. Col. 1313A, 1314B*). Этот аргумент развивает Ансельм Кентерберийский: Высшее Благо является Б. благодаря Самому Себе, поскольку всякое Б. является Б. благодаря Ему. Только то является Высшим Благом, что есть Б. благодаря самому себе (*Monolog. I; Proslog. XXII*). Фома Аквинский доказывает это тем, что сущность Бога есть Его бытие; Бог не имеет никаких *акциденций*, но все, что о прочем сказывается акцидентально, Ему свойственно по сущности; Он не подчинен ничему иному, как Своей цели, но Сам есть конечная цель всех вещей. Только один Бог имеет всевозможное совершенство по Своей сущности, поэтому только Он один является благим по Своей сущности (*Thom. Aquin. Sum. Th., Ia. 6. 3; ср.: Sum. contr. gent. I 38; Albertus Magnus. Sum. Th. I 132a*). Отсюда следует, что сама сущность Бога есть Его благодать (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 38*). Бог не просто благ, Он есть сама благодать (*Ibidem; ср.: Anselmus. Proslog. XII*), для Бога одно и то же быть благим и быть самой благодатью (*Anselmus. Monolog. 16–17, 68*). Если Бог является благим существенным образом (*essentialiter*), то Он является таковым всецело (*Ibid. 17*). Кроме того, все Божественные свойства, к-рые по отдельности могут рассматриваться как мн. Б., на самом деле в Божественной простоте суть не многое, но одно (*Ibidem*). Согласно Боэцию, к-рый следует здесь платонической традиции, это Божественное единство есть «то же самое, что и благо, ибо к единству устремлена природа всего сущего» (*Consol. III 12*). Высшее Благо с необходимостью должно быть одним единственным, ибо то, о чем говорится в наивысшей степени, находится только в одном (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 42*). Следующее свойство Высшего Блага — самодостаточность. По Ансельму Кентерберийскому, Бог есть «единое и Высшее Благо, Сам для Себя вполне достаточный, ни в чем не нуждающийся, в Ком все нуждаются для бытия и благобытия» (*Proslog. 22; ср.: Boetius. Consol. III 12*). Бог есть Высшее Благо Сам



по Себе, независимо от к.-л. рода или порядка вещей (*Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 6. 2*). Еще одно свойство Высшего Блага — неизменность. В отличие от прочих Б., Бог есть Высшее и Неизменное Благо. (*Paschasius Radbertus. De fide, spe et caritate. III 494, 1335; Petrus Lombardus. Sententiae. I 1. 5; Bonaventura. Breviloquium. III 5, 8*). Поскольку Бог как Высшее Благо есть самый совершенный и в Нем содержится вся полнота благодати (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 28, 37*), в Боге есть только Б. и нет и не может быть никакого зла. Бог не просто благ, но есть сама благодать, и в Нем не может быть ничего, что не было бы благодатью; кроме того, суть понятия зла заключается в несовершенстве и лишенности Б. (и бытия), но Бог всецело совершенен, и в Нем не может быть никакого недостатка (*Ibid. I 39*). Бог, будучи Б. по Своей сущности, есть также блаженство по Своей сущности, и Ему в превосходном смысле присуще все, что составляет предмет желания и стремления (*Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 26. 2; Ia. Paе. 3. 1*).

2.2. Внешние (икономические) свойства. Общая т. зр. схоластов состоит в том, что Высшее Благо — источник всякого низшего (тварного) Б. (*Boetius. Quomodo substantiae bonae sint // PL. 64 Col. 1313B; Consol. III 10; Thom. Aquin. Sum. contr. gent. II 2*). Согласно Ансельму Кентерберийскому, Бог есть То, благодаря Чему все является Б. (*Monolog. I*), и то Б., в котором заключаются все Б. (*Proslog. 25*). Или, как повторяет Фома Аквинский вслед за блж. Августином, «Бог есть благо всякого блага» (*omnis boni bonum*), поскольку Он как самый совершенный содержит в Своем совершенстве все совершенства вещей, и в Его благодати превосходным образом содержатся все Б. (*Sum. contr. gent. I 40*). Именно в благодати Божией мн. схоласты усматривали причину творения мира, что хорошо выразил *Петр Ломбардский*: «Нет никакой другой причины небесных и земных, видимых и невидимых тварей, кроме благодати Творца... благодать Его столь велика, что в высшей степени Благой (*summe bonus*) захотел, чтобы существовали участники Его блаженства, которым Он вечно блажен» (*Sententiae. II 1. 3; ср.: Hugo de S. Victore. De sacramentis. I 2. 4; Boetius. Consol. III 9 (metrum); Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 6. 4*). Фома

Аквинский также утверждает, что Б. имеет значение и производящей причины (*causae efficientis*), и формальной причины (*causae formalis* — *Sum. Th. Ia. 5. 4*). Б. есть «мотив» не только творения мира, но и сохранения его в бытии и движении, поскольку Бог, как Первый Двигатель, движет все «посредством всеобщей формы и всеобщего блага» (*Sum. contr. gent. I 44*). Согласно Боэцию, Б. является «как бы кормилом и управлением (*clavus atque gubernaculum*), которые сохраняют устройство мира в неизменности и неразрушимости» (*Boetius. Consol. III 12; ср.: Petrus Lombardus. Sententiae. I 3. 6*).

2.3. Благодать как личное свойство Св. Духа. В схоластическом богословии часто встречается догматически точное положение, что Высшим Б. в равной степени является вся Св. Троица. Петр Ломбардский говорит: «Как сущность, так и могущество, премудрость и благодать (*bonitas*) сказываются о Боге в отношении сущности (*secundum substantiam*); а то, что сказывается о Боге в отношении сущности, относится равным образом ко всем Трем Лицам. Следовательно, у Отца, Сына и Св. Духа одно могущество, премудрость и благодать; и эти Три [Лица] суть одно и то же могущество, премудрость и благодать» (*Sententiae. I 34. 6; ср.: Anselmus. Monolog. 16; Proslog. 23; Hugo de S. Victore. De sacramentis. I 2. 7; Bonaventura. Itinerarium I 13–14*). Однако по традиции, идущей, гл. обр. от блж. Августина, мн. схоласты часто рассматривают благодать как ипостасное свойство Св. Духа. Петр Ломбардский, прямо ссылаясь на блж. Августина, отмечает, что под благодатью, благодаря к-рой все возникло и сохраняется в своих пределах, понимается Св. Дух, Который есть Дар Отца и Сына (*Sententiae. I 3. 6; ср.: Hugo de S. Victore. De sacramentis. I 2. 6, 8; Bonaventura. Itinerarium. III 5*). В доказательство он приводит малоубедительный довод, что Свящ. Писание называет Дух Б. (или благом) якобы для того, чтобы избежать грубо-материалистического понимания основного ипостасного имени Св. Духа — «Дух» (см.: *Sententiae I 34. 8; Hugo de S. Victore. De sacramentis. I 2. 8*). Абельяр также называет Св. Дух «Благодатью Божией» (*bonitas Dei* — *Theologia scholarium. I 64*), или «исходящей Божественной Благодатью» (*divina Benignitas procedens* — *Theologia chris-*

tiana. I 2). Это название, по мысли Абельяра, дается Св. Духу «согласно щедрой благодати [Бога], благодаря которой Он все, что создал высшей премудростью, упорядочивает высшей благодатью и ведет к наилучшему концу» (*Theologia christiana. I 2*). Это название означает также Божие «благорасположение к тварям» (*Ibidem*) и относится к действию Божественной благодати (*Theologia scholarium. I 64; ср.: Guillelmus de S. Theodorici. Aenigma fidei // PL. 180. Col. 422*). Данная т. зр. привнесла в учение о Св. Троице значительный элемент *субординационизма* и икономии и вызвала возражения даже у зап. средневек. богословов (напр., у *Бернарда Клервоского*).

3. Абельяр полагал, что Бог может быть Высшим Благом только при 3 условиях: Он должен быть в состоянии делать все, что хочет; быть способным рассуждать и располагать все в соответствии с истиной; наконец, быть абсолютно чуждым зависти и щедрым в раздаянии даров (*Theologia Christiana. I 2*). Бог может быть Высшим Благом, т. о., если Он обладает Всемогуществом (*omnipotentia*), Премудростью (*sapientia*) и Благодатью (*benignitas*), к-рые соответствуют трем Лицам Св. Троицы (*Ibidem*). В этом, по Абельяру, состоит вся полнота и совершенство Б. (*Ibidem*). Возражая Абельяру, Бернард Клервоский справедливо замечал, что в таком случае между Лицами Св. Троицы неизбежно возникнет неравенство: Отец — это *omnipotentia* (Всемогущество), Сын (Премудрость) — *semipotentia* (полумогущество), Св. Дух (Благодать) — *nulla potentia* (немошь — *Contr. Abaelard. III 5; I 2; III 8*). Однако, замечает Бернард, в Боге каждое из Лиц Св. Троицы есть всецело то же, что и другие Лица. Они не разделяют на части То Истинное и Высшее Благо, Которое Они суть, поскольку Они обладают Им не по частям, но суть Оно Само по сущности (*Ibid. II 4*). Современники Абельяра и сторонники Бернарда, *Гуго Сен-Викторский*, Петр Ломбардский и др., также принимали эту троичную концепцию Высшего Блага, но в отличие от Абельяра допускали возможность относить эти свойства одновременно и к Божественной сущности (в первую очередь), и к Трем Лицам. Согласно Петру Ломбардскому, «в Троице пребывает высшее совершенство (*summa perfectio*).



Ведь если в Ней будет не доставать могущества, премудрости или благодати, Она не будет Высшим Благом. Но поскольку в Ней есть совершенное Могущество, беспредельная Премудрость, непостижимая Благодать, Она истинно называется и считается Высшим Благом» (*Petrus Lombardus. Sententiae. I 34. 6; ср.: Hugo de S. Victore. De sacramentis. I 2. 5–8*).

4. Средние и низшие (тварные) Б. Еще Боэций обратил внимание на то, что для всего сложного бытие (*esse*) и оно само (*ipsum*) — не одно и то же, поэтому одно в вещах — то, что они благи (*quod bona sunt*), а др. — то, что они существуют (*quod sunt* — *Quomodo substantiae bonae sint // PL. 64. Col. 1311B, 1312C*); т. е. благодать тварных вещей не тождественна их сущности, но является ее свойством. Вслед этого тварные Б. вторичны, изменчивы и нуждаются в Высшем Благе. Как бытие тварных вещей происходит от Высшего Бытия, так и Б. тварных вещей происходит от Первого Блага, само бытие Которого благо (*Ibid. 1313A; ср.: Anselmus. Monolog. I*). Следов., само бытие вещей — Б., хотя и не подобно тому Б., от Которого происходит (*Ibid. 1313B*). По общему мнению схоластических богословов, всякое Б., к-рое не тождественно своей благодати, называется Б. по причастности (*per participationem*) Высшему Благу (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 38; I 41; Sum. Th. Ia. IIae. 2. 8; Boetius Dacus. De summo bono. 210*). Что касается различий среди тварных Б., то духовные Б. (ангел, душа), созданные по образу и подобию Божию, более совершенны, чем телесные (*Bonaventura. Itinerarium. I 2–3, 6; II 2*). По мнению Фомы Аквинского, телесная сущность (*corporealis substantia*) подчинена духовной как своему Б., ибо в духовной сущности благодать полнее (*bonitas plenior*), и телесная субстанция стремится ей уподобиться (*Sum. contr. gent. I 42*). Кроме того, только духовные существа могут сознательно и добровольно устремляться к Высшему Благу, Которое составляет их конечную цель.

II. Б. как субъективная категория. Большинство средневеков. богословов, начиная с Боэция, полагают, что Б. в субъективном смысле, т. е. Б. для человека, — цель (*finis*) его стремления/желания (*Boetius. Consol. III 2,*

3, 10, 11; Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 5. 1–5; Bonaventura. Itinerarium. III 4; Boetius Dacus. De summo bono. 88). Несмотря на разнообразие суждений относительно того, какие и сколько есть целей-благ у человека, общее мнение состоит в том, что от низших материальных и телесных Б. следует восходить к средним духовным Б. (добродетелям), а от них — к Высшему Благу, Богу, последней цели стремления человека, в соединении с Которым заключается его блаженство (*beatitudo, felicitas*).

Согласно Боэцию, высшим Б. для человека является «то, что он больше [всего] остального желает» (*Consol. III 2*). Но разные люди желают разного: богатства, чинов, власти, славы, наслаждений, однако ничто из этого не составляет для человека подлинного Б. (*Ibid. III 2–9*). К истинному Б. человека ведет природное стремление, но уводят от него многочисленные заблуждения (*Ibid. III 3*). Частные Б. суть лишь «внешние проявления» истинного Б., они несовершенны и не могут принести истинного и совершенного Б. (*Ibid. III 9*). Высшее Б. и цель человека Боэций, подобно блж. Августину (*De Trinitate. XIII 3*), определяет как «блаженство» (*beatitudo*): «Блаженство есть благо, которое, когда оно достигнуто, не оставляет желать ничего большего. Оно есть высшее из всех благ, содержащее в себе все другие блага... это совершенное состояние, которое является соединением всех благ... состояние, не подверженное ни тревогам, ни печали, ни тягостной скорби» (*Consol. III 2*).

Мысли Боэция получают развитие в позднейшем схоластическом богословии. Ансельм Кентерберийский утверждает, что Б. как цель для человека двояко. Ближайшая цель человека есть Б. души — достижение чистоты сердца, конечная цель — вечная жизнь (*Tractatus asceticus. I*). Вечная жизнь есть жизнь с Богом, Который и составляет конечную цель стремления человека, ибо, по мнению Ансельма, нет ничего, что следовало бы желать столь сильно, как помнить, познавать и любить Высшее Благо; разумная тварь была создана для того, чтобы любить Высшую Сущность превыше всех Б., т. к. эта Сущность есть Высшее Благо (*Monolog. 68*). В награду тому, кто всем сердцем любит и желает Бога как Высшего Блага, Он дарует Са-

мого Себя, и обладание Им для человека составляет «высшее блаженство» (*summam beatitudinem* — *Ibid. 70*). Бернанд Клервоский указывает 3 вида субъективного Б.: 2 вида относятся к Б. века сего — Б. тела и Б. души, 3-й вид Б. — блаженство вечной жизни (*Sermones in quadragesima. 5. 8*). Петр Ломбардский вслед за блж. Августином называет низшие Б. «тем, чем следует пользоваться» (*res quibus utendum est*), т. е. тварный мир и все содержащиеся в нем твари, а Высшее Благо — «тем, чем следует наслаждаться» (*res quibus fruentiae est*), т. е. Богом Троицей (*Sententiae. I 1. 2*). То, чем следует наслаждаться, делает людей блаженными, а то, чем следует пользоваться, помогает людям в их стремлении к блаженству (*Ibidem*). Добродетели души, по мнению Петра Ломбардского, являются не только «тем, чем следует пользоваться», но и «тем, благодаря чему мы наслаждаемся» (*Ibid. I 1. 8*): они услаждают тех, кто обладает ими, чистым и святым наслаждением и духовной радостью, однако на них не следует останавливаться, ибо движение любви здесь не прекращается, это не есть ее предел, к-рый относится к Высшему Благу, к Которому только и следует прилепляться, поскольку Его следует любить только ради Него Самого и сверх Него ничего более не следует искать (*Ibidem*). Поэтому Петр Ломбардский считает, что добродетелями души как «природными благами» (*naturalia bona*) одновременно следует и пользоваться, и благодаря им наслаждаться Высшим Благом (*Ibidem*).

Одно из самых стройных учений о субъективном Б. разработал Фома Аквинский под влиянием «Никомаховой этики» Аристотеля. Понятие Б., по Фоме, состоит в том, что оно есть «нечто желаемое» или «то, к чему все стремятся» (*Sum. Th. Ia. 5. 1*), т. е. оно имеет значение цели (*Ibid. Ia. 5. 4*). Во всяком выборе человека Фома усматривает желание Б., присущее нашей воле по природе. По его мнению, все, что человек желает, он желает как Б. (*sub ratione boni*), будь то действительное или кажущееся Б. (*Ibid. Ia. IIae. 1. 6*). Даже если люди желают чего-то не как совершенного Б., к-рое есть конечная цель, они желают того, что стремится к совершенному Б., поскольку начало чего-либо всегда соотносено с его завершением и вторичные предметы



желания не могут вызывать желания, кроме как будучи соотнесены с первым предметом желания (*ad primum appetibile*), что есть конечная цель (*Ibidem*). Все люди желают достичь полноты совершенства, в чем и заключается понятие конечной цели. Однако не все люди согласны в том, в чем заключается эта конечная цель, ведь кто-то желает богатства как совершенного Б., кто-то — наслаждений и т. п. (*Ibid.* 1. 7). Но ни честь, ни слава, ни власть, ни наслаждения, никакие телесные Б. не могут быть конечной целью стремления человека (*Ibid.* 2. 1–6). Фома замечает, что понятие «цель» имеет 2 значения: во-первых, это сама вещь (*ipsa res*), к-рой мы желаем достичь, во-вторых, само достижение, обладание, пользование или наслаждение этой вещью (*Ibid.* 3. 1). В 1-м значении конечная цель человека — Нетварное Благо (*bonum increatum*), т. е. Бог, Который один только Своей бесконечной Благостью может полностью удовлетворить волю человека (*Ibidem*). Во 2-м значении конечная цель человека — нечто тварное (*aliquid creatum*), существующее в нем, т. е. не что иное, как «достижение или наслаждение конечной целью» (*Ibidem*). Такой конечной целью бесспорно считается блаженство, к-рого все желают (*Ibid.* 1. 8; ср.: 3. 1). Блаженство, по определению Фомы, есть «совершенное благо мыслящей природы» (*bonum perfectum intellectualis naturae* — *Ibid.* 1a. 26. 1, 2). Аристотелевско-томистское учение о Б. (однако совершенно лишнее специфических христ. черт) развивал также современник Фомы Аквинского *Бозций Дакийский* в специальном трактате «О высшем благе». По его мнению, высшее возможное для человека Б. должно быть дано ему в наилучшей способности, к-рая есть «разум и мышление» (*ratio et intellectus* — *Boetius Dacus. De summo bono.* 10). Поскольку различают теоретический и практический разум человека, то высшим Б. теоретического разума человека будет познание истины (т. е. всего сущего и его Первоначала) и удовольствие в этом, а высшим Б. практического разума — осуществление Б. на деле (*operatio boni*), т. е. в моральных добродетелях, и удовольствие в этом (*Ibid.* 53). Это высшее Б. есть не что иное, как блаженство (*Ibid.* 64).

А. Р. Фоксин

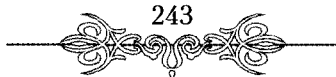
В философии Нового времени проблема Б. трактуется, как правило, в 4 основных аспектах: Б. как таковое, Божественное Б., Б. объектов (предметов) мира и Б. человека. Отвечая на вопрос, что такое Б., философы Нового времени фиксируют разновидности «благости»: духовную, гедонистическую, утилитарную; устанавливают взаимоотношения между ними; выделяют проблему критерия Б., анализируя в нем роль чувств и разума; стремятся понять, является ли Б. объективным свойством предмета или субъективным отношением к нему человека, пытаются объединить оба подхода. Б. Спиноза отрицает, что термины «добро», «Б.» (*bonum*) и «зло» (*malum*) независимы от индивида. Изучая причины аффектов, он пришел к выводу, что человек признает вещь хорошей потому, что она вызывает в нем удовольствие и желание, но не желает ее как конечную причину, к-рая имеет Б. в самой себе. Б. или зло к.-л. вещи зависят от удовольствия или страдания, к-рые она вызывает в человеке, и все Б. человеческих желаний являются аффектами радости, к-рые придают силу его существованию (*Спиноза. Т. 1. С. 487–488*). Каждый индивид, т. о., в соответствии со своими аффектами является мерой добра и зла. В этом положении Спиноза следует за *Т. Гоббсом* (*Гоббс. Т. 2. С. 39*), однако принимает и позицию *Р. Декарта*, показывая, что существует реальное качественное различие между аффектами благодаря природе объектов (*Спиноза. Т. 1. С. 501–503*); следов., имеется формальное основание в природе вещей для нашего суждения о Б. и зле. Спиноза стремится скомбинировать здесь реалистическую теорию с номиналистической доктриной, к-рая отвергает объективное основание для суждения о Б. и зле (*Bidney. P. 106–109*).

В философии Нового времени ставятся такие важные вопросы, как отношение к Божественному Б. (или Божественной воле — у Декарта) и место атрибута благости среди др. атрибутов Бога. Декарт полагал, что воля Бога индифферентна (*Oeuvres de Descartes. Т. 4. P. 110–120*); *Г. В. Лейбниц* выступает против тех, «кто полагает, что в природе вещей или в идеях, которые Бог имеет о них, совсем нет законов благости», он считает опасным мнение, согласно к-рому благость, приписываемая

деяниям Бога, есть лишь измышление людей; равно опасно, считает он, мнение, что законы благости суть только действия воли Бога (*Лейбниц. Т. 1. С. 125–126*). Лейбниц признает, что Бог благ и Б. заключено в Божественную сущность, так что принципы Б. внутренне присущи Его мудрости, к-рая в свою очередь определяет Божественную волю. При этом ни в коей мере не нарушается Божественная автономия и независимость, т. к. Б. не навязывается Богу в форме к.-л. долга или обязанности извне. Делать Б. — требование Его собственной природы. Поэтому, действуя благим образом, Бог поступает соответственно тому, что Он есть.

Высшим Б. для человека (соединенным с удовольствием и счастьем) часто оказывается его связь с Богом, истина (*Ф. Бэкон*) или добродетель (*Декарт*), проявляющаяся в твердой воле творить добро и в удовлетворении, отсюда происходящем: «...Именно в этом состоят все добродетели, это одно заслуживает... похвалу и славу и, наконец, лишь отсюда возникает самое большое и наиболее надежное удовлетворение в жизни. Поэтому я полагаю, — заключает Декарт, — что именно в этом заключается величайшее благо» (*Oeuvres de Descartes. Т. 5. P. 82–83*).

Дж. Беркли ставил вопрос об изменении понятия высшего Б. в зависимости от развития самого субъекта или его способностей (*Johnston. P. 309*). Он считал, что Б. — это то, что увеличивает наше счастье, а зло — то, что препятствует ему и уменьшает его. Высшее Б. состоит в счастье (*Алкифрон. II 13*). Содержание счастья при поверхностном подходе определяется как непосредственное чувственное удовольствие, а переживание страдания воспринимается как зло. Однако, во-первых, опыт учит, что за непосредственным чувственным Б. часто следует большее зло, а переживаемое зло может принести в будущем большее Б. Обращая внимание лишь на непосредственное переживание чувственного Б. и зла, стремясь избежать последнего, можно утратить личное счастье. Даже если счастье состоит в чувственном Б., оно может быть достигнуто не уступкой непосредственному удовольствию, а переживанием страдания. Во-вторых, в результате познания природы мы находим, что имеются и др. Б., более



высокие, чем чувственные (Там же. II 16). Еще более глубокое знание природы показывает нам, что высшее Б. не может быть временным счастьем, т. е. ограниченным условиями времени, т. к. состоит в вечном счастье, к-рое дарует только Бог. Отсюда — следует действовать только в согласии с волей Бога (*Johnston*. P. 307–311).

В Новое время часто дискутируется проблема, поставленная еще Платоном (*Euthyphro*. 10a): желают ли к.-л. вещь потому, что она — v Б., или же она Б. потому, что ее желают? Гоббс и Спиноза придерживались последнего; Лейбниц принял первую концепцию и полагал, что Б. чего-либо зависит от иных критериев, чем только факт его желания, вожеления или избрания. Наиболее распространенным критерием является степень удовольствия, доставляемая объектом (*Leibniz*. P. 11). Приняв эту формулу как определяющую характеристику Б., Лейбниц разделяет последнее на 2 вида: Б. «приятные» сами по себе и Б. «полезные» — как средство для обретения «приятных» (*Ibidem*). Он различает «внутреннее» и «внешнее» Б.: первое является истинным и происходит «изнутри нас самих», тогда как последнее обычно рассматривается им как «благо ложного имени» (неправильно названное); оно является результатом счастливого стечения обстоятельств и не находится в нашей власти (*Ibid*. P. 96). У Лейбница ни один из видов Б. не идентифицируется с удовольствием самим по себе, т. е. Б. — это всегда вещи, к-рые вызывают удовольствия, но сами не являются ими. Лейбниц проводит также различие между «кажущимися» и «реальными» Б. (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. P. 25): нечто является кажущимся Б., если считается, что оно может доставить удовольствие, и реальным Б., если оно актуально доставляет удовольствие. Тем самым различие между стремлением к кажущемуся и реальному Б. оказывается в основном делом счастливого случая: только если реальное Б. некого лица явится для него Б., оно сможет достичь удовольствия, к-рого желает. Согласно Лейбницу, счастливый исход дела гарантирован только мудрому человеку, к-рый умеет находить реальные Б.

Философы выстраивают определенную иерархию Б., в к-рой разли-

чают Б. личное, или частное, и общее (Бэкон); Дж. Локк разделяет Б. на высшее, под к-рым понимается вечная радость души, вернувшейся к Богу после смерти тела, кажущиеся и действительные Б. (*Локк*. Т. 1. С. 322); Б. чувственное и Б. духовное, Б. естественное и Б. фантастическое (Беркли), гражданские и духовные Б., Б. истинное и мнимое (Гоббс), внутреннее, телесное и внешнее Б. (*Д. Юм*), Б., непосредственно переживаемое сейчас, и Б. в будущем, и т. д. Локк задавался вопросом: являются ли для человека мотивом настоящие или будущие Б.? Он полагал, что люди не всегда судят о добре и зле в понятиях «удовольствие» и «страдание», но также «хорошее» и «плохое». Однако достаточно ли человек хорошо видит, чтобы управлять своей жизнью в этом мире, руководствуясь тем, что повлечет удовольствие или страдание после нее в будущем мире? В 1-м издании «Опыта о человеческом разумении» Локк утверждал, что большее Б. определяет нашу волю, во 2-м издании его подход изменился: большее Б. определяет нашу волю только в том случае, если наше желание, пропорционально возвысившись к большему Б., принудит нас желать этого Б. (*Локк*. Т. 1. С. 303 сл.). Кроме того, большие видимые Б. не всегда пропорционально возбуждают наши желания, а отсутствующее Б. не составляет часть нашего наст. счастья. Локк высоко ценит и постоянно превозносит радости неба и посмертного состояния, но одновременно считает, что мн. людей не привлечет это большее явное Б. и их воля не будет определена к к.-н. действию или поведению для его достижения. Философ достаточно скептичен относительно человеческой способности концентрировать мысли на будущем вечном состоянии, хотя и признает, что большинство людей не могут отрицать возможность будущего состояния вечной радости после этой жизни, к-рое намного превосходит все земные Б. (Там же. С. 311–312). Он верит, что люди смогут предпочитать радости вечной жизни, если их заставят увидеть, что добродетель и религия необходимы для их счастья (Там же. С. 323). Закон Бога гарантирует и устанавливает всеобщее Б. человечества, и этот закон является «законом природы, который должен служить нормой добродетели и порока» (Там же. С. 408).

В этот период часто ставится проблема взаимоотношения личного и общественного Б. (особенно у Беркли и Юма). Трактую проблему морального Б., философы пытаются определить его место среди др. Б.: является ли оно автономным или зависимым от др. Б.; связано ли моральное Б. с природой, обществом или Богом. В проблеме объективности или субъективности морального Б. крайнюю позицию занимает Юм: он показывает, что, говоря о Б., зле или красоте, мы ничего не говорим о структуре вещи, лиц или действий; мы лишь выражаем наши чувства относительно них (Т. 1. С. 506–510; *Blanshard*. P. 87–88).

Ист.: *Leibniz Opera philosophica quae extant Latina Gallica Germanica Omnia* / Ed. J. E. Erdmann. B., 1840. Pars 1; *Œuvres de Descartes* / Ed. C. Adam, P. Tannery. P., 1901. Т. 4; 1903. Т. 5. [Correspondance]; *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* / Ed. L. Couturat. P., 1903; *Leibniz G. W. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre* / Ed. G. Grua. P., 1948. Т. 1; *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957; *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1977–1978; *Беркли Дж.* Соч. М., 1978; *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982–1989; *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М., 1985–1988; *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1989–1991. Т. 2; *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1996–1998.

Лит.: *Gerhardt C. J.* Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. B., 1875–1890. 7 Bde; *Ворнс Р.* Мораль Спинозы. СПб., 1905; *Johnston G. A.* The Development of Berkeley's Philosophy. N. Y., 1923; *Bidney D.* The Psychology and Ethics of Spinoza. L., 1940; *Wiemann H. N.* The Source of Human Good. Chicago, 1946; *Clark G. N.* The Seventeenth Century. Oxf., 1947. P. 252–269; *Aiken H. D.* Hume's Moral and Political Philosophy. N. Y., 1948; *Anderson F. H.* The Philosophy of F. Bacon. Chicago, 1948; *Sillem E. A.* George Berkeley and the Proofs for the Existence of God. L., 1957; *Jalabert J.* Le Dieu de Leibniz. P., 1960; *Kitaro N.* A Study of Good. Tokyo, 1960. P. 109–157; *Blanshard B.* Reason and Goodness. L., 1961; *Ewing A. E.* The Definition of Good. N. Y., 1966. P. 88, 164–165; *Klemmt A.* Descartes und die Moral. Meisenheim am Glan, 1971; *Hostler J.* Leibniz's Moral Philosophy. L., 1975; *Adler M. J.* Six Great Ideas. N. Y., 1981. P. 72–131; *Colman J.* John Locke's Moral Philosophy. Edinb., 1983; *Raphael D. D.* Hobbes Morals and Politics. L., 1997.

Г. В. Хлебников

В немецкой классической философии отношение к теме Б. претерпевает существенные изменения: если у И. Канта это одна из центральных тем философии, то у его последователей она уходит на периферию философского исследования и превращается во второстепенную проблему этики.

Учение Канта о Б. было разработано в ряде этических сочинений, в первую очередь в «Критике практического разума», но уже в «Критике



чистого разума» им были намечены границы и основные пути исследования понятия «Б.». Свое учение Кант называет здесь «этикотеологией», дисциплиной, относящейся к области, общей для этики и теологии; по существу под этим названием он имеет в виду философскую разновидность нравственного богословия. Кант считает, что этикотеология «неизбежно ведет к понятию единой, всесовершеннейшей и разумной первосущности» (Т. 3. С. 668), — к Богу, понимаемому как безусловное Б., и этим этикотеология отличается от малоубедительной в своих построениях и доказательствах рациональной теологии. Этикотеология строится Кантом как учение «автономной этики», она в своих последних выводах выходит за границы нашего «феноменального» мира и средствами морали обосновывает необходимость признания существования умопостигаемого («ноуменального») мира — Бога, Царства Божия, бессмертия души, Страшного Суда, справедливого воздаяния и блаженства праведных. Соответственно, тема Б. в этикотеологии рассматривается Кантом в 2 планах — феноменальном (в мире явлений) и ноуменальном (*вещей в себе*).

Последовательно проводимый в феноменальном мире принцип «автономии» человеческой воли, считает Кант, подводит к мысли, что в высшем для человека Б. «добродетель и счастье связаны между собой необходимо, так что чистый практический разум не может признать первую, если к благу не принадлежит второе» (Т. 4. Ч. 1. С. 444). Полагая, что связь между добродетелью и счастьем должна иметь характер причины и следствия, Кант следующим образом формулирует *антиномию* практического разума: «...или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья» (Там же. С. 445). 1-е невозможно, ибо желание счастья как причина добродетельного поступка, согласно учению Канта о моральности и легальности, не может считаться моральной максимой; 2-е невозможно в нашем земном мире по причине отсутствия в нем необходимой связи (или соответствия) между добродетельными поступками и счастьем; по Канту,

«нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания счастья с добродетелью в мире [даже] с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов» (Там же). Поэтому ошибочно рассматривать мораль как «учение о счастье», она не есть средство достижения счастья на земле (Там же. С. 465), а учение евдемонизма ошибочно в своей основе.

Однако соответствие между добродетелью и счастьем, по Канту, невозможное в земном (феноменальном) мире, становится возможным в мире умопостигаемом и Божественном. Антиномия практического разума, затрагивающая проблему высшего Б. человека, разрешается следующим образом: тезис ее относительно феноменального мира ложен, а антитезис истинен только по отношению к ноуменальному миру. Тем самым Кант с помощью моральных аргументов доказывает не только существование Бога и нравственного миропорядка, гарантом к-рого может быть только Бог, но и возможность высшего Б. человека внутри этого миропорядка и справедливость Божественного воздаяния за добродетельные поступки в земной жизни. Предпосылкой Б., по Канту, является «добрая воля», руководствующаяся «категорическим императивом», а «надежда на счастье начинается только с религии» (Там же. С. 464).

В учении о безусловном Б., или Боге, Кант пользуется как моральными, так и морально-теологическими аргументами. С одной стороны, он опирается на конечные выводы автономной этики и понимает Бога как единственное и необходимое основание нравственного мироустройства: только в Боге, по Канту, совпадают нравственная воля и совершенный разум; с др. — в теологическом рассуждении о свойствах Бога он отмечает, что «имеются три свойства, которые исключительно... приписываются Богу, и все они моральные свойства: Он единый святой, единый блаженный, единый мудрый, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их Он святой Законодатель (и Творец), благой Правитель (и Охранитель) и справедливый Судья» (Там же. С. 465).

И. Г. Фихте в «Системе учения о нравах согласно принципам наукоучения» развивает основные пред-

посылки кантовского учения о морали, дедуцирует нравственный закон из сущности самосознания нашего Я. Сущностью Я и условием сознания, по Фихте, является совесть, к-рая позволяет осуществить нашу свободу как цель. В традиц. понимании Бога как Подателя всех Б. он видит евдемонизм; сам понимает Бога исключительно рационалистически и приближается к пантеизму Спинозы. В соч. «Наставления к блаженной жизни, или также Учение о религии» Фихте склонен к отождествлению Б. и блаженства, последнее для него заключается в «соединении с Богом как Единым и абсолютным» (С. 61), свою интеллектуалистическую позицию он дополняет учением о любви к Богу: теперь «само блаженство состоит в любви и вечном удовлетворении любви, и рефлексии оно недоступно...» (Там же. С. 143). Верующий человек, по Фихте, знает, «что живет в мире Божию и что в нем не может быть ничего, что не предназначалось бы во благо» (Там же).

Ф. В. Й. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» обсуждает проблему Б. в связи с трудностями, вытекающими из кантовской антиномии практического разума, и полагает, что отношения между «счастьем» и «чистой волей» не являются отношениями синтетическими, между «обусловливающим и обусловленным» (согласно Канту). Шеллинг пишет о взаимозависимости счастья и свободной воли, подвергает сомнению тезис Канта о формальном характере нравственности, считает, что нравственность становится для человека объективной «лишь посредством внешнего мира». По Шеллингу, «чистая воля, господствующая во внешнем мире, и есть единственное наивысшее благо» (Т. 1. С. 446), т. е. он признает высшим Б. свободу, к-рую связывает с моральным порядком и правовым строем. В сочинениях, относящихся к позднему периоду творчества («Система мировых эпох» и «Философия Откровения»), Шеллинг утверждает, что Бог есть «Господь бытия» и благая воля (Система мировых эпох. С. 185).

Г. В. Ф. Гегель в «Лекциях по философии религии» критикует основной принцип автономной этики Канта и Фихте, считает, что «при таком понимании вне меня есть мир, оставленный Богом, и этот мир ждет,



чтобы я привнес в него цель, добро» (С. 385). Концепция Б. у самого Гегеля в основном ограничена Б. частного лица и предполагает 2 аспекта — нравственно-телеологический и государственно-правовой. В 1-м случае, рассматривая добро как идею, «конечную цель мира» и реализованную свободу, Гегель считает, что Б. отдельной личности и формальное право присутствуют как снятые и сохраняющиеся определения идеи добра, во 2-м, когда речь идет о «праве действительного конкретного духа», т. е. о Б. гос-ва или всеобщей пользе, «формальное право» и Б. человека выступают как подчиненные моменты гос-ва. О связи Б. и права Гегель писал в «Философии права», что «благо без права не есть добро» и, соответственно, «право не есть добро без блага» (С. 172). А. Шопенгауэр рассматривает Б. как «собственное» и «чужое» в контексте соотносимых с ними понятий эгоизма и справедливости, подводит под понятие чужого Б. «сострадание», составляющее основание всего его нравственного учения. Ф. Ницше, мыслитель др. эпохи и др. традиции, в своей философии «переоценки ценностей» резко критикует гедонизм, евдемонизм, утилитаризм и пессимизм, характерный для новоевроп. философии, относит традиц. понятия моральной философии, в т. ч. Б., к «долгохвостой косе понятий, которую наши деды привешивали к своему затылку, а довольно часто и к своему уму» (Т. 2. С. 339). В толковании Б. Ницше, с одной стороны, пытается переосмыслить его на основе своего понимания греч. и лат. этимологии (*ἀγαθόν* — антоним трусости, *bonus* — воин, знать) и тем самым оправдывает свое объяснение происхождения морали из «воли к власти» как устанавливающей иерархию нравственных ценностей (Т. 2. С. 419–420), с др., — для понимания Б. ему представляется главной субъективно-психологическая проблема: «что считается... за действительное обладание и владение каким-нибудь благом?» (Т. 2. С. 313–314). После Ницше учение о Б. в этике окончательно теряет свое самостоятельное значение и уступает место теории ценностей.

Ист.: Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М., 1911; Schleiermacher F. Ethik. Hamburg, 1990²; Hartmann N. Ethik. B.; Lpz., 1926; Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Hamburg; Bern, 1954; Шелер М. Избр. произв. М., 1994; Brentano F.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Hamburg, 1955; idem. Grundlegung und Aufbau der Ethik. Hamburg, 1975; Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1–2; он же. Соч. на нем. и рус. яз. М., 1997. Т. 3; он же. Лекции по этике. М., 2000; Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1; он же. Философия права. М., 1990; Hegel G. W. F. System der Sittlichkeit: Kritik des Fichtischen Naturrechts. Hamburg, 2002; Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1; он же. Система мировых эпох. Томск, 1999; он же. Философия откровения. СПб., 2000; Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2; Fichte J. G. System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg, 1995; Фихте И. Г. Наставления к блаженной жизни. М., 1997; idem. Die Anweisung zum seligen Leben. Hamburg, 2000.

Лит.: Фишер К. Артур Шопенгауэр. М., 1896; он же. История новой философии. СПб., 1901–1910. Т. 4–8; Иодль Ф. История этики в новой философии. М., 1898. Т. 2: [Кант и этика в XIX ст.]; Фуллье А. Критика новейших систем морали. СПб., 1900; Вышеславцев Б. Этика Фихте. М., 1914; Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 2; Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973; Kroner R. Von Kant bis Hegel. Tüb., 1977³. 2 Bde; Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979; Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М., 1997; Судаков А. К. И. Г. Фихте: Жизнь и учение // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 324–389; он же. Абсолютная нравственность: Этика автономии и безусловный закон. М., 1998.

Понятие Б. в русской мысли. В древнерус. языке термин «Б.» употребляется в значении «добро» («Бъ всего блага испазненъ» — Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам: В 3 т. СПб., 1893. Т. 1. С. 90), а также — «хорошо». Многозначность употребления слова «Б.» в древнерус. языке фиксирует совр. «Словарь древнерусского языка XII–XIV вв.» (М., 1988. Т. 1. С. 166–168). Различение слов «Б.» и «добро» представляет счастливую особенность рус. языка, — предпосылку для отнесения «Б.» к высшей метафизической реальности — Богу, а «добра» к этической характеристике.

В русской православной богословской литературе, опирающейся в своих основоположениях и выводах на Свящ. Писание и Предание, опыт жизни в Церкви и святоотеческую лит-ру, Бог понимается как Всеблагой, Источник и Податель всех Б., Спаситель для жизни вечной и благой.

Свт. Тихон Задонский в соч. «Об истинном христианстве» обосновывает необходимость подражания Богу, особо выделяя подражание

благости Божией: «...христиане, яко вновь рожденные от Бога, должны Богу, Отцу Своему, подобитися нравами своими; должны подражати Богу благому в благости Его...» (Т. 3. С. 83). Человеческие Б. свт. Тихон подразделяет на духовные, необходимые к «истинному нашему блаженству», и телесные, временные, связанные с продолжением жизни, здоровьем и др. «Великой благостью Божией» считает он саму возможность человека обращаться к «непостижимому» Богу с молитвами и просьбами о даровании Б. (Там же. С. 91). Митр. Макарий (Булгаков) в «Православно-догматическом богословии», рассуждая о существенных свойствах Божиих, делит их на свойства существа, ума и воли Божией, к последним относит «бесконечную благость», к-рую «по различию условий существ, на которые она действует» (Т. 1. С. 135), называет «благодатью», «милосердием», «долго-терпением», «милостью». Митр. Макарий подчеркивает, что Бог не только именуется благим, но, как об этом свидетельствует Свящ. Писание, является «единым благим» (Там же. С. 136), вместе с тем благость Божия проявляется в отношении к тварному миру, к людям (Там же. С. 136–139).

Свт. Феофан Затворник убежден в невозможности достижения Божественных Б. одними человеческими усилиями: в обособленности от Бога человек не в состоянии достичь Б. В кн. «Путь ко спасению» свт. Феофан рассматривает Божественную благодать, подаваемую в таинстве св. Причащения, как источник и непреходящее условие обретения Божественных Б., а блаженство человека — как следствие сопричастности Божественным Б. и праведной жизни. Свт. Феофан пишет, что «Бог Сам вводит дух человека в Свою сокровищницу и дает вкусить от благодати» (С. 127).

Еп. Сильвестр (Малеванский) в «Опыте православно-догматического богословия» свои рассуждения о Б. строит на религиозно-антропологическом принципе, на понимании человека как «образа и подобия Божиего». Рассматривая духовно-чувственную природу человека, его «любовь к благу и сладостное ощущение этого блага», еп. Сильвестр отмечает, что присущее человеку «должно быть мыслимо в Боге, но только с сознанием той бесконечной

разности, какая существует в этом случае между нашим конечным духом и бесконечным Духом Божиим» (Т. 2. Ч. 1. С. 163). Если Бог в качестве «бесконечного Духа» содержит в Себе условия осуществления Б. и есть само Б. и блаженство, то человек не имеет в себе этих условий, он должен найти их вне себя и находит их в Боге, в Верховном Благе, Которое есть совершеннейшая полнота бытия и гармоническое единство жизни. Любовь Бога к Б., пишет еп. Сильвестр, в первую очередь «сосредоточивается на Нем же Самом» (Там же), но будучи благим по природе (самим Б.), Бог благ к миру и человеку. В отношении к миру и человеку благодать и любовь Бога проявляются, по мнению еп. Сильвестра, в творении мира и человека, в «отеческом промыслении», в благодати, подаваемой человеку, в человеколюбии, милосердии и долготерпении Бога, в спасении для жизни вечной и блаженстве праведных. Затрагивая вопрос о соотношении Б. и Правды Божией, понимаемой как воздаяние, еп. Сильвестр настаивает на их единстве и убежден, что Правда Божия, «воздавая блаженство за одно добро и лишая его за зло» (Там же. С. 169), содействует Б.

Ф. А. Голубинский в «Лекциях по умозрительному богословию» высочайшим Б. для людей считает присутствие Бога в мире, проявление Его совершенств и осуществление Его воли в жизни. Хотя Премудростью Божией, отмечает Голубинский, человек создан в качестве существа самостоятельного, способного к духовному и нравственному совершенствованию, в своем стремлении к Б. человек всегда может надеяться на помощь Божию и Его содействие (С. 147). В. Д. Кудрявцев-Платонов в кн. «Начальные основания философии» подвергает критическому анализу евдемонизм, утилитаризм и теорию нравственного долга Канта; основной недостаток этих нравственных учений он видит в их оторванности от «естественной связи» с Богом. Абсолютное Б., считает Кудрявцев-Платонов, не может быть отвлеченным «понятием или идеалом нравственного совершенства», оно есть свойство «благого личного Существа» (С. 437).

В кн. архиеп. *Сергия (Страгородского)* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) «Православное учение о спасении», раскрывающей

нравственно-субъективную сторону спасения, Б. анализируется с т. зр. человека, его отношения к Богу и домостроительству спасения. Излагая свой взгляд на понимание Б., архиеп. Сергей ссылается на учения о Б. блж. Августина, свт. Григория Богослова, свт. Василия Великого, свт. Григория Нисского, прп. Макария Египетского и др. Высшим Б. для человека архиеп. Сергей считает жизнь вечную, к-рая составляет конечную цель домостроительства спасения, а условием достижения вечной жизни — богопознание, как принципиально отличное от отвлеченно-рассудочного знания о Боге, «очищение сердца» и «переживание в себе присутствия Бога» (С. 95). Усматривая в богопознании «личное богообщение», к-рое делает человека причастником Божественных таинств и Б., архиеп. Сергей развивает концепцию «уподобления» Богу. Уподобление, считает он, возможно только с помощью Божественной благодати, оно позволяет воспроизвести «образ Божий» (С. 96), ведет к святости и «дарует вечную жизнь» (С. 97); только «подобие Богу делает богообщение истинным благом человека» (С. 107). Отмечая внутреннее единство в богообщении святости и блаженства, архиеп. Сергей настаивает на том, что «благо богообщения состоит в святости, а не в услаждении» (С. 111).

В. В. Болотов в кн. «Учение Оригена о Св. Троице» в гл. «Благодать Сына» тщательному текстологическому и критическому анализу подвергает воззрения Оригена о Б. в связи с его учением о различиях между Б. Отца и Б. Сына как «образа Его благодати» (Болотов В. В. Собр. церковно-исторических тр. М., 1999. Т. 1. С. 295–308). П. Я. Светлов в кн. «Идея Царства Божия и ее значение для христианского мирозерцания» рассматривает Царство Божие как «совокупность всех благ», дарованных Христом людям. С. М. Зарин в кн. «Аскетизм по православно-христианскому учению» отмечает, что, по учению свт. Иоанна Златоуста и прп. Исаака Сирина, Божественная любовь и благодать Божия обнаруживаются и в наказании грешников (С. 209). План одной из наиболее подробных концепций Б. в рус. богословии намечен М. Д. Муретовым. В его исследовании новозаветного откровения наряду с учением о Богочеловеке-Спа-

сителе становится ключевой тема Б.; в соч. «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» Б. и блаженство рассматриваются в следующих аспектах: 1) теологическом, космологическом и антропологическом — в качестве первопричины, смысла и конечной цели бытия; 2) христологическом и сотериологическом — Богочеловек как «объективное условие осуществления блага» и спасения людей; 3) пистологическом — вера как субъективное условие достижения человеком Б.; 4) экклезиологическом — Церковь как «объективно-историческое осуществление блага в мире»; 5) эсхатологическом — вечная жизнь как «последнее осуществление блага» (Муретов М. Д. Избр. тр. М., 2002. С. 55–88). Замысел Муретова не был реализован с исчерпывающей полнотой. В работе «Четверо-евангелие» Муретов присутствие Б. в мире обосновывает, с одной стороны, существованием Бога, отождествляемого с самим Б. («Бог... может осуществлять в мире только идею блага, для всего мира вообще — идею благобытия (в Нем жизнь была), а для человечества — идею нравственного блага (и жизнь была светом людей)». — Там же. С. 183). С др. стороны, присутствие Б. в мире обусловлено богоподобием человека, позволяющим ему осуществить в жизни «идеал блага и блаженства Правды Божией». Муретов убежден в существовании нравственного прогресса, целью к-рого является достижение идеала Б. в истории, и излишне оптимистично расценивает ее настоящий и будущий ход.

Врусской философии XIX–XX вв. тема Б. разрабатывается в соответствии с особенностями ее основных направлений; в религиозно-философских течениях понятие Б. по преимуществу рассматривается в связи с учениями о религ. и нравственном отношении человека к миру, Богу и Царству Божию и сосредоточено на проблеме высшего Б.; на др. полюсе — в деистических, материалистических и нигилистических учениях — тема Б. подчинена утилитарно-политической проблематике общественного Б. и его будущего устройства; между этими полюсами — спектр философских учений, в к-рых обсуждение понятия Б. ограничено собственно этической проблематикой.



А. И. Галич в своей этико-психологической характеристике Б. близок к учениям Спинозы, Локка, Гоббса; в «Лексиконе философских предметов» он определяет Б. в противоположность ко злу, как то, что «совершенством своим» доставляет человеку «приятности и довольство» и согласуется с его стремлением к «бескоробному состоянию» (Т. 1. С. 84). Прототипом и «идеалом» такого бескоробного состояния, по Галичу, является абсолютное верховное Б., к-рое не может рассматриваться в качестве средства и образует «конечную цель желаний и стремлений» (Там же). Галич воспроизводит традиц. разделение Б. (удовольствий) на чувственные (эпикуреизм), духовные (стойки, «аскетика») и духовно-разумные; первые — временны и скоротечны, вторые — свойственны «бесплотным духам», а не человеку в его нынешнем состоянии; лишь духовно-разумные Б. соответствуют природе человека; в них «блага земные получают значение небесных даров» (Там же. С. 85).

П. И. Пестель в своем конституционном проекте «Русская Правда» писал: «Правительство существует для Блага Народа... между тем как народ существует для собственного своего Блага и для Выполнения Воли Всевышнего...» (Восстание декабристов. М., 1958. Т. 7. С. 116). Проблемы «народного», или «общественного», Б. обсуждаются в сочинениях П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, Н. Г. Дебольского и др. авторов.

Наиболее полно и глубоко учение о Б. в рус. философской лит-ре разработано Вл. С. Соловьёвым. Сложная по смыслу и структуре концепция Соловьёва представлена в метафизических и этических сочинениях («Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание Добра» и др.), а также в статьях, посвященных исследованию отдельных философских учений и специальных нравственных проблем. Концепция Соловьёва в «Оправдании Добра» включает критическую часть и положительное раскрытие учения о Б. К общим методологическим указаниям относится замечание Соловьёва о «сродстве» Б. и добра; внутреннее смысловое единство добра и Б. делает возможным их отождествление в обычном словоупотреблении (Соловьёв. Т. 8. С. 181), но требует различения в теоретическом исследовании. В критической части Соловьё-

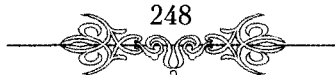
вым подвергнуты анализу основные философские учения о Б. Эпикура, Аристотеля, стоиков, Канта, Гегеля и др. Отталкиваясь от принципиального для своего учения положения, что «удовольствие не есть сущность блага», Соловьёв приводит веские аргументы против евдемонизма в самых различных его формах; он критикует концепции чувственного, духовного и «благоразумного удовольствия» и «беспечального состояния», а также утилитаризм, с его представлениями о Б. как пользе.

Собственная концепция Соловьёва развивается в неск. направлениях, объединенных единством замысла — учением о *всеединстве*. Религиозно-онтологическая и метафизическая трактовка Б. исходит из понимания Бога как «высшего, верховного блага», *Абсолюта* и находит свое выражение в чрезвычайно важном положении, лишь по форме напоминающем платонизм: «Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» (Т. 3. С. 111). В *теодицее* Соловьёв исходит из традиц. для христианства представления, что Бог отвергает зло, что окончательная победа над злом возможна только благодаря Богу и без Бога невозможна для человека. Вместе с тем, отмечает Соловьёв, Бог допускает зло «как превосходящее условие свободы, т. е. большего добра». Уничтожение Богом зла в человеческом мире означало бы, по Соловьёву, отрицание свободы человека и в отношении добра, лишило бы добро нравственной ценности. «Бог допускает зло,— пишет Соловьёв,— поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо...» (Т. 8. С. 203).

Тема свободы человека оказывается центральной в этике Соловьёва; он рассматривает человека как существо «сверхприродное», духовно-нравственное, связанное с Богом невидимыми узами. Смерть, как следствие первородного греха, по мнению Соловьёва, входит в жизнь человека и представляет неустранимое одним человеком силами зло. Соловьёв пытается примирить принципы гетерономной и автономной этики. Размышляя о различиях между Б. и добром, Соловьёв, с одной стороны, подчеркивает, что человек сам не способен сделать «свое добро настоящим благом», оно — от Бога, ибо только Он есть «нераздельное и неизменное тождество

Добра, Блага и Блаженства» (Там же. С. 178), с др.— что только «нравственное добро... есть способ действительного достижения настоящего блага» (Там же). Идея Б. (добра), считает Соловьёв, изначально присуща человеческому разуму как со-творенному Богом существу, человек в молитвенном призывании Бога может и должен надеяться на помощь Божию, но нравственное добро должно быть раскрыто и осуществлено в жизни существом свободным. Наконец, в учении о *Богочеловечестве*, Церкви и Царстве Божиим вопрос о Б. у Соловьёва получает свое завершение. Мир, в к-ром живет человек, считает Соловьёв, не является Б. «Бедствие всех бедствий — смерть, оказывается здесь безусловной необходимостью, а благо всех благ — бессмертие — безусловной невозможностью. Значит, от мира человек не может получить действительной свободы. Только Богочеловечество, или Церковь, основанная на внутреннем единстве и всестороннем сочетании явной и тайной жизни в порядке Царства Божия, только Церковь, утверждающая существование первенство духа и обещающая окончательное воскресение плоти, открывает человеку область положительного осуществления его свободы, или действительного удовлетворения его воли» (Там же. С. 475). В Церкви в стремлении к Богу и Царству Божию соединяются все верующие, живые и мертвые: «обе стороны имеют друг в друге своих молитвенников, обе помогают друг другу в достижении вечного блага» (Там же. С. 487).

В религиозно-публицистических трудах Л. Н. Толстого «Религия и нравственность», «Христианское учение» и др. религия рассматривается как отношение человека к миру, а стремление человека к личному или общественному Б.— в виде некой отрицательной черты; если 1-е свойственно первобытной религии, то 2-е — языческой. Толстой осуждает стремление человека к личному и общественному Б., утверждает, что «человек желает себе блага, видит в этом смысл своей жизни», но со временем убеждается в невозможности достижения для себя Б. (Христ. учение. СПб., 1906. С. 11). Тем не менее Б., по Толстому, достижимо и достижимо лишь в подлинной религии, в христианстве, в подчинении человека воле Божией.





В ст. «Мысли о Боге» Толстой формулирует свое понимание Б.: «Любовь к Богу значит желать того, чего желает Бог. Желает же Он благо всему» (Там же. С. 20). Однако из дальнейших рассуждений Толстого выясняется сомнительный характер его построений: Б. он полностью отождествляет с любовью, а «желание блага всему существующему» называет Богом, Существом, «которое открывается человеку сознанием» (Там же. С. 96), т. е. вопросы веры разрешимы одним только самосознанием и самоуглублением человека. Рационально-моралистическое понимание Б. и человека со всей определенностью высказывается Толстым в программном сочинении «В чем моя вера». Здесь Толстой писал: «Следование разуму для достижения блага — в этом было всегда учение всех истинных учителей человечества, в этом все учение Христа, и его-то, т. е. разум, отрицать разумом уж никак нельзя» (ПСС: В 22 т. М., 1913. Т. 11. С. 484).

Н. Ф. Фёдоров в своем учении критикует Вл. Соловьёва и Л. Н. Толстого за их «непоследовательность» в вопросе о преодолении смерти (или зла). В кн. «Философия общего дела» он отождествляет зло со смертью, а жизнь с добром (Б.) и сводит всю многосложную проблему Б. к основной цели своего религиозно-утопического проекта — к «воскрешению мертвых». Рассуждая о свершившемся отпадении человека от Бога, Фёдоров считает, что только воскрешение мертвых уничтожает «грех, смерть и отчуждение от Существа Всеблагого» и способствует расширению «области блага» (Там же. С. 450).

Кн. С. Н. Трубецкой в учении о Царстве Божием отмечает, что «Оно есть высшее благо, которое дается Богом, но вместе составляет цель и задачу человеческой воли, ее единственную истинную и разумную цель» (Учение о Логосе. С. 418). Свящ. П. Флоренский считает источником Б. Всеблагого Бога; к благам и дарам Божиим, наряду с др., он относит и имя человека (Т. 3. Ч. 2. С. 202); высшим Б., дарованным Богом человеку, он полагает вечную жизнь. «Вечная Жизнь... или просто «Жизнь»... означает собою величайшее благо, к обладанию коим призван человек» (Т. 1. С. 472). С. Н. Булгаков в кн. «Свет Невечерний», обсуждая в русле христ. платонизма

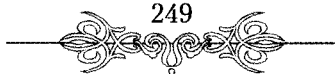
и *софиологии* вопрос о сотворении мира из ничего, онтологизирует ничто, понимает его в качестве некой потенциальной основы мира, к-рая становится миром тварным, или бытием, по причине благодати Творца; ничто «становится благим приобщаясь ко благу, из темного ничтожества становясь бытием» (С. 260). Рассматривая проблему грехопадения и происхождения зла, Булгаков отмечает, что благой Бог не может быть причиной зла, зло не сотворено Богом и, соответственно, не есть бытие, а его отрицание. Свои воззрения Булгаков сводит к весьма своеобразной формуле: «Есть только благо, а все, что не благо, не есть» (Там же. С. 262).

Оригинальную попытку разработать учение о Б. в связи с названием новозаветных книг — εὐαγγέλιον, «благая весть» — предпринимает С. Л. Франк в работе «Свет во тьме». Он считает, что смысл «благой вести» открывается лишь при последовательном уяснении христ. учения о Царстве Божием, Личности Иисуса Христа, Церкви и благодатных силах Божиих. В своих размышлениях Франк приходит к выводу, что «благая весть» должна пониматься по преимуществу как Божественное Б. спасения человека. В кн. «С нами Бог» Франк отмечает исключительный характер представлений о Б. в христианстве: Божественное «незримое благо бесконечно ценнее всех земных благ, и блаженство человека — достижение им подлинной цели его жизни — осуществляется несмотря на его страдания в мире и даже именно через эти страдания» (С. 171). Др. важная мысль Франка касается онтологического приоритета высшего Б., источником к-рого является Бог, необходимости различения «высшего блага» и «морального добра» и недопустимости их отождествления. Франк пишет: «...человеческая душа ведает некое благо, или томится по некому благу, высшему, чем моральное добро: это есть благо, спасающее душу» (С. 184–185). В этике Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и Л. П. Карсавина центральное место отводится проблематике добра и зла и концепции ценностей; Б. отождествляется с «абсолютным добром» или «самим Добром», в качестве же самостоятельной темы разрабатывается эпизодически. Бердяев выступает против понимания Б. как стремления к счастью и удов-

летворению, против учений, свойственных докантовской философии Нового времени, и считает, что задачей «творческой этики» должно стать создание «вечных, непреходящих, бессмертных благ и ценностей» (О назначении человека. С. 227), однако само толкование этих благ у него остается весьма неопределенным. Лосский пишет о бескорыстной любви человека к Всеблагому как абсолютному добру (Условия абсолютного добра. С. 60). Карсавин своему учению о всеединстве придает смысл «всеединого добра» или «всеединого блага» (О добре и зле. С. 282). Историко-философские аспекты проблематики Б. рассматриваются в трудах В. Н. Карпова, О. М. Новицкого, П. Д. Юркевича, А. А. Бронзова, М. Э. Поснова, В. М. Хвостова, Э. Л. Радлова, Ф. Ф. Зелинского, П. П. Блонского, А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса.

Ист. и лит.: Галич А. И. Лексикон философских предметов. СПб., 1845; Голубинский Ф. А. Лекции по умозрительному богословию. М., 1868; Макарий. Православно-догматическое богословие; Голубинский Ф. А., Левитский Д. Г. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. СПб., б. г.; Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. СПб., 1882³; Дебольский Н. Г. О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; Янышев И. Л. Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887; он же. Естественный нравственный закон. Серг. П., 1897; Тихон Задонский, свт. Творения: В 5 т. М., 1889⁵. Т. 2; Антоний (Храповицкий), архим. Как относится служение общественному благу к заботе о спасении собственной души // ВФип. 1892. № 12. С. 64–90; Сильвестр (Малеванский), еп. Богословие. Т. 2. Ч. 1; Сергей (Страгородский), архим. [впосл. Патриарх]. Православное учение о спасении. Каз., 1898², 1991^р; он же. Вечная жизнь как высшее благо // Альфа и Омега. М., 1999. № 2 (29). С. 147–172; № 3 (21). С. 130–145; Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М., 1903, 2002^н; он же. О назначении человека. М., 1993; Светлов П. Я. Идея Царства Божия и ее значение для христианского мирозерцания. Серг. П., 1906; Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906, 2000^н; Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела. Верный, 1906. Т. 1; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907, М., 1996^р; Феофан [Затворник], еп. Путь ко спасению: Краткий очерк аскетике. М., 1908; Соловьёв В. С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., [1911–1914]²; Стеллецкий Н. С. Опыт нравственного богословия. Х., 1914; Кудрявцев-Платонов В. Д. Начальные основания философии. Серг. П., 1915^р; Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917; Лосский Н. О. Ценность и бытие. П., 1931; он же. Условия абсолютного добра. М., 1991; Франк С. Л. Свет во тьме. П., 1949; он же. С нами Бог. П., 1964; Карсавин Л. П. О добре и зле // Малые соч. СПб., 1994; Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. М., 1994–1999.

А. Т. Казарян





БЛАГОВА [чеш. Bláhová] Эмилия (13.06.1931, Прага), чеш. лингвист-палеославист, лексиколог, исследовательница древнейших памятников слав. письменности (в т. ч. древнерус.) и межслав. лит. связей древнейшего периода (не позднее XII в.). Окончила филологический факультет Карлова ун-та (1955) по специальности «русский язык», ученица чеш. славистов Б. Гавранека и Й. Курца. В 1970 г. стала канд. филологических наук (дис. «Синтаксис древнейших старославянских гомилий»). В 1954–1959 гг. в качестве ассистента кафедры чеш. языка Ин-та русского языка и литературы Чехословацкой АН (Прага) преподавала старослав. язык. С 1959 г. и по наст. время бессменный сотрудник отдела «Словаря старославянского языка», существовавшего последовательно при Славянском ин-те, Кабинете иностранных языков Чехословацкой АН и (с 1989) Славянском уставе (ин-те) Чешской АН (Прага). При ее многолетнем активном участии составлен наиболее полный и авторитетный Словарь старославянского языка (т. н. «пражский») и однотомный «Старославянский словарь» (в наст. время в Праге Б. подготовлено к печати 3-е, испр. и доп. изд.).

Уже в своих первых работах (ст. «К переводу греческих именных конструкций в Шестодневе Иоанна Экзарха», 1959, на чеш. языке) Б. обратилась к кирилло-мефодиевской проблематике. Основные интересы исследовательницы в 60–70-х гг. были сосредоточены на изучении языка древнейших переводов гомилетических текстов, сохранившихся в составе старослав. рукописей XI в. (*Клоцева сборника* и Супрасльской рукописи), а также в более поздних памятниках древнерус. (*Успенский сборник*) и серб. (Гомилиарий Михановича, Хлудовский Златоуст) происхождения. Углубленный анализ лексики и синтаксиса слав. переводов гомилетики позволил исследовательнице сделать ряд важных выводов. Так, архаичный характер лексики и в особенности синтаксиса гомилий в глаголическом Сборнике Клоца заставляет относить их перевод к кирилло-мефодиевской эпохе. Б. предложила удачную гипотезу атрибуции древнейших слав. переводов гомилий. Синтаксическое сходство переводного Слова Епифания Кипрского на сошествие Предтечи во ад (№ 5 Сборника Клоца)

с *Анонимной гомилией* (№ 2), авторство к-рой исследователи обоснованно приписывают архиеп. Мефодию, позволяет отнести к его творчеству и этот перевод. В то же время близость языка гомилий № 1, 3 и 4 к языку слав. перевода Евангелия и исключительное переводческое мастерство гомилии № 3 с большой степенью вероятности указывают (во всяком случае для последнего из текстов) на творчество *Кирилла (Константина) Философа*. В любом случае принадлежность всех текстов Сборника Клоца великоморавскому периоду слав. лит-ры представляется надежно обоснованной; близкие к ним переводы Супрасльского сборника лишь немного отстают от них по времени. В процессе этих исследований Б. удалось также наглядно продемонстрировать значение памятников серб. традиции XIII–XIV вв. для реконструкции древнейшего слоя слав. лит-ры.

Перу Б. принадлежит ряд работ, посвященных судьбам слав. лит-ры (и языку ее памятников) в пржемысловской Чехии X–XI вв., чешско-болг. и чешско-рус. связям этого периода (кн. «Старославянские легенды чешского происхождения», 1976; в соавторстве с А. И. Роговым и В. Конзалом, на чеш. яз.; разделы о лит-ре и письменности в коллективном труде, посвященном Сазавскому мон-рю, 1988 г., на чеш. яз.). В 1989 г. совместно с З. Хауптовой Б. опубликовала в Скопье один из древнейших южнослав. списков Апостола-апракос, Струмицкий (или Шафарика) XIII в., из собрания Народного музея в Праге. Для истории рус. письменности древнейшего периода особый интерес представляет статья Б. на нем. языке, посвященная легендарной истории *Реймского Евангелия*. Исследовательница убедительно продемонстрировала несостоятельность довольно популярной среди российских ученых поздней легенды о принадлежности кириллической части кодекса франц. кор. Анне (дочери Ярослава Мудрого). В последнее десятилетие Б. обратилась к углубленному изучению слав. *Паремийника*. Ее трудами (совместно с И. Винтром) опубликован также большой сборник избранных статей крупнейшего чеш. палеослависта современности Ф. В. *Мареша*, работы к-рого после 1968 г. не публиковались на родине (*Mareš F. V. Cyrilometodejska tradice a slavistika /*

Sest. E. Bláhová a J. Vintr. Praha, 1999). Кроме собственно научных занятий Б. уделяет много внимания популяризации в Чехии памятников средневек. правосл. лит-ры. При ее непосредственном участии изданы сборники переводов на чеш. язык «Византийские легенды» (Прага, 1980; в соавт. с З. Хауптовой, В. Конзалом, И. Пацловой) и «Литература русского средневековья» (Прага, 1988; в соавт. с Хауптовой и Конзалом).

Отдельную чрезвычайно продуктивную и плодотворную область научного творчества Б. составляют многочисленные рецензии и критические обзоры (с неизменным значительным элементом исследования) славистической лит-ры, регулярно публикуемые преимущественно на страницах чеш. журналов «Slavia» и «Byzantinoslavica».

Соч.: Význam srbských rukopisů pro studium staroslověnského homiliáře // Текстология средневековых южнославянских книжественности. Београд, 1981. С. 225–229; Мефодиевская тематика в памятниках письменности средневека Чехии до XIV в.: (Обзор итогов исслед. последних 10 лет) // Кирило-Методиевский студии. София, 1986. Кн. 3. С. 55–62; Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách. Praha, 1988 (совм. с Reichertová K., Dvořáková V., Hunáček V.); Pismenictvi ruského středověku. Praha, 1989 (совм. с Haurtova Z., Konzal V.); Струмички (Македонски) апостол: Кирилски споменик от XIII в. Скопје, 1990 (совм. с З. Хауптовой); Staroslověnský život Benedyktův // Slavia. 1992. Vol. 61. S. 395–408; Zur Bedeutung des griechisch-alkirchenslavischen Index für die Erforschung des altkirchenslavischen Wortschatzes // Wiener Slavist. Jb. 1992. Bd. 38. S. 287–306; Ke klasifikaci českocírkevněslovanských památek // Slavia. 1993. Vol. 62. S. 427–442; Über den kyrillischen Teil des Reimser Evangelium oder über die Resuszitation eines Mythos // ΣΤΕΦΑΝΟΣ: Studia byzantina ac slavica V. Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata. Praha, 1995. S. 593–600. (Byzantinoslavica; Vol. 56); Komposita v staroslověnské terminologii // Slavia. 1996. Vol. 65. S. 261–271; Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958–1997. Vol. 4; Значение переводных текстов для исследования лексики Тырновской школы // Тырновская книжовна школа. Велико Тырново, 1999. Кн. 6. С. 193–198; Lexikální specifiky staroslověnského parimejniku // Slavia. 1999. Vol. 68. S. 235–249. Лит.: Икономова Ж. // КМЕ. Т. 1. С. 202–204 [Библиогр.].

А. А. Турилов

БЛАГОВЕРНЫЙ [один из вариантов перевода греч. εὐσεβής, лат. pius; переводятся также как «благочестивый»]. 1. Эпитет, использовавшийся в славословиях в честь рим. и визант. императоров и указывавший на строгое следование государя офиц. морально-религ. установле-





ниям (первоначально рим. языческой религии, затем — христианства). В РПЦ иногда употреблялся по отношению к архиереям как синоним слов «правоверный», «православный» (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1. Кол. 92).

2. Титул, употреблявшийся в богослужении Русской Православной Церкви по отношению к членам имп. фамилии (по отношению к императору (царю) и его супруге употреблялся титул «Благочестивейший (ая)» — см. ст. *Царский и императорский титул*).

3. Именованье лика (чина) святых из императоров, царей, князей.

Церковное учение о царе как *помазаннике* Божиим, хранителе Православия и покровителе Церкви, основывается на почитании Бога Вседержителя — Царя и Повелителя мира — и царском служении Господа Иисуса Христа (см. ст. *Царь*). Ветхозаветные прав. цари Израиля во главе с царем *Давидом* и прав. *Мелхиседек*, царь Салимский, являются одновременно и прообразами Господа Иисуса Христа, и первыми древнейшими царями, почитаемыми в Церкви. Обязанности, возлагавшиеся на израильского царя, были прообразом служения царя в христ. гос-ве. Ветхозаветный царь избирался Самим Богом из народа Божия, он не должен был помышлять о возвращении народа в Египет (т. е. к язычеству), умножать свое богатство и жен (Втор 17. 15–17); «и пусть [список закона] будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии» (Втор 17. 19).

Почитание христ. царей (цариц) сложилось в правосл. Церкви в



867, пам. 11 февр.) и *Феофании* (Феофано) († 893/94, пам. 16 дек.). В греч. рукописных месяцесловах содержится значительное

Св. имп. Феодора со свитой. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. VI в.

число памятней Б. визант. царей, местнотимых в К-поле, но не вошедших в печатные богослужебные

книги (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2): супруги *Феодосий I Великий* († 395, пам. 17 янв.) и *Плакилла* (Элия Флацилла) († 386, пам. 14 сент.), *Феодосий II Младший* († 450, пам. 29 июля) и *Евдокия* († 460, пам. 13 авг.); *Маркиан* († 457, пам. 17 февр.), *Лев I Великий* († 474, пам. 20 янв.), *Маврикий* († 602, пам. 28 нояб.), *Константин III Новый* († 641, пам. 28 нояб.), *Юстиниан II* († 695, пам. 15 июля), *Ирина* († 802, пам. 7 авг.), *Никифор II Фока* († 969, пам. 11 дек.), *Ирина*, в монашестве *Ксения* († 1124, пам. 13 авг.), и др.

Лик святых Б. государей выделяется в Грузинской Церкви, среди к-рых: мц. *Шушаника* († 475, пам. 28 авг.), мч. *Константин* († 842, пам. 10 нояб.), *Давид III Возобновитель* († 1125, пам. 26 янв.), *Тамара* († 1207 или 1213, пам. 1 мая) и др.

Первоначальная история Болгарской и Чешской Церквей также тесно связана с деяниями царей и князей, среди к-рых в лике Б. прославлены: мч. *Воин*, кн. болг. († ок. 830, пам. 28 марта); равноап. кн. *Борис-Михаил*, креститель Болгарии († 907, пам. 2 мая); *Петр*, царь болг. († 967, пам. 30 янв.); мц. *Людмила*, кнг. чеш. († 927, пам. 16 сент.); *Вячеслав (Вацлав)*, кн. чеш. († 936, пам. 28 сент.).

Тесные династические узы связывают святых Б. князей, деспотов, царей и королей Сербии, многие из к-рых почитаются в др. ликах, напр.: мч. *Иоанн-Владимир* († 1016, пам. 22 мая); супруги прп. *Симеон Мироточивый* (в миру жупан Стефан Неманя; † ок. 1199, пам. 13 февр.) и прп. *Анастасия* (в миру Анна; ок. 1200, пам. серб. 22 июня); монах *Симон* (в миру кор. Стефан Первоуенчаный, сын Стефана Немани; † 1224, пам. серб. 24 сент.), король *Владислав* (сын Стефана Первоуенчанного; † 1239, пам. 24 сент.),



Многие из Б. правителей правосл. гос-в и их дети прославлены в Поместных Церквях одновременно и в др. ликах (равноапостольных, мучеников, страстотерпцев, преподобных, блаженных, праведных и др.).

К лику святых Б. причислен ряд визант. императоров и императриц. Из них в совр. календарь РПЦ внесены памяти равноапостольных *Константина I Великого* († 337, пам. 21 мая) и его матери *Елены* († 327, пам. 21 мая); *Пульхерии*

Св. имп. Юстиниан I со свитой. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. VI в. Фрагмент

(† 453, пам. 10 сент.); супругов *Юстиниана I* († 565, пам. 14 нояб.) и *Феодоры* († 548, пам. 14 нояб.); *Феодоры* († ок.





Св. князья Глеб, Владимир, Борис и кнг. Ольга. Икона. Нач. XVIII в. Иконописец Никифор Савин (Музей-квартира П. Д. Корина)

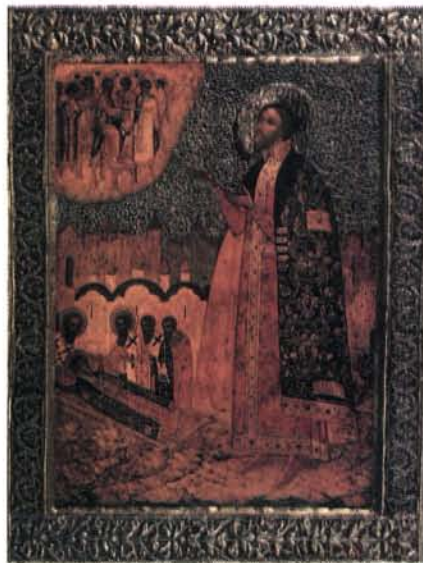
прп. Давид (в миру Димитрий, племянник Стефана Первовенчанного; XIII в., пам. серб. 24 сент.) и др.

Лик святых Б. Русской Церкви, к-рый включает ок. 50 князей (княгини) и царей (цариц), прославленных к общецерковному или местному почитанию, возглавляют св. равноапостольные вел. кн. Владимир († 1015, пам. 15 июля) и вел. кнг. Ольга († 969, пам. 11 июля). Равноапостольство святых Владимира и Ольги во многом было определено их единодержавным княжением. В житии Владимира выводится образ Б. князя как покровителя Церкви, просветителя Русской земли, храмоздателя, смиренного, милостивого к нищим правителя. Образ рус. Б. княгинь наследовал существенные черты св. Ольги: целомудрие, супружескую верность, мудрость, милосердие.

К лику рус. святых Б. правителей, многие из к-рых почитаются и в др. ликах, относятся: Всеволод († 1138, пам. 11 февр.), кн. новгородский и псковский; кн. Петр (в иночестве Давид) и кнг. Феврония (в иночестве Евфросиния) муромские († 1228, пам. 25 июня); Александр Ярославич Невский (в иночестве Алексий; † 1263, пам. 23 нояб.), вел. кн. владимирский; кн. Довмонт († 1299, пам. 20 мая) и кнг. Мария (в иночестве Марфа; † 1300, пам. в Соборе псковских святых) псковские; кнг. Анна Кашинская (в иночестве Евфросиния; † 1368, пам. 2 окт.); вел. кн. Димитрий Иоаннович Донской

(† 1389, пам. 19 мая) и прп. Евдокия (в иночестве Евфросиния; † 1407, пам. 7 июля), вел. кнг. московская, и др.

Иноземные нашествия на Русь стали причиной мученичества за Христа, освятили ратный подвиг и смерть от врагов веры в плену. Среди Б. князей, претерпевших мученическую кончину: мч. Михаил Всеволодович († 1245, пам. 20 сент.), кн. черниговский; мч. Роман Ольгович († 1270, пам. 19 июля), кн. рязанский, и др. К мученикам были сопричислены Б. княгини и их дети, к-рые при взятии рус. городов монголо-татар. завоевателями не сдавались на милость победителей: желая избегнуть надругательств и осквернения, княгини с детьми запирались в храмах, где погибали от пожара, удущья и обвала стен.



Св. блгв. кн. Михаил Черниговский. Икона. XVIII в.

Особой группой Б. государей являются князья и цари *страстотерпцы*, принявшие смерть за исполнение заповедей Христовых, но не принуждавшихся к отречению от веры. В подвиге страстотерпчества Б. князь добровольно совлекался власти и воинской силы, шел на вольное обнищание, страдание и мученическую смерть ради совершенного исполнения Евангелия, приносил себя в жертву, подражая крестному подвигу Христа Спасителя (ср.: Фил. 2. 5–11). Убиение Б. князя (царя), покровителя Православия, рассматривается Церковью как явление духовной брани, в к-рой убиенный государь выступает служителем и мучеником Христовым. Среди Б.

князей страстотерпцев — первые канонизированные рус. святые братья Борис Ростовский и Глеб Муромский († 1015, пам. 24 июля). Их почитание связано не только со страстотерпческой кончиной, но и с небесным заступничеством, к-рое они оказывали Русской земле после своей кончины, напр., в битве кн. Александра со шведами на Неве 15 июля 1240 г., в битве кн. Димитрия с монголо-татарами на Куликовом поле 8 сент. 1380 г. и др. К Б. страстотерпцам относятся также Андрей Юрьевич Боголюбский († 1174, пам. 4 июля), кн. владими́ро-суздальский; Михаил Ярославич († 1318, пам. 22 нояб.), кн. тверской; Димитрий († 1591, пам. 15 мая), царевич московский; царственные страстотерпцы имп. Николай II, имп. Александра Феодоровна, цесаревич Алексей, царевны Ольга, Татиана, Мария, Анастасия († 1918, пам. 4 июля) и др.

В оценке мученического и страстотерпческого подвигов Б. государей Русская Церковь едина в духовном опыте с др. Поместными Церквями.

К лику Б. цариц примыкает также ряд святых жен, чей подвиг не был связан с возглавлением народа Божия, но к-рые являлись царицами в языческих гос-вах. Таковы Есфирь (V в. до Р. Х., пам. в Неделю прародец), супруга персид. царя Артаксеркса; мц. Дросида, (II в., пам. 22 марта), дочь имп. Траяна; мц. Александра царица (IV в., пам. 23 или 21 апр.) и др.

Лит.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903; Миняя (МП): Май. Ч. 3. С. 360–363; Федотов Г. П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 89–108; Тальберг Н. Д. Святая Русь. СПб., 1992.

Игумен Андроник (Трубачев)

БЛАГОВЕСТ, в богослужении визант. обряда вид церковного звона: 1) звон в один церковный колокол или ударение в било; 2) сигнал, призывающий к богослужению или возвещающий о времени совершения его важных разделов; 3) в монастырском обиходе также призыв к трапезе.

Ранние сведения о Б. содержатся в Житии прп. Феодосия Киновиярха († 529), составленном Феодором, еп. Петрийским, где приводятся указания о призыве на часы и на литургию «ударением в древо» (т. е. в деревянное било — Казанский. С. 312). Согласно греч. и слав. спискам Иерусалимского устава св. Саввы, Б. совершал канонарх, или параккли-



сиарх, или кандилаптис, т. е. свеще-вжигатель (РГБ. Сев. греч. № 1458, 1371 г.; ГИМ. Син. № 328/383. Л. 1, XIV в.; № 385. Л. 3 об., кон. XIV в.).

В Русской Церкви слово «Б» получает широкое распространение в соборных Чиновниках, напр. Новгородского Софийского собора: «Святаго апостола Андрея Первозванного... В сий день благовест к обедни в начале часа дня...» (*Голубцов А.* Чиновники новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 54). Чаще всего виды звонов к праздничным богослужениям в Москве устанавливали Патриарх и царь. Напр., в «Чиновнике церковном о благовесте и о звону» сообщается: «Благовест в новой болшой на собор Богородицы, а указал Никон Патриарх», «указал государь царь... благовестити в 16 день в новой болшой колокол...» (*Голубцов А.* Чиновники московского Успенского собора и выходы Патриарха Никона. М., 1907. С. 173, 209). В 1843 г. для Оптиной пустыни было создано руководство, где описана вся система (годовой цикл) колокольных звонов (О должности звонаря. С. 129–162). В 2002 г. утвержден Устав церковного звона, обобщающий указания редакции Типикона, принятой ныне в РПЦ, о Б. и др. звонах и особенностях его совершения, сложившиеся в практике.

Хотя термин «Б» в Типиконе не встречается, здесь содержатся указания на его исполнение и комбинации с др. видами звона. Напр., в чине великой вечерни: «...восходя ударяет [кандиловжигатель] в великий кампан нескуро... и вжигает лампы... и тако паки изшед клеппет во вся кампаны...» (Типикон. [Т. 1.] С. 11–12), т. о., вначале звучит Б. и за ним следует *трезвон*. В совр. афонских Типиконах особенности звона к различным службам (вседневная, воскресная, полиелейная, всенощное бдение, престольный праздник) описываются более подробно (Святогорский устав церковного последования / Пер. с греч. иером. Доримедонта (Сухинина) под ред. иером. Дионисия (Шленова). Серг. П., 2002).

Б. совершается перед началом вечерни, утрени, литургии, царских часов и др. (Типикон. [Т. 1.] С. 9; С. 36; *Никольский*. Устав. Т. 1. С. 55; Типикон. [Т. 1.] С. 345; [Т. 2.] С. 833, 899, 910, 930). В совр. греч. соборно-приходской версии Типикона помещена статья, где указано время совершения звона к службам в дни

главнейших праздников — Рождества Христова и Богоявления с их навечериями, Недели Православия, Великих четверга, пятницы и субботы, Пасхи, понедельника Светлой седмицы (*Βιολόκη. Τυπικόν. Σ.* 425–426).

Согласно Типикону, Б. должен совершать параекклисиарх (он же следит за временем начала звона), или кандиловжигатель, получив благословение у настоятеля (Типикон. Гл. 1. С. 9). На практике Б. производит звонарь: сначала 3 редких удара в большой колокол (т. н. благовестник) или в било (клепало), промежутки между ними определяются полным затуханием звука, затем ряд мерных более частых ударов. В зависимости от дня богослужения различают Б. обыкновенный (или частый; звон в самый большой колокол в оба края) и постный (или редкий, иногда в один край колокола). В дни Великого поста для Б. используются меньший колокол или било. При патриаршем служении совершается «валовый» Б., к-рый представляет собой чередование ударов в 2 больших колокола или била (Устав церковного звона. С. 16, 22, 31).

Б. ко всенощному бдению должно исполнять, «поя непорочны или глаголя псалом пятидесятий, тихо двенадцаты» (Типикон. [Т. 1.] С. 11). Это означает, что Б. ко всенощной особенно продолжителен, за это время можно пропеть 118-й псалом или 12 раз 50-й псалом, т. е. ок. 30 минут.

На литургии особый Б. (обычно из 12 ударов) в практике Русской Церкви исполняется во время *анафоры* и называется «звоном к Достойно». Обычно он совершается к началу пения «Достойно и праведно» (*Вениамин*. Новая скрижаль. Ч. 2. Гл. 7. С. 197), иногда — во время пения Символа веры (Устав церковного звона. С. 26); однако, по нек-рым данным, в XVII в. существовала традиция благовестить только ко времени пения «Достойно есть» (*Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 2001. С. 188). По т. н. «звонарскому уставу» Оптиной пустыни этот Б. состоит из 30 или 60 ударов (в зависимости от праздника), за к-рыми следует еще один, завершающий, удар (О должности звонаря. С. 138).

В совр. практике на утрени, на 9-й песни в начале песни Пресв. Богородицы, обычно исполняется краткий Б. из 9 или большего количества ударов, в зависимости от праздника,

местной традиции и указаний настоятеля (Устав церковного звона. С. 24; О колоколах и рус. православном звоне // <http://magister.msk.ru/library/bible/zv/zv291.htm> [Электр. ресурс]).

В католич. богослужебной традиции известна практика, аналогичная Б., — звонить в колокол перед началом *Laudes* (утренняя служба), 6-го часа и вечерни (см. также ст. *Ангелус*).

В мон-рях полагается Б. к трапезе, в т. ч. в чине о панагии (ГИМ. Син. № 330. Л. 19 об., XII–XIII вв.; Типикон. Гл. 3. С. 26, Гл. 35. С. 93).

Лит.: *Антонин (Капустин), архим.* Заметки поклонника Св. Горы. К., 1864. С. 29; *Скабаланович*. Типикон. Вып. 2. С. 6–11; Вып. 3. С. 52; О колоколах и рус. православном звоне // *Слободской С., прот.* Закон Божий. *Jord.*, 1967, 1991^р. С. 699–711; *Вениамин*. Новая скрижаль. С. 424–425; *Варнава (Белая), еп.* Место молитвы (храм и его внешняя обстановка) // *Глаголы жизни*. 1992. № 2. С. 84–90; О должности звонаря и изъяснение о времени и порядке благовеста и звона в колокола... составленная для Козельской Оптиной пустыни // *Никаноров А. Б.* Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского мон-ря. СПб., 2000. С. 129–162; *Пентковский*. Типикон. С. 368; Устав церковного звона. М., 2002.

М. В. Есипова, И. В. Старикова

«БЛАГОВЕСТ», журнал, издавался в 1883–1890 гг., выходил 2 раза в месяц, в 1890–1894 гг. с неопределенной периодичностью, в 1895–1896 гг. ежемесячно (с 1883 — в Харькове, с 1888 — в С.-Петербурге, с 1889, № 10 — в Нежине, с 1890 — в С.-Петербурге); имел подзаголовки «общедоступное духовно-нравственное издание» (с 1883), «общедоступное двухнедельное издание» (с 1884), «общедоступное издание» (в 1885–1889), «приложение к «Русской беседе»» (в 1895–1896), в 1890–1894 гг. без подзаголовка. Издание журнала дважды прерывалось: со 2 окт. по 31 дек. 1888 г., со 2 янв. по 14 авг. 1890 г. С 1883 г. редактором-издателем был Г. И. Кулжинский, с 1890 г. редактором («кормчим») — Ф. В. Четыркин.

Задачи «Б.» очерчены в редакционной статье в 1-м номере журнала: защищать «истинную цивилизацию, неразлучную с христианским благочестием» (1883. № 1. С. 4), бороться против неверия и безнравственности. В 1883–1889 гг. основное содержание «Б.» составляли проповеди архиереев и священников, жизнеописания святых, воспоминания, богословские статьи и размышления,





стихотворения, некрологи. С 1890 г. в журнале стали публиковаться статьи славянофильского направления, для него активно писали А. В. Васильев и Н. П. Аксаков. Васильев опубликовал в «Б.» статьи, имеющие программный характер, — «Задачи и стремления славянофильства» (1890. Вып. 1–5) и «Памяти А. С. Хомякова» (1890. Вып. 3–4), Аксаков — «О причинах современного юродничества: Неверие и его причины» (1890. Вып. 2–4), «О христианском Востоке и Западе» (1892. Вып. 33–34) и др. Среди публикаций «Б.» — проповеди архим. (впосл. митрополит) *Антония (Храповицкого)* «Ищите прежде царствия Божия» (1890. Вып. 1) и «Слово в день 500-летней памяти преподобного отца нашего Сергия» (1892. Вып. 42), ст. еп. Выборгского (впосл. митрополит) *Антония (Вадковского)* «Из истории христианской проповеди» (1892. Вып. 39). В 1890–1896 гг. в журнале также печатались статьи о совр. политических вопросах, проблемах воспитания и нравственности, жизнеописания святых и подвижников благочестия, святоотеческие поучения, проза, поэзия, лит. критика. С «Б.» сотрудничали Ф. П. Аксаков, Н. П. *Гиляров-Платонов*, А. Г. Сахарова, С. Ф. Шарпов и др.

Лит.: *Лисовский Н. М.* Библиография рус. периодической печати, 1703–1900. Пг., 1915. Т. 1. С. 425; *Здобнов Н. В.* История рус. библиографии до нач. XX в. М., 1955³. С. 402; *Андреев.* Христианская периодика. С. 14–15.

М. С. Михайлов

«БЛАГОВЕСТНИК», Толковое Евангелие болг. архиеп. *Феофилакта* — см. *Феофилакт Болгарский*, архиеп. Охридский, болг. архиеп.

«БЛАГОВЕЩЕНИЕ МОСКОВСКОЕ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 25 марта), чудотворное «самописанное» на стене изображение, находившееся в ц. Благовещения на Житном дворе в Московском Кремле (не сохр.). В рукописном сборнике 1714–1716 гг., составленном сторожем Благовещенского собора С. Моховиковым, и Сборном нелицевом иконописном подлиннике гр. Строганова 1-й пол. XVIII в. содержится краткое сказание, в котором явление образа обозначено легендарной датой — 1104 г. Др. сказание относит икону к эпохе царя Иоанна Грозного и связывает ее явление с судьбой невинно осужденного вое-

воды, сидевшего на Житном дворе в безымянной башне-тюрьме, на наружной стене к-рой чудесно возник образ Благовещения, а осужденный был помилован.

В 1730 г. имп. Анна Иоанновна, приехавшая в Москву на коронацию, приказала построить у чудотворного образа каменную ц. в честь Благовещения (освящена в 1731). Церковь была пристроена к башне таким образом, что явленная на внешней стене башни икона оказалась внутри, на ее юж. стене за правым клиросом. В XVIII–XX вв. «самописанная» икона была одной из самых прославленных московских святынь. К ней приносили пожертвования в виде драгоценных украшений-подвесок. В 1742 г. перед образом произошло чудо самовозжжения свечи. Посетившая в том же году Москву имп. Елизавета Петровна приказала изготовить для иконы из драгоценных жертвований серебряную ризу и золотой венец (похищены в 1812); новая риза была сделана в 1816 г. (не сохр.).

Согласно описям ц. Благовещения 1831 и 1871 гг., икона (190×120 см) была исполнена масляными красками по штукатурке, покрыта серебряным золоченым чеканным окладом с украшенными жемчугом венцами и цатами; деревянную золоченую резную раму образа обрамляли 2 колонны на пьедесталах с карнизом над ними. В 1891–1892 гг. в память о чудесном спасении имп. Александра Александровича и его семьи во время крушения поезда 17 окт. 1888 г. в бывш. башне-тюрьме был устроен придел во имя свт. Иоанна Милостивого. На сев. стене придела, с др. стороны к-рой находился «самописанный» образ, было изображено «явление в сей башне Богоматери узнику», к-рое сопровождала «летопись» с подробным изложением сказания. Ц. Благовещения с настенной иконой была разрушена в 1932 г.

Ист.: Описание явлений всех икон пресвятыя Богородицы и различные жития святых... — НБ МГУ. Отд. редких книг. Рукоп. сб. 1714–1716 гг. (10535–22–71). Л. 4 об.
Лит.: *Буслаев Ф. И.* Лит-ра рус. иконописных подлинников // *он же.* Древнерус. народная лит-ра и искусство. СПб., 1861. Т. 2. С. 376; *Струве Д.* Путеводитель к моск. святыне. М., 1850. С. 18; *Слава Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, открывшаяся в явлениях чудотворных Ее икон в России.* М., 1853. Т. 2. Ч. 3. С. 54; *Папов Г., свящ.* Ист., хронол. и иконогр. описание 218 наименований и изображений Пресв. Богородицы. СПб., 1871. С. 8; *Снегирева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1892. С. 196–197;

Ровинский. Народные картинки. Кн. 4. С. 676; *Есипов Г.* Церковь Благовещения, что на Житном дворе. М., 1896. С. 16; ил.; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 86; Сказание о земной жизни Пресв. Богородицы. М., 1904. С. 276; *Скворцов Н. А.* Археология и топография Москвы. М., 1913. С. 415–417; *Сорок сороков.* Т. 1. С. 91–92; *Щенникова Л. А.* Забытые кремлевские святыни, чтимые в Москве XV — нач. XX в. // Погибшие святыни: Сб. мат-лов. СПб., 1996. Вып. 10. Ч. 2. С. 131–133; *Христианские реликвии.* С. 234.

Л. А. Щенникова

БЛАГОВЕЩЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ [греч. *Εὐαγγελισμός*; лат. *Annuntiatio*], один из главных христ. праздников, посвященный воспоминанию благовестия арх. *Гавриила* Пресв. Деве Марии и Боговоплощения.

Событие Б. Согласно Евангелию (Лк 1. 26–38), в 6-й месяц после зачатия прав. Елисаветой св. Иоанна Предтечи арх. Гавриил был послан от Бога в г. Назарет к Пресв. Деве Марии с радостной вестью о том, что от Нее родится Спаситель мира. Войдя к Ней, Гавриил сказал: «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами». Мария смутилась от ангельского приветствия и размышляла о его значении, Гавриил же продолжил: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога. И вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего... и Царству Его не будет конца». Мария в недоумении спросила, как исполнение этого обещания совместимо с соблюдением избран-

Благовещение. Мозаика ц. Санта-Мария Маджоре в Риме. 432–445 гг.





ного Ею девственного образа жизни: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» Ангел ответил Ей, что *воплощение* Сына Божия будет совершено чудесным действием Св. Духа: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; по сему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим. Вот и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц, ибо у Бога не останется бессильным никакое слово». Тогда Мария со смирением сказала: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему». И отошел от Нее ангел. Косвенно о событии Б. упоминает ап. Павел: «Когда пришла полная времени, Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от жены» (Гал 4. 4).

Согласно апокрифам II в. — «Прото-евангелию Иакова» и «Книге о рождестве блаженнейшей Марии и детстве Спасителя» («Евангелие псевдо-Матфея»), — Пресв. Дева услышала архангельское благовестие сначала у колодца или источника, куда Она пошла за водой, а затем в доме, где Она, согласно выпавшему Ей жребию, пряла завесу или ковер для иерусалимского храма. Согласно 1-му из указанных источников, эти эпизоды непосредственно следовали друг за другом, согласно 2-му — между ними прошло 3 дня (Новозаветные апокрифы. С. 20, 42). Апокрифическое предание нашло свое отражение в иконографии праздника (*Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 1. С. 197; Т. 2. С. 374).

Датой Б. как на Западе, так и на Востоке (за нек-рыми исключениями — см.: *Скаблланович*. Толковый Типикон. Вып. 1. С. 360–361) считается 25 марта. Эта дата, с одной стороны, отстоит ровно на 9 месяцев от 25 дек., к-рое не позднее IV в. сначала на Западе, а затем на Востоке было принято как календарная дата Рождества Христова; с др. стороны, лежит в основе alexandрийской и более поздней визант. хронологических систем, отождествляющих число и месяц Б. и Пасхи. Впервые эта дата появляется в сочинениях зап. авторов III в. *Тертуллиана* (*Adv. Jud.* 8) и сщмч. *Ипполита Римского* (*In Dan.* IV. 23) как день Распятия Спасителя по рим. календарю (еще в VI в. св. Мартин из Браги писал, что мн. галльские епископы считали Пасху неподвижным праздником (*Kellner*. S. 40)). При этом сщмч. Ипполит на

основании сопоставления ряда библейских стихов (Быт 2. 3; Откр 20. 4–6; Пс 89. 5; 2 Пет 3. 8) и буквального их толкования утверждал, что Рождество Христово произошло через 5500 лет после сотворения мира. Убеждение о 5500-летнем возрасте мира ко времени пришествия Спасителя и о совпадении дат сотворения мира и воплощения Христа перешло в alexandрийскую традицию: в сочинении, приписываемом свт. *Афанасию Великому*, сказано, что Христос воплотился в утробе Девы на 25-й день марта, потому что в этот день первоначально Бог создал человека (*Quaestiones ad Antiochum ducem* // PG. 28. Col. 632). Кроме того, место даты Распятия с V в. заняла дата Воскресения, а время земного служения Спасителя от Воплощения до Воскресения стало считаться кратным целому числу лет. Согласно *Георгию Синкеллу*, создателями alexandрийской хронологической системы следует считать alexandрийских монахов Пандора и Анниана (кон. IV — нач. V в.). Большое распространение в V–X вв. получила эра Анниана, ею пользовались все alexandрийские и мн. к-польские и близкие к К-полю авторы, среди к-рых прп. *Максим Исповедник* и крупнейшие хронографы IX в. В эре Анниана первым днем творения мира является воскресенье 25 марта ровно за 5500 лет до воплощения, что соответствует 5492 г. до нашей эры (эры Дионисия Малого), датами Б. и Воскресения Христова — воскресенья 25 марта 9 и 42 г. нашей эры соответственно. С X в. в Византии стала использоваться т. н. визант. эра (впервые эра, близкая к ней, встречается в «Пасхальной хронике» VII в. — PG. 92. Col. 488С), в к-рой датами Б. и Воскресения Христова являются воскресенья 25 марта 4 г. до нашей эры («5505 г. от сотворения мира») и 31 г. нашей эры соответственно. Несмотря на то что эра Анниана используется в сравнительно поздних памятниках — таких, как *Евергетидский Типикон*, сохранившийся в ркп. 1-й пол. XII в., или рус. исторические сочинения, визант. эра стала офиц. эрой греч. Церквей (см. *Летоисчисление*). Поэтому в визант. традиции дата 25 марта имеет огромное значение и считается датой не только Б., но и сотворения мира, и Воскресения Христова; от нее отсчитываются даты др. праздников: Рожде-

ства Христова, Зачатия и Рождества св. Иоанна Предтечи. День Б. нередко служил началом церковного или даже гражданского года как на Востоке, так и на Западе (где были известны 2 способа отсчета лет от Б.: имевший широкое распространение вплоть до XVIII в. *calculus Florentinus* (лат. — Флорентийский отсчет), а также менее известный *calculus Pisanus* (Пизанский отсчет)). Убеждение о совпадении исторической даты Воскресения Христова с 25 марта привело к тому, что этот день получил название «Кириопасха» (*κίριον πάσχα* — Господственная (т. е. настоящая, нормальная) Пасха; иногда встречается неправильная этимология — Господня Пасха); в наст. время *Кириопасху* называют случающееся раз в неск. лет совпадение праздников Пасхи и Б. (*Лебедев Д., свящ.* Почему праздник Пасхи 25 марта называется «Кириопасха»? // БВ. 1905. Т. 2. № 5. С. 118–128). 25 марта Б. празднуется и поныне (в России в связи с использованием Церковью юлианского календаря 25 марта в XXI в. выпадает на 7 апр. по григорианскому («гражданскому») календарю).

Установление праздника. Изображения Б. присутствуют уже среди росписей катакомб 2-й пол. II — 1-й пол. III в.; в Равенне (после 400) и в Риме, среди мозаик триумфальной арки ц. Санта-Мария Маджоре (432–445), исполненных при папе *Сиксте III* (432–440) или даже ранее (*Кондаков*. Т. 1. С. 26–27; *Петровский*. С. 619–622; *Арган*. С. 94), тем не менее можно с большой степенью вероятности утверждать, что установление особого праздника Б. произошло не ранее IV в.

Открытие св. равноап. Еленой в нач. IV в. св. мест земной жизни Господа Иисуса Христа и начатое ею строительство храмов на этих местах (в частности, в Назарете, там, где, по преданию, Пресв. Деве явился арх. Гавриил, была построена базилика — *Cabrol*. Col. 2245–2246) вызвали рост интереса к событию Рождества Христова и тайне Воплощения; возможно, с этим связано и установление Б. как отдельного праздника. В нач. VIII в. арм. автор Григор Аршаруни писал, что праздник Б. был установлен свт. *Кириллом I*, Патриархом Иерусалимским (*Conybeare*. P. 509), т. е. в 3-й четв. IV в. В древнейших арм. Лекционариях, отражающих литургическую





практику Иерусалима V в., самостоятельного празднования Б. еще нет, но воспоминанию этого события посвящен 4-й день богоявленских торжеств (т. е. 9 янв. — Ibid. P. 517). Древние груз. рукописные Лекционари, отражающие литургическую практику Иерусалима VII в., уже содержат под 25 марта особый праздник Б. (*Кекелудзе*. С. 55–56; *Tarchnishvili*. Grand Lectionnaire. T. 1. [Pars. 1.] P. 43–45 (лат. пер.: [Pars. 2.] P. 40–41)).

Поскольку сведения о к-польском богослужении V–VI вв. немногочисленны, ничего определенного о праздновании Б. в этот период в К-поле утверждать нельзя, но в VI в. прп. Роман Сладкопевец написал кондак на Б. (SC. 110. P. 13–41); к кон. VII в. — это уже один из самых почитаемых здесь праздников: Трул. 52 запрещает совершение полной литургии в период Великого поста, за исключением суббот, воскресений и праздника Б. Прав. 52 Трул. (691–692) восходит к прав. 49 Лаодик. (ок. 343), разрешающему совершать полную литургию Великим постом только по субботам и воскресеньям. Но, хотя 49 прав. Лаодик. не упоминает Б., это не упраздняет вовсе возможности совершения благовещенской службы; скорее, можно сделать вывод, что первоначально праздник в те годы, когда он попадал на будние дни поста, мог переноситься на субботу или воскресенье. Перенесение памятей почитаемых святых в седмичные дни поста на субботу или воскресенье широко практиковалось на Востоке, и структура правосл. великопостного цикла во многом обязана этому обычаю. И. А. Карабинов предположил, что до Трулльского Собора днем, на к-рый переносилось Б., была *суббота Акафиста* и что *Акафист* Пресв. Богородице в первоначальном виде был сочинен для праздника Б. (*Карабинов*. С. 31 сл.; см. также: *Fletcher R. A.* Three early byzantine hymns and their place in the liturgy of the Church of Constantinople // BZ. 1958. T. 51. S. 53–65). Все визант. памятники VIII и последующих веков называют Б. среди важнейших праздников; его богослужение неизменно совершается 25 марта.

Под именами церковных писателей III–V вв. (святых Григория Чудотворца (PG. 10. Col. 1145–1169), Афанасия Великого (PG. 28. Col. 917–940), Григория Нисского (*Montagna D.* La lode alla Theotokos nei



Благовещение. Фрагмент диптиха. VI в. (ГМИИ)

testi greci dei secoli IV–VII // *Marianum: Ephemerides Mariologiae*. R., 1962. Vol. 24. P. 536–539), Иоанна Златоуста (PG. 50. Col. 791–796; 60. Col. 755–760; 62. Col. 763–770), Прокла К-польского (PG. 65. Col. 679), Василия Селевкийского (PG. 85. Col. 425–452)) сохранился целый ряд праздничных слов на Б., но их подлинность сомнительна — так, по свидетельству еп. Ефесского Авраама (между 530 и 553), до него не было написано ни одной проповеди, посвященной Б. (BZ. 1913–1914. T. 22. P. 49–54), — и обычно их датируют более поздним временем (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 115–116). Сохранились также подлинные беседы на Б. свт. Софрония Иерусалимского (VII в. — PG. 87γ. Col. 3217–3288), свт. Германа Константинопольского (VIII в. — PG. 98. Col. 321–328), прп. Иоанна Дамаскина (VIII в. — PG. 96. Col. 648–661) и мн. др. более поздних св. отцов и церковных писателей.

На Западе сведения о празднике Б. восходят примерно к тому же времени, что и на Востоке. Из сочинений зап. отцов Церкви и писателей известны слова на Б., приписываемые лат. авторам V в. (блж. Августина (3 проповеди: PL. 39. Col. 2103–2110), святым Петру Хрисологу (5 проповедей: PL. 52. Col. 575–588) и Льву I Великому (PL. 56. Col. 1140–1144)) и последующих веков. Однозначно о литургическом почитании дня Б. говорится в *Liber Pontificalis* времен папы Сергия I (687–701), где Б. входит в число 3 праздников, по-

священных Божией Матери, когда в Риме совершалась торжественная процессия (LP. T. 1. P. 372, 376, 381). Календарь Полемиа Сильвия, еп. г. Седун (435–455), предназначенный как для светского, так и для церковного употребления, а потому содержащий наряду с христ. и языческие памяти, упоминает 25 марта еще не как день Б., а как день Крестной смерти Спасителя (*Kellner*. S. 196). В первой редакции *Геласия Сакраментария* (VII в.) Б. не указано, но уже в *Григория Великого Сакраментарии* (3-я четв. VII в.) оно находится под 25 марта (то же — и в т. н. Геласиевом Сакраментарии VIII в.); во всех более поздних памятниках рим. традиции в этот день праздновалось Б.

В нерим. зап. обрядах празднование Б. могло переноситься на период *адвента*. Толедский Собор 656 г. в 1-м прав. предписывает петь службу Б. 18 дек. (при этом 25 марта остается датой Б.), объясняя это невозможностью устраивать праздник во время Великого поста (*Mansi*. T. 11. P. 33–34). Вероятно, Собор не просто ввел эту дату, но перенял ее из некой традиции, уже установленной в отдельных местах — напр., в аквилейском и амвросианском обрядах Б. также праздновалось в дек. в одно из воскресений (*Kellner*. S. 147).

Название праздника в древности не было устойчивым, совр. εὐαγγελισμός засвидетельствовано лишь с VII в. В сочинениях древних авторов встречаются названия: греч. ἡμέρα ἀσπασμοῦ (день приветствия), ἀγγελισμός (возвешение), ἡμέρα или ἑορτή τοῦ εὐαγγελισμοῦ (день/праздник Благовещения), χαριτισμός (от χαῖρε, κεχαριστομένη — от «радуйся, Благодатная», Лк 1. 28); лат. annuntiatio angeli ad beatam Mariam Virginem (Благовещение ангела ко блаженной Деве Марии), Mariae salutatio (приветствие Марии), annuntiatio sanctae Mariae de conceptione (Благовещение св. Марии о зачатии), annuntiatio Christi (Благовещение Христа), initium redemptionis (начало искупления), conceptio Christi (зачатие Христа), festum incarnationis (праздник Воплощения) (*Cabrol*. Col. 2242). В истории Б. воспринимался и как *Господский*, и как *Богородичный праздник*. Феодор Продром (XII в.) в четверостишии называет 12 главных праздников, среди к-рых, за исключением Б.,





Богородичные отсутствуют. Гротгафферратский Типикон (XIII в.) упоминает Б. среди 14 Господских праздников (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 907). С XIV в., с включением в список *двунадесятых праздников* сначала Успения, а затем и проч. Богородичных праздников, Б. становится одним из них (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 401). В отличие от правосл. Церкви, где Б. считается одним из важнейших праздников (полное название *Εὐαγγελισμὸς τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας* — Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии), в католич. это праздник второго класса (полное название *Annuntiatio beatae Mariae Virginis* — Благовещение блаженной Девы Марии) (*Хойнацкий*. С. 1002).

Событие Б. в святоотеческой традиции. В греч. сборниках святоотеческих слов на разные праздники, предназначенных для богослужебного употребления (патристических Лекционариев) для Б. обычно приводятся 1 или 2 чтения; первое начинается словами «*Πάλιν χαρὰς εὐαγγέλια*» (Снова радость благовестия; известно под именами святителей *Иоанна Златоуста* и *Григория*, архиеп. Неокесарийского, у Миня (PG. 50. Col. 791–793 ff.) помещено под именем свт. Иоанна Златоуста, но обозначено как *srugia*), и второе — слово свт. Андрея Критского (нач.: «*Ἐλέστη σήμερον ἡ πάντων χαρὰ*») (Есть сегодня радость всех) — PG. 97. Col. 881 ff.), напр., в Hieros. Patr. 6. Fol. 8–17v, IX–X вв., Hieros. Sab. 259. Fol. 31–36, 1089–1090 гг. и 292. Fol. 144–170, 1611–1612 гг. Кроме того, встречаются рукописи, содержащие и др. святоотеческие чтения, напр., в Hieros. Patr. 132. Fol. 254–313, XIV в. и Hieros. Sab. 1. Fol. 1–24, X в., кроме указанных чтений приводятся также начинающиеся со слов: «*Τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ*», «*Ἀγαπητοί, βασιλεῖ τῶν*», «*Προαπέστειλεν ὁ θεὸς*», «*Σήμερον ἀγαπητοί*» (В месяц шестый; Возлюбленные, Царю; Послал Бог; Днесь, возлюбленные; приписаны свт. Иоанну Златоусту и отсутствуют в PG), «*Σήμερον ἀγγελικῆ παρατάξει*» (Днесь ангельскому строю; приписывается свт. Григорию Неокесарийскому; опубликовано Минем как *srugia*: PG. 10. Col. 1145 ff.), «*Ἀγαπητοί, οὕτως ἐστὶν τὸ μυστήριον*» (Возлюбленные, сие есть таинство; приписывается свт. Проклу К-поль-

скому; опубликовано Минем как *srugia*: PG. 65. Col. 705 ff.). В PG также опубликованы проповеди, приписываемые свт. Афанасию Великому («*Τοὺς θεῖους ἱεροκέρυκας*» (Божественных священнопроповедников — PG. 28. Col. 917 ff.)) и свт. Иоанну Златоусту («*Βασιλικῶν μυστηρίων ἑορτὴν ἑορτάσωμεν σήμερον*» (Царских таинств праздник сегодня празднуем — PG. 60. Col. 755 ff.)), обе отмеченные как *srugia*. Авторство всех этих творений (кроме, видимо, слова свт. Андрея Критского) неоспорно; скорее всего они написаны позднее времени жизни тех авторов,



Благовещение. Миниатюра из Псалтири. 1084–1101 гг. (Dumbarton Oaks. 3. Fol. 80v)

чьи имена носят (что подтверждается приведенным выше свидетельством еп. Авраама Ефесского (VI в.), а также тем, что имя свт. Иоанна Златоуста носят мн. учительные тексты, имевшие литургическую функцию). Слова на Б. писали и более поздние авторы, напр. свт. Софроний Иерусалимский (PG. 87γ. Col. 3217 ff.); свт. Герман, Патриарх К-польский, чья проповедь «На Благовещение» (ВНГ. № 1145; PG. 98. Col. 321 ff.) содержит 2 диалога Пресв. Марии с архангелом и с прав. Иосифом, оба с алфавитным *акростихом* (*Каждан*. С. 91–93); прп. *Феодор Студит* (PG. 99. Col. 592 ff.); свт. *Григорий Палама* (PG. 151. Col. 165 ff.); свт. *Николай Кавасила* (PO. Vol. 19, fasc. 3. P. 488 ff.); Московский свт. *Филарет (Дроздов)* (к-рый сравнивает слова Марии «да будет Мне по глаголу твоему» со словами Творца «да будет» (Быт 1. 3 сл.), так что «слово твари низводит в мир Творца» — Слово 23 //

Творения. М., 1874. Т. 2. С. 64–70) и мн. др.

Существенный элемент святоотеческих творений, посвященных событию Б., — его догматический аспект. Во всех словах на Б. подчеркивается, что основное событие Б. — свершаемое воплощение Сына Божия; прп. Феодор Студит даже называет Б. не Богородичным, а Господским праздником. Из-за тесной связи между Б., Боговоплощением и Рождеством Христовым не-кие проповеди вполне могли быть написаны не для чтения на Б., а для праздника Рождества Христова (напр., слово свт. Прокла или проповедь свт. Льва Великого (PL. T. 54. Col. 192 ff.), входящая в состав чтений праздника Б. по рим. Бревиарию). Св. отцы часто подчеркивают роль Пресв. Девы в Б. и Ее нравственную высоту; эта сторона события ярко выражена в словах святителей Григория Паламы и Николая Кавасилы. Нек-рые из слов, надписанных именем свт. Иоанна Златоуста, так же как и слово свт. Германа и кондак прп. Романа Сладкопевца, построены в форме диалога, причем в диалогах участвуют не только Пресв. Дева и ангел, но и прав. Иосиф Обручник. Говоря о величайшем значении Б. в истории, отцы Церкви не ограничиваются догматическим истолкованием евангельского повествования — нередко они (напр., Феодор Студит) делают из него практические нравственные выводы.

Богослужение. В Иерусалиме V–VII вв. Б. первоначально было связано с праздником Богоявления, что не случайно, — основным содержанием последнего в иерусалимской традиции в IV–V вв. было прославление Рождества Христова. В V в. Б. отмечали на 4-й день Богоявления (9 янв.), когда литургия совершалась в сионской церкви, и в качестве чтений на ней звучали Пс 110, Гал 4. 1–7, Лк 1. 26–38 (*Conybeare*. P. 517). К VII в., по сведениям груз. рукописных Лекционариев, Б. в Иерусалиме праздновалось уже 25 марта и служба совершалась «в Пастве» (в церкви, построенной на месте явления ангела пастухам в ночь Рождества Христова — *Кекелидзе*. С. 159–161). Груз. Лекционарии указывают следующие праздничные тексты (Там же. С. 55; *Tarchnishvili*. Grand Lectionnaire. Т. 1. [Pars. 1.] P. 43–45; [Pars. 2.] P. 40–41)): для *вечерни* —





тропарь 3-го гласа «От Бога послан» и прокимен из Пс 71. 6 (стих: Пс 71. 1); для литургии — др. тропарь 3-го или 2-го гласа «Когда образ кивота Моисей», прокимен из Лк 1. 46 (стих: Лк 1. 48) и 5 чтений (Притч 11. 30–12. 4; Зах 2. 10–13; Мал 3. 1–2; Ис 52. 7–10; Флп 4. 4–9), аллилуиарий 8-го гласа со стихами Пс 44. 11–12 и Евангелие (Лк 1. 26–38), особые песнопения на умовение рук («Станным было приветствие» 5-го гласа; не имеет параллели в к-польском чине литургии) и на перенесение Даров («Страшное и славное и великое» 1-го гласа; в К-поле в отличие от Иерусалима не было изменяемым — см. *Херувимская песнь*).

На нестабильное положение дня празднования Б. в древнем иерусалимском календаре указывает то, что в груз. рукописных *Иадгари* (гимнографическое приложение к Лекционарию, отражающее иерусалимскую практику VII–X вв.) служба Б. или вовсе не выписана, или выписана отдельно в начале рукописи (церковный год в Иадгари начинается с Рождества Христова). Служба Б. в Иадгари включает 2 набора стихир (на «Господи, воззвах» и *хвалите*) 2-го гласа; 2 тропаря (для вечерни «Бог явил Гавриила» 7-го гласа и для литургии «Когда образ кивота Моисей» 2-го плагального гласа); полный канон 1-го гласа (нач.: «Поем песнь новую») со 2-й песнью (греч. параллели канона не обнаружены); литургийные прокимен (Лк 1. 46, стих: Лк 1. 48, глас 3), аллилуиарий (стих: Пс 44. 11, глас 4-й плагальный) и песнопения на умовение рук (глас 1-й плагальный) и на перенесение Даров — тех же, что и в Лекционариях (Древнейший Иадгари. С. 7–11).

На особое почитание Б. в Иерусалиме указывает то, что слова архангельского приветствия Деве Марии включены в состав *intercessio анафоры* иерусалимской литургии *ап. Иакова* (СДЛ. Вып. 1. С. 181).

В кафедральном богослужении К-поля VIII–XII вв. В Типиконе Великой ц. X в., определявшем кафедральное богослужение в столице Византии до нач. XIII в., служба Б. изложена для наиболее общего случая, когда и сам праздник, и день накануне приходятся на седмичные дни поста (т. е. когда 25 марта попадает на вторник, среду, четверг, пятницу); отдельные указания о случаях совпадения Б. с субботой или

неделей вообще, с неделей Ваий, с Великими четвергом, пятницей, субботой, неделей Пасхи, понедельником Светлой седмицы, др. днями Светлой седмицы приводятся после основной статьи Типикона (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 252–259*).

В навечерие Б. (т. е. 24 марта) в К-поле устраивалась *лития* (крестный ход) из храма Св. Софии в храм Пресв. Богородицы в Халкопатии (службы Богородичных праздников обычно проходили в этом или во Влахернском храмах — *Mateos. Turicon. T. 2. P. 267*), где совершалась вечерня с литургией Преждеосвященных Даров, не имевшая праздничных особенностей. Вслед за этим пели торжественную *παννυχίς* (паннихис; в Типиконе Великой ц. — вечерняя служба накануне праздников и особых дней), это указание присутствует уже в к-польском «Месяцеслове Евангелий праздничных целого года» VIII в. (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 409–412; *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 359).

На следующий день (25 марта) в храме Св. Софии (Великой ц.) служили утреню, на к-рой к Пс 50 прибавляли тропарь праздника *Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον* (Днесь спасения нашего главизна:); 4-го гласа. После утрени и *τριτοέκτη* (тритоэкти — «третье-шестой [час]»); в Типиконе Великой ц. — особая великопостная служба вместо малых часов дня), т. е. во 2-й половине дня, в храме Св. Софии читали *εὐχὴ τοῦ τρισάγιου* («молитва Трисвятого» — видимо, имеется в виду мирная ектения литургии) и с пением тропаря праздника шли с литгией на Форум (где возглашалась сугубая ектения) и оттуда в храм Халкопатии, где совершалась литургия, начатая в Великой ц. Для литургии указаны: чтения Исх 3. 1b — 8a, Притч 8. 22–30, Евр 2. 11–18 (это же чтение указано для Собора Пресв. Богородицы 26 дек.); прокимны после 1-го и 2-го чтений (праздничный (Пс 95. 2b, стих: Пс 95. 1, глас 4) и общий для вечерних великопостных служб «Да исправится» (из Пс 140)); аллилуиарий 1-го гласа (стихи: Пс 71. 6, 7) и Евангелие Лк 1. 24–38; 2 причастна — общий Богородице (Пс 115. 4) и благовещенский (Пс 131. 13).

В случае совпадения Благовещения с субботой или неделей, когда литургия не может совершаться во

2-й половине дня, паремии (Исх и Притч) переносятся на вечерню накануне и к ним добавляется общая богородичная паремия Притч 9. 1–11. По Канонарю X–XI вв. из Синайской 6-ки (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 215–216), близкому к Типикону Великой ц., совершается уже более торжественная служба: на вечерне под Б. независимо от дня недели читаются 3 общие богородичные паремии (Быт 28. 10–17, Иезек 43. 27–44. 4, Притч 9. 1–11), а на утрени 25 марта — общее богородичное Евангелие (Лк 1. 39–49, 56).

Типикон Великой ц. не уточняет, какая литургия совершалась в праздник Б., выпавший на будний день поста, полная или Преждеосвященных Даров, но на основании Трул. 52 можно утверждать, что полная; студийские Типиконы (см., напр., ГИМ. Син. 330. Л. 162 об., XII в.) уточняют, что только в храмах, посвященных Божией Матери, служили полную литургию, в др. — Преждеосвященных Даров.

В Студийском уставе, использованном в мон-рях (а возможно, и в приходских храмах) Византии в IX–XII вв., а на Руси повсеместно — в X–XIV вв., празднование Б. уже имеет вид трехдневного цикла, в к-рый помимо собственно праздника 25 марта входят однодневные пред- и попразднство. 26 марта, день попразднства, вероятно по аналогии с праздниками Рождества Христова и Богоявления, получает название Собора арх. Гавриила. Возникает богатый гимнографический материал, посвященный Б.; с X–XI вв. в связи с окончательным оформлением *Минеи* он помещается в этой богослужебной книге. Кроме подробного описания служб в обычном случае (когда Б., его пред- и попразднство приходятся на седмичные дни поста) в разных редакциях Студийского устава появляются *Благовещенские главы* — обширные указания о соединении служб *Минеи* и *Триоди* в случае совпадения Б. с особыми днями и праздниками триодного цикла.

Порядок совершения служб (в типичном случае) следующий. Предпразднство Б. открывается вечерней под 24 марта (23-го вечером), на к-рой на «Господи, воззвах» к стихирам Триоди прибавляются стихиры предпразднства и к-рая переходит в литургию Преждеосвященных Даров (если 23 марта не приходится на





воскресенье или субботу). На утрени 24 марта, совершаемой по-постовому (с *Аллилуия*), вместе с *трипесницами* Триоди поется канон предпразднства. На вечерне под праздник (24-го вечером) на «Господи, воззвах» к стихирам Триоди прибавлены стихиры Б., а к 2 паремиям дня — 3 общих богородичных; совершается литургия Преждеосвященных Даров. Повечерие бывает с сокращениями. На утрени 25 марта поется «*Бог Господь*» с троекратным тропарем праздника (*Днесь спсѣніа:*); есть *степенны* (1-й антифон 4-го гласа), прокимен и Евангелие; канон — только праздника; к утренним стихирам Триоди прибавлены стихиры Б. Кафизмы на часах (или даже сами часы) в день Б. отменены. Характерная особенность праздника Б., отличающая его в Студийском уставе от проч. (об этом в связи с Б. говорят наиболее ранние студийские памятники — *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 236), — совершение перед вечерней 25 марта вечером литгии (крестного хода) с исхождением за пределы мон-ря, во время к-рой поется тропарь Б. На вечерне на «Господи, воззвах» указаны стихиры Триоди, праздника и арх. Гавриила; к 2 паремиям дня, исполняемым со своими прокимнами, прибавлены 2, посвященные Б., после к-рых возглашается вечерний великопостный прокимен «*Да испрѣвѣтсѣ:*»; далее, после ектении и Трисвятого, следует литургия свт. Иоанна Златоуста, начиная с чтений. Паремии на вечерне и литургийные чтения те же, что и в Типиконе Великой ц. (так же как и вспомогательные песнопения; однако причастен — только Б.). Указания различных редакций Студийского устава о повечерии 25 марта вечером не совпадают между собой. 26 марта на утрени поется Аллилуия; к трипесницам Триоди прибавлены каноны Б. и арх. Гавриила. Утреней 26 марта празднование Б. заканчивается (тем не менее нек-рые редакции Студийского устава продлевают празднование до вечерни в этот день вечером), но если 26 марта попадает на субботу, то на утрени вместо Аллилуия поется «*Бог Господь*» и вся служба идет по праздничному чину (песнопения Триоди отменяются). Из святоотеческих чтений студийские Типиконы обычно назначают слова Григория Неокесарийского, Андрея Критского и Иоанна Златоуста (распределение различно; наи-



Богоматерь. Фрагмент створки триптиха. XI в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

более стабильно положение слова Андрея Критского по 3-й песни канона утрени 25 марта).

Соответствуя друг другу в целом, разные редакции Студийского устава — такие, как *Студийско-Алексиевский Типикон* (отражает к-польскую студийскую практику 1-й пол. XI в.; это наиболее архаичный из сохранившихся полных студийских Типиконов; использовался на Руси до кон. XIV в.; текст см.: *Пентковский*. Типикон. С. 332–341), *Евергетидский Типикон* (отражает практику реформированного к-польского монашества кон. XI в.; текст см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 429–444), *Геоργия Мтацминдели Типикон* (отражает афонскую практику сер. XI в.; выписки см.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 256–260), *Мессинский Типикон* (отражает южноитал. (точнее, калабро-сицилийскую) практику XII в.; текст см.: *Arranz*. Turicon. P. 129–144), *Николо-Казолянский Типикон* (отражает южноитал. (точнее, отрантскую и гроттаферратскую) практику XII в.; текст см.: *Toscani Th. Ad Typica Graecorum ac graesertim ad Typicum cryptoferratense s. Bartholomaei abbatis animadversiones*. R., 1864. P. 56–64 и *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 828–830), — отличаются целым рядом подробностей: 1) корпус стихир и седальнов в различных студийских Типиконах примерно один и тот же, но распределены они по дням и службам различным образом; 2) 24 марта, согласно Студийско-Алексиевскому и Евергетидскому Типиконам, службы Триоди и предпразднства Б. соеди-

няются со службой сщмч. Василия, что выражается в прибавлении стихир святого на «Господи, воззвах» на вечерне и канона святого на утрени (в афонском и итал. Типиконах службы святого нет); 3) Евергетидский Типикон кроме тропаря праздника использует для прославления события Б. 2 воскресных богородична (4-го гласа «*Ѹже ѿ вѣка оугаѣнос:*» и 1-го гласа «*Гавріїлѣ вѣщавшѣ:*»), указывая 1-й для повечерия под 24 марта и утрени 24 марта, а 2-й для утрени 26 марта (на обеих утрених — на Аллилуия; согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, здесь поются обычные постовые троицны; согласно афонскому и итал. — тропарь праздника «*Днесь спсѣніа:*» (но Мессинский Типикон для Аллилуия утрени 24 марта имеет особый тропарь Б. «*Ἀπεστόλη Γαβριήλ*» (Послан был Гавриил)); в конце утрени 26 марта и Евергетидский, и афонский, и итал. Типиконы указывают петь тропарь праздника); 4) Евергетидский и Мессинский Типиконы имеют 24 марта после повечерия особую праздничную службу — паннихис, на к-рой выпеваются трипесницы Триоди с утрени 25 марта; Евергетидский Типикон назначает для этой службы особый праздничный канон с кондаком 6-го гласа «*Предстѣтельство христїанъ*» (по Мессинскому Типикону этот кондак исполняется на утрени 24 марта; в др. Типиконах он для служб благовещенского цикла не указан); 5) на праздничной утрени 25 марта к-польские Студийско-Алексиевский и Евергетидский Типиконы указывают стихословие кафизм (двух и трех соответственно), афонский и итал. Типиконы заменяют кафизмы, как и на др. праздники, тремя антифонами (Пс 134, 81, 148); 6) только Евергетидский Типикон предписывает петь на утрени 25 марта *полиелей*; 7) в к-польских Типиконах на утрени 25 марта перед Евангелием звучит особый прокимен Б. («*Блговѣс. чтѣте дѣнь ѿ днѣ спасѣніе бѣга нѣшегѡ*» (конкатенация Пс 95. 2b и 97. 3d) со стихом Пс 95. 1), в афонском и итал. — общий прокимен Богородице (Пс 44. 18a); 8) Студийско-Алексиевский Типикон не отменяет трипесницы Триоди на утрени 25 марта; 9) эта утрени в Студийско-Алексиевском Типиконе оканчивается по-обычному (со стиховными стихирами; Студийско-Алексиевский Типикон знает т. н. праздничное окончание утрени только в Великую субботу),





остальные Типиконы предписывают праздничное окончание (с утренним славословием в кафедральной редакции (см. ст. *Великое славословие*) и без стиховных стихир); 10) в день праздника, согласно афонскому и итал. Типиконам, часы без кафизм, а согласно ранним к-польским — отменены вовсе (по Евергетидскому — кроме 1-го); 11) Евергетидский и Мессинский Типиконы содержат упоминание об особом стихе («Радуйся, Двере Божия»), возглашаемом при возвращении праздничной литии в храм; 12) в Мессинском Типиконе нет стихир арх. Гавриила на вечерне 25 марта вечером; 13) на утрене 26 марта к-польские Типиконы указывают 2 кафизмы, афонский и итал. — по 1; 14) Евергетидский и Мессинский Типиконы указывают для этой утрени особые хвалитные стихиры; 15) последняя служба благовещенского цикла по к-польским Типиконам — утреня 26 марта; по афонскому и итал. — вечерня 26-го вечером, на к-рой поются стихиры праздника и после к-рой (согласно, напр., Типикону Георгия Мтацминдели) бывает «утешение».

В случае совпадения Б. с субботой или неделей, когда литургия не может быть совершена на вечерне, 2 паремии Б. переносятся на вечерню накануне; студийские Типиконы отменяют в случае попадания Б. на обычную субботу поста (но не на неделю или на особую субботу — Лазареву или Великую) службу Триоди и, как правило, предписывают петь на литургии общие кафедральные антифоны (к-рые в Студийском уставе имели характер «полупраздничных»; ныне — будничные антифоны) и *входный стих* «**Бл҃говѣстїтє дѣнь ѿ днѣ спасѣнїе б҃га нашегѡ**». Кроме того, студийские Типиконы содержат обширные Благовещенские главы (описывающие порядок служб при совпадении дней благовещенского цикла с особыми днями поста), объем к-рых в более поздних Типиконах увеличивается.

С праздником Б. исторически связана суббота Акафиста; в студийских Типиконах эта связь ярко выражена. По Студийско-Алексиевскому Типикону, 24 марта на утрене к канонам предпразднства и сщмч. Василия прибавляется канон Акафиста, к-рый в самой службе субботы Акафиста назван «канонем Благовещению» (*Пентковский*. Типикон. С. 244, 332). По Типикону Ге-



Благовещение. Икона-тетраптих «Двенадцать праздников». XII в. (мон-рь в мц. Екатерины на Синае). Фрагмент

оргия Мтацминдели, последование Акафиста совершается не в 5-ю субботу Великого поста, а в субботу перед Б. Мессинский Типикон предписывает петь последование Акафиста вообще не в субботу только, но за 5 дней до Б. (*Arranz*. Турисон. Р. 223–224). С Мессинским Типиконем согласуется Триодь итал. происхождения (Сгурт. Δ. β. IV, X в.), где указано, что «канон Пресвятой Богородицы поем с Акафистом за пять дней до Благовещения». Для повечерия 24 марта вечером Мессинский Типикон указывает канон Акафиста. Евергетидский Типикон ничего не говорит о пении Акафиста Богородице накануне праздника Б., но если праздник совпадет с субботой Акафиста, то канон Акафиста и первые 12 икосов Акафиста Богородице поются на паннихис, оставшиеся 12 икосов — на утрене после 6-й песни канона. Все студийские Типиконы указывают в качестве кондака Б. по 6-й песни канона утрени 25 марта проимий Акафиста Богородице «**Взвранной воеводѣ:**».

В Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах после описания богослужения Б. в пасхальный период содержится небольшая глава о возможности совершения полной литургии, когда Б. попадает на Великую пятницу, где отмечено, что полная литургия на Б. в седмичные дни поста служит только в храме, посвященном Богородице, а в проч. — Преждеосвященных Даров. Далее, Евергетидский Типикон предлагает особое «толкование о Благовещении», по к-рому при выпадении праздника на период от Великого четверга до Пасхи возможно раздельное совершение благовещенского и дневного последований, каждого по своему чину: утрени Б. и дня, не соединяясь, служатся подряд; такая же практика существовала в олимпийских мон-рях в XII в. (*Hieros. Sab.* 312. Fol. 64 v, 1201 г. — *Παπαδόπουλος*-

Κεραμειὺς Ἀ. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. СПб., 1894. Т. 2. С. 443–444).

В Иерусалимском уставе, на к-рый с XIII в. переходят греч. Церкви, с XIV в. — южнослав., а с кон. XIV — нач. XV в. — рус., основанные на студийской традиции последование праздника Б. и набор Благовещенских глав получили окончательное развитие и достигли своего совр. состояния. В Иерусалимском уставе, редакции к-рого различаются между собой незначительно (по сравнению с редакциями Студийского устава), благовещенский цикл состоит из 3 дней и содержит в основном те же гимнографические и библейские тексты, что и в студийских памятниках; главное отличие от последних — совершение под Б. *всенощного бдения* (начинающегося не с вечерни, как обычно, а с великого повечерия). Целый ряд особенностей празднования Б. сближает его с праздником Рождества Христова (хотя, в частности из-за поста, Б. празднуется менее торжественно); у Б. есть предпразднство; под сам праздник служит великая вечерня без кафизмы и (если день седмичный) с литургией Преждеосвященных Даров; праздничное бдение включает великое повечерие, 2-ю часть вечерни, утреню и 1-й час; на др. день (26 марта) празднуется Собор арх. Гавриила — подобно Собору Пресв. Богородицы.

В греч. иерусалимском Типиконе, изданном в 1577 г. в Венеции (это одно из первых печатных изданий), службы благовещенского цикла (когда они приходятся на седмичные дни поста) совершаются описанным ниже образом (Fol. 45–48 v, 110–117 v). 24 марта на вечерне и утрене служба Триоди соединяется со службой предпразднства так, как если бы это была служба рядового святого (но рядовые богородичны заменены праздничными). Часы читаются поскорю, чтобы не утомиться перед бдением. На вечерне под 25 марта кафизмы нет; на «Господи, воззвах» стихиры на 10 (дважды самогласен (мученичен отменяется), 3 подобна Триоди и 3 стихиры праздника на 5 (две первые по дважды), «**Сл҃ва: И нынѣ:**» — праздника); после входа и «**Свѣтѣ тїхїй**» — 5 паремий (2 дневные и 3 общие Богородице), «**Да испр҃авитсѧ:**» и проч. последование литургии Преждеосвященных Даров. На трапезе предлагаются пища с елеем и вино. «Около 1-го часа ночи» (т. е. вскоре после





захода солнца) в храме начинается праздничное всенощное бдение, открывающееся возгласом иерея и каждением и состоящее из великого повечерия, 2-й части вечерни (включающей литию, стиховные стихиры, «Нынѣ ѿпѣцѣеш», Трисвятое, благословение хлебов), утрени и 1-го часа. На 2-й части вечерни все изменяемые песнопения только Б.; по ее окончании (во время вкушения благословенных хлебов) читается «слово праздника». Утренья имеет следующие особенности: поется «Бог Господь» с тропарем Б. (трижды); стихословятся 3 кафизмы (по 1-й пропеваются оба седальна Триоди (седальны гласа отменяются); по 2-й и 3-й — седальны праздника); далее следуют полиелей, степенны (1-й антифон 4-го гласа), прокимен, Евангелие, Пс 50 со стихирой Б., литийное прошение — все по обычному чину (прокимен и Евангелие те же, что и в к-польских студийских Типиконах); канон праздника поется с трипеснями, 9-я песнь исполняется как в самые большие праздники; на хвалитех — «*Всякое дыханье*» и стихиры праздника; славословие будничное; утренние стиховны из Триоди (с мученичном), «*Слава: И нынѣ:*» — праздника; утренья оканчивается, как в будние дни вне поста (но с 3 земными поклонами). К утрени без отпуста присоединяется 1-й час (с кафизмой; на часе читаются тропарь и кондак Б.; в конце — 3 земных поклона); бдение заканчивается отпустом и помазанием братии елеем. Перед 3-м часом совершается лития — обхождение мон-ря с пением тропаря и кондака праздника; далее 3-й и 6-й часы и чтение слова свт. Иоанна Златоуста «*Πάλιν χάρις εὐαγγέλια*». «Около 9 часа» (приблизительно в 15.00) читаются 9-й час с кафизмой и поскору изобразительны. Сразу начинается вечерня с полной литургией (в обычном случае — свт. Иоанна Златоуста); на ней кафизмы нет; на «Господи, воззвах» 11 стихир (дважды самогласен и 3 подобна Триоди, 3 Б. и 3 арх. Гавриила (последняя со своим стихом), «*Слава: И нынѣ:*» — праздника), во время к-рых совершается протесис (проскомидия); далее вход с Евангелием, «*Свѣтѣ тиxий*», 2 паремии дня со своими прокимнами и 2 паремии Б., великопостный прокимен «*Да исправитса:*», малая ектения и, начиная с Трисвятого, — полная литургия (чтения и литургийные песнопения



Арх. Гавриил. Богородица. Иконы. XII в. (музей в Охриде)

те же, что в Типиконе Великой ц. и Студийском уставе). На трапезе — «утешение братии велие»: в этот день разрешено вкушение рыбы (запрещенное Иерусалимским уставом для периода Четырдесятницы), вина и елея, а в Страстную седмицу — только вина и елея (в Великие пятницу и субботу — вина и невареной пищи без елея). Если Б. попадет на субботу или неделю, литургия совершается утром (вечерня же — в свое время); при празднике в неделю на литургии — входной стих (тот же, что и в Студийском уставе). Повечерие поскору, без поклонов и канона. На др. день (26 марта) утренья — с Аллилуия, на к-рой к песнопениям Триоди прибавляются благовещенские и арх. Гавриила; этой утренья празднование Б. и заканчивается.

Указания печатных рус. Типикона, изданного в Москве в 1633 г., и греч. Типикона 1577 г. почти буквально соответствуют друг другу. В отличие от них первопечатный рус. Типикон 1610 г. содержит ряд особенностей: в предпразднство Б. не отменяется пение Октоиха; имеется детальное описание порядка литии вне мон-ря (представляющее собой видоизмененный чин молебна) и др. (Л. 630–631 об.; 140).

В Типиконе, принятом ныне в РПЦ ([Т. 1.] С. 533–588), богослужение благовещенского цикла описано подробнейшим образом. Указания совр. рус. Типикона близки к указаниям греч. 1577 г., но в рус. значительно больше количество и объем Благовещенских глав; кроме того, в описании служб присутствуют значительные нововведения: 1) на вечерне

под праздник, случившейся в будний день поста, как вариант предусмотрено отсутствие литургии Преждеосвященных Даров (на практике, если 24 марта — понедельник, вторник или четверг, литургию Преждеосвященных Даров, как правило, не совершают; эта поздняя практика разрушает аналогию между празднованием Рождества Христова, где в навечерие великая вечерня завершается литургией, и Б.; древняя традиция совершать 24 марта литургию Преждеосвященных Даров, если эта дата приходится на любой будний день поста, должна быть признана предпочтительной); 2) из чина вечерни в день праздника справщики кон. XVII в. исключили пение «*Да исправитса:*», аргументируя свое решение некорректной ссылкой на Иоанна Постника (Типикон. [Т. 1.] С. 545), хотя этот прокимен присутствует в чине благовещенской литургии (когда она случается в седмичный день) во всех без исключения Типиконах X–XVII вв. Входной стих исключен из описания благовещенской службы в неделю (кроме Недели ваий).

Древнейшие иерусалимские Типиконы после Благовещенских глав помещали, вслед за студийскими, схолию о празднике, где оговаривалось совершение полной литургии в Великую пятницу только в храмах, посвященных Пресв. Богородице; в более поздних Типиконах (включая совр. рус.) говорится о полной литургии независимо от посвящения храма; кроме того, древнейшие рукописи Иерусалимского устава назначали для Б. чтение слов палестинских авторов — Софрония Иерусалимского





или Нила (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 44–46; 94).

В современном русском Типиконе праздник Б. не переносится на др. дни и празднуется от 1 до 3 дней. Если 25 марта приходится на день до пятницы 6-й седмицы Великого поста, то праздник продолжается 3 дня (предпразднство, собственно праздник и его отдание), если оно выпадет на эту пятницу — то 2 (предпразднство и день праздника); если же Б. празднуется в седмицы Страстную и Светлую, то предпразднства и отдания не бывает (служба отдания в дни Страстной седмицы может совершаться лишь в храмах, посвященных Б. или арх. Гавриилу). В случае отмены пред- и попразднства стихиры и каноны из этих служб переносятся на повечерие к.-л. дня 6-й седмицы поста.

Предпразднство не вносит существенных изменений в структуру служб суточного круга. Песнопения Триоди соединяются с текстами Минеи, посвященными этому событию. Если оно выпадет на субботу или неделю, то богослужение совершается обычным для этих дней образом; на этот случай в Типиконе предусмотрен отпустительный тропарь 4-го гласа «**Днесь всемирная радость начатки:**».

Если Б. приходится на вторник, среду, четверток и пяток св. Четыредесятницы, то накануне праздника вечерня следует непосредственно за часами (3, 6 и 9-м) и изобразительными. На вечерне на «Господи, воззвах» 10 стихир (дважды самогласен (мученичен отменяется), 3 подобна Триоди и 3 стихиры праздника на 5 (две первые по дважды), «**Слава: И нынѣ:**» — праздника); после входа с кадиллом и «**Свѣтъ тихій**» читаются 2 паремии дня и 3 праздника; далее — «**Да исправится:**» и проч. последование Преждеосвященной литургии. Если литургия Преждеосвященных Даров не совершается, то после паремий — «**Сподоби, Господи**», на стиховне самогласен Триоди (на «Господи, воззвах» он тогда не поется) и мученичен, «**Слава: И нынѣ:**» — праздника. После «**Нынѣ ѿпѣцѣши**» вечерня оканчивается как вседневная: тропарь праздника, сугубая ектения, 3 великих поклона и отпуст.

Всенощное бдение на праздник начинается великим повечерием (когда Б. попадает на седмичные дни Четыредесятницы и на вторник,



Благовещение. Икона. XII в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

среду, четверг Страстной седмицы; если Б. приходится на недели и понедельники Великого поста и на дни Светлой седмицы, бдение начинается с великой вечерни; в Великие пятницу и субботу и в 1-й день Пасхи богослужение начинается сразу с утрени). За великим повечерием следуют 2-я часть вечерни, утрени и 1-й час. Время начала бдения то же, что и в греч. Типиконе 1577 г. В начале великого повечерия, подобно богослужению Рождества Христова и Богоявления, полагается каждение; по 1-м Трисвятом поется тропарь праздника, по 2-м — кондак; после «**Слава въ вышнихъ бѣхъ**» следуют лития и далее служба точно по тому же чину, что и в Типиконе 1577 г., но описание дано подробнее (в частности, отмечено, что малые ектении возглашаются только по 2-й и 3-й кафизмам, а канон имеет следующий порядок: в песнях без трипеснцев поется только канон Б. (ирмос дважды, тропари на 12, катавасия Б.), в песнях с трипеснцами канон Минеи соединяется с ними (ирмос канона Б. единожды, тропари на 5, трипеснцы на 8 (+1), катавасия Триоди); по 3-й песни седален Б., по 6-й — кондак, по 9-й — свителен Б.; на 9-й песни поются праздничные припевы (песнь Богородицы отменяется), в конце — катавасия Триоди и Б.). На утрени праздника всегда поется полиелей и читается праздничное Евангелие (кроме 1-го дня Пасхи,

когда полиелей не полагается, а Евангелие читается по 6-й песни канона), к-рое отменяет даже дневное чтение в Страстную седмицу (кроме утрени Великого пятка, когда звучат и 12 страстных Евангелий, и чтение праздника; и Недели ваий, когда отменяется, напротив, Евангелие Б.). В Великую субботу 2 Евангелия: праздничное — после полиелея, дневное — по великом славословии. Песнь Пресв. Богородицы после 8-й песни канона на утрени в день Б. исполняется только в 3, 4 и 5-е воскресенья Великого поста. В проч. же дни поется припев Б., а начиная с Недели ваий к нему прибавляются припев и ирмос канона Триоди. Великое славословие поется только в том случае, когда Б. выпадает на субботу или неделю поста. В будние дни Четыредесятницы славословие читается (в будничной редакции), а на Светлой седмице вовсе отсутствует.

Часы читаются с рядовыми кафизмами и паремией на 6-м; поклоны (3) только на 1-м (но на Страстной седмице на всех часах по 3 поклона). Перед 3-м часом бывает крестный ход; после 6-го читается слово свт. Иоанна Златоуста «**Пакн радость блго-вѣщенїа**»; сразу после этого 9-й час и (поскору) изобразительны, завершающиеся 3 поклонами. Далее звучат молитва «**Всестѣа трїце**» и отпуст часов (как перед литургией Преждеосвященных Даров). Часы (кроме 1-го) Типикон предписывает читать в трапезе. Т. н. конечное Трисвятое (является признаком седмичного великопостного богослужения и читается в конце служб суточного круга, после к-рых назначен отпуст) в день Б. не произносится. Это еще раз подчеркивает исключительный характер праздничного богослужения.

Литургия в Б., случившееся в седмичные дни Четыредесятницы и Страстной седмицы (включая Великие пятницу и субботу), совершается на вечерне, в остальных случаях — отдельно от нее. На какой бы день ни выпал праздник, служитя полная литургия свт. Иоанна Златоуста (в т. ч. и в Великую пятницу), кроме тех дней пения Триоди Постной, в к-рые положена литургия свт. Василия Великого. Литургия (песнопения и чтения — те же, что и в более старых Типиконах) начинается с вечерни, на к-рой отменена кафизма. На «Господи, воззвах» к стихирам Триоди присоединяются сти-





хиры праздника, причем общее число стихир — 11 (последняя имеет особый припев; эта черта характерна только для праздника Б.). Во время «Господи, воззвах» священник совершает протесис (проскомидию). По входе с Евангелием читаются 2 паремии дня и 2 праздника. Затем следуют малая ектения и возглас Трисвятого, после к-рого литургия идет по обычному чину; указан застойник — ирмос 9-й песни праздничного канона.

Если Б. — в 3-ю или 4-ю субботу Великого поста, то всенощное бдение отправляется так же, как и в будние дни, только на утрени «бывает служба вся праздника, ниже четверопеснец, ни ино что субботное поется, но все праздника». Четверопеснец субботы переносится на повечерие четверга, а 2 паремии Б. с вечера 25 марта — на вечер 24 марта (где тогда оказывается 7 паремий — 2 дня, 3 общие Богородице и 2 Б.); на утрени поется великое славословие. Литургия, на к-рой «все праздника», предваряется чтением обычных часов (3-го и 6-го). Пред часами, во 2-й час дня (по нынешнему счету, ок. 8.00), назначено «исхождение вне монастыря». На литургии поются изобразительные антифоны, на *Блаженнах* исполняются 3-я и 6-я песни утреннего канона праздника.

Если Б. — в понедельник к.-л. седмицы Великого поста (не исключая Великого понедельника), то накануне праздника отправляется малая вечерня, а всенощное бдение начинается великой вечерней с пением предначинательного псалма и «*Блажен муж*». На «Господи, воззвах» поются стихиры Триоди и праздника, далее вход с кадиллом, прокимен дня и 3 паремии Б., сугубая ектения, «Сподоби, Господи», просительная ектения; начиная с литии, всенощная идет так же, как и при совпадении Б. с др. будним днем.

Если Б. — в один из воскресных дней Великого поста, богослужение представляет собой обычное соединение воскресной службы со службой Пресв. Богородицы; на всенощном бдении, имеющем обычный порядок, читаются 5 паремий (3 общих Богородице и 2 Б.). В неделю Крестопоклонную присутствуют характерные для нее особенности (поклонение Кресту и проч.).

Если Б. — в среду или четверг 5-й седмицы поста, Великий канон прп. Андрея Критского с утрени четверга

переносится на вторник той же недели. Служба Б. в день субботы Акафиста характеризуется соединением Акафиста Богородице, к-рый поется на 4 статьи, с полиелейной благовещенской утреней. В дни Страстной и Светлой седмиц богослужение праздника совершается по уникальным предписаниям Благовещенских глав.

Вечером 25 марта читается малое повечерие (с 16 поклонами); утрени на отдание — великопостная, к текстам Триоди добавляются песнопения Б. и арх. Гавриила, но строй службы не изменяется. Если отдание Б. придется на субботу или неделю поста (3, 4 или 5-ю), то утреню служат с «Бог Господь», а на литургии поют тексты праздника.

Особое почитание Б. в правосл. Церкви выражается в частом чтении Акафиста Пресв. Богородице (в греч. монарх на повечерии почти ежедневно; в России в частной и церковной молитве), в широком использовании тропаря «*Богородице Дево*», в посвящении Б. мн. храмов и мон-рей и проч.

Б. прежде праздновалось на Руси как начало спасения и освобождение человечества. Это привело к обычаю, особенно в Москве, в день Б. выпускать из клеток птиц на волю. В Греции и на Руси в этот день старались избегать даже самой легкой работы.

Современный греческий приходской Типикон протопсалта Г. Виолакиса предписывает петь службу предпразднства и самого праздника по упрощенному чину (сохраняя традиц. порядок в монастырском богослужении). 23 марта вечером — вечерня с литургией Преждеосвященных Даров. 24 марта утрени с «Бог Господь»; вечером — вечерня со входом, но без литургии Преждеосвященных Даров (даже если 24 марта — среда или пятница). Бдение не совершается (как и в др. праздники); на утрени, независимо от дня, 2 кафизмы (седальны праздника), полиелея нет (Евангелие — по 8-й песни канона), поется великое славословие. Литургия совершается полная, без соединения с вечерней (в любой день); на литургии поются *праздничные антифоны* и входный стих. Отдание чаще всего происходит вечером 25 марта на вечерне, в конце к-рой поется Акафист Богородице; праздничные тексты на утрени (и, возможно, литургии) 26 марта

звучат только при отдельных вариантах совпадений Б. с днями Великого поста. Важным отличием греч. Типикона является перенос Б. на первый день Пасхи, если праздник выпадет в Великие пятницу или субботу (*Βιολάκης*, Τόλκων. Σ. 205–238). Во многом отличаются друг от друга греч. и рус. гимнографический формуляр Б., большое разнообразие наблюдается в распределении праздничных стихир; в греч. Минее нет канона попразднства и хвалитных стихир арх. Гавриила; различаются нек-рые небольшие тексты.

В римской традиции праздник Б. в большей степени, чем на Востоке, — праздник Божией Матери и в меньшей — праздник Воплощения Спасителя. Только с 1895 г. праздник официально включен в число первостепенных; до этого времени он считался праздником 2-й степени в шестиступенчатой рим. классификации. Богослужение праздника в рим. обряде совершается 25 марта (в испаномосарабском обряде празднование переносится на 18 дек., в амвросианском — на последнее воскресенье Адвента), но если Б. попадает на Страстную седмицу или октаву Пасхи (Светлую седмицу), то его служба поется в понедельник 2-й седмицы по Пасхе, в нек-рых местностях существуют особые традиции празднования Б. Песнопения и молитвы праздника по рим. *Миссалу* и *Бревиарию* в основном построены на парафразах евангельского рассказа о Б. и пророчества Исаии (7. 10–15). На *nocturnae* по дореформенному (до II Ватиканского Собора) Бревиарию были положены чтения: Ис 7. 10–15; 11. 1–5; 35. 1–7; часть 2-го слова свт. Льва Великого о Рождестве Христовом; Лк 1. 26–38; часть 2-й книги толкования свт. Амвросия Медиоланского на Евангелие от Луки. На *messe* входной стих из Пс 44; чтения: Ис 7. 10–15 и Лк 1. 26–38 (в реформированном рим. обряде прибавлено чтение Евр 10. 4–10; градуал и тракт в дореформенном обряде взяты из Пс 44, в послереформенном — из Пс 39); все 3 изменяемые молитвы мессы (secretata, praefatio, postcommunio) — особые. Б. воспоминается в широко распространенном на Западе гимне «*Ave Maria*», в молитве Angellus, в *Розарии*. Б. были посвящены неск. зап. монашеских орденов. Из обычаев, связанных с Б., можно отметить старую рим. традицию наделять в этот день девушек





приданым, собранным за счет Церкви (прот. А. Ф. Хойнацкий).

Гимнография. Совр. гимнографический формуляр служб благовещенского цикла по большей части восходит ко времени господства Студийского устава (*Иорский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 91–92). Последование предпразднства Б. включает в себя: 3 подобна на «Господи, воззвах»; отпустительный тропарь 4-го гласа «Днесь всемирным радости начатки:» (на тот случай, когда 24 марта — суббота или неделя); канон Феофана 4-го гласа (ирмос «Мора чернилоу почини», нач.: «Миръ върадованию веселитса»); в греч. Минее автором канона назван Георгий, но имя Феофана тоже упомянуто) без акростиха; 2 седальна (в греч. Минее — только один из них); кондак без икосов (в греч. Минее указан др. кондак, также без икосов) и светилен (в греч. Минее указан др.); все 3 славника службы предпразднства взяты из праздничного последования.

Последование праздника включает в себя отпустительный тропарь 4-го гласа «Днесь спсѣна нашего главизна:» — этот тропарь остался без изменений уже со времен Типикона Великой ц. (так же как библейские чтения и литургийные песнопения); по 3 подобна на «Господи, воззвах» и на стиховне малой вечерни (славники у них — с великой вечерни); 3 подобна на «Господи, воззвах» великой вечерни (на «Слава: И нынѣ:» — самогласен Иоанна монаха (Иоанна Дамаскина? — *Ред.*)); 3 самогласна на литии (1-й — «творение византиево»; 2-й и 3-й — «анатолиево» (в ряде рукописей совр. 3-я стихира на литии надписана именем монахини-гимнографа *Кассии*); стихира на «Слава:» — Иоанна монаха, на «И нынѣ:» — «Космы монаха» (Космы Маиумского? — *Ред.*)); 3 самогласна на стиховне («Слава: И нынѣ:» Андрея Иерусалимского); 4 седальна по кафизмах и полиелее; самогласен по 50-м Пс.; канон 4-го гласа; 2 седальна по 3-й песни (в греч. Минее — только 1-й); кондак с икосом (в действительности — проимий и 1-й икос Акафиста Пресв. Богородице); припев (μεγαλυνάριον) на 9-й песни; 2 светильна (в рус. и греч. Минеех различается 2-й); 4 подобна на хвалитех («Слава: И нынѣ:» — Феофана). На вечерне 25 марта вечером на «Господи, воззвах» повторяются самогласны из праздничной службы, к ним прибавлены 3 подобна арх. Гавриила.

Канон Б. 4-го гласа, очевидно, составлен из неск. источников, а именно: 1) 8-я и 9-я песни представляют собой двупеснец (по ирмосу и 5 тропарей в каждой песни) без акростиха с посвященными Б. ирмосами (начало 1-го тропаря: «Оумъ всакъ повѣждается земныхъ»); 2) тропари 1-й, 3–7-й песен (по 4 тропаря в каждой песни) образуют единую систему с алфавитным акростихом (нач.: «Да поѣтъ тебѣ влчце») (шестипеснец или древний кондак?); 3) ирмосы 1, 3–5, 7-й песен являются общими богородичными ир-



Благовещение у колодца. Роспись ц. Богоматери Перивлетты в Охриде. 1295 г.

мосами (1-й: «Ѹвѣрзѣ ѳгста молъ»). И первые 6, и 8-я песни канона Б. написаны в форме диалога Пресв. Богородицы и арх. Гавриила; 9-я песнь посвящена созерцанию тайны Боговоплощения и прославлению Пречистой Девы. Первые 6 песен канона и двупеснец (8-я и 9-я песни) существенно различны: 1) в первых 6 песнях ирмосы выпадают из структуры, образуемой тропарями: они нарушают строгий алфавитный акростих, проходящий через тропари, выпадают из диалогической последовательности, разрываяющейся в тропарях, и не являются специфически благовещенскими; в 8–9-й песнях ирмосы, наоборот, включены в диалог (ирмос 8-й песни — это высказывание Гавриила), непосредственно посвящены Б. и связаны с тропарями общими рефренами (Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον (Благословите всѣ дѣла гдна гда) в 8-й песни и Χαῖρε κεχαρισμένη ὁ Κύριος μετὰ σοῦ (Радуйса благодатна, гдѣ съ тобою) — в 9-й); 2) тропари первых 6 песен написаны в форме непосредственной прямой речи без пояснений (и поэтому снабжены киноварными пометами на полях книги: «Ангел возопи» и «Богородица рече»), а в ирмосе и тропарях 8-й песни присутствуют указания на лица говорящих; 3) к концу 7-й песни рассказ о событии Б. заканчивается, в 8-й он начинается вновь; 4) двупеснец не имеет акростиха; 5) тропари песен различны с лит. т. зр. Все это указывает на разное происхождение тропарей первых 6 песен, их ирмосов, заключающего канон двупеснца. Возможно, различным происхождением песен обусловлено то, что в греч. Минее автором канона назван Иоанн монах (Иоанн Дамаскин?), а в рус. — Феофан (эта атрибуция встречается и в греч. источниках — напр., в ркп. Hieros. Sab. 313. Fol. 174v, XVI в.).

На утрене отдания Б. поются написанный в форме диалога Пресв. Девы и архангела (как на сам праздник) канон 6-го гласа (ирмос «Иакъ по сѣхъ», нач.: «На-

чальникъ вышнихъ чинѣвъ») с алфавитным акростихом, отсутствующий в греч. Минее; написанный Иосифом канон арх. Гавриила 4-го гласа (ирмос «Ѹвѣрзѣ ѳгста молъ» 2, нач.: «Иакъ свѣта сѣца») с акростихом «Ὠς παμμέγιστον τὸν Γαβριὴλ αἰνέσω» (Как превеликого Гавриила воспою) и именем автора в акростихе 9-й песни; седален (к к-рому в греч. Минее прибавлен 2-й кондак без икосов); кондак без икосов (в греч. Минее — др.); 3 подобна архангела, отсутствующие в греч. Минее (славник взят из последования праздника).

По содержанию богослужение на день Б. представляет собой пространное толкование евангельского текста о благовестии арх. Гавриила, обращенном к Пресв. Деве Марии о тайне Воплощения от Нее Бога Слова. Богослужебные тексты изъясняют архангельское приветствие и ответ Богоматери на благовестие. В гимнографическом формуляре праздника приводятся все главные ветхозаветные прообразы (Быт 2. 3; 3. 15; 28. 17; Исх 3. 3; 14. 15; 17. 6; 25–27; Числ 17; Суд 6. 36–38; Пс 67. 16; Притч 9. 1; Песн 4. 8; 5. 5; Ис 4. 3; 7. 14; 11. 2; 18. 4; 19. 1; 34. 16; 66. 1; Иез 43.27–44.2; Авв 3; Дан 3; 2. 34 и др.) и новозаветные свидетельства о Б. и Боговоплощении (*Вениамин (Молов)*. С. 81–92). Характерной чертой богослужения всего благовещенского цикла является наличие в песнопениях хайре-тизмов, многогранно раскрывающих содержание евангельского приветствия Богоматери: «Радуйса, благодатна». Песнотворцы прилагают к личности Богородицы красочные эпитеты и сравнения: напр., «свѣздѣ ѳвалюущаа слнце» (икос). Широко используется прием диалога между архангелом и Пресв. Девой. Кроме того, гимнография праздника проникнута выражением радости и ликования всего творения о совершившемся спасении: «Днесь радость блгоушчѣнѣа, дѣвственное торжество, нижнаа съ вышними сово. кѳплѣотса» (славник на стиховне). «Днесь всѣ тварь радуетса» (седален по 3-й кафизме), «Блгоушчѣнѣа землѣ радость велию, хвалите неса вѣию славу» (припев 9-й песни). Мн. благовещенские тексты основаны на антиномиях: «Ѹ чѣдесе! бѣ въ челоуѣцѣхъ, невѣстѣимы въ ложеснахъ, бездѣтны въ лѣто» (славник литийных стихир). Пресв. Дева, родившая вечную Жизнь, противопоставляется Еве, через к-рую в мир вошла смерть, а арх. Гавриил — древнему змию: «Смѣи прельсти еѳв ѳногда: нынѣ же благовѣстество тебѣ радость» (самогласен по 50-м псалме). Тема непостижимости происходящего, присутствующая в гимнографии, достигает кульминации и наиболее ярко отражается в 9-й песни праздничного канона: «Паче смысла зачѣнши бѣа, естества ѳбычаа ѳчѣнаа ѳтроковѣце! ты во възрѣтвѣ матерскагъ извѣжала еси тлѣннагъ естества, и превышиши сѣци... Какъ точниши млеко, дѣо чѣла; не можеть изрѣчи ѳзыкъ зѣмленъ, страннѣ во естества





показъеши вещь, законнаго ржтва ѡстаѣвъ пре-ходниши». В событии Б. песнотворцы видят начало преображения всего творения: «Бгъ, ѡкъ члвкъ... младодѣствѣется без сѣмене, назиданъ весь человѣческой родъ: люде бгговѣстите ѡновленіе міра» (святилен), и начало спасения: «Днесь спсѣніа нашегъ главизна, и еже ѡ вѣка тѣнства явлѣніе: снъ вѣи снъ дѣы вывѣеть, и гавріилъ бггдѣть бгговѣствѣеть» (отпустительный тропарь).

3 паремии на вечерне под праздник и утреннее Евангелие — суть общие чтения Божией Матери (см. ст. *Богородичные праздники*). Из благовещенских паремий 1-я — это рассказ о явлении Бога прор. Моисею (Исх 3. 1b — 8a), чтением ее на Б. подчеркивается контраст между грозными ветхозаветными Богоявлениями и тихим событием Б., благодаря к-рому свершилось главное Богоявление в мировой истории, а также сопоставляются избавление ветхого Израиля от ига егип. рабства и избавление нового Израиля — Церкви — от греха и вечной смерти. 2-я паремия (Притч 8. 22–30) посвящена Личности Воплощаемого Христа — Премудрости Божией. Апостольское чтение на литургии (Евр 2. 11–18) то же, что и на древнейший богородичный праздник — Собор Пресв. Богородицы (26 дек.). Евангельское чтение на литургии — это сам рассказ о событии Б. (Лк 1. 24–38).

Кроме 3 канонов Б. (предпраздства, праздника и отдания праздника) и канона арх. Гавриила, вошедших в печатные литургические книги, употребляемые ныне в правосл. Церкви, по рукописям известен целый ряд др. канонов на Б., большинство из к-рых также имело богослужбное употребление. В слав. студийских Минеях на предпраздство приводится канон, начинающийся словами «Хъы книги дѣвныа. назнаменѣа та дѣль» (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 91). Греч. рукописи (Тацеѡν. Σ. 179–180) содержат кроме используемого ныне еще 4 праздничных канона (все 4-го гласа): Германа (ирмос «Ἀσομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου» (Воспою Тебе, Господи Боже мой), нач.: «Ἀσομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου, ὅτι ἀπέστειλας τὸν σὸν ἄγγελον» (Воспою Тебе, Господи Боже мой, ибо послал Своего ангела)) со 2-й песней без акростиha; Андрея Критского (ирмос 1-й песни «Ἀρματα Φαραῶν» (Колесницы фараонов), нач.: «Ἄφραστον ἄληθος τὸ μυστήριον, πιστοί» (Невыразимо воистину таинство, верные)) со 2-й песней без акростиha (в *Analecta Hymnica Graeca* (Т. 7. Р. 275–289) издан вариант этого канона с иными 2-й и 4-й песнями и др. отдельными тропарями в остальных песнях); с именем Георгий в богородичнах и акростихом «Χαράς με τῆς σῆς πλήσον, εὐλογημένη» (Благодатью Твоей наполни меня, Благословенная) (ирмос «Ἀνοίξω τὸ στόμα μου» (ᾨβέρθ' οὐστὰ μοῦ)), нач.: «Χαράν τὴν ἀνέκφραστον καὶ ἀκατάληπτον

σήμερον» (Благодать невыразимую и непостижимую днесь)); Патриарха Филофея (Коккина) (ирмос «ᾨφθησαν αἱ πηγαὶ τῆς ἄβυσσου» (Открылись источники бездны), нач.: «ᾨφθησαν αἱ πηγαὶ τῆς ἄβυσσου σου» (Открылись источники бездны Твоей)) с акростихом «ᾨσαννα Χριστός εὐλογημένος Θεός» (Осанна Христу, благословенному Богу). Для отдания известен еще один канон Иосифа 4-го гласа (ирмос «Τριστάτας κραταιούς» (Тристагов крепких), нач.: «Ἐξ ὕψους Γαβριὴλ ἐπιστάς ἐν τῇ πόλει Ναζαρέτ» (С высоты Гавриил представ в городе Назарете)) с акростихом «Εὐαγγελίζου, κόσμος, εἰς σωτηρίαν» (Благовествуй, вселенная, во спасение) и именем автора в акростихе 9-й песни и канон арх. Гавриилу 4-го гласа с акростихом «Χαίρων σε τὸν κήρυκα τῆς χαρᾶς σέβω» (Радостями тебя, глашатая благодати, почитаю) и именем Георгий в богородичнах (ирмос «Θαλάσσης τὸ Ερυθραῖον πέλαγος» (Моря Красного пучина), нач.: «Χαρίτων τῶν ὑπὲρ νοῦν ἡ ἄβυσσος» (Благодатей, превосходящих ум, бездна)). Известен кондак прп. Романа Сладкопевца на Б. (VI в.) 1-го гласа, построенный в форме диалогов (Марии и Гавриила, Марии и Иосифа) и ориентирующийся на Акафист Пресв. Богородице (что указывает на время написания Акафиста до сер. VI в.). Кондак состоит из 18 иконов и проимия (нач.: «Ὅτι οὐκ ἔστιν ὡς σὺ ἐλεήμων») с рефреном «Χαίρε, νόμφη ἀνόμφευτε» (Радуйся, Невеста невестная) (SC. 110. Р. 20–41).

В рукописях сохранились 2 цикла особых праздничных тропарей на блаженнах для Б. 1-й цикл из 6 тропарей выписан в Минее IX–X вв. Sinait. gr. 607 (глас 4-й, ирмос: «Ὅτε ἐν τῷ πάθει (Когда в страсти), нач.: Αὐτῇ ἡ ὑπέρλαμπρος (Сие пресветлое); 2-й — в Минеях Sinait. gr. 608, X в., и 609, XII в. (глас 4-й, ирмос: Διὰ ξύλον ὁ Ἄδὰμ (Древою а́дама), нач.: τὴν Ναζαρέτ ὁ Γαβριὴλ (В Назарет Гавриил)) (*Никифорова А.* Праздничные блаженны из греч. Миней XI–XII вв. 6-ки мон-ря вмп. Екатерины на Синае // *Богословский сб. М., 2002. Вып. 10. С. 158*).

В южноиталийской греч. литургической традиции общая *заамвонная молитва* на литургии в день Б. могла заменяться праздничными; известны 3 такие молитвы: «Κύριε ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ, ὁ εὐδόκησας τὸν μονογενῆν σου υἱὸν σαρκωθέντα» (Господи Боже, Вседержитель, Единородному Твоему Сыну изволивший воплотиться...) (Сгурт. Γ. β. VII, X в.; Vat. gr. 1979, XII–XIII вв.; Vat. gr. 2032 и 2052, XVI в.); «Δέσποτα κύριε ὁ συνάναρχος τῷ πατρὶ, καὶ συναῖδιος τῷ παναγίῳ πνεύματι, ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς» (Владыко Господи Боже мой, собезначальный Отцу и совечный Всесвятому Духу, Творец неба и земли...) (Vat. gr. 1554, XII в.); «Δέχου παρῆ ἡμῶν ἱκεσίαν εἰλικρινῆ, παμλόγητε καὶ πανόμνητε παναγία δέσποινα θεοτόκε παρθένε» (Прими от нас моление искреннее, всеми любимая и всепетая,

всесвятая Богородице Дево...) (Corsini. 41. E. 29 и 31, XVI в.) (*Jacob A. Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon // Bull. de l'Inst. historique Belge de Rome. Brux.; R., 1967. Fasc. 38. P. 116–144*). Песнопения праздника Б. входят также в последование субботы Акафиста, что говорит о тесной исторической связи двух праздников.

Лит.: *Martene E. De antiquis ecclesiae ritibus. Antw., 1737. Vol. 3. P. 588; Хойнацкий А., свец.* Праздник Благовещения Божией Матери в Римско-католической Церкви // *ПО. 1873. № 6. С. 1001–1011; Виноградов Н.* Канон на Благовещение Пресв. Богородицы как образец церковно-богослужбной поэзии. М., 1888; *Дебольский Г. С., прот.* Дни богослужения Православной Церкви. СПб., 1901. М., 1996. Т. 1. С. 121–128; *Kellner H.* Neortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg i. Br., 1901. С. 196; *Conybeare F. C.* Rituale Armenorum, being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church. Oxf., 1905; *Cabrol F.* Annonciation (Fête de l') // *DACL. Vol. 1. T. 2. Col. 2241–2255; Петровский А.* Благовещение // *ПБЭ. Т. 2. С. 619–622; Кекелидзе К., прот.* Иерусалимский Канонарь VII века (груз. версия). Тифлис, 1912; *Скабалланович М.* Рождество Христово. К., 1915. М., 1995. (Христ. праздники; 4); *он же.* Успение Пресв. Богородицы. К., 1916. М., 1995. (Христ. праздники; 6); *Вениамин (Милос), еп.* Чтения по литургическому богословию. К., 1999; *Мирковой Л.* Хеортологија или историјски развитак и богослужбене празника православне источне цркве. Београд, 1961. С. 44–46; *Θουντούλης Γ.* Εὐαγγελισμός τῆς Θεοτόκου: Τάξις λατρείας // *ΘНЕ. Т. 5. Σ. 980–982; Мпекатάρос Γ. Γ.* Εὐαγγελισμός τῆς Θεοτόκου: Λαογραφία // *Ibid. Σ. 983–985; Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode: Hymnes. P., 1965. Т. 2. P. 20–40. (SC; 110); Древнейший Иадгари / Изд., иссл. и коммент. Е. П. Метрели, Ц. А. Чанкиевой и Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980; *Арган Дж. К.* История итальянского искусства: Пер. с итал. М., 1990. Т. 1; *Corrado M.* Annunciazione: storia, eucologia, theologia, liturgica. R., 1991; *Новозаветные апокрифы.* СПб., 2001; *Каждан А. П.* История визант. литературы: 650–850 гг. СПб., 2002.*

С. А. Ванюков, М. С. Желтов, К. Х. Фельми

Иконография. Изображения, трактуемые как «Б.», встречаются уже в росписях катакомб (Присциллы, 2-я пол. II — 1-я пол. III в., Петра и Марцелина, 2-я пол. III — 1-я пол. IV в., Новое кладбище на Виа Латина, сер. IV в.). Как Б. интерпретируется сцена, где юноша, рука к-рого протянута вперед, стоя перед сидящей в кресле женщиной, обращается к ней с речью. Сюжетный контекст позволяет видеть в этой сцене Б., поскольку сходные изображения бескрылых ангелов известны во фресках катакомб по композициям «Явление ангела Товии», «Явление ангела Валааму», «Явление Троицы Аврааму». Следующей по времени является композиция Б.





Благовещение. Икона из праздничного ряда иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря. 1497 г. (КБМЗ)

на рельефе саркофага из ц. Сан-Франческо в Равенне, после 400 г., где ангел представлен с большими крыльями, с посохом в левой руке, а сидящая Богоматерь — с веретеном и пряжей, опускающей в корзину у Ее ног. В мозаиках триумфальной арки (в верхнем регистре левой стороны) базилики Санта-Мария Маджоре в Риме, 432–445 гг., программа росписи к-рой разрабатывалась в соответствии с определениями *Вселенского III Собора*, догматически закрепившего именование «Богородица» за Пресв. Девой Марией, сцена Б. отличается особой торжественностью. Богоматерь в пышном платье с драгоценными украшениями царственно восседает на престоле с подножием, Ее прическа убрана жемчугом, в руках пурпурного цвета пряжа, конец к-рой опускается в высокую корзину. Над Нею слетающие с небес ангел и голубь (символическое изображение Св. Духа). Вокруг престола Богоматери ангелы представлены еще 5 раз беседующими с Ней и с прав. Иосифом. Слева от Богоматери — высокое здание с закрытой дверью, возможно символически указывающее на пророчество Иезекииля (44. 1–4). Ангелы в этой росписи, как и во всех последующих, изображены с крыльями.

Б. у источника (кладезя) является др. вариантом иконографии, получившим распространение в раннюю эпоху. Эта сцена изображена в клейме на резной пластине слоновой кости оклада Евангелия из сокровищницы Миланского собора (2-я пол. V в.): Богоматерь с сосудом в руке стоит на коленях у источника. Она повернулась к ангелу, к-рый обращается к Ней. В следующем клейме Богоматерь и ангел изображены перед зданием с колоннами. Ангел, оборачи-

ваясь к Пресв. Деве, указывает на небеса. Как и в росписи базилики Санта-Мария Маджоре, Богоматерь изображена в украшенном ожерельем платье, с непокрытой головой.

На резной пластине слоновой кости трона (кафедры) архиеп. Максимиана (546–556, Архиепископский музей, Равенна) в сцене Б. Богоматерь представлена в одежде, традиц. для восточнохрист. мира, — в хитоне и мафории, покрывающем голову, в левой руке у Нее веретено и пряжа. Она сидит в кресле с высокой спинкой, справа к Ней приближается ангел. Правой рукой ангел благословляет, в левой держит жезл. Так же, с небольшим отличием в деталях (ладонь правой руки Богоматери раскрыта перед грудью, в левой Она держит конец пряжи, опускающийся в корзину, короткий жезл ангела увенчан крестом), изображена сцена на створке диптиха из слоновой кости (VI в., ГМИИ). В нижнем клейме створки находится сцена «Испытание Богоматери водой». На миниатюре из Евангелия Равулы (Laurent. Plut. I. 56, 586 г.), к-рая располагается на полях по сторонам арки с табличкой канонов, впервые в сцене Б. появляется изображение стоящей Богоматери. На ампуле VII в. из собора в Монце (Италия) также изображена Богоматерь, стоящая перед престолом. Этот иконографический извод получил в дальнейшем распространение в средневек. искусстве.

Схема, сложившаяся в раннехрист. период, не претерпела существенных изменений в визант., балканском и древнерус. искусстве и варьируется на иконах, в миниатюрах и монументальных росписях IX–XII вв. (миниатюры из рукописи Слова Григория Назианзина — Paris. gr. 510, 880–883 гг.; икона «Деисус

Благовещение у колодца. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. Мастер Дионисий. 1502–1503 гг.



и двенадцать праздников», XI–XII вв., мон-рь вмц. Екатерины на Синае; 2 фрагмента эпистилия темпелона, Афон, Ватопед и мон-рь вмц. Екатерины на Синае, оба XII в.; икона-тетраптих «Двенадцать праздников», XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае; 2 иконы с изображением арх. Гавриила и Богоматери, XII в., музей в Охриде). Во 2-й пол. XII в. в позднекомниновскую эпоху в композиции преобладают динамичные экспрессивные черты. Движение архангела становится стремительным, взгляд Богородицы, обращенный к нему, испытующим. Эмоциональная настроенность образов соответствует богослужебным текстам, в к-рых устами арх. Гавриила свидетельствуются царское достоинство Богородицы и трепет перед Ней небесных сил: «*Во страхомъ твоѣмъ ѿкъ рабѣмъ гнѣбѣмъ предстои, съ волюнтію ѿстроковѣице*» (4-я песнь канона праздника Б.). Композиция дополняется символическими деталями. На иконе кон. XII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае на первом плане изображена река с множеством птиц и рыб — символ рая. За треном Богоматери, на золотой кровле высокой палаты, где находится гнездо с птицами, изображен сад за оградой с деревьями, цветами и птицами — «Вертоград заключенный» — символический образ рая и Богородицы (Песни 4. 12). Золотой престол Богородицы, украшенный драгоценными камнями и жемчугом, и всыщаеся за ним здание с отдернутой завесой напоминают трон царя Соломона (3 Цар 10. 18) — также символ Богородицы.

Основанная на евангельском тексте, композиция Б. отразила и влияние апокрифов, гл. обр. «Протоэвангелия Иакова». На это указывают присутствующий в композиции Б. мотив рукоделия, Б. у источника (кладезя) и сцена испытания Богородицы водой обличения, к-рые восходят к апокрифическим рассказам и в дальнейшем широко использовались в гимнографии. Богородица, живущая после обручения в доме Иосифа в Назарете, в числе др. 8 чистых израильских дев была избрана для изготовления пряжи для новой завесы храма. По жребию Ей выпало прясть пурпур. За этой работой и застал Деву Марию арх. Гавриил, посланный принести благою весть о рождении Спасителя мира. Прежде чем предстать перед Богородицей в доме, архангел, будучи невидимым, обращается к Ней, когда Она отправилась за водой к источнику, поэтому Б. у кладезя называется предблаговещением. Б. у источника входит как один из эпизодов в цикл иллюстраций «Протоэвангелия Иакова» (напр., росписи собора Св. Софии в Киеве, 1037–1045; собора Сан-Марко в Венеции, после 1200; ц. Богородицы Перивлепты в Охриде (Македония), 1295; собора мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321; Тихвинская икона Божией Матери с протоэвангельским циклом — XV в., НГОМЗ), а также



Благовещение с Акафистом.
Икона из местного ряда иконостаса
Спасо-Преображенского собора Спаского
мон-ря в Ярославле. Ок. 1516 г. (ЯИАМЗ)

в иллюстрации Акафиста Богородицы, первые 4 сцены к-рого представляют Б. (напр., икона «Похвала Богородицы с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля, XIV в.).

Пряние пурпура для завесы храма в гимнографии сопоставлялось с созданием плоти Христовой: «*Іакъ ѿ вѣроуеніа чюдленіца прѣчтаа, ѿ мнаа баграница ѣмманнаева, внѣтръ во чревѣ твоѣмъ плоть истка. са.*» (богородичен 8-й песни Великого канона прп. Андрея Критского). Эта тема нашла отражение в особом изводе иконографии Б. с изображением воплощающегося Богомладенца в момент ангельского благовестия. Иконы такого типа известны с XI в.: фрагмент створки триптиха с изображением Б. и житийных сцен свт. Николая Чудотворца (мон-рь вмц. Екатерины на Синае, XI в.). На груди Богородицы, сидящей с веретеном и пряжей в руках, мерцающей линией намечено изображение как бы просвечивающей сквозь одежды фигурки Младенца (по пояс) с крещатым нимбом. На упоминавшейся иконе кон. XII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае обозначенная едва заметными контурами, окружена миндалевидной мандорлой. Этот же мотив присутствует в композиции, иллюстрирующей 4-й икос (рус. 3-й кондак) «*Сила вышнаго усѣніа тогда къ зачатію браконенскѣнью*» на иконе «Похвала Богородицы с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля (кон. XIV в.), где на груди Богородицы изображена круглая сияющая голубая сфера. Стремление наглядно проиллюстрировать догмат о Воплощении наиболее полно выражено в рус. иконе «Благовещение Устюжское» (нач. XII в., ГТГ). В не-

бесном сегменте изображен Иисус Христос *Ветхий денми*, сидящий на огненных херувимах, от Его благословляющей десницы исходит луч к Богородице. Младенец в препоясании написан теми же тонами, что и мафорий. Правая рука Богородицы с пурпурной нитью поднята к груди, в опущенной левой руке Она держит моток пряжи, нить проходит параллельно фигурке Младенца, как бы придерживаемой у плеча правой рукой Богородицы. На синайской иконе кон. XII в. также рядом с Младенцем, параллельно фигурке, изображена нить, к-рая буквально иллюстрирует мысль об исткании «умной багрянлицы Еммануиловой» — плоти Христовой «от чистых и девственных кровей» Богородицы.

Наряду с гимнографией на развитие иконографии Б. оказали влияние слова на Б. святых Григория Неокесарийского, Андрея Критского и Иакова Коккиновафского, не только разъясняющие смысл праздника, но и дающие богатый материал для иллюстрирования. Примером раскрытия в образах богословского содержания праздника являются миниатюры к 5-му слову Иакова Коккиновафского в 2 греч. рукописях 1-й пол. XII в. (Vat. gr. 1162; Paris. gr. 1208), где Б. предстает как промыслительное действие Св. Троицы. Вместо символического изображения небесного сегмента с исходящим из него лучом в миниатюрах представлена Св. Троица. Три ангела (без крыльев) с красными свитками в руках сидят на престоле в окружении сонма ангелов, у подножия престола — 4 херувима. Центральный ангел благословляет арх. Гавриила, слетающего в дом Богородицы. Затем, следуя тексту проповеди, изображены Б. у колодца, возвращение Богородицы в дом и 4 раза повторена сцена Б., развивающая тему постепенного постижения и принятия Богородицы Божественной воли. Завершает цикл возвращение архангела на небеса к престолу Божию.

В палеологовскую эпоху, в кон. XIII — нач. XIV в., появляются новые детали в изображении Б. Стремление наполнить евангельские сцены действием, большим количеством персонажей проявилось в том, что в композиции стали изображать служанок. Так, в росписи ц. Богородицы Перивлетьы в Охриде в сцене Б. у источника неск. дев окружают Деву Марию, поддерживая Ее под руки. В иконах появляется изображение служанки, выглядывающей из-за колонны (XIV в., ГМИИ) или сидящей у ног Богородицы за пряжей. Последний мотив нашел широкое распространение в рус. иконах XV–XVI вв. (напр., царские врата — 1425–1427, СПГИАХМЗ; «Благовещение с Акафистом» — ок. 1516 г., ЯИАМЗ). Возможно, появление изображения служанки навеяно текстом из «Протоевангелия» о 8 девах, избранных для изготовления завесы храма. Един-

ственным прямым указанием на лит. источник этой детали является упоминание Е. В. Барсовым апокрифического текста, в к-ром говорится о служанке (ссылки на памятник исследователь не дал). Рус. искусство XVI в. обогатило иконографию Б. еще одной деталью: на иконе из Благовещенского собора Сольвычегодска в нижней части сцены вместо традиц. позыма изображены горки, в центре к-рых пещера с надписью: «Рождество Христово». Здесь же, в небесном сегменте, вместо Христа Ветхого денми изображен Господь Саваоф с нимбом в виде перекрещивающихся красного и синего ромбов.

Исключительное значение праздника Б., к-рый святители Иоанн Златоуст и Афаңасий Александрийский называют первым в ряду др., отразилось в расположении этого сюжета в храмовых росписях в алтарной или предалтарной зоне. В росписях раннего периода композиция Б. встречается на триумфальной арке (Санта-Мария Маджоре), в алтарной апсиде (церковь в Порече, Хорватия, 540) или перед апсидой (Санта-Мария



Благовещение. Средник иконы с клеймами
жития Богородицы из Благовещенского
собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

Антиква в Риме, VI–VII вв.). Начиная с послеиконоборческого периода, когда сложилась классическая система декорации крестово-купольного храма, Б. обычно помещается на зап. гранях вост. столпов, т. е. на границе алтаря и наоса. Такое расположение наглядно свидетельствует о том, что через воплощение на земле Спасителя, Сына Божия, для человеческого рода открываются небеса. В X–XI вв. Богородица изображается стоящей перед престолом (напр., кафоликон мон-ря Ватопед на Афоне, X–XI вв., — Богородица изображена без пряжи; Софийский собор в Киеве; кафоликон мон-ря Дафни, 1100, — композиция помещена в сев.-вост. тремпе).





Арх. Гавриил. Богородица. Роспись ц. св. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде. Кон. XIV в.

В XII в. Богоматерь обычно изображается сидящей на престоле на фоне палат, с пряжей в руках, полуобернувшись к архангелу (собор Рождества Богородицы Антониева мон-ря в Новгороде, 1125; ц. св. Николая Каснишис, Кастория, 1160–1180; ц. вмч. Георгия в Курбинове (Македония), 1192). В росписи Палатинской капеллы в Палермо (ок. 1146–1151) из небесного сегмента к Богоматери, стоящей перед престолом, нисходит широкий белый луч с голубем. Тот же мотив присутствует в росписи ц. в Милешево (Сербия), 1228 г., где Богоматерь изображена сидящей на престоле. В росписи новгородской ц. св. Феодора Стратилата на Ручью (кон. XIV в.) перед сидящей на престоле Богоматерью изображен ярко пылающий светильник — один из символов Богородицы, свидетельствующий о принятии Ею Божественного огня.

В соответствии с тем, что Воплощение Спасителя отверзает человечеству райские двери, изображение Б. помещается на царских вратах иконостаса. Очевидно, Б. изображено в клеймах на створках царских врат в миниатюре к Словам Григория Назианзина (Paris. gr. 510, 880–883 гг.) в сцене поставления св. Григория во епископа, где 2 фигуры обращены друг к другу (по мнению А. Грабара, были изображены 4 евангелиста); в миниатюре к Словам Иакова Коккиновафского (Vat. gr. 1162, XII в.); на царских вратах из мон-ря вмч. Екатерины на Синае, XIII в.; на вратах из Хиландарского мон-ря, XVII в. Сцена Б. нередко сочетается с изображением царей Давида и Соломона в верхних частях царских врат: створка врат из ц. Богородицы Болнички в Охриде с арх. Гавриилом и царем Соломоном (2-я пол. XIV в.); врата из с. Бара (Болгария, кон. XVI в., музей Преображенского мон-ря). Эта традиция восходит к иллюстрациям Псалтирей, где изображение Б. соответствует

Пс 44. 11 (напр., Хлудовская Псалтирь (ГИМ. Греч. 129, IX в.); Богоматерь, стоящая перед престолом с пряжей в руках, на нимбе Которой парит Св. Дух в виде голубя, изображена между архангелом и царем Давидом). На Руси формируется иной тип царских врат, где Б. помещается в навершии створок, а на основном полотне дверей изображаются либо святители Василий Великий и Иоанн Златоуст, имена к-рых носят 2 визант. литургии, либо 4 евангелиста (напр., врата с ростовыми изображениями Василия Великого и Иоанна Златоуста — XIII в., ГТГ; левая створка врат с архангелом из Б., евангелистами Иоанном и Лукой — XV в., ЦМиАР; врата с изображением 4 евангелистов, 1425–1427, СПГИАХМЗ; врата с изображением Евхаристии и 4 евангелистов, XVI в., ГРМ).

В иллюстрациях к Псалтири встречаются разные варианты Б., в т. ч. дополненные сценой чтения Богородицей Свящ. Писания. В миниатюре греч. Псалтири 1084–1101 гг. (Dumbarton Oaks. 3. Fol. 80v) в верхней части представлено Б. обычного типа со стоящей перед ангелом Богородицей, а в нижней изображена Богородица на престоле перед домом, с раскрытой книгой на коленях, указывающая перстом правой руки на страницу. Изображение Богоматери с книгой встречается также в миниатюрах к Словам Иакова Коккиновафского (Vat. gr. 1162). Мотив чтения Богоматерью книг Свящ. Писания взят из апокрифического Евангелия Псевдо-Матфея. Эта тема не получила развития в восточнохрист. искусстве, но в зап. иконографии была прочно связана с Б. Изображение Богоматери, читающей Книгу пророка Исая, стало типичным для этого праздника в западноевроп. искусстве. В XVII в. под влиянием западноевроп. гравюр, получивших широкое хождение на Руси, Богоматерь в Б. стали изображать коленапреклоненной перед ана-

лоем, читающей Книгу пророка Исая, арх. Гавриила — с лилий в руке (иконы из иконостаса Верхнепохвальского придела Успенского собора Московского Кремля, XVII в.; XVIII в., ЯХМ).

Почитание праздника Б. выразилось также в посвящении многочисленных храмов и мон-рей. Один из древнейших храмов на Руси — ц. Б. на Городище в Новгороде, нач. XII в. В честь Б. нередко освящали надвратные церкви (Киев, ц. на Золотых воротах, 30-е гг. XI в.).

Лит.: Барсов Е. О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. Дек. С. 96–115 (перезд.: Христианская поэзия и искусство в связи с новозаветными апокрифами // Философия рус. религиозного искусства. М., 1993. С. 123–139); Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 1892, 2001. С. 89–130; Leclercq H. Annonciation // DACL. T. 1. Part. 2. Col. 2241–2267; Mille G. Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux 14^e, 15^e et 16^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Monts Athos. P., 1916, 1960; Reau. Iconographie. Vol. 2/2. P. 174–191; Lafontaine-Dosogne J. Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident. Brux., 1964–1965. Vol. 5. N 1–2; Emminghaus J. H. // LCI. Bd. 4. S. 422–437; Weitzmann K. Eine spätkomnenische Ikone des Sinai und die zweite byzantinische Welle des 12. Jh. // Festschrift G. v. Einem. B., 1965. S. 299–319; Grabar A. Christian Iconography: A Study of Its Origins // Bollingen Ser. Princeton, 1968. Vol. 35. N 10; Смирнова Э. С. Новгородская икона «Благовещение» нач. XII в. // ДРИ. [Вып.] Русь и страны визант. мира, XII в. СПб., 2002. С. 517–538.

Н. В. Квливидзе

«БЛАГОВЕЩЕНИЕ УСТЮЖСКОЕ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 8 июля, в день памяти прп. Прокопия Устюжского), почитаемый образ, созданный в нач. XII в. в Вел. Новгороде (в наст. время в ГТГ). История иконы зафиксирована в Новгородской II летописи и др. письменных источниках XVI–XVII вв., из к-рых следует, что она была привезена в Москву из Георгиевского собора новгородского Юрьева мон-ря в сер. XVI в. Вероятно, первоначально икона была храмовым образом Благовещенского собора Московского Кремля, а в 1-й четв. XVII в. ее перенесли в Успенский собор. В Описи Успенского собора 1627 г. икона названа «Образ Благовещения пречистые Богородицы, греческое письмо».

В течение XVII в. история происхождения иконы была забыта, и в XVIII в. ее ошибочно отождествили с Устюжской иконой Божией Матери. Легенда об устюжском происхождении иконы возникла на основании Жития прп. Прокопия Устюжского (по списку XVII в.), к-рый



молился перед иконой Богородицы об избавлении в 1290 г. Устюга от побиения «каменным градом». Безуспешные розыски в XVIII в. в Вел. Устюге этого образа дали основание предположить, что икона была вывезена в Москву по приказу царя Иоанна Грозного наряду с такими святынями, как каменная рельефная икона вмч. Георгия-змееборца (ГММК) и Житие прп. Прокопия Устюжского (РГБ. Ф. 178. Ед. хр. 13658, XVI в.). По благословию великоустюжского архиеп. Гавриила с иконы в 1747 г. была сделана ко-



Благовещение Устюжское.
Икона. XII в. (ГТГ)

пия, к-рую торжественно перенесли в Вел. Устюг. Архиеп. Гавриил составил службу в память о чудесах от иконы, совершившихся при жизни прп. Прокопия. В 1783 г. в «Историческом описании» Успенского собора Московского Кремля архим. Александр (Лёвшин) кратко изложил новосоставленную историю древней новгородской иконы, также связав ее почитание с памятью прп. Прокопия Устюжского.

На иконе (229×144 см, с надставленными полями — 238×168 см) Богородица представлена стоящей на подножии у престола (первоначальный красочный слой с левкасом здесь утрачены); в руках Она держит моток красной пряжи. Арх. Гавриил изображен с простертой благословляющей десницей, в левой руке — жезл, крылья опущены (написаны на новом левкасе XVI в.?). Иконографическая особенность этой иконы — образ воплощенного Богомла-

денца Иисуса Христа, изображенный на груди Божией Матери поверх складок Ее мафория; вверху в небесной полусфере, в овальной сине-голубой мандорле-славе, — образ Иисуса Христа в облике старца Ветхого Денми, восседающего на престоле в окружении Небесных сил.

Икона была украшена драгоценным окладом, утраченным во время Отечественной войны 1812 г., устюжане пожертвовали 8 тыс. р. на изготовление новой ризы в 1818 г. На нижнем поле нового оклада была сделана надпись, сообщавшая о чудесном избавлении Вел. Устюга по молитвам прп. Прокопия (не сохр.).

С новгородской иконы в Московском Кремле были сделаны списки для местного ряда Архангельского (241×184 см, сер.— 2-я пол. XVI в.) и для Благовещенского соборов, с клеймами Акафиста на полях (заменял древнюю новгородскую икону; 155×129 см; 1-я четв. XVII в.). Во 2-й пол. XVI–XVII в. изображения Благовещения с образом воплощенного Богомладенца Иисуса Христа, повторявшие иконографию древней чудотворной иконы, были многочисленны. Они воспроизводились на храмовых иконах церквей в честь Благовещения, на иконах-пядницах, в настенных росписях (напр., в Благовещенском соборе Сольвычегодска), в лицевом шитье; имеются варианты, в к-рых арх. Гавриил изображен с поднятым крылом, внизу — гора с пещерой (иконы из Сольвычегодска и Соловецкого мон-ря). В искусствоведческой



Мон-рь Благовещения
Пресв. Богородицы
в Лefкаде

лит-ре подобные изображения Благовещения с воплощенным Богомладенцем получили условное иконографическое наименование «Благовещение Устюжское».

Ист.: Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон, дьяка Ивана Михайлова сына Висковатого в лето [1553] // ЧОИДР. 1858. Кн. 2. Ч. 3. С. 11 [13];

Новгородская II летопись (под 1561 г.) // Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 93; Описи Моск. Успенского собора от нач. XVII в. по 1701 г. включительно. СПб., 1876. Стб. 387–388, 571. (РИБ; Т. 3).

Лит.: Лёвшин А. Г. Ист. описание Моск. Большого Успенского собора. М., 1783. С. 17–18; Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 20, 100, 116; Истомин Г. Указатель святыни и достопримечательностей моск. Успенского собора. М., 1888. С. 15–16; Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно визант. и рус. СПб., 1892. С. 29–30; Титов А. А. Летопись Великоустюжская. М., 1898. С. 48, 82–85, 127, 145; Смирнов Я. И. Устюжское изваяние Св. Георгия Моск. Большого Успенского собора. М., 1915. С. 53, примеч. 2; Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 39–43, ил. 24, 25; Антонова, Миева. Каталог. Т. 1. Кат. № 4. С. 54–58. Илл. 19–21; Grabar A. Christian Iconography: A Study of Its Origins. L., 1969. P. 128, il. 305; Живопись домонгольской Руси: [Кат. выст.]. М., 1974. С. 32–36. Кат. № 4; Лазарев В. Н. Рус. живопись от истоков до нач. XVI в. М., 1983. С. 34–36, 164. Кат. № 4; Древнерусское искусство X — нач. XV в.: Кат. собр. [ГТГ]. М., 1995. Кат. № 7. С. 47–50; Щеникова Л. А. Благовещение Устюжское // Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999. С. 246–263; Смирнова Э. С. Новгородская икона «Благовещение» нач. XII в. // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Русь и страны визант. мира, XII в. С. 517–538.

Л. А. Щеникова

БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ЛЕФКАДЕ [греч. Εὐαγγελισμοῦ Λευκάδας Ἰκαρίας] **МОНАСТЫРЬ**, жен., принадлежит Самосской и Икарийской митрополии Элладской Церкви. Находится на о-ве Икария, недалеко от сел. Лefкада. Основан в 1775 г. афонскими иеромонахами Нифоном Хиосским и Макарием Нотарасом (впосл. еп. Коринфским), бежавшими со Св. горы в связи с возникновением движения *колливадов*. В мон-ре был принят

афонский богослужебный устав. Монастырский комплекс состоит из соборного храма, келейных корпусов, трапезной и дома для паломников. Крестово-купольный соборный храм, построенный в 1775 г., посвящен Благовещению. Пожар 1993 г. разрушил 2 крыла келейных корпусов, но храм не был затронут огнем. В 1954–1966 гг. в мон-ре проводились реставрационные работы.



В 1955 г. мон-рь преобразован в жен. В наст. время в нем начальствует игум. Иулитта, др. монахинь нет. Святыни — частицы мощей мц. Параскевы, святых Онуфрия, Игнатия, Евфимия, нмч. Георгия Хиосского и др.

Лит.: Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 2. Σ. 470–472; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 380; Κοκκίνης Σ. Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 172; Δίπτυχα, 2002. Σ. 430.

А. Ю. Никифорова

БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ОРМИЛИИ [греч. Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου Ὁρμιλιᾶς] **ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΟΝ**, жен., действующий, ставропигиальное патриаршее подворье мон-ря Симонептра на Афоне. Расположен недалеко от г. Полиийрос, на п-ове Халкидики. Принадлежит *Кассандрийской митрополии* Элладской Церкви. Жен. монашеская община сформировалась к 1971 г. в небольшом мон-ре святых Феодоров в Метеорах. После перевода ее духовника архим. Емилиана, игум. мон-ря Б. Метеоры, в мон-рь Симонептра на Афоне встал вопрос о перемещении жен. общины (ок. 40 чел.) ближе к Афону. Решением властей в 1974 г. подворье Ватопедского мон-ря в Ормилии было передано Симонептрскому мон-рю, архим. Емилианом составлен устав. На подворье провели реставрацию старых обветшавших зданий (1977), построили новые корпуса для келий, соборный храм (1979), трапезную на 250 чел. (1983), устроили мастерские, дома для игумена и паломников (1986) и др. Собор, построенный в 1842 г., представляет собой крестово-купольный храм афонского типа с 2 приделами и баптистерием. Престолы освящены в честь Благовещения Пресв. Богородицы (25 марта), во имя равноап. Марии Магдалины (22 июля) и ап. Иоанна Богослова (26 сент.).

В наст. время это один из наиболее крупных духовных центров Греции. Насельницы мон-ря занимаются иконописанием, золотым шитьем, издательской деятельностью. Они также окормляют духовный центр для больных онкологическими заболеваниями, СПИДом, страдающих психическими расстройствами, основанный в 1982 г. на пожертвования семьи Хадзипатера. В обители 108 монахинь, игуменья — Никодима.

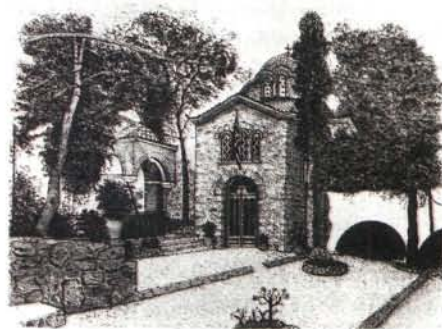
Лит.: Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 70–72; Κόκορης Δ. Θ.

Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 166; Αἰμιλιανός, ἀρχιμ. Κατηχήσεις καὶ Λόγοι. Ὁρμιλία, 1998–2000. Τ. 1–4; Δίπτυχα, 2002. Σ. 680.

А. Ю. Никифорова

БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ И ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКА ЕФРЕМА

[греч. Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου καὶ τοῦ Ὁσίου Ἐφραίμ] **ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΟΝ**, жен. киновиальный, принадлежит *Аттикийской митрополии* Элладской Церкви. Расположен в Неа-Макри на горе Амомон. Основан в XI–XII вв. как ставропигиальный мон-рь. Древний храм, посвященный Благовещению Пресв. Богородицы, представляет собой базилику; в нем сохранились фрески, изображающие богородичный цикл. Новый соборный храм освящен во имя прмч. Ефрема (в миру Константин Морфис),



Место мученичества прмч. Ефрема.
Рисунок. XIX в.

к-рый в 1393 г. стал иноком этого мон-ря, в 1426 г. был повешен турками после 8-месячных пыток во дворе обители. Мощи святого были обреты 3 янв. 1950 г. после видения игум. Макарии, с приходом к-рой в Б. м. началось возрождение обители. В архиве мон-ря хранятся письма христиан Греции, Австралии, Америки, Зап. Европы об исцелениях, совершенных прмч. Ефремом. Здесь похоронен греч. иконописец XX в. Ф. *Кондоглу*. В наст. время в мон-ре 3 монахини, игуменья — Макария (Десипри). Святыни — мощи прмч. Ефрема.

Лит.: Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 307–309; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 21; Δίπτυχα, 2002. Σ. 489.

А. Ю. Никифорова

БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ НА ПАТМОСЕ

[греч. Εὐαγγελισμοῦ Μητρὸς Ἠγαπημένου] **ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΟΝ**, жен. киновиальный, расположен в юго-



Мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы на Патмосе

зап. части о-ва Патмос (Патмосский Экзархат К-польского Патриархата). Один из крупнейших духовных и благотворительных центров Греции. С 1613 г. здесь находился *аскитирий*, посвященный ап. Луке, устроенный ученым критским мон. Никифором Хартофилаксом, насельником патмосского мон-ря во имя ап. Иоанна Богослова, в честь своего чудесного исцеления от чумы (каменная плита с киторской надписью в наст. время хранится в ризнице мон-ря). Благодаря стараниям Никифора Хартофилакса, получившего классическое образование в Падуе, в мон-ре с 1580 по 1610 г. действовала школа, где преподавали греч. и лат. языки, философию и богословие. В 1713 г. на базе этой школы иером. Макарием Калогером была основана Патмосская богословская школа. В нач. XVII в. были построены оборонительная башня и часовня прп. Антония. Аскитирий существовал до нач. XX в., его последним иеромонахом был Евфимий (Скопелидис).

Возрождение мон-ря в 1937 г. связано с деятельностью старца иером. Амфилохия (Макриса; 1889–1970, с 1935 игум. мон-ря во имя ап. Иоанна Богослова) и мон. Евстохии († 1981), 1-й игуменья обители и местности-

Иером. Амфилохий (Макрис)





мой святой. В 1947 г., после присоединения Додеканесских о-вов (Юж. Спорады) к Греции, контрадмирал П. Иоаннидис просил старца Амфилохия прислать образованных монахинь из этой школы с целью устройства приюта для девочек-сирот на о-ве Родос. Позднее подобный сиротский дом был организован на о-ве Калимос. Насельницы мон-ря окормляют оба приюта, занимаются благотворительной, миссионерской и издательской деятельностью, иконописанием, золотым шитьем, садоводством, пчеловодством, цветоводством. В монастырском изд-ве публикуются труды мон. Анфусы по истории обители и монашества на Патмосе, а также по гимнографии (переводы на новогреч. язык канонов на двенадцатые праздники с историко-филологическим комментарием).

В соборном храме находятся иконы XV–XVII вв. (написанные мастерами критской школы, в т. ч. *Дамаскином*) и совр., кисти мон. Олимпиады, ученицы греч. иконописца Ф. Кондоглу.

В наст. время в мон-ре 65 монахинь, игуменья — Христонимфи (Катцилли).

Лит.: *Ἀνοδοσα, μοναχὴ. Μονὴ Ἐὐαγγελισμὸς. Πάτμος*, 1990; *Patmos the Holy Island of Aegean*. Athens, 1996. P. 83; *Ταῖς Δ. Ποιήτριας* старцев. М., 1997; *Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πελοπόννησος*, 1997. Т. 2. С. 494–496; *Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια*. Ἀθήναι, 1997. С. 339; *Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος*. Ἀθήναι, 1999. С. 162; *Δίπτυχα*, 2002. С. 1072.

А. Ю. Никифорова

БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЦЕРКОВЬ В ВИТЕБСКЕ (Беларусь), памятник древнерус. архитектуры 40-х гг. XII в., находится на левом берегу Зап. Двины на месте торгово-ремесленного посада у Нижнего замка. В архитектуре церкви соединены традиции визант. и местной школ зодчества. Это крестово-купольный 6-столпный храм с одной апсидой, высоким цоколем, с крещатыми столбами внутри и хорами над нартексом. Здание возведено из тесаных блоков доломита, перемежающихся поясами кирпича-плинфы (от 2 до 4 рядов). Такая строительная техника не характерна для полоцкой архитектуры, но была широко распространена в этот период в Греции, на Балканах и в Крыму. Сразу по возведении стены храма были снаружи

затерты цемяночным раствором, к-рый скрыл кладку, а по поверхности обмазки были прорисованы квадраты. К особенностям внутренней планировки относятся устроенные в толще вост. стены ниши, соответствующие помещениям жертвенника и диаконника, а также сужающееся к алтарю пространство вимы. Храм после постройки был расписан внутри, но роспись, сделанная на одном слое раствора, сохранилась частично (напр., в проемах окон; фрагмент росписи с надписью находится в собрании Витебского областного краеведческого музея); также были обнаружены кусочки обмазки стен с рисунками-граффити.

Возможные перестройки Б. ц. в XIV в. и возведение звонницы рядом с храмом связывают со временем вел. кн. литовского Ольгерда. Изображение храма сохранилось на рисунке 1664 г. «Чертеж Витебска». В 1619 г. храм стал униатским, в 1831 г. был возвращен правосл. приходу. К 1759 г. Б. ц. была перестроена в барочном стиле (базилика с 2 башнями и высоким щипцом на зап. фасаде, без купола), в 1862 г. — в псевдорус. стиле (звонница над зап. частью храма, граненый деревянный барабан). В 1961 г. храм был разрушен (частично сохранились стены высотой до 5 м). На руинах Б. ц. были проведены археологические раскопки (в 1964 под рук. Г. В. Штыхова, в 1968 — М. К. Каргера), в ходе к-рых были исследованы размеры, план и остатки стен древнего здания. В 1993–1999 гг. храм восстановили в архитектурных формах XII в. (архит. Г. А. Лаврецкий).

Лит.: *Раппопорт П. А.* Церковь Благовещения в Витебске // ПКНО, 1985. М., 1987. С. 522–528; *Кулагин А. М.* Православные храмы на Беларуси: Энцикл. даведник. Минск, 2001. С. 39–40.

Г. А. Лаврецкий

БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЦЕРКОВЬ В ЧЕРНИГОВЕ, по сведениям Ипатьевской летописи, построена вел. киевским кн. *Святославом Всеволодовичем* (1176–1194) в сев.-вост. части княжеской крепости (детинца), на высоком берегу р. Стрижень; освящена в марте 1186 г. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 652). К XVII в. Б. ц. обветшала и была разобрана, в 1676 г. на ее месте поставили одноименный деревянный храм, разобранный в 1772 г. Фундаменты и остатки стен древней Б. ц. были обнаружены в 1876 г. Ис-

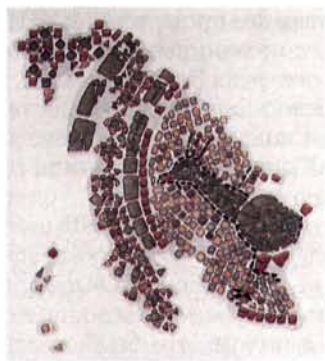
следование, проведенное в 1946–1947 гг. археологической экспедицией под рук. Б. А. Рыбакова, подтвердило принадлежность остатков церкви кон. XII в. и стало важным шагом к восстановлению истории древнерус. архитектуры.

От древнейшего здания Б. ц. сохранились фундаменты (кроме апсид), нижние части стен (на высоту неск. кирпичей), фрагменты полов и скелеты под полом. Это была крестово-купольная трехнефная постройка с 3 апсидами и широким нартексом, окруженная с 3 сторон галереями. Ширина вместе с галереями — 26 м, без галерей — 17,25 м, длина неизвестна (вост. часть не сохр.). Б. ц. по размерам была равна черниговскому Борисоглебскому собору (20-е гг. XII в.) и лишь немного уступала древнейшему княжескому храму Чернигова Спасо-Преображенскому собору (30–40-е гг. XI в.). Наиболее близки Б. ц. по типу плана и особенностям кладки Борисоглебский собор в Ст. Рязани и Успенский собор Елецкого мон-ря в Чернигове (оба 2-й пол. XII в.).

Стены храма снаружи и внутри были расчленены лопатками; судя по мощным полуколоннам наружных лопаток, галереи имели 2 яруса. На востоке галереи завершались квадратными в плане помещениями с утолщенными стенами, возможно, здесь находились башни, ведущие во 2-й ярус галерей и на хоры. Появление башен скорее всего связано с влиянием романской архитектуры, характерным для памятников Чернигова с кон. XI в. Центральный неф и трансепт были слегка расширены (сторона подкупольного квадрата — 5,5–5,6 м), боковые нефы — узкие, равны по ширине наружным галереям. Столбы храма квадратные в основании, со стороной 190 см, но выше, вероятно, были крещатыми. Стены сложены в равнослойной кладке на цемяночном растворе из красного кирпича, а пилястры и полуколонны — из желтого. При раскопках найдено большое количество кирпичей разнообразных форм: треугольных, полукруглых, в виде трапеций.

Изнутри храм был украшен фресками, фрагменты к-рых найдены при раскопках. Полы в центральном нефу, трансепте и апсиде покрыты мозаикой из крупных кусков смальты (до 7–8 см) разного цвета, а в остальной части — поливными





Фрагмент напольной мозаики. 1186 г.

керамическими плитками желтого, зеленого и вишневого цвета. В подкупольном пространстве сохранился неповрежденный фрагмент первоначального пола с изображением павлина в круглом медальоне. При проведении раскопок были обнаружены фрагменты белого камня с резным орнаментом (птица, заключенная в переплетающиеся стебли) — возможно, деталь капители или сени (кивория) над престолом, части аркатурного пояса, черепки амфор-голосников и куски листов свинцовой кровли.

Храм служил усыпальницей: в галереях под полами обнаружены погребения, в вост. концах — кирпичные саркофаги. Возможно, в одном из них в 1196 г. был погребен трубчевский кн. Всеволод Святославич: «Положиша его в ц[е]ркви с[вя]тыя Б[огороди]ци в Чернигове...» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 696).

Лит.: Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // МИА. 1949. Вып. 11. С. 60–93; История рус. искусства. М., 1953. Т. 1. С. 146–148; Афанасьев К. Н. Построение архитектурной формы древнерус. зодчим. М., 1961. С. 191–192; Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 42–43; Віроцький В. Д. Храмы Чернігова. К., 1998. С. 82–85.

Л. А. Беляев

БЛАГОВЕЩЕНСКАЯ И ТЫНДИНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, в границах Амурской обл. Кафедральный город — Благовещенск. Епархия разделена на 6 благочиннических округов. Правящий архиерей — архиеп. *Гавриил (Стеблоченко)*. В апр. 2002 г. в епархии действовало 39 приходов и 2 мон-ря, где служили 30 священников и 3 диакона.

Территория Б. и Т. е. первоначально входила в состав Камчатской епархии, центр к-рой с 1 дек. 1858 г. находился в Благовещенске (с 1870 епархия именовалась Камчатской,

Курильской и Благовещенской). 1 янв. 1899 г. Камчатская епархия была разделена на Благовещенско-Приамурскую и Владивостокско-Камчатскую епархии. 9 февр. 1899 г. в Томске во епископа Благовещенского был хиротонисан *Иннокентий (Солодчин)*, ранее служивший в Алтайской духовной миссии. В Благовещенской епархии в момент ее образования действовало 66 приходов, из них казачьих приходов по Амуру — 21. На 1 янв. 1900 г. в Благовещенской епархии существовали 81 храм и 99 часовен, служили 5 протоиереев, 71 священник и 19 диаконов, население правосл. вероисповедания составляло 137 тыс. 978 чел.



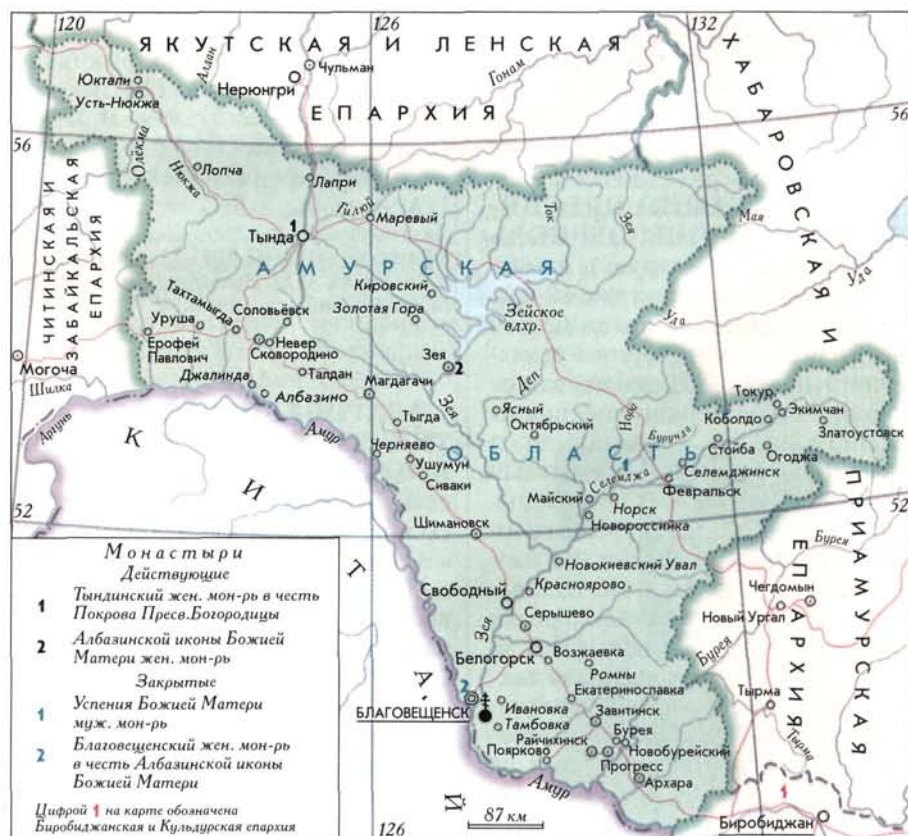
поведали Православие среди голдов, гиялков, тунгусов, нигитдальцев и ороchon. В Благовещенске продолжала действовать Благовещенская ДС (открыта в 1871), при к-рой начали выходить «*Благовещенские епархиальные ведомости*». 26 марта 1900 г. по инициативе ректора семинарии было открыто Иоанно-Богословское братство для помощи ученикам духовных учебных заведений. С 1868 г. в Благовещенске хранилась Албазинская «*Слово плоть бысть*» икона *Божией Матери*. В 1900 г., во время боксерского восстания в Китае, восставшие китайцы 19 дней обстреливали малозащищенный Благовещенск. Еп. Иннокентий при участии духовенства и жителей города служил перед Албазинской иконой Божией Матери молебны с

Благовещенск. Никольская улица. Фотография. Нач. XX в. (ГИМ)

акафистами. Кафедральный собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы (освящен в 1864) остался неповрежденным. Благодарные жители Благовещенска увидели в этом заступничество Божией Матери.

В 1899 г. духовная миссия Благовещенской епархии имела 16 станок: 5 — в голдском отд-нии, 11 — в гиялковом. Миссионеры епархии про-

в 1864) остался неповрежденным. Благодарные жители Благовещенска увидели в этом заступничество Божией Матери.





24 сент. 1900 г. еп. Иннокентий ушел на покой. 17 дек. того же года на Благовещенскую кафедру был назначен еп. *Никодим (Боков)*. Он предпринимал миссионерские путешествия и проповедовал Православие коренным народам Приамурья. По инициативе еп. Никодима в Благовещенской епархии стали проводиться ежегодные съезды благочинных и депутатов духовенства. 14 июня 1905 г. Святейший Синод постановил учредить в Зазейском крае в устье р. Бурунды муж. мон-рь в честь Успения Божией Матери. В февр. 1908 г. в мон-рь была принесена в дар с Афона икона вмч. Пантелеимона, в 1915 г. при мон-ре от-



чен в тюрьму Благовещенска. 1 сент. от кафедрального собора прошел крестный ход с требованием освободить архиерея. Однако еп. Евгений вскоре был вывезен в Читу, затем выслан в Москву. 30 нояб. 1923 г. он был возведен в сан архиепископа, в мае 1924 г. вошел в состав Свящ. Синода при Патриархе Московском свт. *Тихоне*, в 1924–1927 гг. находился в Соловецком лагере, принимал участие в составлении «Соловецкого послания» (июль 1926), в 1927–1929 гг. был в ссылке. До назначения в авг. 1930 г. на Белгородскую кафедру архиеп. Евгений продолжал носить титул Благовещенского архиерея. В 20–30-х гг. все правосл.

храмы в Благовещенске были разрушены. В 1924 г. сгорел кафедральный собор, *Николаевск-на-Амуре. Панорама на зап. часть города и Амур. Фотография. Кон. XIX в. (ГИМ)*

Албазинская икона Божией Матери до 1938 г. находилась в Ильинской часовне,

затем — в запасниках Амурского областного краеведческого музея. 12 сент. 1930 г. на Благовещенскую кафедру был назначен еп. *Иннокентий (Тихонов)*, 2 окт. 1932 г. — сщмч. еп. *Герман (Коккель)*. Сведений о том, что они смогли вступить в управление Благовещенской епархией, нет. В 20-х — нач. 30-х гг. существовала обновленческая кафедра, к-рую занимали Александр Введенский 2-й (апр.—июнь 1923), Григорий Климчук (сент. 1924 — окт. 1927) и Федор Турбин (июль 1931 — февр. 1932). В июле 1927–1929 г. григорианский раскол в Благовещенской епархии возглавлял Иринарх Павлов.

С сер. 30-х гг. Благовещенская кафедра не замещалась, в 1946 г. территория бывш. Благовещенской епархии вошла в состав новоучрежденной *Хабаровской епархии* (в 1958–1988 управлялась Иркутскими архиереями). В 1946 г. в Благовещенске открыли правосл. приход, к-рому было передано здание бывш. костела (построен в 1903), поскольку ни одного правосл. храма в городе не сохранилось. В 1991–1993 гг. Благовещенск являлся 2-м кафедральным городом Хабаров-

ской и Благовещенской епархии. 7 нояб. 1991 г. торжественным крестным ходом Албазинская икона Божией Матери была возвращена из Амурского краеведческого музея в кафедральный собор Благовещенска.

28 дек. 1993 г. решением Свящ. Синода РПЦ была учреждена Б. и Т. е., временно управлял епархией Хабаровский еп. *Иннокентий (Васильев)*. 21 апр. 1994 г. епископом Благовещенским был назначен Гавриил (Стеблоченко), к этому времени в Б. и Т. е. действовало 3 прихода. Весной 1997 г. началось строительство нового Благовещенского кафедрального собора на месте разрушенных церквей во имя свт. Николая Чудотворца и Покрово-Никольской. В 1998 г., во время приезда еп. Гавриила с Албазинской иконой Божией Матери в Тынду, в городе был заложен Свято-Троицкий храм. В 1997 г. в честь 200-летия со дня рождения свт. *Иннокентия (Вениаминова)* в центре Благовещенска установили памятник святителю, а прилегающий к памятнику переулок был назван его именем. В с. Иннокентьевка Архаринского р-на Амурской обл. в 1997 г. был открыт приход во имя свт. Иннокентия. 25 мая — 9 июня 1997 г. еп. Гавриилом организовано паломническое плавание на теплоходе «Миклухо-Маклай» с Албазинской иконой Божией Матери из Благовещенска в Николаевск-на-Амуре и др. места, связанные с миссионерской деятельностью свт. Иннокентия.

При епархиальном управлении действуют следующие отделы: миссионерский во имя свт. Иннокентия (имеет церковь-вагон, курсирующий по Байкало-Амурской магистрали), милосердия и благотворительности, по связям с Вооруженными Силами и правоохранительными органами. В епархии 8 воскресных школ. В Б. и Т. е. издается ежемесячная правосл. газ. «Золотые купола» (приложение к газ. «Амурская правда»), выходят в эфир телепередачи «Путь к истине» и «Вифлеемская звезда», радиопрограммы «Благовещение» и «Новости Благовещенской епархии». В 2000 г. в Амурском гос. ун-те открылся фак-т религиоведения при кафедре социологических наук.

Архиереи: еп. Иннокентий (Солодчин; 9.02.1899 — 24.09.1900), еп. Никодим (Боков; 17.12.1900 — 3.11.1906), еп. Владимир (Благоразумов; 3.11.1906 —





22.05.1909), еп. Евгений (Бережков; 22.05.1909–11.07.1914), архиеп. сщмч. Евгений (Зёрнов; 11.07.1914–13.08.1930), еп. Иннокентий (Тихонов; 12.09.1930–19.09.1932), сщмч. еп. Герман (Коккель; 2.10.1932–1935), с 1935 г. кафедра не замещалась, в 1946–1993 гг. территория Б. и Т. е. входила в Хабаровскую епархию, с 28 дек. 1993 г. епархией временно управлял Хабаровский еп. Иннокентий (Васильев), архиеп. Гавриил (Стебляченко; с 21.04.1994).

Монастыри: *Тындинский жен. в честь Покрова Пресв. Богородицы* (учрежден в 2002), в честь Албазинской иконы Божией Матери жен. (ок. г. Зея, учрежден в 2002).

Лит.: *Нестор (Анисимов), иером.* Православие в Сибири: Ист. очерк. СПб., 1910; Албазинская икона Божией Матери, именуемая «Слово плоть бысть». Од., 1912; *Газдиев Д. О.* Благовещенская духовная семинария // Христианство на Дальнем Востоке: Мат-лы конф. Хабаровск, 2000. С. 15–18; *Ермацанс И. А.* Премники еп. Иннокентия (Вениаминова) // Там же. С. 32–38; *Тихон (Романов), архим.* Благовещенская епархия — возрождение церковной жизни // ЖМП. 2000. № 5.

Прот. Борис Пивоваров

БЛАГОВЕЩЕНСКИЕ ГЛАВЫ, рубрики *Типикона*, регламентирующие совершение богослужения на праздник *Благовещения Пресвятой Богородицы*, его предпразднство и отдание (соответственно 25, 24 и 26 марта ст. ст.) при их совпадениях с различными днями Великого поста, Страстной и Светлой седмиц. Поскольку первый день годового подвижного круга, на к-рый может попасть праздник Благовещения, — это четверг 3-й седмицы поста, а последний — среда Светлой седмицы, Б. г. посвящены совпадением благовещенского цикла с днями внутри этого периода.

Устав благовещенской службы начинается во всех Типиконах с наиболее общего случая, когда праздник выпадает на седмичный день Великого поста. Далее следуют рубрики о совпадениях с особыми днями великопостного и пасхального периодов. Так, уже в *Типиконе Великой церкви (Mateos)*. Turicon. Т. 1. Р. 252–260), описывающем кафедральное богослужение К-поля IX–X вв., после изложения порядка службы в будний день поста приведены рубрики о совпадении Благовещения с Неделями ваий, Великими четвергом, пятницей и субботой, с неделей Пасхи, с понедельником и проч. днями Светлой седмицы. Но все же о наличии Б. г. в строгом смысле слова можно говорить только по от-

ношению к монастырским по происхождению Студийскому и Иерусалимскому уставам.

Во всех основных редакциях *Студийского устава* — таких, как *Студийско-Алексиевский Типикон* (отражает к-польскую студийскую практику 1-й пол. XI в.; это наиболее архаичный из сохранившихся полных студийских Типиконов; использовался на Руси до кон. XIV в.; текст см.: *Пентковский*. Типикон. С. 332–341), *Евергетидский Типикон* (отражает практику реформированного к-польского монашества посл. трети XI в.; текст см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 429–444), *Мессинский Типикон* (отражает южноитал. (точнее, калабро-сицилийскую) практику XII в.; текст см.: *Arranz*. Turicon. Р. 129–144), — Б. г. находятся в месящесловной части после описания службы праздника и содержат указания для совпадения Благовещения с субботами и неделями поста, а также с каждым днем в период от Лазаревой субботы до понедельника Светлой седмицы. В каждом из них Б. г. заканчиваются статьями о порядке совместного исполнения триодных и минейных песнопений (т. е. комментарием к самим Б. г.) и о литургии в день Благовещения, совпавший с Великой пятницей. Евергетидский Типикон, кроме того, содержит краткое замечание о случае совпадения праздника с субботой Акафиста. Все Типиконы имеют практически одинаковые рубрики о празднике в Великие вторник и среду. В Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах совпадают нек-рые указания о вечерне в праздник, случившийся в Лазареву субботу и Великий пяток. В Студийско-Алексиевском и Мессинском Типиконах сходно описание Благовещения в Неделю ваий. Типиконы разнятся в элементах структуры праздника и в использовании гимнографии (см. ст. *Благовещение Пресвятой Богородицы*). К Мессинскому Типикону близки Б. г. в *Георгия Мтацминдели Типиконе* (отражает афонскую практику сер. XI в.; фрагменты текста см.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 256–260), а также *Николо-Казолянском Типиконе* (отражает южноитал. (точнее, отрантскую) практику XII в.; текст см.: *Toscani Th.* Ad Typica Graecorum ac praesertim ad Typicum cryptoferratense s. Bartholomaei abbatibus animadversiones. R., 1864. P. 56–

64 и *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 828–830) и в Типиконе мон-ря Патирион, относящегося к гроттаферратской редакции южноитал. Типиконов; в последних двух Типиконах Б. г. помещены не в месящесловной, а в триодной части (*Пентковский*. Типикон. С. 121–122).

В Иерусалимском уставе, к-рый с XIII в. (на Руси с кон. XIV в.) был постепенно принят всеми правосл. Поместными Церквами, Б. г. несомненно студийского происхождения (*Пентковский*. Типикон. С. 131). С течением времени Б. г. в иерусалимских Типиконах постепенно усложнились за счет добавления новых глав о совпадении Благовещения с субботой Акафиста, 3, 4, 5-й неделями Великого поста и др., а также особых глав о его предпразднстве и отдании и достигли своего совр. состояния в печатных изданиях. Несмотря на то, что в редакциях Иерусалимского устава указания о службах благовещенского цикла могут не совпадать друг с другом, по сравнению со студийскими памятниками эти различия, как правило, незначительны.

В древнейших списках Иерусалимского устава Б. г. по виду и объему еще очень близки к студийским и находятся в месящесловной части Типикона (как в *Sinait. gr.* 1096, XII в. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 44–46; ср.: Там же. С. 84–94). В рукописях XIII–XIV вв. Б. г. дополняются приписками на полях и значительно разрастаются (ср. ГИМ. Син. Греч. № 381, 1-я пол. XIV в.); в рукописях кон. XIII — XVI в. все замечания о совпадении неподвижных праздников с днями седмичного и годового подвижного циклов, как правило, собраны в один отдел, разделены на главы и надписаны именем Марка, еп. Отрантского (см. ст. *Марковы главы*); чаще всего встречается набор из 95 глав (так, напр., в ГИМ. Син. Греч. 456, 2-я пол. XIII в.; во мн. афонских Типиконах кон. XIV — 1-й трети XVI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 206–208, 222–224, 241–242, 252–253, 260–282, 301–315, 325–326), в слав. рукописях XIV в., напр., ГИМ. Син. 328 и 329 и проч. — см. *Скабалланович*. Типикон. С. 482–483). Возможно и дублирование богослужебных предписаний в разных отделах Типикона (см., напр., греч. венецианское издание 1577 г. (Fol. 45–48 v, 110–117 v) и первопечатное москов-



ское издание 1610 г. (Л. 624 об. — 634, 106 об. — 150), где Б. г. приведены как в месяцеслове, так (более кратко) и среди Марковых глав). Печатные греч. Типиконы XVI в. и московские издания Устава 1610 и 1633 гг. включают Б. г. в состав Марковых глав; последующие рус. издания Типикона распределяют Марковы главы (в т. ч. Б. г.) по числам месяцесловной части.

В Типиконе, принятом ныне в РПЦ, далеко не все Б. г. отмечены как Марковы, мн. помечены лишь как примечания (зрн). Они размещаются в месяцесловной части Типикона ([Т. 1.] С. 533–588) под днями 24, 25 и 26 марта и включают в себя: 1) для предпраздства — основную главу о службе в седмичный день Четырехдесятницы и рубрики, посвященные совпадению 24 марта с 3, 4, 5 (Акафиста), 6-й (Лазаревой) субботама и с 3 (Крестопоклонной), 4 и 5-й неделями Четырехдесятницы, с понедельниками 4, 5 и 6-й седмиц поста, со средой и четвергом 4 и 5-й седмиц поста; 2) для Благовещения — главу о празднике в будний день поста (занимает весь разд. под 25 марта и начальную часть разд. под 26 марта), рубрики о совпадении Благовещения с теми же днями, что указывались для предпраздства, и, кроме того, со всеми днями от Недели ваий до среды Светлой седмицы и 2 студийские статьи (о самих Б. г. и о литургии в Великую пятницу; по сравнению со студийскими памятниками статьи неск. изменены); 3) для отдания — служба сначала описана сразу после основной главы о Благовещении (под 26 марта), особые главы следуют за главами о Благовещении и включают в себя уставные указания для совпадения 26 марта с пятницами 3-й и 4-й седмиц поста, с 3-й (отдельно — об особенностях служения в храме, посвященном арх. Гавриилу), 4-й и 5-й неделями Четырехдесятницы, с понедельниками 4, 5 и 6-й седмиц, со средой 4-й седмицы, с четвергом и субботой 5-й седмицы. Б. г. завершаются рубрикой о перенесении службы отдания, когда оно попадает на период от Лазаревой субботы до Светлой седмицы, на повечерие одного из дней 6-й седмицы. Среди *храмовых глав* Типикона есть еще одна рубрика — об уставе совершения службы на отдание праздника Благовещения Пресв. Богородицы в дни Страстной седмицы,

если храм посвящен арх. Гавриилу (в этом случае служба отдания не отменяется — Типикон. [Т. 2.] Ч. 1130).

В совр. греч. приходском Типиконе насчитывается 24 Б. г. Основная — глава о Благовещении в пятницу 3-й седмицы поста, далее следуют главы о Благовещении в каждый из дней Четырехдесятницы, Страстной и Светлой седмиц (до Светлой среды включительно; пропущены лишь среда и четверг 6-й седмицы поста — *Βιολάχης Τολκόν*. Σ. 205–238). Особенность этого Типикона — упрощенный устав благовещенской службы (праздничная литургия не соединяется с вечерней; накануне не совершается литургия Преждеосвященных Даров; отдание в большинстве случаев бывает не на утрене, а на вечерне 25 марта вечером; при совпадении Благовещения с Великими пятницей или субботой праздник переносится на 1-й день Пасхи).

Б. г. из Типикона, как правило, перепечатываются в изданиях Минеи (служебной и праздничной) и Триоды Постной.

Лит. см. в ст. *Благовещение Пресвятой Богородицы*.

С. А. Ванюков

«БЛАГОВЕЩЕНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», созданы указом Святейшего Синода 8 марта 1899 г. как печатный орган новоучрежденной *Благовещенской и Тындинской епархии*, выходили в 1899–1918 гг. при Благовещенской ДС. «Б. е. в.» продолжили издание *«Камчатских епархиальных ведомостей»* (в 1899 вышли первые 9 номеров «Камчатских ЕВ», с № 10 издание получило название «Б. е. в.»). Редакторы: с 1899 г. — преподаватель Благовещенской ДС П. В. Верещагин (редактор «Камчатских ЕВ» с 1896), с 1904 г. — архим. *Дионисий (Прозоровский)*, вполн. архиеп.), с янв. 1905 г. — архим. *Амеросий (Смирнов)*, вполн. архиеп.), с 1906 г. — инспектор В. П. Антонинов, с 1908 г. — прот. И. В. Коноплев, с 4 февр. 1910 г. — прот. Н. Ф. Вознесенский (вполн. архиеп. *Димитрий*), в 1912 г. — С. Г. Бухаревич, с 12 янв. 1913 г. — В. С. Телятьев. С № 13/14 1917 г. до № 2/3 1918 г. состояли только из офиц. отдела, за редактора подписывал секретарь консистории В. И. Шольский.

На титульном листе издания помещалось изображение *Албазинской*

«Слово плоть бысть» иконы Божией Матери. «Б. е. в.» выходили 2 раза в месяц, имели 2 части — офиц. и неофиц. В офиц. части помещались указы императора и Святейшего Синода, распоряжения епархиального начальства, в неофиц. — богословские и исторические статьи. В «Б. е. в.» печатались толкования на апостольские послания, размышления о пасхырском служении, статьи по библистике и апологетике, материалы о церковной истории Дальн. Востока и миссионерской деятельности РПЦ среди коренных народностей Приамурья (гольдов, гиляков, айнов и др.), в т. ч. о миссионерских путешествиях архиереев (в 1899–1900 — о путешествии Владивостокского еп. *Евсевия (Никольского)*, в 1902 — о поездке Благовещенского еп. *Никодима (Бокова)* и др.).

Лит.: *Рункевич С. Г.* Благовещенские епархиальные ведомости // ПБЭ. Т. 2. Стб. 632–634; *Андреев*. Христианская периодика. С. 15–16.

И. А. Ермацанс, прот. Борис Цивоваров

БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ Михаил Дмитриевич (сер. XIX — нач. XX в.), библист. Род. в Тамбовской губ. в семье священника. В 1893 г. закончил КДА, вполн. преподавал в Черниговской ДС. В 1897 г. защитил магист. дис. «Книга Плач Иеремии: Опыт исследования исагогико-экзегетического» (К., 1899), к-рую можно считать одним из самых значительных исследований в дореволюционной рус. библистике. Она состоит из введения, 3 отделов и приложения. Во введении автор рассматривает название, жанр и каноническое достоинство Книги Плач Иеремии, дает обзор посвященной ей лит-ры и излагает план исследования. В 1-м отделе анализирует содержание, план и лит. аспект книги, затем рассматривает проблему авторства, время и место ее написания. Тщательно разобрав различные гипотезы, Б. находит возможным защищать традиц. т. зр., к-рую не разделяют зап. библисты, об авторстве прор. Иеремии. 2-й отдел целиком посвящен истории текста книги. Помимо евр. и греч. текстов подробно исследованы таргум на Книгу Плач Иеремии, а также лат., сир., груз. араб., эфиоп. и слав. переводы. Слабой стороной диссертации является то, что Б. работал с текстами не на древних языках, а использовал их лат., греч. и рус. переводы. 3-й отдел



представляет собой подробнейший комментарий к книге с учетом многочисленных разночтений. В приложении помещена сравнительная таблица слов, встречающихся в Книге Плач Иеремии и Книге пророка Иеремии. В отзыве на диссертацию проф. КДА В. П. Рыбинский отметил, что она превосходит все совр. ему зап. исследования подобной тематики.

Лит.: *Рыбинский В. П.* Отзыв на магист. дис.: [Книга Плач Иеремии: Опыт исслед. исагогико-экзегетич. К., 1899] // *Протоколы заседаний Совета КДА за 1897/98 г. К., 1899; Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 131.

А. С. Небольсин

БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ КОНДАКАРЬ [Нижегородский кондакарь] (РНБ. Основное собр. Q. п. 1. 32; 1 лист (из собр. В. И. Григоровича) — Одесса. Гос. научная б-ка. № 1/93), древнерус. нотированная рукопись кон. XII? — нач. XIII в., один из немногих сохранившихся памятников кондакарной нотации, важный источник по истории переводной и рус. домонг. гимнографии, визант. и древнерус. музыки. Оба названия памятник получил по нижегородскому Благовещенскому мон-рю, где рукопись находилась в XVIII в., позднее поступила в б-ку Святейшего Синода и оттуда в 1860 г. была передана в имп. Публичную б-ку. Одесский отрывок был приобретен Григоровичем, по одним свидетельствам, в Вятке, по др. — в Казани, отождествлен как часть Б. к. в 70-х гг. XX в. Н. Б. Тихомировым в связи с подготовкой «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг XI–XIII вв., хранящихся в СССР». В научной лит-ре до 60-х гг. XIX в. (и ряде более поздних справочников) рукопись датировалась рубежом XI–XII вв., начиная с работ И. И. Срезневского — XII в. (с колебаниями от начала до конца столетия).

В наст. время Б. к. состоит из 132 листов пергамена (включая одесский фрагмент, к-рый должен находиться между листами 40 и 41 основной части), размером 20×16 см, не имеет конца, утрачен ряд листов в середине. Текст написан уставом 3 или 4 чередующихся почерков, на мн. листах имеется греч. текст кириллицей. Рукопись украшена заставкой тератологического стиля (л. 1) и инициалами старовизант. и плетеного орнамента, выполнен-

ными киноварью и чернилами, в т. ч. (листы 13 об., 56 и 75) с изображенными человеческих лиц.

Рукопись содержит кондаки мненейного и триодного циклов с 1 сент. до Недели всех святых, в т. ч. прп. Феодосию Печерскому (3 мая — одесский отрывок и л. 41) и св. князьям-мученикам Борису и Глебу (24 июля — л. 52–53 об.), ипакои и кондаки воскресные, полиелей, асматик на 8 гласов, светильны и стихиры евангельские и ряд др. текстов. Наряду с кондакарной нотацией, имеющейся на большинстве листов Б. к., ряд песнопений (припев на 9-й песни, асматик, евангельские стихиры на л. 106 об. — 107, 114–130 об.) дан в рукописи в древнейшей знаменной нотации, на нек-рых листах (начиная с л. 123 об.) имеются фитные начертания.

Памятник введен в научный оборот в сер. XIX в., дважды издавался факсимильно.

Изд.: Благовещенский кондакарь: Фотовоспроизв. рукописи. Л., 1955; *Der altrussische Kondakar* / Hrsg. v. A. Dostal u. H. Rothe unter Mitarb. v. E. Trapp. Giessen, 1976–1980. Bd. 8. Т. 2–5.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Памятник церк. древностей: Нижегород. губ. СПб., 1857. С. 194–206; Отчет имп. Публичной б-ки за 1860 г. СПб., 1861. С. 61–62; *Срезневский И. И.* Древние памятники рус. письма и языка (XI–XIV вв.). СПб., 1863. С. 38; 1882². Стб. 79; *Стасов В. В.* Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887. Табл. 57. № 10, 11, 15, 20; *Лисицын М.* Первоначальный слав.-рус. Типикон. СПб., 1911. С. 78–87; *Металлов В. М.* Богослужбное пение Рус. Церкви в период домонгольский по ист., археол. и палеогр. данным. М., 1906. С. 172–178; *он же.* Русская семиография. [М.], 1912. С. 75–77. Табл. XVIII–XXII; *Успенский Н. Д.* Византийское пение в Древней Руси // *Akten d. XI Intern. Byzant. Kongr. Münch.*, 1960. S. 645–649. Taf. LXXXIX; *он же.* Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 47–54; *Levy K.* Die slavische Kondakarien-Notation // *Kongressbericht «Anfänge der slavischen Musik»*. Bratislava, 1966. S. 80–85; *Myers Gr.* The Blagoveshchensky Kondakar: A Russian Musical Manuscript of the 12th century // *Cyrrillomethodianum. Thessal.*, 1987. [Vol.] 9. P. 103–127.

А. А. Турилов

БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ СОБОР Московского Кремля, домовый храм рус. вел. князей и царей в честь Благовещения Пресв. Богородицы (25 марта) (в XVI в. — «что у великого государя в верху» или «на сеньях», в XVII в. — «что у государя во дворце»).

История собора. Строитель-ство в XIV — нач. XV в. Время возникновения первого престола в честь Благовещения Пресв. Богоро-

дицы в Московском Кремле неизвестно. Принятая в старой лит-ре дата, 1291 г., основана на легендарных сведениях соч. «Книга о древностях Российского государства» Т. Каменевича-Рвовского (диака. Афанасьевского мон-ря на Мологи) кон. XVII в., подвергнутого еще Н. М. Карамзиным резкой критике. В. И. Фёдоровым и Н. С. Шеляпиной была сделана попытка отождествить с этой легендарной церковью фрагменты открытой ими в 60-х гг. XX в. бутовой фундаментной кладки. По их мнению, храм был деревянным на каменном основании. Однако Б. Л. Альтшуллером были высказаны справедливые сомнения в такой идентификации найденных кладок. Остается недоказанной и др. датировка основания первого деревянного храма — 1383 г. С большей определенностью датируют возведение первой каменной ц. Благовещения Богородицы на дворе вел. князя. Полагают, что она возведена до 1394 г. Однако эта временная граница условна. Ее основанием явилось предположение, что домовый каменный храм вел. князя не мог быть построен после возведения каменной церкви на дворе вел. княгини, т. е. ц. Рождества Пресв. Богородицы, освященной 1 февр. 1394 г. Др. распространенная датировка, 1397 г., связана с известием нек-рых летописей о принесении вел. кн. Василию Дмитриевичу из Царьграда иконы «Спас в белорисцех». Но поскольку в тексте летописи не говорится о поставлении иконы в храм, то это сообщение не может рассматриваться как безусловное свидетельство существования самого собора в 1397 г. В наст. время строительство первого белокаменного храма датируют (М. Х. Алешковский, Альтшуллер) периодом между сер. 60-х гг. XIV в. (возведение стен Московского Кремля при вел. кн. Дмитрии Донском) и 1393 г. (начало строительства ц. Рождества Богородицы на Сеньях).

Ученые XIX — нач. XX в. (И. М. Снегирёв, М. В. Красовский и др.) предполагали, что внутри существующего здания сохранился подклет храма XIV в. Он был выявлен только во время реставрационных работ 1947 г., проведенных архит. Л. А. Петровым. Было установлено, что внутри существующего белокаменного подклета можно выделить сооружение с апсидой (толщина стен 165 см),





к-рое обложено др., соответственно более поздней, белокаменной кладкой (Н. Н. Воронин). Согласно исследованиям Альтшуллера, это был одностолпный подклет белокаменного храма с пристенными угловыми опорами. Он принадлежал к тому же типу бесстолпного храма, что и полностью сохранившаяся ц. свт. Николая в с. Каменском (Наро-Фоминский р-н Московской обл.), а также разобранный в XVI в. до уровня сводов храм Усекновения главы Иоанна Предтечи на Городище (г. Коломна) и известные лишь по археологическим раскопкам церкви Старо-Голутвина и Бобренёва мон-рей (Коломенский р-н Московской обл.). Сложение этого типа храма, не имеющего аналогов в домонг. архитектуре и в раннемосковском зодчестве нач. XIV в., позволило Альтшуллеру связать его происхождение с южнослав. архитектурной традицией, с влиянием построек Зап. Болгарии и прилегающих серб. областей. Носители этой традиции, по мнению исследователя, могли прибыть на Русь в свите митр. Киприана.

От др. бесстолпных храмов кон. XIV в. Б. с. отличается наличием подклета и одной апсиды. Присутствие подклета объясняется тем, что собор входил в комплекс дворцовых построек: вероятно, в нем хранилась казна вел. князя. Как и в Никольской ц. с. Каменском, стены Б. с., вероятно, завершались ложными закомарами. В 50–70-х гг. XX в. в обкладке первоначальных угловых пилонов были обнаружены 2 фрагмента фасадных капителей белокаменного декора. Позже были найдены детали архивольфов, портала, гладкого и резного, а также фрагмент фасадного поребрика и часть орнаментальной ленты с пальметтой. Все

они, как и найденный еще в 1913–1915 г. блок с орнаментом в виде кринов, составляли декор Б. с. XIV в. Альтшуллер считал их связь с первым каменным Б. с. гипотетической, поскольку они могли принадлежать др. постройкам. Ряд исследователей (в т. ч. А. В. Гращенков) уверенно определяли их место в архитектуре храма; согласно их реконструкции, первоначальный облик Б. с. был близок Никольскому собору г. Можайска, известному по чертежу и формам копирующего его собора сер. XIX в. Г. К. Вагнер считал, что ряд найденных деталей принадлежал зданию Б. с., возведенному к 1416 г.

Этот белокаменный бесстолпный одностолпный храм с пристенными



«по казну и по подклет». Судя по сообщению летописи, уже до 1482–1483 гг. к собору примыкало сооружение, в к-ром хранилась великокняжеская каз-

Северная паперть

опорами мог быть по ширине 8 м. В 1404 г. рядом с ним сербом Лазарем были поставлены «часы чудны велми и с луною» (Московский летописный свод кон. XV в. // ПСРЛ. Т. 25. Л. 325 об.). Именно этот собор был расписан в 1405 г. *Феофаном Греком, Прохором с Городца* и прп. *Андреем Рублёвым*. Слова Троицкой летописи (нач. XV в.) «не ту, иже ныне стоит» считают дополнительным указанием на существование в 1405 г. каменного здания на месте собора, к-рый будет построен в 1416 г.

Каменная ц. Благовещения была создана (вероятно, освящена) «на Москве, на великого князя дворе», согласно Львовской летописи,

Благовещенский собор

18 июля 1416 г. Если Воронин сомневался, то др. исследователи признали достоверность этого сообщения и полагали, что в 1416 г. по велению вел. кн. Васи-

лия Дмитриевича бесстолпный храм был разобран по подклет, а его стены внутри и снаружи обложены новой кладкой. Мастера также разобрали апсиду, возвели подклетную часть алтаря, выкладывая основания под боковые апсиды глухой кладкой. На таком подклете возвели четырехстолпный трехапсидный храм 1416 г. (Алешковский, Альтшуллер). Его белокаменная кладка была обнаружена в основании опор существующего собора.

Строительство кон. XV в. Следующий этап строительной истории собора связан с внуком вел. кн. Василия I Дмитриевича, вел. кн. Иоанном III. В 1482–1483 гг. собор начали разбирать и, как при строительстве здания 1416 г., разобрали

«по казну и по подклет». Судя по сообщению летописи, уже до 1482–1483 гг. к собору примыкало сооружение, в к-ром хранилась великокняжеская казна. Воронин предполагал, что казна находилась под галереей собора вел. кн. Василия Дмитриевича. Согласно Львовской летописи, собор в 80-х гг. XV в. строили псковичи, вызванные в Москву вел. кн. Иоанном III после падения второго Успенского собора (1472–1474). Летописная статья, следующая за рассказом о приезде псковичей в Москву, перечисляет все их московские постройки, среди к-рых ц. Св. Троицы (Св. Духа) в Троице-Сергиевом мон-ре, ц. свт. Иоанна

Западная паперть





Златоуста (Златоустовского мон-ря), ц. Сретения на Поле, ц. Ризоположения на Митрополичьем дворе и Б. с. Статья помещена под 1474 г., но указанные в ней храмы строились с 1476 по 1489 г., и в погодных записях об их возведении уже не содержатся упоминания об участии псковских зодчих. Это обстоятельство, как и особенности архитектуры построек, вызвали сомнения у П. Н. Максимова, указавшего на возможную неточность летописного рассказа о псковском строительстве в Москве.

Собор был освящен 9 авг. 1489 г., в день памяти ап. Матфея. Первоначально он был трехглавым. До публикации результатов натуральных исследований 60–70-х гг. XX в. полагали, что храм стоял на открытом гульбище. С проведением научных работ было доказано, что галереи были перекрыты сводами одновре-



Южная паперть

менно с возведением храма (Фёдоров). Крытые паперти окружали храм по периметру. До кон. XVIII в. паперть существовала и на востоке. К ней примыкала Казенная палата, входившая в комплекс Казенного двора, здания к-рого были заложены в начале строительства собора. Будучи домовым великокняжеским храмом, Б. с. входил в комплекс дворцовых построек и был связан с ними переходом через паперти.

Все исследователи сходятся во мнении, что Б. с. 1484–1489 гг. полностью повторяет план собора 1416 г. Существующий ныне собор не имеет специфических архитектурных псковских черт. К числу элементов декора, позволявших говорить о влиянии псковской традиции, обычно относили карнизы барабанов с характерными нишами, поребриком и бегунцом. Конструкция перекрытия (ступенчато-повышенные подпруж-

ные арки) являлась общераспространенной, была известна и в московской архитектуре с кон. XIV в. (Успенский собор на Городке в Звенигороде). Также характерны для всей среднерус. архитектуры и керамические декоративные элементы: балясины в карнизе апсиды (восстановлены как белокаменные по найденным образцам при реставрации 60-х гг. XIX в.) и характерная готицизирующая профилировка импостов под архивольтами закомар и в основании подпружных арок в интерьере. В то же время на сложение облика Б. с. повлиял Успенский собор Московского Кремля, из декорации к-рого заимствован мотив аркадно-колончатого пояса на фасаде. Связь Б. с. именно с московской архитектурной традицией доказывает и его близость с формами кремлевского Богоявленского собора на Троицком подворье, возведенного в 1480 г. Воздвигнутый на высоком подклете, он был также трехглавым и обладал характерным для среднерус. зодчества того времени керамическим декором, о чем можно судить по его единственному, но подробному изображению на миниатюре «Книги избрания на царство царя Михаила Феодоровича» (1672–1673).

Облик галерей Б. с. связан с новым этапом деятельности на Руси итал. мастеров — с приездом *Алевиза Фрязина* (или Старого), а затем *Алевиза Нового* в Москву. К 1508 г., когда было завершено строительство великокняжеского дворца и созданы росписи папертей Б. с., вместо характерных среднерус. перспективных порталов с килевидным очертанием архивольтов на сев. и зап. фасадах были установлены новые порталы, характерные по композиции и орнаментации для эпохи Кватроченто. Видимо, тогда же изменили форму пилонов, поддерживающих арки галерей, к-рые получили итальянизи-

Фрагмент пола из яшмы. Кон. XV в.



Западный портал. Нач. XVI в.

рующую трактовку (филенка, декорирующая плоскость прямоугольного столпа, фланкирована полуколонками), и импостов в пятах сводов (повторяющийся мотив капители). Первоначальный портал 1484–1489 гг. сохранился на юж. фасаде и был восстановлен по найденным фрагментам в 1949 г. Здесь же сохранились и первоначальные карнизы в пятах свода.

Особую сложность представляет реконструкция юж. крыльца и юж. галереи, а также датировка их декорации. Итальянизирующая резьба портала юж. крыльца, фриза и окна с двойной аркой на стене паперти значительно отличается не только по рисунку, но и по раскраске (зеленый фон) от многочисленной резной декорации кремлевских построек, к-рая достоверно датируется рубежом XV–XVI вв. На этом основании делался вывод о возможности ее датировки сер. XVI в. (С. С. Подъяпольский). Существует и противоположная т. зр., согласно к-рой эти декоративные детали относятся к кон. XV в. и установлены здесь в XVIII в., возможно после разборки вост. паперти и строений Казенного двора (И. Я. Качалова).

Приделы собора 1484–1489 гг. Согласно общему мнению, древнейший придел Б. с. был посвящен свт. Василию Великому, архиеп. Кесарийскому, небесному покровителю вел. кн. Василия Димитриевича. О размещении его в соборе XIV в. и 1416 г. точных сведений нет. В новом соборе он был освящен 20 авг. 1489 г. По росписи дьяконника, к-рую датируют временем обновления собора после пожара 1547 г.,



полагают, что придел свт. Василия Кесарийского размещался в нем (А. И. Успенский, Качалова). Летопись сообщает, что в этом приделе в 1533 г. повелел «тайно служить» смертельно больной вел. кн. Василий III. Качалова предполагает, что приделы могли существовать и на хорах собора.

Перестройки и реставрации собора. Первая перестройка собора началась в 1564 г. Нек-рые исследователи (Н. Д. Маркина) связывают ее с царским обетом, принятым после взятия Полоцка в 1563 г. На сводах паперти были возведены 4 бесстолпных придела. Вост. приделы были вплотную пристроены к стенам собора, а зап. поставлены на углах паперти так, чтобы между ними и собором оставались узкие проходы. Вероятно, именно в этот период на зап. сводах соборного четверика возвели 2 глухих барабана и он стал пятиглавым (Н. Д. Виноградов). Строительство приделов (1564–1566) потребовало укрепления папертей, и тогда арочные проемы сев. паперти (под сев.-вост. приделом) превратили в двойные окна. Возведенные приделы представляют собой прямоугольные объемы, перекрыты коробовым сводом, прорезанным поперечной распалубкой. Подъяпольский предположил, что первоначально их барабаны не были световыми и отделялись от пространства приделов глухим сводом. В новом облике собора заметно влияние архитектуры многопридельных храмов, строительство к-рых началось после взятия Казани в 1552 г. Подобную композицию получил, вероятно, и Смоленский собор Новодевичьего монастыря, построенный в то же время: на сводах его паперти также были возведены 4 придела.

Следующие по времени значительные изменения облика Б. с. от-

носятся уже ко 2-й пол. XVIII в., когда была разобрана вост. паперть и Казенная палата, а на их месте было воздвигнуто здание Оружейной палаты. При работах в соборе в 1770 г. были растесаны первоначальные окна. В 1836 г. к юж. крыльцу с запада по проекту архит. И. Л. Мироновского было пристроено здание новой ризницы, а помещение юж. паперти подверглось переделкам в связи с устройством придела свт. Николая Чудотворца. Именно тогда были замурованы юж. портал 1484–1489 гг., а также украшенные резьбой колонны и столбы аркады, открывавшейся с юж. крыльца в паперть. При строительстве Большого Кремлевского дворца в 1844 г. был устроен переход из Георгиевского зала на хоры Б. с. с навесом, к-рый неоднократно видоизменялся. В его зап. стене был прорублен новый проем, получивший декоративное обрамление, стилизованное под ренессансные порталы в юж. и сев. папертях.

Совр. облик Б. с. во многом сформировался после первой его профессиональной реставрации, осуществленной архит. Ф. Ф. Рихтером. Подготовка к реставрации началась в 1859 г., работы шли в 1863–1867 гг. Растесанные окна, в т. ч. на центральной апсиде, по аналогии с боковыми алтарными полукружиями получили обрамление в виде аркатурно-колончатого пояса. Были обнаружены керамические балясины, по образцу к-рых был восстановлен декоративный пояс в карнизе апсид. В соответствии с методами архитектурной реставрации, предполагавшими замену разрушающихся деталей их копиями, были высечены из белого камня колонки аркатурно-колончатого пояса на фасадах четверика Б. с. Был также разобран навес над переходом из дворца на хоры Б. с., искажающий зап. фасад храма. Особое внимание при этой реставрации было уделено

арх. Гавриила, Собора Богородицы и Входа Господня в Иерусалим. Только интерьер придела св. блгв. вел. кн. Александра Невского (прежде вмч. Георгия, а до этого свт. Василия Кесарийского) сохранил облик 1822 г. В реставрируемых приделах (Собора Богородицы, Входа Господня в Иерусалим) были разобраны своды, деревянные закладки в основании барабанов (Собора арх. Гавриила) и закладки окон (Собора Богородицы, Входа Господня в Иерусалим), признанные Рихтером поздними. Пол в этих приделах был выстлан белокаменными плитами с декоративным рисунком, выполненным по образцу сохранявшихся до реставрации подлинных керамических плиток с орнаментом. В 1866 г. в юж. паперти Рихтер обнаружил заложенные в 1836 г. пилон и колонну, украшенные итальянизирующей резьбой. Они были заменены белокаменными копиями, а подлинные отданы в музей МАО. Реставрация и ремонт Б. с. были продолжены в 80–90-х гг. XIX в. и в советский период. В 1946 г. была раскрыта полуколонка в юж. паперти, не найденная Рихтером, а в 1950 г. восстановлен юж. портал собора, раскрытый из-под заделок 1836 г.

Приделы собора в XVI–XX вв.

Первоначальные посвящения приделов Б. с., сооруженных в 60-х гг. XVI в., известны из летописей. В янв. 1564 г. в сев. паперти были освящены приделы в честь Собора Богородицы и Собора арх. Михаила, первый в зап. части паперти, второй в вост. Престол придела Входа Господня в Иерусалим в зап. части юж. паперти был освящен в дек. 1566 г.

Дискуссионным остается посвящение четвертого придела и соответственно местоположение престола свт. Василия Кесарийского. Из летописи известно, что между 1547 и 1564 г. он был перенесен в вост. паперть на стороне Казенного двора. Не исключено, что в связи с переносом престола в юж. паперть последняя подверглась частичной перестройке, при к-рой появилось юж. крыльцо. Полагают, что в 1564 г. престол свт. Василия Кесарийского был внесен обратно в дьяконник, а в юго-вост. приделе был помещен престол вмч. Георгия, к-рый там находился в XVII в. Но это маловероятно, поскольку в ладанных книгах с кон. XVI в. придел свт. Василия



Вид на Благовещенский собор и Красное крыльцо Грановитой палаты.

Литография

П. Т. Бориспольца по рис. кн. А. Д. Салтыкова. 1836 г. (ГИМ)

верхним приделам и их интерьерам, освященным в честь Собора



Кесарийского снова указывается «в паперти» или «на паперти». Скорее всего он, согласно предположению Маркиной, был внесен в верхний юго-вост. придел. Престол свт. Василия Кесарийского находился в юго-вост. приделе еще в 30-х гг. XVII в. Качалова полагает, что придел свт. Василия Кесарийского находился в дьяконнике вплоть до его упразднения, но, возможно, был неск. расширен и занимал часть юж. паперти.

Придел вмч. Георгия, упоминающийся в ладанных книгах как находившийся также «на паперти», вероятно, изначально был размещен в самой галерее. То обстоятельство, что он не упомянут в Никоновской летописи, говорит о его появлении в соборе после 60-х гг. XVI в. Первое известие о нем относится к 1584 г., к кон. XVII в. престол вмч. Георгия переносят в юго-вост. придел, где он остается до упразднения в сер. XVIII в. В 1822 г. юго-вост. придел освятили во имя св. блгв. вел. кн. Александра Невского, соименного святого имп. Александра I.

До кон. XVI в. был, видимо, упразднен престол в честь Собора арх. Михаила, т. к. в 1584 г. фигурирует уже придел в честь Собора арх. Гавриила.

После воцарения Михаила Феодоровича в соборе освящают придел во имя его ангела — св. Михаила Малеина. Ладанные книги впервые отмечают выдачу ладана для него 21 сент. 1613 г. Скорее всего он помещался в юж. или вост. паперти.

В 1836 г. в помещении юж. паперти по указу имп. Николая I был устроен придел во имя его святого — свт. Николая, архиеп. Мирликийского.

Собор в XX — нач. XXI в. Богослужения в Б. с. были прекращены в марте 1918 г. в связи с переездом советского правительства из Петрограда в Москву. Свободный доступ в Кремль был возобновлен после организации музея, открытого для посещения с 20 июля 1955 г. В 1993 г. в соборе возобновились богослужения, 7 апр., в день престольного праздника, Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* служил в соборе литургию. В наст. время богослужение в соборе совершается один раз в году — на праздник Благовещения. С 1995 г. в этот день, следуя старинному рус. обычаю выпускать на волю птиц, после литургии в Б. с. Святейший Патриарх на Соборной пл. Кремля выпустил на волю

голубей. 7 мая 2002 г. в Б. с. Патриарх *Алексий II* отслужил молебен по случаю 2-й годовщины инаугурации Президента РФ В. В. *Путин*а.

А. Л. Баталов

Монументальная живопись. В Б. с. практически полностью сохранился уникальный ансамбль фресковой росписи сер. XVI в. В кон. XIX в. В. Д. Фартусовым и Н. М. Сафоновым была проведена антикварная реставрация стенописи, в результате сохранность красочного слоя отличается неоднородностью, иногда он утрачен почти полностью, но система росписи, обладающая рядом уникальных черт, уцелела. До нач. 80-х гг. XX в. стенопись датировали, согласно летописной записи, 1508 г. и приписывали кисти сыновей мастера *Дионисия* — *Феодосия*

после московского пожара 1547 г. Часть сев. паперти была расписана заново при ее ремонте в 1564 г., юж. — впервые украшена росписью в 1836 г., когда в ней был устроен Никольский придел.

Б. с. трижды перестраивался и каждый раз украшался фресками. Первая роспись, известная по письменным источникам (Троицкая летопись нач. XV в.), была создана в 1405 г. Феофаном Греком, прп. Андреем Рублёвым и Прохором с Гордца. Мон. Епифаний в своем письме Кириллу Тверскому (как полагают исследователи, игумен Спасо-Афанасиевского мон-ря в Твери) указывает, что Феофан Грек включил в программу росписи Апокалипсис (первое упоминание об иллюстрировании Откровения Иоанна Бого-

слова в правосл. традиции) и «Древо Иессеево» (впервые в России). Эти композиции сохранили центральное место в росписи существующего хра-

Роспись сев. подпружной арки и свода. XVI в.



ма по исполнению новой живописи, что свидетельствует об их значимости. От фресок собора, упоминаемого в летописи под 1416 г., дошел единственный фрагмент (ныне в ГИМ),

и Владимира, а росписи галерей — 60-ми гг. XVI в. После полного раскрытия живописи в 1980–1984 гг. появилась возможность более тщательного изучения иконографии и стиля и было высказано предположение об одновременной росписи собора и галерей в 1547–1551 гг.

позволяющий отнести его к кругу прп. Андрея Рублёва.

Роспись Б. с. отличается «многословностью», насыщенностью циклами и отдельными сюжетами. При этом для каждой композиции характерны усложненность, введение дополнительных эпизодов и персонажей, стремление наиболее подробно иллюстрировать текст. Мн. композиции являются уникальными в рус. монументальной живописи.

наиболее подробно иллюстрировать текст. Мн. композиции являются уникальными в рус. монументальной живописи.

Роспись подкупольного пространства собора. XVI в.



В скупье центральной главы помещено погрудное изображение Господа Вседержителя, ниже — 8 архангелов, между окнами — праматерь Ева, пра-





Великомученики Георгий Победоносец и Димитрий Солунский. Роспись юго-зап. столпа. XVI в.

отцы Адам, Авель, Ной, Енох, Сиф, Мелхиседек и Иаков (все в рост), в основании — 12 медальонов с изображением сыновей Иакова — «Колена Израиля». В сев.-вост. главе — «Богоматерь Знамение», ниже — полуфигуры пророков с развернутыми свитками. Основой для этой композиции, возможно, послужила «Похвала Богоматери». Скуфью юго-вост. главы занимает изображение Саваофа (одно из наиболее ранних в рус. живописи) в окружении херувимов. В парусах центральной главы написаны евангелисты, на подпружных арках — пророки в рост. Нетрадиционно изображение прор. Моисея с пышными волосами и короткой бородкой, облаченного в царские одежды, с чашей в руках.

Праздники написаны на сводах и в люнетах центральной части храма и вимы: на вост. столпах — «Благовещение», ниже помещены композиции «Спас Недреманное Око» и «Моисей перед Неопалимой Купиной», в люнете юж. стены — «Рождество Христово», в люнете сев. стены — «Успение Богоматери». На центральном своде над хорами — «Сретение», «Крещение», «Воскрешение Лазаря» и «Вход Господень в Иерусалим», в люнете — «Преображение». Свод вимы занимает «Вознесение», ниже на стенах помещены «Распятие Христово» и «Сошествие во ад».

Для всех композиций характерно включение множества дополнительных эпизодов. На щеке арки расположено «Сошествие Св. Духа», вероятно, изначально в центре было изображение Богоматери.

Роспись апсиды и прилегающих участков стен имеет 4 яруса. В конхе центральной апсиды помещено изображение Богоматери с Младенцем на престоле (тип Одигитрии) и 2 коленапреклоненных ангелов, на триумфальной арке — «Похвала Богородицы», на стенах рядом с конхой — огромные фигуры гимнографов Космы Маиумского и Иоанна Дамаскина. Ярусом ниже дано изображение Евхаристии, на стенах — «Тайная вечеря» и «Омовение ног». Еще ниже написаны 2 композиции из «Деяний апостолов» — «Явление ап.



39–46), 2 композиции «Иуда предает Христа» по разным текстам (Мф 26. 14–16; Мк 14. 10, 11; Лк 14. 1–6 и Ин 28. 3–7), «Лобзание Иуды» (Мф 26. 49; Мк 14. 3–5; Лк 22. 47–53), «Иуда получает сребреники» (Мф 26. 15), «Христос перед Каиафой» (Мф 26. 59–65; Мк 14. 53–63; Лк 22. 52–63; Ин 14. 11–24), «Отречение Петра» (Мф 26. 58, 59–75; Мк 14. 54, 66–72; Лк 22. 56–62; Ин 18. 15–18, 25–27), «Христос перед Пилатом» (Мф 27. 11–14; Мк 15. 1–5; Лк 23. 1–5; Ин 18. 28–30), «Вечеря в доме Симона прокаженного» (Мф 26. 6–12, Мк 14. 3–9; Ин 12. 21–11). Ниже всю юж. стену занимает композиция «Чудо насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами» (Мф 14. 13–21; Мк 6. 30–44; Лк 9. 10–17; Ин 6. 1–14).

В диаконнике собора, где, вероятно, до 1547 г. располагался придел свт. Василия Кесарийского, помещен уникальный житийный

цикл святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста.

На сводах трансепта и в верхних ярусах на зап. столпах изображены

«Грядет Судия праведный и отместит». Роспись из цикла «Апокалипсис» на юж. своде под хорами. XVI в.

Петру сосуда с неба» (Деян 11. 12) и «Смерть Анании и Сапфиры» (Деян 5. 1–11), а на стенах цикл явлений Христа по воскресении — «Апостолы Петр и Иоанн у гроба Господня» (Ин 20. 2–7), «Явление Христа Марии Магдалине» (Ин 20. 14–17), «Трапеза в Эммаусе» (Лк 24. 30; Мк 16. 12), «Явление Христа ученикам в Галилее» (Лк 24. 41–43), «Отослание апостолов на проповедь» (Мф 28. 16–18) и «Явление Христа на море Тивериадском» (Ин 21). В самом нижнем ярусе центральной апсиды — «Служба святых отцов», над ней — 6 медальонов с изображениями рус. святых, на лопатках стен и столпов — фигуры в рост ап. Иакова, брата Господня, митрополитов Московских Петра, Алексия, Ионы и прп. Варлаама Хутынского.

Конху жертвенника традиционно занимает изображение св. Иоанна Предтечи, а стены — развернутый Страстный цикл: «Моление о чаше» (Мф 25. 37–45; Мк 14. 32–42; Лк 22.

евангельские притчи и сцены чудес, связанные со службами Великого поста и Пятидесятницы, что сближает роспись Б. с. с живописью Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502). На зап. столпах написаны «Чудо в Кане Галилейской» (Ин 2. 1–11), «Преполовление» (Лк 2. 40–52), «Изгнание торгующих из храма» (Ин 2. 13–20) и «Проповедь Христа» (Мф 12. 46–50; Мк 3. 31–35; Лк 8. 19–21). На сев. своде помещены сцены «Христос читает в синагоге пророчество Исаии» (Лк 4. 18), «Иоанн Креститель крестит народ», «Чудо о статире» (Мф 17. 24–27), «Притча о милосердном самаритянине» (Лк 10. 30–37), «Притча о блудном сыне» (Лк 15. 11–32), «Притча о заблудшей овце» (Мф 18. 22; Лк 15. 14). На юж. своде помещены сцены исцелений расслабленного (Мф 9. 2–7; Мк 2. 3–12; Лк 5. 18–25), сухорукого (Мф 12. 10–13; Мк 3. 1–5; Лк 6. 6–10), 2 слепцов (Мф 9. 27–31), притчи



*Св. блгв. кн. Александр Невский
и вел. кн. московский Иоанн Калита.
Роспись сев.-зап. столпа. XVI в.*

«О лепте бедной вдовицы» (Мк 12. 41–44; Лк 21. 1–4) и «О не имеющем одеяния брачна» (Мф 22. 2–14), а также иллюстрация к 16-му икосу Акафиста Богоматери «Всякое естество ангельское».

Основное место в центральной части храма — юж. и сев. стену, пространство под хорами и стену, ограждающую их, — занимают иллюстрации к Апокалипсису (ок. $\frac{1}{3}$ композиций утрачено при перестройках собора). Иконографически они близки иконе Успенского собора Московского Кремля, написанной ок. 1500 г. Изображение не следует повествованию текста, отдельные эпизоды сгруппированы по смыслу: выделены теофании, события, происходящие на земле, и «Страшный Суд». Рядом со сценами земных бедствий помещены изображения святых имп. Михаила III и его матери Феодоры, кн. Владимира и кнг. Ольги, имп. Константина и Елены, Георгия Победоносца и Димитрия Солунского, Бориса и Глеба, а также композиции «Иов на гноище» и «Зосима причащает Марию Египетскую». Рядом, в нижнем ярусе на столпах, написаны рус. князья Владимир Мономах, Ярослав Всеволодович, Александр Невский, Иоанн Калита, Димитрий Донской и его сын Василий I.

Живопись над хорами Б. с. образует неск. самостоятельных циклов, что может быть объяснено первоначальным размещением на хорах при-

дельных церквей — подобная традиция была распространена в России в XIV–XV вв. В сев. части помещены композиции, связанные с почитанием Богоматери: «Введение во храм», «Покров», Богоматерь на престоле (тип Печерской). Стены, своды и арки заполнены изображениями св. жен. В центральной части хоров помещен цикл деяний арх. Михаила: «Изведение ап. Петра из темницы», «Явление Иисусу Навину» и «Чудо в Хонех», а на зап. стене — «Собор архангелов». Юж. люнет зап. стены занимает композиция «Чудо Георгия о змие», а на арках и стенах написаны мученики, среди к-рых черниговские кн. Михаил Всеволодович и его боярин Федор, ярославские князья Федор, Давид и Константин и литов. мученики Антоний, Евстафий и Иоанн.

В стенопись собора включено много единоличных изображений — на щеках арок, в откосах окон, на стенах алтаря. Обращает внимание большое число рус. святых, в т. ч. канонизированных на Соборах 1547 и 1549 гг. В медальонах над «Службой святых отцов» написаны ростовские святые Леонтий, Исаия, Авраамий и Игнатий, преподобные Сергий и Никон Радонежские, Никита



Св. Троица. Роспись зап. паперти. XVI в.

Новгородский и 2 юродивых. В разных частях алтаря помещены фигуры Московских митрополитов, преподобные Варлаам Хутынский, Пафнутий Боровский, Павел Обнорский (Комельский) и др.

Самостоятельным ансамблем живописи являются фрески зап. и сев.

галерей, работы в к-рых, по сообщению летописей, велись в 1520 г. Эта живопись погибла в пожаре 1547 г., но вскоре была выполнена вновь. Росписи большей части сводов и стен папертей современны живописи самого храма. Нек-рые композиции были полностью счищены при реставрации кон. XIX в. и заново написаны Сафоновым по старой графье или калькам. Фрески сев. крыльца и сев. склона свода сев. галереи были исполнены, вероятно, при ремонте собора в 1564 г. Изображение Спаса Нерукотворного и Московских митрополитов на вост. стене сев. галереи выполнено в сер. XVII в., «Благовещение» в зап. галерее написано на закладке окна в XIX в.

Своды галерей занимает композиция «Древо Иессево». Кроме родословия Христа, помещенного в Евангелиях от Матфея и Луки, в композицию включены многочисленные изображения пророков, праотцев и праматерей, библейские и евангельские сцены: «Три отрока в пещи огненной», «Руно Гедсона», «Помазание Давида», «Лествица Иакова», «Рождество Христово», «Сретение» и «Вознесение». В основе иконографии лежат тексты служб на Рождество Христово и предшествующих ему служб в Неделе св. отцов и св. праотцев. Венцом композиции является изображение Богоматери с Младенцем Христом у зап. входа в собор. Остальную часть свода зап. галерей занимает развернутая композиция «Союзом любви связуемы апостолы», в к-рую входят апостолы от 70. В основании распалубок и на лопатках наружных стен галерей помещены фигуры Сивиллы, античных философов и поэтов (Гомера, Плутарха, Вергилия, Менандра, Анаксагора, Фукидида, Зенона и др.), включенных в число пророков. На лопатках внутренних стен — московские князья: у сев. портала — основатель московского княжеского дома Даниил Александрович, далее — Димитрий Донской, Василий I, Иоанн III и Василий III (2 последних написаны на закладках стен в кон. XIX в.).

Внутренние стены галерей занимают композиции «Чудо с пророком Ионой», «О Тебе радуется» и Св. Троица («ветхозаветная»), по иконографии близкая Св. Троице прп. Андрея Рублёва. На юж. стене зап. галереи изображены «Собор Богоматери» и иллюстрация 5-й ступени «Лестницы» прп. Иоанна Лест-



Верагий. Роспись зап. паперти. XVI в.

вичника. На сводах сев. крыльца помещены 4 подробные композиции Акафиста Богородице, в к-рых иллюстрированы отдельные стихи икосов. Юж. стену крыльца занимает сцена «Взятие Иерихона».

В наст. время от наружной росписи (1547–1551) Б. с. уцелели 2 композиции — «Собор архангелов» на сев. стене, рядом с одноименным приделом, и «Что Ти принесем, Христе» над входом в собор. Последняя композиция отличается подробностями и точно следует «Слову на Рождество Христово» свт. Иоанна Златоуста.

Мн. композиции Б. с. по иконографии близки росписям Ферапонтова мон-ря, выполненным в 1500–1502 гг. Дионисием, но усложнены и наполнены бытовыми деталями. В росписи сохраняются свойственные нач. XVI в. пропорциональные соотношения, формы архитектурных построек, стройные и изящные фигуры, насыщенность колорита, что особенно заметно в росписях алтаря. В то же время живопись на стене, ограждающей хоры, с характерными плотными крупноголовыми фигурами и темным приглушенным колоритом, близка произведениям 60-х гг. XVI в.

И. Я. Качалова

Иконное убранство складывалось на протяжении всей истории Б. с. В интерьере собора иконы располагались в алтаре, за престолом, в иконостасе, на стенах и столпах, на аналоях. Об отдельных иконах сохранились свидетельства в летописях и др.

письменных источниках. О составе и особенностях иконного убранства Б. с. в целом можно судить лишь с 1634 г., когда была сделана первая известная нам опись собора, сохранившаяся в составе описи 1680–1681 гг.

Неизвестно, как выглядел и каких размеров был древнейший иконостас Б. с., насколько параметры и состав сохранившегося иконостаса соответствуют ранним строительным периодам в его архитектуре. Вероятно, к нач. XVI в. были определены его совр. размеры и устройство: в 1508 г. в Б. с. вел. кн. Василий III «повеле иконы все церковные украсить и обложить серебром и золотом и бисером, деисус, праздники и пророки». Иконостас собора был обновлен после пожара 1547 г. Из летописей известно, что в 1566 г. царь Иоанн IV «образы золотом и камением повеле украсить». Со временем могли изменяться количество и состав икон в разных рядах, они могли располагаться на стенах собора («в заворот») рядом с иконостасом. Подобное их размещение сохранилось только в его нижнем ярусе. В наст. время в иконостасе находятся иконы XIV–XVII вв., представляющие большей частью выдающиеся памятники искусства.

Деисусный чин Б. с., украшенный в 1508 г., сгорел в 1547 г. По словам летописи, он принадлежал кисти прп. Андрея Рублёва и был «золотом обложен». Сохранившиеся иконы Деисуса были раскрыты и реставрированы в 1918–1919 гг. группой ре-

Спас в силах. Икона из деисусного чина. Кон. XIV в. Мастер Феофан Грек (?)



Богородица. Икона из деисусного чина. Кон. XIV в. Мастер Феофан Грек (?)

ставраторов под рук. И. Э. Грабаря. В ходе раскрытия икон было высказано мнение, что они принадлежат кисти Феофана Грека и что иконы этого чина написаны в одно время с иконами праздничного ряда. Физико-химические исследования 2-й пол. XX в. показали, что оба чина написаны разными красками и различными живописными приемами, т. е., вероятнее всего, были созданы независимыми друг от друга артелями. В наст. время иконы Деисуса датируются кон. XIV в.

В центре ряда находится образ Господа Вседержителя в окружении небесных чинов («Спас в силах», 210×142 см), что является редким примером для чина иконостаса. По сторонам — образы Богоматери и Иоанна Предтечи, обращенные в молении ко Христу. За ними следуют архангелы Михаил и Гавриил, апостолы Петр и Павел, святители Василий Великий и Иоанн Златоуст (каждая икона 210×107–121 см). Художественные особенности 9 икон Деисуса позволили исследователям утверждать, что он создан выдающимся греч. мастером, вероятнее всего Феофаном Греком. Техника живописи соединяет лучшие традиции визант. искусства с высоким духовным содержанием образов. В том же ряду находились образы вмч. Георгия и Димитрия (210×102 см), стоявшие вдоль сев. и юж. стен собора (ныне в запасниках ГММК). По живописи они сильно отличаются от остальных образов чина и,



Ап. Петр. Икона из деисусного чина. Кон. XIV в. Мастер Феофан Грек (?)

вероятно, написаны рус. мастерами XV в. В XVI в. на узких по ширине досках (208×25 и 211×26 см) были написаны иконы св. столпников Даниила и Симеона. Согласно описям XVII в., иконы мучеников и столпников располагались на боковых стенах собора рядом с иконостасом, при создании новой конструкции иконостаса в 1896 г. были сняты.

Праздничный ряд включал 14 икон: «Благовещение», «Рождество Христово», «Сретение», «Крещение», «Преображение Господне», «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Тайная вечеря», «Распятие», «Положение во гроб», «Сошествие во ад», «Вознесение», «Сошествие Св. Духа», «Успение Богородицы» (каждая доска 81×60–63 см). В наст. время принято считать, что древние иконы написаны разными мастерами 1-го десятилетия XV в. и появились в соборе после пожара 1547 г. Несмотря на изменение или утрату красочного слоя, иконы демонстрируют художественные признаки и то духовное содержание, к-рые были наиболее полно воплощены в творчестве прип. Андрея Рублёва. В состав ряда, по описям XVII–XVIII вв., входили иконы, вероятно XVI в., «Уверение Фомы», «Преполовление» и «Снятие с креста» (не сохр.; заменена в XVIII в. иконой «Омовение ног», к-рая также не сохр.).

Из 17 икон пророческого ряда сохранились «Богородица с Младенцем на престоле» (123×106 см) и

14 образов пророков (каждая икона 123×55–58 см). Согласно описи 1771–1773 гг., в ряду находились пророки Давид, Соломон, Аарон, Захария, Михей, Даниил, Моисей, Иезекииль, Гедеон, Иоиль, Исаия, Иона, Иаков, патриарх Иуда, Аввакум и Захария Серповидец (последние 2 иконы не сохр.). По своему составу ряд ближе к пророкам в стенописи, чем к чинам иконостасов того времени. Необычно по сравнению с предшествующими чинами появление образа патриарха Иуды. Иконы написаны, вероятно, московскими иконописцами, к-рые вместе с новгородцами и псковичами принимали участие в росписи галерей собора в сер. XVI в. О столичном происхождении икон свидетельствуют колорит, характер построения фигур, их позы и одеяния: пророки представлены с развернутыми свитками в руках, то в сильном движении, то в состоянии созерцательного покоя. Вероятно, именно в иконостасе Б. с. пророки были впервые изображены в рост.

Праотеческий ряд, по описи 1680–1681 гг., был представлен 16 иконами праотцев и образом «Спас Нерукотворный» в центре. К 1721 г. «Спас Нерукотворный» и иконы 2 праотцев были сняты и поставлены в алтаре собора. В совр. виде праотеческий ряд сложился к 1771 г. В наст. время чин состоит из 15 икон в форме кокошников (29–34×55–56,6 см), в 12 из к-рых врезаны дощечки 4- и 5-угольной формы с живописью сер. XVI в. Происхождение икон-врезок достоверно неизвестно. В центре

Преображение Господне. Икона из праздничного чина. Нач. XV в.



Прор. Захария. Икона из пророческого чина. Сер. XVI в.

совр. ряда находится икона 2-й пол. XIX в. с поясным изображением Господа Саваофа (91×119 см). Еще 2 иконы праотцев, Авраама и Исаака, были написаны в то же время, вероятно в связи с переустройством иконостаса. Полуфигуры праотцев написаны в архитектурном обрамлении: двусветный храм с арочным завершением наподобие скинии или шатровой церкви. На иконах представлены (от сев. стены к юж.) Илия, Иисус Навин, Иов Многострадальный (после раскрытия — праотец Исаак), Симеон, Мелхиседек, Исаак, Авраам, Ева (по надписи иконы — «прабаба», утрачена в XIX в.), Адам (икона утрачена в XIX в.), Сарра (по надписи — «прабаба»), Ной, Филарет Милостивый (после раскрытия — праотец Авраам), Вениамин, Иосиф Прекрасный, Енох, Авель. Особенностью ряда является включение изображения Иисуса Навина.

Состав местного ряда иконостаса мог достаточно сильно изменяться в разное время. В центре, по описи 1680–1681 гг., находились царские врата с образами евангелистов в серебряном басменном окладе. Дверь в дьяконник была обтянута красным сукном, дверь в жертвенник украшал образ Благоразумного разбойника. О нек-рых иконах местного чина Б. с. сохранились упоминания в различных памятниках письменности, самое раннее из к-рых — свидетельство Троицкой летописи (нач. XV в.) о привозе московскому вел. князю в 1397 г. из К-поля иконы



«Страшный Суд». Этот образ был послан московскому вел. кн. Василию Дмитриевичу визант. императором и Патриархом «в поминоку» за помощь. Икона известна как «Спас в белорисцах» (или «Спас в ризице белой»), т. к. на ней Христос, а также «ангелы, апостолы и праведницы» были написаны «все в белых ризах» (*Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 448). К кон. XV в. икона стояла на «левой стороне на поклоне». В сер. XV в. в местном ряду на самом почетном месте — с правой стороны от царских врат — находилась древняя икона из Смоленска «Богоматерь Одигитрия», в 1456 г. торжественно возвращенная жителям Смоленска. На ее месте недолго находилась др. смоленская икона Богородицы («Владычица с Младенцем»), к-рую заменил список «в меру и подобие» смоленской иконы Одигитрии (в 1524 перенесена в собор московского Новодевичьего мон-ря).

После 1547 г. в чине местного ряда Б. с. появились иконы, оказавшие большое влияние на современников, в т. ч. икона «Четырехчастная». Она была написана псковскими мастерами по заказу свящ. Сильвестра, к-рый руководил восстановлением царского домового храма. Икона включала изображения неск. сюжетов, к-рые, судя по надписям, представляли иллюстрации к церковным песнопениям (от верхнего левого угла): «И почи Бог в день седьмый», «Единородный Сыне и Слове Божий», «Приидите трисоставному Божеству поклонимся», «Во гробе плотски, во аде же с душею...». Эта икона вызвала критику со стороны государева дьяка И. М. Висковатого и стала предметом обсуждения на Соборе в 1553–1554 гг.

В эпоху митр. Московского и всея Руси Макария и царя Иоанна IV иконное убранство Б. с., как и др. кремлевских соборов, к-рые постра-

дали в пожаре 1547 г., могло пополниться древними чтимыми иконами, привезенными из разных мест страны. Возможно, в это время в местном ряду появился образ «Спас на престоле» (1337?), в поздней надписи на иконе упомянуты вел. кн. Иоанн Калита и Новгородский архиеп. Моисей. После 1552 г. в домовый царский храм была поставлена двусторонняя икона «Богоматерь Донская» с «Успением» на обороте (посл. четв. XIV в.), принесенная из Успенского собора г. Коломны. Какой именно образ был храмовым в домовом царском соборе, неизвестно. Вероятно, это могла быть привезенная в ту же эпоху икона «Благовещение Устюжское» (нач. XII в.) из новгородского Юрьева мон-ря, взятая позднее в Успенский собор Московского Кремля (к нач. XVII в. находилась в местном ряду).

Окончательное формирование совр. вида местного ряда относится к нач. XVIII в. В него вошли наиболее почитаемые иконы Б. с.: справа от царских врат — «Спас на престоле» (1337?; до 1680 находилась в левой части ряда; в описи 1703 названа чудотворной); храмовый образ «Благовещение с кондаки и с икосы» (созданная, вероятно, по заказу царя Михаила Феодоровича в 1-й четв. XVII в.) в золотом окладе; икона «Господь Вседержитель с припадающими в молении прп. Сергием Радонежским и прп. Варлаамом Хутынским» («Спас Смоленский», сер. XVI в.) в золотом окладе; «Четырехчастная» икона (на юж. стене). Слева от царских врат стояли «Богоматерь Донская» в раме кон. XVII — нач. XVIII в. с образами праматерей и пророкиц (в 80-х гг. XVII в. стояла в киоте справа; ныне в среднике располагается Шуйская-Смоленская икона Богоматери, XV в., из кремлевского Николо-Гостунского собора), «Христос на престоле, с предстоящими Богоматерью и Иоанном Предтечей, со святыми на полях» (кон. XVII — нач. XVIII в.; по сведениям XIX в., икона написана «по

Праотец Исаак. Икона из праотеческого чина

обещанию» ключарем Б. с. Иваном Афанасьевым); «Богоматерь Тихвинская» в раме с 16 клеймами, иллю-

стрирующими «Сказание о чудесах иконы Богоматери Тихвинской» (сер. XVI в.); «Никола в житии» (1699; сев. стена). Из местного ряда в кон. XVII–XVIII в. были убраны образ Св. Троицы в серебряном золоченом окладе (2-я пол. XVI — 1-я пол. XVII в., перенесена в алтарь, не сохр.), «Богоматерь Одигитрия с 24 праздниками Господскими и Богородичными на полях» в серебряном золоченом чеканном окладе с узорами сканью (перенесена к лев.



Шуйская-Смоленская икона Божией Матери (XV в.) в раме с образами праматерей и пророкиц (кон. XVII — нач. XVIII в.) из местного ряда

столпу, не сохр.; с этой иконой связывают раму XVII в. с изображениями праздников, к-рая в наст. время находится в иконостасе ц. Ризоположения Московского Кремля), «Страшный Суд» (XVII в.; на сев. стене). В кон. XVII — нач. XVIII в. старые двери в алтарь были заменены на новые с образами архангелов Уриила (вход в жертвенник) и Рафаила (вход в дьяконник).

Особенностью местного ряда Б. с. является существование постоянного места для иконы небесного покровителя самодержца, к-рую писали ко дню венчания на царство, а после смерти царя «переносили ко гробу» в Архангельский собор (сохр. неск. икон, начиная со времени Иоанна IV, одного размера и сходных по композиции). Такой образ всегда располагался справа от царских врат. У юж. столпа, напротив иконы, находилось царское моленное место — деревянное, резное, с шатром. По документам Б. с. известна икона в серебряном золоченом окладе вмч. Феодора Стратилата, св. покровителя царя Феодора Алексеевича (написана





в 1676 г. С. Ушаковым; ныне в Музее прикладного искусства и быта России XVII в. ГММК). В наст. время в ряду стоит икона, вероятно 80-х гг. XVII в., с изображением св. апостолов Петра, Иоанна Предтечи и прп. Алексия, человека Божия (дописан во 2-й четв. XVIII в.), предстоящих Христу, — небесных покровителей царей Иоанна и Петра Алексеевичей.

Среди местных икон интересна житийная икона свт. Николая на сев. стене Б. с. В одном из ее клейм сохранилась надпись о том, что икона была создана в марте 1699 г. по обещанию прот. Б. с. Феофана Феофилактовича, духовника государя, его сыном Феодотом Ухтомским, изографом Оружейной палаты.

Пядничный ряд первоначально состоял из образов в основном Богородичных, из к-рых сохранились 2 греч. иконы XIV в. «Одигитрия», одна в первоначальном серебряном окладе (ныне в Оружейной палате), иконы XVI–XVII вв. «Млекопитаельница», «Тихвинская», «Пименовская», «Смоленская», «Яхромская», «Владимирская» (ныне в экспозиции на зап. паперти), и др. Совр. пядничный ряд появился в иконостасе в нач. XVIII в. Он состоял из 30 небольших (27×25 см) двусторонних минейных икон, написанных на загрунтованном холсте. В 1812 г. большая часть их была похищена. К 1818 г. худож. Д. Г. Шумилов заново написал 27 двусторонних образов. В левой половине ряда стоят Минеи (на каждый месяц), в правой — изображения отдельных праздников.

В XVII в. иконостас завершался деревянными резными херувимами, через одного золочеными и посеребреными. С сер. XVIII в., согласно описям, иконостас венчали 3 большие восьмиугольные иконы в 3 алтарных пролетах (не сохр.): «Господь Саваоф» (в центре), «Христос Спаситель» и «Св. Иоанн Предтеча». Ныне существующее завершение иконостаса — результат переустройства 1896 г.

На аналоях перед иконостасом также находились иконы «Богоматерь Барловская» (не сохр.) в золотом окладе (сохр.) и «Богоматерь Боголюбская» (не сохр.) в золотом окладе (сохр. нек-рые детали), «Благовещение» в серебряном золоченом окладе (в собрании музея не выявлена). В алтаре за престолом располагались двусторонние выносные

иконы в киотах и драгоценных окладах «Богоматерь Пименовская с Благовещением на обороте» в серебряном золоченом окладе (посл. четв. XIV в.; перенесена в Б. с. в сер. XVI в.), «Богоматерь Одигитрия со Спасом Нерукотворным на обороте» (время создания неизвестно; не сохр.), «София Премудрость Божия» (XV в.), возможно, работы тверских мастеров, с «Распятием» (XIX в.) на обороте. Часть икон богатого собрания Б. с. хранилась на тябле за иконостасом, иконы в киотах располагались вокруг столпов, напр. «Распятие со Страстями Господними на полях» (XVI в.).

В приделах Б. с. также существовало иконное убранство, созданное к моменту их возведения. Иконы самого древнего придела, свт. Василия Кесарийского, судя по документам, после упразднения придела были разрознены. Известно (по описи 1680–1681), что часть икон находилась в юго-вост. верхнем приделе



*Богоматерь Одигитрия.
Икона местного ряда иконостаса
в приделе во имя Собора арх. Гавриила.
2-я пол. XVI в.*

вмч. Георгия. В 1613–1614 гг. из Приказа Большой казны в верхние приделы (Собор арх. Гавриила, Собор Богоматери и Вход Господень в Иерусалим) были выданы иконостасы вместе с церковной утварью. Эти иконостасы упомянуты в описях кон. XVII в. и сохранились до наст. времени. Все иконостасы трехъярусные и построены по единому принципу: в центре местного ряда — царские врата с сенью и столбиками, дверь с образом Благоразумного раз-



*Иконостас придела во имя
Собора арх. Гавриила. 2-я пол. XVI в.*

бойника ведет в жертвенник. Справа от царских врат располагались храмовые местные образы. Особенностью придельных иконостасов является написание на одной доске образов деисусного и праздничного рядов. Пророческий ряд сохранился только в приделе арх. Гавриила, что соответствует описи 1680–1681 гг. В состав придельных иконостасов могли входить иконы XV в. (напр., «Рождество Христово» из придела Собора Богоматери) и нач. XVII в. (напр., «Сорок севастиийских мучеников» из придела Входа Господня в Иерусалим). В приделе св. блгв. Александра Невского сохранился иконостас, в состав к-рого входят образы святых, соименные членам семьи имп. Александра I.

Интерес к чудотворным образам Б. с. начал проявляться уже на рубеже XVII–XVIII вв., сведения о них содержатся в частности в рукописном сборнике, составленном С. Моховиковым, сторожем Б. с., в 1714–1716 гг. В наст. время иконное убранство Б. с. служит ценным источником информации для историков средневеков. искусства и культуры.

И. А. Журавлёва

Церковное убранство, богослужебные предметы, реликварии. Сохранилось ок. 700 памятников XI — кон. XIX в., происходящих из Б. с. Менее 1/3 от этого числа составляют иконы, большую часть — богослужебные предметы: церковная утварь, многочисленные панагии, наперсные кресты, предметы личного





благочестия, принадлежавшие московским вел. князьям, рус. царям и членам их фамилий, ок. 60 единиц — различные архитектурные детали. В наст. время меньшая часть этих памятников находится в соборе, большая — в Оружейной палате.

О церковном убранстве Б. с. в ранний период можно судить по немногим письменным источникам и сохранившимся предметам XI–XVI вв. Описи собора (с 1680 по 1924) позволяют проследить развитие его убранства с XVII до нач. XX в.

Все иконы в иконостасе Б. с. к 1680 г. были в окладах. Особо драгоценные, золотые оклады искусной работы украшали наиболее чтимые иконы местного ряда, прежде всего чудотворную Донскую икону Богородицы Матери. Иконы верхних 4 чинов иконостаса были заключены в серебряные оклады, отделанные сканью и эмалью. Тябла иконостаса покрывала серебряная басма, «золоченая через звено». Разнообразием золотых и серебряных окладов выделялся ряд пядничных икон, поставленных «у Деисуса на нижнем тябле». От их убора сохранились отдельные серьги и рясны XV–XVII вв. Единственной иконой этого ряда, дошедшей до наст. времени в первоначальном окладе, является визант.

Царские врата. 1-я пол. XIX в.



Евангелие 1568 г. Вклад царя Иоанна IV Грозного (ГММК)

икона «Богородица Одигитрия» XIV в.

С нашествием наполеоновских войск и оккупацией Кремля в 1812 г. связана пропажа царских врат. Серебряные позолоченные чеканные врата с образами Благовещения и 4 евангелистов, находящиеся сейчас в соборе, появились в 1818 г. В 1838 г. к ним были созданы новые серебряные столбики, сень и медная коруна. Эти царские врата вошли в состав нового иконостаса из золоченой бронзы с эмалью, исполненного в 1894–1896 гг. на фирме Хлебникова в Москве и украшающего собор поныне. В иконостас были включены также др. части предшествующего убранства: рама Донской иконы Богородицы кон. XVIII — нач. XIX в., медные посеребренные литые кронштейны и латунное навершие царских врат сер. XIX в.

В убранство храма в XVII в. вошли драгоценные оклады аналойных икон, в т. ч. особо чтимых Барловской и Боголюбской икон Богородицы (не сохр.). Золотой оклад первой из них (кон. XIV — нач. XV в.) и отдельные фрагменты убора второй (датируются разными исследователями от XIII до нач. XV в.) уцелели и хранятся в Оружейной палате.

Утрачено «царское место», выполненное из дерева и увенчанное шатром с медным литым золоченым двуглавым орлом наверху. Оно находилось на вост. стороне юго-зап. столпа собора. О том, каким было «царское место», можно судить по описям собора и по картине С. М. Шухвостова «Обедня в Московском Благовещенском соборе» (1857, ГТГ).

В XVII в. все богослужебные предметы, значительное собрание святынь, а также большое число священнических облачений хранились в алтаре, позже — в ризнице.

На главном престоле в XVII в. находились 4 напестольных Евангелия. Самое раннее сохранившееся — рукописное Евангелие в серебряном окладе 1568 г., вклад царя Иоанна IV Грозного. Композиция оклада восходит к убору Евангелия 1392 г. из Троице-Сергиевого мон-ря. Особо искусной работой и изысканным золотым с крупными камнями окладом выделялось Четвероевангелие, вложенное в собор в 1571 г. царем Иоанном IV Грозным (позже использовалось в богослужении на престольный праздник Благовещения и при архиерейском служении). К нач. XX в. в соборе насчитывалось 20 напестольных Евангелий в драгоценных окладах, из к-рых до наст. времени сохранилось ок. половины. Большая их часть была выполнена



Евангелие 1571 г. Вклад царя Иоанна IV Грозного (ГММК)

в придворных мастерских Московского Кремля в XVII в.

Три воздвизальных креста, отмеченных описью 1680 г. в основном алтаре, также лежали на престоле. Первым назван древнейший крест 1552–1553 гг. новгородской работы в серебряном сканом уборе с драгоценными и цветными камнями и жемчугом. Согласно надписи на кресте, он был вложен в Николо-Вязицкий мон-рь под Новгородом. По преданию, крест был привезен в Москву царем Михаилом Феодоровичем в 1613 г., в год венчания на царство





(позже употреблялся за богослужением на Крестопоклонной неделе и в день Воздвижения Креста, а также за архиерейским богослужением). В 1699 г. «состроился... тщанием... ключаря Иоанна», как сказано в надписи на кресте, серебряный золоченый шестиконечный напестольный крест с эмалевыми изображениями и алмазами (позже использовался на Пасху, Рождество Христово, Пятидесятницу и Благовещение, а также за архиерейским богослужением). Со 2-й пол. XVIII в. среди напестольных крестов, по описи, известен «Крест Господень золотой... в нем Животворящее Древо... Дан вкладу после Государя царевича Алексея Петровича» (позже использовался в чине водоосвящения, а также омовения мощей на Страстной неделе). Единственный предмет в фондах музеев Московского Кремля, к которому можно отнести данные описей об этом кресте, — реликварий, но его атрибуция вызывает пока затруднения. Возможно, он возник в более позднее время (XIX в.?) и его формы повторяют несохранившийся крест.

На протяжении XVII—XX вв. в соборе количество драгоценных напестольных крестов росло, менялся их состав. К 1916 г. в соборной ризнице находилось 15 напестольных крестов, более половины из них сохранились до наст. времени. Значительную их часть составляют серебряные чеканные кресты-мощевики, исполненные в сер. XVII в. при царе Алексее Михайловиче. За престолом, согласно описям, с 1680 по 1916 г. находились 2 выносных креста. Восьмиконечные кресты в серебряных басменных окладах являются единственной сохранившейся парой драгоценных выносных рус. крестов сер. XVI в. Они украшены лицевыми изображениями, выполненными в технике серебряного литья, а также драгоценными камнями и цветными стеклами. Высокий художественный уровень и виртуозность их исполнения указывают на работу придворных мастеров, смысловая продуманность программы — на ее составление учеными книжниками. Серебряный золоченый оклад запестольной Пименовской иконы Божией Матери (XIV в.) с Благовещением на обороте (XVI в.) и дароносный ковчег (1670) с резными изображениями, к-рые близки лицевым изображениям «царского места», сохранились частично.



Ковчег-мощевик Суздальского архиеп. Дионисия. 1383 г. (ГММК)

К числу наиболее известных святых, находившихся в ризнице Б. с., принадлежат серебряный ковчег в форме квадрифолия, заключающий реликвии Страстей Христовых и мощи мн. святых, исполненный в 1383 г. повелением архиеп. Дионисия Суздальского; крест с частью Животворящего Древа и камнем от Гроба Господня, изготовленный в 1621 г. (известен как «ковчег кн. Ивана Хворостинина»). Ковчег Дионисия Суздальского был обретен в Суздале в 1401 г., принесен в Москву и стал святыней Московского гос-ва. Ковчег кн. Ивана Хворостинина, вставленный в кипарисную доску и киот, по принципу древних визант. ставротек, также получил статус гос. святыни и, возможно, использовался в чине венчания на царство. В XVII в. этот ковчег под названием «крест» упоминался первым в списке крестов и раков, использовавшихся в чине омовения мощей и водосвя-

Икона-мощевик (ок. 1605) из ковчега кн. Ивана Хворостинина. 1621 г. (ГММК)



тия в Великую пятницу. Позднее его место занимает ковчег с мощами прп. Параскевы-Петки Сербской и мц. Гликерии, к-рый выносили на поклонение в дни их памяти (14 и 22 окт.).

В XVII в. убор главного престола дополняли пелены, восходящие к драгоценным визант. антепендиумам, расшитые жемчугом, драгоценными цветными камнями, серебряными дробницами с черневыми и резными изображениями праздников и святых. Особый интерес представляет пелена сер. XVI в. с серебряными золочеными дробницами с чернью, на к-рых проиллюстрировано сказание о Лиддской иконе Божией Матери. В XVIII в. убор престола был дополнен серебряной золоченой дарохранительницей в форме голубя — символа Св. Духа. Подобный элемент утвари, известный с глубокой древности, в России появился в XVII в. Сохранилось неск. памятников, среди к-рых дарохранительница из Б. с. наиболее замечательна.

Почти полностью сохранились драгоценные богослужебные сосуды, находившиеся в 1680 г. на жертвеннике. Особую ценность представляет потир, выполненный новгородским мастером в 1329 г. по повелению Новгородского архиеп. Моисея. Это самый ранний из литургических сосудов с каменными чашами, повторяющих визант. прототип, из сохранившихся на Руси. Золотой потир кон. XVI в. с черневыми изображениями на протяжении всей истории храма был единственной золотой причастной чашей. В сер. XVIII в. группу серебряных чаш для причастия дополнил австр. сосуд, выполненный в 1729 г. в Граце и украшенный расписными эмалями и драгоценными камнями. Из 2 сохранившихся дисковосов Б. с. один, вложенный прот. Ф. Я. Дубянским, духовником императриц Елизаветы Петровны и Екатерины II, составляет с австр. потиром единый литургический прибор. Среди дошедших до наст. времени звездниц особую ценность представляет золотая XVII в., украшенная живописной эмалью. Из сохранившихся серебряных литургических «блюд» и «блюдец», упоминаемых описью 1680 г., самым ранним является блюдо с резным изображением Богородицы «Знамение» и надписью на обороте: «Князь великий» (XVI в.).





Панагия. 2-я пол. XVI в. (ГММК)

В XVII в. на жертвеннике находились 2 круглых двустворчатых панагий. Первая — серебряная, с изображением Господа Вседержителя и евангелистов, одна из 3 сохранившихся рус. панагий этого типа, выполненная вероятно, в Москве в 1-й пол. XV в. Вторая, возможно, была исполнена также в Москве, в придворных мастерских во 2-й пол. XVI в., и представляет собой перламутровую раковину в сканной оправе с резными изображениями. Согласно соборным описям, серебряная панагия использовалась в чине возношения панагии при царском дворе, перламутровая — в обряде поминовения.

Вместе с этими сосудами хранилась единственная в соборе серебряная водосвятная чаша, вложенная царем Михаилом Феодоровичем в 1629 г., а также ковш, пожалованный царем Феодором Алексеевичем в 1677 г., и 2 кадила. Древнейшее кадило в форме кубического храма с куполом было выполнено, вероятно, в кон. XV — нач. XVI в., редкий образец кадил этого типа, получивший особое распространение в Москве с 1-й четв. XV в.

Частью убранства Б. с. являлось собрание вселенских и рус. святынь и мощей, крупнейшее в России, уподоблявшее дворцовый храм московских государей церквам Большого дворца визант. императоров в К-поле. В 1680 г. оно находилось в алтаре, в деревянном «поставе». Описание этого обширного собрания начиналось с 2 наиболее значительных реликвариев — с т. н. ковчега кн. Ивана Хворостинина и ковчега 1383 г. Этот комплекс включал 8 золотых и 22 серебряных креста-мощевика, 11 золотых панагий с мощами и 34 серебряные, многие из к-рых сохранились, в их числе: икона-мощевик XII в. с изображением «Сошествия во ад» в технике перегородчатой эмали; иконы XI–XII вв. с образом Спаса, резные по яшме и лазуриту;

икона с резным по лазуриту образом тронной Богородицы с Младенцем, к-рая принадлежала Новгородскому архиеп. Евфимию II (1429–1458), а позже была преподнесена вел. кн. Иоанну III; резные по стеатиту иконы 4 праздников и св. Иоанна Предтечи. Большую часть этого комплекса составляют кресты и наперсные иконы рус. работы XII–XVII вв. Особый интерес представляет группа серебряных с резными и черневыми изображениями крестов XV–XVI вв. и вложенные в них меднолитые кресты-энколпионы киевского типа. Собрание миниатюрных икон и реликвариев чрезвычайно разнообразно по типу предметов, их происхождению (изготовлены в различных рус. центрах, таких, как Новгород, Тверь, Н. Новгород), по технике исполнения (литье, резьба по металлу, дереву, кости и камню). Среди этих памятников — ряд редких датированных произведений, шедевров древнерус. искусства (серебряный складень мастера Лукиана 1412, ковчег-мощевик нижегородской кнг. Марии 1410, складень-мощевик кн. Константина (Димитриевича?) с древним образом вмч. Георгия, поражающего змия, сохранившимся в казне московских князей, кипарисовый складень-мощевик с резным образом «Похвала Богородицы» XV в.).

Основную часть обширного комплекса реликвариев составляли уникальные серебряные золоченые ковчеги в виде саркофагов с выдвигаемыми крышками, на к-рых помещены чеканные образы святых, чьи мощи

Сев. створка зап. врат. XVI в.



Видение купины огненной Моисею. Фрагмент зап. врат. XVI в.

в них хранятся. Создание этих ковчегов было начато при царе Борисе Годунове и его сыне Феодоре Борисовиче и продолжено при воцарении династии Романовых. Совр. исследователи связывают это деяние кон. XVI в. с грандиозными замыслами создания в Кремле храма Святая Святых. Опись 1680 г. перечисляет 35 подобных ковчегов. В наст. время 28 ковчегов 1598–1633 гг. хранятся в бронзовой раке, специально изготовленной для них на московской фирме Постникова в 1894 г.

Тканевое убранство Б. с. сохранилось не полностью и до наст. времени дошло со значительными переделками. Особую ценность представляют праздничные пелены к иконам местного ряда с изображением Голгофского креста, выложенного серебряными золочеными дробницами, с резными и черневыми образами святых и праздников, облачения гл. обр. XVIII в.

Частично сохранился комплекс светильников XVII–XIX вв. Уникальными произведениями рус. искусства XVI в. являются зап. и сев. двери собора. Они выполнены в древней технике «золотой наводки», продолжая т. о. ряд памятников домонг. (врата Рождественского собора в Суздале) и новгородского искусства XIV в. (Васильевские врата, 1336). Программа их изображений теснейшим образом связана с системой убранства собора и его значением.

Сохранились предметы церковного убора из приделов церкви Б. с. Иконостасы приделов были выполнены, вероятно, вскоре после их возведения в 60-х гг. XVI в. Их убранство, состоящее из серебряных золоченых басменных окладов, а также



Имп. семья в Московском Кремле. Акварель. Нач. XX в. Худож. Н. С. Матвеев (ГИМ)

из серебряных окладов с эмалевым узором по скани, представляет особый интерес как уникальное убранство рус. высокого иконостаса, сохранившееся почти полностью.

Е. А. Моршакова

Б. с. в церковном обиходе рус. вел. князей и царей. По-видимому, до посл. четв. XV в. Благовещенская ц. являлась исключительно домашним великокняжеским богомольем, о чем свидетельствуют скромные размеры первых 2 каменных храмов. К 1498 г. относится самое раннее описание участия собора и соборных клириков в мероприятии гос. значения — чине поставления на вел. княжение внука Иоанна III — Дмитрия Иоанновича: протопоп Б. с. благословил Дмитрия крестом, при выходе на площадь князь был трижды осыпан золотыми и серебряными монетами. Начиная с XVI в. обязательной частью коронационных торжеств было посещение монархом после венчания Б. с., где государя встречал его духовник с крестом и св. водой.

Сведения о неофиц. посещениях вел. князьями, царями и их родственниками богослужения в Б. с. крайне редки. Большею частью и порой достаточно подробно описываются относящиеся преимущественно к XVII в. парадные выходы царей в собор. В день новолетия, праздновавшегося 1 сент. на Соборной пл. Кремля, царь в сопровождении бояр шествовал из дворца по паперти в Б. с., где ожидал выхода

Патриарха. По окончании молебна на площади, приложившись ко кресту и получив благословение Патриарха, царь нередко вновь заходил в собор, слушал литургию. В Неделю сыропустную, обыкновенно после вечерни, царь шествовал в Успенский собор, Вознесенский мон-рь, а оттуда в Архангельский и Благовещенский соборы, в к-рых «прощался» у св. мощей и гробов прародителей. С особой торжественностью богослужение в Б. с. совершалось в престольный праздник *Благовещения Пресв. Богородицы*. Литургию, а иногда и всенощное бдение служил Патриарх в присутствии царя. В честь праздника цари Михаил Феодорович и Алексей Михайлович устраивали пиры, на к-рые приглашали Патриарха, высшее духовенство, бояр. В этот день в царских хорах кормили нищих. В 1-й день Пасхи царь слушал заутреню обычно в Успенском соборе, потом шел в Архангельский, затем в Б. с., прикладывался к иконам и мощам, христосовался с духовником в уста, а ключаря и всех клириков жаловал к руке и раздавал пасхальные яйца.

Царь Михаил Феодорович также посещал Б. с. в день Св. Троицы: слушал литургию, вечерню и «лежал на листе» (коленипреклоненно молился на цветах и листьях, предварительно окропленных розовой водой). При последующих царях выходов на Троицу в Б. с. уже не было, тем не менее ежегодно вплоть до восшествия на престол имп. Екатерины II в собор приносились для украшения деревья и цветы из дворцовых садов. Выходы царя Михаила Феодоровича в Б. с. совершались в день его именин — на празднование памяти прп. Михаила Малеева, когда литургия служилась в приделе, посвя-

щенном этому святому, а также в дни именин царицы и детей. Царь Алексей Михайлович бывал на молебнах в соборе реже, а его преемники ни в Троицын день, ни в царские дни собор уже не посещали.

В *Великую пятницу* в Б. с. совершался чин *омовения святых мощей*, хранившихся в храме. Чин начинался крестным ходом во главе с Патриархом из Успенского собора в Благовещенский, где Патриарх прикладывался к местным иконам, затем кадил разложенные на столе ковчеги, иконы, кресты и образки, в к-рые были вложены частицы св. мощей, прикладывался к каждой из реликвий. Затем крестный ход со всеми святынями возвращался в Успенский собор, где и совершался чин омовения, после чего с крестным ходом св. мощи возвращались в Б. с. В XVII в. в крестных ходах нередко принимали участие царственные особы. Этот чин совершался ежегодно вплоть до нач. XX в.

Причт. До 20-х гг. XVI в. есть нек-рые сведения о настоятелях-протопопах Б. с., о клириках неизвестно ничего. Со времени правления вел. кн. Василия III летописи и др. источники говорят о благовещенских протопопах как о духовниках вел. князей. Среди кремлевского духовенства протопопы-духовники занимали особое положение: ни одно из важнейших событий в жизни царя и его семьи не обходилось без их участия. Во время коронационных торжеств они переносили царские регалии из дворца в Успенский собор, протопоп шел впереди царя с крестом и крошил путь св. водой. Духовники принимали участие в чине венчания, читали молитву над царицей на 8-й день после родов, нарекали имя новорожденному и, как правило, крестили царских детей. Духовники также



Венчание протопопом Благовещенского собора Максимом царя Михаила Феодоровича с Евдокией Лукьяновной Стрешневой. Миниатюра из кн. «Описание в лицах торжества, проходившего в 1626 г.». М., 1810

участвовали в погребении членов царской фамилии. До сер. XVI в. протопопы присут-



ствовали на заседаниях Боярской думы.

Первым из настоятелей Б. с., о к-ром известно, что он был царским духовником, является упомянутый в завещании Василия III 1523 г. протопоп Василий Кузьмич, человек богатый и влиятельный. О его исключительном положении при дворе вел. князя свидетельствует тот факт, что среди душеприказчиков, упомянутых в его духовной, в полном составе значатся члены регентского совета, возникшего после смерти Василия III и состоявшего из дяди вел. кнг. Елены кн. М. Л. Глинского, фаворита Василия III И. Ю. Шигоны Поджогины и боярина М. Ю. Захарьина.

Из духовного окружения Иоанна IV наиболее известен благовещенский свящ. *Сильвестр*, предполагаемый автор посланий, Жития равноап. кнг. Ольги, Домостроя и один из деятельных членов «избранной рады» — группы царедворцев, приближенных к молодому царю и осуществлявших внутреннюю политику в России в 50-х гг. XVI в. Протопоп Феодор Бармин участвовал в янв. 1547 г. в венчании Иоанна IV царским венцом, нес царские регалии, шел впереди монарха с крестом и св. водой. Он был активным участником чрезвычайного заседания Боярской думы, состоявшегося после пожара 21 июня 1547 г. в Новинском мон-ре у постели больного митр. св. Макария. Его имя фигурирует среди имен влиятельнейших бояр, к-рые обвинили бабку Иоанна IV кнг. А. Глинскую в колдовстве и поджоге столицы. Благовещенский протопоп Андрей сопровождал Иоанна IV в походе на Казань, благословил его перед началом осады и решающим штурмом города, после взятия Казани участвовал в закладке и освящении первого правосл. храма в Казани — ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, служил благодарственный молебен по случаю покорения Казанского ханства. Впосл. Андрей принял постриг с именем *Афанасий* и стал митрополитом Московским и всея Руси.

Среди настоятелей Б. с. были откровенные «ласкатели» грозного монарха, напр. Евстафий, содействовавший низвержению митр. Московского свт. *Филитта (Кольчова)*. Евстафий был непосредственным организатором разграбления архиерейского двора и храмов в Вел. Новгороде во время похода на город

в 1570 г. опричного войска. Неоднозначно вели себя благовещенские протопопы в *Смутное время*. Известна приветственная речь протопопа Терентия *Лжедмитрию I*. После воцарения *Василия Иоанновича Шуйского* Терентий был отстранен от настоятельства (в 1608 на свадьбе царя присутствовал уже протопоп Кондратий), в 1610 г. польск. кор. Сигизмунд III приказал «протопопу Терентию быти по прежнему у Благовещения, а благовещенскому протопопу велено быти у Спаса на Дворце». Терентию приписывается авторство «Повести о видении некоему мужу духовному», основная идея к-рой заключается в необходимости всенародного покаяния и прекращения междоусобной борьбы. К нач. 1613 г. относится известие об участии настоятеля Б. с. Иоанна в избрании на царство Михаила Феодоровича Романова, летом того же года уже др. протопоп Кирилл принял участие в коронационных торжествах — «ис Казенново двора деодиму, и крест, и шапку нес на блюде». Протопоп Б. с. Максим, в иночестве Моисей, в 1638–1651 гг. был архиепископом Рязанским. Он составил «роспись» новгородским святым.

Из настоятелей Б. с. 2-й пол. XVII в. следует отметить протопопа Стефана *Вонифатвева*, главу *кружка ревнителей благочестия* в Москве. Весьма колоритной личностью был духовник царя Алексея Михайловича протопоп Андрей Савинович Постников. Будучи любимцем монарха, он часто вступал в конфликты с Патриархом Иоакимом, к-рый был вынужден «во смирение» «за протопопово неистовство, и невежество, и мздоимство многое», а также за то, что, будучи вдовцом, он «держит у себя женку многое время», сажать Андрея на цепь. Царь избавлял духовника от наказания и пытался примирить с Патриархом. После смерти Алексея Михайловича протопоп начал оспаривать у Патриарха право прочесть разрешительную грамоту и вложить ее в руки усопшего монарха. Получив отказ, Андрей просил у царя Феодора Алексеевича стрельцов, для того чтобы убить Патриарха Иоакима. В результате он был лишен сана и сослан в Кожезерский мон-рь. В 1658–1666 гг. диаконом придельной ц. в честь Собора Пресв. Богородицы был один из учителей старообрядчества *Федор Иванов*.



Протопр. Василий Бажанов.
Литография А. Мюнстера. 1865 г. (РГБ)

С началом петровских реформ произошли изменения и в статусе придворного духовенства: протопоп Феофан Феофилактович первым из царских духовников получил сан протопресвитера. После переноса столицы в С.-Петербург царские духовники покинули Москву и приезжали в прежнюю столицу для участия в коронационных торжествах. Оставаясь настоятелями Б. с., они одновременно стали протопресвитерами Петропавловского собора, в 1826–1887 гг. также исполняли обязанности главного священника гвардии и гренадер. С 1774 г. духовники императоров являлись членами Святейшего Синода. Среди протопресвитеров — настоятелей Б. с. в XVIII–XIX вв. были выдающиеся церковно-общественные деятели, ученые: Феодор *Дубянский*, Иоанн *Памфилов*, Василий *Бажанов*, Иоанн *Янышев*. После смерти в 1910 г. протопр. Иоанна Янышева настоятели Б. с. лишились должности царских духовников.

С 20-х гг. XVII в. известен соборный причт, к-рый состоял из протопопа, ключаря, 2 священников, 3 диаконов, 2 псаломщиков и 2 пономарей; в каждой из 6 придельных церквей служили священник, диакон и дьячок;

Протопр. Иоанн Янышев.
Гравюра Ю. Барановского
с фотографии Левицкого. 1884 г.





при соборе числились также 4 сторожа. В XVIII–XIX вв. причт собора сократился, к нач. XX в. в Б. с. служили настоятель в сане протопресвитера, сакелларий, 2 протоиерея, 2 протодиакона, 6 псаломщиков и церковный староста.

О материальном обеспечении Б. с. до XVI в. нет систематических сведений. Известны поминальные вклады в собор: в духовных грамотах русского кн. Ивана Борисовича 1503 г., волоцкого кн. Феодора Борисовича 1506 г., кн. М. В. Горбатого-Шуйского 1534/35 г., вклады эти были небольшие — 5–10 р. В 1592/93 г. боярин и дворецкий С. В. Годунов дал «в вечный поминок» 100 р. В духовной грамоте протопопа Василия Кузьмича сообщается, что вел. кн. Василий Иоаннович пожаловал ему поместье и что протопоп покупал земли в вотчину. Протопоп просил своих душеприказчиков ходатайствовать перед вел. князем не отбирать после смерти его поместье и передать земли наследникам. Ок. 50-х гг. XVI в. царь Иоанн IV пожаловал Б. с. «по отце своем великом князе Василии Иоанновиче... и по матери своей великой княгине Елене в вечной поминок, а о своем многолетнем здравии Бога молить» с. Кувекино, или Кувякино, с деревнями и пустошами в Московском у. В описи соборного архива кон. XVII в. упоминается жалованная грамота царя Василия Шуйского 1606 г., подтверждавшая права Б. с. на это село, а также на с. Расторопово, деревни, пустоши, луга и др. угодья, в частности на рыбные ловли и мельницу на р. Десне. К 1585/86 г. относится жалованная грамота царя Феодора Иоанновича на сельцо Сатино, деревни Шеловку, Климову и Ведерникову в Сосенском стане Московского у. Возможно, это был поминальный вклад по царю Иоанну IV. В 1611 г. правительством 1-го ополчения была выдана грамота, подтверждавшая права соборян на все старые вотчины. В соответствии с этой грамотой все земли Б. с., незаконно отобранные у него и переданные служилым людям в Смутное время, должны быть возвращены прежнему владельцу. В 1614 г. царь Михаил Феодорович пожаловал Б. с. вотчины в Касимовском у., царь Алексей Михайлович дал собору значительные податные льготы. Грамотой царей Иоанна и Петра Алексеевичей 1682 г. подтверждалось право причта

на рыбные ловли на Оке во Владимирском, Касимовском и Рязанском уездах. В XVII в., как и раньше, в собор давались поминальные вклады, известны, в частности, вклады боярина кн. И. И. Шуйского в 1631/32 г. — 50 р., боярина кн. Н. И. Одоевского в марте 1640 г. — 25 р.

Главным источником содержания причта Б. с. в XVII в., так же как и, вероятно, в XVI в., являлась царская руга, выдававшаяся из приказа Большого дворца и из Казенного приказа деньгами и хлебом. В документах XVII в. имеются данные о размерах денежных годовых окладов клириков «за службы и за ужины». Протопоп получал 100 р., ключарь — 23 р. 27 алтын 1 деньгу, каждый из священников — по 23 р. 27 алтын, диаконы — от 15 до 16 р. 16 алтын 4 деньга; псаломщики — по 15 р. 23 алтына 2 деньга, пономари — по 4 р. 27 алтын 3 деньга, сторожа — по 4 р. 27 алтын 3 деньга. Доходы духовенства, служившего в приделах, были ниже: оклад священников составлял от 12 р. 7 алтын до 17 р. 18 алтын 2 деньга; диаконы, служившие в приделах, получали по 9 р. 6 алтын 1 деньга, двое — по 7 р. 2–5 алтын, один — 14 р. 13 алтын 2 деньга. Все клирики получали годовые и праздничные сукна деньгами или материей, им полагалось также носильное платье или давалась материя. Соборные диаконы кроме общих годовых, праздничных и «радостных» сукон получали до 1652 г. «кликальные» сукна за провозглашение царского многолетия на службах в навечерие Рождества и Богоявления, совершавшихся по обыкновению в присутствии царя.

В качестве царских духовников протопопы Б. с. получали особое содержание, складывавшееся из годового денежного жалованья на поденный корм и на милостыню нищим, неокладных дач товарами и деньгами, а также подарков деньгами и ценными вещами от царской семьи. По-прежнему практиковалось пожалование им земельных владений. Сохранились подлинники 2 жалованных грамот царя Михаила Феодоровича 1613–1616 гг. на вотчины в Ярославском у. протопопу Кириллу. Во владении Стефана Вонифатьева находились 22 двора, населенных 43 душами муж. пола. Очевидно, и др. настоятели Б. с. были владельцами населенных земель.

С кон. XVII в. ружное жалованье духовенству сокращалось, в XVIII в. были отменены всякого рода натуральные дачи. В 1764 г. Б. с. лишился всех земель и угодий, перешедших в ведение Коллегии экономии, к-рая на содержание 3 московских кремлевских соборов выдавала 5868 р. в год (см. ст. *Секуляризация церковных имуществ*). В XIX в. причт собора получал дополнительный доход в виде процентов с гос. ценных бумаг и банковского капитала, принадлежавших собору.

Настоятели Б. с. Протопопы: Феодор (упом. в 1477), Афанасий (упом. в 1490/91), Фома (упом. в 1504), Василий (упом. в 1523 — ок. 1531–1533), Алексей (упом. в 1533), Феодор Бармин (упом. в 1547 — нач. 1548, с 6 янв. 1548 монах Чудова мон-ря), Иаков (упом. в 1548); Андрей (упом. в 1553–1562, в монашестве Афанасий, с 1564 митр. Московский и всея Руси), Симеон (1-я пол. 60-х гг. XVI в., из Пскова, принял постриг с именем Симон в Иосифо-Волоколамском мон-ре), Евстафий (упом. в 1567–1570), Елевферий (упом. в 1584/85), Феодор (упом. в мае 1606), Терентий (упом. в июле — окт. 1606; 1610–1612?), Кондратий (упом. в 1608–1610?), Иоанн (упом. в февр. 1613), Кирилл (упом. в июле 1613 — 1617), Максим (1618–1633, в монашестве Моисей, с 1638 архиеп. Рязанский и Муромский), Иоанн (упом. в сент. 1633 — 31 дек. 1634), Никита Васильевич I (1635–1645), Стефан Вонифатьев (сент. 1645 — нач. 1656), Михаил Кириллов (30 февр. — 3 марта 1656), Лукьян Кириллов (май 1656 — 1666), Андрей Савинович Постников (25 марта 1666 — март 1671), Никита Васильевич II (1671–1685), Меркурий Гаврилович (8 сент. 1685 — май 1692).

Протопресвитеры: Феофан Феофилактович (13 апр. 1693 — 1700), Иоанн Лаврентьевич Поборский (1700–1703), Тимофей Васильевич Надаржинский (1703–1728), Иоанн Симеонович Ремезов (1734 — янв. 1738), Петр Григорьев (18 янв. 1738 — 3 дек. 1748), Феодор Яковлевич Дубянский (1749–1770), Иоанн Иоаннович Памфилов (25 февр. 1770 — 1794), Савва Исаевич Исаев (11 февр. 1795 — 7 нояб. 1796), Исидор Петрович Петров (7 нояб. 1796 — 1 окт. 1805), Сергей Феодорович Краснопевков (22 янв. 1806 — 4 марта 1808), Павел Васильевич Криницкий (3 апр. 1808 — 6 дек. 1835), Николай Васильевич Музовский (19 дек. 1835 — авг. 1848), Василий Борисович Бажанов (5 дек. 1848 — 31 июля 1883), Иоанн Леонтьевич Янышев (19 окт. 1883 — 13 июня 1910), Петр Афанасьевич Благовещенский (1910 — 17 февр. 1915), Александр Александрович Дёрнов (февр. 1915 — 1918, † 13 окт. 1923).

А. В. Маштафаров





Арх.: РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 251; Ф. 396. Оп. 2. Ед. хр. 198, 199, 397–399; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 27. Д. 21271; Ч. 50. Д. 25251 (Т. 1–4); РГИА. Ф. 805; Отдел рукоп. график. и печатных мат-лов ГММК. Ф. 3. Д. 90, 111, 125; Ф. 20. 1950 г. Д. 30; 1960 г. Д. 17; 1980 г. Д. 24; ОПИ ГИМ. Ф. 440. Оп. 1. Д. 246; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 224. Ист.: Акты, относящиеся к собору на Матфея Башкина // ААЭ. Т. 1. С. 241–247; Приветствие Благовещенского протопопа Терентия Дмитрию Самозванцу // ААЭ. Т. 2. С. 383–385; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 557; Т. 6. С. 130; Т. 8. С. 71; Т. 11. С. 190; Т. 12. С. 221; Т. 13. С. 377, 385, 405; Т. 18. С. 252; Т. 20. Ч. 1. С. 380; Т. 21. Ч. 2. С. 421; Т. 25. С. 228, 273–274; Т. 29. С. 151, 329, 336, 340, 352, 353; Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, всея Руси самодержцев, с 1632 по 1682 год. М., 1844; Московские соборы на еретиков XVI в. в царствование Ивана Грозного // ЧОИДР. 1847. Кн. 3. С. I–IV, 1–23; Розыск или список о богохульных строках и о сумнении св. честных икон, дяка Ивана Михайлова сына Висковатого // ЧОИДР. 1858. Кн. 2. Ч. 3. С. 1–42; Переписная книга Моск. Благовещенского собора XVII в. по спискам Оружейной палаты и Донского монастыря // Сб. Об-ва древнерус. искусства на 1873 г. М., 1873. Отд. 2. С. 1–49; РИБ. 1884. Т. 9. С. 268–271; 1909. Т. 13; Белокуров С. А. Разрядные записи за Смутное время, 7113–7121 гг. М., 1907.

Лит.: *Снегирев И. М.* Благовещенский собор в Москве. М., 1854; Из истории рус. раскола: Благовещенский диакон Федор, его соч. и учение // ПС. 1859. Ч. 2. № 7. С. 314–346; № 8. С. 447–480; *Леонид (Кавелин), архим.* Духовники великих князей и царей моск. и всея России // ЧОИДР. 1876. Кн. 1. Отд. 5. С. 215–219; Коронационный сб. СПб., 1899. Т. 1; *Извеков Н. Д.* Духовник царя Алексея Михайловича — протопоп Андрей Савинов Постников // ХЧ. 1902. Ч. 1. С. 126–129; *он же.* Московские кремлевские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII в. М., 1906; *Успенский А. И.* Фрески паперти Благовещенского собора // Золотое руно. 1906. № 7/9. С. 33–45; *он же.* Стенопись Благовещенского собора в Москве // Древности. Тр. МАО. М., 1909. Т. 3. С. 153–177. Илл. XV, XVI, XX, XXI; *Суслов В. В.* Благовещенский собор // *он же.* Памятники древнерусского искусства. СПб., 1910. Вып. 1. С. 11–20; Вып. 2. С. 6–14; Вып. 3. С. 11–26; *Скворцов Н. А.* Мат-лы по Москве и Моск. епархии за XVIII в. М., 1911–1914. 2 вып.; *Смирнов И. И.* Древнерусский духовник: Исслед. по истории церк. быта. М., 1914; *Извеков Н. Д.* Моск. придворный Благовещенский собор. М., 1916; *Рыбаков Б. А.* Из истории моск.-нижегородских отношений в нач. XV в.: (Мошевич кнг. Марии 1410 г.) // МИА. 1949. № 12. С. 186–191; *Виноградов Н. Д.* Новые мат-лы по архитектуре древней Москвы // Сообщ. ин-та истории искусств. М., 1951. Вып. 1. С. 69–78; *Постникова-Лосева М. М.* Золотые и серебряные изделия мастеров Оружейной палаты XVI–XVII вв. // Гос. Оружейная палата Моск. Кремля. М., 1954. С. 139–216; *Петров Л. А.* Реставрационные работы в Моск. Кремле // Архитектура и строительство Москвы. 1955. № 10. С. 23–25; *Смирнов И. И.* Очерки политической истории Русского государства 30–50-х гг. XVI в. М.; Л., 1958; *Воронин Н. Н.* Два памятника архитектуры XIV в. // Из истории рус. и западноевроп. искусства. М., 1960. С. 23–52; *Писарская Л. В.* Памятники визант. искус-

ства V–XV вв. в Гос. Оружейной палате. Л.; М., 1965; *Вздорнов Г. И.* Благовещенский собор или придел Василия Кесарийского? // Сов. Арх. 1966. № 1. С. 317–322; *он же.* Постройки псковской артели зодчих в Москве (по летописной статье 1476 г.) // ДРИ. М., 1968. [Вып.:] Художественная культура Пскова. С. 174–196; *Максимов П. Н.* К вопросу об авторстве Благовещенского собора и Ризположенской церкви в Моск. Кремле // Архитектурное наследие. 1967. Вып. 16. С. 13–18; *Ильин М. А.* Псковские зодчие в Москве в кон. XV в. // Там же. С. 189–196; *Николаева Т. В.* Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана // Сов. Арх. 1968. № 1. С. 89–102; *она же.* Икона-складень XV в. и поход Ивана III на Новгород // Культура средневековой Руси. М., 1974. С. 172–177; *она же.* Прикладное искусство Моск. Руси. М., 1976; *Мнева Н. Е.* Стенопись Благовещенского собора Моск. Кремля // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV–XVI вв. С. 174–206; *Соколова Г. С.* Роспись Благовещенского собора: Фрески Феодосия 1508 г. Л., 1970; *Федоров В. И., Шелятина Н. С.* Древнейшая история Благовещенского собора Моск. Кремля // Сов. Арх. 1972. № 4. С. 223–235; *Федоров В. И.* Новые мат-лы по архитектуре Благовещенского собора Моск. Кремля // Моск. Кремль — древнейшая сокровищница памятников истории и искусства: Тез. науч. конф. М., 1972. С. 32–34; *Алешковский М. Х., Алтшуллер Б. Л.* Благовещенский собор, а не придел Василия Кесарийского // Сов. Арх. 1973. № 2. С. 88–99; *Маркина Н. Д.* К истории возникновения приделов Благовещенского собора в 60-х гг. XVI в. // ГММК. Мат-лы и исслед. М., 1973. Вып. 1. С. 73–85; *Рындина А. В.* Складень мастера Лукиана // Византия: Южные славяне и Древняя Русь: Зап. Европа. М., 1973. С. 310–323; *Федоров В. И.* Благовещенский собор в свете исследований 1960–1972 гг. // Сов. Арх. 1974. № 2. С. 112–131; *Румянцева В. С.* Кружок Стефана Вонифатьева // Общество и государство феодальной России: Сб. ст., посвящ. 70-летию акад. Л. В. Черепнина. М., 1975. С. 178–188; *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979; *Соколова Г. С.* К вопросу о первоначальной росписи галереи Благовещенского собора Моск. Кремля // ГММК. Мат-лы и исслед. Вып. 3: Искусство Москвы периода формирования Рус. централизованного государства. М., 1980. С. 106–137; *Алтшуллер Б. Л.* Еще раз о древнейшей истории Благовещенского собора Моск. Кремля // Реставрация и архитектурная археология. М., 1982. Вып. 2. С. 28–30; *Щенникова Л. А.* О происхождении древнего иконостаса Благовещенского собора Моск. Кремля // Сов. искусствознание, 81. М., 1982. Вып. 2 (15). С. 90–99; *она же.* История иконы «Богоматерь Донская» по данным письменных источников XV–XVII вв. // Сов. искусствознание, 82. М., 1984. Вып. 2 (17). С. 321–338; *она же.* К вопросу об атрибуции праздников из иконостаса Благовещенского собора в Моск. Кремле // Сов. искусствознание. М., 1986. Вып. 21. С. 64–97; *она же.* Иконостас Благовещенского собора Моск. Кремля и творчество Андрея Рублева // Зограф. Београд, 1988. Вып. 19. С. 63–71; *она же.* Иконографические особенности праздничного ряда из Благовещенского собора Моск. Кремля // ВНИИР. Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. М., 1990. Вып. 13. С. 57–126;

она же. Иконы Деисуса и Праздников из иконостаса Благовещенского собора: иконография и богослужебные тексты // ГММК. Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 12: Искусство средневеков. Руси. С. 52–79; *Мартинова М. В.* Оклад иконы «Богоматерь Млекопитательница» из собр. музеев Моск. Кремля // Древнерусское искусство XIV–XV вв. М., 1984. С. 101–112; *Бобровницкая И. А.* Два памятника рус. ювелирного искусства XV в. // ГММК. Мат-лы и исслед. М., 1987. Вып. 5. С. 35–41; *Качалова И. Я.* Ремонтно-реставрационные работы в Благовещенском соборе Моск. Кремля в 1860-х гг. (По мат-лам Моск. дворцовой конторы) // ГММК. Мат-лы и исслед. Вып. 6: История и реставрация памятников Моск. Кремля. М., 1989. С. 105–118; *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля. М., 1990; *Журавлева И. А.* Ковчеги-мошевики кон. XVI — 1-й трети XVII в. из Благовещенского собора Моск. Кремля // Древнерусская скульптура: Пробл. и атрибуции. М., 1991. С. 106–125; *она же.* Вновь о ковчехах-мошевиках кон. XVI — 1-й трети XVII в. из Благовещенского собора Моск. Кремля // Там же. М., 1993. Вып. 2. Ч. 1. С. 118–137; *она же.* Об одной группе серебряных ковчегов-мошевиков кон. XVI — 1-й трети XVII в. // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 391–412; *Сорокатый В. М.* Уроки реставрации стенописи Благовещенского собора в Моск. Кремле // Практика реставрации памятников монументальной живописи: Сб. науч. тр. М., 1991. С. 15–20; *Чернецов А. В.* Золоченые двери XVI в. М., 1992; *Маркина Н. Ю.* «Четырехчастная» икона в контексте богослужебного чина // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 270–287; *Гращенков А. В.* Фасадное убранство Благовещенского собора XIV в. // Реставрация и архитектурная археология: Мат-лы и исслед. Вып. 2. М., 1995. С. 84–94; *Качалова И. Я.* Стенопись Галерей Благовещенского собора // ДРИ. [Вып.:] Балканы: Русь. СПб., 1995. С. 379–410; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996; *Антонов А. В.* Вотчинные архивы моск. мон-рей и соборов XIV — нач. XVII в. // Русский дипломатарий. М., 1997. Вып. 2. С. 223; *Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Моск. Кремля: святые и древности. М., 1997. С. 139–170; *Чубинская В. Г.* Speculum et seculum: Живописная рама рубежа XVII–XVIII вв. к иконе «Богоматерь Донская» и ее историко-культурные смыслы // Вопр. искусствознания. М., 1997. Т. 10. № 1. С. 215–241; Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999 [Библиогр.: С. 356–371]; Христианские реликвии. Кат. № 1, 4, 5, 9, 10, 11, 13, 29–32, 34–36, 42, 47, 53, 79, 85, 87; *Коварская С. Я.* Произведения моск. ювелирной фирмы Хлебникова: Кат. М., 2001.

БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР [серб. Благовештенски сабор], проходил в Сремски-Карловци под председательством Патриарха Карловацкого *Иосифа (Раячица)* с 21 марта по 8 апр. 1861 г. Был создан для обсуждения вопросов, связанных с изменившимся положением воеводинских сербов в Австрийской империи (см. ст. *Белградско-Карловацкая митрополия*).





Представителем австр. имп. Франца Иосифа на Б. ц. С. был генерал-майор И. Филипович; в работе Собора приняли участие епископы Темишварский Самуил (Маширевич), Вршацкий Емилиан (Кенгелац или Кенджелац), Бачский Платон (Атанацкович). Своих делегатов (мирян и священнослужителей) прислали протопресвитерияты Кикиндский, Бечкерекский, Темишварский, Вршацкий, Чанадский, Чаковецкий, Нови-Садский, Сомборский, Суботицкий, Карловацкий, Шидский, от мон-рей *Фрушка-Горы* присутствовали архимандриты Крушедолский Никанор (Груич), Беочинский Лукиан (Николаевич), Герман (Анджелич), архи-диак. Феофан (Живкович).

Основным из требований Б. ц. С. было восстановление в рамках Венгерского королевства автономии серб. Воеводины, включающей Срем, Бачку, Банат и Военную границу, где проживало ок. 300 тыс. сербов. В решениях Собора, переданных имп. Францу Иосифу, выдвигалось предложение по новому территориальному устройству автономной Воеводины с центром в Темешваре. Делегаты требовали, чтобы все школьные и церковные вопросы находились в ведении сербов. Собор принял конституцию и устав, предусматривавшие равенство вероисповеданий, создание собственной администрации с воеводой во главе, утверждение герба, знамени, введение кириллической азбуки. Однако предложение Б. ц. С. не были приняты императором, и в результате австро-венг. (1867) и венгеро-хорват. (1868) соглашений воеводинские сербы остались без автономии, оказавшись подданными Венгрии и Хорватии.

Лит.: *Поповић Д. Ј.* Срби у Војводини. Нови Сад, 1990. Књ. 3. С. 310–314; *Слијепчевић.* Историја. Књ 2. С. 169–170; *Поповић Р., Јереј, д-р.* Српска Црква у историји // Хришћанска мисао. Србиње [и др.], 1997. С. 97.

В. И. Косик

• **БЛАГОВИДОВ** Федор Васильевич (1865, Симбирская губ. — после 1911), историк, публицист. В 1885 г. окончил Симбирскую ДС, в 1889 г. — КазДА со степенью канд. богословия за соч. «Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в прошлое царствование». На 1889/90 уч. год оставлен профессорским стипендиатом при кафедре рус. гражданской истории под рук. В. В. *Миротворцева*. В сент. 1890 — февр. 1892 г. преподавал

гражданскую историю во Владимирской ДС. Кандидатское сочинение Б. переработал в магист. дис. «Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в царствование имп. Александра II», к-рую защитил в 1891 г., утвержден магистром богословия 10 янв. 1892 г. С 1892 г. доцент КазДА по кафедре гражданской истории, с 1899 г. экстраординарный профессор. Состоял членом Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те.

В 1899 г. Б. опубликовал соч. «Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в 1-й половине XIX столетия», к-рое 13 февр. 1899 г. представил на соискание степени д-ра церковной истории. Рецензентами были назначены И. С. *Бердников* и И. М. *Покровский*. По совету Бердникова Б. переработал диссертацию и опубликовал ее в 1900 г. 2-м изданием, поставив в центре проблему отношений обер-прокурора и Синода. Исследовав влияние обер-прокуроров на церковные дела на протяжении XVIII–XIX вв., Б. выступил последовательным критиком института обер-прокуроров. Сочинение Б. в 1900 г. было удостоено половинной Макария (Булгакова) премии. 11 апр. 1901 г. Б. был утвержден д-ром церковного права.

Б. придерживался либерально-критических взглядов. В 1902 г. на годичном акте КазДА он прочел доклад «Этюд из истории высшего образования в России в царствование императоров Александра I и Николая I». Содержавшаяся в докладе критика николаевской эпохи едва не привела к увольнению Б. из КазДА. После предложения оставить академию Б. выпросил себе отсрочку, в посл. дело об его увольнении не возобновлялось. В 1905–1906 гг. Б. публиковал в журналах «*Православный собеседник*» и «*Церковно-общественная жизнь*» статьи по вопросам веротерпимости, церковных реформ и реформирования духовных академий. Критические публикации Б. и др. авторов стали причиной того, что 23 февр. 1906 г. совет КазДА принял решение о лишении ж. «Церковно-общественная жизнь» статуса академического издания.

25 окт. 1908 г. Б. был утвержден ординарным профессором КазДА, 14 авг. 1909 г. уволен из академии согласно прошению с назначением пенсии. С 1911 г. являлся директо-

ром Тифлисских высших жен. курсов. Дальнейшая судьба неизвестна. Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 436. Д. 731.

Ист.: Протоколы заседаний совета КазДА за 1889/90, 1899–1901, 1908–1910 гг. Каз., 1889–1910; Отчеты о состоянии КазДА за 1908/9, 1909/10 учебные годы.

Соч.: Деятельность рус. духовенства в отношении к народному образованию в царствование имп. Александра II. Каз., 1891; Личность Петра I в ист. литературе // ИВ. 1894. № 11; Характер преобразовательной деятельности Петра I // Там же. 1895. № 7; Отношение современников и истории к Наказу и Большой комиссии Екатерины II // Наблюдатель. 1895. № 10; Идеи Большого Наказа и практическая деятельность Екатерины II // Там же. 1896. № 1; Либеральные стремления и практическая деятельность Александра I // Там же. 1897. № 5; Публичная речь, произнесенная в актовом зале КазДА 22 сент. 1896 г. по случаю столетнего юбилея имп. Николая I // ПС. 1896. № 3. С. 338–358; Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст.: (Развитие обер-прокурорской власти в синодальном ведомстве). Каз., 1899; [То же, перераб. изд.]: (Отношения обер-прокуроров к Св. Синоду). Каз., 1900; Этюд из истории высшего образования в России в царствование имп. Александра I и Николая I. Каз., 1902; Имп. Александр II и цензурные реформы // ИВ. 1905. № 3; К работам комитета министров по вопросу о веротерпимости // ПС. 1905. № 1. С. 323–327; К работам комитета министров и особого совещания по вопросу о цензуре и печати // Там же. С. 640–650; К работам общественной мысли по вопросу о церковной реформе // Там же. № 2. С. 142–159, 320–344, 621–640; № 3. С. 346–359; XIII археол. съезд в Екатеринославле // Там же. № 3. С. 644–651; Личность имп. Екатерины II в ист. лит-ре // ИВ. 1905. № 8; Имп. Александр II и земская реформа // Там же. 1906. № 9; К истории современного движения академического студенчества // ЦОЖ. 1906. № 5, 8.

Лит.: *Герновский С. А.* Историческая записка о состоянии Казанской ДА после ее преобразования, 1870–1892. Каз., 1892. С. 352–353, 615–616; ПБЭ. Т. 2. Стб. 615–617.

А. В. Журавский

БЛАГОВО Д. Д. — см. *Пимен (Благово)*.

БЛАГОГОВЕНИЕ, религиозно-нравственное чувство, выражающее любовно-почтительное отношение к превосходящему человеческую субъективности, — Богу, святым, высшим ценностям бытия; основное религ. переживание непосредственного присутствия Божия в мире и в жизни.

В Синодальном переводе Свящ. Писания рус. слову «Б.» соответствуют греч. εὐλάβεια (осторожность, страх, робость, почитание, Б.— Притч 28. 14; Деян 8. 2; Евр 5. 7; 12. 28), φόβος (страх, ужас, боязнь — Пс 118. 38; Мал 1. 6; 1 Петр 3. 15), σεβωμαι (благоговее, почитаю, по-





клоняюсь — Ис 29. 13). В тексте *Септуагинты* производные от глагола εὐλαβέομαι не всегда соответствуют рус. «Б.», «благоговеть» в Синодальном переводе. Термином «Б.» описывается широкий спектр состояний, связанных со страхом: от позорной боязливости (Прем 17. 8), естественного страха перед лицом врагов (2 Макк 8. 16), страха перед соперником (1 Цар 18. 15, 29), опасения перед будущим (Нав 22. 24) до священного трепета (Исх 3. 6) и молчания перед лицом Божиим (Авв 2. 20; Соф 1. 7). Выражение «ἀνδρες εὐλαβεῖς» из кн. *Деяний святых апостолов* передается в Синодальном переводе как «люди набожные» (2. 5) или «мужи благоговейные» (8. 2).

В письменных текстах Др. Руси слова «Б.», «благоговѣти», «благоговѣнство» фиксируются с XII–XIV вв. (*Срезневский И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. 1. С. 94) первоначально исключительно в церковном применении. В XVIII–XIX вв. Б. фигурирует и как понятие мирской морали, иногда не без некрого уничижительного оттенка: Б. определяется как «смесь страха и уважения, смирения и покорности», причем одним из значений слова «благоговеть» признается «раболепствовать» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого рус. языка. М., 1978. Т. 1. С. 92); появляются характерные производные «благоговейник», «благоговейница» и т. п. (Там же).

Развитие понятия Б. соответствует историческому опыту религ. и нравственного сознания. На ранних этапах формирования представлений о высшем, сверхъестественном начале нарождающееся религ. чувство наиболее адекватно определяется предложенными нем. теологом Р. *Отто* терминами «majestas» (величие), «mysterium tremendum» (таинство, вызывающее трепет), «mysterium fascinosum» (чарующее таинство). Священное открывалось человеку в многоликости непредсказуемых стихийных сил, ужасающих и влекущих одновременно. Однако такое амбивалентное отношение к Первоисточнику бытия еще не было тождественно Б. в настоящем смысле этого слова.

Античный мир с его политеистическим мировосприятием четко различал «horror sacrilegii» (ужас святотатства) и «tremor sacer» (священный трепет), сопровождающий религ.

поклонение. При этом то и др. тесно увязывается с духом и регламентом полисной, а впосл. имперской гражданской добродетели: благоговеть перед родными богами человек обязан как житель и гражданин данного города или гос-ва, вслед. чего Б. приобретает публичный характер. Поскольку, однако, могущество и благосклонность языческих божеств не всегда совпадают, — священный трепет, нравственная привязанность и религ. поклонение в античном мировоззрении еще не объединяются в органическую целостность, присущую идее Б. в христ. понимании.

В ВЗ, с одной стороны, Б. — страх и трепет в присутствии Бога и Его грозных знамений, это не статичный, ограниченный местом и временем, легко ритуализируемый священный страх приверженцев античного языческого культа, а глубокая душевная потрясенность и неизбывная тревожность человека, впервые ощутившего себя перед лицом действительно единого и всевластного, всюду настаивающего Бога, Который есть «огнь посядающий, Бог ревнитель» (Втор 4. 24), но — прежде всего остального — Который есть Сущий (Исх 3. 14). Благоговейный страх в ветхозаветном представлении — это страх *Иакова*, воскликнувшего о месте присутствия Господа: «Как страшно сие место!» (Быт 28. 17); страх и трепет *Авраама*, безропотно ведущего на заклание своего единственного и возлюбленного сына (Быт 22). С др. стороны, столь же углубленный характер приобретает в ВЗ этика любви к Богу: «И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6. 5); вся религиозно-нравственная атмосфера ветхозаветного бытия исполнена напряженными взаимоотношениями любви, сострадания, коллизиями верности и неверности человеческой в ответ на непреложную верность Бога. Страх и любовь, как 2 своеобразных вектора, сближаясь, создают этос Б.

Благая весть о воплощении, страстях, крестной смерти и воскресении Господа Иисуса Христа создает для христ. мироощущения центральную перспективу, в к-рой понятие Б. объединяет в себе преклонение перед величием и всемогуществом Божиим, безграничное доверие к благодати Творца и трепетное чувство собственной ответственной причаст-

ности реализации этого благого могущества в человеческом мире. Прообразованный для христиан Свящ. историей, этос Б. становится существенным элементом как религ. опыта, так и человеческой нравственности, налагая свой отпечаток на устойчивые типы отношений личности к почитаемым ею людям, ценностям культуры, духовным и нравственным святыням, миру природы. Б. перед кем-либо означает почитание данной личности в силу изначально дарованного ей Богом совершенства, открытого и привлекающего для нас и вместе с тем требующего от нас деятельного соучастия. Благоговеть — значит быть причастным при соблюдении почтительной дистанции по отношению к предмету нашей причастности. Подлинно благоговеющий добровольно умалывает себя перед благоговеемым, тем самым открывая в нем и для себя новые возможности одухотворенного действия и возрастания.

Очерченное понимание Б. глубоко вошло в христ. традицию — его пробуждает и в нем раскрывается существо христ. богослужения, его утверждают и развивают многовековой уклад церковной жизни, почитание святых. Выдающиеся произведения христ. письменности, включая жития святых, учительную лит-ру, воспитывают в духе Б. перед Господом и Его творением. По словам свт. *Тихона Задонского*, «дети пред отцем своим поступают благоговейно, ничего не делают и не говорят непристойного, и всякое почтение ему показывают: тако христианам пред Богом вездесущим и все назирающим должно ходить со страхом и благоговением» (Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 5. С. 257). Б., согласно свт. *Тихону*, рождается от познания вездесущия Божия: «Помни о вездеприсутствии Божиим, и породится в тебе благоговейство» (Т. 4. С. 9). По учению св. отцов, Б. — необходимое условие для занятия богословием, участия в богослужении, вообще в духовной жизни. Свт. *Афанасий I Великий* говорит о Б. как о состоянии, необходимом для *богопознания*: «Божество познается не в словесном изложении... но в вере и благочестивом размышлении с благоговением (εὐσεβεῖ λογισμῶ μετ' εὐλαβείας.)» (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 20*). Свт. *Иоанн Златоуст* называет Б. состоянием души, необходимое при чтении Свящ. Писания





(*Ioan. Chrysost. In Ioan. 53. 3*). По его словам, «надлежащее благоговение» (προσηκούση εὐλαβεία) наряду со страхом (φόβος) и трепетом (τρόμος) характеризует состояние приступающего к Св. Тайнам (*De proditione Judae I 1*). Он укоряет своих слушателей в том, что они приходят в храм мимоходом, по привычке к празднику, а не по Б. души (οὐ δι' εὐλάβειαν ψυχῆς) (*De bapt. Christ. 1*).

Термин «Б.» употреблялся в древней Церкви и как форма обращения: «Твое Благоговение» — обращается свт. Афанасий Великий к имп. Иовиану (*Athanas Alex. Ep. ad Jovianum. 1*) и свт. *Серапиону* Тмуисскому (*Ep. ad Serap. I 33*; ср.: *Ioan. Chrysost. Ep. 25; Greg. Nazianz. Ep. 102*).

В рус. мысли заслуга выявления подлинной религ. и философско-этической содержательности понятия Б. принадлежит Вл. С. Соловьёву, представившему в «Оправдании добра» целостную систему истолкования человеческой нравственности, возводящую последнюю к 3 взаимосвязанным истокам: чувствам стыда, жалости и Б. При этом чувство стыда, согласно Соловьёву, выражает этическое отношение человека к низшей природе, жалость — к подобным ему живым существам, Б., или *благочестие*, определяет «должное отношение человека к высшему началу» и составляет т. о. «индивидуально-душевный корень религии» (*Соловьёв. С. 52*). Поскольку указанные начала нравственности, при всей самобытности каждого из них, сохраняют между собой и некую преемственность, в Б., как его понимает и описывает Соловьёв, есть нечто и от стыда, и от жалости — в частности, активный нравственный протест против недолжного и недостойного, не подобающего высшему призванию человека. Так же, как чувство стыда восстает против наших уступок низменным влечениям и как человеческая совесть протестует против всяческой несправедливости и неправды, и нарушение религ. обязанности, свидетельствующее об отдалении человека от «абсолютного центра вселенной», вызывает «могущественное противодействие нашей сокровенной целостности» (Там же. С. 233) — противодействие, вынуждающее, как замечает Соловьёв, говорить уже «не «стыдно» и не «совестно», а «страшно» (Там же). Необходимым коррелятом Б., формирующим «отрицательную

сторону благочестия», предстает, т. о., *страх Божий* — «чувство действительного несоответствия нашего абсолютному Добру, или совершенству» (Там же). Б. в его положительном выражении, согласно Соловьёву, «сводится окончательно к радостному ощущению, что есть существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, — не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра — единого, заключающего в себе все» (Там же. С. 248). Несмотря на такое радостно-возвышенное завершение, чувство Б. выдвигает перед человеком настоятельную нравственную задачу. Оно властно побуждает его преодолевать собственную немощь, стремиться к совершенству, соответствующему Божью замыслу о нем. Развитие вытекающих отсюда императивов выстраивалось Соловьёвым в перспективе проповедуемого им «теургического делания», имеющего своей целью избавление человечества и мира от разрушительного воздействия времени и смерти (Там же. С. 236, 254 и др.).

Значимую для современности концепцию Б. представляет этика «благоговения перед жизнью» (*die Ehrfurcht vor dem Leben*) протестант. теолога и гуманиста-подвижника *А. Швейцера*. Он считал, что универсализация идеи жизни как высшей ценности является единственным способом утвердить созидательную силу и полемическую мощь христианства в драматических условиях XX в. По его мнению, «принцип нравственного» состоит в том, что человек способен испытывать равное Б. перед жизнью как по отношению к своей воле к жизни, так и по отношению к любой др.: «Этика есть безграничная ответственность за все, что живет...» (*Швейцер. С. 218*). Однако, с христ. т. зр., нравственный императив не есть лишь плод интуиции ценности жизни, но заповедь, данная человеку Творцом. Тем не менее Швейцер внес несомненный вклад в сохранение и актуализацию понятия Б. для светского европ. сознания, интерпретируя жизнь во всем многообразии ее проявлений как предмет этического Б.

Лит.: *Соловьёв В. С. Оправдание добра: Нравственная философия // он же. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 119–135, 170–204, 222–266; Франк С. Л. С нами Бог: Три размышления // он же. Духовные основы общества. М., 1992.*

С. 217–404; *Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 23–35, 216–237; Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 8–22; Элиаде М. Священное и мирское // он же. Миф о вечном возвращении. С. 251–356. М., 2000.*

В. А. Малахов

БЛАГОДАРЕНИЕ [греч. εὐχαριστία], выражение хвалы и прославления Бога, Подателя всех благ; вид христ. молитвы.

В Свящ. Писании Б. — глубинный религ. ответ твари Богу, с благоговейным трепетом созерцающей Его величие и славу. Евр. слово תהלה, переводимое, как правило, рус. «Б.», имеет характер благодарного исповедания. Указанное религ. состояние выражает также слово «благословение», евр. ברכה: на благословение Бога, дающего Своему творению жизнь и спасение, отвечает благословение человека, «восхищенного всемогуществом и щедростью Божией и воздающего благодарение Творцу (Дан 3. 90; ср.: Пс 67. 20, 27; Неем 9. 5 сл.; 1 Пар 29. 10 сл.)» (*Словарь библейского богословия / Ред. К. Леон-Дюфур. К.; М., 1998. Стб. 51*). В основе Б. в Свящ. Писании лежит встреча человека с Богом, исполняющая его *благодатью* и раскрывающаяся со всей полнотой во Христе. В ветхозаветном понимании благодарить Бога — значит провозглашать Его чудеса и свидетельствовать о Его делах. Такое Б. воссылает Богу все творение (Пс 148–150; см. ст.: *Хвалитные псалмы и стихирь*). Закон ВЗ предписывал приносить Богу «жертву мирную» благодарения

«Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних». Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 202 об.)





(זָבַח תְּהִלָּה שְׁלֹמֹה), или, по переводу LXX, «жертву спасительную хвалы» (θυσία αἰνέσεως σωτηρίου — Лев 7. 11–15, ср.: Ам 4. 5). Как ответ на благодеяния Божии, Б. проходит через весь ВЗ, начиная с древнейших текстов — таких, как песнь Моисея (Исх 15. 1–21), песнь Деворы (Суд 5), — и постоянно встречается в более поздних книгах (Ис 12; 25; 42. 10 сл.; Иер 20. 13; Дан 3. 26–45, 51–90; 1 Пар 16. 8 сл.; 29. 10–19; Неем 9. 5–37; Тов 13. 1–8; Иф 16. 1–17; Сир 51. 1–12), особенно в псалмах (ср.: Пс 29; 39; 114; 123 и др.).

С полнотой Откровения в НЗ Б. приобретает бóльшую глубину. Вслед за ветхозаветным преданием христ. понятие Б. неотделимо от исповедания (ὁμολογέω — Мф 11. 25; Лк 2. 38; Евр 13. 15), хвалы (αἰνέω — Лк 2. 13, 20; Рим 15. 11), прославления (δοξάζω — Мф 5. 16; 9. 8) и благословения (εὐλογέω — Лк 1. 64, 68; 2. 28; 1 Кор 14. 16; Иак 3. 9). Непрестанной «жертвой хвалы» становится «плод уст, прославляющих имя» Божие (Евр 13. 15). Своеобразное значение христ. Б. как ответа на полученную благодать, подаваемую во Христе, приобретают производные от глагола εὐχαριστέω (встречаются в НЗ более 60 раз). Б. сопровождалась земная жизнь Иисуса Христа (Мф 26. 27; Мк 8. 6; 14. 23; Лк 10. 21; 22. 17, 19; Ин 6. 11; 11. 41). Являя образ совершенного Б., воздаваемого Отцу, Христос подает пример подлинной христ. Б., к-рое воссылает верующий Богу «через Иисуса Христа» (Рим 1. 8; 7. 25; Кол. 3. 17). Словом εὐχαριστία именуется величайшее таинство христ. Церкви — принесение Бескровной Жертвы и Причащение Ей (см. ст. *Евхаристия*). В евхаристической молитве (*анафоре*) Церковь возносит Б. Богу за все Его дела (творение, искупление, освящение).

Несмотря на то что Бог «благ к неблагоприятным и злым» (Лк 6. 35), в евангельской притче о 10 прокаженных (Лк 17. 11–19) содержится предостережение от неблагодарности, а в притче о мытаре и фарисее осуждается лицемерное Б. фарисея: «Боже! Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди» (Лк 18. 11). Согласно ап. Павлу, к Б. Бога приводит *богопознание*, к-рое доступно для всех людей «через рассматривание творений» (Рим 1. 20). Он отмечает, что причина многочисленных грехов, в к-рые впадали язычники, со-

стояла в том, что они, «познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили» (Рим 1. 21). Основополагающую идею христ. Б. ап. Павел выражает в призыве: «За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1 Фес 5. 18). Поводом для Б. Бога могут быть как знаменательные действия Божии, так и реальности повседневной жизни. Рассуждая, напр., о принятии пищи, ап. Павел пишет: «Кто ест... благодарит Бога. И кто не ест... благодарит Бога» (Рим 14. 6). Обличая лжеучителей, гнушающихся браком и пищей, он говорит: «Всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим 4. 4; ср.: 1 Кор 10. 30). Сам ап. Павел являет пример непрестанного Б., призывая к этому адресатов своих посланий. Б. приносится им за духовных чад, дарованных ему Богом (1 Фес 1. 2; Кол 1. 3; 2 Фес 2. 13), за победу над смертью (1 Кор 15. 57), за успех в деле благовествования (2 Кор 2. 14; 1 Фес 2. 13), вообще за все происходящее (2 Кор 9. 15; 1 Тим 1. 12; 2 Тим 1. 3; и др.). В послании к Ефесянам (1. 3–14) содержится вдохновенный гимн, прославляющий Бога за дар усыновления во Христе, искупление и прощение грехов. *Иоанна Богослова св. ап. Откровение* представляет Б. как вечную хвалу, воздаваемую Богу в Небесном Иерусалиме (4. 9–11; 11. 16–17; 15. 3–4; 19. 1–8).

Правосл. традиция рассматривает Б. как нравственную обязанность христианина. Воспитание в себе чувства Б., «благодарного изумления перед беспредельной благодатью Бога» (свт. *Феофан Затворник*), располагает сердце к восприятию еще бóльших духовных даров: «Дарования Божии к человеку привлекает сердце, возбуждаемое к непрестанному благодарению... Уста, всегда благодарящие, приемлют благословение от Бога, и, если сердце пребывает в благодарении, нисходит на него благодать» (*Isaac Syr. Sermo 85*). «Кто неблагодарен за малое, тот и в большем ленив и несправедлив... И дар не остается без усугубления, разве только когда нет за него благодарности» (*Sermo 2*).

По словам свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, Б. «рождает и усиливает веру, приближает к Богу. Неблагодарность и забвение Бога уничтожают веру, удаляют от Бога. ...Вера...



«Всякое дыхание да хвалит Господа».

Литография.
1871 г. (ГЛМ)

руководит к благодарению Бога, и от благодарения углубляется вера» (Творения: В 5 т. СПб., 1905. Т. 4. С. 285–287). Б. производит в душе спокойствие и радость, «несмотря на то, что отовсюду окружают скорби» (Там же. Т. 5. С. 96–97). Свт. *Тихон Задонский* определяет Б. как «внутреннее, сердечное и радостное чувство благодати» Божией. По его мысли, образ сердечного Б. показал нам Сам Христос, когда произнес: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли» (Лк 10. 21) (Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 2. С. 279).

Б., по мысли св. отцов, рождается от осознания, что «всякое благо, какое имеем, и всякое добро, какое делаем, есть Божии и от Бога». Для того чтобы «возжечь в себе чувство благодарения Богу и всегда хранить его», необходимо чаще вспоминать благодеяния Божии к человечеству и к себе самому (*Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. М., 2001. С. 250, 252). Б., по словам свт. *Феофана Затворника*, есть чувство незаслуженной милости Божией. Наиболее всего Б. проистекает от размышления о творении, промысле Божиим и в особенности об искуплении (Начертание христ. нравоведения. М., 1998. С. 396). Б. христиан должно быть непрестанным, т. к. оно является отражением ангельского Б.: «Итак, будем воздавать непрестанно благодарение Спасшему и всегда спасающему нас, Которого благодарят ангелы, премирные Силы, небесные Воинства, Херувимы и Серафимы, благолепнейшими





гласами непрестанно и немолчно взывая и вещая: Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф (Ис 6. 3)» (*Barsan. Quest* 161). По мере преуспевания в духовной жизни человек вступает во все более тесное общение со своим Творцом и от избытка духовной радости, подражая ангелам, «начинает хвалебную песнь Богу, которой никогда уже не прекращает. В этом — предначатие жизни, которая во всей силе будет явлена в Царствии Небесном» (*Феофан Затворник, свт. Тридцать третий псалом. М., 1903³. С. 30*). Постоянное Б. и славословие Бога свидетельствуют о высшей степени совершенства духовной жизни христианина и являются началом ангельской жизни на земле (Там же). Кроме того, согласно прп. *Варсонофию Великому*, непрестанное Б. «ходатайствует пред Богом о немощи человеческой» (*Quest. 142; ср.: 168, 183*). «Посему и употреблению пищи, питья и сна да предшествует благодарение... сохраняй себя во всем, и Бог благодарения сохранит тебя. 4. Благодарю за все, ибо в сем состоит духовная и душеполезная пища и покой» (*Ibid. 504, 689*).

Особый акцент св. отцы делают на необходимости Б. в скорби. По словам свт. Тихона Задонского, кто только в благополучии благодарит Бога, тот не имеет любви к Нему (Т. 3. С. 129). Для того чтобы научиться воздавать Б. Богу за скорби, прп. *Исаак Сирин* советует постоянно содержать в уме «тягчайшие скорби скорбящих и озлобленных», чтобы самому «воздавать должное благодарение за малые и ничтожные скорби... и быть в состоянии переносить их с радостью» (*Isaac Syr. Or. 2*). Воздавать Б. в нищете и др. скорбях можно, по мнению прп. *Исаака Сирина*, в таких словах: «Благодарю Тебя, Боже мой, что дал мне благодать эту и честь — обнищать ради имени Твоего и сподобил меня вкусить скорби, положенной на пути заповедей Твоих, в недуге и нищете, как вкушали святые Твои, шествовавшие путем сим» (*Or. 57*). Б. за постигшие скорби вменяется вместо подвижничества (*Barsan. Quest. 345*) и даже доставляет мученический венец («Кто перенес скорбь и благодарил Бога, тот получил венец мученический» — *Ioan. Chrysost. In Col. VIII. 5*). Выразить Б. Богу, по словам свт. *Иоанна Златоуста*, человек может через покаяние: «Исповедовать свои согрешения — и зна-

чит благодарить Бога. Кто исповедует свои грехи, тот показывает этим, что он сознает виновность в бесчисленных грехах и только не получил достойного наказания. Он-то и наиболее благодарит Бога» (*Ioan. Chrysost. In Matth. III 5*).

Несмотря на то что благодарит Бога следует «чаще, чем дышать» (свт. Тихон Задонский), достойно возблагодарить Бога, по мысли св. отцов, человеку невозможно. Тем не менее благодарить следует по мере сил: «Мы никогда не достигнем того, чтобы по достоинству благодарить Его, однако будем приносить Ему посильное благодарение устами и сердцем, и Он по человеколюбию Своему может сравнить оное с двумя лептами [евангельской вдовицы]» (*Barsan. Quest. 401; см. также: Ioan. Chrysost. Hom. in Gen. XXVI 6*).

Дух Б. пронизывает правосл. богослужебную традицию через непрестанные славословия и хваления, входящие в состав как Божественной литургии, так и др. священнодействий. Особое чинопоследование, целиком посвященное Б., представляет благодарственный молебен («Благодарение о получении прощения и о всяком благодеянии Божиим»), заканчивающийся величественной хвалебной песнью свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского, «*Тебѣ, бѣга, хвалѣмъ*». В XX в. *Трифоном (Туркестановым)*, митр. Дмитровским, был составлен благодарственный акафист «Слава Богу за все», в котором возносится Б. Богу «за все ведомые и сокровенные благодеяния... за земную жизнь и за небесные радости Царства... будущего» (кондак 1). Способность воспринимать всю свою жизнь как единый Божий дар, заслуживающий непрестанного Б., является одним из высших нравственных проявлений духовно развитой личности.

М. В. Никифоров

БЛАГОДАРСТВЕННЫЕ МОЛИТВЫ ПОСЛЕ ПРИЧАЩЕНИЯ [греч. *Εὐχαριστία μετὰ τὴν θεϊὰν μετὰ τὴν ἐκκλησίαν*, церковнослав. *Молитвы после причащения*], молитвы, читаемые после Причащения Св. Таин.

Главный предмет христ. *благодарения* — это совершенное Христом искупление и восстановление человеческой природы, дарованная всякому верующему возможность вступить в общение с Богом (ср.: Рим 1. 21; 1 Фес 5. 18; Еф 5. 20; Флп 4. 6;

Кол 3. 27; 4. 2). Поскольку эта возможность реализуется через участие в таинстве *Евхаристии*, тема благодарения об искуплении пронизывает главную евхаристическую молитву — *анафору*, во время которой предложенные хлеб и вино освящаются и становятся Телом и Кровью Христовыми. За анафорой следуют подготовительные священнодействия и Причащение, а затем читается Б. м., где к благодарению об искуплении присоединяется благодарение за дарованное Богообщение. Необходимость Б. м. очевидна: если христианин должен благодарить Бога за даруемую Им телесную пищу и земные блага, то тем более за Его неизреченный дар (2 Кор 9. 15) и духовную пищу, подаваемые в таинстве. Св. отцы подчеркивают важность Б. м.: «По Причащении... дождавшись молитвы, благодари Бога, сподобившего тебя толиких таинств» (*Cyr. Hieros. Catech. Myst. V 23*), «Тот, кто озарен священным наставлением в Божественных Тайнах, уразумеет многоплодные их дары и, в Причащении священной взирающей на божественную высоту и величие их, благодарно воспоет пренебесные благодеяния» (Агеор. ЕН. 3. III 15), и др.

В *«Дидакхе»* (посл. четв. I в.?), древнейшем сохранившемся описании евхаристического чина, вслед за 2 краткими молитвами над чашей и над хлебом (гл. 9) помещена рубрика «*Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλήσθηναί οὕτως εὐχαριστήσατε*» (греч.— После насыщения благодарите так; следует отметить, что слово «насыщаться» в ВЗ указывает как на земные, так и на грядущие небесные блага — Втор 8. 10, 27. 7; Пс 21. 27, 62. 6, 104. 40, 144. 16; Песн 5. 1; Иоил 2. 19, 26), а за ней — серия из 3 молитв (гл. 10). 1-я (нач.: «*Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου*» — Благодарим Тебя, Отче Святой, за святое имя Твое) посвящена благодарению Богу за явленные через Христа «имя... знание, веру и бессмертие»; 2-я — благодарению за всемогущество Бога, сотворившего мир и подавшего всем пищу и питье, а верующим — духовную пищу и питье для жизни вечной (т. е. Евхаристию); 3-я содержит моление о Церкви и о ее освящении. После молитв следует ряд возгласий («*Ἐλθέτω χάρις, καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ἀμήν. Ὡσαννά τῷ Θεῷ Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τι οὐκ ἐστι, μετανοεῖτω. Μαρνασθά. Ἀμήν* — Да при-





идет благодать и преидет мир сей. Аминь. Осанна Богу Давидову. Если кто свят, пусть приходит, а кто нег — пусть кается. Маранафа. Аминь), указывающих на то, что эта серия молитв могла читаться не после Причащения, а до него; слова же «после насыщения» можно понимать как указание на совершавшуюся до Причащения трапезу (ср.: 1 Кор 11. 21) или же как указание на вкушение только Тела Христова, за к-рым следовали 3 молитвы и вкушение Крови (возможно также, что трапеза помещалась между вкушением Тела и Крови — ср.: Лк 22. 20а). Большинство ученых, как рус. (Карбинов И. Евхаристическая молитва (Анафора). СПб., 1908. С. 14–15, 18), так и совр. зап. (см. ссылки в кн. Bradshaw P. The Search for the Origins of Christian Worship. L., 1992. P. 159), склоняются к тому, чтобы считать слова «после насыщения» относящимися к трапезе, совершавшейся до Причащения, и видят в молитвах 10-й гл. не Б. м., а протоанафору (тем более, что молитвы очень близки к иудейским благословениям трапезы, подобные к-рым, вероятно, мог произносить Сам Господь — см. Мф 14. 19, 15. 36, 26. 26; Мк 6. 41, 8. 6, 14. 22; Лк 9. 16, 22. 19, 24. 30; Ин 6. 11).

Неск. веков спустя молитвы 10-й гл. «Дидахе» уже не воспринимались как анафора — в 26-й гл. VII кн. «Апостольских постановлений» (ок. 380) приводятся рубрика «Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν οὕτως εὐχαριστήσατε» (После Причащения благодарите так) и Б. м. (нач.: «Εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου» — Благодарим Тебя, Бог и Отец Иисуса Спасителя нашего, за святое имя Твое — SC. 336. P. 54–56); они являются переработкой текста 10-й гл. «Дидахе» (см. сравнение молитв в кн.: Giraud C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (AnBib; 92). P. 249–253). В «Апостольских постановлениях», в составе изложенного в VIII кн. чинопоследования литургии (гл. 14–15), приводится еще одна Б. м. (нач.: «Δέσποτα ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ Πατὴρ τοῦ Χριστοῦ σου τοῦ εὐλογημένου Παίδος» — Владыка Бог Вседержитель, Отец Христа, Твоего благословенного Отрока), предваряемая диакономским прошением (нач.: «Μεταλαμβάνοντες τοῦ τιμίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ

Χριστοῦ εὐχαριστήσωμεν» — Причастившись честного Тела и честной Крови Христовых, возблагодарим). Молитва начинается с испрашивания у Бога того, чтобы Причащение принесло духовную пользу причастникам, а затем переходит в ряд прошений общего характера (о священниках, о царях, о внешних врагах империи, о народе и проч.), напоминающих *intercessio* (ходатайственную часть) анафоры (SC; 336. P. 212).

Согласно Барселонскому папирусу сер. IV в., древнейшей сохранившейся рукописи, содержащей чин Евхаристии, чинопоследование литургии состоит всего из 2 молитв — анафоры (к-рая на основании внутренних данных может быть датирована III–IV вв.) и Б. м. (нач.: «Ἐτι δεόμεθά σου, Δέσποτα Θεὲ παντοκράτωρ, καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι ἐπὶ τῇ μεταλήψῃ/ῃ/ῃ<ε> τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ποτηρίου τοῦ ἁγιασμοῦ» — Снова молимся Тебе, Владыко Боже Вседержитель, и благодарим Тебя о Причащении Хлеба жизни и Чаши освящения), парафразирующей 2-ю эпиклезу-*intercessio* анафоры (Желтов М. Греч. литургия IV в. в папирусе Barcelon. Papug. 154b — 157b // Богословский сб. М., 2002. Вып. 9. С. 251–253).

В Серапиона Евхологии (IV в.) есть Б. м. под названием «Μετὰ τὴν διάδοσιν τοῦ λαοῦ εὐχὴ» (Молитва после раздаяния [Причащения] людям; нач.: «Εὐχαριστοῦμέν σοι δέσποτα ὅτι ἐσφαλμένους ἐκάλεσας» — Благодарим Тебя, Владыко, ибо падших воззвал), 1-я часть к-рой посвящена благодарению за искупление (что характерно для анафор, а не для Б. м.), а далее следуют просьба благословить верующих и дать им часть в Телe и Крови Христовых и слово-словие (Johnson. Sarapion. P. 52).

Близость ранних Б. м. к анафорам заставляет предположить зависимость первых от вторых. Кроме того, на развитие Б. м. могли повлиять формулы, производившиеся непосредственно при Причащении; их ранний пример содержится в «Деяниях ап. Иоанна» (II в. — Lodi. Enchiridion. P. 143).

Свой Б. м. есть во всех традиц. литургиях: к-польских свт. Василия Великого (нач.: «Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐπὶ τῇ μεταλήψει» — Благодаримъ тѣ, гдѣ вѣже нашъ, ѡ причащѣніи: Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 96; Служебник. Т. 2. С. 413; СДЛ. Вып. 2. С. 78; в сир. и копт. версиях литур-

гии — свои Б. м., копт.: The Coptic Liturgy of St. Basil. Cairo, 1993. P. 282–284, сир.: СДЛ. Вып. 2. С. 107), свт. Иоанна Златоуста («Εὐχαριστοῦμέν σοι, Δέσποτα φιλάνθρωπε, εὐεργέτα τῶν ψυχῶν ἡμῶν» — Благодаримъ тѣ, вѣко человекѣлюбче, благодѣтелю дѣишъ нашихъ: Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 72; Служебник. Т. 1. С. 165; СДЛ. Вып. 2. С. 132) и Преждеосвященных Даров («Εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ Σωτῆρι τῶν ὅλων Θεῷ» — Благодаримъ тѣ, спаса всѣхъ гдѣ: Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 117; Служебник. Т. 2. С. 457); alexandрийской ап. Марка (молитва та же, что в греч. версии литургии свт. Василия Великого, с нек-рыми разночтениями — Cuming G. The Liturgy of St. Mark. R., 1990. (OCA; 234). P. 58; СДЛ. Вып. 3. С. 44–45; в копт. версии др. молитва — СДЛ. Вып. 3. С. 73); вост.-сир. апостолов Аддаи и Мари (2 молитвы; нач. 1-й: «Достойно, Господи, праведно и справедливо во все дни» — такое вступление характерно не для Б. м., а для анафор; нач. 2-й: «Христе Боже наш, Царь, Спаситель и Оживотворитель наш»: <http://www.cired.org/liturgy/apostles.html> [Электр. ресурс]; СДЛ. Вып. 4. С. 31–32); иерусалимских ап. Иакова (нач.: «Ὁ Θεὸς, ὁ διὰ πολλῆν καὶ ἄφατον εὐσπλαγχνίαν» — Боже, по великому и неизреченному благоутробию: Ἡ θεία λειτουργία Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου. Ἀθήναι, 1997. Σ. 43–44; СДЛ. Вып. 1. С. 194–195; в сир. версии — та же молитва, со мн. разночтениями и иным славословием — СДЛ. Вып. 2. С. 43) и Преждеосвященных Даров ап. Иакова (сохр. только в груз. переводе; нач.: Благодарим Тебя, Господи страшный и благой: CSCO. Vol. 123. P. 76) и др. В зап. обрядах Б. м. — одна из изменяемых; в Сакраментариях и Миссалах помещается большое количество Б. м. на разные праздники (см. ст. *Postcommunio*).

Во мн. обрядах Б. м. предваряется особой диаконской аккламацией; в нек-рых традициях (напр., иерусалимской и к-польской) эта аккламация развилась до целой благодарственной ектении. В к-польском чине литургии благодарственная ектения начинается с прошения: «Прѣсти [букв. — прямо, т. е. сидя, а не стоя и внутренне собравшись. — Ред.] прѣимше вѣжественныхъ, стѣихъ, пре-чистыхъ, везсмѣртныхъ, небесныхъ и жи-вотворящихъ, страшныхъ хртѣвыхъ тѣнъ, достойнъ благодаримъ гдѣ» (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 72–73; Служебник. Т. 1.





С. 169–170; ср. последние слова прошения с аккламациями в начале анафоры).

В правосл. богослужебных книгах, издававшихся в XIX в., Б. м. нередко помещалась до возгласа «**Го стра́хомъ вѣ́имъ:**» и благодарственной ектении; это было вызвано соображениями удобства и тем, что на литургии часто не было причастников-мирян, поэтому, несмотря на свое перемещение, Б. м. все равно читалась незадолго до своего возгласа («**И́къ ты́ еси́ ѡсцѣ́нѣ́е́ на́ше:**»). В наст. время в связи с усилением евхаристического благочестия почти на каждой литургии есть желающие причаститься миряне; в этом случае Б. м. должна читаться непосредственно перед своим возгласом, т. е. после того, как диакон скажет: «**Прѡ́сти прѣ́имше:**». Обычай прочитывать эту молитву после Причащения духовенства, но до Причащения мирян, связанный с неясностью мн. изданий Служебника (в греч. книгах, изданных в XX в., молитва стоит на своем месте (во время благодарственной ектении — см., напр., Ἀρχιερατικόν. Σ. 53); в рус. изданиях, следующих изданиям XIX в., Б. м. печатается до Причащения мирян), следует признать неверным, т. к. в Б. м. выражено благодарение не одних священнослужителей, а всего церковного народа; совершенно недопустима практика поручать чтение ее диакону, она должна, как и остальные молитвы литургии, читаться предстоятелем, поскольку только епископ или священник может возглавлять молитву всего народа.

К Б. м. по содержанию близка молитва в *сосудохранительнице* (греч. σκευοφυλάκιον) — последняя молитва к-польского чина литургии (на литургии свт. Иоанна Златоуста — Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 73, Служебник. Т. 1. С. 172 (эта же молитва вошла в арм. чин литургии — СДЛ. Вып. 2. С. 232); на литургии свт. Василия Великого — Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 97, Служебник. Т. 2. С. 416–417; на литургии Преждеосвященных Даров — Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 118, Служебник. Т. 2. С. 461–462). Читая эту молитву, священнослужители потребляли Св. Дары, убирали священные сосуды и разоблачались. Схожие молитвы — вероятно, под влиянием к-польской практики — вошли в последования литургий ап. Марка (не во всех рукописях — см.: *Cuming*. Op. cit. P. 61; СДЛ. Вып. 3. С. 46) и ап. Иакова (см.: СДЛ. Вып. 1.

С. 197), в каждой из к-рых молитва в сосудохранительнице заключается славословием Б. м. к-польских литургий «**И́къ ты́ еси́ ѡсцѣ́нѣ́е́ на́ше:**». Кроме того, в литургии ап. Иакова есть особая молитва на последнее каждение, содержащая благодарение за Причащение и оканчивающаяся тем же славословием (Там же. С. 193).

Благодарственное содержание имеют песнопения, к-рыми во мн. обрядах заключается причастная псалмодия (пение, во время к-рого происходит Причащение — см.: СДЛ. Вып. 1. С. 192–193; Вып. 2. С. 229; Вып. 4. С. 30–31, 113–114 (ср. с. 156); подробнее — в статьях *Причастен* и *Соттуніо*); во всех 3 к-польских литургиях — это гимн «**Да исполнятся уста наша**» (см.: *Taft*. Precommunion. P. 295–300).

В литургической практике южно-италийских греков бытовали изменяемые *заамвонные молитвы*, число к-рых превышает 50 (*Jacob A. Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon // Bull. de l'Institut belge de Rome. Brux.; R., 1967. T. 38. P. 109–144*); они были известны и в Др. Руси. Нек-рые из этих молитв содержат благодарение за Причащение и поэтому могут рассматриваться наряду с Б. м.

Со временем в правосл. Церкви получили распространение и Б. м. для келейного чтения, известные по рукописям IX (Sinait. МГ. 81 и 86 — *Géhin P., Froyshov S. Nouvelles découvertes sinaïtiques: À propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs // REV. 2000. Vol. 58. P. 177–178*) и последующих веков и вошедшие в печатные книги. Первоначально эти молитвы не связывались с чином литургии (*Taft R. Byzantine Communion Rites II // OCP. 2001. Vol. 67. P. 300–302*) — древнейшие Евхологии их или вовсе не содержат, или содержат отдельно от литургии одну Б. м. для частного чтения (напр., *Стратигия Евхологий* (Paris. Coislin. 213, 1027 г. Fol. 87; нач. молитвы: «**Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄρτος**» — **Гдн вѣ́е на́шъ, хлѣ́въ, с не́вѣсъ сше́дый**) или Евхологий Sinait. gr. 973, 1153 г. Fol. 116v (нач. молитвы: «**Εὐχαριστῶ σοι, φιλάνθρωπε, ὁ [в позднейших ркп.: ὅτι] διὰ [τῆν] πολλὴν [в позднейших ркп. добавлено: σου] ἀγαθότητα**» — **Благодарю́ тв, хлѣ́бнѡвче [гдн], ѡ́къ мнѡ́гѡв рэдн твоѡв б́лгости**) —

Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 123, 1012). Согласно одному из *уставов литургии XV в.*, после окончания литургии и *потребления Даров* священник читал одну Б. м. (нач.: «**Τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος**» — **Пречтѡгв твоѡгѡ тѣла, ѡ чтнѡв твоѡв крѡве** — *Красносельцев*. Уставы литургии. С. 93).

Со временем сформировалось целое Последование ко св. Причащению, состоящее из мн. текстов, читаемых до Причащения, и неск. Б. м. и заключения — после Причащения. Согласно рукописи Hieros. Patr. 309. Fol. 209–210, XIV в., Последование заканчивалось 3 Б. м.: свт. Василия Великого (нач.: «**Εὐχαριστῶ σοι, Κύριε ὁ Θεὸς μου, ὅτι οὐκ ἀπόσω με τὸν ἀμαρτωλόν**» — **Благодарю́ тв гдн вѣ́е мой, ѡкъ не ѡрнѡдѡв мѡ еси́ грѣшнѡгв**); молитва является переработкой Б. м. литургии свт. Василия) и 2 свт. Иоанна Златоуста (молитвы Sinait. gr. 973 и упомянутого устава литургии), после к-рых следовали 30 раз «**Господи, помилуй**» и возглас «**Молитвами святых отец...**» (Там же. Т. 3. С. 202–203). В Псалтири с воследованием Vat. gr. 778, Fol. 559v, 2-я пол. XIV в., Б. м. уже 7: молитва, не имеющая атрибуции; молитва Симеона Метафраста, написанная ямбическим стихом (1-я строка: «**Ὁ δοὺς τροφήν μοι σάρκα σὴν ἐκοσίσως**» — **Дáвыи́ пѣци́ мнѣ́ плѡть твою́ во́лею**); 2 молитвы свт. Василия Великого (та же, что в Hieros. Patr. 309, и еще одна, нач.: «**Δέσποτα Χριστέ ὁ Θεὸς, βασιλεὺ τῶν αἰώνων**» — **Вл̀ко хр̀тѣ вѣ́е цр̀д вѣ́кѡвъ, ѡ содѣ́телю всѣ́хъ**); 2 молитвы свт. Иоанна Златоуста; молитва к Богородице (нач.: «**Παναγία Δέσποινα Θεοτόκε, τὸ φῶς τῆς ἐσκοτισμένης μου ψυχῆς**» — **Престѡл вл̀ще вѣ́е, свѣ́те помрачѣннѡв моѡв дшн** — *Красносельцев*. Сведения. С. 35).

В слав. рукописи РГБ. Ф. 236 (бывш. Попов А. Н.). № 101 (M2447). Л. 46–47 об., XIV в. 5 молитв: 1) написанная именем свт. Кирилла Александрийского (нач. «**Тѣло твоѡ стѡе гдн и́се хр̀тѣ вѣ́е на́шъ**» — от греч. τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ θεὸς ἡμῶν); 2) та же, что в Sinait. gr. 973; 3) та же, что в упомянутом уставе литургии; 4) Симеона Метафраста; 5) не имеющая атрибуции молитва в стихах «**Ѡ гдн живѡи́, б́лгв дарю́ тв съ трепетѡмъ**». В слав. рукописях XV–XVI вв. (напр., ГИМ. Син. № 269, 350, 709, 713, 913) содержится 8 Б. м. — те же, что в РГБ. Ф. 236. № 101 (кроме «**Ѡ гдн жи.**





вий»), и, кроме того, 2 молитвы свт. Василия, молитва Пресв. Богородице (те же, что в Vat. gr. 778) и Б. м., написанная именем прп. Иоанна Дамаскина (нач.: «**Бже еже мой, непостойный и невидимый Огню**»).

К сер. XVII в. в Последование ко св. Причащению по рус. печатным книгам (напр., Часослов. Острог, 1612. Л. 288, 291 об.) входили 9–10 Б. м.: те же, что в Vat. gr. 778, а также молитвы, приписываемые прп. Иоанну Дамаскину и свт. Кириллу Александрийскому; иногда встречается молитва к Богородице свт. Германа (К-польского?; нач.: «**Ѹ превлѣнна гже дѡ влѣце вѣце, ѡумоли сѣна своѣго, избавитиса намъ ѿ всакаго зла**»; молитва отмечена уже, напр., в ркп. ГИМ. Син. 680. Л. 88, XVI в.). Затем «**Достойно естъ**», Трисвятое; после «Отче наш» — тропари дня или святого обителя, «**Слава: И нынѣ: «Вечери твоѣа тайныа днесь**»; Последование заканчивалось отпущением.

В совр. рус. и греч. редакции Последования ко св. Причащению 5 Б. м. (1-я и 4-я молитвы обозначены как анонимные): 2 свт. Василия Великого (те же, что в Vat. gr. 778), стихотворная Симеона Метафраста, свт. Кирилла Александрийского (следует отметить, что упоминаемое в этой молитве «**благодарение**» — ссылка не на Б. м., а на принятые Св. Тайны, неясность возникает из-за буквализма при переводе греч. «**εὐχαριστία**»; в Требнике митр. Петра (Могилы), где слово «Евхаристия» оставлено без перевода, текст яснее), ко Пресв. Богородице (та же, что в Vat. gr. 778). Благодарением заканчивается также молитва в стихах прп. Симеона Нового Богослова, находящаяся в Последовании среди молитв перед Причащением.

К Б. м. присоединен взятый из литургии чин на снятие облачений духовенством (отмечается в уставах литургии начиная с XIII в. — *Красносельцев*. Уставы литургии. С. 29, 76, 79, 93, 114), состоящий из «**Ныне отпущаеши**», Трисвятого и после «Отче наш» тропаря составителю литургии, «**Слава:**» — кондака «**И нынѣ:**» — богородична «**Предстательство хртїанъ непостыдное**» или иног. 5 Б. м. и чин на разоблачение помещены в совр. Служебнике (Т. 1. С. 173–181); из-за влияния Последования ко св. Причащению на чин литургии священнослужители нередко читают «**Ныне отпущаеши**» и проч. не при снятии облачений, а вместе с Б. м.,

хотя в Служебнике тексты разделены. Традиция читать 5 Б. м. сразу после Причащения, а при чтении «**Ныне отпущаеши**» (как правило, диаконом) после литургии снимать священные облачения сохраняется при *архиерейском богослужении*.

Промежуточная стадия между старопечатной и совр. редакциями Последования ко св. Причащению наблюдается в Требнике митр. Петра (Могилы) (К., 1646), где священнику предписано, «не исходя из алтаря», читать 5 Б. м. (те же, что в совр., но у всех молитв есть атрибуции, при этом 2-я молитва атрибутирована свт. Василию, как в совр. Молитвослове); Последование заканчивается так же, как старопечатное (Т. 1. С. 319–323). Чин Причащения больного оканчивается 3 Б. м. (1-я свт. Кирилла Александрийского, затем 2-я молитва совр. чина, атрибутированная свт. Иоанну Златоусту (как в памятниках XV — 1-й пол. XVII в.), 3-я — Пресв. Богородице «**Ѹ превлѣннаа гпже вѣце, ѡумли сѣна твоегу**» — Т. 1. С. 333–335), в то время как в совр. чине Причащения большого Б. м. нет.

В совр. традиции Б. м. из Последования ко св. Причащению, первоначально возникшего как келейное правило, фактически вошли в чин литургии. Они печатаются в Служебнике, обязательно прочитываются священнослужителями и причащавшимися мирянами. Часто их читает чтец для всех после того, как священник трижды возгласит: «**Слава тебѣ, бже**» (это нач. Б. м. согласно Последованию) и молящиеся начнут подходить ко кресту, «благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете» (Кол 1. 12).

М. С. Желтов

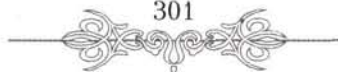
«БЛАГОДАТНОЕ НЕБО» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ [(«Благодатная», «Что Тя наречем»)] (празд. 6 марта), чудотворный образ из Архангельского собора Московского Кремля. Наименования иконы восходят к написанному на иконе внутри краю сияния, исходящего от Богоматери с Младенцем Христом, тексту богородична 1-го часа: «Что Тя наречем, о Благодатная? Небо, яко возсияла еси Солнце Правды; рай, яко прозябла еси цвет нетления; Деву, яко пребыла еси нетленна; Чистую Матерь, яко имела еси на святых Твоих объятиях Сына, всех Бога.



Икона Божией Матери «Благодатное Небо» из местного ряда Архангельского собора Московского Кремля. 1678–1680 гг.

Того моли спастися душам нашим». Почитание иконы в XIX в. связано с деятельностью митр. Филарета (Дроздова), к-рый в 1853 г., в период поновления иконостаса Архангельского собора, распорядился собрать исторические сведения о ней. В описи XVII в. Архангельского собора (не сохр.) сообщалось, что образ является копией, сделанной по указу царя Феодора Алексеевича мастерами Оружейной палаты с находившейся в соборе древней иконы. Прот. А. Тяжелов привел рассказ знатока древностей А. Ф. Малиновского о том, что, по преданию, икона была привезена в Москву Софией Витовтовной, супругой вел. кн. Василия Димитриевича. Предание возникло как интерпретация записи в Троицкой летописи за 1398 г. о привозе Софией Витовтовной из Смоленска мн. древних икон, присланных из К-поля, и вошло во все печатные издания XIX — нач. XX в. о чудотворных иконах Божией Матери. В Клинцовском иконописном подлиннике (XVIII в.?) содержится указание на то, что икона была привезена Софией Фоминичной Палеолог, супругой вел. кн. Московского и всея Руси Иоанна III, из Литвы, при этом отмечается «западный перевод» образа.

«Б. Н.» (242×181 см), находящаяся в наст. время в местном ряду иконостаса Архангельского собора, слева от царских врат, исполнена царскими иконописцами при создании нового иконостаса в 1678–1680 гг.





Через год для нее был изготовлен серебряный чеканный оклад с надписанием, как и на иконе, текста богородична (украден в 1812). Новый оклад был сделан в 1815 г.; в 1916 г. его заменили серебряной ризой и накладными серебряными херувимами на полях (не сохр.).

Богоматерь на иконе представлена в рост, с Младенцем Христом на руках, в окружении ярко-красной мандорлы и исходящими от нее волнистыми лучами сияния. Первоначально под ногами Богоматери было изображение лунного серпа (сохр. только графья). Образ восходит к изображениям, иллюстрирующим слова Откровения Иоанна Богослова: «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна... И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы железом железным...» (Откр 12. 1, 5). Иконографический прототип возник в Германии в XV в. и получил распространение в зап. искусстве; в XVII в. из Польши через Украину, Белоруссию и Литву подобные изображения попали в Россию.

Небольшого размера копия с «Б. Н.» помещалась на укрепленном на левой колонке иконостаса деревянном резном позолоченном клейме (раме). Близкое иконе Архангельского собора изображение Богоматери было исполнено в 1682 г. царским иконографом Василием Познанским для ц. Распятия Христова Большого Кремлевского дворца (в наст. время там же). Варианты этой иконографии являются *Виленская икона Божией Матери*, образ «Жена, облеченная в солнце», а также многочисленные изображения Богоматери в росписях ярославских храмов кон. XVII — нач. XVIII в. Список (вольная копия) иконы Архангельского собора был создан в 1900 г. иконописцем Я. Е. Епанечниковым для ризницы ц. Успения Пресв. Богородицы в усадьбе сенатора В. П. Мордвинова в с. Ваулове Романово-Борисоглебского у. Ярославской губ. (в наст. время находится в Воскресенском соборе г. Тутаева Ярославской обл.).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. празднование иконе было дважды: 6 марта и в Неделю Всех святых. По пятницам после литургии перед ней совершался молебен с акафистом и водоосвящением. Множество богомольцев приносили к образу лам-

пады, свечи и масло. Известны случаи исцеления от иконы, в т. ч. одной лютеранки, о к-рой в течение 6 недель усердно молилась ее гувернантка.

Лит.: Изображение икон Пресв. Богородицы, в правосл. Церкви почитаемых, с краткими о них сказаниями. М., 1853. С. 66; *Лебедев А.* Моск. кафедральный Архангельский собор. М., 1880. С. 161–163; *Ровинский Д.* Народные картинки. Кн. 4. С. 676; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 66; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 182; *Скворцов Н. А.* Археология и топография Москвы. М., 1913. С. 294; *Известков Н. Д.* Моск. придворный Архангельский собор. Серг. П., 1916. С. 16, 18, 44, 94; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 449; *Щенникова Л. А.* Забытые святыни, чтимые в Москве XV — нач. XX в. // Погибшие святыни: Сб. мат.-лов. СПб., 1996. Вып. 10. Ч. 2. С. 126–128; *она же.* «Богоматерь Благодатное Небо» из Архангельского собора Моск. Кремля: Иконография и почитание образа // *Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори.* М., 2000. С. 441–453; *она же.* Чудотворные иконы Моск. Кремля // Христианские реликвии. С. 234; *она же.* О двух чтимых Богородичных иконах в храме-усыпальнице московских государей // Архангельский собор Моск. Кремля. М., 2002.

Л. А. Щенникова

«БЛАГОДАТНЫЙ ОГОНЬ», правосл. журнал, издается с 1998 г. в качестве приложения к ж. «Москва», периодичность — 2 раза в год. Отличается апологетической направленностью. На страницах «Б. о.» ведется полемика как с богословами и публицистами реформаторско-модернистского направления, так и с представителями правоэкстремистских и раскольнических взглядов. В редакционный совет журнала входят священнослужители, церковные публицисты и историки. «Б. о.» имеет постоянные рубрики: «Церковь и современность», «История Церкви», «Духовная нива», «Богословие», «Православная проза», «Rex latina», «Из церковного наследия», «Книж-

Обложка журнала



ное обозрение». В каждом номере журнала публикуются статьи, как отражающие проблемы совр. церковной жизни, так и раскрывающие малоизвестные страницы церковной истории. В «Б. о.» освещались вопросы *старообрядчества, обновленчества* и церковного модернизма, богослужебного языка в РПЦ, *имяславия*, католич. экспансии, эволюционизма и *креационизма, апокатастасиса, эсхатологии*, публиковались очерки и статьи о видных церковных деятелях и духовных писателях: Патриархе Московском *Никоне*, архиеп. *Никоне (Рождественском)*, архиеп. *Серафиме (Соболеве)*, архим. *Фотии (Спасском)*, А. С. *Шишкова*, Е. Н. *Поселянина* и др., архивные мат.-лы из наследия свт. *Феофана Затворника*, архиеп. *Серафима (Соболева)*, архиеп. сщмч. *Андроника (Никольского)*, митр. *Антония (Храповицкого)*, архим. *Константина (Зайцева)*, игум. *Никона (Воробьева)*, прот. *Иоанна Восторгова*, А. С. *Шишкова* и др. Духовным попечителем журнала является миссионерско-просветительский центр «Шестоднев».

С. И. Носенко

БЛАГОДАТЬ [древнеевр. η или $\eta\eta$; древнегреч. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$], нетварная Божественная сила ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), в к-рой Бог являет Себя человеку, а человек с ее помощью преодолевает в себе греховное начало и достигает состояния обожения.

В Ветхом Завете древнеевр. η и $\eta\eta$ не всегда несут в себе религ. содержание. Так, первое в нек-рых случаях употребляется в эстетическом смысле, напр., $\eta\eta\eta$ — «прекрасная серна» (речь идет о красивой женщине) (Прем 5. 19), $\eta\eta\eta$ — «красивый (драгоценный) камень» (Прем 17. 8). Словом η библейские авторы характеризуют мудрого человека («Слова из уст мудрого — благодать» — Еккл 10. 12). Когда оно определяет человеческие взаимоотношения или отношение Бога к человеку, то обычно выражает расположение, благоволение, милость, оказываемые друг другу или проявляемые Богом к ветхозаветным праведникам («И послал Саул сказать Иессею: пусть Давид служит при мне, ибо он снискал благоволение в глазах моих» — 1 Цар 16. 22; «Адер снискал у фараона большую милость...» — 3 Цар 11. 19). В отношении Бога к человеку: «Если я,— говорит *Авраам* Богу,— обрел благово-





ление пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт 18. 3). «Обрести (или снискать) благоволение» или «милость» (ср.: 2 Цар 15. 25), или «благодать» (Суд 6. 17) — типичные библейские выражения, в каждом из которых используется древнеевр. слово *ḥn*.

Основными значениями слова *ḥn* являются «милость» и «милосердие». С их помощью также описываются отношения между людьми (Быт 20. 13; 3 Цар 20. 31) и отношение Бога к тварному миру и человеку (Пс 32. 5; 35. 6; Исх 15. 13; 34. 7).

В Новом Завете древнегреч. *χάρις*, имеет неск. значений. С помощью этого слова описываются расположение и любовь, оказываемые кому-либо («И каждый день единодушно пребывали в храме... хваля Бога и находясь в любви (греч. *ἔχοντες χάριν*; слав. «имуще благодать») у всего народа» — Деян 2. 47); богоугождение («то угодно (*χάρις*) Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» — 1 Петр 2. 19); Божественное благоволение (Давид «обрел благодать перед Богом» — Деян 7. 46); выражается благодарность Богу («Благодарение Богу (*χάρις τῷ Θεῷ*) за неизреченный дар Его!» — 2 Кор 9. 15). Этим словом называется пожертвование, оказываемое кому-либо («Когда же приду, то, которых вы изберете, тех отправлю с письмами, для доставления вашего подаения (*χάρις*) в Иерусалим»; ср. слав.: «послю отнести благодать вашу во Иерусалим») — 1 Кор 16. 3), и сама христ. жертвенность («изобилуйте и сею добродетелью (*χάρις*)»; ср. слав.: «да и в сей благодати избыточествуете» — 2 Кор 8. 7). Однако в главном значении греч. *χάρις* используется для описания Б. как Божественной силы, даруемой человеку для его спасения.

Понятие о Б. О Б. как нетварной Божественной силе говорил апостол Иисус Христос: «...вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян 1. 8). Как сила понимается Б. ап. Павлом: «...Господь сказал мне: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи»» (2 Кор 12. 9). Природе Божественной силы много внимания уделяется в «*Ареопагитиках*» (Агеор. DN II 4–5, 7, 11). Эта сила называется также «энергиями» (см. *Нетварные энергии*), «Божественной славой», «лучами Божества»,

«божествами», «нетварным светом» (см. *Фаворский свет*) и свидетельствует о различии между сущностью Бога и Его действиями. С учетом апофатизма и антиномизма правосл. учения о Божественных энергиях эту силу можно определить как проявление Божественной природы. Поэтому ею обладают все три Лица Св. Троицы, независимо от их ипостасных свойств, что дает основание ап. Павлу приписывать ее любому Божественному Лицу. Так, он определяет ее как Б. Бога Отца (Еф 1. 6), называет «благодатью Господа нашего Иисуса Христа» (Рим 16. 20), призывает на христиан «благодать... и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа» (1 Кор 1. 3). Не употребляя словосочетания «благодать Святого Духа», апостол вместе с тем постоянно говорит о «силе Духа Божия» (Рим 15. 19), живущей в христианах, укрепляющей их и помогающей им приносить свои молитвы Богу (Рим 8. 26; и др.). Лица Св. Троицы проявляют Б. в совместном тройческом действии. «Действие несозданной сущности, — пишет свт. Кирилл Александрийский, — есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу, так что по триипостасности действие относится к каждой из них, как свойство совершенного Лица. Итак, Отец действует, но через Сына в Духе. Сын действует также, но как сила Отца, поскольку Он от Него и в Нем по собственной Своей ипостаси. И Дух действует также, ибо Он — Дух Отца и Сына, Дух всемогущий и сильный» (*Cyr. Alex. De S. Trin.* 6). При общности тройческого действия в тайне домостроительства тем не менее можно усмотреть различные модусы благодатного проявления каждого Лица. Бог Отец, отдавший «Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16), является Источником благодатного освящения человека. Об этом освящении молился Ему Иисус Христос: «Освяти их истиною Твоею» (Ин 17. 17). О нем говорит и ап. Павел: «Он (т. е. Бог Отец. — М. И.) благодатствовал нас в Возлюбленном» (т. е. в Иисусе Христе) (Еф 1. 6). У того же апостола мы узнаем о благодатном помазании Богом Отцом призванных к жизни во Христе: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал за-

лог Духа в сердца наши» (2 Кор 1. 21–22). Иисус Христос, будучи «силой Отца» (свт. Кирилл Александрийский; ср.: 1 Кор 1. 24), является Виновником благодатного освящения, т. к. последнее стало возможным только благодаря совершенному Им искуплению человеческого рода (Ин 7. 39). Поэтому Б. даруется человеку не вообще, а только «во Христе Иисусе» (1 Кор 1. 4), а имеющие ее в себе становятся носителями «Духа Христова» (Рим 8. 9), Который посылается Богом Отцом и вселяется в их сердца (Гал 4. 6). Совершителем же благодатного освящения человека является Третье Лицо Св. Троицы — Св. Дух. Именно поэтому словосочетание «благодать Святого Духа» так часто встречается в литургической письменности и в церковной лит-ре вообще, хотя его нет в Свящ. Писании. Поскольку Б. есть проявление Божественной природы, это словосочетание не означает того, что Б. исходит только от Третьей Ипостаси. Св. Дух, посланный Сыном от Отца (Ин 15. 26) для завершения Божественного домостроительства на земле, в свою очередь Сам ниспосылает людям дары Б., присущие всей Св. Троице, делая их «причастниками Божественного естества» (2 Петр 1. 4). Отмеченная особенность домостроительства Третьей Ипостаси является причиной того, что такие слова и словосочетания, как «благодать», «Дух благодати», «дар Святого Духа», «Сила Божия», «Святой Дух», «Дух Христов», «благодать Святого Духа», в контексте учения о Б. часто употребляются как синонимы. Благодатное возрождение Сам Иисус Христос определяет как рождение «от воды и Духа» (Ин 3. 5). А христиан, возродившихся к духовной жизни, ап. Павел называет «храмом Божиим», потому что «Дух Божий живет» в них (1 Кор 3. 16). О том, что в этом и в др. аналогичных местах апостол говорит не об ипостасных свойствах Св. Духа, а о силе, присущей всей Св. Троице, свидетельствует одно из его поучений, обращенное к рим. христианам, в котором он Дух Божий называет «Духом Христовым» (Рим 8. 9). «Дух Святой... получает всю ту множественность имен, которую можно приложить к благодати, — замечает по этому поводу В. Н. Лосский, цитируя при этом 5-е Слово о богословии свт. Григория Богослова: «Прихожу в трепет, когда





представляю в уме богатство наименований... Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов... Дух сыноположения... Он есть Дух... воссозидающий в крещении и воскресении... Дух, Который... дышет, идеже хошет... Дух просвещения жизни, лучше же сказать, самый свет и самая жизнь. Он делает меня храмом, творит богом, совершает, почему и крещение предваряет и по крещении взыскуется. Он производит все то, что производит Бог» (*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 123; *Greg. Nazianz.* Or. 31).

Закон и Б. Грехопадение человека привело к тому, что он уже не мог выполнить своего призвания и достигнуть состояния обожения. Однако Божественный замысел о человеке не изменился и после грехопадения: человек по-прежнему призывается к стяжанию полноты Божественной жизни и к единству с Богом. Путь к этому единству, как свидетельствует вся священная история, был длительным и трудным. Грех и его последствия оказались столь губительными для человеческой природы, что самому человеку их преодолеть не под силу. Грешник нуждался в Божественной помощи, к-рая и была ему явлена в тайне домостроительства, сокрытой «от веков и родов» (Кол 1. 25–26). Эта тайна стала открываться уже в ветхозаветные времена, хотя ВЗ еще не знал состояния обожения, «потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 39). Ветхозаветная сотериология слишком несовершенна; руководствовавшийся ею жил по Закону, а не по Б. (Рим 6. 14). Закон же, данный Богом Моисею, был только «детоводителем ко Христу» (Гал 3. 24). По определению митр. Киевского свт. *Илариона*, Закон — лишь «предтеча и слуга благодати» (цит. по: *Молдован.* С. 160 (Список Сол-518. 350 об.)). Он не нес в себе животворящей силы (Гал 3. 21), способной духовно возродить человека, и был призван лишь обуздать грех и вызвать в человеке осознание глубины своего падения и своего духовного бессилия. Ап. Павел со всей решительностью утверждает, «что законом никто не оправдывается пред Богом» (Гал 3. 11), потому что «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал 2. 21). Он противопоставляет силе Закона др. силу, явление к-рой в мир стало возможным только после дела спасения, совершенного Иисусом Христом. Эта

сила и называется «благодатью». В слав. и рус. языках нашла отражение одна из основных особенностей этой силы — она подается как Б., т. е. благой дар, не по долгу и не по делам закона, «ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал 2. 16). Эту же особенность подчеркивает и ап. Павел, когда пишет: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф 2. 8–9); «если по благодати, то не по делам, иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делам, то это уже не благодать» (Рим 11. 6). Надежда на дела порождает фарисейскую праведность, к-рая в сознании иудеев делает Бога должником человека, обязанным награждать последнего за его дела. Наследники такой праведности живут по букве Закона, а не по духу Б. Они, по выражению апостола, «остались без Христа» (Гал 5. 4), а стало быть, оказались лишеными воздействия Б. Св. Духа, с помощью к-рой только и возможно духовное возрождение человека.

Действие Б. Характер благодатного воздействия на человека Божественных энергий определяется гл. обр. духовным состоянием самого человека. Если последний еще не открыл для себя «путь, истину и жизнь» (Ин 14. 6), Б. действует на него подобно свету во тьме (Ин 1. 4–5). Свет этот — «истинный»; Он «просвещает всякого человека, входящего в мир» (Ин 1. 9). Отсюда любой человек, находящийся в таком духовном состоянии, испытывает на себе просвещающее воздействие Б. Под этим воздействием рассеивается греховная тьма, мешающая человеку познать самого себя и постигнуть подлинный смысл жизни. Б. просвещает прежде всего душу человека, его сердце и его совесть, вслед чего обычно появляются неудовлетворенность прежним образом жизни, осознание ошибочности жизненного пути, по к-рому человек шел до сих пор. При этом Б. удерживает человека от состояния безысходности, к-рое нередко порождает отчаяние, и вселяет в сердце человека надежду на Божественное милосердие. Многообразны жизненные обстоятельства, посредством к-рых Б. призывает человека к Богу. Все они направлены к одной цели: человек, заблудившийся в жизни, подобно евангельскому блудному сыну, должен «прийти в себя» (Лк 15. 17),

т. е. духовно очнуться, осознать то состояние, в к-ром он находится, и проявить решимость начать новую жизнь. Просвещающее действие Б. свт. *Феофан Затворник* описывает как действие Божественного Слова, к-рое при этом он не ограничивает только Свящ. Писанием. «...Слово Божие, — пишет святитель, — на земле ходит и до слуха нашего доходит многообразно» (Путь ко спасению. М., 1899. С. 100). Это многообразие, по мысли свт. *Феофана*, проявляется везде: в храме Божиим, где Слово «доходит» через богослужение, чтение Свящ. Писания, проповедь, икону; вне храма в творениях отцов и учителей Церкви и вообще во всякой церковной лит-ре; вне Церкви, где можно встретить человека, беседа с к-рым окажется душеполезной, умную книгу, содержащую непреходящие духовные ценности, картину, языком изобразительного искусства воспевающую красоту Божия мира, и вообще, замечает святитель, любой предмет и явление окружающего мира, к-рые являются выразителями Божественного Слова. «Судя по сему, — заключает он, — мы объаты Словом Божиим, оглашаемся им со всех сторон» (Там же).

Если оглашение Божественным Словом достигает цели и человек под просвещающим воздействием Б. находит Бога, действие на него Божественных энергий меняется. Теперь они входят внутрь человека и совершают процесс его духовного преображения. Начало этому процессу полагает таинство Крещения, принимая к-рое человек становится членом Церкви. «...Да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — призывает ап. Петр, — и получите дар Святого Духа» (Деян 2. 38). В призыве апостола отмечены дары Крещения: прощение грехов и Б., вселившаяся в человека. 1-й дар свидетельствует о начале духовной жизни. Его нельзя понимать как некую амнистию, в результате к-рой грешник объявляется праведником. Этот дар по существу есть тоже результат воздействия Б. Он освобождает человека от детерминизма греха, делавшего его беспомощным в противостоянии господствовавшему в нем злему началу. С помощью 2-го дара человек начинает борьбу с этим началом и ведет ее до полной победы над грехом. Во Христе он возрождается и становится «новой тварью» (2 Кор





5. 17). Подобно дикой маслине, он благодатно прививается к «святому корню» (Рим 11. 16–17) и живет жизнью Тела Христова (Еф 4. 16). Он облачается «в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4. 24).

Действие Б. подробно описывается в «Послании патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере» (1723). Содержащееся в Послании учение о Б. вошло во мн. правосл. учебники по догматическому богословию. В Послании Б. схоластически разбивается на «виды», каждый из к-рых выполняет свойственную ему функцию. Б. «предваряющая» (или «просвещающая») призывает человека к Богу, Б. «особенная» (или «оправдывающая») совершает его духовное возрождение (Член 3). Архиеп. *Василий (Кривошеин)* справедливо заметил, что Послание носит «латинствующий характер». «В общем и целом (оно.— *М. И.*)... как и «Исповедание Восточной Церкви» (свт. Петра (Могилы)), излагает, конечно, православное учение, иначе оно не могло бы быть утвержденным четырьмя восточными патриархами, но выражает его в заимствованных у латинян формах и со многими уклонениями от православного предания в подробностях». Что же касается учения о Б., содержащегося в Послании, то последнее, как отмечает архиеп. *Василий*, «вслед за латинской схоластикой учит о различных видах благодати — благодати предваряющей (*gratia praeveniens*), особой (*specialis*), содействующей (*cooperativa*). Такое различие чуждо святоотеческому преданию» (*Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский*. Символические тексты в Православной Церкви // БТ. 1968. № 4. С. 22–24). Святоотеческое предание различает не виды Б., а ее действия.

Б. и свобода воли человека. Хотя духовное возрождение совершается Божественной Б., последняя не подавляет человеческой свободы. Добровольное согласие на принятие Б. является непременным условием ее действия в человеке. «Се, стою у двери и стучу,— говорит Христос, имея в виду дверь человеческого сердца,— если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3. 20). Для понимания этого библейского текста В. Н. Лосский использует образ нищего, под видом к-рого

выступает Всемогущий Бог, оживающий от человека «подающая любви» и «не дерзающий» «взломать» двери человеческого сердца, т. к. свобода воли, к-рой человек обладает, настолько высока в очах Божиих, что перед ней останавливается даже Божественное всемогущество (*Лосский В.* Догматическое богословие. С. 244). «Посему воля человеческая есть как бы существенное условие,— пишет прп. *Макарий Великий*.— Если нет воли человеческой, Сам Бог ничего не производит в человеке, хотя и мог бы» (*Macar. Aeg. Nom. Spiritual. 37. 10*). Наделенный свободой воли, человек может не только не допускать к себе Б., но и противиться ей, о чем встречаются многочисленные свидетельства в Свящ. Писании (Ис 65. 2–3; 66. 4; Иер 7. 13; и др.). Такое противодействие Б. св. первомч. и архидиака. Стефан, обличавший иудеев за отказ принять Христа, определил как противодействие Св. Духу (Деян 7. 51).

Др. условием, при к-ром открывается возможность благодатного возрождения, является наличие синергии (т. е. совместного действия) Божественной Б. и человека, добровольно избравшего христ. путь жизни. Поскольку спасение человека совершается Б., то участие в этом процессе самого человека носит специфический характер. Хотя это участие сопряжено с огромными трудностями и невероятными усилиями по преодолению греховного начала, его значение сводится лишь к тому, что человек, подвизающийся на поприще духовного возрождения, своим подвигом открывает себя для действия в нем Б. Сам по себе христ. подвиг не возрождает человека и поэтому не является самоцелью; он лишь средство к такому возрождению, совершаемому Божественной Б. Специфику синергии Бога и человека в сотериологическом процессе прп. Макарий Великий поясняет примером, взятым из повседневной жизни, в к-ром человек предстает в образе младенца, еще не умеющего ходить, а Бог — в образе матери этого младенца. «Хотя младенец,— пишет прп. Макарий,— бессилен сам что-либо сделать и не может на своих ногах подойти к матери, однако же он, ища матери, движется, кричит и плачет. И мать сжаливается над ним; она рада, что дитя с таким усилием и воплем ищет ее. А так как младенец не может прийти к ней, то сама мать,

преодолеваемая любовью к младенцу, за долгое его искание, подходит к нему и с большой нежностью берет, ласкает и кормит его. То же самое делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приходит и взывает Его» (*Macar. Aeg. Nom. Spiritual. 46. 3*).

Преимущественное действие Б. подчеркивает ап. Павел при сравнении своих благовестнических трудов с трудами остальных апостолов: «...я более всех их потрудился; не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор 15. 10). Утвердительно-отрицательное «я» — «не я» не делает этот текст противоречивым и не является показателем лишь личного смирения апостола. С помощью этого языкового приема ап. Павел на примере своего апостольского служения отмечает главную особенность взаимодействия Б. и человека. Последний трудится очень много, но лишь для того, чтобы создать условия для преображающего действия в нем Б. К этой особенности богочеловеческой синергии ап. Павел обращается в своих Посланиях неоднократно. Так, стремясь показать коринфским христианам преимущественное значение Божественной помощи в апостольском служении, он пишет: «Кто Павел? Кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали... Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог» (1 Кор 3. 5–6).

Святоотеческое учение о Б. Тема Б., благодаря исключительной значимости в христ. учении, в святоотеческом наследии присутствует постоянно. От апостолов она переходит к мужам апостольским и находит свое выражение, как и у апостолов, прежде всего в приветствиях, с к-рыми мужи апостольские, подобно своим учителям, обращаются к первым христианам. «Благодать вам и мир от всемогущего Бога чрез Иисуса Христа да умножится», — обращается к Коринфянам сщмч. *Климент I*, еп. Римский (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 1*), а сщмч. *Игнатий Богоносец*, еп. Антиохийский, приветствует «Церковь магнезийскую», благословенную «по благодати Бога Отца во Иисусе Христе Спасителе нашем» (*Ignat. Ep. ad Magn.*). Свои послания мужи апостольские, так же как и апостолы, часто заканчивают пожеланием Б. христ. общинам. У сщмч. Климента, еп. Римского, и сщмч. *Полликарпа*, еп. Смирнского, это пожелание





почти буквально повторяет пожелание ап. Павла («Благодать Его (Господа Иисуса Христа.— *М. И.*) да будет со всеми вами» — *Polycarp. Ad Phil. 14*; ср.: Рим 16. 24; Флп 4. 23; 1 Фес 5. 28; 2 Фес 3. 18). Для мужей апостольских, стоявших у истоков христианства, актуальной была проблема Закона и Б. Ее обсуждают сщмч. Игнатий Антиохийский, предупреждающий, что «если мы до сих пор еще живем по закону иудейскому, то чрез это открыто признаемся, что мы не получили благодати» (*Ignat. Ad Magn. 8*), сщмч. Поликарп Смирнский, подобно ап. Павлу указывавший первым христианам: «вы спасены благодатью, а не делами» Закона (*Polycarp. Ad Phil. 1*). Что же касается жившего «под Законом» ветхозаветного человека, то и он не был лишен благодатного воздействия, возможность к-рого для сщмч. Игнатия была обусловлена ожидаемым Боговоплощением. «И божественнейшие пророки жили о Христе Иисусе... Вдохновляемые благодатью Его, они удостоверяли неверующих, что Един есть Бог, явивший Себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего...» (*Ignat. Ad Magn. 8*). Христ. апологеты в своем учении о Слове как Божественной премудрости признавали действие «благодати Слова» даже в языческом мире. Ими впервые ставится проблема свободы человека, однако она еще не решается в контексте учения о Б., что будет иметь место в святоотеческой мысли более позднего периода. Свое понимание свободы апологеты противопоставляют языческой философии с ее фаталистическими представлениями о неотвратимости судьбы, о воле рока и т. п. «Пусть никто не ищет в судьбе утешения или оправдания...— пишет Минуций Феликс.— Что бы ни делала судьба, у человека душа свободна...» (*Min. Fel. Octavius 36*).

Сщмч. *Иринея* Лионский, размышляя о домостроительном проявлении Св. Троицы, отмечает, что Б. исходит от Отца и сообщается через Сына в Св. Духе, что дает ему основание именовать эту Божественную силу «Отчей благодатью» (*Iren. Adv. haer. IV 20. 7*). Сын «открывает Отца», причем это начинается с ВЗ. С тех пор «Слово сделалось раздателем благодати Отчей (*paternae gratiae*)». В новозаветные времена верующие в воплощенное Слово получают от Него «большую благо-

дать» (*maiores gratiam*) и «изобильную радость» (*Ibid. IV 11. 3*). Эту Б. сщмч. Иринея называет «благодатью усыновления» (*adoptionis gratiam*), благодаря к-рой христиане именуют Бога своим Отцом (*Ibid. III 6, 1*). Получив через веру «привитие Духа», они должны принести своей жизнью плоды веры, чтобы в буд. жизни стать наследниками «полной» (*universa*) Б. Духа (*Ibid. V 8. 1*).

Учение о Б. сщмч. *Киприана* Карфагенского носит по преимуществу экклезиологический характер, т. к. в большинстве случаев содержится в трудах, в к-рых ведется полемика против признания крещения, совершаемого еретиками и раскольниками. В связи с этим сщмч. Киприан использует применительно к Б. специфические определения: «благодать церковного крещения», «спасительная вода и небесная благодать», «благодать в Церкви» (*in ecclesia gratia*). В послании к Магну он пишет: «Если Новациан соединен с сим Господним хлебом (Церковью.— *М. И.*)... то можно полагать, что и он может иметь благодать единственного церковного крещения» (*Cyp. Carth. Ad Magnum*). В том же послании сщмч. Киприан задается вопросом: «Кто осмелится сказать, что спасительная вода крещения и небесная благодать (*aquam baptismi salutarem et gratiam coelestem*) могут быть общими у нас с раскольниками?» (*Ibidem*).

Климент Александрийский вводит др. понятия Б. В «Педагоге», разъясняя текст Ин 1. 17, он говорит, что Закон, данный «через Моисея Словом», есть «древняя благодать» (*παλαιὰ χάρις*). «Потому,— указывает он далее,— и говорит Писание: закон через Моисея дан был (*ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη*),— не Моисеем (*οὐχὶ ὑπὸ Μωσέως*), но Словом (*ὑπὸ τοῦ λόγου*), через Моисея (*διὰ Μωσέως*), Его слугу; посему он и был временным. Вечная же благодать (*ἡ αἰδὶος χάρις*), то есть истина (*καὶ ἡ ἀλήθεια*), произошла через Иисуса Христа (*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*). Взгляните на слова Писания: в отношении к Закону говорится только «дан был» (*ἐδόθη*); истина же (*ἡ δὲ ἀλήθεια*), поскольку она есть благодать Отца (*χάρις οὐσα τοῦ πατρός*), есть непрерывное делание Слова (*ἔργον ἐστὶ τοῦ λόγου αἰώνιον*), и о ней не говорится, что она «дается» (*δίδοσθαι*), но что она «происходит» (*γίνεσθαι*) «через Иисуса» (*διὰ Ἰησοῦ*), без Ко-

торого «ничто не начало быть» (Ин 1. 3)» (*Clem. Alex. Paed. I 7*).

Объясняя воздействие Б. на человека, Климент говорит о «превосходной», или «особенной», Б. (*ἐξαιρέτος χάρις*), с помощью к-рой человеческая воля, подобно бегуну, преодолевает все преграды («скачет через рытвины») и, будучи окрыленной, «устремляет свой полет в область горнего» (*Clem. Alex. Strom. V 13*). Климент уже начинает говорить о световой природе Б. («Благодать Божественная есть особого рода свет; едва только проникла она в душу, как уже всю ее осветила» (*Ibid. VII 7*)). При этом святость, достигаемая праведником с помощью Б., «отражается на лице его неким сиянием, которое поражает вас своим величием и красотой: это — отблеск Логоса. Как свет солнечный приносит с собой не только свет, но и теплоту, так и этот свет неразрывно соединен в душе с любовью, которая нисходит в нее от Бога и привносит в гностика нечто Божественное» (*Ibid. VI 12*)).

Для ученика Климента Александрийского *Оригена* характерно продолжение древней традиции постижения Б. через призму домостроительного проявления Св. Троицы. Вместе с тем, анализируя духовное состояние человека, Ориген начинает обращать большее внимание на соотношение Божественной Б. и свободы выбора человека и на условия, при к-рых благодатное воздействие становится возможным. Объясняя Рим 12. 6–8 и 1 Кор 12. 7–11, он отмечает: «Мне кажется, что Апостол, когда пишет как к Римлянам, так и к Коринфянам, учит о трех способах получения благодати, чтобы показать, что в этом случае хотя нечто зависит от нас, однако весьма многое — от щедрот Божиих. Он полагает, что есть «мера веры», по которой когда кто-либо получает благодать, полагает, что она «дается на пользу»; полагает и то, что Дух разделяет «якоже хочет». Чтобы в нас оказалась такая вера, которая могла бы заслужить высшую благодать (здесь Ориген, по-видимому, имеет в виду ту же Б., какую его учитель Климент называл «превосходной» или «особенной».— *М. И.*),— это дело нашего труда и старания, а чтобы давалась на пользу и была совершенно полезна для принимающего — это дело Божественного определения, и только от Него зависит, хочет ли



Он дать или нет» (*Orig. In Ep. ad Rom. IX 3*). На примере фараона, сердце к-рого ожесточилось под воздействием чудес, совершаемых Богом через Моисея, Ориген показывает, что действия Б. могут восприниматься различно, в зависимости от состояния самого человека. Эти действия Ориген сравнивает с дождем, после к-рого «возделанная земля... приносит плоды, а запущенная и невозделанная приносит терния» (*Orig. De princip. III 1. 10*). Ориген с предостережением обращается к тем, кто имеет Б.: усматривая причину падения диавола в том, что «он приписал самому себе (а не Богу.— *М. И.*) те преимущества, какие имел, будучи еще чистым», Ориген просит носителей Б. не забывать, «что они достигли высшей степени блаженства не столько сами собою, сколько благодаря неизреченной благодати Божией» (*Ibid. III 1. 12*).

Свт. *Афанасий I Великий* исходит из монархии (единоначалия) Бога Отца и, подобно сщмч. Иринею Лионскому, отмечает, что «подаваемая в Троице благодать... дается от Отца через Сына в Духе Святом» (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. 1. 30*). Его последующие рассуждения показывают, что исхождение Б.— это не ипостасное свойство Отца, ибо «благодать Троицы едина». Поэтому, когда в нас будет Дух, придут Сын и Отец и итель в нас сотворят» (*Ibid. 3. 6*).

Свт. *Кирилл I*, еп. Иерусалимский, излагает понятие о Б. в Огласительных поучениях. С учетом того, что в них он обращается к «просвещаемым» (*Cyr. Hieros. Procatech. 1*), т. е. к последней категории оглашенных, основной темой его поучений становится таинство Крещения. Свт. Кирилл неоднократно указывает на харизматический характер этого таинства. Он обращает особое внимание на значение, какое придается в Крещении воде. Объясняя слова Иисуса Христа «если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (*Ин 3. 5*), свт. Кирилл указывает на неразрывную связь в таинстве Б. Св. Духа и воды, через к-рую Б. подается. «Приступи ко крещению не так, как к воде простой, но как к духовной благодати, с водою даруемой. Ибо как приносимое в жертву, простое по природе, оскверняется через призывание идолов, так, напротив, простая вода, получив силу от призывания Св. Духа

и Христа и Отца, делается святою. Так как человек состоит из двух частей, из души и тела, то и очищение двоякое: бестелесное для бестелесного, а телесное для тела» (*Cyr. Hieros. Catech. III 2*).

Свт. *Василий Великий* в соч. «О Святом Духе», к-рое, по замечанию прот. Г. *Флоровского*, «есть, прежде всего, книга об освящении» (*Флоровский. Вост. отцы IV в. 1990. С. 86*), решает в ней сразу две задачи. С одной стороны, он доказывает Божественность Св. Духа, а с др., — описывает освящающие действия Третьей Ипостаси в мире, Церкви и человеке. Поэтому Св. Дух у свт. Василия получает наименования «источника освящения», «подателя жизни», «начала освящения», ибо Он «всем изливает всецелую благодать, которой причащающиеся наслаждаются «по мере собственной приемлемости» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 9*). Однако Б. изливается не только от Св. Духа. Ее «подает требующим» и Сын Божий, Который «по причине многообразных даров благодати» именуется в Свящ. Писании «Пастырем», «Врачом», «Путем», «Дверью», «Источником», «Хлебом» и т. п. (*Ibid. 8*). Причем подает не от Себя, а от Отца, потому что «от Отца подаются блага нам Сыном» (*Ibidem*). По свт. Василию, в процессе духовного возрождения Бог «возвращает» человеку «ту благодать, которую вдохнул в него (в творческом акте.— *М. И.*) и которую человек погубил» (*Ibid. 16*). Для праведника «благодать Духа» становится «венцом» его славы (*Ibidem*). При этом «духоносные души, будучи озарены Духом», не только сами становятся носителями благодатной силы, но «и на других изливают благодать» (*Ibid. 9*). Свт. Василий Великий с трудом находит слова, с помощью к-рых пытается описать состояние человека, достигшего благодатного единения с Богом. Это — «предведение будущего, разумение таинств... раздаяния дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение» (*Ibidem*).

Свт. Григорий Богослов, подобно своему другу свт. Василию Великому, оказавшему на него большое влияние, особенно в разработке учения о Св. Духе, также уделяет много внимания пневматологической теме.

В рамках этой темы он останавливается на важной проблеме соотношения Б. Св. Духа и человеческой воли в их взаимодействии в сотериологическом процессе. Эту проблему свт. Григорий рассматривает на примере обращения своего отца на путь веры, прослеживая, каким образом на этом пути проявляется Божественная Б. и как обнаруживает себя «собственное произволение» отца. Отец, по мысли свт. Григория, относится к числу тех, «которые добрыми нравами предваряют веру» (*Greg. Nazianz. Or. 18*). Эту веру он получил «в награду за свои добродетели» (*Ibidem*). «Для него вся протекшая жизнь (до принятия Крещения.— *М. И.*) была приготовлением к просвещению и очищением до очищения, ограждающим дар, чтобы совершенство вверено было чистоте и даруемое благо не подвергалось опасности от навыков, противоборствующих благодати. При выходе из воды осияет его свет и слава, достойная того расположения, с каким приступал он к дарованию веры» (*Ibidem*). Эти высказывания, казалось бы, расходятся с Преданием Восточной Церкви, не признающим ни Божественных «наград», ни человеческих «заслуг» и исповедующим не последовательное, а одновременное действие — синергию — двух волей, Божественной и человеческой (*Лосский В. Мистическое богословие. С. 149*). Однако такое понимание этих высказываний возможно лишь при рационалистическом подходе к ним. Богословие же свт. Григория должно рассматриваться в духе апофатизма вост. Предания, открывающего тайну одновременного действия Б. и свободы. При таком подходе ниже следующее высказывание свт. Григория воспринимается уже не как противоречащее предыдущим, а как объясняющее и дополняющее их: «Добродетель — не дар только великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твое стремление. Она — не произведение твоего только сердца, потому что потребна превосходнейшая сила. Хотя и очень острое зрение, однако же видит зримые предметы не само собою и не без великого светила, которое освещает мои глаза и само видимо для глаз. И к преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно: первая и последняя, а также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру; Бог подает мне



и силу, а в середине я — текущий на поприще... Ты не видывал, чтобы птица летала, где нет воздуха, чтобы дельфин плавал, где нет воды; так и человек без Христа не заносит вверх ноги» (*Greg. Nazianz. Carm. Moral. 9*).

Учение о Б. у прп. Макария Великого преломляется через призму аскетического опыта. Поэтому оно приобретает у него не только догматический, но и этический и даже психологический характер. Бог и душа — одна из основных тем «Духовных бесед» прп. Макария. Раскрывая ее, великий егип. подвижник прослеживает отношения между Богом и человеком с момента появления последнего в творческом акте до его буд. воскресения. Жизнь Адама в Боге представляется ему как «великое богатство и великое наследие», а сам «Адамов сосуд», благодаря обитавшей в нем Божественной Б., до преслушания обладал разнообразными сокровищами (*Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 12. 1*). Эти сокровища прп. Макарий усматривает не только в природных способностях человека, но прежде всего в дарах Б. Человек «живет... собственным своим естеством» после грехопадения, т. к. он «умер для Бога» и поэтому лишился благодатных даров (*Ibid. 12. 2*). Описывая бедственное состояние грешника, прп. Макарий уподобляет грех «покрывалу тьмы», из-за к-рого человек уже не мог видеть «истинного Небесного Отца, благой сердцем и доброй матери — благодати Духа, сладчайшего и вождельного брата — Господа, друзей и искренних своих — святых ангелов, с которыми некогда ликовал и праздновал» (*Ibid. 28. 4*). Однако прп. Макарий не согласен с теми, кто утверждает, что «человек решительно умер и во все не может делать ничего доброго». Они, по мысли преподобного, введены «в обман лжеучением». Возражая им, прп. Макарий представляет грешника в образе младенца, хотя и не умеющего ходить, но тянущегося с плачем к матери (*Ibid. 46. 3*). Плач раскаяния — это начало обращения души к Богу. «Если душа воздохнет и возопиет к Богу, то ниспосылает Он ей духовного Моисея, избавляющего ее от египетского рабства. Но прежде пусть вопиет и стонет — и тогда увидит начало избавления» (*Ibid. 47. 7*). Если же этого не происходит, то из «мрежи благодати», к-рая «распространяется на всех» людей, снова выбрасываются «в глубину

тьмы» те, кто не желает избавиться от греха (*Ibid. 15. 50*). Плач раскаяния приводит человека к вратам св. Крещения, пройдя через к-рые он духовно возрождается. Но и «после благодати» Крещения человеческая воля испытывается, «к чему она склонна и с чем согласна». «Естество» человека, принявшего Б., по замечанию прп. Макария, «оставляется таким же (т. е. прежним. — М. И.); и человеку суровому оставляется его суровость, а легкому — его легкость». Бог оценивает человека не по особенностям его «естества», а по добрым делам его. «А если не пребывает [человек] в добрых делах, то не благоволит к нему Господь, потому что все естество Адамово удобопреклонно к добру и к злу... но может не делать зла, если желает» (*Ibid. 26. 5*). Однако не во власти одного лишь желания находится жизнь христианина. Желание только определяет ее направление. Сама же жизнь создается в синергизме свободной воли и Б. Созидательную роль выполняют обе силы, но нового человека созидает Б., воля же лишь создает для этого необходимые условия (*Ibid. 37. 10*). Прп. Макарий сравнивает Б. с сокровищем, к-рое нищий приобретает не собственными усилиями, ему вверяет его царь. «Если нищий, приняв от царя вверенное ему сокровище... начинает превозноситься им как собственным своим богатством... то царь берет у него свое сокровище и имевший его на сохранении остается таким же нищим, каким был прежде. Таким же образом, если превознесутся имеющие благодать и станут надмеваться сердца их, то Господь отъемлет у них благодать Свою...» (*Ibid. 15. 25*). Душа, «обнаженная» от Б., «загнивает», подобно несоленому мясу, в к-ром заводятся черви. Отталкиваясь от этого сравнения, прп. Макарий называет благодатную силу «небесной солью», очищающей душу человека (*Ibid. 1. 5*). Б. созидает нового человека «тайно». «Как пчела тайно созидает соты в улье, так и благодать тайно производит в сердцах любовь свою...» (*Ibid. 16. 7*). При этом она действует «постепенно», «чтобы испытать человеческое произволение». «По мере того, как душа многие годы оказывается благоискусной и согласной с благодатью», последняя, по выражению прп. Макария, «пускает корни» в этой душе, «пока вся душа не будет объята небесной

благодатью» (*Ibid. 41. 2*). Облагодатствованный человек приходит в состояние обожения и поэтому становится «выше первого Адама» (*Ibid. 16. 4*; ср.: *Ibid. 26. 2*).

О тесной связи, существующей между Б. и свободой выбора человека, много пишет свт. Григорий Нисский. Он, по мысли Лосского, «очень четко выражает эту взаимную связь, превращающую благодать и свободу воли в два полюса одной и той же реальности» (*Лосский В. Мистическое богословие. С. 149*). В основе богословских выводов свт. Григория лежат его наблюдения за жизнью христианина с момента принятия им таинства Крещения. Свт. Григорий всесторонне рассматривает таинство, определяя при этом, при каких условиях крещаемому подается Б. и какое воздействие на него она оказывает. Он выделяет два главных условия получения Б.: вера крещаемого и его предшествующая подготовка к таинству. Если эти условия не соблюдены, то «приступающие к благодати крещения самих себя вводят в обман, только считая себя возрожденными, а не становясь таковыми в действительности». Для них, по свт. Григорию, «баня послужила телу, а душа не свергла с себя нечистот страстей... для таких [людей] вода остается водой, потому что в рожаемом нимало не оказывается дара Св. Духа» (*Greg. Nyss. Or. catech. 40*). Те же, кто принял таинство достойно, родились в новую жизнь. Крещение для них — «начало и основание великих благ». В нем свт. Григорий усматривает «обновление» и даже «преложение» (μεταβολή) «естества» человека. Однако это преложение не следует преувеличивать. Б. Крещения полностью не освобождает от зла. В погружении в воду, являющемся символом смерти греха, хотя и «производится уничтожение пришевавшегося порока», однако «уничтожение не совершенное» (οὐ μὴν τελείως ἀφανιστὸν), а лишь «некоторое пресечение непрерывности зла» (*Ibid. 35*). Зло отсекается, как отсекается голова змеи, тело и хвост к-рой в течение нек-рого времени все еще остаются живыми (*Ibid. 30*). В Крещении Б. рождает нового человека, к-рого свт. Григорий уподобляет (используя распространенный образ) младенцу, «чревоносимому верой». «Кормилица (этого младенца. — М. И.) есть Церковь, сосцы — наставления, пища — хлеб свыше»





(*Greg. Nyss. In resurrect. 1*). За новым рождением должна последовать новая жизнь, в к-рой Св. Дух становится «помощником и сожителем (συνεργὸν καὶ σύνοικον), созида в каждом благо» (*De inst. Christ.*). В результате будет достигнута победа над грехом, душа «расположит себя к Богу в силу благодетельного образа жизни. Такая душа примет в себя благодать Духа, она всецело обновляется и даже создается вновь (καὶνὴ γέγονεν ὁλὴ καὶ ἀνεκτίσθη)» (*Ibidem*).

Тема взаимодействия Божественной Б. и человеческой свободы воли привлекала особое внимание отцов Зап. Церкви. Более всех разрабатывал этот вопрос блж. *Августин* в своей антипелагианской полемике. Др. известным отцом Церкви, к-рого волновала эта тема, был прп. *Иоанн Кассиан Римлянин*. Следует оговориться: прп. Иоанн, долгие годы живший и совершавший церковное служение на Западе, тем не менее является представителем вост. традиции, к к-рой он приобщился, путешествуя в течение 15 лет по св. местам и мон-рям Палестины и Египта и общаясь там со знаменитыми христ. подвижниками. В духе этой традиции он и выступил как против Пелагия и его учеников, так и против крайностей учения о Б. и свободе воли блж. *Августина* и его последователей. Прп. Иоанн занимал в обсуждаемом вопросе «центристскую», или, по выражению *Лосского*, «над-спорную», позицию (*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 150), чуждую крайностей полемизировавших между собой пелагианской и августиновской сторон. Суть этой позиции заключалась в признании в деле спасения человека синергии Божественной и человеческой воли и одновременного действия Б. и свободы. Прп. Иоанн Кассиан отказался от рационалистического решения обсуждаемой проблемы, к к-рому прибегли как пелагиане, так и блж. *Августин* и его последователи и к-рое превращало Б. и свободу «в два смежных понятия», требующих согласования между собой «как два чуждые друг другу предмета» (Там же). Поэтому он не был правильно понят ни той, ни др. стороной, свидетельством чему служит высказывание самого прп. Иоанна: «Многие спрашивают: когда в нас действует благодать Божия? После того ли, когда в нас появляется доброе расположение или доброе распо-

ложение только тогда в нас появляется, когда посетит нас благодать Божия? Многие, решая этот вопрос, преступили границы, отчего и впали в противоречия и погрешности. Ибо, если скажем, что наше доброе расположение предшествует явлению благодати, то нам возразят: что же хорошего было в Савле и мытаре Матфее, из коих первый призван к спасению в то время, когда шел на погубление невинных, а второй — среди насилий, причиненных обществу, и хищничества? А если скажем, что сначала благодать Божия производит доброе расположение, то этому будет противоречить то, что вера *Закхей* и разбойника, покаявшегося на кресте, предварила их частное призвание» (*Ioan. Cassian. Collat. XIII 11*). Из этого рассуждения следует, что отношения между Б. и свободой не должны рассматриваться как причинно-следственные; в противном случае обсуждаемая проблема заходит в тупик или ее решение неизбежно приводит к ошибочным результатам. Прп. Иоанн подчеркивает, что обе силы, Б. и человеческая воля, всегда действуют одновременно и «согласованно» и «в деле нашего спасения равно необходимы» (*Ibidem*). «Нельзя думать,— отмечает он, полемизируя со сторонниками блж. *Августина*,— что Бог не дал человеку желания и возможности делать добро... и что природа человеческая способна лишь к одному злу... Если бы мы сами не могли соиздать свое спасение, то апостол не сказал бы: «со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (*Флп 2. 12*)» (*Ibid. 12*). Вместе с тем прп. Иоанн дистанцируется и от позиции, занимаемой пелагианами, указывая, что человеку «недостаточно того, что вложено в него природой» (*Ibid. III 15*). «Чтобы мы не подумали,— пишет прп. Иоанн,— что в деле спасения не нужна нам помощь Божия, то он (ап. Павел.— *М. И.*) присовокупил: «Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению» (*Флп 2. 13*)» (*Ibid. XIII 12*). В ходе полемики прп. Иоанн показывает, что рассматриваемая проблема носит антиномический характер и не может быть полностью решена в категориях рассудка. Наиболее ярким свидетельством этому служит следующее высказывание св. отца: «Благодать Божия и предваряет нас, ибо пророк говорит: «Бог мой, милующий меня, предварит

меня» (*Пс 58. 11*); и следует за нашей волей, почему и говорится: «рано утром молитва моя предваряет Тебя» (*Пс 87. 14*); Бог призывает нас, ибо Он говорит о Себе: «Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному» (*Ис 65. 2*), и мы Его призываем, ибо *Давид* говорит: «Весь день я... простирал к Тебе руки мои» (*Пс 87. 10*); ...Бог укрепляет нас, ибо говорит: «Я вразумлял их и укреплял мышцы их, а они умышляли злое против Меня» (*Ос 7. 15*), и увещает, чтобы мы сами укреплялись: «Укрепите ослабевшие руки и утвердите колени дрожащие» (*Ис 35. 3*)» (*Ibidem*).

Пелагианство, еретическое учение о соотношении Б. и свободы воли человека, появилось в V в. в Зап. Церкви. Оно связано с именем Пелагия — монаха или мирянина аскетического образа жизни, происходившего из Британии или Шотландии. К проблеме Б. и свободы Пелагия побудила обратиться распущенность нравов рим. христиан, с к-рой он столкнулся, прибыв в нач. V в. в столицу Зап. Римской империи. Свое недостойное поведение христиане Рима оправдывали духовной немощью падшей человеческой природы и неодолимой силой греха. Возражая им, Пелагий указывал, что грех не может быть неодолимым; в противном случае человек не должен нести за него никакой ответственности. Если же человек в состоянии победить в себе грех, значит, он обладает достаточной для этого силой воли. Свое учение Пелагий изложил в трудах, большинство из к-рых дошло до нас лишь в отрывках и пересказах. Соч. «Послание Деметриаде», представляющее пелагианские взгляды, так что блж. *Августин* разоблачал его как писание самого Пелагия (*Aug. De gratia Christi. I 37*), приписывалось блж. *Иерониму*, в 700 г. *Беда Достопочтенный* показал, что оно написано пелагианином *Юлианом* (*Beda. In Cant. Cantic. I 10*). Концепция Б. и свободы представлена с достаточной ясностью. В ней затрагиваются сразу три темы: человека, греха и Б. Человек, согласно пелагианству, умирает не потому, что он грешит, а потому, что Бог сотворил его смертным. Оно отрицает наличие в людях первородного греха, т. к. грех Адама и Евы, считал Пелагий, не повредил их природы и не оказал никакого влияния на человеческий род. Все люди рождаются





духовно здоровыми; не будучи парализованной грехом, их природа в равной мере «способна как на добро, так и на зло... И разумеется, нам стало трудно творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу» (*Pelag. Ad Demetr.* 8). Пелагианское понимание Б. и ее необходимости для спасения человека также было своеобразным. Б. признавалась не только как сверхъестественная сила Божия, но и как творческие и провиденциальные дары Бога. К последним причислялись: 1. Силы и способности человека (в особенности разум и свободная воля), к-рыми он наделен в Божественном творческом акте; они назывались «естественной благодатью» (*gratia naturalis*). 2. Закон, данный Богом ветхозаветному человеку и потому названный «благодатью закона» (*gratia legis*). 3. Учение Иисуса Христа и Его жизнь как пример для подражания (*gratia Christi*). Любая Б., согласно пелагианскому воззрению, может воздействовать на человека, однако прямой необходимости в таком воздействии для его спасения оно не признавало, т. к. считалось, что у человека достаточно сил, чтобы самостоятельно преодолеть грех и достичь духовного совершенства. Б. не возрождает и не освящает; она лишь указывает путь христ. жизни и может сделать его более легким. Даже прощение грехов, совершаемое с помощью Б. Св. Духа, для пелагита — лишь юридический акт, посредством к-рого грешник объявляется невиновным.

Наиболее ревностным приверженцем учения Пелагия был патриций Целестий, в посл. принявший сан пресвитера. За свои заблуждения он неск. раз подвергался обличениям со стороны рим. пап и африкан. епископов.

Пелагианство было окончательно осуждено 3 правилами Карф. Собора 419 г. «Аще кто речет, яко благодать Божия, которую оправдываются в Иисусе Христе Господе нашем, действительна к единому токмо отпущению грехов уже содеянных, а не подает сверх того помощи, да не содеваются иные грехи, таковой да будет анафема. Яко благодать Бо-

зия не токмо подает знание, что подает творити, но еще вдыхает в нас любовь, да возможем и исполнити, что познаем» (прав. 111 (125)). «Такожде, аще кто речет, яко та же благодать Божия... вспомоществует нам к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати и от чего уклонитися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити, таковой да будет анафема» (прав. 112 (126)). «Аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако, могли и без нея исполнити божественныя заповеди, таковой да будет анафема. Ибо о плодах заповедей не рек Господь: без Мене неудобно можете творити, но рек: без Мене не можете творити ничесоже» (прав. 113 (127)). Отцы III Вселенского Собора 431 г. в своем Послании к св. еп. Римскому Целестину, принимавшему участие в борьбе с пелагианством, писали: «Когда на святом Соборе прочтены были записи деяний о низложении нечестивых пелагиан и целестиан, Целестия, Пелагия, Юлиана, Персидия, Флора, Маркеллиана, Ореентия и их единомышленников, мы определили, чтобы осталось твердым и неизменно-сильным то, что определено против них твоею святостию: согласно с тобою мы признаем их низложенными» (ДВС. Т. 1. С. 322). В III Всел. 1 и 4 пелагианство названо «Целестиевым мудрованием», приверженцев к-рого в сане епископа Собор отвергает «от всякого церковного общения», передавая их суду «православно мудрствующих» епископов области «для совершенного извержения из сана епископского» (прав. 1), а клириков признает «изверженными» «из священного чина» (прав. 4).

Блж. Августин — самый активный участник антипелагианской полемики, в к-рой кроме рим. и африкан. епископов принимали участие блж. Иероним, епископы Палестины и Галлии и др. защитники правой веры. Однако аргументы, с помощью к-рых блж. Августин опровергал своих противников, не всегда согласовывались с правосл. учением. Исходной посылкой в этой полемике

для блж. Августина служило его учение о последствиях для человека первородного греха. Среди них он выделял полную порабощенность греху и утрату свободы выбора, развившиеся в том, что сам человек уже не может не только избирать и совершать добро, но даже желать его. Не способен он воспользоваться и искупительной жертвой Иисуса Христа. Поэтому его спасение — это дар (*gratia*) исключительно Божественной Б. В непреодолимом действии Б. блж. Августин не усматривал насилия над человеком, утратившим и свободу и силу воли и потому не способным противостоять любому воздействию на него. Б. как раз и должна восполнить эту утрату и вернуть человеку его высшее достоинство. Искаженные представления о состоянии человека привели блж. Августина к идее предопределения (*praedestinatio*), согласно к-рой Б. оказывает свое воздействие не на всех людей. «Род человеческий, — замечает он, — распределяется таким образом, что на некоторых открывается вся сила благодати, на остальных же — вся сила правосудного отлучения» (*Aug. De civ. Dei.* XXI 12). Никакой несправедливости в этом блж. Августин не усматривал, т. к. был убежден, что испорченность людей настолько велика, что они все достойны сурового наказания «Бога-Отмстителя». Если же «от него столь многие освобождаются, то пусть они воздают великую благодарность за этот незаслуженный дар Бога-Освободителя» (*Ibidem*). Последовательно, однако, идея предопределения в трудах блж. Августина не проводится; в них можно встретить множество высказываний, к-рых расходятся с этой идеей и в к-рых нашло отражение правосл. сознание.

«Полупелагианство». Для защиты правосл. учения о соотношении Б. и свободы воли человека в V в. на юге Франции зародилось движение, направленное против пелагианства и крайностей учения блж. Августина. Его возглавил прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Учение прп. Иоанна, не понятое ни пелагианами, ни сторонниками Августина, стало предметом нападок как с той, так и с др. стороны. Последователь Августина *Проспер* (в посл. еп. Аквитанский) подверг это учение (особенно 13-е Собеседование прп. Иоанна) резкой критике. Выступил против него, хотя и в благожелательной форме,



и блж. Августин. Но духовный авторитет прп. Иоанна был настолько значителен, что эта критика в то время не возымела желаемого действия. На защиту прп. Иоанна встали прп. *Викентий Леринский*, еп. *Фауст Регийский* и *Геннадий Марсельский*. Истинность учения прп. Иоанна была засвидетельствована на *Арелатском Соборе* между 470 и 475 г., участники к-рого одновременно одобрили трактат еп. Фауста «О благодати Божией и свободе воли человека». Однако через столетие после смерти прп. Иоанна в Зап. Церкви возобладала позиция сторонников учения блж. Августина. Она была выражена на *Аравсионском Соборе* 529 г., каждое из решений к-рого подтверждается высказываниями блж. Августина. Собор отступил от принципа синергизма, к-рого придерживался в вопросе Б. и свободы воли прп. Иоанн и его последователи. Решения Собора по этому вопросу были одобрены папой *Бонифацием II* и с тех пор стали выражением официальной позиции Зап. Церкви, о чем свидетельствуют акты Тридентского Собора (1545–1563), в к-рых цитируются решения Аравсионского Собора 529 г. Во 2-й пол. XVI в., в период возобновившихся дебатов о Б. и предопределении, на Западе появился термин «полупелагианство», с тех пор закрепленный за учением прп. Иоанна Кассиана и его сторонников.

Католическое учение о Б. Принципиальные расхождения в учении о Б. между правосл. и католич. Церквями со всей силой обнаружились в эпоху паламизма, когда решался вопрос о природе *Фаворского света*. С тех пор правосл. учение о нетварных Божественных энергиях, к-рое, следуя святоотеческой традиции, исповедовал свт. *Григорий Палама*, католич. Церковью отвергается. Оно остается непонятым и теми из католич. богословов, для к-рых наследие свт. Григория является предметом специального изучения. Так, по мнению М. Жюжи, свт. Григорий Палама «выдумал богословие, которое осуждают самые элементарные философия и христианское богословие» (*Jugie M. Palamas // DTC. T. 11 (2). Col. 1742*). До свт. Григория, как утверждает др. католич. исследователь, С. Гишардан, «ни один отец, ни один восточный богослов не исповедовал его доктрину» (*Guichardan S. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e*

siècles: Gregoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios. Lyon, 1933). Это непонимание паламитского учения, выразителя к-рого правосл. Церковь называет «проповедником благодати» (отпустительный тропарь 2-й недели Великого поста), неизбежно привело католич. Церковь к иному учению о Б., существенно отличающемуся от того, какое исповедует Церковь Христова со времени ее основания. И хотя, как утверждают некоторые совр. католич. исследователи, в XIX–XX вв. имел место пересмотр наследия схоластики и «католические богословы вернулись в учении о благодати к вопросам о присутствии и действии Святого Духа в человеческой душе, а также об обожествляющем действии Христовой благодати» (*Baumgartner Ch. La Grâce du Christ. Tournai, 1964. P. 3*), принципиальных изменений в этом учении не произошло. Его основные положения сводятся к следующему.

Б. — это милость, помощь, дар Божий, посылаемые человеку для того, чтобы он стал чадом Божиим и участником вечной жизни. В этом смысле она есть «новое жизненное начало, внедряющееся в духовную деятельность человека» (*Poso J. F. La vie de la grâce. P., 1998. P. 39*). Поскольку источником этого «начала» является Сам Бог, то Б. понимается как «сверхъестественный» дар, необходимый для спасения человека. Однако этот дар не есть Сам Бог, являющий Себя, согласно правосл. учению, в Своих энергиях. Он представляет собой реальность, отличную от Бога, хотя и исходящую от Него. Бог, согласно учению *Фомы Аквинского*, не может непосредственно присутствовать в человеке, потому что между Ним и человечеством существует огромная пропасть. Преодоление этой пропасти возможно только с помощью промежуточной ступени, каковой и является Б. Она производится Божественным действием, поэтому ее следует называть «тварной». Она, по замечанию Гишардана, — «модус бытия, сотворенный в нас и нас обожествляющий» (*Le problème de la simplicité divine... P. 117*). «Habitus (освящающая благодать, находящаяся в душе человека. — М. И.), — пишет Ж. Буа, — конечно трансцендентного порядка и превышает всякой тварной реальности, но в итоге — тварное, конечное, ограниченное» (*Bois J. Le Synode Hésychaste de 1314 // EO. T. 6. P. 50*).

Пытаясь понять световидную природу Б., Гишардан утверждает, что «Нетварным Светом» является только Бог. Свет же Б. — это «вспомоществование, ниспосылаемое Богом». Поэтому он «есть... тварный свет, получаемый тем разумом, которого он (т. е. свет. — М. И.) совершенствует» (*Le problème de la simplicité divine... P. 102*). Специфика Божественного действия, производящего Б., заключается в том, что оно не является творческим актом в его традиционном понимании, т. е. актом, производящим «из ничего вещество или существо, имеющее бытие само по себе» (*Mersch J. van der. Grâce // DTC. T. 6 (2). Col. 1557*). Поэтому Б. можно называть «новой природой» лишь условно. «Строго говоря, она — не природа, но акциденция». Как таковая «она существует не сама по себе, но лишь в сущности, в которую она влита» (*Ibid. Col. 1611, 1634*). Начало этому было положено при творении души Адама, в к-рую сразу же была влита Б. Влитие Б. в душу грешника происходит в процессе его духовного возрождения. В католич. лит-ре можно встретить наименование Б. не только «тварным», но одновременно и «нетварным» Божественным даром. При этом нетварная Б., в к-рой усматривается «Сам Бог, дающий Себя человеку», определяется как причина Б. тварной (*Baumgartner Ch. La Grâce du Christ. P. 153*). Ш. Баумгартнер, предлагающий такое понимание Б., считает, что оно как раз и является выражением учения вост. отцов Церкви о вселении Св. Духа и обожении. Причину господствовавшего в прошлом иного понимания Б. он усматривает в поверхностном подходе к вост. богословию, имевшем место в официальной Церкви католич. Церкви (*Ibid. P. 167–169*). Оценивая по достоинству возросший интерес католич. исследователей к вост. святоотеческому наследию, с мнением Баумгартнера, однако, нельзя согласиться, потому что учения о Б., природа к-рой носила бы нетварно-тварный характер, нет ни у одного из вост. отцов Церкви.

В католич. традиции имеет место деление Б. на виды. Название каждого вида определяется особенностями Б., связанными с духовным состоянием человека, на к-рого ее действие направлено. До недавнего времени признавалось наличие мн. видов Б.: внешняя, внутренняя, предваряющая, побуждающая, помогающая,

действующая, содействующая, достаточная, освящающая (постоянная), Божия, Христова и т. д. Такое деление появилось под влиянием схоластики, критическое отношение к к-рой привело в последнее время к значительному сокращению этого перечня. Так, в изданном на рус. языке Катехизисе — офиц. своде учения католич. Церкви — говорится только о 3 видах Б.: «первичной благодати, находящейся у истоков обращения» человека (ККЦ 2027), «благодати воздействующей (актуальной)», представляющей собой Божественное «вмешательство» (ККЦ 2000) или «у истоков обращения, или в процессе освящения», и «освящающей благодати», к-рая представляет собой «постоянный (габитуальный) (от лат. *habitualis*. — *М. И.*) дар, устойчивое и сверхъестественное расположение, совершенствующее саму душу, чтобы сделать ее способной жить с Богом и действовать через Его любовь» (ККЦ 2000). Наряду с даром Б., «который оправдывает и освящает нас», католич. Церковь признает и др. дары Б., к-рые она называет «благодатями». К ним относятся «таинственные (сакраментальные) благодати или собственные дары различных таинств», а также «особые благодати» («харизмы»), к-рые «подчинены освящающей благодати» и с помощью к-рых христианин осуществляет свое служение людям и Церкви (ККЦ 2003).

Протестантское учение о Б. отличается многообразием, соответствующим многообразию существующих в нем направлений, видов, точек зрения. Оно не было единым уже со времени своего появления, о чем свидетельствует полемика, к-рая велась между *М. Лютером* и *Ф. Меланктоном* и их сторонниками. В процессе полемики обнаруживались разные взгляды на Б., действующую в моменты призвания (лат. *vocatio*), просвещения (*illuminatio*), оправдания (*iustificatio*), возрождения (*regeneratio*) и освящения (*vivificatio*), а также на усвоение Б. человеком. При этом и Лютер, и Меланхтон придерживались основных положений учения о Б. блж. Августина. Подобно блж. Августину, они признавали полную неспособность к добру природы человека, испорченной грехом (Form. Concord. Kosp. I 13–16; Ibi. Form. Concord. Detal. I 1–10, особ. 11, 60). Добро в человеке — это результат исключительного действия в нем Б.

В человеке не происходит даже подготовки к ее принятию: «...в природе человека — со времени грехопадения, до возрождения — не остается ни малейшего проблеска духовных сил, которыми он мог бы сам подготовить себя к благодати Божией или принять предлагаемую благодать» (Form. Concord. Detal. II 7; см.: Form. Concord. Kosp. II 16). То же понимание первородного греха и пораженности им человеческой природы у *Ж. Кальвина*: «Итак, все мы грешники от природы и, следовательно, находимся под игом греха. А если человек удерживается в рабстве греху, то необходимо, чтобы главная часть его существа, воля, была ограничена и крепко повязана. ...И потому все, что наболтали некоторые о нашей готовности к добру, нужно отбросить» (Instit. II 2. 27). Пребывая в рабстве у греха, человеческая воля «никоим образом не может воодушевляться добром, а тем более прилагать к нему усилия. Ибо подобное движение — начало нашего обращения к Богу, которое полностью зависит от милости Св. Духа» (Ibid. II 3. 5); от нашей воли, согласно Кальвину, не может произойти ничего доброго, пока она не будет преображена, а преображенная, добрая, — она не от нас, но от Бога (Ibid. II 3. 8). Лютер вводит понимание Б. как объявления человека оправданным (*Gerechtersprechung*). Объявление оправданным, однако, не является лишь юридическим актом; оправдание человека происходит на самом деле (*Gerechtmachung*). «...Слово Господне действует в оправдании. Оно творит, говоря, — Оно делает то, что говорит. Оно делает грешников праведниками, провозглашая их праведными» (*Колб Р.* Христианская вера. Данкэнвилль, 2000. С. 172). Лютер настаивал на единстве «существенного оправдания» и «объявления оправданным», подчеркивая при этом факт прощения грехов и усматривая в этом факте Б. прощения. «Оправдание — это акт Бога. ...Лютер отвергал попытку анализировать благодать, как нечто добавленное внутрь падшего человека» (*Колб Р.* Христианская вера. С. 168). Оправдание стало возможным только благодаря Христу. Оно совершается в Его Кресте и Воскресении (*Gerechtersprechung in Kreuz und Auferstehung*) и простирается в эсхатологические времена, поскольку во Христе сходятся как начало, так и

завершение спасения. Кальвин очень четко различает понятия «оправдание делами» и «оправдание верой». В определении первого он ссылается на Рим 4. 2 — «Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не перед Богом»; «оправдание верой» совершается, по Кальвину, следующим образом: «Вначале Бог принимает грешника в своей чистой, даваемой даром благодати, не видя в нем ничего, что бы подвигло Его на милость, кроме жалкого состояния человека. Он видит, что человек всецело не способен на добрые дела, и поэтому Бог в Себе Самом находит причину благодетельствовать ему. Затем Он вселяет в грешника ощущение своей доброты, чтобы, потеряв надежду на все, чем он обладает, человек целиком вручил дело своего спасения милости Божией, которую Бог оказал ему. Вот то чувство веры, посредством которого человек обретает свое спасение: наученный евангельским учением, примиренный с Богом и получивший прощение грехов праведностью Христа, он оправдан» (Instit. III 11. 16). Совр. богослов Евангелической Церкви Германии Х.-И. Иванд говорит о «пассивном оправдании», в процессе к-рого в христианине действует Божественная Б., и «активном оправдании» в отношении дел, совершаемых самим человеком, «которые применяют эту веру во взгляде на нашу земную жизнь и в служении ближнему» (*Иванд Х.* Учение об оправдании, вера и дела // БТ. 1968. Сб. 4. С. 236–237). Сторонники Лютера и Меланхтона ведут между собой спор о том, какое значение для принятия Б. во Христе имеют ветхозаветный закон и добрые дела отдельного человека. Кульминацией спора стала полемика о синергии Б. и человека (*synergetischer Streit*). Впосл. протестантизм полностью отказался от идеи синергизма. «Синергизм, — в представлении совр. автора, — это течение, признающее, что грешники спасаются только благодатью. Но данный взгляд основан на модели взаимодействия между Богом и грешником, предполагающей, что получение Божиего дара благодати происходит так же, как взрослые люди получают подарки. Они должны протянуть руки, чтобы взять подарок» (*Колб Р.* Христианская вера. С. 202). Хотя в протестантизме и признается соработничество с Богом, со ссылкой на ап. Павла

(1 Кор 3. 9; 1 Фес 3. 2; Кол 4. 11; и др.), однако имеется в виду лишь «участие христианина в действии Бога через него (христианина) в мире, но не в действии Бога в нем (человеке) для его собственного спасения» (Вольф Э. Крещенный человек как соратник в примиряющем воздействии Божиим на мир // БТ. 1973. Сб. 10. С. 100). При таком понимании соратничества человек никоим образом не участвует вместе с Б. оправдания и освящения в деле своего духовного возрождения. Это дело для человека абсолютно недоступно, ибо он, по Лютеру, — «соляной столп» (Быт 19. 26). «Формула согласия», утверждая, что возрождение падшей человеческой природы возможно «исключительно по милости, посредством благодати, действительной работы Святого Духа» (Form. Concord. Detal. II 22), опирается на Лютера: «И это доктор Лютер называет *saracitatem* (*non acti-um, sed passivum*) (вмещением, не активным, но пассивным. — М. И.), что он объясняет следующим образом... «Когда отцы [Церкви] защищают свободную волю, они говорят о ее способности к свободе в том смысле, что, по милости Божией, она может быть обращена ко благу...» (Ibid. II 23). «Христианин не является соратником в деле оправдания «сорботающего» «я»» (Вольф Э. Крещенный человек как соратник... С. 100). Оправдание совершается по вере — *sola fide* (одной только верой). И хотя необходимость добрых дел, определяющих соратничество христианина с Богом, признается, отношение к делам иное, чем в Православии. «Здесь, — по замечанию Иванда, — мы движемся в такой области, которая находится выше всего того, что определяет нашу жизнь добрыми и дурными делами. Здесь мы — «во Христе»» (Иванд Х. Учение об оправдании, вера и дела. С. 237). Что же касается веры, то она «не зависит ни от какого другого дела, кроме того, которое Бог сделал для нас (от дела, свойственного Богу, — от Христа)» (Там же).

Средствами Б. признаются Слово и Таинства; «Слово и Таинства являются орудиями, посредством которых дается Святой Дух, Который порождает веру...» (Conf. Aug. V 2). Меланхтон в «Апологии Аугсбургского исповедания» утверждает, что Таинство «обозначает то же самое, что обозначает и Само Слово», «дей-

ствие обоих одинаково» (Apol. Conf. Aug. XIII 5). Соответственно и Б., даруемая «через провозглашенное Слово, — это та же благодать, которая дается через Таинства», — замечает совр. лютеранский пастор (Силкок Дж. Таинства как средство спасения: Докл. на Смешанной Богосл. Ком. по Православно-Лютеран. диалогу. Февр. 2002. СПб.). «Слово неразрывно связано с Таинствами, а Таинства никогда не независимы от провозглашаемого Слова. Слово является образующим как в провозглашении, так и в Таинствах. Однако Слово не может существовать без Таинств, ибо Слово по самой своей природе — всегда воплощенное Слово. Слово имеет сакраментальное значение, а Таинства имеют керигматическое значение. Одно взаимно объясняет другое. Поэтому Слово и Таинства вместе образуют одно средство спасения. Слово есть Слово, Которое всегда указывает на Таинства и включает их, а Таинства — это всегда действия, которые неотделимы от формы, в которой является Слово» (Там же).

Лит.: *Имиенецкий Д.* Учение святых отцов подвижников о благодати Божией, спасающей человека. К., 1853; *Кремлевский А. М.* История пелагианства и пелагианская доктрина. Каз., 1898; *Катанский А.* Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина. СПб., 1902; *The Doctrine of the Grace / N. Alivisatos [et. al.]; ed. W. T. Whitley. L., 1932; Torrance T. F.* The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers. Edinb.; L., 1948; *Сарычев В. Д.* Учение о благодати в трудах еп. Феофана Затворника. Загорск, 1952. Ркп.; *Smith C. R.* The Bible Doctrine of Grace. L., 1956; *Daujat J.* The Theology of Grace. N. Y., 1959; *Середний С., свещ.* Учение св. ап. Павла о благодати: Канд. соч. / МДА. Загорск, 1965. Ркп.; *Молдован А. М.* «Слово о законе и Благодати» Илариона. К., 1984; *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса: Проблема закона и благодати. М., 1994; *Феофан (Быстров), архиеп.* О благодати Божией. СПб., 1996.

М. С. Иванов

«БЛАГОЕ МОЛЧАНИЕ» [Спас], иконографический образ Спасителя в виде крылатого ангелоподобного отрока со скрещенными на груди руками, иногда облаченного в саккос и митру; в поздних памятниках (XVII–XVIII вв.) над головой нимб с восьмиконечным сиянием. Ангельский облик и крылья указывают на посланничество Христа и роднят этот образ с изображением *Ангела Великого Совета Иисуса Христа*. В образе «Б. м.» воплотились идеи жертвенности (юный облик, жест



Спас «Благое молчание». Фреска алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля. 1482 или 1514–1515 гг.

скрещенных рук) и священнического достоинства (облачение) Христа. Формирование иконографии относится к XIV–XV вв. и связано с изобразительным искусством Греции, Афона и Балкан, где подобные образы известны не позднее XV в. На Руси «Б. м.» над входом в жертвенник в ряду полуфигур преподобных появился в монументальной живописи кон. XV в. (фреска алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля, ок. 1482 или 1514–1515) и получил широкое распространение в памятниках XVII в. (росписи в зените арки юж. врат Борисоглебского мон-ря близ Ростова, кон. XVII в., и др.). Особое

Спас «Благое молчание». Икона. Кон. XVIII в. (ГИМ)



развитие иконография «Б. м.» получила в XVIII–XIX вв. в иконописи и прикладном искусстве старообрядческих художественных центров, ориентированных на старые образцы (иконы, писанные на дереве, и меднолитые наперсные образки). Сохранилось большое число произведений поморского литья, вышедших из мастерских литейщиков, работавших в Выголексинском обществе. Многочисленные упоминания об иконах «Б. м.» имеются в описях скитов Нижегородской губ. (сер. XIX в.). По данным архивов МВД и Святейшего Синода, немалое количество таких икон, отнятых у старообрядцев, находилось на хранении в архиве Синода.

Лит.: [Сообщение гр. А. С. Уварова] // Древности: Тр. МАО. М., 1882. Т. 9. Протоколы. С. 50; Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник. СПб., 1905. Т. 1. С. 68; LCI. Bd. 1. S. 396–398; Культура староверов Выга: Кат. Петрозаводск, 1994. С. 105, № 2/29. Ил. 25; Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: Кат. выст. М., 1994. Кат. 37, 56. Ил. С. 44; Исус Христос в христианском искусстве и культуре XIV–XX вв. СПб., 2000. С. 394, 395; София Премудрость Божия: Выст. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России. М., 2000. С. 78. Кат. 16. Ил. С. 79.

Н. В. Пивоварова

«БЛАГО ЕСТЬ» [греч. Ἀγαθὸν τὸ (ἐξομολογεῖσθαι) — Пс 91. 2–3], неизменяемая часть вседневной *утрени*. Положение «Б. е.» в чине утрени аналогично положению «*Ныне отпущаеши*» в чине вечерни: после *стиховных стихир* и перед *Трисвятым* и *отпустительным тропарем*. «Б. е.» входит в состав утрени по палестинскому Часослову, к-рый лежит в основе служб суточного круга по Студийскому и Иерусалимскому уставам. Помещение «Б. е.» в чин утрени объясняется его содержанием: «*Благо есть исповѣдатися гдѣви, ... възвѣщати завтра мѣть твою...*».

По используемому ныне в РПЦ Типикону (Т. 1. С. 50, 258, 511; Т. 2. С. 813, 830), «Б. е.» читается на утрени в те дни, когда великое слово не поется. В будние дни Великого поста «Б. е.» читается дважды, если только не случится полиелей (в древних рукописях Иерусалимского устава встречается практика двукратного чтения «Б. е.» и в др. дни — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 26, 56). Кроме использования на будничной утрени, Пс 91. 2 и 3 — это стихи воскресного *аллилуария* 7-го гласа.

«БЛАГОРАЗУМНЫЙ РАЗБОЙНИК», название иконографии, в основе к-рой лежит евангельский текст об одном из 2 разбойников, распятом вместе с Иисусом Христом



Распятие Христово.
Миниатюра из Хлудовской
Псалтири. IX в.
(ГИМ. № 129д. Л. 45 об.)

на Голгофе. Раскаившись во время крестных мучений, разбойник уверовал в Божественность Спасителя и получил от Господа Иисуса Христа обетование «ныне же» пребывать с Ним в раю (Лк 23. 39–43).

Благоразумный разбойник изображается обнаженным по пояс с препоясанием на чреслах, голову окружает нимб, обязательным атрибутом является орудие мученичества — крест. В визант. искусстве он представлен в композициях «Распятие», дополненных изображением казни 2 разбойников (наиболее раннее — на иконе из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, VI в.), и «Страшный Суд», где изображен в картине рая возле (или позади) восседающей на троне Богоматери (напр., в мозаичной композиции в ц. Санта-Мария Ассунта на о-ве Торчелло (Италия), ок. 1130; на фресках в костнице Бачковского мон-ря (Болгария), кон. XII в., и др.).

Изображения Благоразумного разбойника в древнерус. искусстве более многочисленны и разнообразны. Наряду с «Распятием» и «Страшным Судом» распространение получили расширенные композиции «Воскресение — Сошествие во ад» (известны не позднее нач. XVI в.), в к-рых иллюстрировались апокрифические сочинения («Слово о шествии Иоанна Предтечи во ад», приписываемое Евсевию, еп. Александрийскому, или сщмч. *Евсевию*, еп. Самосатскому, сказание «О разбойнице, иже со Христом пострада»

и др.), описывающие пребывание Благоразумного разбойника в раю: где у врат огненный херувим преграждает ему вход, во время его беседы с пророками Илией и Енохом, среди святых. Каждый из представленных эпизодов обычно сопровождается надписями из текста иллюстрируемого апокрифического источника

(напр., пространные надписи на иконе из собрания ГРМ, XVII в.). Образ «Б. р.» широко употребляется в гимнографии (см. в статьях *Блаженны, Великая*

пятница), поэтому бытовали также изображения, в основе к-рых лежат гимнографические сочинения — среди них четырехчастные композиции на текст тропаря из воскресного канона прп. Иоанна Дамаскина (глас 4) «*Во гробѣхъ плѣтскихъ*», восходящие к «Четырехчастной» иконе Благовещенского собора Московского Кремля (1547). В таких памятниках

Благоразумный разбойник.
Сев. алтарная дверь из придела во имя
Собора арх. Гавриила Благовещенского
собора Московского Кремля





Лоно Авраамово. *Благоразумный разбойник.*
Фрагмент иконы «Страшный Суд»
из Благовещенского собора Сольвычегодска.
2-я пол. XVI в. (СИХМ)

Благоразумный разбойник изображается рядом с Иисусом Христом в правом верхнем клейме, иллюстрирующем слова: «*Въ рай же съ разбойникъ*» (см. также композиции «О тебе радуется», «Величит душа моя Господа» и др.).

Широкое распространение на Руси получила традиция помещать образ Благоразумного разбойника на сев. дверях алтаря, ведущих в протесис (жертвенник храма), что обусловлено как символическими толкованиями храмового пространства, вост. часть к-рого связана с представлениями о рае, так и преданием о том, что разбойник был распят на Голгофе по правую руку Спасителя. Белый фон дверей или атрибуты райского сада (цветы, птицы, растительные побеги) служат указанием на пребывание Благоразумного разбойника в раю. Как правило, эта иконография встречается как самостоятельный сюжет, но может появляться и среди сцен притчевого характера, восходящих к текстам Патериков и Прологов (напр., сев. алтарная дверь, 1554, из ц. св. Саввы Освященного в Москве, вклад Семена Андреева). Отмеченное исследователями широкое распространение сев. дверей с композицией «Б. р.» в среде старообрядцев, возможно, объясняется их перемещением из патриарших церквей в старообрядческие после реформ Патриарха Никона. Однако в сер. XIX в., в период активной конфискации икон у старообрядцев, подобные изображения зачастую воспринимались как плод «раскольничьего мудрования». Лит.: Блинов Н. Благоразумный разбойник // Тр. Вятской учен. архив. Комиссии, 1913 г.

Вятка, 1913. Т. 1/2. Смес. С. 129–132; *Модестов Н., свящ.* Об иконе «Благоразумного разбойника»: (К истории древнерус. иконографии) // Там же, 1916 г. Вятка, 1916. Вып. 1/2. С. 96–104; *Талин В.* Об иконе «Благоразумного разбойника» // ЖМП. 1959. № 7. С. 60–64; *Пуцко В. Г.* Благоразумный разбойник в апокрифической литературе и древнерус. изобразительном искусстве // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 407–418.

Н. В. Пивоварова

БЛАГОРАЗУМОВ Николай Васильевич (1836, Пензенская губ.— 21.12.1907, Москва), протопр., богослов. Род. в семье сельского священника. Окончил Пензенскую ДС (1857) и СПбДА (1861). С 11 сент. 1861 г. преподавал гражданскую историю в Пензенской ДС. После защиты дис. «О постановлениях апостольских» 1 нояб. 1861 г. утвержден магистром богословия. В своей работе Б. сделал вывод о написании отдельных частей «Апостольских постановлений» в разное время, со 2-й пол. III по сер. IV в. С 1862 г. Б. преподавал патристику и лат. язык, в посл. догматическое богословие и Свящ. Писание в Московской ДС. С 26 дек. 1863 г. служил священником в Николаевской ц. при доме семинарии. В 1868 г. составил «Проект преобразования учебной части в Московской семинарии» в соответствии с Уставом духовных семинарий 1867 г. 7 июня 1868 г. переведен законоучителем во 2-ю московскую военную гимназию, служил в Михаило-Архангельской ц. 16 мая 1869 г. избран ректором Московской ДС (утвержден Синодом 24 сент.), возведен в сан протоиерея. В период ректорства Б. (1869–1892) и при его активном участии в Московской ДС было образовано братство свт. Николая для помощи нуждающимся студентам. В 1883 г. вышла в свет составленная Б. «Святоотеческая христоматия» с краткими биографическими и библиографическими сведениями о каждом из отцов и учителей Церкви, предназначенная для студентов духовных семинарий. В 1879–1894 гг. Б. являлся членом совета *Православного миссионерского об-ва*. 16 июля 1892 г. назначен протопресвитером кремлевского *Успенского собора*, 8 авг.— членом Московской синодальной канторы. С 30 дек. 1894 г. настоятель Покровской ц. в Кудрине. С 10 нояб. 1895 г. настоятель московского придворного *Верхоспасского собора*, благочинный московских придворных соборов и церквей. С 1898 г. являлся цензо-

ром ж. «*Вера и Церковь*». 19 окт. 1902 г. избран почетным членом МДА, 22 марта 1905 г.— почетным членом ОЛДП. Б. был награжден орденами св. Анны 1-й степени (1901), св. Владимира 4-й (1882), 3-й (1896) и 2-й (1906) степени, неск. серб. и болг. орденами.

Соч.: О постановлениях апостольских // ПО. 1862. Т. 7. № 4. С. 446–483; Т. 8. № 5. С. 1–32; № 6. С. 162–176; № 8. С. 385–430; Слово в день рождения благочестивейшего государя имп. Александра Николаевича (произнесено в Московском Успенском соборе 17 апреля 1874 г.) // ДЧ. 1874. № 6. С. 153–158; Святоотеческая христоматия. М., 1883, 1895²; Апологеты древнехристианской Церкви // ВиП. 1899. № 1. С. 59–78; № 2. С. 161–192; № 6. С. 11–35; № 7. С. 152–183; К вопросу о возрождении правосл. рус. прихода. М., 1904. Лит.: [Об избрании Б. ректором Московской ДС] // Моск. Ев. 1869. № 52. С. 1–3; *Кедров Н.* Московская духовная семинария, 1814–1889. М., 1889. С. 26, 67, 116; Н. В. Благоразумов: Некролог // ЦВ. 1908. № 5. С. 155; *Марков В., прот.* Настоятели московского Большого Успенского собора // БВ. 1912. № 5. С. 227–230; *Розанов Н. П.* Второе сословие: Мои воспоминания о жизни моск. духовенства в последнее 50-летие перед революцией // Учен. зап. РПУ. М., 2000. Вып. 6. С. 121, 127, 148, 166–167.

Н. Ю. Сухова

БЛАГОСЛАВ [чеш. Blahoslav] Ян (20.02.1523, Пршеров — 24.11.1571, Моравски-Крумлов), деятель чеш. Реформации, еп. Юж. Моравии Церкви Чешских братьев (см. ст. *Моравские братья*). Изучал греч. и латынь в Гольдберге, затем учился в Виттенберге, где познакомился с М. Лютером, Ф. Меланктоном и др. деятелями нем. Реформации, продолжил учебу в Кёнигсберге и Базеле. В 1551–1552 гг. Б. написал первый труд «О происхождении братства и его устройстве», где проводились доказательства исторической преемственности Чешских братьев от Иисуса Христа и ранней Церкви, а также ряд жизнеописаний религ. деятелей того времени. Стремясь добиться гос. признания своей Церкви, в 1555 г. Б. принял участие в посольстве к симпатизировавшему протестантам австрийскому эрцгерцогу Максимилиану (с 1564 имп. Священной Римской империи Максимилиан II). В 1557 г. Б. стал епископом Церкви Моравских братьев в Юж. Моравии и позже организовал в г. Иванчице школу для подготовки духовенства и типографию (1562). В этом городе он написал ряд трудов по чеш. музыке и филологии. Ему принадлежит авторство первого чеш. музыкально-теоретического





исследования «Музыка» (1558; Praha, 1896). В 1561 г. Б. завершил работу над исправлением чеш. канционала («Песни божественной хвалы» или Шамотульский (по месту 1-го изд.) канционал), в к-ром к чеш. языку впервые была применена метрическая просодия. В сборник вошли 735 духовных гимнов, из к-рых ок. 30 были написаны самим Б.

В 50–60-х гг. XVI в. у Б. произошел конфликт с чеш. еп. Яном Августой, к-рый выступал за унию Чешских братьев с близкими к лютеранству утравкистами во имя создания единой чешско-моравской национальной протестант. Церкви. Б. видел в подобном слиянии путь к онемечиванию чеш. Церкви и был противником унии, но тем не менее всегда стремился заимствовать из опыта нем. реформаторов лучшее — стремление к широкому образованию, знание древних языков, проповедническое искусство. Свои доводы против унии с лютеранами Б. сформулировал в полемическом труде «Филиппика против присоединения Чешских братьев» (1567). В 1564–1568 гг. он перевел на чеш. язык НЗ, к-рый с небольшими изменениями вошел в состав Кралицкой Библии (1579–1594) как основной перевод Свящ. Писания чеш. Реформации (см. ст. Библия, разд. «Переводы»). Еще через неск. лет он написал первую чеш. грамматику (1571); последний его труд — «О недостатках проповедников» (1571). Ранее Б. приписывали биографию Яна Августы (Život Jana Augusty starsiho a správce jednoty bratrské v Cechách / Wyd. J. Sumawský. Praha, 1837) и историю Чешских братьев на лат. языке (Historia Fratrum).

Соч.: Historie hrozného zahřmění božího, anobř hromobití strašlivého, vykonaného skrze Antikrista. S. I., 1555; Summa libeli cuiusdam nuper editi a Fratribus. S. I., 1555; Summa quaedam brevissima. S. I., 1556; Filipka prote misomusům. S. I., 1567; Sepsání o rozděle Jednoty bratrské od luteriánské. S. I., 1558; Kancionál. Šamotuly, 1561; Vitia concionatorum, to jest Vady kazatelů. S. I., 1571; Spis o zraku. Praha, 1928; O původu Jednoty bratrské a řádu v ní; Введ. и текст: С указ. / Изд. Н. В. Ястребов. СПб., 1902. (СБОРЯС; Т. 71). Nendeln, 1966; Naučení mládencům k službě Kristu a církvi jeho se oddávajícím v Jednotě bratrské. Praha, 1947; Grammatiká česka / Wyd. I. Hrádil, J. Jireček. Praha, 1857. Brno, 1991; Česká prislovi. Praha, 1970.

Лит.: Janáček J. Jan Blahoslav. Praha, 1966; Sborník studií k čtyřstému výročí umrtí Jana Blahoslava. Uherský Brod, 1974.

В. В. Чернов

БЛАГОСЛОВЕНИЕ [евр. בְּרָכָה; греч. εὐλογία; лат. benedictio], пожелание либо получение особой благосклонности Божией для отдельной личности или общности людей посредством соответствующих слов или символических жестов; по отношению к Богу — одна из составляющих религ. почитания. Принимая во внимание существенную зависимость твари от Творца, Б. представляет собой основную сакральную категорию религии. В церковной практике термин «Б.» может также употребляться по отношению к предметам в значении, близком к слову «освящение».

В Ветхом Завете. Представление о творческой силе, заключенной в словах, произнесенных вслух, присуща мн. народам древности (В. В. Емельянов). Нек-рые исследователи считали, что в ВЗ Б. является реликтом язычества, и рассматривали его в связи с дискуссией о магии и религии как двух этапах духовной эволюции Др. Израиля (Дж. Фрейзер, Й. Педерсен, Я. Хемпель и др.). Совр. исследователи отрицают наличие мифологического восприятия магии у библейских авторов (И. Кауфман, К. Вестерманн, Й. Шарберт и др.); Б. в ВЗ полностью зависят от всемогущей воли Божией. В Свящ. Писании субъект Б., а подчас также и объект — Сам Бог; человек дарует Б. от Его имени (ср., напр.: Пс 129. 8).

Обращенным к человеку Божиим Б. отмечены основные моменты ранней ветхозаветной истории, изложенной в кн. Бытие: сотворение человека (1. 28), примирение Бога с человеком после потопа (9. 1), наконец, история патриархов, к-рая является реализацией Б., данного Аврааму (12. 3) для всего человечества, — в каждом поколении потомков Авраама тот или иной сын ли-

шается наследства, пока при патриархе Иакове все сыновья не оказываются достойными Б. (49. 1–28). Исходящее от Бога Б. является свидетельством Его Промысла о мире (Быт 1. 22; 2. 3) и человеку (Быт 1. 28), даром Его любви (Втор 7. 13–16). Древнейшие Б. были связаны с реалиями кочевой жизни и относились к урожаю, продолжительности жизни, передаче потомству имени или права владения землей. В Б., содержащихся в более поздних книгах ВЗ, также преобладает пожелание земных благ, благоденствия, мира и полноты жизни (Лев 25. 21; Втор 28. 2–6; 1 Цар 2. 20). Содержанием Б. может быть также помощь Бога и спасение из трудной ситуации; для народа Божия — милость и попечение Бога (Пс 29. 11), для рода Давида — его долголетие и продолжение (2 Цар 7. 29; Пс 21. 7, 72. 17). В межзаветный период содержанием Б. становятся эсхатологические ценности, а традиц. блага приобретают больше духовных черт — напр., в богослужебном Б., содержащемся в кумран. текстах (ср.: 1 QS 2. 2–4; 1 QSb I. 1 – V. 29), речь идет не только о благах и спасении от всякого зла, но и о вечном знании и вечном мире, обещающих лучшее место среди святых (1 QSb III. 27–28).

Бог может даровать Свое Б. человеку и через др. людей, действующих в согласии с Его волей, поскольку только Он — источник всякого Б. (Быт 12. 3; 49. 25; ср.: Иак 1. 17). Сила и действительность любого Б. неразрывно связаны с верой в Единого Бога и всегда произносятся во имя Его (Быт 12. 1–3; Числ 6. 22–27; Пс 5. 13). В ВЗ Б. мог давать каждый, но древнейшие Б., как правило, отражают семейно-родовые отношения: глава рода благословляет жену, детей и др. подвластных ему людей (Быт 9. 26–27; 27. 27–29; 49. 25–26; 1 Цар 2. 20); наиболее значимым считалось Б. наследника (Быт 27.

Иаков благословляет своих сыновей.

Миниатюра из Евангелия царя Иоанна Александра Болгарского. 1356 г. (Add. MS. 39627. Л. 6 об.)

1 сл.; 48. 14; 49. 28). После исхода из Египта и в эпоху судей особую силу и



значимость для израильского народа обретают Б. божиих избранников — Моисея (Исх 39. 43, Втор 33), Иисуса Навина (Нав 14. 13; 22. 6–8) и др., а с установлением монархии — царей (2 Цар 6. 18; 3 Цар 8. 14, 55).

Привилегия и обязанность давать Б. были связаны со священническим положением. Согласно Второзаконию (10. 8; 21. 5) Б. давали левиты; кн. Чисел (6. 22–27; ср.: Лев 9. 22–23) связывает особое Б. со священниками из колена Ааронова (см. ст. *Аароново благословение*). Древнейший текст священнического Б. сохранился на 2 серебряных амулетах, найденных в гробнице в р-не Кетеф-Хинном в Иерусалиме и датированных VII в. до Р. Х., что свидетельствует как о древности этого Б., так и о его социальной значимости (Г. Баркай, А. Ярдени). Священническое Б. из кн. Чисел было важным элементом храмового богослужения в межзаветный период (ср.: Сир 50. 16–24, где приводится подробное описание ритуала Б. в иерусалимском храме); первосвященник благословлял народ только по праздникам, священники же — дважды в день. Кроме того, общественное богослужение в этот период начиналось с возгласа: «Благословите Господа» (Неем 9. 5), на что следовал ответ «Аминь» (Неем 8. 6) или длинное славословие «Благословен Господь» (ср.: Пс 17. 47; 27. 6; 30. 22; 40. 14; 65. 20; 67. 20; 67. 36; 71. 18; 88. 53; 105. 48; 123. 6; 134. 21; 143. 1). Б. произносились также при чтении книг Закона (Неем 8. 5–6; ср.: Пс 67. 12).

Б. произносилось в торжественных случаях: при рождении ребенка (Руфь 4. 14), при свадьбе (Быт 24. 60; здесь оно имело смысл согласия родителей на брак детей, а также выражало изменение прав на наследство и переход женщины из-под власти отца под власть мужа — ср.: Тов 7. 7, 9. 6, 10. 12), при вступлении в должность (3 Цар 1. 47).

Нередко употреблялись соответствующие формы Б. при произнесении приветствия или прощания (Быт 47. 7; Суд 6. 12; Руфь 2. 4; 1 Цар 15. 13; 25. 5–6; 2 Цар 19. 40; ср.: Тов. 5. 17; 7. 7; 10. 12). В межзаветный период Б. составляло также неотъемлемую часть посланий (ср.: 2 Макк 1. 2–5; 1. 17).

Б. и проклятие. По языческому представлению, Б. (букв. «воздействие добрым словом») и проклятие — 2 варианта словесной формулы-закли-

пания, обладающей магической силой (И. Кауфман). Общесемит. корень brk , от к-рого в евр. тексте ВЗ образованы большинство слов, означающих Б., в угарит. и аккад. текстах имеет значение «наделять или обладать благотворной силой» и обычно противопоставляется словам со значением «наносить вред», «проклинать» (*Allegro*. P. 249–251). У древних народов традиц. началом войны служили взаимные проклятия (1 Цар 17. 43; Втор 28. 7, 25), а Б. являлось основой для примирения (Быт 33. 11; 1 Цар 25. 14–27; 30. 26–31; 4 Цар 5. 15). В отличие от языческого магизма библейским авторам чуждо представление об автономности Б. и проклятия (противопоставляемых друг другу — см., напр.: Числ 24. 10); и то и др. получает силу только от Бога; всегда подчеркивается, что проклятие, произнесенное вопреки воле Божией, лишено силы (Чис 23. 8; ср.: Притч 26. 2). Бог способен отменить проклятие и превратить его в Б. (Пс 108. 28; см. G. W. Coats). Б. или проклятие, к-рое навлекает на себя народ Божий, после исхода из Египта неразрывно связано с заключением и соблюдением Завета (Втор 28). Каждое последующее поколение должно, подобно Аврааму, являть свою веру и стремиться к исполнению заповедей Божиих (Втор 11. 26–28), неисполнение их влечет за собой проклятие (Втор 28; 30. 19).

Обращенное к Богу, Б. выражает преклонение, часто связанное с выражением благодарности за оказанные милости (Исх 18. 10; Суд 5. 2, 9; Пс 26. 12; 34. 2–5), и приобретает характер славословия или же признания абсолютной власти Бога над человеком. Это древнейшая форма молитвы-хваления/благодарения (ср.: Пс 33; 34. 2; 103; 115. 17–18; 145. 1–2), к-рая отличается от молитвы-прошения (*Didimus*. De Trinitate. 1. 32 // PG. 39. Col. 425b, c). Песнь Деворы (Суд 5) — это самый ранний пример такого Б.-благодарения, а молитва 1 Цар 29 — прошения, предваряемого Б. С течением времени возникли стереотипные формулы Б., сделавшиеся структурной основой молитв как в христ. литургической традиции, так и в синагогальном богослужении (Ч. Джераудо). В последнем слово «бераха» (евр. — Б.) стало употребляться в значении зафиксированной традицией молитвы на определенный случай. Когда после разрушения иерусалимского храма

ежедневные жертвоприношения прекратились, основной формой богослужения стали молитвы-берахот. После II в. молитвенные формулы-берахот приобрели жестко закрепленную форму, к-рую было запрещено изменять (Berachot. 40b). По словам раввина Меира, еврей должен произносить 100 берахот в день (Menschot. 43b) (см. статьи *Молитва*, *Синагогальное богослужение*).

Жесты. Б. часто сопутствовали соответствующие жесты, символизирующие контакт между преподающим Б. и получающим его. К наиболее часто употребляемым жестам относятся возложение (Быт 48. 14) или поднятие рук (Исх 17. 11; Лев 9. 22), поцелуй (Быт 31. 55; 2 Цар 19. 39) или объятия (Быт 48. 10), материальный дар (Быт 33. 11; 4 Цар 5.



Мелхиседек благословляет Авраама.
Мозаика ц. Санта-Мария Маджоре в Риме.
432–444 гг.

15); особое значение в Свящ. истории имеет Б. хлебом и вином, данное Аврааму Мелхиседеком (Быт 14. 18–19). Большой силой обладает Б., подаваемое со св. места (Исх 29. 24; Пс 118. 26). Священническое Б. в синагогальном богослужении до наст. времени произносят с воздетыми руками, лицом к народу и раздвинув пальцы рук в форме буквы «шин» (ש — Еврейская энциклопедия. Т. 4. С. 608–610).

Б. не только важный составляющий элемент духовной жизни и быта Др. Израиля, но и фундаментальный концепт ветхозаветного богословия, раскрывающийся во всей полноте и обретающий эсхатологическую перспективу в НЗ (ср.: Ис 65. 23 и Мф 25. 34; см. *Westermann*. P. 33, 44–45).



а семья Авраама есть Христос, и уверовавшие в Него, вне зависимости от принадлежности к тому или

*Вознесение Господне.
Икона. VIII–IX вв. (мон-рь
вмц. Екатерины на Синае).
Фрагмент*

иному народу, наследуют Б. Авраама (Гал 3. 13–16).

Исключительное место тема Б. занимает в Евангелии от Луки: свещ. Захария во время

В Новом Завете. С Б. начинается новозаветная история: в *Благовещении* арх. Гавриил передает Марии Б. и возвещает Ей о рождении от Нее Спасителя мира. Во время общественного служения Христос благословлял детей (Мк 10. 16) и Своих учеников (Лк 24. 50); благословив, Он умножил хлебы в пустыне (Мф 14. 19; 15. 36; Мк 6. 41; 8. 6; Лк 9. 16; Ин 6. 11, 23) и установил таинство Евхаристии на Тайной вечере (Мф 26. 26; Лк 22. 20; 24. 30; 1 Кор 10. 16); Б. Им апостолов при Вознесении (Лк 24. 50) называют прощальным. Согласно одной из проповедей ап. Петра, Господь Иисус был послан за тем, чтобы благословлять (Деян 3. 26). Он предписал Своим ученикам отвечать Б. даже на притеснения и гонения (Лк 6. 28); ап. Павел, сам так поступавший (1 Кор 4. 12), призвал к этому и всех христиан (Рим 12. 14). Нести Божие Б. в мир — миссия Церкви и призвание каждого христианина (Мф 5. 44; Лк 6. 28; Рим 12. 14; 1 Петр 3. 9; 1 Кор 4. 12; Рим 15. 29).

В НЗ Б. позволяет рассчитывать не на материальные, а на духовные милости (Еф 1. 3). Это Б. получают лишь принимающие Самого Мессию (Мф 21. 9; 23. 39; Мк 11. 9; Лк 13. 35; 19. 38; Ин 12. 13), Его Матерь (Лк 1. 42) и то Царство, о к-ром Он возвещает (Мк 11. 10). Отныне всякое Б. совершается во имя Господа Иисуса Христа (Еф 1. 3), т. к. «нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4. 12). Те Б., с к-рыми в ВЗ обращались к Богу, в НЗ направляются ко Христу (Рим 9. 5).

Связующее звено между Ветхим и Новым Заветами — Б., данное Аврааму: Бог обещал ему, что в семени его благословятся все народы (Быт 26. 4),

служения в иерусалимском храме оказывается неспособным преподать Б. народу (1. 22), и только рождение Мессии отверзает его уста (1. 64). Далее следует целый ряд Б. (Елисаветы (1. 42), Захарии (1. 68), Симеона (2. 28, 34)); значимость этих Б. Церковь засвидетельствовала включением их в состав ежедневных суточных служб (см. ст. *Библейские песни*). Согласно последней главе Евангелия, вся полнота ветхозаветного Б. перешла ко Христу (24. 30), Первосвященнику навек по чину Мелхиседека, а не по чину Аарона, как ветхозаветные священники (Евр 7. 11).

Противопоставление Б. и проклятия снимается в НЗ заповедью любви к врагам и Б. проклинаящих (Мф 5. 44; Лк 6. 28; Рим 12. 14; 1 Кор 4. 12; 1 Петр 3. 9), поскольку Господь «сделался за нас клятвой» (Гал 3. 13); ап. Иаков в своем послании прямо указывает на несовместимость Б. и проклятия (3. 10).

В НЗ встречаются также традиц. евр. формулы Б. — благодарения Бога (Лк 1. 68; 2. 28; 1. 46), Б. трапезы (Мк 6. 41 сл.; 14. 22 сл.; Лк 24. 30; 1 Кор 11. 24; 2. 2) и взаимные Б. — приветствия (Лк 1. 40–42; Ин 20. 19, 21, 26; 2 Фес 3. 16). Для посланий ап. Павла характерно упоминание *благодати* в связи с Б. (напр., 2 Тим 4. 22).

Б. в церковном богослужении — это словесная формула, связанная с жестом или литургическим знаком, содержащая прошение об освящающем действии или пожелание Божиих благодетней.

У раннехрист. авторов Б. (εὐλογία) и благодарение (εὐχαριστία) используются как равнозначные слова (ср., напр., *Iust. Martyr. I Apol.* 67. 2; 13. 1). В сочинениях христ. авторов I–IV вв. термин Б. применяется по

отношению к чинопоследованиям таинств Евхаристии, Крещения и Миропомазания, Священства; к молитвам над хлебом, вином, елеем, начатками плодов и др.; к формулам, произносившимся над вечерней лампадой и т. д. С течением времени на Востоке слово Б. стало употребляться в более узком значении — в смысле формул, в определенных случаях произносимых священнослужителем над предметами или людьми (и, как правило, сопровождаемых определенным жестом); кроме того, Б., обращенное к Богу, содержится во мн. священнических возгласах. Б. в этом смысле слова в правосл. литургической традиции отмечаются все важнейшие моменты службы — начальный возглас (необходимое



Священническое благословение

связующее звено при переходе от повседневной жизни к литургическому богообщению; в правосл. практике существуют 3 начальных возгласа, 2 из к-рых являются Б.: «Благословен Бог наш...» и «Благословенно царство Отца и Сына и Св. Духа...») и нек-рые др., входы, каждения, чтения из Свящ. Писания, чтение предстоятелем *анафоры* на литургии и проч.; особая форма Б. — *отпуст* в конце службы. Эти Б. присутствуют уже в литургико-канонических памятниках III–IV вв.

Хотя все христиане — «царственное священство» (1 Петр 2. 9), однако уже в «Апостольских постановлениях» (ок. 380) Б. рассматривается как исключительная обязанность священников (II. 57; III. 20; VIII. 28), мирянам же и низшим клирикам (чтецам, певцам, приврат-



никам и проч.) благословлять за-
прещается (III. 3. 10), поскольку это
апостольский дар, к-рый передается
только епископам и пресвитерам
через возложение рук (Деян 8. 16–
20). Неправильно рукоположенные
или запрещенные в служении иереи
также не могут и благословлять
(27-е прав. Васил.— Ер. 199 // PG. 32.
Col. 723D). Тем более запрещено
принимать Б. от еретиков, не имею-
щих апостольского преемства (32-е
прав. Лаодик.), а «благословлять
языческими богами — все равно, что
проклинать Именем Божиим» (*Tertul.*
De idololatr. 22 // PL. 1. Col. 693).

Кроме Б. в составе служб в церков-
ной практике широко распростра-
нены Б. верующих по их просьбе свя-
щенниками и епископами, а также Б.
родителями своих детей. На Руси
издавна существовал благочестивый
обычай передавать Б. потомкам че-
рез родовые святыни (обычно кресты
и иконы); такое Б. обычно препода-
ется при вступлении детей в брак или
на смертном одре.

На Западе термин «Б.» применяет-
ся в том же смысле, что и на Востоке,
но здесь также существует целый
ряд чинопоследований Б. различ-
ных предметов (напр., церковных
сосудов, новых строений и т. п.) либо
к.-л. начинаний людей (путешест-
вия, начала нового дела и т. п.) (см. *Са-
краменталии*). Католич. богословие
противопоставляет такое Б. (*be-
nedictio*) освящению (*consecratio*),
к-рое употребляется только по отно-
шению к важнейшим священнодей-
ствиям — Евхаристии, рукоположе-
ниям и проч. Кроме того, католич.
богословы различают Б. консти-
тутивные, влекущие за собой изме-
нение в отношениях вещи или чело-
века с окружающим миром (напр.,

освящение евхаристических сосудов
или принесение монашеских обе-
тов), и invocативные (Б. пищи, боль-
ных и т. п.), действие к-рых ограни-
чено временем и пространством (СИС.
Canon 1148. 2; см.: *Darragon.* P. 642–
643; *Кунцлер.* Т. 1. С. 284). Особым
обрядом считается торжественное
епископское Б. во время службы,
преподаваемое в определенные дни;
впервые оно появилось в *галликан-
ском обряде*. Одним из проявлений
важной для католич. духовности
практики поклонения (*adoratio*)
Св. Тайнам вне мессы является Б.
Св. Дарами.

Часть зап. чинопоследований Б.
(напр., колоколов или церковных
облачений) вошла в богослужебные
книги Русской Церкви (см. *Треб-
ник*), однако различие между Б.
и освящением осталось чуждо для
правосл. сознания, и термин «освя-
щение» употребляется относитель-
но как таинств, так и др. чинопосле-
дований.

Перстосложение при Б. Из НЗ
известно, что Свои Б. Господь Иисус
Христос сопровождал возложением,
прикосновением или воздеянием
рук. Памятники III–IV вв. обычно
говорят о возложении рук как при
Б. веществ таинств (напр., хлеба
Евхаристии), так и при Б. людей;
при большом стечении народа воз-
ложение рук заменялось их под-
нятием. По крайней мере с IV в.
обычным жестом при устном свя-
щенническом или епископском Б.
становится наложение *крестного
знамения* (крестообразное движение
руки) на благословляемое. Одно из
ранних свидетельств этому содер-
жится в составленном не ранее
III в. апокрифическом Евангелии
Никодима (гл. 24), где описано, как
сошедший во ад Гос-
подь, простирая руку,
творит крестное зна-
мение на Адаме и всех
ветхозаветных святых.
При этом для кресто-
образного Б. могло

*Благословение (освящение)
нового креста в католич.
Церкви. Гравюра.
Нач. XIX в.*

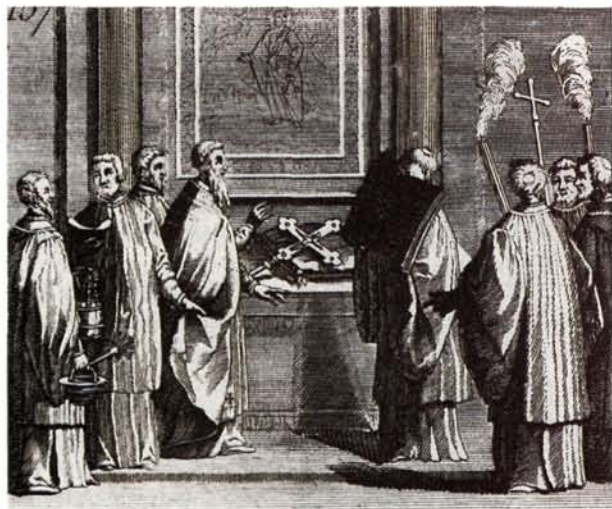
использоваться раз-
личное *перстосложе-
ние*, как открытая ла-
донь («всеперстие»),
так и один или неск.
пальцев.



*Двуперстное сложение.
Господь Вседержитель. Мозаика собора
Св. Софии в К.-поле. 2-я пол. XIII в.*

Использование при Б. разных
форм перстосложения тесно свя-
зано с жестикულიцей рим. ораторов
(напр., соединение безымянного
пальца с большим, когда остальные
вытянуты, означало начало речи или
порицание (*Quint. Inst. orat.* 11. 3),
а вытянутая правая рука, с выпрям-
ленными указательным и средним,
с прижатыми мизинцем и безымян-
ным и отставленным большим паль-
цами — процесс речи или угрозу
(*Апулей. Метаморфозы.* 2. 21)). Кро-
ме того, определенное влияние на
перстосложение при Б. оказало и ан-
тичное искусство счета по пальцам.
Св. Патриарх К-польский Герман I
в толковании на Божественную ли-
тургию (VIII в.) приводит числовое
истолкование архиерейского Б. по
прочтении Евангелия перед удале-
нием оглашенных: пальцы благо-
словляющей руки должны изобра-
жать греч. буквы ς и ϕ , имеющие
определенные числовые значения
и в сумме дающие 6500 — предпола-
гаемый год (от сотворения мира)
Второго пришествия Христа Спаси-
теля (*Герман, свт. Сказание.* С. 67).

С V в. на Востоке в связи с особой
остротой христологических споров
на пальцах стали изображать ис-
поведание веры (*Феодорит. Церк.
ист.* 2. 31; *Созомен. Церк. ист.* 4. 28;
Никифор Каллист. Церк. ист. 9. 48):
2 соединенных пальца символизир-
уют Божественную и человеческую
природы Христа Спасителя, а 3 —
Три Божественных Лица. В зави-
симости от того, какие 3 пальца со-
единены — большой, безымянный





Греч. перстосложение.
Свт. Григорий Нисский. Мозаика
собора Св. Софии в Киеве. 1037–1045 гг.

и мизинец или большой, указательный и средний, — различаются двумя троеперстием. Обычными перстосложениями на Востоке долгое время были восходящее к античности соединение большого пальца с безымянным при вытянутых остальных (при этом большой и безымянный пальцы изображают крест; именно это перстосложение имел в виду в своем толковании свт. Герман) и двуперстие; и то и др. встречается, напр., на мозаичных иконах и фресках XI в. в Софийском соборе Киева. Кроме того, с VI в. на Востоке появляется Б. только 4 пальцами правой руки при прижатом большим. К сер. XVI в. обычным в греч. Церквях становится *именословное перстосложение*, при к-ром указательный и средний пальцы соединены так, чтобы первый из них, выпрямленный, представлял собой букву I, а второй, также простертый и неск. наклоненный, букву С; большой же палец совокуплен с 2 последними так, чтобы он, пересекая безымянный палец, представлял вместе с ним букву Х, а мизинец, простертый и неск. наклоненный, — букву С, т. е. буквы греч. алфавита I, Σ и Χ. При этом изображается монограмма Спасителя — ΙCXCС, т. е. первые и последние буквы имени Иисус Христос. Иногда в таком перстосложении усматривали и др. буквы: Ν (от ΝΙΚΑ — Победа), Α и Ω (см. *Альфа и Омега*), Т как образ креста. Именословное перстосложение, вероятно, восходит к перстосложению с прямыми указательным, средним

пальцами и мизинцем и соединенными большим и безымянным пальцами. На визант. иконах, мозаиках и фресках, изображающих Христа и святых, встречаются и др. формы перстосложения при поднятой руке. Интерпретация жеста фигур с поднятой рукой только как благословляющего неверна, этот жест часто указывает не на Б., а на обращение (*Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Ч. 2. С. 487–503).

В Русской Церкви до XVI в. употреблялись различные формы перстосложения, но в 1551 г. *Стоглавый*



Именословное перстосложение.
Свт. Питирим Тамбовский. Икона. XX в.

Собор ввел единообразие как для крестного знамения, так и для священнического Б.: «Аще кто двема персты не благословляет, якоже и Христос, или не воображает крестного знамения, да будет проклят» (*Стоглав*. Гл. 31). Учение о том, что для Б. и крестного знамения необходимо употреблять только двуперстие, послужило одним из поводов к расколу в Русской Церкви — когда в 1666 г. Большой Московский

Собор постановил использовать для священнического Б. именословное перстосложение (*Деяния*. Л. 47 об., 48), «еже бы не порушиться чину греческому» (*Макарий*. История РЦ. Т. 8. С. 101–102), часть верующих не приняла ни этого, ни др. предложенных Собором изменений рус. богослужебных обычаев нач. XVII в. и ушла в старообрядческий раскол (именословное перстосложение старообрядцы называют «малаксой» — по имени греч. свящ. Николая Малаксы, написавшего на него в сер. XVI в. толкование, включенное в кн. «Скрижаль» Патриарха Никона (М., 1656)). Тем не менее именословное перстосложение для священнического Б. было принято на Руси и ныне используется всеми правосл. Поместными Церквями. Кроме различия перстосложений для Б. и крестного знамения различаются священническое и епископское Б.: только архиерей может благословлять не одной, а двумя руками; в его присутствии священники не благословляют (см. *Архиерейское богослужение*).

На Западе в ср. века сохранялось «всеперстие», к-рое стало интерпретироваться как «знак пяти ран Христа» (2 на руках, 2 на ногах, 1 в боку), исцеливших человечество от греха (ср. Ис 53. 5; 1 Петр 2. 24; 1 Ин 1. 7). Исп. еп. Лука Тудетанский († 1288) не делал различия между крестным знамением и жестом Б. (*Голубцов*. Из чтений. С. 247–248). С XII в. в греч. сборники канонических правил включается анонимная статья против латинян (в слав. Кормчей: ст. «О фрязех и о прочих латинах»), где среди основных заблуждений католиков указывается неправильное перстосложение при Б.: «Некоторые из них пятью перстами как-то благословляют и пальцем лицо знаменуют, подобно монофелитам...»

В позднее средневековье на Западе начали различать Б. «греческое» (большой и безымянный пальцы соединены, а указатель-



Архиерейское
благословение

ный, средний и мизинец выпрямлены) и «латинское» (мизинец и безымянный согнуты и прижаты к ла-



Лат. перстосложение. Центральная часть «Гентского алтаря». 1432 г. Художники Я. и Х. Ван Эйки (собор св. Баво в Генте. Бельгия)

дони, а большой, средний и указательный пальцы выпрямлены). Впервые «латинская» форма Б. упоминается у папы Римского Льва IV (847–855): «Чашу и хлеб знаменуйте правильным крестом, то есть не вокруг и кое-как перстами, как делают многие, но разогнув два пальца и большой внутрь сложивши, через которые означается Троица, правильно старайтесь изображать сие знамение: +, ибо не иначе можете благословлять что-либо» (PL. 96. Col. 677).

Для преподания Б. используются также иконы, кресты, в конце литургии — св. потир со Св. Дарами, Евангелие, свечи (архиерейские дикирий и трикирий, пасхальные трехсвечники, свеча на литургии Преждеосвященных Даров), окропление св. водой, помазание елеем (напр., на всенощной) и проч.

Греч. словом εὐλογία (евлогия — Б.) издревле принято называть особые подarki, содержащие святыни, предметы из св. мест, благословленный хлеб и др. (А. Stubier).

В христианской жизни. Б. — неотъемлемая часть жизни каждого христианина, ежедневно испрашивающего Божия Б. на все свои дела, перед приемом пищи, при отходе ко сну. Кроме того, слово «Б.» употребляется как синоним согласия духовного наставника с намерением пасомого или же его поручения сделать «за послушание» то или др. Такое Б. является основной формой пастырского руководства. Не делать ничего без Б. — добродетель послушания. В то время как Б. на то или иное серьезное предприятие у плотских или духовных родителей, как правило, испрашивают все христиане, мо-

нах должен следовать Б. своего духовного отца в любых своих действиях. Благодатное действие Б. подтверждается бесчисленными примерами из аскетической и житийной литературы.

Лит.: **общи работы:** Franz A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg i. Br., 1900. 2 Bde; DACL. T. 2. Fasc. 1. Col. 670–684, 713–741, 746–758; DTC. T. 14. Col. 465–482; DDC. T. 2. Col. 349–374, T. 4. 248–267; EC. Vol. 2. Col. 1300–1304; Righetti M. Manuale di storia liturgica. Mil., 1953. 4 t.; Audet J. P. Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédictio» juive et de l'«eucharistie» chrétienne // RB. 1958. Vol. 65. P. 371–399; Darragon B. Les Bénédictiones // L'Église en prière / Éd. A. G. Martimort. P., 1961. P. 641–655; Bickermann E. J. Bénédiction et prière // RB. 1962. Vol. 69. P. 524–532; RGG. Bd. 5. Sp. 1648 ff.; Stuiber A. Eulogia // RAC. 1965. Bd. 6. Lfg. 47. Col. 900–928; Westermann C. Blessing in the Bible and the Life of the Church. Phil., 1978; TRE. Bd. 5. Lfg. 3/4. S. 560–573; Corpus benedictionum episcopatum / Ed. E. Moeller. Turnhout, 1971–1979. T. 1–4. (CCSL; 162); Sodi M. Benedizione // Nuovo dizionario di Liturgia / A cura D. Sartore e A. Triacca. R., 1984. P. 158–175; Heute segnen: Werkbuch zum Benediktionale: Festschrift B. Fischer / Hrsg. A. Heinz, H. Rennings. Freiburg e. a., 1987; Les Bénédictiones et les sacramentaux dans la liturgie: (35 semaine de S. Serge). R., 1988; ABD. Vol. 1. P. 753–761; Словарь библейского богословия. К.; М., 1998. С. 59–67, 154–155; О священническом благословении. О благословениях ветхозаветных и новозаветных. М., 2001; Куцилер М. Литургия Церкви. М., 2001. 2 т.; ВЗ: Pedersen J. Der Eid bei den Semiten. Strassburg, 1914; Фрэнгер Дж. Дж. Фолюклор в Ветхом Завете. М., 1985 (пер. с англ.); Hempel J. Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallele // ZDMG. N. F. 1925. N 4. S. 20–110; ThWAT. Bd. 1. Sp. 808–841; Scharbert J. Fluchen und Segen im Alten Testament // Biblica. R., 1958. Vol. 39. P. 1–26; Allegro J. M. A Possible Mesopotamian Background to the Joseph Blessing of Gen. XLIX // ZAW. 1952. Bd. 64. S. 249–251; Schreiner J. Segen für die Völker // BZ. 1962. Bd. S. 1–31; Coats G. W. The Way of Obedience: Traditio-Historical and Hermeneutical Reflections on the Balaam Story // Semeia. Missoula (Mt.), 1982. N 24. P. 53–79; Yardeni A. Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem // VT. 1991. Vol. 41. P. 176–185; Barkay G. The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem // Tel Aviv. 1992. Vol. 19. P. 139–192; Кауфман И. Религия Древнего Израиля // Библейские исследования / Сост. Б. Шварц. М., 1997. Вып. 1. С. 29–75; Емельянов В. В. Шумерские заклинания консекрации и представления о святости у шумеров // ППС. 1998. Вып. 35. С. 39–60; Шиффман Л. От текста к традиции / Пер. с англ. А. М. Сиверцева. М., 2000; Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001; НЗ: Schrenk W. Der Segen im Neuen Testament: Eine begriffsanalytische Studie. B., 1967; Mullins T. Y. Greeting as a New Testament Form // JBL. 1968. Vol. 87. P. 418–426; TDNT. Vol. 2. P. 284, 754–765; Vol. 9. P. 407–415; Knoch O. Die Funktion der Handauflegung im Neuen Testament // Liturgisches Jb. 1983. Bd. 33. S. 222–235; Gamber K. Beracha: Eucharistie-

gebet und Eucharistiefeier in der Urkirche. Regensburg, 1986; Heckel U. Der Segen im Neuen Testament. Tüb., 2002 [Библиогр.]; **перстосложение:** Собрание различных свидетельств в пользу двуперстия. Б. м., б. г.; Виноградов И. Феодоритово слово о двуперстии. М., 1866; Кондаков Н. История визант. искусства в иконографии по миниатюрам греч. рукописей // Зап. Новороссийского ун-та. Од., 1876; Свидетельство о древности перстосложения именованного и троеперстного. М., 1884; Чельцов М. Мнения наших ученых по вопросу о новых церк.-ист. свидетельствах древности двуперстия. СПб., 1900; Голубинский Е. К нашей полемике со старообрядцами. СПб., 1905; он же. История РЦ. Т. 2. Ч. 2. С. 465–503; Cooke E. The Sign of the Cross in Western Liturgies. L.; N. Y., 1907; Зубарев Е. Апостольское предание о крестном знамении. Кострома, 1910; Кантерев Н. Ф. История перстосложения // Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909–1912. 2 т.; Куменов Н. О перстосложении для крестного знамения. Новочеркасск, 1910; Behm I. Die Handauflegung im Urchristentum. Lpz., 1911; Walter C. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982; Голубцов А. П. Из чтений по церк. археологии и литургике. М., 1995; Быстров С. И. Двоеперстие в памятниках христ. искусства и письменности. Барнаул, 2001^р.

А. А. Ткаченко

БЛАГОСЛОВЕНИЕ ХЛЕБОВ

[греч. εὐλογία τῶν ἄρτων; в греч. обиходе принят термин ἀρτοκλασία — хлебопредомление], чин, совершаемый по Иерусалимскому уставу на всенощной бдении.

История. Особое отношение к хлебу, пшенице, вину и елею наблюдается уже в ВЗ, эти продукты составляли основу ежедневного рациона питания древних израильтян (Втор 8. 8; 11. 14; 1 Пар 12. 41) и, как «начатки», полагались священникам (Втор 18. 4; Числ 18. 12; 2 Пар 31. 5), левитам, певцам и др. служителям ветхозаветного храма (Неем 10. 39; 13. 5; Числ 18. 12). Типология и символика хлеба, вина и елея в христ. вероучении в полной мере проявляются в их разнообразном богослужебном употреблении (см. *Вещества таинства*). Только их, согласно Ап. 3 и 4, разрешено приносить к алтарю.

В НЗ словами, сходными с греч. названием Б. х. (ἀρτοκλασία), обозначается таинство Евхаристии (ср.: Деян 2. 46; 20. 11). В апостольской Церкви к нему тесно примыкал чин *агапы*, тем более что агапа, как и Б. х., происходила во время вечерни. Это позволяет предположить, что чин Б. х. восходит к чину агапы (Э. фон дер Гольц; П. Соколов). В монашеской лит-ре IV–V вв. встречаются описания трапез, сходных, с одной



ставленном Кириллом Скифопольским, неод-

Чудо умножения 5 хлебов и 2 рыб. Миниатюра из Евангелия царя Иоанна Александра Болгарского. 1356 г. (Add. MS. 39627. Л. 45)

нократно упоминаются Б. х. на великие празд-

стороны, с агапой, с др. — с Б. х. (ср.: *Псевдо-Афанасий*. О девстве. Гл. 12–13; Достопамятные сказания. С. 75 и сл.). Чины агапы и Б. х. близки друг к другу с т. зр. практического предназначения (оба представляют собой совместную трапезу, цель к-рой — утолить голод молящихся) и с т. зр. символики (оба ссылаются как на свой прообраз на чудо умножения Господом 5 хлебов (Мф 14. 13–23; Мк 6. 30–46; Лк 9. 10–17; Ин 6. 1–15); в апокрифических «Деяниях Павлы и Феклы» (25. 1) во время агапы фигурируют 5 караваев хлеба (то же и на раннехрист. изображениях), а молитва Б. х. прямо начинается со ссылки на это чудо: «Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ εὐλόγηστος τοῦς πέντε ἄρτους καὶ πεντακισχιλίουσ ἄρτάσας» (Гди иисе хртѣ вѣже нашъ, благословный пѣть хлѣбовъ и пѣть тысащъ насытнвый); хлеб, благословленный на агапе, так же как и хлеб чина Б. х., получает силу исцелять болезни и ограждать от вреда.

Совр. чин Б. х., несомненно, восходит к практике древних (V–XI вв.) палестинских мон-рей, в первую очередь лавры прп. Саввы Освященного. Появление и развитие чина тесно связаны с историей палестинского последования *всенощного бдения* (ἀγρυπνία), к-рое после XII в. получило широкое распространение во всей правосл. Церкви. Хотя подробных описаний палестинского бдения старше XII в. не сохранилось, трапеза в промежутке между его основными составляющими — вечерней и утреней — упоминается уже в «Повествовании о путешествии отцов Иоанна и Софрония» (предположительно VII в.; см.: II testo... Р. 223–267). Возможно, что чин Б. х. был установлен прп. Саввой Освященным († 532), к-рый, по свидетельству Кирилла Скифопольского, стремился к совершению полноценного всенощного бдения в своем мон-ре и ради этого не жалел средств на пропитание братии (Житие прп. Саввы. Гл. 59). В Житии прп. Феодосия Великого, со-

ставленном Кириллом Скифопольским, неоднократно упоминаются Б. х. на великие праздники и раздавание хлебов всем приходящим в мон-рь. Накануне праздничных дней все монахи, как кинвиоты, так и келлиоты (число их достигало 700 чел.), должны были собираться в лавру на начинавшееся с вечера богослужение. Большинство монахов, местных жителей и паломников не могли покидать лавру на ночь из-за дальности расстояний и трудностей маршрута, поэтому и появилось Б. х. для насыщения молящихся — обычай сразу после вечерни раздавать по куску хлеба (того же, что предлагался и на обычной трапезе) и по чашке воды или вина, к-рые предварительно благословлялись.

По спискам древнейшей редакции Иерусалимского устава, благословлялись и раздавались только хлеб и вода (или вино), т. е. продукты, не требующие (в отличие от пшеницы и елей) дополнительного приготовления перед их вкушением (ркп. Sinait. gr. 1096, XII в.; Hieros. Pat. 311, XVI в. (текст близок к Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.) — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 23 и 349; груз. ркп. Шиомгвимского мон-ря XIII в., сделанная с ркп. 1172 г. — *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 317). Хотя в молитве на Б. х. и присутствует ссылка на чудо умножения Господом 5 хлебов, число их, согласно Sinait. gr. 1096, первоначально вообще не было жестко регламентировано; нек-рые др. памятники говорят о 3 хлебах (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 401; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 317). Обычай освящать одновременно с хлебами пшеницу и елей появился позднее (*Скабаланович*. С. 185). В Житии прп. Феодосия Великого рассказывается о чудесном умножении пшеницы в монастырской житнице, после того как в нее отнесли одно пшеничное зерно, благословленное святым за вечерней трапезой. Молитва Б. х. использовалась также и для благословения закваски в хлебопекарне (Sinait. gr. 1096 — *Дмитриевский*. Т. 3. С. 23; этот обычай до

наших дней сохраняется на Афоне — Святогорский устав церковного последования. М., 2002. С. 117). Иногда в Типиконах встречается предписание освящать одним из благословенных хлебов зерно в житницах (ркп. Paris. gr. 385, XIV в. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 183).

В малоазийской (по Дмитриевской — Там же. С. 71–393) редакции Иерусалимского устава, после XIII в. получившей в правосл. Церкви повсеместное распространение, чин Б. х. отчасти утратил свое практическое значение. Это произошло из-за того, что малоазийская редакция Иерусалимского устава была рассчитана уже не на практику особенного и келлиотского монашества (как древнейшая редакция устава), а на практику общежительных мон-рей, где все участвующие в службе монахи могут перед бдением вкушать, как обычно, пищи в трапезной. В связи с этим в малоазийской редакции устава перед бдением вводятся дополнительная (т. н. малая) вечерня и ужин после нее. Обряды всенощной, изначально имевшие практическое значение — лития (в лавре прп. Саввы представляла собой крестный ход по мон-рю) и Б. х. для насыщения молящихся, — заменяются символическими исхождением в притвор-нартекс и благословением 5 небольших хлебов. Окончательную кодификацию чин Б. х. получил в «Уставе священнослужения» Патриарха К-польского Филофея (Коккина) († 1379; текст: *Goar*. Р. 4–5; см. ст. «*Диатакисы*» Патриарха Филофея), к указаниям к-рого очень близки описания Б. х. более поздних Типиконов (в т. ч. используемого ныне в РПЦ; однако в совр. греч. *Виолакиса Типиконе* чин Б. х. изменен в соответствии с приходской практикой).

Несмотря на то что обряд Б. х. монастырский по происхождению, он получил распространение и в приходской практике. На Руси до XVII в. Б. х. совершалось накануне больших праздников; хлебы благословлял старший из священников, но не епископ, даже если он присутствовал (*Голубцов А. П.* Чиновники новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 48, 141; *он же*. Чиновники московского Успенского собора и выходцы Патриарха Никона. М., 1908. С. 248, 256). В кафедральных храмах и мон-рях после вечерней



службы могли также освящаться кутья и канун (напиток), при этом читались молитвы из чина благословения колива и неск. измененная из чина Б. х. (Голубцов. Чиновник Новгородский. С. 139–141). В приходских храмах благословенные хлебы обычно не раздавались, а рассылались по домам наиболее значительных прихожан в качестве *благословения* (Успенский. С. 27). В монастырях в зимнее время хлебы раздавались в храме во время Великого чтения, в летнее — в трапезной после литургии (ГИМ. Син. 385–387, 389 — Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 290–291, 303, 307, 322). В настоящее время чин Б. х., к-рый, согласно Типикону, должен совершаться каждый раз при служении всенощной, во мн. приходских и монастырских храмах РПЦ бывает только накануне больших праздников. Благословенный хлеб раздается в храме (обычно в ходе той же всенощной, во время помазания елеем). В греч. приходской практике Б. х. также бывает по праздникам, но особенность, во-первых, в том, что этот чин может быть заказан как треба (верующие приносят свои хлебы и вино, так что число благословляемых хлебов обычно значительно больше 5 и может достигать неск. десятков); во-вторых, Б. х. совершается вне чина всенощного бдения (к-рое в греч. приходской практике вообще отсутствует) и может быть как в конце вечерни, так и в конце утрени (Γερατικόν. Ἀθήναι, 1977. Σ. 25; Φουντουίλης Ἰ. Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικάς ἀπορίας. Θεσσαλονίκη, 1976. Τ. 3. Σ. 156–161).

Порядок Б. х. по всем Типиконам в общем один и тот же. Во время литии в ср. части храма ставится столик-«четвероножец» (τετραπόδιον),

Литийница. Сер. XVIII в.
(скит св. Анны на Афоне)



Благословение хлебов

а на него — специальный церковный сосуд, т. н. литийница (самая древняя сохранилась в мон-ре вмц. Екатерины на Синае), состоящая из 3 подсвечников, подставки для стаканчиков с елеем и вином, чашечки для зерен пшеницы и блюда для хлебов (чашечки для пшеницы может не быть — напр., старообрядцы в соответствии с древним обычаем возлагают хлебы поверх пшеницы). После «Ныне отпускаеши», Трисвятого и «Отче наш» поется трижды тропарь на Б. х.: на бдении под двенадцатые праздники это отпустительный тропарь праздника; под воскресенье — «Богородице Дево»; на службе в честь святого со знаком бдения дважды поется его отпустительный тропарь и единожды «Богородице Дево» (если память святого попадет на воскресенье, сначала дважды поется «Богородице Дево», затем единожды — тропарь святого); в попразднства и при сложных совпадениях празднований бывают иные варианты соединения тропарей (Розанов. Устав. С. 67, 75, 78, 88–89, 96, 151, 154, 156, 207, 398–399, 672). В это время диакон кадит вокруг стола с хлебами, пшеницей, вином и елеем (как правило, трижды); в конце кадит настоятеля, чередного иерея и снова столик с хлебами (в России принято также кадить аналойную икону — см.: Никольский. Устав. С. 227) и возглашает: «Господу помолимся» (хор отвечает: «Господи, помилуй»). Священник знаменует одним из хлебов др. и, как правило, целует его, при произнесении слов «хлебы», «пшеницу», «вино» и «елей» указывает на них рукой; при этом для того, чтобы получалось крестное знамение (ср.: Симеон Солунский. Соч. С. 467), вино располагают в литийнице слева от иерея, а елей —

справа. Священник читает молитву на Б. х., затем следуют «Буди имя Господне...» (Пс 112. 3), трижды, и Пс 33. 1–11; священник благословляет народ с соли, и начинается *великое чтение* (в совр. практике, как правило, опускается), во время к-рого благословенные хлеб и вино должны разноситься всем молящимся (на практике вино обычно не разносится (ср.: Типикон. Т. 1. С. 19), а хлеб раздается позднее). После вкушения хлебов, если бдение совершалось, как и положено, ночью, предписывается полное воздержание от еды и питья до Причащения — это отмечено в Иерусалимском уставе, начиная с древнейшей редакции и вплоть до совр. (см.: Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 23; иногда Типиконы (напр., совр. рус.— Т. 1. С. 19) уточняют, что летом, когда ночь коротка, и сами благословенные хлебы вкушаются уже после литургии). Далее следует шестопсалмие и утрениа.

Согласно Типикону, «благословенные хлебы имѣтъ дарованіа различна, рѣкше оуставляють огневницѣ пѣючимъ съ водою, ѿгонятъ трасавицѣ, и всѣкъ недѣгъ и всѣкъ волѣзнь исцѣлѣвають: къ сѣмъ же и мыши ѿ житѣ ѿгонятъ и ѿна паквстѣцѣа прогоняють» (Т. 1. С. 20). Благословенный елей принято добавлять в пищу; Служебник предписывает использовать его для помазания на бдении (Т. 1. С. 34–35). Благословенную пшеницу обычно примешивают к др. монастырским запасам ради освящения (Святогорский Устав, 2002. С. 78); Служебник рекомендует сеять ее или молоть. Там же (Служебник. Т. 1. С. 34–35) говорится и о запрете дважды благословлять одни и те же хлебы. Благословенный хлеб упоминается и в канонических правилах: «Монахи, к-рые находятся под епитимией, могут вместе с остальными вкушать пищу и молиться, но принимать благословенный хлеб или катакластон могут только после исповеди» (Ник. Исп. 19).

Особое Б. х. входит в состав пасхального бдения в *Великую субботу* вечером, когда после окончания литургии благословляются только хлебы и вино (елей в этот день не положен), а затем должно сразу начинаться чтение Деяний апостолов, во время к-рого келарь раздает всем «по единому укруху хлеба... и по шести смоквей, или фиников, и по единой мерней чаши вина» (Типикон. Т. 2. С. 928–929). На практике между литургией и чтением Деяний





часто бывает довольно значительный перерыв.

На Западе существовали близкие к Б. х. обряды *benedictio panis* и *benedictio oblata*; параллели с чином Б. х. имеют чин благословения *колива*, обычаи раздачи разного рода угощений: в XI в. в Иерусалиме Патриарх в Великий четверг раздавал придворным чиновникам по заамвонной молитве «олады, яблоки и сироп» (Hieros. S. Crucis. gr. 43. Fol. 82, 1122 г.); в К-поле подобное бывало после литургии на начало индикта (1 сент. — *Mateos*. Turicon. T. 1. P. 10); в монархиях Палестины и Синая издавна существовал обычай раздавать (обычно Великим постом, и особенно в Великий четверг на Страстной седмице) хлеб, пшеницу, вино, мед и т. п. из монастырских запасов бедным и сиротам (*Иоанн Моск.* Луг духовный. Гл. 85).

Лит.: *Goltz E.*, von. Tischgebete und Abendmahlsgebete in der Altchristlichen und in der Griechischen Kirche. Lpz., 1905. (TU; 29. 2); *Соколов П.* Агапы, или вечера любви в древнехристианском мире. Серг. П., 1906. С. 159–161; *Скабалданович*. Типикон. Вып. 2. С. 184–186; *Severus E.*, von. Artoklasie // RAC. Lief. 12. 1953. Col. 620–624; *Φουντουής*. T. Artoklasia // ΟΝΕ. T. 3. Στλ. 286–289; *Успенский Н.* Чин Всенощного бдения (Н 'Αγρυπνία) на православном Востоке и в Русской Церкви // БТ. 1979. Сб. 18. С. 5–117; 1978. Сб. 19. С. 3–69; Il testo integrale della «Narrazione degli abbati Giovanni e Sofronio» attraverso le «Hermeneia» di Nicone / Ed. A. Longo // Riv. di SBN. N. s. 1965/1966. № 2/3. P. 223–267.

А. А. Ткаченко

«БЛАГОСЛОВЕННО ВОИНСТВО НЕБЕСНОГО ЦАРЯ», икона из Успенского собора Московского Кремля (в наст. время в ГТГ), в советском искусствознании получила название «Церковь воинствующая». Первоначальное именованье установлено В. И. Антоновой по описи Успенского собора XVII в. Икона (144×396 см) располагалась в соборе перед царским местом Иоанна IV Грозного. Время написа-



вом верхнем углу иконы. Надписи на иконе отсутствуют.

Наст. название иконы — это цитата из

Процессия воинов.
Фрагмент иконы
«Благословенно воинство
Небесного Царя».
Сер. XVI в. (ГТГ)

мученична стиховных стихир утрени понедельника 5-го гласа:

ния иконы неизвестно, считается, что ее создание связано со взятием Казани в 1552 г.

На иконе представлено шествие воинов к Горнему Иерусалиму, изображенному в левой части иконы в виде града на высокой горе, имеющего стену с 3 выступами и осененного как бы высеченным из камня шатром. Град окружен многоцветным кругом. Пешие и конные полки, предводительствуемые арх. Михаилом, к-рый также изображен в круге, движутся 3 параллельными нескончаемыми процессиями, каждая написана на золотом фоне и имеет полосу позема в виде горок с лещадками. Всадники верхнего и нижнего рядов представлены с нимбами. В центральном ряду — фигура всадника (бóльшего размера) в царских одеждах, окруженного пешими воинами, в руках у него крест. Мерное движение процессий подчеркнуто позами и жестами воинов, а также горизонтальным форматом иконы. На фоне Небесного Иерусалима изображена Богоматерь с Младенцем Христом, подающим венцы ангелам, к-рые летят с этими венцами навстречу воинам. Горнему Иерусалиму противостоит «град лукаваго» в виде города с высокими стенами, башнями и множеством построек, объятый пламенем, изображенный в темном сине-зеленом круге в пра-

«Благословенно воинство небесаго царя». Ведущие духовную брань, мученики, так же как и преподобные, уподобляются воинам. Тексты Октоиха, где тема воина и воинского подвига присутствует во мн. тропарях и стихирах, не только определили сюжет иконы, но и явились источниками иконографических образов (напр., «Полкъ вѣгосбранъ, воинство небое, соборъ избранный, сталъ стѣнь гавиестеса, въ всехвалыни мѣнцы спѣса, лѣкавагѡ грады разрѣшающе вѣжественною бѣгодатию» — мученичен 9-й песни утреннего канона среды 5-го гласа). Помимо ежедневных песнопений большое значение для осмысления образов этой иконы имеют субботние каноны Октоиха, посвященные всем святым (и в первую очередь мученикам), и заупокойные, где более явно, чем в др. текстах, выражена эсхатологическая тема: мученики повторяют подвиг «подвигоположника Христа» и первыми достигают «небесного пристанища», поэтому одним из повторяющихся мотивов в этих тропарях и стихирах является образ небесного града.

Атрибуты мученического чина — крест и венец — постоянно встречаются в песнопениях. В текстах Октоиха имеются слова, прямо указывающие на изображение Христа, держащего венцы, и сонма ангелов, с венцами в руках летящих навстречу воинам. Крест прославляется как «оружие непобедимое», сокрушающее врагов. Возможно, на иконе с крестом изображен имп. Константин, к-рому перед битвой с имп. Максенцием, положившей основание христ. империи, был явлен в небе крест с надписью: «Сим победиши!» Ближайшей аналогией является фреска ц. св. Креста в Пэтрэуци (Румыния), кон. XV в., с изображением имп. Константина и св. воинов на конях, следующих за арх. Михаилом, указывающим на крест в небес-

«Благословенно воинство Небесного Царя». Икона. Сер. XVI в. (ГТГ)





ном сегменте. Столь же многочисленны и разнообразны в текстах Октоиха варианты темы «источника воды животней», воплощенной на иконе в изображении водоема с изливающимся из него потоком.

В одном из песнопений Октоиха предстает почти вся иконографическая программа иконы: «Крестомъ ѿграждаѣми страдаальцы, прѣлести стѣбны лѣкавыи развергоша, и къ вышнему граду преселишася, побѣдными вѣнцы украшени. Тѣмже ѿблжаѣми сътъ» (мученичен 6-й песни канона утрени среды 6-го гласа). Такое соотношение текста и изображения позволяет поместить икону в ряд произведений, в основе к-рых лежит литургическая поэзия. В сер. XVI в. были созданы новые иконографии, основанные на стихире Пятидесятницы «Придѣте людѣ, трѣпостасномъ вѣствѣ поклонимся», тропаре 1-й песни воскресного канона 4-го гласа «Во гробѣ плѣтски», песнопениях «Единородный снѣ», «Достойно ѣсть».

Название иконы перекликается с одной из центральных тем в послании в Свяжск митр. Московского и всея Руси Макария, в к-ром подвиг рус. воинов в борьбе с Казанским ханством уподобляется подвигу мучеников и исповедников христианства. В связи с этим основное направление в изучении произведения обусловил исторический контекст. Ряд исследователей рассматривают икону как аллегорическую картину победоносного возвращения рус. войска в Москву, представленную как «Небесный Иерусалим», из покоренной Казани, отождествляемой с изображенным на иконе горящим градом. В соответствии с текстом послания митр. Макария предпринимались также попытки отождествить изображенных на иконе персонажей с различными святыми и деятелями рус. истории. Однако икона является примером духовного осмысления всемирной истории в образе воинствующей Церкви. Символизм, свойственный этому произведению, в целом характерный для сознания эпохи, не сводим к аллегориям или иносказанию, тем более к такому, когда образ высшего, небесного, понимается как аллегория земного.

Присутствие мотива шествия небесного воинства вслед за арх. Михаилом в иконах XVI в. «Страшный Суд» (Нац. музей. Стокгольм; Воскресенский собор в Тутаеве), на во-

инских знаменах XVI в. (напр., «Великом стяге» Иоанна Грозного) указывает на Апокалипсис как на один из идейных и иконографических источников «Б. в. и.». Тексту Апокалипсиса соответствует изображение на иконе «небесного Иерусалима» (Откр 21. 10–21), истекающей из рая «реки воды животныя» (Откр 22. 1) и града, объятого пламенем, — «Вавилона великого», о гибели к-рого радуются святые (Откр 18. 2–6, 18–20). На иконе кон. XVI в. из Чудова мон-ря, уменьшенном списке иконы «Б. в. и.», арх. Михаил в соответствии с текстом Апокалипсиса представлен в виде огненного ангела (Откр 10. 1–2). На этой иконе сохранилось неск. надписей с именами святых и трудноразличимая строка на верхнем поле иконы: «Святии мученицы, на земли подвижесея» (мученичен стиховных стихир утрени среды 5-го гласа) с ярко выраженным эсхатологическим содержанием. К этим произведениям примыкает греч. икона, созданная ок. 1500 г. (мон-рь Богородицы Платитеры на о-ве Корфу). На ней изображены 2 процессии, выходящие из «Иерусалима земного». Праведники со своими крестами поднимаются в гору к раю, «Иерусалиму небесному», вторая процессия низвергается во ад.

Появление подобных произведений в кон. XV в. было обусловлено эсхатологическими ожиданиями конца света в 1492 г. (по истечении VII тыс. визант. эры). В сер. XVI в., когда была создана икона «Б. в. и.», эсхатологические настроения на Руси приобрели характер осмысления рус. истории в контексте истории мировой, движущейся к своему завершению. Понимание Московского царства как «Второго Иерусалима», идея «Москва — Третий Рим», осознание борьбы с татарами и победы над Казанью как мученического подвига и победы исповедников христианства позволяют говорить не об эсхатологическом, а об экклезиологическом содержании иконы, отразившей важнейшие идеи макариевского времени о Царстве и Церкви.

Лит.: Муратов П. П. Два открытия // София. 1914. Вып. 2. С. 11–17; Каргер М. К. К вопросу об изображении Грозного на иконе «Церковь воинствующая» // СБОРЯС: Сб. ст. в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 466–469; Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 128–134; Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972. С. 22–29;

Морозов В. В. Икона «Благословенно воинство» как памятник публицистики XVI в. // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1984. Вып. 4: Произв. рус. и зарубежного искусства XVI – нач. XVIII в. С. 17–31; Кочетков И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая» («Благословенно воинство Небесного Царя») // ТОДРЛ. 1985. Т. 38. С. 185–209; Келивидзе Н. В. Икона «Благословенно воинство Небесного Царя» и ее лит. параллели // Искусство христ. мира. М., 1998. Вып. 2. С. 49–56; Сорокатый В. М. Икона «Благословенно воинство Небесного Царя»: Нек-рые аспекты содержания // ДРИ: Византия и Др. Русь: К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). СПб., 1999. С. 399–417.

Н. В. Келивидзе

БЛАГОСЛОВЕННЫ [греч. εὐλογῆτάρια], тропари по непорочнах — см. в ст. *Непорочны*.

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ, любого рода добровольное служение тому, кто нуждается в поддержке; помощь нуждающимся деньгами, имуществом, советом и трудом. «...Надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: «Блаженнее давать, нежели принимать»» (Деян 20. 35).

Ветхий Завет указывает на богоугодность благотворения (Втор 16. 9–10); благотворение прямо связывается с почитанием Творца («чтущий же Его благотворит нуждающемуся» — Притч 14. 31); благотворение (милость) избавляет от смерти (Тов 4. 10; 12. 9), очищает всякий грех (Тов 12. 9; «искупи грехи твои правдою и беззакония милосердием к бедным» — Дан 4. 24); милостыня

Мц. Людмила, кнг. чешская, помогающая бедным. 1853 г. Худож. Й. Геллих (базилика св. Георгия в Пражском кремле)





Олицетворение милосердия в виде женской фигуры, раздающей деньги бедным. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. IX в. (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 35)

ставится в ряд с молитвой, жертвой, постом (Тов 12. 8; Ис 58. 6–7). ВЗ оттенил в существенном те стороны, какие с совершенной полнотой раскрыты в новозаветном учении. Ветхозаветное нравоучение определяло Б. как первое и неотложное дело: «...к бедному ты будь снисходителен и милостынею ему не медли; ради заповеди помоги бедному и в нужде его не отпускай его ни с чем. Трать серебро для брата и друга и не давай ему заржаветь под камнем на погибель; располагай сокровищем твоим по заповеди Всевышнего, и оно принесет тебе более пользы, нежели золото; заключи в кладовых твоих милостыню, и она избавит тебя от всякого несчастья» (Сир 29. 11–15). «Блажен, кто помышляет о бедном [и нищем]! В день бедствия избавит его Господь» (Пс 40. 2). «Дающий нищему не обеднеет; а кто закрывает глаза свои от него, на том много проклятий» (Притч 28. 27). В ВЗ встречаются указания на все обычные виды Б.: помощь бедному (Иов 29. 16; Лев 25. 35; Втор 15. 7–11; и др.); долг накормить голодного (Тов 1. 17; Ис 58. 7; и др.); напоить жаждущего (Притч 25. 21); одеть нагого (Тов 1. 17; Ис 58. 7); помочь больному и калеке (Иов 29. 15; 2 Мак 8. 28); поддержать вдову и сироту (Иов 29. 12–13; 31. 16–17; Притч 31. 8 и др.); оказать гостеприимство бездомным, странникам (2 Цар 17. 27–29; Ис 58. 7); позаботиться об уз-

никах (Ис 58. 6; 61. 1) и т. д.

Закон определял частные случаи и виды Б. (напр., долг каждого отдавать «десятину» для бедных — Втор 12. 17–18; 14. 28–29; 16. 11; «провозглашение прощения» раз в 7 лет: «всякий займодавец, который дал займы ближнему своему, простил долг и не взыскивал с ближнего... ибо провозглашено прощение ради Господа Бога твоего» — Втор 15. 2).

Но против всеобщего значения долга Б. говорят ограничения в отношении того, кому нужно оказывать милость и кто должен быть благотворителем. Понятие «ближнего», в отношении к-рого следовало осуществлять Б., ограничивалось рамками народа израильского: «С иноземца взыскивай, а что будет твое у брата твоего, прости» (Втор 15. 3); на «земле своей» израильтянин должен был помогать всякому обедневшему (Втор 15. 7–11) и не брать с него роста и прибыли с данного займа (Исх 22. 25–27; Лев 25. 35–37), с иноземца же мог взыскивать долг (Втор 23. 20). Подобный подход, хотя и не законодательного характера и в более позднее время, фиксируется разделением лиц благочестивых и грешных, причем не считается обязательным помогать последним. «Если ты делаешь добро, знай, кому делаешь, и будет благодарность за твои благодеяния. Делай добро благочестивому и получишь воздаяние, и если не от него, то от Всевышнего» (Сир 12. 1–2).

Однако в пророческих речах и учительных книгах уже присутствуют возвышенные высказывания о Б., милостыне, как предвидение учения об истинной любви («Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою...» — Притч 25. 21).

Новый Завет, христианская традиция не содержат к.-л. ограничений для благотворения. Евангельская заповедь творить милостыню абсолютна: закон христ. Б. таков, чтобы давать всякому просящему (Лк 6. 30). И если ветхозаветный мудрец советовал «делать добро смиренному и не давать нечестивому» (Сир 12. 4–7), то христианство провозгласило принцип: «не судите никак прежде времени, пока не придет Господь» (1 Кор 4. 5) и учит соответственно милосердию, подобному милосердию Небесного Отца. Христианство свободно от юридического принуждения к благотворению. За-

кону творить благо усваивается значение всеобщего долга, он не связан с имущественной состоятельностью. Благотворение — это первичное обнаружение той любви к ближним, к-рая составляет «душу» христианства. Б., по словам свт. Григория Нисского, «содержит жизнь, она — мать бедствующих, учительница богатых, благая детопитательница, попечительница о старцах, казнохранилище нуждающихся, всеобщее пристанище несчастных; она делит свои заботы всем возрастам и несчастиям» (Greg. Nyss. De benefic.).

Главные основания Б.: I. Милосердие есть признак Божества (Ioan. Chrysost. In Matth. 52. 4). «Бог привел нищего из небытия в бытие», христианин же, не допуская погибнуть от несчастий того, «кто призван уже к бытию», поддерживает храм Божий, каковым является человек (Idem. In Rom. 14). Христианин имеет перед собой образ милосердия Господа Иисуса Христа, «нас ради обнищавшего (2 Кор 8. 9), нисшедшего в эту плоть и земную храмину и претерпевшего за нас скорби и блезни, дабы мы обогатились наследием Божества» (Greg. Nazianz. Or. 14; ср.: Athanas. Alex. In psalm. 40: «чтобы и мы миловали нищих»). Не было ни одного вида человеческих страданий, не исключая страданий от угрызений совести, на к-рые не отозвался бы Спаситель. Высочайшим выражением милосердия и благотворения Господа является Его святая молитва на кресте за врагов

Раздача милостыни по умершим. Гравюра Л. Бунина из Синодика. 1700 г. (РГБ)





Христос-странник пред вратами мон-ря.
Роспись ц. Успения на Волотовом поле
в Новгороде. 80-е гг. XIV в.

(Лк 23. 34). Даже говоря о Страшном Суде (Мф 25. 31–46), Господь прежде всего отмечает отношение людей к горю в жизни ближних. «Милостыня и грехи очищает, как сказано: «Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто» (Лк 11. 41)» (Ioan. Chrysost. In Matth. 50. 4). «Посему и на последнем суде, где Господь призывает к Себе праведных, первое место занимает щедрый. Питатель других первенствует между удостоенными почестей...» (Basil. Magn. Temp. fam. et siccit.). По словам свт. Григория Нисского, Страшный Суд так подробно описывается «вестником Божиим» в Откровении Иоанна, «чтобы научить нас пользе благотворительности» (Greg. Nyss. De benefic.). В последнее воскресенье перед Великим постом, когда в правосл. храмах читается рассказ о Страшном Суде, в вечерних и утренних стихирах верующие обращаются к Богу, памятуя о Его человеколюбии и милосердии. На желании подражать милосердию Божию основываются милосердие человека и его Б. («...будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» — Лк 6. 36). «Будь для несчастного богом, подражая милосердию Божию», — говорит свт. Григорий Богослов (Greg. Nazianz. Or. 14). «Наше милосердие пусть будет зеркалом, чтобы видеть нам в себе самих то подобие и тот истинный образ, какой есть в Божием естестве и в сущности Божией» (Isaac Syr. Sermo. 41). Как Бог, будучи по естеству благим, всех равно любит, прославляя добродетельного, поскольку тот доб-

ровольно усваивает себя Богу, а дурного милует по благодати Своей, так и человек, добровольно становящийся благим, равно любит всех людей: «добродетельного вследствие естества и за благое произволение, а дурного вследствие естества и из сострадания сжаливаясь над ним, как неразумным и ходящим во тьме» (Maximus Conf. De carit. I. 25).

Каждый человек имеет дары благодати Божией: обладает духовными дарованиями или имуществом. Христианин не может смотреть на свое имущество как на принадлежащее ему лично (об этом притчи Господа о талантах и минах, о злых виноградарях и др.), но видит в нем достояние всех неимущих. Любящий Бога не может жадно сберегать свое имущество, но распоряжается им богоугодно, «предоставляя каждому то, в чем он нуждается» (Maximus Conf. De carit. I. 23). «Бог же силен обогатить вас, — говорит апостол, — вся-



Явление Христа в образе нищего игумену.
Роспись ц. Успения на Волотовом поле
в Новгороде. 80-е гг. XIV в.

кой благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея довольство, были богаты на всякое доброе дело, как написано: расточил, раздал нищим; правда его пребывает в век» (2 Кор 9. 8–9).

П. Б. исходит из отношения человека к ближнему, заповеданного Господом Иисусом Христом, из заповеди братской любви («Как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга» — Ин 13. 34), к-рая является подражанием Божией любви к людям, особым образом явленной в Воплощении. «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь

Его совершенна есть в нас» (1 Ин 4. 12); «а кто имеет достаток в мире, — обращается в Соборном послании к верующим ап. Иоанн, — но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?» (1 Ин 3. 17). «Любовь не делает ближнему зла, — говорит ап. Павел к Римлянам. — Любовь есть исполнение закона» (13. 10). Превосходнейшую часть любви, по выражению свт. Григория Богослова, должна составлять любовь к бедным, жалость и сострадательность, «ибо никакое служение так не угодно Богу, как милосердие» (Greg. Nazianz. Or. 14). Делаящий благо ближнему делает его Богу: «...истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25. 40), — наставляет учеников Иисус (ср.: Притч 19. 17). Когда видишь бедного, вспомни слова Его, увещевает свт. Иоанн Златоуст, «хотя являющийся тебе и не Христос, но под образом этого бедняка Он Сам просит и принимает» (Ioan. Chrysost. In Matth. 58. 3).

III. Б. как деятельная любовь к ближним служит для христианина залогом оправдания перед судом Божиим. Господь воздаст благотворителям («Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» — Мф 5. 7) и осудит на «мúку вечную» отказавшим в помощи ближнему (Мф 25. 31–46). Царство Божие сравнивает Спаситель с драгоценной жемчужиной, для приобретения к-рой христианин ничего не должен жалеть (Мф 13. 46). «Дай хлеб, и возьми рай; дай малое, и возьми великое; дай смертное, и возьми бессмертное; дай тленное, и возьми нетленное» (Ioan. Chrysost. De paenit. 3). На суде Божиим милостыня восстанет и защитит тебя, говорит свт. Иоанн Златоуст, «милостыня есть выкуп души» (Ibidem; ср.: Мф 16. 26).

IV. Уже в настоящей жизни Бог награждает благотворителей (Greg. Nazianz. Or. 14) и наказывает скупых. В Свящ. Писании дело благотворителя сравнивается с сеянием: «...кто сеет скуп, тот скуп и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет» (2 Кор. 9. 6). Б. не есть растрата, но приумножение имущества, сил. Подобно тому, как земледелец, чем больше бросает семян в землю, тем богаче получает урожай, так же, чем щедрее милостыня, тем более пожинает человек плодов



Христос-сеятель. Мозаика из усыпальницы А. М. Эрлангера на Введенском кладбище в Москве. 1914 г. Худож. К. Петров-Водкин

(ср.: Пс 36. 26) своей Б. Спаситель учит: «...давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплот вам в лоно ваше; ибо, какою мерою мерите, такую же отмерится и вам» (Лк 6. 38). «Даяние не убыточно... — вторит свт. Григорий Нисский, — плод милостыни произрастает обильно» (De benefic.; см. также: Basil. Magn. Destruam).

В житии прп. Илариона Великого († 371/2; пам. 21 окт.) рассказывается о том, что, когда прп. Иларион с многочисленными учениками обходил мон-ри, один странноприимец, видя их утомление, пригласил всех в свой виноградник отдохнуть и утолить жажду. Все брали винограда сколько хотели. Бог одарил странноприимца: его виноградник дал ему в это лето вина втрое больше (ЖСв. Октябрь). «Дающий же семя сеющему, — говорит ап. Павел, — и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды правды вашей, так чтобы вы всем богаты были на всякую щедрость, которая через нас производит благодарение Богу» (2 Кор 9. 10–11).

V. Свящ. Писание содержит указание на возможность и обязанность для каждого творить милостыню. Уже ветхозаветный праведник призывал творить милостыню не только из многого, но и из малого (Тов 4. 8). Христианство бесконечно углубило эту мысль, указав, что величина жертвы зависит не от количества жерт-

вуемого, но от степени того лишения, какому добровольно подвергает себя благотворящий: «Если есть усердие, то оно принимается, смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет» (2 Кор 8. 12) — так формулировал св. апостол этот закон христ. милостыни. Всякая Б. ценна, если совершается от полноты веры: и 2 лепты вдовицы (Мк 12. 42–44), и чаша воды, поданная жаждущему (Мф 10. 42). «Давай что имеешь; ибо Бог не требует сверх сил. Ты — хлеб, другой — чашу вина, иной — одежду, и таким образом общим сбором уничтожается несчастье одного» (Greg. Nyss. De benefic.). Хотя бы ты был беднее того, кто у тебя просит, но если положишь две лепты или дашь кусок хлеба, не имея больше ничего, то «ты все исполнил» (Ioan. Chrysost. In Matth. 52. 4). Скучность в деле благотворения, происходящая от недостатка благодателя, восполняется усердием его (Cypr. Carth. Test. adv. Jud. III. 2; Ioan. Chrysost. In Matth. 52. 3). «Благотвори, сказано (Рим 12. 8), с радушием» (Greg. Nazianz. Or. 14).

Истинный благотворитель последней отдаст, чтобы исполнить долг христианского милосердия. Церковь прославляет христолобивых милостивцев: Феофана Милостивого, Газского (пам. 29 сент.); сщмч. Зотика Сиропитателя (IV в.; пам. 30 дек.); свт. Мартина Милостивого, еп. Турского († ок. 400; пам. 12 окт.); прп. Виссарiona, чудотворца Египетского (IV–V вв.; пам. 6 июня); прп. Самсона Странноприимца († ок. 530; пам. 27 июня); свт. Павлина Милостивого, еп. Ноланского († 431; пам. 23 янв.); свт. Волифатия Милостивого, еп. Ферентийского (VI в.; пам. 19 дек.); свт. Иоанна Милостивого, Патриарха Александрийского († 620; пам. 12 нояб.); прав. Филарета Милостивого Пафлагонянина († 792; пам. 1 дек.) и др.

VI. Поскольку благотворение признается нравственным долгом каждого христианина, возникал вопрос, как должен осуществлять его монах-подвижник. «Будем в уме хранить любовь и милосердие к братьям», — наставляет прп. Исаак Сирин, ибо только если случай, требующий оказания помощи, имеет место возле нас, Бог требует от нас действительного проявления любви. Подвижник, ушедший от мира, не должен оставлять келью, место иноческого и отшельнического пребывания,

«чтобы кружиться по миру, посещать больных и проводить время в подобных делах», и вместе с тем, если монах по недостатку милосердия, по самомнению, по ложным помыслам пренебрегает больным, он «не узрит света», если отворачивается от скорбящего, то «омрачится день его» (Isaac Syr. Sermo 55).

«Пастырь» Ерма указывает на такой вид милостыни, к-рый позднее вошел в обычай древнемонашеской жизни, — пост ради милостыни бедным. «...Я научу тебя, — говорит Пастырь, — какой пост есть совершенный и угодный Богу» (Herma. Pastor. III 5. 1): воздерживайся от дурного слова, злой похоти, очисти сердце от всех сует; исполнивши сказанное, «в тот день, в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; и, исчисливши издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу, по примеру прочих дней, остающееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному» (Ibid. III 5. 3).

Высказывания преподобных Исаака Сирина, аввы Исаии, аввы Дорофея и др. относительно благотворения, милости, к-рую может оказать монах, давший обет отречения от собственности, демонстрируют более широкое понимание помощи ближним, нежели только материальная.

VII. Б. предполагает необходимые условия: 1) производить ее от своих праведных трудов. «Милостыня от неправды — не милостыня, а жестокость и бесчеловечие. В самом деле, что за польза обнажать одного и одеть другого?.. если в великое множество имущества попадет и одна капля неправды, то все оно оскверняется», благотворение от неправедно приобретенного становится «поводом ко всякому преступлению» (Ioan. Chrysost. In Ioan. 73; см. также: Greg. Nazianz. Carmina moral. 28). По словам свт. Василия Великого, если, отнимая у нищих, подаешь нищим, то лучше и не отнимать и не давать (Basil. Magn. De misericordia);

2) совершать благотворения доброхотом («ибо доброхотом дающего любит Бог» — 2 Кор 9. 7) и без промедления. Рассуждая по поводу слов ап. Павла (2 Кор 9. 7), Климент Александрийский называет истинной Б., когда благодатель дает без недовольства, без брани и печали, участливо (Clem. Alex. Quis dives salvetur. 31). Свт. Иоанн Милостивый 2 раза





в неделю целый день сидел у церковных ворот, чтобы все нуждающиеся могли подходить к нему беспрепятственно (ЖСв. Ноябрь). По словам прав. *Иоанна Кронштадтского*, «кто подает милостыню неохотно и с досадою, скупю, тот не познал своих грехов, не познал самого себя» (Полн. собр. соч. СПб., 1893². Т. 5. С. 80). Св. отцы выражали свое отрицательное отношение к посмертной Б., по завещанию. «Смерти благодарность, а не тебе», — заключает свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Eph. 18*) в согласии со свт. Василием Великим (*Basil. Magn. Destruat*) о надежде богача загладить грехи свои завещанием в пользу бедных, ибо посмертная Б. противоречит принципу благотворить не откладывая, без промедления. «Не добровольно даешь остаток, но по крайней необходимости. Это не есть дело нежной любви, но нужды» (*Ioan. Chrysost. In Eph. 18*);

3) христианин должен делать добро Христа ради, во славу Божию, а не напоказ и в похвалу себе, «когда творишь милостыню, не труби



Гостеприимство Авраама. Икона. Мастер Петр Федоров Билиндин. 1688 г. (ГМИР)

перед собою» (Мф 6. 2). Свт. Иоанн Златоуст призывает подражать протцу прав. *Аврааму*, к-рый известен своим страннолюбием: сидя у дверей, он приглашал к себе проходивших; однажды, сам того не зная, именно не зная, оказал гостеприимство ангелам (*Ioan. Chrysost. De Lazaro 2*);

4) благотворение должно быть совершаемо соответственно положению и нуждам просящих. Оно не должно создавать условий для празд-

ности и иждивенчества. «Блажен дающий по заповеди, ибо он неповинен. Увы берущему: если кто берет имея нужду, он будет неповинен, но неимеющий нужды даст ответ, зачем и для чего он взял» (*Didache. 1. 5*; см. также: *Herma. Pastor. II 2*). Свт. *Тихон Задонский* называет таких просителей обманщиками, ворами и хищниками, таковых ожидает за гробом не утешение, но суровый Суд Божий, если не принесут в этом истинного раскаяния (Творения. СПб., 1899⁶. Т. 2. С. 359). Наставляя принимать странников, «Дидахе» предупреждает не допускать, чтобы христианин оставался жить среди братий праздным (12). Но в то же время, ссылаясь на слова Господа «всякому, просящему у тебя, давай» (Лк 6. 30), Климент Александрийский предупреждает: не суди о том, кто достоин Б., а кто нет, если сомневаешься, то лучше недостойному добро оказать ради достойного (*Clem. Alex. Quis dives salvetur. 33*). «Милостыня человеческая подозрительна, — говорит прав. Иоанн Кронштадтский, — боится, как бы не дать тому, кто имеет, или не дать много. Милость же Господа не такова: «благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его» [Пс 144. 9]» (Полн. собр. соч. СПб., 1892². Т. 3. С. 226–227).

VIII. Б. предполагает не только материальную помощь ближнему, но и духовную, ибо, «как человек составлен из двух частей, т. е. из души и тела, так и все в нем требует двойной заботы, сообразно с двойственностью его состава» (*Isaac Syr. Sermo. 55*). Духовная Б. доступна всем христианам и в том случае, когда вещественная бывает затруднительна из-за недостатка средств. Если нет у тебя ни хлеба, ни денег, ни даже чаши холодной воды, говорит свт. Иоанн Златоуст, «поплачь с несчастным, и получишь награду, ибо награда дается не за вынужденное, но за свободное дело» (*Ioan. Chrysost. De paenit. 3*); в какой бы бедности ты ни пребывал, у тебя есть ноги, чтобы посетить больного, узника (*In Hebr. 31*). К делам духовной Б. относятся: увещание грешника, помощь в нахождении праведного пути для него; научение неведущего истине и добру; добрый совет ближнему в затруднительных для него обстоятельствах; утешение в печали и молитва Богу за ближнего. Свт. Иоанн Златоуст вопрошает: «Овча

твоего соседа пораженное лежит на пути, и ты ли не поднимешь его, не скажешь о нем соседу? Менее ли стоит внимания душа твоего ближнего, когда бы ты увидел ее пораженной или заблудшею?» (*In Hebr. 10*).

В ранней Церкви царил апостольский дух общения верных. В устроении жизни первохрист. общины принцип Б. осуществился в идеальной чистоте: здесь был дар Богу со стороны одних и дар от Бога другим — нуждающимся. Деяния святых апостолов, Послания ап. Павла (Рим 15. 26; 2 Кор 8. 1–4, 12–15; 9. 2, 5; Фил 4. 15–18; и др.) свидетельствуют об организации церковной Б.: «Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имущества и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян 2. 44–45; 6. 34); своего рода милостыней от лица Церкви являлись для бедняков вечера любви (*agapay*), где все верующие имели братское общение в пище; первые христиане заботились о поддержке вдов (Деян 6. 1). Ап. Иаков, брат Господень, призывает в своем Послании к оказанию помощи сиротам и вдовам (1. 27). Христ. памятник I в. «Дидахе» наставляет: «Блажен дающий по заповеди» (1. 5; ср.: Деян 20. 35); «не будь простирающим руки, чтобы брат, и убирающим, когда нужно дать. Если имеешь от трудов рук своих, отдай в искупление грехов твоих. Давай не колеблясь, и давая не ропщи, ибо ты знаешь, Кто есть добрый Воздаятель награды. Не отвергай нуждающегося, но во всем будь общник с братом твоим и [ничего] не называй своим. Ибо если вы общники в бессмертном, то тем более в смертном!» (4. 5–8). В «Пастыре» Ерма (до сер. II в.) говорится: когда богатый подает бедному то, в чем тот нуждается, бедный молит Господа за богатого, и Господь подает богатому все блага, ибо «бедные, моля Господа за богатых, бывают услышаны, и умножают богатства их, а богатые, помогая бедным, ободряют их души» (*Herma. Pastor. III 2*).

Одушевленная братская любовь ранней Церкви не побуждала останавливаться на частных вопросах благотворения, напр. на вопросе о том, кому должно благотворить и как можно творить милостыню самому малоимущему человеку. Но уже с сер. III в. в писаниях отцов встречаются вместе с настойчивыми предостережениями против обольщения



богатством и горячие призывы к милостыне с ярким изображением ее значения в жизни христианина (*Clem. Alex. Quis dives salvetur*).

Отцы, учителя и пастыри Церкви служили делу христ. Б. как пастырским научением, так и личным примером. В Надгробном слове свт. Василию Великому свт. Григорий Богослов приводит примеры не только личного благодеяния свт. Василия, но и организации им церковной Б.: во время жестокого голода святитель словом и увещанием подвиг имущих открыть свои хранилища, он собрал в одно место голодающих и накормил их, выставив котлы, полные овощей, солений и проч., а затем по примеру Самого Христа с помощью служителей удовлетворил их телесные и душевные потребности, «к насыщению присоединив честь и облегчив их участь тем и другим» (*Greg. Nazianz. Or. 43*). Свт. Василий впервые учредил приют, в к-ром принимали странников, нищих, больных, в т. ч. прокаженных, здесь, по выражению свт. Григория, «учится любомудрию болезнь, ублажается несчастье, испытывается сострадательность» (*Ibidem*). Свт. Иоанн Златоуст, будучи Патриархом К-польским, построил больницы для немощных и убогих, снабжал их необходимым и приставил к ним 2 иерея, чтобы заботились о них (ЖСв. Ноябрь). Свт. Иоанн Милостивый построил 7 больниц в Александрии.

С IV в., когда христианство стало гос. религией Римской империи, Церковь получила право наследования и смогла принимать пожертвования, часть к-рых предназначалась благотворительным учреждениям; вскоре она уже располагала большим числом таких учреждений. Гос-во также осуществляло Б.: родители, к-рые были не в состоянии кормить детей, получали пособие. В правление императоров Аркадия и Гонория в 398 г. клирикам и монахам было даровано офиц. и исключительное право ходатайствовать за осужденных и просить о милости к ним (СТh IX 40. 16). Из Кодекса имп. Юстиниана (534) явствует, что в Византийской империи имелись приюты для нищих и паломников, больницы, учреждения для сирот, престарелых и нищих. Свт. Иоанн Златоуст свидетельствует, что только Антиохийская Церковь, в к-рой он был пресвитером, содержала до 3 тыс. нуждающихся вдовиц и дев, кроме того, — заклю-

ченных, странников, калек, сидящих при храме ради пищи и одежды, и проч. (*Ioan. Chrysost. In Matth. 66. 3*). В К-поле 950 деканов несли обязанности погребения бедных горожан (СJ I 2. 4). Больницами, сиротскими приютами, странноприимными домами, богадельнями обычно заведовали священники и диаконы. На диаконах и диаконисах лежала основная обязанность в деле благотворения (именуется также диаконией). О наличии большого числа богоугодных заведений в Вост. Церкви свидетельствует принятие Халкид. Собором правила, определяющего подчиненность «клириков при богадельнях» (также и при церквях мон-рей, и «мученических храмов») епископу соответствующего города (прав. 8). Согласно толкованию *Феодора IV Вальсамона*, правило было принято потому, что на Востоке в нек-рых областях существовала практика, когда патрон богоугодного заведения вместе с попечителями избирал и увольнял клириков помимо епископа данного города или области. На основании этого обычая нек-рые утверждали, что клириков богоугодных заведений (также и клириков при церквях мон-рей и «мученических храмов») нельзя приравнивать к клирикам епископии или митрополии: они должны считаться независимыми от епископа и зависимыми в случае богоугодного заведения только от патрона — такое злоупотребление и пресекалось прав. 8 Халкид. Собора. *Иоанн Зонара* в толковании прав. 8 говорит, что «богадельни суть дома, назначенные для призрения бедных и попечения о них, т. е. дома для призрения престарелых, сиротопитательные и подобные, в которых находят приют и содержание страждущие»; при богадельнях существовали церкви, «дабы содержимые в сих заведениях не оставались без участия в молитвах». В Халкид. 10, определяющем порядок возможного перемещения священнослужителя из одной церкви в др., также речь идет о богадельнях и о странноприимных домах.

Важную роль в развитии Б. играли мон-ри. Больницы основывались Вост. и Зап. Церквями. Императоры боялись усиления власти мон-рей именно из-за Б. и пытались ее обуздать. Имп. Никифор II издал в 964 г. закон, запрещавший учреждение новых мон-рей, монастырских гостиниц и приютов для бедных, управ-



Равноап. вел. кн. Владимир.
Икона. 1-я треть XV в.

ляемых монахами. Воспрещались пожертвования этим учреждениям, исключения делались только для тех приютов, к-рые своей практической деятельностью уже доказали пользу для общества (JGR. Т. 1. P. 249–252). Этот суровый закон был вскоре отменен имп. Василием II «как направленный к оскорблению и обиде не только церковей и богоугодных домов, но и Самого Бога» (*Ibid. P. 259*).

Дальнейшее развитие Б., несмотря на различные исторические условия и формы, к-рые она принимает, в основе своей имеет обращение к практике древней Церкви, для членов к-рой «быть во Христе» означало повседневную жизнь, являвшую собой воплощение заповедей любви и жертвенности. Церковь как орудие Царства Божия распространяет Божественное человеколюбие не только на своих членов, но и на тех, кто ей не принадлежит. Отцы Церкви именуют Церковь новым Ковчегом, где каждый найдет спасение.

Лит.: *Модестов С., прот.* Путь веры и благочестия христианского: По руководству Слова Божия и святоотеческих примеров и наставлений. М., 1898. С. 292–317; *Экземлярский В.* Учение древней Церкви о собственности и милостыне. К., 1910. С. 156–277; *Constantelos D.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, 1968; *idem.* Orthodox Theology and Diaconia: Trends and Prospects. Brookline (Mass.), 1981; Православное богословие и благотворительность: (Диакония). СПб., 1996.

Л. В. Литвинова

Б. в России. Древнейшими формами Б. в России были милостыня и призрение нищих. Одним из яр-



лее же всего выделял среди др. обязанностей иноков социальное служение защитник монастырской

Главный клинический военный госпиталь им. акад. Н. Н. Бурденко в Москве, 1702 г.

благотворительности прп. Иосиф Волоцкий. Основанный преподобным мон-рь ежегодно тратил 150 р. и

3 тыс. четвертей хлеба на нищих и странников, в монастырской трапезной ежедневно кормили по 600–700 чел.

В XVI в. начала складываться система гос. Б. Стоглавый Собор 1551 г. постановил в каждом городе создать муж. и жен. богадельни «для прокаженных и престарившихся», а работоспособных нищих — заставлять трудиться. В 1670 г. был учрежден приказ для строения богаделен, отнесенных к ведомству Патриаршего дома. По мере того как рус. правительство знакомилось с порядками в Зап. Европе, оно задавалось мыслью об устройстве в России благотворительных учреждений по образцу европ. Царь Федор Алексеевич в своем указе перечисляет всевозможные благотворительные учреждения «европских стран» и ввиду этого предписывает, отобрав в Москве «увечных людей от притворных нищих», первых поместить в двух «шпитальных», а «здоровым лентяям дать работу».

В XVII в. возросло значение частной Б. Патриарх *Филарет* в 1626 г. основал на свои средства в Москве, у Никитских ворот, Феодоровский больничный мон-рь на 20 коек для увечных воинов. Заслуга открытия первой в Москве гражданской

больницы принадлежит боярину Ф. М. *Ртищеву*, с этой целью купившему дом и устроившему в нем 2 палаты на 13–15 чел. С именем Ртищева связана организация первых в России «медвытрезвителей»: он велел собирать на московских улицах пьяных и больных в особый приют, где содержал их до излечения, при приюте устроил богадельню для неизлечимо больных и престарелых.

Попытку организации гос. Б. предпринял Петр I. С одной стороны, он принимал строгие меры против «ленивых прошаков», приказывал их бить батогами, водворять на место жительства, возвращавшихся к своему промыслу ссылать на каторгу, запрещал подавание милости под угрозой денежного штрафа. С др. стороны, Петр требовал повсеместного устройства по губерниям «гошпиталей», т. е. приютов для всякого рода призреваемых, заботился о размещении инвалидов по мон-рям и приказывал строить в городах, на церковных дворах, приюты для «ззорных» детей. План Петра о повсеместном устройстве благотворительных учреждений был до известной степени осуществлен имп. Екатериной II. В 1763 г. указом императрицы в Москве был создан Воспитательный дом, к-рый должен был существовать на частные пожертвования. Сразу же после опубликования манифеста о создании приюта Святейший Синод объявил о сборе средств. Императрица внесла 100 тыс. р., самым крупным вкладчиком в строительство и содержание Воспитательного дома стал П. А. Демидов, на средства к-рого были основаны коммерческое уч-ще при Воспитательном доме и пансион при Московском ун-те.

Дальнейшие усилия имп. Екатерины по «пристройству безумных» и созданию в каждой из 26 епархий Русской Церкви по 1 богадельне являются подготовительными мерами

Воспитательный дом в Москве, 1764–1770 гг. Архитекторы К. И. Бланк, М. Ф. Казаков. Фотография. Нач. XX в.



для систематической организации общественного призрения, основанное к-рой было положено указом 7 нояб. 1775 г. об «учреждениях для

чайших примеров христ. Б. на Руси является деятельность св. равноап. кн. *Владимира Святославича*, по приказу к-рого нищих и убогих кормили на княжеском дворе и на городских улицах. Уставом 996 г. кн. Владимир поручал общественное призрение духовенству, этим же уставом просветитель Руси определил десятину на содержание мон-рей, храмов, богаделен и больниц. Вел. кн. Владимир Мономах считал опеку бедных одной из главных своих обязанностей. Нищелюбие было характерно также и для правителей из московского дома: особенной щедростью отличался кн. *Иоанн Данилович Калита*, в более позднюю эпоху щедрым благотворителем был царь *Алексей Михайлович*. О необходимости быть нищелюбивым и сострадательным к бедным записано в «Домострое» — сборнике XVI в., содержащем предписания в отношении бытовой жизни рус. народа.

В XI–XVII вв. призрение бедных было прерогативой Церкви, благотворительная деятельность к-рой состояла в создании и содержании при храмах богаделен, «убогих домов», при кладбищах — «скудельниц» (см. *Божедомка*). В 1679 г. был установлен во всех епархиях особый сбор на содержание нищих. Весьма активной была благотворительная деятельность мон-рей, начиная с Киево-Печерского. Прп. *Феодосий Печерский* благословил отчислять на бедных 10-ю долю доходов мон-ря, устроил отдельный двор, где жили нищие, калеки и больные. Каждую субботу из обители воз хлеба посылались в тюрьмы. В голодные годы мон-ри кормили окрестных жителей. В один такой год Кириллов мон-рь кормил ежедневно по 600 нищих, а Пафнутиев мон-рь — до 1 тыс. Около обителей существовали богадельни, больницы и гостиницы. Бо-



«Благотворительность императрицы Марии Феодоровны». Гравюра. XIX в. (РГБ)

управления губерниями». В состав новых губернских правлений должен был входить приказ общественного призрения, на к-рый возлагалась забота об устройстве народных школ, сиротских домов, больниц, убежищ для неизлечимых, домов для умалишенных, богаделен, рабочих и смиренных домов. В основе деятельности приказов общественного призрения лежали 3 принципа: самостоятельность местных благотворительных учреждений, привлечение к управлению ими местного населения и обеспечение их денежными средствами. Каждому приказу было отпущено 15 тыс. р. с правом отдавать эти деньги под залог имений. В 1840 г. капитал приказов общественного призрения равнялся 25 млн р., в их ведении состояли 793 благотворительных учреждения с более чем 150 тыс. призреваемых. Ко времени правления имп. Екатерины II восходит первая попытка организации открытого общественного призрения (вне закрытых благотворительных заведений). Указ 1781 г. вменил в обязанность городскому магистрату С.-Петербурга определить «городового маклера», к-рому поручалось раз в неделю вскрывать кружки приказа общественного призрения и деньги раздавать «бедным, не могущим собрать работою себе пропитание».

Наряду с системой приказов общественного призрения в России существовала довольно разветвленная система сословных благотворительных об-в и учреждений полугос.-полуобщественного характера. Крупнейшим являлось Ведомство учреждений имп. Марии Феодоров-

ны, супруги Павла I, ведавшее благотворительными, а также жен. учебно-воспитательными учреждениями, преобразованное из основанного в 1796 г. Воспитательного об-ва благородных девиц, к-рое возглавляла имп. Мария Феодоровна. В 1828 г. оно было преобразовано в 4-е отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии, свое название получило в 1854 г. Благодаря деятельности императрицы, вкладывавшей в открытие учебных заведений для девочек всех сословий свои средства и привлекавшей частных благотворителей, в 1855 г. Ведомство учреждений имп. Марии состояло из 365 учебных и благотворительных заведений, в к-рых обучались десятки тыс. детей обоего пола. В 40 больницах Ведомства ежегодно проходили лечение свыше 40 тыс. пациентов. В воспитательных домах, приютах и богадельнях призревало свыше 60 тыс. чел. Годовой бюджет Ведомства к кон. XIX в. достиг 13 млн р., под его эгидой действовали неск. самостоятель-



«Вид Странноприимного дома и Сухаревой башни». Акварель. Сер. XIX в. Неизв. художник (МИГМ)

ных благотворительных об-в: советы детских приютов, Дамское попечительство о бедных, Благотворительное об-во, Дамский комитет попечительного об-ва о тюрьмах, вдовьи дома и др.

Параллельно и независимо от Ведомства учреждений имп. Марии действовала еще одна крупная благотворительная орг-ция, имевшая филиалы во мн. городах России,— Человеколюбивое об-во, созданное в 1802 г. по инициативе имп. Александра I для оказания помощи бедным и нуждающимся. Первым попечителем об-ва стал кн. А. Н. Голицын, обер-прокурор Святейшего Синода, с 1817 г. министр духовных дел и народного просвещения, при содействии к-рого в 1819 г. возникло Попечительное о тюрьмах благотворительное об-во. Человеколю-

бивое об-во существовало на частные средства. Крупные пожертвования на содержание домов призрения делал президент Московского попечительного комитета об-ва кн. С. М. Голицын. Кн. П. И. Одоевский передал об-ву имение в с. Большеве с 1130 крестьянами; там были открыты богадельня, уч-ще для крестьянских детей, исправительный приют для девочек. Об-ву жертвовали земли и крестьян вице-президент Попечительного комитета А. Н. Бахметев, кнг. О. М. Кольцова-Мосальская, М. Ф. Чихачев и др. В составе Человеколюбивого об-ва действовало Об-во поощрения трудолюбия, созданное по инициативе кнг. А. Н. Стрекаловой в 1863 г. для оказания помощи женщинам.

Важным направлением Б. в России было призрение раненых, больных и престарелых воинов и их семей. Имп. Екатерина II учредила в С.-Петербурге Инвалидный дом на 50 чел. В 1813 г. были заложены основы инвалидного капитала, к-рый состоял гл. обр. из пожертвований имп. Марии Феодоровны и частных лиц, в 1814 г. он был передан созданному имп. Александром I «Ко-

митету, Высочайше учрежденному на 18-й день августа 1814 г.»

(с 1877 Александровский комитет)— прообразу Красного Креста. В кон. XIX в. инвалидный капитал составлял ок. 22 млн р.

Активной благотворительной деятельностью занимался Капитул российских орденов. Каждый российский орден имел особый объект попечения: кавалеры св. *Андрея Первозванного ордена*, высшего ордена России, имели под своим покровительством воспитательные дома и содержали их на свои средства. На содержании св. *Екатерины ордена* существовали уч-ща для девушек и Мариинский ин-т. По окончании этих заведений воспитанницы получали от ордена «приданный капитал». Кавалерам же св. *Анны ордена* I и III степени вменялось в обязанность попечительство над всеми больницами, а над богадельнями шефствовали кавалеры



ордена св. Анны II степени. Награжденный орденом или медалью вносил определенную сумму в инвалидный капитал, напр., при пожаловании орденами Андрея Первозванного или Александра Невского с бриллиантами — 600 р., при пожаловании медалью — от 7,5 до 150 р. Если император жаловал перстень или табакерку, награжденный обязан был 10% от их стоимости внести в инвалидный капитал. На благотворительные цели шли 10% от всех конфискации и таможенных изъятий, поступали значительные отчисления с неполученных наследств или призовых денег, с различных концертов, каждый театр один раз в год давал спектакль в пользу инвалидов.

Земская (1864) и городская (1870) реформы переложили основную тяжесть социальной помощи на городское и сельское общественное самоуправление, приказы общественного призрения были упразднены, их капиталы переданы земствам и городам. К 1890 г. земства тратили на Б., не считая расходов на медицинскую помощь, 10% своего бюджета (3 млн р.). 8 марта 1861 г. были созданы кассы взаимопомощи рабочих на казенных горных заводах, больничные кассы горных заводов Царства Польского и др. Из «штрафного» капитала выплачивались единовременные пособия. В 1883 г. введены правила о мерах призрения нижних чинов и членов их семей, установлена пенсия 3 р. в месяц. 15 мая 1901 г. приняты временные правила о пенсиях рабочим казенных горных заводов и рудников, утративших трудоспособность, 2 июня 1903 г.— закон о вознаграждении рабочих, потерпевших вслед несчастных случаев, 23 июня 1912 г.— законы «О страховании от несчастных случаев» и «О страховании на случай болезни», начинает вводиться бесплатная медицинская помощь.

Частная Б., начало к-рой было положено во 2-й пол. XVIII в., получила особенное развитие во 2-й пол. XIX — нач. XX в.: в 1861–1899 гг. было основано 95% всех об-в и 82% всех благотворительных заведений. В 1781 г. частным лицам официально было разрешено открывать благотворительные заведения, в 1862 г. право санкционирования благотворительных заведений было передано от императора Министерству внутренних дел. К кон. XIX в. 75% средств, израсходованных на Б.,

были частными, 25% принадлежали казне, земствам, городам, сословным учреждениям, церквям.

Первоначально среди жертвователей и меценатов преобладали аристократия и дворянство. В 1802 г. кн. Д. М. Голицын завещал ок. 1 млн р. на строительство и содержание Голицынской больницы в Москве (ныне 1-я Градская), в 1807 г. гр. Н. П. Шереметев построил в Москве Странноприимный дом (ныне Ин-т скорой помощи им. Н. В. Склифасовского). С развитием частной торговли и промышленности Б. стали заниматься купцы и предприниматели. Значительная часть капитала в дореволюционной России находилась в руках старообрядцев, мн. старообрядческие семьи были известны тем, что их представители были не только промышленниками, но и крупнейшими благотворителями. Морозовы строили богадельни и больницы (Морозовская больница), на их средства был создан МХАТ, Музей западного искусства. К. С. Солдатёнков собрал коллекцию картин



и подарил ее Румянцевскому музею, завещал капитал на сооружение больницы (ныне им. М. П. Боткина) и на основание ремесленного уч-ща для подготовки фабричных рабочих. Благотворительные заведения носили, как правило, имена своих создателей: Бахрушинская больница, Алексеевские глазная и психиатрическая больницы, Рукавишниковский и Мазуринский приюты. Владельцы торгово-промышленных предприятий тратили средства на родильные дома, ясли, детские сады, школы, больницы, приюты для своих рабочих и членов их семей.

В кон. XIX — нач. XX в. активизировалась церковная Б. в немалой степени благодаря пастырской деятельности св. Иоанна Кронштадтского, основавшего в Кронштадте Дом трудолюбия (открыт 12 окт.



Вел. кнг. прмц. Елисавета Феодоровна в лазарете Марфо-Мариинской обители. Москва. Фотография. 1915 г.

1882). В 1902 г. там работали одновременно 7281 чел. Кроме школ, мастерских и б-к для взрослых и детей при Доме трудолюбия существовали приют для детей и дневное убежище для малолетних (50 чел.), загородная летняя дача для детей, богадельня для бедных женщин (22 чел.), большой каменный ночлежный дом, построенный в 1888 г., на 84 мужчины и 24 женщины. В Доме трудолюбия оказывалась бесплатная врачебная помощь, выдавались обеды и пособия. Столовая, работавшая в течение 11 часов каждый день, отпускала от

Детский приют в Сокольничьей роще в Москве. 1895 г. Фотография. Нач. XX в.

400 до 800 обедов. Активной благотворительной деятельностью в Москве занима-

лась Марфо-Мариинская обитель, основанная вел. кнг. Елисаветой Феодоровной в 1908 г. В 1900 г. Ведомству православного исповедания и военного духовенства принадлежали 3358 благотворительных орг-ций (2164 об-ва и 1194 заведения). В это число входили церковно-приходские попечительства (учреждены в 1864), а также благотворительные заведения при монастырях и храмах. К 1906 г. ок. 50% правосл. храмов имели благотворительные фонды, из к-рых выделялись средства на содержание приходских школ и приютов (в 1868 — 18%).

Общее число благотворительных орг-ций в России на 1 янв. 1899 г. составляло 14 854 (7505 заведений и 7349 об-в). В 1898 г. 7 077 129 чел. в Российской империи воспользовались благотворительной помощью.





должны были охватывать своей деятельностью всю территорию гос-ва: Фонд куль-

*Дом милосердия в Минске
(открыт в 2002 г.)*

туры, Детский фонд, Фонд милосердия и здоровья. В последующие годы появилось

В 1909 г. был создан союз учреждений, об-в и деятелей по общественному и частному призрению. На 1-м съезде союза рассматривались вопросы организации Б.: кто должен брать на себя обязанность помогать нуждающимся, кого следует призывать, каковы источники средств, как упорядочить деятельность частных благотворителей, кто и как должен учить детей в приютах, и т. д.

Характерной чертой советского периода рус. истории было провозглашение гос-вом полной ответственности за решение всех социальных проблем, что привело к закрытию благотворительных орг-ций. В нояб. 1917 г. были упразднены все благотворительные учреждения и об-ва помощи инвалидам и их семьям. Однако существование острейших социальных проблем, напр. массовой детской беспризорности, вынуждало прибегать к организованным формам проявления милосердия и благотворительности (Детский фонд им. В. И. Ленина). Церковь пыталась продолжать дело Б. Во время голода в Поволжье в нач. 20-х гг. св. Патриарх Тихон учредил Всероссийскую церковную комиссию для оказания помощи голодающим. В 1922 г. эта комиссия была распущена властями, а собранные средства конфискованы. В 1928 г. общецерковная Б. была запрещена (запрет был подтвержден в 1961 и 1967). Гос. меры борьбы с нищетой переросли в борьбу с нищими. Бродяжничество объявили преступлением, бездомных отправляли подальше от больших городов, зачастую — в места заключения. В кон. 80-х гг. XX в. гос-во признало необходимость предоставления возможности гражданам инициативно участвовать в социальной взаимопомощи, видя в этом не только путь к частичному освобождению гос. бюджета от расходов на социальные нужды, но и одно из средств формирования гражданского об-ва. Были созданы неск. фондов, к-рые

большое число более мелких благотворительных фондов и орг-ций.

Благотворительная деятельность РПЦ осуществляется в наст. время через синодальный *Отдел по церковной благотворительности и социальному служению* (создан в 1991), к-рый тесно взаимодействует с епархиальными, приходскими и монашескими благотворительными учреждениями. Значительный вклад в общецерковную Б. вносят правосл. *братства* и сестричества, а также созданные при участии РПЦ благотворительные орг-ции: Некоммерческое партнерство православных предпринимателей «Попечитель», Ассоциация благотворителей «Православной энциклопедии», Клуб православных предпринимателей и т. д. Большая поддержка церковной Б. оказывается и частными лицами, и различными компаниями.

Лит.: Максимов Е. Д. Историко-статистический очерк благотворительности и общественного призрения в России. Б. м., 1894; *он же*. Особые благотворительные ведомства и учреждения. СПб., 1903; Благотворительные учреждения Российской империи. СПб., 1900. 3 т.; Лачаева М. Ю., Наумова Г. Р. Благотворительность // Отечественная история: Энцикл. М., 1994. Т. 1; Власов П. В. Благотворительность и милосердие в России. М., 2001.

С. С. Левин

«БЛАГОУХА́ННЫЙ ЦВЕТ»
ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ — см. «Неувядаемый Цвет» икона Божией Матери.

БЛАГОЧЕ́СТИЕ [греч. εὐσεβεία от εὖ — благо и σεβόμεα — чту, почитаю], внутреннее благоустройство души, основанное на богопочитании и выполнении религ. и нравственных предписаний. Христианство не является единственным носителем традиции Б., представляющего собой универсальное явление общечеловеческого религиозно-нравственного умозрения и опыта. Однако только в ВЗ и христианстве феномен Б. приобретает подлинный смысл, по-

скольку содержанием его является почитание истинного Бога.

Терминам «Б.», «благочестивый», «благочестиво» Синодального перевода соответствуют в греч. Библии термины εὐσεβῶς, εὐσεβής, εὐσεβεία (Иф 8. 31; Прем 10. 12; Сир 11. 15 (17 по LXX); 22; 12. 2, 4; 13. 21 (17 по LXX); 16. 14 (13 по LXX); 23. 15 (12 по LXX); 27. 11, 32 (29 по LXX); 28. 25 (22 по LXX); 33. 14; 37. 15 (12 по LXX); 39. 33 (27 по LXX); 43. 36 (33 по LXX); 49. 4 (3 по LXX); Ис 11. 2; 2 Макк 1. 19; 3. 1; 12. 45; 3 Макк 2. 23–24 (31–32 по LXX); Деян 3. 12, 10. 2, 7; 2 Пет 1. 3, 6–7; 2. 9; 3. 11; 1 Тим 2. 2; 3. 16; 4. 7–8; 6. 3, 5–6, 11; 2 Тим 3. 5, 12; Тит 1. 1; 2. 12), θεοσεβεία, θεοσεβής (Иф 11. 17; Вар 5. 4; 1 Тим 2. 10), δίκαιος (Притч 3. 33; Ис 57. 1; Лк 20. 20), ὁσιος (Сир 39. 16 (13 по LXX); Тит 1. 8), κάλλιστος (2 Макк 6. 23), εὐλαβής (Лк 2. 25; Деян 22. 12), ἔλεος (Ос 6. 4), θρησκεία (Иак 1. 26–27).

В античной литературе термин εὐσεβεία первоначально употреблялся греч. писателями классического периода для обозначения почтения к родителям, учителям, правителям и благодетелям. В религ. плане этот термин стал употребляться для обозначения праведности в отношении богов и их почитания. В эпосе Гомера ни в «Илиаде», ни в «Одиссее» термин εὐσεβεία не встречается. Некое предварительное понятие Б. формируется у Гомера в связи с более конкретным понятием героического «стыда/чести» (αἰδώς), некоего свойственного герою достоинства и благообразия. Др. понятие, соотносимое с идеей Б., обозначается словом, выражающим почтительное удивление, *благоговение* (σεβος). В гомеровском гимне «К Деметре» (190) царицу Элевсина Метануру при виде богини Деметры охватили почтение, благоговение и страх. Но это же чувство в «Одиссее» вызывают и люди (4. 142), и даже роскошные чертоги (4. 75). Б. и справедливость — 2 основные добродетели порядочного человека у Феогнида, в элегиях к-рого говорится о предпочтительности Б. при скромном достатке перед несправедливым богатством (1. 145–148). В Греции в V в. благочестивым называется все то, что связано с почитанием богов, а Б. рассматривается как одна из добродетелей, связанная с представлением о неком божественном установлении, к-рое нельзя переступить.

В трагедии Эсхила «Семеро против Фив» благочестивый муж (εὐσεβής ἄνθρωπος) характеризуется как предсказатель, от богов узнающий будущее. В «Агамемноне» речь идет о благочестивом отношении к богам и священным храмам (338–339). Эмпедокл говорит о том, что Киприду почитают благочестивыми приношениями (Фр. 128. 18). У Пиндара повествуется о семействе Эмменидов, «благочестивой мыслью блюдущих празднества богов» («Олимпийские оды». 3. 41). В трагедии Эсхила «Умоляющие» хор призывает царя быть верным справедливости и «благочестивым гостеприимцем» по отношению к гонимым и умоляющим о прибежище (418–422). Связь Б. и справедливости отчетливо прослеживается у Софокла. В трагедии «Антигона» Б. главной героини заставляет ее чтить мертвых и вступить в конфликт с властью, потому что законы божественные важнее человеческих (872–874). В «Филактете» Геракл наставляет: почитание богов Зевс ценит выше всего остального и Б. не умирает вместе со смертными (1440–1444). У Еврипида («Даная». Фр. 327. 4–7) речь идет о Б., к-рое нельзя свести к внешней форме и к-рое дает преимущество бедному перед богатым: жертвующий малую жертву благочестивее закалывающих в жертву быков. Исократ (IV в. до Р. Х.), знаменитый ритор и педагог, говорит о благочестивом отношении к красоте. Б., т. о., все больше становится интеллектуальной конструкцией, к-рая может быть прямо не связанной с почитанием богов. Сопоставляя Б. и справедливость, Ксенофонт показывает, что у сократиков рассмотрение этих понятий целиком перешло в интеллектуальный план, так что Б. оказалось одним из видов знания. На этом фоне развивают свои представления о Б. Платон и его школа. В диалоге «Протагор» Платон устами Сократа формулирует тезис о том, что «справедливость благочестива и благочестие справедливо» (331b. 1–6). Вместе с тем для Платона Б. — одна из добродетелей души. 3 телесные добродетели — здоровье, силу и красоту — Платон сопоставляет с добродетелями души — Б., храбростью, умеренностью и справедливостью. Все они, согласно Платону, определяют симметрию вселенной (Иегер В. Пайдея. М., 1997. С. 47). Рационализация понятия Б. у Ксенофонта, Платона и его школы очевидна. Но чтобы

сохранить понятие Б., Платон выступает охранителем традиций языческого политеизма: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог...» (Leg. 716c — 718a). Создатель учения о Едином, более других продвинувшийся в разработке философского монотеизма, говорит о Б. как о правильном отношении к богам. Представления о Б. у Аристотеля непосредственно связаны с его новым пониманием философии и с тем образом жизни, к-рый он вел как профессиональный философ. В рассуждении «О добродетели и пороках» Аристотель определяет Б. как справедливость по отношению к богам, родине, родителям и усопшим. Но, по-видимому, «благочестивое» отношение к философской истине — наиболее пережитое представление Аристотеля о Б. Как результат рационального рассмотрения проблемы Б. постановка вопроса о нем становится предметом школьной риторики у стоиков: если нет богов, нет и Б. Объединение платонической философской традиции с опытом толкования Свящ. Писания происходит у Филона Александрийского. В трактате Филона «О переселении Авраама» (Philo. De Abr. 130. 4–133. 1) платоническое представление о цели философии как об уподоблении Богу ставится в связь с учением Моисея; Б. и вера так же подводят мысль к Богу, как в платонизме добродетели подводят к сверхчувственной реальности. В трактате «О десяти заповедях» Филон говорит о том, что «лучшее начало всего сущего — Бог, а добродетели — благочестие» (De dec. 52. 2–36).

В Ветхом Завете понимание Б. обусловлено посюсторонностью религ. сознания ветхозаветных людей и узостью воззрения одного народа. Евр. слово חֶסֶד (*hesed*) относится к области межличностных отношений, отношений между родственниками и друзьями, и обозначает связанные между собой понятия: «милость», «верность», «справедливость», «привязанность» и «взаимопомощь». Религ. основу этических отношений составляла богобоязненность как главное условие Б. и как главное требование, предъявляемое человеку Богом. Бог требует только того, чтобы человек боялся Господа Бога своего, «ходил всеми путями Его», любил Его и служил Ему от всего сердца своего и от всей души своей (Втор 10. 12). Богобоязненность пред-

шествует конкретным повелениям и заповедям Бога и представляет собой внутреннюю суть Б., пребывание в к-ром зависит от самого человека. Поэтому в ВЗ Б. определяет религиозно-этическое качество человека, стремящегося к познанию Бога путем проникновенного изучения закона Божия и готового с радостью выполнять постановления Божии, главной целью и существенным содержанием к-рых были верность и любовь в отношении к Богу и добро и милость в отношении к человеку — единоверцу и соплеменнику. Носителей Завета и исполнителей Закона как выразителей Б. избирает к Себе Бог, Который внемлет их молитвам и удостоивает их благ в земной жизни. Главным внешним признаком Б. ветхозаветных евреев являлось соблюдение законов и обрядов, предписанных им высшим авторитетом. Св. Иустин Философ говорит об иудеях, к-рые, понимая законные установления буквально, по плоти (σάρκακός), почитают Б. лишь исполнение обрядовых норм, будучи в душе преисполнены коварства и всякой злобы (ἠγγείσατε εὐσεβείαν, ἐὰν τοιαῦτα ποιῶντες τὰς ψυχὰς μεμεστωμένοι ἦτε δόλου καὶ πᾶσης κακίας ἀπλῶς — Iust. Dial. 14. 2), вслед чего «они создали религию строжайшей обрядности; и даже глубокие нравственные прозрения их позднейших пророков не могли ни изменить, ни отменить выработанное ими национальное понимание религии» (Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 163). В исторической жизни Израиля Б. обусловлено страхом перед тем, что Бог может отменить Свое благоволение, о чем предупреждали пророки. Отсюда суть ветхозаветного Б. заключалась в благоговении перед Богом, связанным с прославлением Его имени. Народ Израиля воспевал своего сильного Бога, в преданности Которому видел гарантию защиты от врагов и основу благополучия народа. Б. в ВЗ означает, т. о., установку Израиля на богопочитание, основной смысл к-рого заключается в страхе Божию.

В Новом Завете Бог явил во Христе образ совершенного Б., открываемого в Его безмерной благодати и всепрощающей любви к согрешившему и падшему человеку. Пришествие Бога в мир и Его явление на земле во плоти св. ап. Павел называет «великой благочестия тайной» (1 Тим 3. 16). Таинственный смысл



Б. заключается, согласно общему богословскому характеру благовестия ап. Павла, в том, что честь и достоинство человека возводятся в степень абсолютного онтологического соответствия с его предвечным Божественным предназначением. В свете Пришествия Христова Б. получает безусловное и высшее оправдание, поскольку Сын Божий в тайне Воплощения стал глубочайшей основой существования каждой отдельной человеческой личности не только в онтологическом, но и в нравственном смысле. Св. евангелист Лука, приоткрывая таинственную завесу времени детства Богочеловека, указывает на причастность Отрока Иисуса к традиции ежегодного празднования Пасхи в семье Иосифа, сохранявшей уклад ветхозаветного религ. Б. В повествованиях синоптиков сила Б. Господа Иисуса проявляется в Его знамениях и чудесах, к-рые он совершает Духом Божиим и против хулы на Которого строго предостерегает Своих клеветников. В Евангелии от Иоанна верующим преподносится образец Б. Христова, к-рое заложается в исполненном богосыновней любви почитании Отца. Подлинное Б. состоит в поклонении Отцу «в духе и истине», и «таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин 4. 23). Открываемый в личности Богочеловека идеальный образец Б. удостоверяется свидетельством событий Его земной жизни, начиная с момента обнаружения Его богосыновнего сознания в 12-летнем возрасте в иерусалимском храме и кончая эпизодом Его Гефсиманской молитвы, когда Он явил Себя истинным Первосвященником, услышанным за Свое благоговение (Евр 5. 6–10). В грядущем явлении Христа во славе все благочестно жившие на земле праведники «воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф 13. 43). В свете эсхатологической устремленности Б. учеников Христа Спасителя состоит в благодушном и терпеливом ожидании Второго пришествия Христова и в полном и всецелом доверии к Небесному Отцу, молитва к Которому «Отче наш» заключает основные черты христ. Б.: прославление Небесного Отца, принятие Его Царства и преданность Его воле.

Б. первых христиан было ориентировано на достижение идеала Б., явленного в кенотическом (см. *Кеносис*) спасительном подвиге Сына Божия. Основание христ. Б. заклю-

чается в том, что через крещение человек отвергает прежнее языческое нечестие и мистически соединяется с воскресшим Христом. В Посланиях святых апостолов понятие Б. присутствует как открыто, так и имплицитно и теснейшим внутренним образом связывается с новой жизнью человека во Христе, основанной на вере в Пришедшего, Пострадавшего, Воскресшего и Грядущего со славою Сына Божия. Согласно апостольскому учению, «как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6. 4). В этом благодатном единстве со Христом каждому верующему открывается в жизни Церкви путь к Отцу, приближаясь к Которому человек уже не может спрятаться за закон для своего оправдания, оправдываясь исключительно верою во Христа, явившего образ совершенного Б. в силе Св. Духа.

Православная традиция Б. Св. отцы и учителя Церкви в нравственных и пастырских наставлениях сформировали классический по стилю и одухотворенный по содержанию образ правосл. христ. Б. «Не в законе о благочестии (μη ἐν νόμῳ τῆς εὐσεβείας) видится красота, но сверкает она более в силе евангельского воспитания» (*Cyr. Alex. Comment. in XII prophetas minores*).

Ориген в полемике с язычниками под Б. понимает христ. религию, истинность христианства (*Orig. Contr. Cels.*); сщмч. *Иринея Лионский* в обличении *гностицизма* подразумевает под Б. (θεοσεβεία) истинную веру (*Iren. Advers. haer. I 9. 3*); блж. *Августин* называет Б. (pietas/εὐσεβεία) богопочитание в собственном смысле (*Aug. De civ. Dei. X 1. 3*). Свт. *Григорий Богослов* учит, что истинное Б. открывается в любви к Богу через соблюдение Его заповедей (*Greg. Nazianz. Or. 3*). «Упражняй себя в благочестии» (1 Тим 4. 7), т. е. в чистой вере и правой жизни, ибо это, по определению свт. *Иоанна Златоуста*, и есть Б. (*Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 12. 2*). *Евагрий Схоластик* в «Церковной истории» говорит о почитании Бога «молитвами и прочими благочестиями» (λιταῖς τε καὶ ἄλλαις εὐσεβείαις) (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 24*).

Свт. *Киприан Карфагенский* (*Cypr. Carth. Ep. 55. 29*), блж. *Августин* (*Aug. De Civ. Dei. X 1. 3*) понимали Б. как милосердие Бога или милосердие человека в отношении к ближ-

нему. Св. *Иустин Мученик* говорит о Б. Сына к Отцу (*Dial. 98. 1*). *Ориген* считает, что Б. более всего подходит ко Христу в Его Страстях (*Orig. Exort. au Martyre*). Свт. *Григорий I Великий* относит Б. к Самому Богу и к Иисусу Христу (*Greg. Magn. In Evang. II 33. 7–8*), именует Бога *prius* в отличие от греч. отцов, к-рые никогда не использовали слово εὐσεβής (и производные) в таком случае (*Mehat. Col. 1715*).

Свт. *Афанасий Александрийский* считает Б. признаком правильности догматической формулировки: он говорит о Никейском Символе, что в вере, исповеданной отцами в Никее, «нет никакого недостатка, но она исполнена благочестия (πλήρη εὐσεβείας εἶναι)» (*Athanas Alex. Tom. ad Antioch.*). Б. же отличает таинства правосл. Церкви от совершаемого у еретиков. Крещение у ариан абсолютно бесплодно, поскольку «не несет никакого содействия благочестию» (μηδὲν ἔχον πρὸς εὐσεβείαν βοήθημα), как и у др. еретиков, оно «бесполезно, лишено благочестия» (ἀλυσιτελές... λειπόμενον εὐσεβείας) (*Athanas Alex. Or. contr. arian. 2*).

Свт. *Василий Великий*, говоря о постепенности в достижении вершин добродетели, различает степени Б. Он уподобляет упражнение в Б. лестнице, виденной *Иаковом* (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 1*), «уразумение благочестия усовершенствуется чрез постепенные приращения» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 1*). Восхождение души, согласно свт. *Василию*, есть искусство достижения «мудрости совершенных», некий процесс образования «подвизающихся в училище благочестия» (*Asceticon (fus.)*). Согласно свт. *Иоанну Златоусту*, шествующим путем Б. нужны бодрость, мужество и пламенное чувство страха Божия (*Ioan. Chrysost. In S. Ignat.*); тысячи «по всей вселенной», говорит свт. *Иоанн*, претерпели страдания ради Б. (*Ioan. Chrysost. In 1 Cor. 4. 4*). Согласно *Клименту Александрийскому*, Б. превосходит все добродетели, поскольку именно оно «учит поклоняться и почитать высочайшую и значительнейшую причину» (*Clem. Alex. Strom. 2. 18*).

Бог благоволит благочестивым, свт. *Климент Римский* приводит пример Лота, спасенного от наказания, постигшего жителей Содомы, «по причине странноприимства и благочестия» (διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσεβείαν) (*Clem. Rom. 1 Cor. 11. 1*).





Понятие Б., редко встречающееся у мужей апостольских, уже у ранних апологетов (св. Иустин Мученик) наполняется христ. содержанием (*Mehat. Col. 1710, 1712*), затем органически вплетается в контекст нравственного учения Церкви, наставляющего человека, как нужно жить в соответствии с христ. призванием, чтобы быть достойным Божией милости и любви.

В дальнейшей жизни Церкви, призывающей всех верных совершать «жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим 2, 2), в содержание понятия Б. интегрируются духовные и культурные достижения, получая в развитии традиции христ. Б. свое высшее этическое обоснование. В Римской империи наряду с различными историческими и культурными факторами христ. Б. стало великой духовно-нравственной силой, обеспечившей торжество христианства в ее пределах. Византия явила в своей истории первый и величайший тип правосл. христ. цивилизации, вера и традиции Б. к-рой определили связующее ее духовно-нравственное начало. Традиции Б. охватили различные стороны личной, семейной, общественной и гос. жизни. Главной характерной тенденцией Б. было основанное на апостольской традиции развитие литургических форм церковной жизни, приведшее к расцвету церковной проповеди, агиографии, гимнографии, храмовой архитектуры, иконографии, монашеской аскетике и высокохудожественного визант. обряда.

Все, что вносит в устроение души благо и ведет к созиданию идеальных форм человеческого бытия как сферы проявления надмирного Божественного начала, становится предметом предпочтения, преклонения, почитания, торжественного провозглашения и конечно же воплощения в культуре сознания и поведения, в опыте умозрения и действия, в подвиге служения и творчества. Б. понимается как наука, имеющая своим призванием наставить человека чтить благо и оказывать ему должную «честь», т. е. предоставлять ему достойное место в жизни в связи с задачей духовно-нравственного и религ. восхождения человека к Богу. В трактовке правосл. Б. можно выделить неск. основных аспектов. 1. Б. как основной религ. принцип отношения чело-

века к Богу и спасительным действиям Его Божественного Промысла. 2. Б. как путь следования Богооткровенной истине, открывающейся в конкретных предписаниях Православного Предания. 3. Б. как истинность исповедания догматов правосл. веры (правила веры) в строгом соответствии с апостольской и святоотеческой традициями и постановлениями Вселенских Соборов. 4. Б. как стиль жизни, построенной в соответствии с идеальными требованиями духовного совершенства, включающими заповеданную Евангелием любовь к ближним, благотворительность и патриотическую доблесть. 5. Б. как степень духовно-нравственной сформированности личности в ее восхождении к обожению. Структуру понятия Б. в том виде, в каком оно сформировалось в правосл. сознании, составляют, т. о., одновременно религ., мировоззренческий и этический компоненты.

Традиции православного церковного Б. в России приобретают широкую популярность с самого начала распространения здесь христианства и входят в состав рус. религ. жизни. История рус. Б.— это прежде всего история рус. святости и рус. святых, начиная от святых равноапостольных вел. кнг. Ольги и вел. кн. *Владимира Святославича* Красного Солнышка и до прославленных в лике святых *Архиерейским юбилейным Собором Русской Православной Церкви в 2000 г. новомучеников и исповедников* Российских. Ревнители Б.— это носители правосл. святости: благоверные князья, *страстотерпцы, святители, преподобные*, юродивые Христа ради, *праведные* мужи и жены, благодатные старцы, новомученики и исповедники Российские. Тема правосл. Б. нашла отражение в памятниках церковной письменности Киевской и Московской Руси, в житиях и службах, посвященных рус. святым, в исторической и церковно-исторической лит-ре, в творениях церковных писателей, в записках и отзывах иностранцев, посещавших Россию и отмечавших феномен рус. Б., в рус. классической художественной лит-ре и искусстве, в наследии мыслителей, размышлявших о духовных судьбах России. «Если вспомнить о русском благочестии, как оно обнаружилось в русской святости от Сергия Радонежского в XIV веке до старцев XIX века, то мы увидим, что Русская Церковь,

имея византийскую традицию в качестве исходного пункта, одновременно развивалась к совершенно своеобразному возрождению, истинному ренессансу Восточного христианства» (*Франк С. Л. Русское мировоззрение*. СПб., 1998. С. 197). В плане народного бытового Б. история создает разные, не похожие один на др. образы Руси: Русь Киевская, Русь Московская, Россия императорская и Россия советская. В религ. жизни Московской Руси надолго установился тот тип уставного Б., обрядового исповедничества, к-рый поражал иностранцев, восхищавшихся рус. церковным благолепием. Опасность этого типа Б. состояла в подмене религ. содержания внешней литургической формой, приверженность к к-рой как к чему-то абсолютному и самодовлеющему заслоняла собой истинный смысл содержания религ. жизни. Но было бы неправильным, по замечанию Н. А. *Струве*, рисовать рус. Б. как исключительно литургическое или обрядовое. «С самых первых, киевских, времен русское благочестие не в меньшей мере прониклось исихастской духовностью, основанной на сугубо личной, постоянной, внутренней молитве» (*Струве Н. Православие и культура*. М., 1992. С. 198). С эпохи прп. *Сергия Радонежского* Русь в лице учеников его школы, подвижников «русской Фиваиды», предается созерцанию и молитве, утверждая традицию мистического Б., самым ярким представителем к-рого был в XIX в. прп. *Серафим Саровский*, видевший сущность Б. и самой церковности в стяжании благодати Св. Духа и Его даров и излучавший на всех Божественную любовь. В XVIII в. свт. *Тихон Задонский* писал, что благочестивые являются свидетелями истины, они «как делом жития своего, так и словом о истине свидетельствуют, чего злый мир не любит и того ради гонит свидетелей истины» (Т. 3. С. 69); Б. есть признак «духовно живущего» человека (Т. 3. С. 245); источником Б. является истинное богопознание (Т. 2. С. 135); своим благочестивым житием христианин прославляет имя Божие (Т. 3. С. 69); Б. есть терпение, кротость, смирение (Т. 5. С. 81; Т. 2. С. 50); имея «истинное благочестие внутри себе», христианин обретает истинное счастье (Т. 4. С. 98); его ждет жизнь вечная, ибо Б. есть путь в Царство Небесное (Т. 2. С. 50); «благочестивые, которые





трудилась в подвиге веры и благочестия», «перестают временно жить, но начинают вечно», они получают от Господа вечное блаженство, «такое благочестивых смерть есть приобретение» (Т. 3. С. 416–417). На протяжении XIX – нач. XX в. традиции правосл. Б. ярко проявляются в образе Б. оптинских старцев и распространённых в монашеской и народной среде носителей харизматических дарований. Правосл. Россия стремилась подчинить весь уклад своей внешней и внутренней жизни высшему и священному идеалу, каким оставалось для нее искомое и чаемое Царство Божие. Свт. *Игнатий (Брянчанинов)* приводит выражение ап. Павла (1 Тим 3. 16), что Воплощение – «великое таинство благочестия» (С. 139); «введение в благочестие», пишет он, приобретает новоначальный иноком, вступающим на путь «совершения дела покаяния», через усвоение 3 добродетелей: очищение помыслов, непрестанную молитву и претерпевание встречающихся скорбей (Там же. С. 155). Свт. *Феофан Затворник* определяет Б. как «жизнь в духе веры», т. е. «постоянное, искреннее, полное и всестороннее хождение в духе единой истинной и святой веры» (С. 364–365); святитель выделяет 3 класса обязанностей Б., определяющих чувства, вытекающих 1) из воссоединения с Богом в Иисусе Христе, 2) из пребывания в общении с Богом, 3) из общения с Церковью (С. 367); подробно описывает «весь порядок благочестивого настроения духа в христианстве» (С. 404–405 сл.); христ. благочестивую жизнь свт. *Феофан* определяет как «жизнь в единении с Богом в Господе Иисусе Христе во Святой Церкви, или по домостроительству спасения нашего» (С. 366). Свт. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский, называет храм «училищем Боговедения и благочестия» (С. 139), а создание храма – «свободным делом благочестия» (Там же. С. 119–120).

На протяжении советского периода совершался нравственный поединок правосл. Б. с идеологией строителей «новой жизни». «Русская Церковь дала Христу тысячи мучеников, особенно в первые годы революции. Гонения воспламенили веру и ревность избранного меньшинства. Давно Русская Церковь не знала такого цветения святости...» (*Федотов Г., прот.* Россия, Европа и мы. П., 1973. С. 17).

После празднования 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. Русская Церковь начала миссию возрождения в обществе традиций правосл. веры и Б.

Лит.: Благочестивые чувствования благодеяниями Божиими тронутого человека. М., 1809; Благочестивые размышления. СПб., 1862; *Филарет (Дроздов)*, свт. Соч. М., 1882. Т. 4; *Тихон Задонский*, свт. Творения: В 5 т. М., 1889; *Феофан Затворник*, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1895². С. 364–486; *Модестов С., прот.* Путь веры и благочестия христианского. М., 1898; *Варфоломей*, архим. Христианская жизнь, или черты деятельного благочестия по учению святых отцов Православной Церкви. М., 1912; *Mehat A.* [Chap. I]: La Piété antique – 2^o Dans l'ancienne littérature chrétienne // DSAMDH. T. 12. Part 2. Col. 1694–1714; *Solignac A.* [Chap. II]: Moyen Age // Ibid. Col. 1714–1725; *Платон (Игуменов)*, архим. Православное нравственное богословие. Серг. П., 1994. С. 198–205; *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Аскетические опыты. М., 1996.

Архим. Платон (Игуменов)

БЛАГОЧІНИЕ (церковный округ) – см. *Благочиннический округ*.

БЛАГОЧІННИЧЕСКИЙ ОКРУГ, часть территории епархии во главе с *благочинным*.

В России до сер. XVIII в. местный надзор над духовенством по отдельным округам, на к-рые делилась епархия, осуществляли *наместники*, *казачики*, *десятильники*, *протопопы* и поповские старосты. С эпохи имп. *Елизаветы Петровны* прежние *казачики* стали, как правило, именоваться *благочинными*. После упразднения должности поповских старост в 1764 г. священники, управляющие частями епархии, именуется только *благочинными*. Соответственно сами части епархии называются Б. о., или *благочиниями*.

В Б. о. в синодальную эпоху входило 10–15, иногда до 30 приходов, так что на уезд приходилось по неск. Б. о. В то же время территория Б. о. включала в себя обычно неск. волостей. В губ. (епархиальных) и др. больших городах могло быть по неск. Б. о. Если приходов в округе было больше 15, помимо *благочинного* назначался его помощник. Управление приходами в пределах Б. о. осуществлялось на основании «Духовного Регламента» (1721), «Устава духовных консисторий» (1841), а также составленной в 1775 г. архиеп. Московским *Платоном (Левшиным)*; вполн. митрополит) для своей епархии «Инструкции *благочинным* приходских церквей», к-рую позже Святейший Синод объявил обязательной для всех епархий.

До реформ 60-х гг. XIX в. Б. о. повсеместно управлялись *благочинными* единолично. В эпоху реформ в отдельных епархиях были образованы *благочиннические советы*. В эти же годы кандидатов на должность *благочинных* стало избирать духовенство округа путем баллотировки с последующим утверждением избранного правящим архиереем. Выборность *благочинных* была отменена указом Святейшего Синода от 1881 г.

Надзор за мон-рями осуществляли *благочинные мон-рей*. Если архиерей назначал неск. монастырских *благочинных*, то мон-ри епархии распределялись по монастырским Б. о. Надзор за жен. мон-рями поручался *благочинному муж. мон-рей*, в отдельных случаях – смотрительницам *благочиния* из числа игумений.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. своим «Определением об епархиальном управлении» ввел новый порядок устройства Б. о.: его границы определялись епархиальными собраниями (V 66), к-рые ранее не существовали. В Б. о. были включены и мон-ри (V 71). Собор ввел новые коллегиальные органы управления в Б. о.: пастырские и общие окружные *благочиннические собрания* (V 67–77) и *благочиннические советы* (V 77–82). В пастырских *благочиннических* собраниях должны были участвовать священники в обязательном порядке, а др. клирики – по желанию. В общие *благочиннические* собрания входили настоятели муж. мон-рей (V 71. Примеч. 1). *Благочиннический совет* являлся исполнительным органом *благочиннических* собраний.

В условиях гонений, к-рые обрушились на Церковь в революционную эпоху, порядок управления в Б. о., установленный Поместным Собором 1917–1918 гг., был разрушен. Учительная обстановка времени, Поместный Собор 1945 г. в целом вернулся к практике единоличного управления Б. о., существовавшей до 1918 г. В «Положении об управлении Русской Православной Церкви», принятом Собором, ничего не говорится ни о *благочиннических* собраниях, ни о *благочиннических* советах, ни о выборности *благочинных*. В соответствии с Положением *благочинные* назначаются епархиальным архиереем (III 29). Ввиду малочисленности приходов в нек-рых





епархиях в послевоенные годы Б. о. были образованы не во всех епархиях. После масштабной кампании закрытия приходов в эпоху хрущёвских гонений на Церковь (рубеж 50–60-х гг.) в отдельных епархиях Б. о. были упразднены.

Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором РПЦ 1988 г., не внес существенных изменений в порядок управления на уровне Б. о., но более детально регламентировал его. Устав предусматривал разделение епархии на Б. о., возглавляемые благочинными, к-рых назначал правящий архиерей (VII 55). Устав не ввел постоянно действующие коллегиальные органы управления в Б. о., но по благословию правящего архиерея благочинный мог созывать священников своего округа на братские совещания (VII 60).

В соответствии с ныне действующим *Уставом Русской Православной Церкви*, принятым *Архиерейским Юбилейным Собором 2000 г.*, епархия разделяется на Б. о. во главе с благочинными, назначаемыми правящим архиереем (X 5. 50). Границы и наименования округов определяются епархиальным советом (X 5. 51). Новый устав сохранил положение прежнего о том, что по благословию архиерея благочинный может созывать священников на братские совещания (X 5. 55). При нем может существовать канцелярия, служащие к-рой назначаются благочинным с ведома епархиального архиерея (X 5. 57).

В наст. время в РПЦ не существует монастырских Б. о.

Лит.: *Никодим [Милаш], еп. Далматинский*. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 388–393; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 246–247; *Собор*, 1918. Определения. Вып. 1. С. 28–33; *Цытин В., прот.* Церковное право. М., 1994. С. 284, 288, 292, 295–296; *Смолич*. История РПЦ. Ч. 1. С. 275–276; *Устав*, 2000.

Прот. Владислав Цытин

БЛАГОЧИННИЧЕСКИЙ СОВЕТ, коллегиальный орган управления *благочинническими округами* в Русской Православной Церкви. Впервые введен в эпоху реформ 60-х гг. XIX в. в отдельных епархиях. В состав Б. с. при этом входили председатель — *благочинный* и 2 его помощника, к-рые избирались по баллотировке всем духовенством благочиннического округа и утверждались епархиальной властью. На Б. с.

возлагались те же обязанности, что и на благочинных, и ими усвоались те же права, в частности: рассмотрение спорных дел между клириками, наложение на провинившихся духовных лиц штрафов, представление отличившихся клириков к наградам.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. своим «Определением об епархиальном управлении» предусматривал повсеместное учреждение Б. с. как исполнительных органов *благочиннических собраний* (V 77). Б. с., согласно Определению Собора, состоит из председателя — благочинного (председатель совета) и 2 членов клира, один из к-рых должен быть в пресвитерском сане (заместитель благочинного), а также 2 мирян (V 78). Благочинный избирается благочинническим собранием на 5 лет, а члены совета — на 3 года. Избранные подлежат утверждению со стороны епархиального архиерея (V 79). Б. с. созывается благочинным по мере надобности, но не реже 1 раза в месяц. Кворум — не менее 3 членов совета, включая и благочинного (V 81).

На Б. с. Определением Собора возлагались обязанности: общее руководство и наблюдение за порядком и правильным течением дел в приходах благочиннического округа; составление ежегодных отчетов о религиозно-нравственном состоянии приходов; собиране справок и подготовка докладов по всем делам общего благочиннического собрания; составление финансовой сметы по учреждениям благочиннического округа; собиране сведений о семейном и материальном положении вдов и сирот духовенства округа, выдача им пособий и изыскание средств для обеспечения нуждающегося духовенства округа; рассмотрение жалоб и недоумений между приходскими причтами и прихожанами; утверждение в должности церковных старост в бесспорных случаях и назначение на вакансии просфорен; попечение о б-ках благочиннического округа (V 84).

Б. с. существовали до 30-х гг. XX в., при последующем усилении гонений на Русскую Православную Церковь и массовом закрытии приходов они прекратили свое существование. «*Положение об управлении Русской Православной Церкви*», утвержденное Поместным Собором 1945 г., а также *Устав об управлении Русской*

Православной Церкви, принятый Поместным Собором РПЦ 1988 г., и ныне действующий *Устав Русской Православной Церкви*, принятый *Архиерейским Юбилейным Собором 2000 г.*, не предусматривают существования этого органа управления в благочиннических округах.

Лит.: *Никодим [Милаш], еп. Далматинский*. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 388–393; *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1913. С. 91–92; *Собор*, 1918. Определения. Вып. 1. С. 28–33.

Прот. Владислав Цытин

БЛАГОЧИННИЧЕСКИЙ СЪЕЗД, коллегиальный совещательный орган управления *благочинническими округами*, существовавший в Русской Православной Церкви во 2-й пол. XIX в.

В эпоху реформ 60-х гг. XIX в. в отдельных епархиях начали проводиться Б. с., в к-рых участвовало духовенство благочиннических округов. Впервые такие съезды стали созываться в Минской епархии при правящем архиерее архиеп. *Михаиле (Голубовиче)*. Первоначально они назывались *благочинническими собориками*, что видно из послания еп. Минского Михаила епархиальному духовенству от 15 авг. 1865 г. В Орловской епархии 1-е собрание духовенства состоялось в уездном г. Карачеве в 1864 г. На нем были составлены правила проведения последующих собраний под названием «духовные собеседования». В 1867 г. правящим архиереем Самарской епархии еп. Герасимом (Добродеевым) были утверждены правила для Б. с., они были заимствованы в Калужской епархии. Затем Б. с. стали проводиться также в Вологодской, Донской, Екатеринославской, Казанской, Литовской, Нижегородской, Рязанской, Саратовской и нек-рых др. епархиях, но не повсеместно. После издания 14 мая 1867 г. духовно-училищных уставов на Б. с. стали выбирать делегатов на окружные и епархиальные училищные съезды.

В повестку дня Б. с., к-рые назывались также *благочинническими собраниями* и действовали под председательством *благочинных*, входили вопросы: о мерах к охранению правосл. веры от распространения католич. пропаганды (в зап. епархиях); о противодействии старообрядчеству и сектантству; о миссионерстве среди иноверцев; о воскресных





и праздничных беседах приходских священнослужителей с народом; о распространении в народе грамотности; об открытии и содержании церковноприходских школ; о комплектовании благочиннических и приходских б-к. Значительное место на съездах занимала также тема церковного проповедничества. Б. с. имели попечение о состоянии приходских храмов, обсуждали меры по изысканию средств на их ремонт, на строительство новых церквей, а также на содержание духовенства и причтов. На съездах уделяли внимание религ. и нравственным качествам клириков, их поведению в храме и вне храма, разрешались недоумения и конфликты между клириками, принимались меры по исправлению нерадивых священнослужителей и причетников.

Епархиальной властью Б. с. представлялись определенные права и полномочия. Съезды по докладу благочинного выносили суждения о проступках и заслугах клириков, к-рые доводились до сведения епархиальной власти и служили основанием для прещений или награждения достойных. Съезды от своего имени объявляли замечания и выговоры клирикам, налагали на провинившихся денежные штрафы, рассматривали жалобы прихожан на священнослужителей и принимали меры по ним в пределах своей компетенции либо в более важных случаях и при более серьезных обвинениях, к-рые признавались справедливыми, докладывали дело епархиальной власти.

В связи с учреждением в большинстве епархий в кон. 60-х гг. XIX в. *благочиннических советов* обязанности съездов и советов распределялись следующим образом: разбор дел, связанных с проступками клириков, был передан в благочиннические советы, а за съездами остались вопросы пастырского служения. В нек-рых епархиях благочиннические советы по докладу благочинного или его помощника рассматривали неблагоприятную ситуацию в том или ином приходе, если она не была типична для всего округа, в последнем случае дело переносилось на Б. с. В отдельных епархиях благочиннические советы были подчинены съездам и отчитывались перед ними.

Недостатком в деятельности Б. с. были, как это отмечалось в церковной печати того времени, неумест-

ные словопрения по вопросам, не входившим в компетенцию съезда, а также нередко имевшие место оскорбительные выпады одних участников съезда против др. В 80-х гг., при обер-прокуроре К. П. *Победоносцеве*, Б. с. в большинстве епархий перестали созываться. Видимым поводом к этому послужила отмена выборов благочинных указом Святейшего Синода от 1881 г.

Вопрос о возобновлении Б. с. или собраний одновременно с возвращением к выборности благочинных обсуждался в церковной печати в процессе подготовки Поместного Собора в 1905–1907 гг. Б. с. и собрания повсеместно созывались в 1917 г., после отречения от престола св. мч. имп. *Николая II*, при этом в них участвовали не только клирики, но и представители мирян по избранию приходских собраний. На этих Б. с. избирались члены епархиальных съездов. *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* своим «Определением об епархиальном управлении» предусматривал учреждение общих и пастырских благочиннических собраний (V 67–77). Пастырские благочиннические собрания по своему составу и статусу были подобны Б. с. Лит.: Устав духовных консисторий. СПб., 1883; *Теодорович Т.* Современные задачи православного прихода. Варшава, 1907; Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 28–33; *Смолиц.* История РЦ. Ч. 1. С. 276.

Прот. Владислав Цыпин

БЛАГОЧИННИЧЕСКОЕ СОБРАНИЕ, коллегиальный орган управления *благочинническим округом*, введенный *Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*

Собор в «Определении об епархиальном управлении» предусматривал учреждение 2 видов Б. с. — пастырских и общих (V 68). В пастырских Б. с. должны были участвовать все священники благочиннического округа по своему должностному положению, а проч. клирики и причетники — по желанию (V 69). Собор установил периодичность в созыве пастырских Б. с. — не реже 1 раза в год (V 69). В соответствии с Определением Собора ввиду необходимости могли созываться экстренные пастырские собрания. Созывал их *благочинный* по собственному усмотрению, по заявлению $\frac{1}{3}$ священников округа или по распоряжению правящего архиерея. Председа-

тельствствовал на пастырских собраниях благочинный, в случае его отсутствия председатель избирался собранием из числа пресвитеров (V 70).

Общие Б. с., согласно Определению Собора, состояли из всех штатных членов причтов приходских, домовых и монастырских церквей благочиннического округа, сверхштатных священников, приписанных к церквам округа, а также из мирян, членов *приходских советов*, по избранию самих приходских советов в числе, равном числу клириков и причетников каждой церкви. В общих Б. с. участвовали настоятели муж. мон-рей. Председательствовали благочинный или его заместитель (V 71).

Очередные общие Б. с. должны были созываться не реже 1 раза в год, в канун *епархиальных собраний*. Экстренные общие Б. с. могли созываться благочинным по неотложным делам отдельных приходов, по заявлению $\frac{1}{3}$ членов собраний или по требованию епархиальной власти (V 73). Постановления Б. с., требующие утверждения епархиальной власти, представлялись на утверждение епархиального архиерея, а проч. решения доводились до его сведения (V 75).

Ведению пастырских собраний подлежали дела, относящиеся к пастырскому служению (V 69), а предметом общих Б. с. были: забота о благолепии и единообразии церковного богослужения, рассмотрение финансовой сметы, составляемой *благочинническим советом*, обсуждение церковно-просветительского и школьного дела, вопросы, связанные с открытием новых и закрытием существующих приходов, предварительное рассмотрение дел, подлежащих рассмотрению епархиальными и уездными собраниями, избрание благочинного, членов благочиннического совета, избрание представителей от благочиннического округа на общеeparхиальные и уездные собрания.

Исполнительным органом Б. с., согласно Определению Собора, являлся благочинный с состояющим при нем благочинническим советом.

Б. с. созывались только в 20-х гг. XX в., при последующем обострении гонений на Русскую Православную Церковь они прекратили свое существование. «*Положение об управлении Русской Православной Церкви*», принятое Поместным Собором 1945 г.,





уже не предусматривало существования этого органа управления в благочиннических округах.

В соответствии с *Уставом об управлении Русской Православной Церкви*, принятым Поместным Собором РПЦ 1988 г., по благословению правящего архиерея благочинный мог созывать священников своего округа на братские совещания, к-рые до известной степени соответствовали пастырским Б. с., введенным Поместным Собором 1917–1918 гг.

Аналогичным образом, согласно ныне действующему *Уставу Русской Православной Церкви*, принятому *Архиерейским Юбилейным Собором 2000 г.*, по благословению епархиального архиерея благочинный может созывать священников на братские совещания.

Лит.: Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 28–33; Цыпин В., *прот.* Церковное право. М., 1994. С. 295–296; Устав, 2000.

Прот. Владислав Цыпин

БЛАГОЧИННЫЙ, адм. должностное лицо в Русской Православной Церкви, возглавляющее один из округов, на к-рые разделены епархии; существуют также Б. мон-рей, несущие ответственность за порядок богослужения, благочестие и нравственность братии.

В древней Церкви аналогичные обязанности выполняли *периодевты* (греч. *περιοδεύτας*), к-рые в сер. IV в. заменили *хорепископов* (τῶν χορῶν ἐπίσκοποι), зависевших от епархиального архиерея и ограниченных в своих епископских полномочиях и правах (Анкир. 13; Антиох. 10). 57-е прав. Лаодик. Собора гласит: «Не подобает в малых градах и селах поставляти епископов, но периодевтов; а поставленным уже прежде, ничего не творити без воли епископа града». После упразднения института хорепископов периодевты, назначаемые епархиальными архиереями из числа пресвитеров, управляли отдельными частями епархии.

Позднее из должности периодевта возникла должность *протопопа* (πρωτοπῶς; упом. в визант. источ.: *Const. VII Porphy.* De ceremoniis aulae Byzantinae; *Scylitza I.* Synopsis historiarum; *Cedrenus G.* Compendium historiarum; *Zonara I.* Epitome historiarum). Должности периодевта и протопопа в отличие от хорепископа не являлись пожизненными. В греч. Церквах, где епископов много, а па-

ства епархий немногочисленна, ни в древности, ни в наст. время эта или аналогичная ей по функциям должность не получила такого развития, как в слав. Церквах, и особенно в России, где епархии во много раз превышают греч. числом пасомых и количеством храмов и где поэтому епархиальному архиерею трудно осуществлять постоянный надзор за всеми приходами.

В РПЦ до XVIII в. местный надзор над духовенством по отдельным округам, на к-рые делилась епархия, осуществляли *наместники*, *заказчики*, *десятильники*, *протопопы* и *поповские старосты*. Термин «Б.» входил в канцелярский обиход постепенно. Впервые он употреблен по отношению к поповским старостам в «Наказе старостам поповским и благочинным смотрителям» Патриарха Адриана (1697). «*Духовный Регламент*» (1721) предусматривал: «заказчики, или нарочно определенные к тому благочинные, аки бы духовные фискалы тое все (т. е. относящееся к обязанностям епископа. — В. Ц.) насматривали и ему бы епископу доносили, естли бы такое нечто где проявилось, под виною извержения, кто бы утаить похотел» (Ч. 2. Гл. «Дела епископов». 8).

Со времени имп. *Елизаветы Петровны* заказчики — эта должность была учреждена в 1-й пол. XVIII в., они были ответственны за сбор податей с духовенства десятильниками в подчиненных им более мелких округах (десятинах) — стали повсеместно именоваться Б. При этом должность поповских старост была окончательно упразднена в 1764 г. С тех пор священники, управляющие округами, на к-рые разделены епархии, именуется только Б.

Б. получали инструкцию от епископа. 1-я из известных инструкций появилась в 1745 г. в Воронежской епархии, в 1751 г. аналогичную инструкцию составил архиеп. Московский *Платон (Малиновский)*. В 1775 г. архиеп. Московский, буд. митр., *Платон (Левшин)* составил «Инструкцию благочинным приходских церквей», к-рую Святейший Синод объявил обязательной для всех епархий. Основанием для нее послужил «Наказ старостам поповским» Патриарха Адриана. В 1857 г. инструкция была исправлена и дополнена; в 1892 г. вышло новое ее издание. В соответствии с «*Уставом духовных консисторий*» в 1-й редакции, 1841 г., пре-

дусматривалось назначение Б. епархиальным архиереем (ст. 63) из приходских настоятелей в сане протоиерея, реже — священника. *Благочиннический округ*, находившийся в ведении Б., состоял из 10–30 приходов. Если приходов было более 15, архиереем назначался помощник Б.

Обязанности Б. в соответствии с «Инструкцией благочинным приходских церквей» заключались в следующем: 1) через Б. епархиальное начальство осуществляло надзор над церквами и духовенством округа, для чего Б. обязан был не реже 2 раз в году посетить все приходы своего округа (ст. 45, 47); 2) через Б. приводились в исполнение распоряжения епархиального начальства; 3) Б. мог разрешать священникам отлучаться из прихода на расстояние не далее 25 верст (26,67 км); 4) Б. устранял недоразумения, возникавшие между священнослужителями, причетниками, мирянами и клириками, давал советы священнослужителям, разъяснял распоряжения епархиальных властей; 5) Б. обладал правом суда по таким делам, спорам и жалобам, к-рые можно окончить примирением: это касалось проступков духовных лиц, не требовавших по закону формального судопроизводства, когда их можно было завершить увещанием, внушением, выговором, при этом священникам Б. мог делать выговор, а диаконам и причетникам назначать в качестве меры прещения земные поклоны в церкви (ст. 49).

Согласно инструкции, Б. наблюдал за тем, чтобы духовенство неукоснительно исполняло свои обязанности, касающиеся богослужения, распоряжения церковным имуществом и ведения метрических книг. О всех недостатках Б. обязан был немедленно сообщать архиерею (ст. 7, 11, 12). При появлении в приходах лжеучителей, «ханжей», кликуш Б. должен был, если его увещания не имели успеха, сообщать об этом органам прокурорского надзора. Б. обязан был дважды в год объезжать свой округ и докладывать архиерею о состоянии вверенных его надзору приходов. Каждый год Б. представлял архиерею отчет — т. н. *клировые ведомости* (ст. 87).

В эпоху реформ 60-х гг. XIX в. в отдельных епархиях были образованы *благочиннические советы*. В эти же годы кандидатов на должность Б. стало избирать духовенство округа





путем баллотировки с последующим утверждением избранного правящим архиереем. Но выборность Б. была отменена указом Святейшего Синода от 1881 г. В процессе подготовки Поместного Собора в 1905–1907 гг. вновь выдвигалась идея выборности Б. В 1865 г. архиеп. Минский *Михаил (Голубович)* впервые созвал собрание Б. своей епархии. Его примеру последовали правящие архиереи др. епархий. В повестку дня таких собраний включались помимо церковно-адм. вопросов учебные дела, в частности, выбор делегатов на окружные и епархиальные училищные съезды, изыскание средств для духовных школ. В 80-х гг. при обер-прокуроре К. П. *Победоносцеве* такие собрания были либо прекращены, либо ограничивались уже обсуждением только адм. дел.

По именному указу 1797 г., изъясненному в указе Святейшего Синода 1799 г., для надзора над монархами епархий была введена должность Б. монархей, назначавшегося из числа монастырских настоятелей. Б. монархей назначал епархиальный архиерей по представлению духовной консистории. В епархии с большим числом монархей могло быть по неск. монастырских Б. Надзор за жен. монархиями поручался Б. муж. монархей, в отдельных случаях — смотрительницам благочиния из числа игумений или старших сестер — монахинь, если в епархии был только один жен. монарх. Б. ставропигиальных монархей назначался тот из настоятелей таковых монархей, кто одновременно являлся членом Московской синодальной канцелярии. В 1828 г. Святейшим Синодом была составлена особая инструкция для Б. монархей: на них возлагалась ответственность гл. обр. за монастырское богослужение, за благочестие и нравственное состояние братии, а также за монастырское хозяйство.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. своим «Определением об епархиальном управлении» установил порядок, согласно которому «границы благочинных округов определяются Епархиальным собранием» (V 66). Собор утвердил новые коллегиальные органы управления в благочинных округах: пастырские и общие окружные *благочиннические собрания* (V 68) и благочиннические советы во главе с Б. (V 77, 78). Собор ввел избирательный порядок

при замещении должности Б.: избран Б. на 5-летний срок было возложено на благочиннические собрания; избранный кандидат подлежал утверждению со стороны епархиального архиерея (V 79). Поместным Собором на Б. возлагалось: «а) ближайшее руководство и указания духовенству округа в его служебной деятельности; б) собирание налогов с церкви и причтов и выдача бланков, прием приходской отчетности для представления епархиальному начальству, метрических, обыскных и приходо-расходных книг всего округа; в) объявление распоряжений епархиальной и высшей церковной власти и постановлений Благочинных собраний и Совета и наблюдение за их исполнением; г) наблюдение и забота за исполнением клириками своих прямых служебных обязанностей и за благоведением их, причем о нерадивых клириках или ведущих зазорную жизнь, по первом и втором вразумлении, Благочинный докладывает Благочинническому совету; д) забота об удовлетворении религиозных потребностей верующих в приходах, не имеющих временно священнослужителей; е) увольнение членов причтов в отпуски на срок не свыше 14 дней в пределах епархии; ж) ревизия приходских церквей и документов... з) наблюдение за ремонтом и постройкой церквей округа» (V 83).

В условиях гонения на Церковь положения, принятые Поместным Собором 1917–1918 гг., могли быть реализованы лишь частично. Сообразуясь с обстоятельствами времени, Поместный Собор 1945 г. в «*Положении об управлении Русской Православной Церкви*» вернулся к практике, существовавшей до 1918 г. В Положении ничего не говорится ни о благочиннических собраниях, ни о благочиннических советах, введенных Собором 1917–1918 гг. Б. в соответствии с Положением назначаются епархиальным архиереем (III 29). Б. является надзорным и исполнительным органом архиерея. Он наблюдает за деятельностью и поведением приходского духовенства, посещает приходы не менее 2 раз в год и каждое полугодие представляет архиерею отчет о состоянии введенного ему округа, в особо важных случаях доносит архиерею безотлагательно. Б. ходатайствует о награждении подведомственных ему клириков и мирян. В случае необходи-

мости он делает братские увещания приходским настоятелям и др. клирикам, заботится о том, чтобы миряне приходов, временно оставшихся без священнослужителей, не лишены были духовного окормления (III 30).

Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором РПЦ 1988 г., не ввел значительных изменений в порядок управления благочинными округами. На Б. устав возложил обязанность не реже 1 раза в год посещать все приходы своего округа (VII 58) и предоставил ему право проводить заседания приходского собрания по указанию архиерея, по просьбе настоятеля, а также приходского совета (VII 59). По благословению архиерея Б. мог созывать священников своего округа на братские совещания (VII 60).

В соответствии с ныне действующим *Уставом Русской Православной Церкви*, принятым *Архиерейским Юбилейным Собором 2000 г.*, епархия разделяется на благочиннические округа во главе с Б., назначаемыми правящим архиереем (X 5. 50). Их границы и наименования определяются епархиальным советом (X 5. 51). В обязанности Б. входит забота о чистоте правосл. веры и достойном церковно-нравственном воспитании верующих (X 5. 52а), наблюдение за отправлением богослужений, за благолепием и благочинием в храмах, за состоянием церковной проповеди (52б), «забота об исполнении постановлений и указаний епархиальной власти» (52в), «попечение о своевременном поступлении в епархию приходских взносов» (52г), «преподавание советов священнослужителям как относительно выполнения ими своих обязанностей, так и относительно их личной жизни» (52д), устранение недоразумений между клириками, а также между духовенством и мирянами «без формального судопроизводства и с докладом о наиболее значительных инцидентах правящему архиерею» (52е), предварительное расследование церковных правонарушений по указанию архиерея (52ж), ходатайство перед архиереем о награждении клириков и мирян (52з), внесение предложений архиерею по замещению вакантных должностей в округе (52и), забота о религ. окормлении верующих в приходах, вре-





менно не имеющих священнослужителей (52к), «наблюдение за строительством и ремонтом церковных зданий в пределах благочиния» (52л), забота о наличии при храмах всего необходимого для совершения богослужений и нормального приходского делопроизводства (52м), «исполнение иных возлагаемых на него архиереем обязанностей» (52н). В сравнении с прежним уставом в круг обязанностей Б. уже не входит предоставление клирикам отпусков.

Б. обязан не реже 1 раза в год посещать все приходы своего округа, проверяя богослужебную жизнь, состояние храмов и иных церковных построек, а также правильность ведения приходских дел и церковного архива, знакомясь с религиозно-нравственным состоянием верующих (X 5. 53). По указанию правящего архиерея, по просьбе настоятеля, приходского совета или приходского собрания Б. может проводить заседания приходского собрания (X 5. 54). По благословению архиерея Б. может созывать священников на братские совещания (X 5. 55). Б. ежегодно представляет правящему архиерею отчет о состоянии благочиния и о своей работе (X 5. 56). При Б. может состоять канцелярия, служащие к-рой назначаются самим Б., но с ведома епархиального архиерея (X 5. 57). Деятельность Б. и состоящей при нем канцелярии финансируется из средств возглавляемого им прихода, а при необходимости — из общеeparхиальных средств (X 5. 58).

Поместный Собор 1917–1918 гг. включил мон-ри в благочиннические округа вместе с приходами. В связи с этим была упразднена и должность Б. мон-рей в ее прежнем значении как администратора, в ведении к-рого состоят все мон-ри или часть мон-рей епархии. С тех пор должность монастырского Б. является внутримонастырской: Б. состоит в подчинении настоятеля и наместника и несет по преимуществу ответственность за совершение богослужений в монастырских храмах, а также за благочестие, нравственное состояние и дисциплину братии.

Лит.: Духовный регламент. М., 1897⁴; *Никодим [Милаш], еп. Далматинский*. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 388–393; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 246–247; *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1913. С. 87–96; Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 28–33; Положение об управ-

лении Русской Православной Церкви. М., 1945; Устав, 1988; *Цытин В., прот.* Церковное право. М., 1994. С. 284, 288, 292, 295–296; *Смолич.* История РЦ. Ч. 1. С. 275–276; Устав, 2000.

Прот. Владислав Цытин

БЛАЖ, г. в Трансильвании (Румыния), крупнейший церковный и культурный центр румын-униатов. В авг. 1737 г. из Фэгэраша в Б. была переведена епископская кафедра румын. униатской Церкви, к-рую возглавлял *Иннокентий Мику*. В следующем году был подписан контракт с архит. венского имп. двора Джованни Мартинелли на строительство кафедрального мон-ря с храмом Св. Троицы и здания школы. Программа этого строительства реализовывалась в 40-х гг. XVIII в. В мае 1739 г. в Б. был созван собор румын. униатских протопопов, принявший ряд решений по вопросам церковной жизни в Трансильвании и Венгрии. Летом 1744 г. в Б. состоялся новый собор, в к-ром приняли участие ок. 150 чел., представлявших не только духовенство, но и мирян, как униатов, так и православных. На соборе были сформулированы требования трансильванских румын, среди прочего в них указывалось, что уния принесла румынам только раздоры и нестроения. Во время епископства Петра Павла Арона в Б. были открыты новый мон-рь с Благовещенским храмом, 3 школы и типография, где в 1795 г. была издана румын. Библия Самуила Мику Клайна (см. *Библия* (румын. переводы)).

Лит.: *Din istoria Transilvaniei*. București, 1961. Vol. 1. P. 228–230; Vol. 2. P. 403–404; *Păcurariu M.* Istoria bisericii ortodoxe române. București, 1994. Vol. 2. P. 363–368, 523–533.

В. Я. Гросул

«БЛАЖЕН МУЖ» [греч. Μακάριος ἄνθρωπος; церковнослав. *Блѣженъ мъжь*], в правосл. богослужении — название 1-й кафизмы Псалтири (Пс 1–8) или ее 1-й «славы» (1-й трети, «1-го антифона» — Пс 1–3) по начальным словам Пс 1. 1: «*Блѣженъ мъжь, ѿже не ѿде на совѣтъ нечестивыхъ*». «Б. м.» обычно поется на праздничной вечерне (как в составе всенощного бдения, так и отдельно) под воскресные и праздничные дни.

Появление «Б. м.» как самостоятельной литургической единицы связано с палестинским разделением Псалтири на 20 кафизм; к тем традициям, где бытовало иное деление Псалтири, термин «Б. м.» не-



«Блажен муж, ѿже не иде на совет нечестивых...» (Пс 1. 1). Хлудовская Псалтирь. IX в. (ГИМ. № 129д. Л. 2)

приложим. Тем не менее, поскольку в богослужебных системах древней Церкви Псалтирь, как правило, пропевалась или прочитывалась за неделю, ее начальные псалмы часто стихословились вечером в субботу или утром в воскресенье. В кафедральном богослужении К-поля VI–XII вв. — *песенном последовании* — Пс 1 и 2 с припевом «*Аллилуия*» составляли 1-й изменяемый *антифон* в субботу вечером, с к-рого начиналось пение рядовой Псалтири (*Арранц.* С. 281). В старом (до реформ XX в.) *римском обряде* стихословие Псалтири начиналось на воскресных *nocturnae* (ночная служба) (*Taft. Liturgy of the Hours*. P. 137). В Типиконе Hieros. S. Crucis. 43 — памятнике *иерусалимского богослужения* IX–X вв., описывающем богослужение страстной и пасхальной седмиц в соборном иерусалимском храме Воскресения, — «Б. м.» поется в Великую субботу вечером (*Дмитриевский.* Богослужение. С. 172–173).

В богослужебных системах, придерживающихся палестинского деления Псалтири, 1-я кафизма была также закреплена за вечером субботы. Древнейшая известная рукопись палестинского *Часослова* (Sinait. gr. 863, IX в.) начинается с 1-й кафизмы, без указаний, когда следует ее исполнять; вслед за кафизмой выписан 1-й час и др. службы суточного круга (*Mateos. Un horologion*. P. 48). Издатель Часослова X. Матеос объясняет необычное положение кафизмы в рукописи тем, что переписчик, начав переписывать литургическую Псалтирь, в посл. изменил свое намерение и решил переписывать Часослов (*Ibid.* P. 60). Такое объяснение представляется неубедительным, потому что в заглавии



рукописи (помещенном перед 1-й кафизмой) указано: «Часослов по уставу Лавры святого отца нашего Саввы». Палестинское деление Псалтири вошло в *Студийский устав*, как и в более поздний Иерусалимский.

Согласно любой из известных ныне редакций Студийского устава, «Б. м.» — неотъемлемый атрибут воскресной службы и стихословится в субботу вечером. Связь «Б. м.» с воскресной службой проявляется в ранних студийских памятниках — «*Ипотипосисе*» (IX в.), «*Диатипосисе*» прп. Афанасия Афонского (до 1000) и *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. По этим Типиконам в неделю *Антипасхи* вечером указано пение «Б. м.», т. к. воскресная служба переносилась на понедельник (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. XXIII, 228–229, 247; *Пентковский*. Типикон. С. 261). Т. о., рядовая Псалтирь начиналась вечером в воскресенье, а на саму Антипасху кафизм не было. В более поздних памятниках подобная практика не встречается.

Кроме воскресной службы студийские и иерусалимские Типиконы указывают петь «Б. м.» также и на вечерне под большие праздники, вероятно, для того, чтобы уподобить праздничную службу воскресной; «Б. м.» заменяет собой стихословие вечерней кафизмы (18-й или рядовой). «*Диатипосис*» прп. Афанасия Афонского предписывает петь «Б. м.» на вечернях под Господские праздники, в дни памяти Иоанна Предтечи, апостолов и др. почитаемых святых, «в которые имеем отдых от трудов» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 247–248). В Студийско-Алексиевском Типиконе «Б. м.» полагается накануне Господских (за исключением Рождества, Богоявления и Пасхи) и Богородичных праздников, дней памяти Иоанна Предтечи (его Зачатия, Рождества, Усекновения главы) и таких святых, как ап. Иоанн Богослов, бессребреники Косма и Дамиан (*Пентковский*. Типикон. С. 233–367, 404). По *Георгия Мтацминдели Типикону* XI в. (груз. версия афонской редакции Студийского устава), «Б. м.» также поется и на воскресной службе, и накануне Господских и Богородичных праздников, и в честь святых (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 230, 232, 248, 306 и др.).

В к-польском *Евергетидском* посл. трети XI в. и южноитал. Типиконах

заметна тенденция отмечать праздничные вечерни не заменой вечерней кафизмы на «Б. м.», а полной отменой и того и др. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 256–499; *Arranz Turison*. P. 12–185). В *Мессинском Типиконе* 1131 г. на Рождество Богородицы и на Воздвижение (8 и 14 сент.) назначена 1-я «слава» «Б. м.» (*Arranz Turison*. P. 18, 23), хотя на др. праздники стихословие полностью отменяется. Этот (*Ibid*. P. 4) и *Никола-Казолянский* Типиконы (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 798) предписывают отмену «Б. м.» даже в субботу вечером, если на воскресенье приходится Господский праздник, а при совпадении с воскресеньем праздников Благовещения и Успения Пресв. Богородицы Мессинский Типикон — пение только 1-й «славы» 1-й кафизмы (*Arranz Turison*. P. 133, 181).

Указания об использовании «Б. м.» в разных редакциях *Иерусалимского устава*, к-рый в XII–XIV вв. был принят правосл. Поместными Церквами, сводятся к предписанию петь в субботу вечером целиком 1-ю кафизму, а накануне праздников — ее первую «славу» и различаются в основном незначительно.

По совр. Типикону РПЦ, «Б. м.» поется накануне воскресных (вся кафизма) и праздничных (только 1-й антифон) дней, в к-рые положена бденная или полиелейная служба (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*) (Типикон. С. 34). После «Б. м.» произносится малая ектения; если поется вся кафизма «Б. м.», ектении должны произноситься после каждой из трех «слав» (Типикон. С. 14). На Господские праздники Воздвижения, Рождества, Богоявления, Преображения и Вознесения «Б. м.» отменяется, но если они (кроме последнего) случаются в воскресенье, «Б. м.» поется (вся кафизма), а если в понедельник — стихословится 1-й антифон. Служба праздника Вознесения Господня может соединяться со службой ап. Иоанна Богослова (8 мая), в этом случае «Б. м.» (1-й антифон) поется (Там же. С. 631). Храмовые главы 51 и 55 (если память храмового святого совпадает с Вознесением или Пятидесятницей) также указывают соединять службы со ссылкой на главу о Вознесении и ап. Иоанне Богослове (Там же. Т. 2. С. 1131, 1135). Накануне воскресных дней 1-я кафизма Псалтири отменяется только раз

в году — в Великую субботу. Есть один случай исполнения «Б. м.» на неполиелейной службе — 1 сент. (начало церковного года и память прп. Симеона Столпника), когда совершается праздничная вечерня с «Б. м.» и славословная утренняя.

Подобные указания содержатся уже в самых ранних палестинских рукописях Иерусалимского устава XII в.; особенность службы на память прп. Саввы Освященного (престольный праздник палестинской лавры прп. Саввы), согласно этим рукописям, в отмене вечернего стихословия (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 34). Более поздние рукописи (с XIII в. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 154, 469, 525, 527, 752) содержат указания, тождественные принятому ныне в РПЦ Типикону, но нек-рые из них допускают соединение службы праздника Воздвижения со службой свт. Иоанна Златоуста (подобно совмещению служб Вознесения и ап. Иоанна Богослова), в этом случае на вечерне есть «Б. м.» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 112, 468).

Указания рус. Типиконов XV — нач. XVII в. о «Б. м.» аналогичны указаниям греч. рукописей Иерусалимского устава и совр. рус. Типикона. В рус. *окозрительных уставах* часто встречается служба, когда на вечерне поют «Б. м.», хотя на утрене нет полиелея: 1 сент. (когда и в наст. время совершается такая служба), 28 сент., 19 окт., 5 и 8 нояб., 11 и 27 янв., 9 февр., 11 и 30 марта, 26 апр., 2 и 28 мая, 9 и 15 июля (*Окозрительный устав архиеп. Новгородского Геннадия*. М., 2000. С. 17–22).

Рус. первопечатный дониконовский Типикон 1610 г. при пении 1-й кафизмы в субботу вечером указывает малую ектению только по окончании всей кафизмы (Л. 6 об.). Эта традиция отражена и в певч. книгах (*Обиход*. М., 1911; *Успенский*. С. 44–45), и даже в принятом ныне в РПЦ Служебнике (Т. 1. С. 15–16). В Типиконе 1634 г. малая ектения назначается после каждой «славы» (Л. 4 об.).

В афонских монахах в наст. время «Б. м.» всегда поется или читается в субботу вечером, за исключением Господских праздников (*Святогорский устав*. С. 47). Различается манера стихословия «Б. м.» на бденной и полиелейной службе: в дни памяти полиелейных святых «поскору (на 5-й глас) поется первая «слава» первой кафизмы» (Там же. С. 63); в дни



памяти бденных святых «после произнесения диаконом великой ектении чтец возглашает: «Муж. Аллилуия», и певчие начинают медленное «Блажен муж...» на 8-й глас» (Там же. С. 71). В великие Богородичные праздники «Б. м.» отменяется (кроме воскресений — Там же. С. 80). В великие Господские праздники «Б. м.» всегда опускается, даже при совпадении с воскресным днем (некоторые монахи — напр., св. Павла — сохраняют воскресное стихословие «Б. м.» — Там же. С. 82). В престольные праздники «Б. м.» тоже опускается (Там же. С. 88).

По приходскому *Виолакису Типикону*, используемому ныне в греч. Церквах, «Б. м.» употребляется примерно так же, как и в рус. Различие в том, что «Б. м.» не поется накануне Рождества Христова, Богоявления, Преображения (даже если они случаются в воскресный день) и Пятидесятницы. Но на праздники Входа Господня в Иерусалим, Антипасхи, а также Воздвижения, случившегося в воскресный день, «Б. м.», как и в РПЦ, поется (*Виолакис*. Толков. С. 6–7).

Симеон, архиеп. Фессалоникийский († 1429), истолковывая «Б. м.» на вечерне, видит в поэтических образах Пс 1–3 историю воплощения и домостроительства Слова Божия, называя Его «Блаженным мужем», не сотворившим греха. Он особенно отмечает слова Пс 3. 8: «Воскресни, Господи, спаси мя, Боже мой» (PG. 155. Col. 597).

«Б. м.» в церковной музыке. По указаниям монашеских уставов, 1-я «слава» «Б. м.» всегда исполняется на 4-й плагальный (в рус. традиции — 8-й) глас. В воскресный день 2-я и 3-я «славы» поются на глас недели. Такие указания встречаются уже в студийском «Ипотипосисе» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 228–229). По Студийскому уставу все кафизмы исполнялись с *аллилуариями* — так назывались припевы «Аллилуия» на определенный напев (от к-рого зависел напев стихов псалма). По преданию, зафиксированному в студийских Типиконах, прп. Феодор Студит написал 72 таких аллилуария. Студийские Типиконы сообщают также о существовании 5 др. аллилуариев: одного 4-го, трех 2-го плагального (т. е. 6-го) и одного 4-го плагального (т. е. 8-го) гласов. 1-я «слава» «Б. м.» сопровождалась 2 аллилуариями 4-го плагального гласа: один (из числа

5 особых) припевался к Пс 1 и 2, др. (из числа 72) — к Пс 3 (*Пентковский*. Типикон. С. 404–405; *Arranz*. Турисоп. Р. 3).

Иерусалимские уставы, начиная с древнейших, указывали «возвышать голос» на Пс 3 (в некоторых указывалось возвышать голос на Пс 2), что, возможно, связано со студийской певч. практикой (*Скабалланович*. Типикон. Вып. 2. С. 105). Это же указание присутствует и в старопечатных Типиконах XVII в. (Устав. М., 1610. Л. 6 об.; Устав. М., 1634. Л. 4), но не отмечено в совр. Старопечатные Типиконы 1610 и 1641 гг. подробно описывают порядок пения «Б. м.» на воскресном всенощном бдении: из 1-й «славы» предписывается петь с припевом «аллилуия» лишь избранные стихи: Пс 1. 1а, 6б; 2. 2, 12; 3. 8а, 9б; «*Слава*»; «*И ныне*»; те же стихи зафиксированы в рукописных обиходах XVII в. (напр., МГУ. № 774, нач. XVII в.) и печатном старообрядческом 1911 г. (Обиход. М., 1911). Во мн. певч. рукописях (XVI–XVII вв.) гласовые указания перед «Б. м.» не приводятся. Иногда «Б. м.» предваряется рубрикой: «Начинает первый лик высочайшим гласом светло». Певч. модель псалмодии «Б. м.» следующая: 1-е полустишие «Б. м.» и припев «аллилуия» исполняются на особый начальный напев; мелодия 2-го полустишия с припевом «аллилуия» является моделью для исполнения последующих избранных стихов 1-й «славы». Относительно 2-й и 3-й «славы» «Б. м.» Типиконы 1610 и 1641 гг. содержат лишь общее указание, что петь их следует «на глас дню». В рус. певч. рукописях XVI–XVII вв. нотируется, как правило, только 1-я «слава» «Б. м.». Встречаются рукописи, в к-рых нотированы все 3 «славы». Каждая из 3 «слав» распевается на индивидуальный напев, не зависящий от текущего гласа. В Обиходе 1911 г. избранные стихи 2-й «славы» (Пс 4. 2, 4) распеты путевым распевом на мелодию мелизматического типа. Припевов у этих стихов нет. «*Слава*» и «*И ныне*» имеют речитативную мелодию, характерную для псалмодии, а в качестве припевов к ним приведены стихи из псалмов (Пс 4. 6, 7), распеты на ту же мелодию, что и стихи Пс 4. 2, 4. Затем трижды речитативно распевается «*Аллилу́и́а, аллилу́и́а, сла́ва тебѣ́, вѣ́*», после каждого раза — избранный стих псалма (Пс 4. 9; 5. 3, 12)

мелизматическим распевом. Приведен также и др. вариант («А инии на распев поют»): «*Сла́ва*»; «*И ны́нѣ*»; и «*Аллилу́и́а, аллилу́и́а, сла́ва тебѣ́, вѣ́*» распеты мелизматически по образцу избранных стихов, без припевов. То же повторяется и в 3-й «славе». Мелизматический стиль, отсутствие речитации в напеве стихов псалмов, возможно, говорят о том, что мелодия припева перешла на сами стихи из псалмов, а припевы исчезли из певч. практики. Это подтверждается и простотой мелодии «*Слава*» и «*И ныне*», и обозначением «припев» перед следующими за ними стихами псалма (Обиход. М., 1911. Л. 7–10; *Успенский*. С. 44–45).

Хотя принятый в РПЦ Типикон (Т. 1. С. 14) предписывает петь все стихи «Б. м.» (1-й антифон — на 8-й глас; др. 2 антифона (в субботу вечером) — на текущий глас), в совр. рус. певч. практике сохраняется принцип исполнения только избранных стихов (как правило, Пс 1. 1а, 6; 2. 11, 12с; 3. 8а, 9; стоящие между ними стихи иногда прочитываются) с припевом «аллилуия». Наиболее распространены напевы обиходный, Почаевской лавры, Зосимовой пустыни и др. (Свод напевов. С. 38–43). В некоторых изложениях избранные др. стихи: в греч. распеве в гармонизации Д. Соловьёва стих Пс 1. 1 распет целиком; в напеве Зосимовой пустыни добавлен стих Пс 1. 2 и целиком распет стих Пс 2. 12, но опущены стихи Пс 1. 6; 3. 8, 9 (Всенощное бдение. С. 80–83). Иногда распет весь Пс 1 или даже Пс 1–3 (Там же. С. 78–80, 84–86, 93–167). 2-й и 3-й антифоны «Б. м.» в приходской практике, как правило, опускаются, и «Б. м.» тогда состоит из 1-го антифона; это отражено и в певч. сборниках. В некоторых монахах 2-й и 3-й антифоны прочитываются. Припев «аллилуия» в поздних напевах исполняется по-разному: в греч. и валаамском распеве «аллилуия» однократное, а в обиходном и почаевском — трехкратное. Следует отметить, что в совр. певч. практике «Б. м.» и *непорочны* (Пс 118) — единственные распеты кафизмы, обычай пения остальных кафизм утрачен.

В афонской певч. практике обычно распевается 1-я ч. «Б. м.», а остальные 2 или читаются, или опускаются (Святогорский устав. С. 77). По праздникам пение «Б. м.» в афонских монахах может длиться до получаса (*Успенский*. С. 41).



1-я кафизма Псалтири используется также в среду на утрени в Великий пост в качестве рядовой кафизмы, но здесь неприменим термин «Б. м.» (Типикон. Т. 1. Л. 33). По Мессинскому Типикону, Великим постом 1-я кафизма стихословилась в среду на 1-м часе (*Arranz. Turisop. P. 311*) на 2-й плагальный (т. е. 6-й) глас, т. к. глас кафизмы на великопостных часах по Студийскому уставу зависел от самого часа (*Пентковский. Типикон. С. 406*). Кроме того, др. кафизмы на великопостных часах могли, видимо, исполняться по образцу кафизм 1, 2й или 3-й, о чем свидетельствуют надписания над первыми (напр., «На часе 9-м, глас плагальный 4-й, «Блажен муж»: Кафизма 8-я: «Помилуй мя, Боже» — *Arranz. Turisop. P. 310–311*).

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв. Каз., 1894; *Успенский Н. Д.* Православная вечерня // БТ. 1960. Сб. 1. С. 7–52; *Mateos J.* Un horologion inédit de St.-Sabas: Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^e siècle). Vat., 1964. P. 47–77. (ST; 233); *Арташ М.* Как молились Богу древние византийцы / ЛДА. Л., 1979; *Всенощное бдение: Неизменяемые песнопения для монастырских хоров / Сост. архим. Матфей (Мормыль). Серг. П., 1999; Святогорский устав церк. последования. Серг. П., 2002.*

А. А. Лукашевич, О. О. Живаева

БЛАЖЕННЕЙШИЙ [Блаженство; греч. μακαριώτατος, μακαριότης], титул Предстоятелей Церквей: Патриархов, Архиепископов и Митрополитов. Его появление относится к эпохе не ранее IV в. Первоначально употреблялся в иной форме — «блаженный» (μακάριος). Зафиксирован в древних христ. памятниках применительно к архиепископам Александрийским, епископам Рима (в V в. одновременно с титулом «святой»: святой и блаженнейший (sanctus ac beatissimus)). В эпоху имп. св. Юстиниана I (VI в.) стал употребляться применительно к Предстоятелям К-польской Церкви вместе с титулом «святейший» (ἀγιώτατος καὶ μακαριώτατος).

В наст. время употребляется в Православной Церкви в обращениях к Предстоятелям автокефальных Церквей: Папе и Патриарху Александрийскому и всей Африки, Патриарху Великой Антиохии и всего Востока, Патриарху Святого Града Иерусалима и всей Палестины, Католикосу-Патриарху всей Грузии (одновременно с титулом «Святейший»), Патриарху Румынскому,

Архиепископу Нов. Юстинианы и всего Кипра, Архиепископу Афинскому и всей Эллады, Архиепископу Тиранскому и всей Албании, Митрополиту Варшавскому и всей Польши, Митрополиту Чешских Земель и Словакии, Митрополиту всей Америки и Канады. В офиц. протоколе К-польского Патриархата и нек-рых др. грекоязычных Церквей титул «Святейший» применяется исключительно к Патриарху К-поля и епископу Рима, в связи с этим по отношению к др. Предстоятелям Поместных Церквей (Русской, Грузинской и Болгарской) употребляется также титул «Блаженства».

Титул «Б.» в исключительных случаях применяется и не к Предстоятелям Поместных Церквей: так, в Русской Православной Церкви в 1934 г. этого титула был удостоен Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*, вполн. Патриарх, к-рый, не будучи Первоиерархом, фактически исполнял его обязанности. В наст. время титул «Блаженства» принадлежит Предстоятелю Украинской Православной Церкви, имеющей статус самоуправляемой Церкви с широкой автономией в составе Русской Православной Церкви. С 1990 г. этот титул употреблялся в границах только Украинской Церкви, а с 1997 г. он употребляется без ограничений. В Русской Зарубежной Церкви (Карловацкой) титула «Б.» был удостоен в 1931 г. Председатель Зарубежного Синода митр. *Антоний (Храповицкий)*.

Прот. Владислав Цыпин

«БЛАЖЕННОЕ ЧРЕВО» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ [Барградская, Барловская, Барбарская] (празд. 26 дек.), чудотворный образ из Благовещенского собора Московского Кремля (не сохр.). Названием иконы послужили начальные строки евангельского текста: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие» (Лк 11. 27), отражающие иконографию образа. Согласно сказанию из рукописного сборника 1714–1716 гг., икона была принесена в Москву в 1392 г. из «Бара града Римския области», где она стояла при гробе свт. Николая, архиеп. Мирликийского; ее доска была сделана из «чудных разных многих деревьев». В Переписной книге Благовещенского собора Московского Кремля 1680 г., более поздних описях собора

и лит-ре XIX — нач. XX в. икона называется «Барловская». Это наименование, как и «Барбарская», является искаженной формой от «Барградская», т. е. происходящая из города Бари. В нек-рых изданиях XIX — нач. XX в. различные наименования «Б. Ч.» описывались как самостоятельные чудотворные иконы.

В кон. XIV в. «Б. Ч.» была украшена драгоценным окладом (в наст. время на списке иконы кон. XVI в. — Оружейная палата ГММК). В Переписной книге Благовещенского собора 1680 г. подробно описан золотой оклад (кон. XVI — нач. XVII в.; утрачен в 1812), к-рый был заменен новым серебряным, сохранявшимся на иконе до нач. 20-х гг. XX в. (изъят в комитет Помгола). «Б. Ч.» находилась в Благовещенском соборе до 1924 г.; дальнейшая ее судьба неизвестна.

«Б. Ч.» представляет собой вариант иконографии «Млекопитательница», его отличительная особенность — изображение Богоматери, сидящей на подушке на земле. Младенец Христос возлежит на руках Богоматери (справа), прильнув к Ее груди; кисть Его правой руки придерживает грудь Матери. Н. П. *Кондаков* и Н. П. *Лихачёв* отмечали связь иконы с итало-греч. живописью. Иконографическая особенность и характер орнамента свидетельствуют о воспроизведении либо итал., либо далматинского оригинала 1-й трети XIV в.

Сохранились 3 списка чудотворной иконы «Б. Ч.», в к-рых нетипич-

Икона Божией Матери «Блаженное чрево». Кон. XVI в. (Оружейная палата ГММК)





Икона Божией Матери
«Блаженное Чрево».

2-я пол. XVI — нач. XVII в. (ГММК)

ное для рус. икон положение Богоматери передано неточно. Первый был исполнен в кон. XVI в. и, вероятно, предназначался для Новодевичьего мон-ря (на него перенесли древний оклад), в 1927 г. был передан в Оружейную палату. Он является наиболее точной копией чудотворного образа (по размерам доски — 52,2×40 см, композиции и изображению — Оружейная палата ГММК). Др. список, икона-пядница (32×27 см) 2-й пол. XVI — кон. XVII в., находился в пядничном ряду иконостаса Благовещенского собора (ныне в его экспозиции на юж. галерее). На нем Богоматерь изображена сидящей на престоле, в мафории без звезд. Третий список, икона-пядница (32,5×28 см) из ризницы Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале, исполнена иконописцем Иоанном Авксентьевым в 1664 г. (ныне в ВСМЗ). На иконе есть надпись, содержащая историю ее создания, при этом дается еще одно искаженное наименование чудотворного образа — Хабаровская. Ист.: Переписная книга Благовещенского собора XVII в., по спискам: Архива Оружейной Палаты и Донского мон-ря // Сб. на 1873 г., изд. Об-вом древнерус. искусства при Моск. публичном музее. М., 1873. С. 9 (2-я паг.); Описание явлений всех икон Пресв. Богородицы и различные жития святых... — ГИМ. Муз. 42. Рукоп. сб-к 1714—1716 гг. Л. 60—60 об. Лит.: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. С. 36, рис. 28; Лихачев Н. П. Ист. значение итало-греч. живописи. СПб., 1911. С. 207. Ил. 445; Поселянин Е. Богоматерь. С. 772; Мартынова М. В. Оклад иконы «Богоматерь Млекопитательница» из собр. Музеев Моск. Кремля // ДРИ. М., 1984. [Вып.] XIV—XV вв. С. 101—112; Bentchev I. Handbuch der Mutter-

gottesiconen Russlands: Russlands Gnadenbilder — Legenden — Darstellungen. Bonn, 1985. S. 31; Щенникова Л. А. Чудотворные иконы Моск. Кремля // Христианские реликвии. С. 234; Быкова М. А. Икона «Богоматерь Блаженное чрево» («Хабаровская») из собр. Владимиро-Суздальского музея-заповедника // Искусство христ. мира: Сб. ст. М., 2002. Вып. 5. С. 179—184.

Л. А. Щенникова

БЛАЖЕННЫ [греч. μακαρισμοί], в литургической терминологии так называются евангельские заповеди блаженств (Мф 5. 3—12); этим словом также могут называться тропари на Б.— припеваемые к евангельским стихам гимнографические тексты.

Как самостоятельный богослужебный текст Б. начали использоваться в сиро-палестинском регионе. Первые сведения о них в составе служб *суточного круга* встречаются в палестинских монашеских памятниках — в древнейшем сохранившемся Часослове IX в. (Sinait. gr. 863) и др. В *западносирийском* (или сиро-антиохийском) *обряде* Б. считались одной из *библейских песен*.

В Часослове IX в. (Sinait. gr. 863) с Б. (имеющих следующий порядок: стих «Μνήσθητι ἡμῶν, Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου» (Поманн насъ, гдн, егда прїидеши во царствїи тво. емъ), евангельские заповеди блаженства, в конце — «Δόξα:» (Гл҃ва: [и ны. нѣ]:)) начинается служба «Εἰς τὴν μετάληψιν» (На Причащение); после Б. следуют песнопения «Μνήσθητι ἡμῶν, Ἄγιε, ὅταν ἔλθῃς...» (Поманн насъ, с҃тїи, егда прїидеши:), «Χορὸς ἐπουράνιος...» (Ликъ нбный:) и т. д.; служба завершается причащением Св. Таин и *благодарственными молитвами* (Mateos. 54—55). Порядок этой службы очень близок к порядку службы *изобразительных* (τὰ τυπικὰ — уставная [служба]), к-рая присутствует в более поздних Часословах (в т. ч. и в совр.), но перед Б. в последовании изобразительных помещены Пс 102 и 145 (с них изобразительны и начинаются, хотя бывают исключения, напр. в будние дни Великого поста псалмы опускаются). В чинопоследовании иерусалимской *литургии ап. Иакова* есть элементы, сходные со службой «На Причащение», но Б. в нем нет: видимо, евангельские стихи были добавлены в чинопоследование не в самом Иерусалиме, а уже в рамках монашеской традиции в Палестине (Пентковский, Йовчева. С. 33).

Б. встречаются в служебных Псалтирях IX—XI вв. среди песнопений вечерни и утрени (Там же. С. 35); в Псалтири 862 г. из собрания еп. Порфирия (Успенского) Б. выписаны между песнью прор. Исаии (Ис 8. 9—10, 12b — 14a, 17b, 18a и 9. 1, 5a) и молитвой царя Манассии (в конце 2 Пар 36) (Диаковский. С. 278—279). В нек-рых рукописях Псалтири (напр., в ГИМ. Хлуд. 129д, сер. IX в.) Б. приведены после Символа веры и «Отче наш» в составе последования под названием «Τυπικὰ τῆς ἀγιωτάτης καθολικῆς ἐκκλησίας» ([То, что положено] по уставу святейшей соборной церкви). Они упоминаются также в Типиконе 1122 г. (Hieros. S. Crucis. 43) — памятнике, содержащем текст кафедрального богослужения в Иерусалиме (X в.), в описании служб на Неделю ваий (в качестве прибавления к 3-му и 6-му часам) и Великой пятницы (на утрени перед *каноном*) (Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX—X вв. Каз., 1894. С. 26, 28, 138); в этом памятнике Б., вероятно, являются заимствованием из традиции палестинского монашества, т. к. в др. дни в последованиях служб *суточного круга* они не присутствуют.

В к-польской богослужебной традиции (т. н. *византийском обряде*) Б. первоначально не употреблялись. С IX в. широкое распространение в Византии получила богослужебная традиция монахов к-польского Студийского мон-ря, возрожденного прп. Феодором Студитом, в к-рой набор и порядок служб *суточного круга* восходит к палестинскому Часослову. Так Б. (в составе палестинской службы изобразительных) стали одним из богослужебных текстов к-польской традиции. В *Студийском уставе* изобразительные могли совершаться как в качестве самостоятельной службы, так и в составе чина Божественной литургии; в последнем случае *изобразительные антифоны* (Пс 102, 145 и Б.) стали заменять собой традиц. к-польские кафедральные *антифоны* литургии. В к-польских *Студийско-Алексиевском* (1034) и *Евергетидском* (посл. треть XI в.) *Типиконах* изобразительные антифоны регулярно поются на литургии вместо кафедральных. В Типиконах афонской и южно-италийских редакций Студийского устава изобразительные антифоны указаны только для неспрадных



дней; южноиталийские Типиконы иногда указывают петь Б. не вместо антифонов литургии, а до (как в Типиконах *Мессинском*, 1131 г. — *Arranz*. Турисоп. Р. XLII, или *Николо-Казолянском*, XII в.) или после них (такое указание встречается в Николо-Казолянском Типиконе) (*Пентковский, Йовчева*. С. 46–47). Несмотря на то что изобразительные антифоны вошли в состав литургии, чин изобразительных продолжал бытовать как самостоятельное последование в рамках студийской (в широком смысле) практики и использовался в посты, а также перед полной литургией, если на ней пелись не изобразительные, а кафедральные антифоны (напр., в Студийско-Алексиевском Типиконе отмечено совершение изобразительных (с Б.) перед литургией на Пасху, а на случающуюся в неделю память вмч. Георгия указано петь их в одной церкви, а литургию — в др., причем изобразительны здесь названы «пролитургией» (службой «перед литургией» — *Пентковский*. Типикон. С. 257, 341); в Служебнике РНБ. Погод. № 37, XIV–XV вв., присутствует указание, что перед литургией в притворе совершается обедня, если праздник имеет антифоны на литургии; свт. Киприан Московский († 1406) в послании к игум. Афанасию упоминает сходную практику — *Диаковский*. С. 271–272).

Тропари на Б. В древней церковной традиции к стихам песнопений, взятых из Свящ. Писания, обычно припевались короткие припевы. Для Б., согласно Часослову (*Sinait. gr.* 863) и более поздним памятникам, первоначальным припевом был стих: «Μνήσθητι ἡμῶν, Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου» (Помни насъ, гди, егда прїидеши во црѣвїи твоємъ). Процесс общего развития церковной гимнографии привел к значительному увеличению объема первоначальных простых припевов к стихам из Свящ. Писания и привязке их содержания к памятям церковного календаря; в результате возникли особые гимнографические жанры — такие, как *канон*, *стихиры*, и в т. ч. *тропари на Б.*

Виды тропарей на Б. Существующие циклы тропарей на Б. можно разделить на 3 категории: воскресные, будничные и праздничные. Самые древние — циклы воскресных тропарей на Б. (известны уже по греч. рукописям IX в.); вместе с на-

писанными позднее циклами будничных тропарей (их происхождение связывают с деятельностью к-польских песнотворцев прп. Иосифа Песнописца, прп. Феофана Начертанного — *Пентковский, Йовчева*. С. 42) они относятся к песнопениям *седмичного круга богослужения* и помещаются в *Октоихе*. Праздничные тропари на Б. посвящены различным памятям церковного года (подвижного и неподвижного богослужебных кругов). Эта категория тропарей на Б. была распространена меньше, чем первые 2; праздничные тропари на Б. встречаются только в нек-рых рукописях (Минеях и Триодях) и не вошли в печатные литургические книги. Кроме Октоихов, Триодей и Миней тропари на Б. встречаются в особом типе рукописного богослужебного сборника — *Макаризматарии* (*Μακαρισματαρίον* букв. — Блаженник), от XII–XIV вв. до нас дошли неск. подобных рукописей (*Sinait. gr.* 828, XIII в., *Paris. gr.* 352, XIII в., *Crypt. G. α.* 27 — *Пентковский, Йовчева*. С. 48–49; *Никуфорова*. С. 161; *Bertonière*. Р. 167); 2 такие рукописи упоминаются в завещании 1135 г. игумена одного из сицилийских мон-рей. Помимо тропарей на Б. Макаризматарии нередко содержат *светильны*.

Структура циклов тропарей на Б. Тропари на Б. относятся к сложным жанрам церковной гимнографии и состоят из мн. небольших песнопений (ср. с каноном или *кондаком*). Группы тропарей на Б. имеют структуру, сходную со структурой канона.

1-й тропарь обычно не связан по смыслу с воспоминанием дня или праздника и играет ту же роль, что и *ирмос* в каноне. В рукописях (как обычных (см., напр.: *Яцимирский А. И.* Карансебешский октоих 2-й пол. XIII в. // *СБОРЯС*. 1906. Т. 82. № 1; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 596; *Пентковский, Йовчева*. С. 59, 60), так и певческих: «Самогласники ирмосы на блаженых из октаика» (РНБ. Кир.-Бел. 659/916), «На литургии ирмос блаженна» (РНБ. Кир.-Бел. 681/938)) он регулярно обозначается как ирмос (в отличие от совр. печатных литургических книг). Один и тот же ирмос может использоваться в разных группах тропарей на Б. 1-й тропарь воскресных тропарей Октоиха на Б. используется как ирмос тропарей на Б. в будние дни седмицы соответствующего гласа. 1-й тропарь

на Б. утрени Великой пятницы — это воскресный ирмос тропарей на Б. 4-го гласа. Существуют, однако, и исключения из этого правила: уникальны ирмосы тропарей на Б. в четверг Великого канона, в последованиях погребения мирского, монашеского и священнического и др.

После ирмоса следуют тропари, посвященные воспоминанию дня или праздника: воскресны, мученичны, мертвены, тропари в честь ангелов, святых и т. д. В этих тропарях раскрывается смысл праздника или воспоминания данного богослужебного дня. В конце цикла обычно приводятся *троицен* и *богородичен*. Троицен иногда отсутствует (напр., в последовании погребения священников — *Требник* большой. Л. 139 об.). Троичны — так же как и ирмосы на Б. — часто одни и те же для неск. циклов. В древних слав. рукописях Октоиха троицен воскресных тропарей повторялся и в будние дни. В более поздних Октоихах появились разные троичны на каждый день (*Пентковский, Йовчева*. С. 55); в совр. печатном Октоихе остались нек-рые следы древнего употребления воскресного троична во всю седмицу: воскресный троицен 1-го гласа поется также в понедельник и субботу, воскресный троицен 4-го гласа — во вторник, воскресный троицен 6-го гласа — в субботу.

Воскресные и будничные тропари на Б. В древнейших рукописях Октоиха (с IX в.) тропари на Б. распределены по службам и не выделены в особый раздел книги, в более поздних рукописях (напр., *Sinait. gr.* 779, XI в.) они составляют особый раздел, как и в слав. рукописях Октоиха с XIII в. В Октоихах XV в. (напр., в первопечатном слав. Октоихе. Краков, 1491. Л. 54 об. — 55) и последующих тропари на Б. снова распределены по службам. В используемом ныне в правосл. Церкви Октоихе для служб недель (воскресный) приведены по 8, для остальных дней седмицы — по 6 тропарей на Б.

Праздничные тропари на Б. встречаются во мн. греч. рукописных Минеях, Триодях и Макаризматариях (ркл. Синайской б-ки: 880 г. (№ 522), IX–X вв. (№ 607), X в. (№ 609, 620, 735), ок. 1000 г. (№ 578, 579, 595, 614, 631), XI в. (№ 598), XIII в. (№ 828); ркл. БАН. РАИК. 109, IX в.; РНБ. Греч. 89, ок. 1000 г. (фрагмент ркл. *Sinait. gr.* 578) и 712, X в.; ГИМ. Син. Греч. 181, XI в.;





Струпт. гр. Г. α. XXVII и Струпт. Δ. β. II, XII в.), где содержатся тропари на Б. на все двенадцатые праздники (кроме Пятидесятницы), на праздники Иоанна Предтечи (Рождество, Усекновение и Обретение главы), на пред- и поспразднство Рождества Христова и поспразднство Богоявления, на Собор Бесплотных сил, на все воскресные дни Великого поста, на субботы поста 1, 2, 4-ю и Лазареву, а также на памяти святых: прп. Симеона Столпника, прор. Моисея и праведных Иоакима и Анны, прор. Захарии, ап. Иоанна Богослова, свт. Василия Великого, свт. Николая Мирликийского, первомч. Стефана, свт. Григория Нисского, прп. Феодосия Великого, убиенных в Синае и Раифе преподобных отцов, прп. Антония Великого, святителей Афанасия и Кирилла, прп. Евфимия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, вмч. Георгия Победоносца, сщмч. Василия (26 апр.), свт. Симеона (24 мая), апостолов Варфоломея и Варнавы, Петра и Павла; на нек-рые праздники (Рождество и Благовещение Пресв. Богородицы, Неделю ваий) известно неск. циклов тропарей на Б. (*Карабинов. Постная Триодь. С. 258–274; Bertonière. P. 182–183, 190, 196; Пентковский, Йовчева. С. 31–35, 48, 52–53; Никифорова. С. 158–161*).

Праздничные тропари на Б. встречаются также в слав. рукописях (НБКМ. № 113, XIII в.; РНБ. Ф. п. I. 72, XIII–XIV вв.; ГИМ. Хлуд. № 163, XIV в.; Одесская гос. науч. б-ка. Собр. Григоровича. № 1/101, XIV в.; т. н. Ильина книга — РГАДА. Тип. № 131, XII в.) на праздники Рождества Богородицы, Воздвижения Креста, Рождества Христова, Богоявления, Сретения, Преображения и Успения, а также на память апостолов Петра и Павла. Наборы тропарей в рукописях могут различаться, напр., в ркп. НКБМ. № 113 и РГАДА. Тип. № 131 в успенских циклах тропарей совпадают только ирмос и троицен. К нек-рым из помещенных в слав. книгах циклов тропарей на Б. обнаружены греч. аналоги (напр., тропари на Рождество и Успение Пресв. Богородицы, Сретение Господне), др. могут быть оригинальными слав. сочинениями. Троичны слав. циклов тропарей на Б. часто заимствованы из Октоиха, что может свидетельствовать как о существовании греч. аналогов, так и о том, что троицен мог быть заим-

ствован из Октоиха слав. гимнографом. Оригинальные троичны содержат слав. циклы тропарей на Преображение Господне и на память апостолов Петра и Павла; последний содержит слова: «Дай силу языку новоизбранну», что, видимо, указывает на слав. песнотворца (*Пентковский, Йовчева. С. 50–53, 56, 58*). Иногда слав. циклы тропарей на Б. совпадают с греч. по ирмосу, но набор тропарей отличается (напр., тропари на Б. Рождества Христова). В целом жанр праздничных тропарей на Б. в слав. Минеях был не столь распространен, как в греч. рукописях.

Праздничные тропари на Б. обычно используют в качестве ирмоса воскресных тропарей на Б.; оригинальные ирмосы содержатся в греч. циклах праздничных тропарей на Б. на Благовещение и Рождество Иоанна Предтечи (*Никифорова. С. 158*).

С XIV в., после повсеместного перехода на *Иерусалимский устав* (к-рый знает только тропари на Б. Октоиха, а для праздников годовых кругов использует отдельные песни утренних канонов), жанр праздничных тропарей на Б. исчезает из литургических книг. Однако нек-рые последования все же имеют специальные тропари на Б. — напр., службы всех святых, в земле Российской просиявших, мч. Иулиана Египетского (в Минее (МП) опубликована 2-й под 21 июня).

Пение тропарей на Б. на литургии. Студийско-Алексиевский Типикон (*Пентковский. Типикон. С. 235–367*) регулярно указывает пение на литургии изобразительных антифонов и тропарей на Б. В то время как в те дни, на к-рые не попадают праздники годовых циклов, употребляются тропари на Б. Октоиха, в праздничные дни для пения на Б. обычно назначаются 3-я и 6-я песни утреннего канона (1, 4, 14, 23 сент., 11 нояб., в Неделю св. отцов перед Рождеством Христовым, 26 дек., 7, 13 янв., 2, 24 февр., 9 (в субботу или воскресенье) и 17 (в субботу или воскресенье) марта, 23 апр., 25 мая, 23, 24, 29 июня, 14, 15, 30 авг.). В нек-рые дни назначаются только 3-я (1 янв., 14 авг., 29 авг.) или 6-я песни (в Лазареву субботу (из четверопеснца) и в Неделю жен-мироносиц (из четверопеснца Великой субботы)). 8 сент. на Б. предписано петь тропари 3-й и 5-й, в субботу мясопустную — 4-й, а на праздники Преображения и Неделю ваий — 4-й и 5-й песней. Доста-

точно часто Студийско-Алексиевский Типикон разрешает соединение тропарей на Б. — обычно воскресных и праздника. Т. о., в Студийско-Алексиевском Типиконе преобладает употребление на Б. в праздничные дни тропарей из канона утрени, но иногда встречается упоминание и специальных праздничных тропарей на Б. В ряде случаев особо оговаривается замена праздничных тропарей на Б. на песнь утреннего канона — напр., на Воздвижение Креста: «Не поёму «Помяни насъ Христе», нь въ того место ирмосъ» (также 26 дек., 7 янв., 15 авг. и в Неделю ваий).

В Евергетидском Типиконе (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 256–589*) тропари на Б. для пения на литургии указываются почти каждый день. В непраздничные дни назначаются Б. дня или гласа (т. е. Октоиха). В праздничные дни на Б. обычно назначается 3-я песнь утреннего канона, но в ряде случаев (1, 6, 9, 26 сент., 6, 18 окт., 16, 30 нояб., 27, 30 дек., 12, 25 янв., 24 февр. и 29 июня, а также в Неделю св. отец перед Рождеством Христовым) вместо 3-й песни назначена 6-я. Вместе 3-я и 6-я песни указаны лишь 23 апр., в день памяти вмч. Георгия Победоносца. 26 окт. и в неделю 7-ю по Пасхе указана 1-я песнь; 4 и 27 янв., 12 авг., в субботы мясопустную и сырную — 4-я; 10 авг. — 5-я; 28 и 31 дек., 13 янв. — вместе 5-я и 6-я песни. В период Пятидесятницы (кроме Светлой седмицы) на Б. поется 9-я песнь трипеснца дня. В неск. местах содержатся указания, что песни утреннего канона на Б. должны предваряться пением ирмоса. Соединение на Б. тропарей праздника и Октоиха дозволяется очень редко. Неск. раз Евергетидский Типикон указывает пение праздничных Б. (на великие праздники или их поспразднство: 8, 10 и 15 сент., 8 и 9 янв., 3 и 4 февр., 7, 13, 23 и 29 (в честь Иоанна Предтечи) авг.), а 21 нояб. (Введение Пресв. Богородицы во храм) назначает 3-ю песнь утреннего канона, упоминая при этом практику пения праздничных тропарей.

В афоно-итальянских редакциях Студийского устава предпочтение отдается не изобразительным, а кафедральным антифонам на литургии. По Мессинскому Типикону (*Arranz. Turicon. P. 14–66, 113, 259–285*), Б. на литургии в праздничные дни бывают не всегда; если они есть, на них поется 6-я песнь утреннего





канона. Тропари на Б. праздников и Октоиха никогда не соединяются. В период Пятидесятницы по будним дням на Б. поется 9-я песнь трипеснца дня, а по субботам — 6-я песнь из праздничного канона. Назначение тропарей на Б. иногда сопровождается фразой «ἀντὶ τῶν μακαρισμῶν» (вместо блаженн), что можно понимать как указание на отмененную практику пения особых праздничных тропарей на Б. Во мн. местах рукописи Мессинского Типикона указания о пении в праздничные дни 6-й песни канона были стерты и позже др. почерком добавлены указания о пении праздничных Б. В южноитал. Типиконе мон-ря Патирион назначено пение праздничных тропарей на Б. в дни Воздвижения Креста, памяти ап. Андрея Первозванного, Богоявления, Введения, памяти ап. Иоанна Богослова, апостолов Петра и Павла, Успения (*Пентковский, Йовчева. С. 47*).

По Иерусалимскому уставу, принятому в наст. время в правосл. Церкви, изобразительные антифоны на литургии, когда они положены (во все праздники (кроме Господских двенадцатых), начиная с великого славословия (см. *Знаки праздников месяцеслова*); в пред- и поспразднства; в субботы и недели; в дни, когда Типикон указывает песнь на Б.), поются с тропарями на Б.

1-м на Б. всегда поется или 1-й тропарь Октоиха, утративший в совр. книгах название «ирмос», или ирмос Минеи или Триоди (Типикон. [Т. 1.] С. 442. [Т. 2.] 753, 759 и др.). Если на Б. поются вместе неск. (2 или 3) циклов тропарей, то все, кроме 1-го, должны петься без ирмоса, аналогично порядку пения песней канона вседневной утрени.

В неделю (воскресенье), если на нее падает память святого без праздничного знака (у к-рых обычно не бывает Б.), на Б. поются тропари Октоиха на 8. Если же день имеет шестеричный знак и выше, на Б. поется 10 тропарей — к тропарям Октоиха (к-рые тогда поются на 6) прибавляется 3-я (иногда 6-я) песнь утреннего канона праздника или памяти святого (на 4). Если же память празднуемого святого в неделю приходится на поспразднство двенадцатого праздника, то тропари на Б. поются на 12: 4 Октоиха, 4 праздника и 4 святого; этот порядок соблюдается всегда, когда на Б. надо спеть

3 цикла тропарей (см., напр., Типикон. [Т. 1.] С. 550).

В седмичные дни при знаке шестеричной службы на Б. поются 4 тропаря Октоиха и 4 Минеи из 3-й песни канона (иногда 6-й — напр., Типикон. [Т. 1.] С. 423) на 4. Неск. святых с шестеричным знаком (6 сент., 16 янв., 20 июля) имеют и 3-ю, и 6-ю песни на Б. (Б. Октоиха тогда отменяются совсем). В дни со славословием и выше положено петь песни 3-ю и 6-ю на Б. Если святой или праздник имеет 2 канона на утрени, тогда 3-я песнь берется из 1-го, а 6-я — из 2-го канона (Типикон. [Т. 1.] С. 132, 182, 307).

В субботу, если служба святому не имеет праздничного знака, на Б. поются 6 тропарей Октоиха; если есть тропари на Б., устав их пения тот же, что и в седмичные дни, только тропари святого поются прежде тропарей Октоиха (если последние вовсе не отменяются). В дни памяти святых, имеющих шестеричную службу, когда сначала на Б. поется песнь канона Минеи с ирмосом, а затем — тропари Октоиха, причем 1-й тропарь Октоиха (т. е. ирмос тропарей на Б.) опускается, по аналогии с каноном. Это правило прямо указано в московском старопечатном Типиконе 1641 г. под 7 сент.

В поспразднства двенадцатых праздников, большинства недель периода Пятидесятницы и праздника Преполовления на Б. тропари Октоиха отменяются и вместо них поются т. н. рядовые песни на Б. — песни праздничного канона (или 2 канонов) по очереди, начиная с 1-й. Распределение песен праздничного канона по дням поспразднства подчинено определенным закономерностям. Если поспразднство с отданием охватывает 8 дней, что достаточно для пропевания всех песен праздничного канона, тогда песни канонов поются все подряд — с 1-й по 9-ю, по одной в день. 8-дневное поспразднство имеют Богоявление, Вознесение и Успение. Поспразднство др. праздников короче: Воздвижение — 7 дней, Рождество Христово, Пятидесятница, Преображение — 6 дней, Рождество Богородицы, Введение во храм — 4 дня. Сретение Господне может иметь разное количество дней поспразднства (от 0 до 7 — это связано с тем, что праздник зависит от подвижного годового круга). Если дней не хватает, в первую очередь пропускаются песни,

уже пропеты в день праздника или в 1-й день поспразднства (у поспразднств Рождества Богородицы и Введения: Типикон. [Т. 1.] С. 139–143, 279–286). Для выпевания всех песней праздничного канона в случае недостатка дней песни соединяются друг с другом (напр., 4-я с 5-й, 5-я с 6-й, 7-я с 8-й). В Типиконе избегаются соединения песней, разделенных на утрени ектениями (т. е. песни 3-я с 4-й и 6-я с 7-й никогда не соединяются), а также любых песней с 1-й и 9-й. Чаще всего объединяются 7-я и 8-я песни (видимо, потому, что соответствующие библейские песни тесно связаны друг с другом). Если же дней все равно не хватает для пропевания всех песен праздничного канона, то в первую очередь поются песни 3-я и 6-я, если они еще не спеты (Типикон. С. 581), а если спеты — то 9-я (Типикон. С. 583, 586). В день отдания праздника обычно поется 9-я песнь. Рядовые песни поспразднства на Б. поются на 6, с ирмосом. Если праздник имеет 2 канона, на Б. должны петься оба, при этом все равно на 6. Когда к тропарям рядовой песни на Б. прибавляются тропари празднуемого святого, тогда всего на Б. поются 8 тропарей: 4 праздника (только одного из канонов) и 4 святого. В недели при празднуемом святом в поспразднство на Б. поются 12 тропарей.

В воскресные дни периода Пятидесятницы (кроме 1, 5, 7 и 8-й) тропари на Б. поются не на 10, а на 8 (воскресные на 4 и Триоди (из канона) на 4). Здесь совр. рус. практика сближается с совр. греч., по к-рой во весь год и в воскресные дни, и в будни при наличии на Б. песни из канона тропари Октоиха поются на 4 и песнь канона Минеи или Триоди на 4 (*Βιολάκης. Τυπικόν Σ. 65, 67, 318, 319*). В старопечатном московском Типиконе, наоборот, тропари Октоиха указано петь на 6 (и в будни), а песнь канона — на 4 (см., напр.: Устав. М., 1610. Л. 162, 166, 246 об., 248, 249 об., 250 об., 298 об.).

В дониконовской богослужебной практике (см., напр.: Триодь Цветная. Краков, 1493. Л. 144–156; Устав. М., 1610. Л. 160–164 об., 172) в седмичные дни периода Пятидесятницы на Б. пелись трипесницы Цветной Триоди на 12 аналогично практике, отраженной в Евергетидском и Мессинском Типиконах. В субботу на Б. пелся четверопеснец на 16 (для выпевания всех тропарей к евангель-





ским стихам добавляли заключительные припевы Б. из последования изобразительных: «*Помани насъ, гди:*», «*Помани насъ, вѣко:*» и «*Помани насъ, стѣи:*»; «*Слава, и нынѣ:*» пели после этих припевов). В совр. Цветной Триоди трипесенцы для каждого дня периода Пятидесятницы собраны в конце книги; перед ними замечено: «*Вѣдати подобаетъ, ѿкъ сѣа трипѣснцы въ прѣжнихъ печатныхъ тріодѣхъ печатаны на литургіахъ пѣти*» (Триодь Цветная. Л. 289); совр. устав предписывает петь их не на литургии, а на повечериях вместе с канонами Божией Матери из Октоиха.

Тропари на Б. на изобразительных. По принятому ныне в РПЦ Типикону, изобразительны совершаются в следующих случаях: 1) при службе с *Аллилуия* в будние дни Великого поста и в Великие понедельник, вторник и среду; 2) при службе с *Аллилуия* в будние дни 3 др. многодневных (т. н. малых) постов; 3) в дни чтения царских часов; 4) в Великие четверг и субботу, а также в день Благовещения, если праздник попадает на будний день; 5) в день, когда по уставу положена литургия, но она почему-либо не совершается (напр., при отсутствии священника). В 1-м случае Б. на изобразительных поются с известным уже по древнейшему Часослову припевом «*Помани насъ, гди, егда прїидеши во цѣтви твоѣмъ*». В 3-м и 4-м случаях Б. на изобразительных читаются подряд, без припевов и тропарей. Во 2-м и 5-м случаях (а также в памяти полиелейных святых в будние дни Великого поста, если почему-либо не совершается литургия Преждеосвященных Даров) Б. на изобразительных поются с тропарями — по тому же уставу, что и на литургии (Типикон. [Т. 1.] С. 261, 512; [Т. 2.] С. 937–938).

Б. на других службах. Утренняя. По Иерусалимскому уставу в чинопоследование 2 утрень в году — четверга 5-й седмицы Великого поста (четверг Великого канона) и Великой пятницы — включены Б. с тропарями (Триодь Постная. [Т. 2.] Л. 441 об.— 442 об.). Тропари на утрене Великой пятницы упомянуты уже в Типиконе Hieros. S. Crucis. 43; в Синайском Канонаре X–XI вв. (Sinait. gr. 150) Б. есть на утрене в Неделю вай: после 6-й песни канона и кондака «поются степенны, блаженны и сразу прокимен», затем следует чтение Евангелия (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 190).

В западносир. (или сиро-антиохийском) обряде Б. считались одной из библейских песен и пелись на утрене в связи с чтением Евангелия (*Mateos J. Les matins chaldéenes, maronites et syriennes // ОСР. 1960. Vol. 26. P. 64*).

Великосхимнический постриг. Последование пострижения в великую схиму, к-рое должно совершаться на литургии, согласно мн. рукописям, имеет особые тропари на Б. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 258, 279, 560; *Пентковский, Йовчева*. С. 36); иногда рукописи предписывают петь при постриге Б. с тропарями, даже если он бывает вне литургии (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 512). Тем не менее особые схимнические тропари на Б. отмечаются не во всех рукописях (см.: *Goar. Euchologion. P. 406; Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 258, 387, 506); совр. чинопоследование (Требник большой. Л. 81 об.) их также не содержит.

Чины погребения. Б. с тропарями входят в состав чинопоследований погребений мирского, монашеского и священнического (Требник большой. Л. 103–104, 121, 139–139 об.). Циклы тропарей в каждом последовании оригинальные.

В чине священнического и бельческого (мирянского) погребения, сохранившемся в южнослав. Требниках XIII–XIV вв. (напр., в среднеболг. *Зайковском Требнике* (НБКМ. № 960. Л. 74–75, 1-я пол. XIV в.) и серб. *Требнике* (РНБ. Q. I. 469. Л. 168–170, посл. четв. XIV в.), есть особые тропари на Б. 6-го гласа (нач.: «Превладая душами и телеси»), связанные с предшествующими стихирами 5-го гласа (нач.: «Краснее жития сего несть ничтоже») общим слав. акростихом *красна панина*, фрагментарно дающимся далее в цикле заупокойных стихир 8 гласов по каноне и стихирах на целование умершего (см.: *Holosnjaj B. Zajkovski Trebnik N 960 der Nationalbibliothek «Нl. Kiril и Methodij» in Sofia (Bulgarien): Dissertatio ad Doctoratum. R., 1995. P. 206–207, 218–228, 240–241*). Автором всего цикла песнопений является, по всей вероятности, св. Константин, еп. Преславский (2-я пол. IX — 1-я четв. X в.).

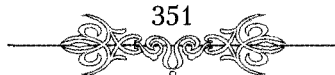
В ркп. РНБ. Ф. п. I. 47, XIII–XIV вв., в конце покаянного канона, приписываемого Кириллу Туровскому († 1183), приводятся 6 тропарей на Б. (*Мака-*

рий. История РЦ. Кн. 2. С. 596), не имеющих аналогов в Октоихе.

Б. в русской церковнопевческой практике. Устойчивое появление тропарей на Б. в нотированном Октоихе отмечается в рукописях начиная с XVI в. Распев сохраняет основную форму соотношения текста и мелодики, когда количество нотных знаков равно количеству слогов. В дальнейшем происходит постепенное усложнение распева тропарей на Б.: появляются мелизматические обороты, фитные и лицевые начертания. Наибольшей сложности монодического звучания тропарей на Б. достигает в т. н. «*большом распеве*» (см.: *Бражников М. В. Новые памятники знаменного распева. Л., 1967*), отличающемся протяженностью мелодики, сложностью интонационных оборотов. Кроме того, в рукописях сохранились авторский («*жуковский*») и местные («*греческий*», «*киевский*») распевы Б. Существуют также многоголосные распевы, сформировавшиеся в результате обработки одноголосного знаменного (РНБ. Солов. 618/654), путевого (ГИМ. Епарх. 5а, 5б, 5в, 5г) или греч. (РНБ. Солов. 1194/1338, 1320, 1351, 1353) распевов.

Полный цикл тропарей на Б. Октоиха в певч. книгах встречается довольно редко. Полный цикл воскресных тропарей на Б. выписан в ркп. Октая ЦМиАР КП 3945/15, XVII в. (расшифровка в кн.: *Блаженны. М., 1997. (Знаменное пение; 3)*). Такие же циклы встречаются в нотолинейных рукописях XVIII в., как в одноголосном (РНБ. Солов. 622/666), так и многоголосном (РНБ. Солов. 619/654) изложении. Обычно же распевался только 1-й тропарь воскресных Б. (напр., РНБ. Погод. 1925, 60-е гг. XVII в.— *Гусейнова З. М. Фитник Феодора Крестьянина. СПб., 2001. С. 33; РНБ. Солов. 619/647, нач. XVIII в.— Певческий Октоих XVIII в. СПб., 1999. Л. 5 об., 11 об.— 12; и др.*). Таким же образом представлены тропари на Б.

В Стихираре инока Христофора (РНБ. Кир.-Бел. 665/922) в триодной части выписан цикл Б. Великой пятницы из 8 тропарей. 1-й тропарь этого цикла (ирмос «*Древо мъ адамъ*», общий для этого цикла и цикла воскресных тропарей на Б. 4-го гласа) имеет оригинальный напев, не совпадающий с напевом того же тропаря в октайной части рукописи.





В синодальном «Обиходе нотного пения» квадратной нотации приведены 1-е воскресные тропари на Б. всех гласов знаменного и греч. распева (М., 1909. Л. 6–8 об.). В синодальном «Октоихе нотного пения» (М., 1889) эти тропари распеты только знаменным распевом.

В совр. рус. традиции пение тропарей на Б. очень часто заменяется чтением (или тропари вообще опускаются), а поются одни Б. (стихи). Обиходные напевы для Б. характерны наличием 2 муз. строк (колен), силлабичностью и простотой. Поэтому Б. помимо особых напевов могут исполняться на обиходные мелодии тропарей 1-го и стихир 3-го и 7-го гласов (имеющие по 2 колена). Часто употребляются напевы Троице-Сергиевой лавры (напев иером. Нафанаила), Саровский (или Акафистовый), на «Царице моя преблагая», на «Тридневен» и др. (Свод напевов. С. 96–99). Большая часть напевов связана с традициями различных мон-рей; мн. существуют в устной традиции. Для всех них характерны простота, деление на 2 муз. строки, пение не «по нотам», а «по напевке». В нотном приложении к Октоиху изд. Московской Патриархии (Октоих. Т. 3) помещены четырехголосные образцы стихов и тропарей на Б. киево-печерского напева на все 8 гласов.

Лит.: *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных. К., 1913; *Mateos J.* Un horologium inédit de St.-Sabas: Le Cod. sin. gr. 863 (IX^e siècle) // *Mélanges E. Tisserunt. Vat.*, 1964. Vol. 3. P. 54–55. (ST; 233); *Bertonière G.* The Sundays of Lent in the Triodion. R., 1997. (ОСА; 253); *Пентковский А. М., Йовчева М.* Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII вв. // *Старобългаристика. София*, 2001 (3). Вып. 25. С. 31–60; *Никифорова А.* Праздничные блаженны из греч. Миней IX–XII вв. 6-ки мон-ря вмц. Екатерины на Синае // *Богословский сб. М.*, 2002. Вып. 10. С. 155–171.

А. А. Лукашевич, А. А. Турилов,
З. М. Гусейнова

БЛАЖЕННЫЙ [греч. μακάριος], 1) наименование (блаженный Василий) или 1-я часть наименования (блаженный Василий, Христа ради юродивый) лика (чина) юродивых (см. *Юродство*);

2) наименование, употребляемое в отношении святого или неканонизированного подвижника благочестия (независимо от его лика святости или вида подвига) в качестве прилагательного со значением «стяжавший евангельские блаженства», «жи-

вущий по заповедям евангельских блаженств» («От юности Христа возлюбил еси, блаженне, и Тому единому работати пламенно вожделев...» — тропарь прп. Серафиму Саровскому);

3) именование, прилагаемое ко всякому человеку, стремящемуся вести праведную жизнь, в качестве прилагательного со значением «счастливый, благополучный» («Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел: «Блаженны, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты. Блажен человек, которому Господь не вменит греха» — Рим 4. 6–8; «Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» — Иак 1.12);

4) утвердившееся именование некр-рых святых (блаженный Никита, тайный угодник Божий — пам. 9 сент.; блаженная княгиня Ольга — пам. 11 июля; блаженный Иероним — пам. 15 июня; блаженный Августин — пам. 15 июня) и церковных писателей (блаженный Феодорит, епископ Киррский). Причины, по к-рым за теми святыми, чей подвиг не относится к юродству и чей лик может быть легко выявлен, утвердилось именование «Б.», могут быть названы лишь предположительно. Нек-рые жития и проложные памяти начинались этим прилагательным (в значении 2 и 3) и часто употребляли его, так что оно стало восприниматься как особое именование (напр.: «Сия блаженная Ольга...», «Ольга блаженная, аки денница...»; «Угодник Божий сокровенный блаженный Никита...»).

Предполагают, что именование святых Иеронима и Августина как Б. отражает зап. традицию *беатификации*, т. е. объявление человека Б. (beatus) и допущение почитания его в одном к.-л. месте или церковном об-ве (беатификация приблизительно соответствует местной канонизации в Вост. правосл. Церкви). Но этому противоречит то, что блж. Августин почитается как один из авторитетнейших отцов Зап. Церкви (doctores ecclesiae), а также то, что употребление прилагательного Б. в качестве именованья известно и по отношению к святым Вост. Церкви, где беатификация не совершалась. В различных изданиях житий и месяцесловах составители иногда

уточняют именование святого согласно его подвигу и лику. Так, св. Иероним именуется преподобным, св. Августин — святителем, еп. Иппонийским, св. Ольга — святой праведной великой княгиней (в надписании жития, хотя по тексту — «блаженная»). Из всех этих случаев принципиально для Русской Церкви было именование св. Ольги. В месяцесловах Службеников и в надписании службы в Минеях синодального издания она именовалась «святой блаженной княгиней». По инициативе архим. Иннокентия (Просвирнина; † 12.07.1994) ее именование на отпустах и на литии, а также в месяцесловах и в надписании службы было принято как «святая равноапостольная великая княгиня Российская».

Прилагательное «Б.», не несущее терминологической нагрузки, употребляемо перед именем святого, если речь идет о том времени его жизни, когда он еще не был рукоположен в епископский сан (святитель), еще не вышел на подвиг служения (равноапостольный, исповедник), еще не претерпел мученической кончины (мученик) или еще не стяжал той святости лика, к-рую явил в конце жизни (преподобный и др.).

Игумен Андроник (Трубачёв)

БЛАЖЕНСТВА — см. *Заповеди блаженства*.

БЛАЖЕНСТВ ГОРА́ [греч. ὄρος τῶν Μακαρίων], место, где Спаситель произнес *Нагорную проповедь*, содержащую *заповеди блаженств* (Мф 5–7). Уже в источниках IV в. Б. г. отождествлена с невысоким холмом над Гептапигеоном (совр. Табга), на берегу Геннисаретского оз. У подножия холма в IV в. была сооружена базилика «Умножения хлебов». Место, связываемое христ. Преданием с заповедями блаженств (Мф 5. 3–10), находилось выше по склону. Паломнице Эгерии (ок. 380) принадлежит описание пещеры, где «Господь изрек блаженства». В 1907 г. этот участок был приобретен францисканцами, и в 1935 г. в результате археологических раскопок под рук. Б. *Багатти* были обнаружены остатки небольшой однонефной церкви кон. IV в., украшенной мозаиками. Она была разрушена ок. 685 г. и больше не восстанавливалась (фрагменты мозаичного пола находятся в музее в Капернауме). Ниже по





Церковь на горе Блаженств. 1937–1938 гг.
Архит. А. Барлуцци

склону находится вырубленная в скале цистерна, с юж. и юго-вост. сторон — развалины монастырских строений визант. периода.

Новый храм был построен архит. А. Барлуцци в 1937–1938 гг. на участке итал. Миссионерского об-ва, расположенном немного выше и в 1,5 км к западу по склону. Октагональная планировка храма соответствует числу заповедей блаженств в зап. литургической традиции, с каждой стороны восьмерика в алавастровом окне вписан лат. текст 1 из 8 заповедей. Для постройки использовались как местный черный базальт, так и материалы из Италии: каррарский мрамор, оникс, ляпис-лазурь.

Престол расположен в центре храма; интерьер декорирован серым мрамором (стены) и золотой мозаикой (внутренний свод купола). Внутреннее пространство искусно «раздвинуто» благодаря системе окон, открывающих вид на галилейские холмы и Геннисаретское оз. Впечатление почти круговой центричности усиливается внешней галереей, параллельной восьмиграннику стен.

Позднее греч. предание, зафиксированное паломниками (напр., иноком Парфением в 1845), отождествляло Б. г. с Карней-Хиттимом, холмом с 2 вершинами, расположенным на пути из г. Тивериада (совр. Тиверия) в Назарет. В связи с этим в 1914 г. архим. Леонид (Сенцов) собирался приобрести там земельный участок, однако его планы не осуществились из-за начала первой мировой войны (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 130). Данная версия была принята

нек-рыми протестант. группами, у подножия холма ими был воздвигнут монумент в память этого евангельского события.

Ист.: Паломничество по св. местам кон. IV в. // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2. (Вып. 20). С. 195; *Ovadiah A. Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land* // Theophaneia. Bonn, 1970. Т. 22. S. 59–60; Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. Земле пострижника Святые Горы Афонския инока Парфения // Зап. рус. паломников и путешественников XII–XX вв. М., 1994. С. 156; *Murphy-O'Connor J. The Holy Land: An Oxf. Archaeol. Guide from Earliest Times to 1700*. Oxf., 1998. P. 277, 279–280; *Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Camb., 1998. Vol. 2. P. 334–338.

Лит.: *Madden D. M. Monuments to Glory: The Story of A. Barluzzi, Architect of the Holy Land*. N. Y.; L., 1964; *Ραυτόπουλος Ζ. Ταξιδεύοντας στην Ἁγία Γῆ. Λεμεσός*, 1996. Σ. 204; *Лусовой Н. Н. Приди и виждь: Свидетельства Бога на Земле*. М., 2000. С. 81–85.

О. В. Лосева

БЛАЖЕНСТВО, состояние общенности *благу*; в правосл. понимании — состояние совершенной духовной радости пребывающего в Божественной любви человека, достигнутое благодаря единению с Богом, *обоженю*.

В Синодальном переводе Свящ. Писания терминами «Б.», «блаженный» в большинстве случаев передаются евр. מְשֻׁשׁ, греч. μακαριότης (Рим 4. 9), μακάριος (Мф 5. 3–11; Лк 6. 20–22 (*Заповеди блаженства*); Мф 13. 16; Лк 11. 28; 12. 37; 14. 14, 15; Ин 13. 17; 20. 29; 1 Петр 3. 14; 4. 14; Рим 4. 7, 8; и др.). В *Септуагинте* μακάριος (в основном перевод מְשֻׁשׁ) используется как понятие блаженного, счастливого человека (Иов 5. 17; Пс 1. 1; 2. 12; 39. 5; 40. 2; 64. 5; 83. 13; 93. 12; 111. 1; 118. 1, 2; 145. 5; Притч 3. 13; 8. 34; Ис 30. 18; и др.).

В древнегреч. лит-ре μακαριότης, μακάριος обозначали преимущественно блаженное, чуждое страданий существование богов и людей, проявляющееся и во внешнем благополучии. Понятие Б. передавалось также словами: εὐδαιμονία — для обозначения Б., возможного лишь при покровительстве благого божества, демона (δαίμων), часто использовалось как синоним μακαριότης; ὄλβος — для обозначения в основном внешнего *счастья*, благосостояния, богатства; εὐτυχία — счастье, удачи, везения, соотносимых с понятиями рока, случая; ἡδονή — удовольствия, чувственного наслаждения. Понятия Б. и счастья в греч. античности употреблялись, т. о., как синонимы.

Античная этика рассматривает стремление человека к Б., счастью как естественное свойство его природы и цель жизни. В античном языческом мировоззрении, не знающем понятия первородного греха, мир предстает как «вечно-юное и самодовлеющее телесное бытие», «так что все бытие превращается в блаженное состояние цветущего прекрасного тела» (*Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 71). Образцом блаженного состояния выступает душевно-плотская счастливая жизнь античных богов. В древнегреч. философии понятие Б. соотносится с развитием учения о природе блага (см. ст. *Благо*). «Языческие мудрецы, — говорит свт. *Василий Великий*, — пускались в умозрения о цели человеческой [жизни], но они разошлись в понятии о сем. Одни утверждали, что эта цель есть знание, другие же — успешное действование, иные — разнообразное употребление жизни и тела, а другие, став скотоподобными, говорили, что эта цель есть удовольствие» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 48*). *Платон* истолковывает Б. (счастье) как обладание мудростью и правильное пользование ею: «...у кого налицо мудрость, тот не нуждается в другом счастье» (*Plat. Euthyd. 280b*). Со знанием, мудростью Б. (счастье) связано у *Сократа* и сократиков. В *стоицизме* счастье заключается в добродетели, к-рая противоположна пороку и «есть согласованность предрасположения [с природой]» (*Diog. Laert. VII 89*). Для *Эпикура* Б. — наслаждение, чувственная данность; конечной целью блаженной жизни являются телесное здоровье и душевная безмятежность (*Ibid. X 128*). Если в античной философии и намечалось представление о духовном Б., то оно предполагало растворение человека в безликом мире умопостигаемого. Так, согласно *Порфирию*, *Плотин* перед смертью сказал, что сейчас он «пытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной» (*Porphyry. Vita Plot. 2*).

В ВЗ представление о Б. (евр. אֲשֶׁר־) было связано с Божиим *благословением* человека. Бог благословляет «ходящего в законе Господнем», «боящегося Господа», «всем сердцем ищущего» Бога и «уповающего на Него» (Пс 118. 1, 2; 127. 1; 2. 12; Ис 30. 18; ср.: Пс 1. 1; 39. 5; 111. 1; Притч



единиться все мировое бытие, что доставило бы твари вечное и непреложное Б. (Епифанович С. Прп. Мак-

Сотворение Адама и введение человека в рай. Роспись юж. паперти Воскресенского собора в Тулаеве. 1679–1680 гг.

16. 20), т. е. человека праведного, живущего по Закону. Благословение означает покровительство, помощь Бога праведнику как награду за добродетели. Благословенность и есть счастливая, блаженная жизнь, к-рая выражается в многочисленном потомстве, благополучии, долголетию, мире: «Блажен, кому помощник Бог...» (Пс 145. 5). Блажен и тот, кого Бог наказывает для вразумления (Иов 5. 17; Пс 93. 12). Вместе с тем в ВЗ прикровенно присутствует вера в то, что Бог не оставляет уповающего на Него и после смерти (Пс 15. 1, 10): «Блаженство [תְּשׁוּבָה] — приятности] в деснице Твоей вовек» (Пс 15. 11). Эсхатологическую окраску понятие Б. приобретает у пророков: «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц...» (Ис 25. 8); «и радость вечная будет над головою их» (Ис 35. 10); «...многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание... и разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда» (Дан 12. 2–3).

Сущность Б. в полноте раскрывают учение Христа и Свящ. Предание Церкви. Бог как Высшее, Истинное Благо является источником Б. и Сам называется блаженным (1 Тим 1. 11; 6. 15): «...подлинно блаженно сие источник добро, к Которому все обращено, Которого все желает...» (Basil. Magn. Hom. in Ps. 1). Б., единением с Богом в любви (Basil. Magn. Hom. 9), было райское состояние человека (Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 11). Райское Б. человека все более совершенствовалось бы по мере исполнения им заповедей Творца (Aug. De Gen. XI 18. 24). Через человека в обожении должно было объ-

единиться все мировое бытие, что доставило бы твари вечное и непреложное Б. (Епифанович С. Прп. Мак-
Сотворение Адама и введение человека в рай. Роспись юж. паперти Воскресенского собора в Тулаеве. 1679–1680 гг.
сим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 76–77; ср.: Лосский В. Догматическое богословие. С. 244–245). Но, преступив заповедь о послушании Божественной воле (Быт 3. 1–7), Адам и Ева лишились познания Истинного Блага, утратив тем самым состояние Б. (Быт 3. 16–24). Представление о благе потеряло для падшего человека четкие ориентиры. Удалившись от Творца, человек стал заменять стремление к Богу стремлением к тварным «ценностям»: из свободно-



Шествие праведных в рай. Лоно Авраамово и благоразумный разбойник в раю. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

го и блаженного сына Божия он легко превратился в раба чувственных наслаждений, называя «блаженным то, что не имеет никакой цены: богатство, здравие, блистательную жизнь, — все, что по природе своей не есть добро» (Basil. Magn. Hom. in Ps. 1). В поисках источника Б. человек, рождаемый «по закону наслаждения» (Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 61), обращается к тварному миру, желая обрести Б. в максимальном удовлетворении душевных и телесных чувств. «Свое высшее благо он более склонен полагать в самулаждении» (Сергий (Страгородский), архиеп. С. 15).

Б. человека после грехопадения понимается как восстановление утраченного богообщения, к-рое стало возможным в результате Воплощения Бога. В НЗ используется неск. выражений, характеризующих Б.,

открытое перед человеком Спасителем: Царство Небесное (Мф 4. 17; 5. 3); утешение (Мф 5. 4); наследование земли (Мф 5. 5); насыщение (Мф 5. 6; Лк 6. 21); помилование (Мф 5. 7); лицезрение, познание Бога (Мф 5. 8; 1 Ин 3. 2; 1 Кор 13. 12); богосыновство (Мф 5. 9; Гал 4. 5–7); приобщение вечной жизни (Ин 6. 47–51, 54, 58; 17. 2–3); пребывание в любви (1 Ин 4. 16); вхождение в радость Господню (Мф 25. 21, 23); во славу Господа (Рим 8. 18); в покой Господа (Евр 4. 1–11).

Цель Боговоплощения состояла в том, чтобы «сделать [человека] богом и причастником высшего блаженства» (Greg. Nazianz. Or. 2. 22). Первым человеком, обретшим высшее Б., стала Божия Матерь. В словах израильтянки, обращенных ко Христу, о Его Матери: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие» (Лк 11. 27), — выражено ветхозаветное понятие Б. как состояние Божией благословенности. Но Богородица благодаря величайшему смирению, исполнению Божией воли явила миру наи-

высшее Б., обожение. В единении с Богом, к-рое восстановил Христос («...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» — Ин 17. 21), человек принимает всю полноту Б. «Иисус Христос, — пишет свт. Тихон Задонский, — все блаженство у Себя имеет, какое может быть, и блаженство истинное и неподвижное... Кроме Него нет никакого блаженства» (Тихон Задонский, свт. Т. 3. С. 140). Б. как вечная жизнь противопоставляется в НЗ вечным мучениям, второй смерти (Мф 25. 46; Откр 21. 8). Небесное Царство, вечная жизнь, бытие с Богом без подверженности к.-л. губительному изменению есть Б. буд., вечное. Состояние вечного Б., понимаемое сотериологически (как спасенность человека) и эсхатологически (как вечная жизнь в Царстве Божию), имеет, т. о., онтологический статус.

Ограниченность опыта и познания падшего человека не позволяет в полной мере представить суть буд. Б.: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2. 9). Полнота Б. достигается только в вечности, но Церковь Христова, таинственно соединяющая два плана бытия: временное и вечное,— предоставляет возможность богообщения уже здесь, на земле, приготавливая христианина к Б. вечному. В земной жизни «достойные души... получают залог и начатки того наслаждения, той радости, того духовного веселия, которых святые в царстве Христовом будут приобщаться в вечном свете» (*Macar. Aeg. De orat. I*). Опытном блаженного состояния («хорошо нам здесь быть» (Мф 17. 4; Мк 9. 5; Лк 9. 33)), преподанным Спасителем в дни Его земной жизни апостолам, было Преображение на горе Фавор. Озарив апостолов Нетварным светом, Господь явил людям Славу, к-рой облечены святые. Кроме того, Фаворское преобразование, по словам свт. *Григория Паламы*, показало и потерянное Адамом состояние догреховного Б. (*Greg. Pal. Capita. 67*). О соотношении состояний райского, земного и вечного Б. блж. *Августин* писал: человек мог быть «в раю гораздо больше блаженным, чем блаженны святые в настоящей жизни, некоторым, конечно, низшим образом, чем будут блаженны святые в вечной жизни» (*Aug. De Gen. XI 18. 24*). Свящ. Писание, согласно св. *Ефрему Сирину*, учит о различных степенях Б. и в вечной жизни: «В доме Отца... обителей много» (Ин 14. 2). «...В будущем веке,— пишет св. Ефрем,— все праведные водворяются нераздельно, в единой радости. Но каждый в своей мере озаряется единым мысленным Солнцем и по степени до-



Божией имеет «проявление в душе Небесного Царства, как залог спасения, как

Торжество праведных в Небесном Иерусалиме. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

предошущение вечного блаженства» (*Игнатий (Брянчанинов),*

стоинства почерпает радость и веселие» (*Ephraem Syr. De mans. beat.*).

Для достижения блаженного состояния в Царстве Небесном человек должен деятельно воспринять Божественную благодать, очищающую его от греха и делающую способным к соединению с Богом. Удел Б. человека, по словам свт. *Феофана Затворника*, зависит от «совершенств», стяженных трудами на земле, в к-рых проявится Божественная слава (*Феофан Затворник, свт. Толкование на 2 Фес // он же. Толкования посланий ап. Павла. М., 1998^P. С. 286*). «Земная жизнь — сеяние, а загробная — жатва, и потому человек должен сеять добро, чтобы потом наследовать блаженство» (*Сергий (Страгородский), архиеп. С. 57; ср.: Гал 6. 7–10*).

Путь восхождения к высшей духовной радости богообщения заключается в *покаянии*, т. е. изменении ума и сердца, *вере*, стремлении жить по воле Божией, *молитве, благодарении*, соблюдении Заповедей блаженства: смиренномудрии, плаче о грехах и жажде правды, умягчении сердца кротостью и милосердием, желании стать соратником Бога в миротворчестве, в доброделии, в творении прежде всего своего духовного мира, ради чего человек готов радостно терпеть поношения, гонения, скорби, страдания, даже

«Души праведных в руке Божией». Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

смерть за Христа. На этом пути человек по благодати

свт. С. 520). Через таинства Церкви человек делается участником вечного Б. Приобретаемую духовную радость он «внутри себя имеет... и с собою износит... от мира сего, и приносит в небесное свое отечество, и от блаженства в вечное и совершеннейшее блаженство приходит, где будет душою и телом совершенно блажен» (*Тихон Задонский, свт. Т. 4. С. 97*).

«Признаком блаженства» является «непрестанная и тени не имеющая радость, происходящая от добродетели» (*Greg. Nyss. De beat. 1*). «В сознании Церкви православной... понятия добра и блаженства всегда имели внутреннюю сообразность и родство», «качественное тождество» (*Сергий (Страгородский), архиеп. С. 14*). Эта связь постигается тогда, когда, с одной стороны, «добродетель перестает быть внешним законом и подвигом, а делается высшим благом человека» (Там же) и, с др. стороны, когда Б. становится необходимым следствием нравственности, «неотъемлемым моментом христианского совершенства» (*Зарин. С. 146*).

Начальной ступенью Б. является «познание себя» (*Тихон Задонский, свт. Т. 5. С. 329–330*), осознание человеком глубины своего греха, ибо «зрение падения своего уже есть блаженство для падшего человека. Видящий падение свое способен... уверовать в Евангелие живой верой. Такое состояние — дар благодати, действие благодати, ее плод, а потому и блаженство» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. С. 520–521*). Лучшее средство к познанию себя — посылаемые Богом искушения (*Тихон Задонский, свт. Т. 5. С. 329–330*), поэтому путь духовного делания «претруден и многоопасен», исполнен «внимания, напряжения, труда и борьбы» (*Феофан Затворник, свт. С. 12*). Б. достигается только тогда,





когда человек живет по воле Божией, предоставляет над собой «царствовать Богу» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 48*), сообразуя свою волю с волей Божественной.

Человеку невозможно достичь Б. без страданий, его необходимо выстрадать: «...многими скорбями надлежит... войти в Царствие Божие» (Деян 14. 22). О пользе страданий говорят св. отцы, рассматривая их как благо, способствующее духовному возрастанию человека (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. IV 1*). Добродетельная жизнь по заповедям Божиим ведет к победе над страстями, обретению душевного покоя. «Христиане... внутрь могут и должны иметь покой всегда и на всяком месте... Сие есть наше в сем веку блаженство; сие есть превожденное субботство...» (*Тихон Задонский, свт. Т. 5. С. 329*). Этот покой заключается в постоянном «искании Божественного света, который псалмопевец Давид назвал «ликом Бога»» (*Рафаил (Карелин), архим. С. 196*; ср.: Пс 26. 8–9). Божественный свет Фавора озаряет душу человека благодаря его покаянному чувству и непрестанной молитве. Непрестанная Иисусова молитва очищает человека «от всякого рода душевной порчи, вызванной грехопадением, и делает его способным к духовному преобразению и к восприятию божественной благодати, открывает перед ним возможности взойти на высшую ступень совершенства и желаемого единения с Богом» (*Петр (Пиголь), игум. Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 22–23*).

Об опасности ложного Б. предостерегали св. отцы. «Не сочини сам себе блаженства: гордое и глупое самомнение может сочинить для человека такое блаженство», к-рое «в течение всей жизни будет обманывать тебя, льстить тебе, лишит истинного блага на земле и на небе» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. С. 523*). «Сочиненное», ложное, Б.— то, к к-рому стремятся тщеславие и самолюбие и к-рое не является плодом покаяния, смирения, слез, милосердия, любви.

Обретение Б. возможно для всех христиан. Но о вступивших на особый путь, путь монашества, имеющих «перед собой лишь одну цель — угодить Богу» (*Serap. Thmuit. Ep. ad monach. I*), свт. *Серапион* Тмуисский говорит: «Блаженны несущие воинскую службу Единосущной Троице!»,

врата рая «отверзла ваша любовь к Богу. Уже здесь вы блаженны, а после здешней жизни будете еще более блаженными» (*Ibid. XI*). Через монашествующих Господь являет милости всем любящим и прославляющим Его: «Мир блажен благодаря вам: пустыни освящаются вами и вселенная спасается вашими молитвами... дождь ниспосылается на землю, она покрывается зеленью, и деревья в сохранности приносят плоды свои... являя силу коленопреклонных молений ваших» (*Ibid. III*).

В зап. средневек. богословии Б. рассматривалось, как правило, в качестве субъективного аспекта категории блага (см. ст. *Благо*).

Лит.: *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 3. С. 140; Т. 4. С. 95–100; Т. 5. С. 329–330; *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 1–111; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. М., 1996^р. Т. 1. С. 520–523; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 131–167; *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999; *Георгий (Гертышников), архим.* Свт. Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 201, 205, 299, 301, 370–376, 412–416, 529–546; *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М., 2002. С. 29–51; *Орлов Г., свящ.* Неизбежная участь каждого человека или загробная жизнь при свете богооткровенного учения. М., 2000^р. С. 168–179, 506–524; *Феофан Затворник, свт.* Руководство к духовной жизни, составленное по толкованию 118 псалма. М., 2001. С. 9–20; *Свешников В., прот.* Очерки христианской этики. М., 2001². С. 40–42, 112–114, 325–327.

С. В. Сидорова

БЛАНДИ́Н [лат. *Blandinus*] († до 620?), св. отшельник (пам. зап. 1 мая). Согласно стихотворному житию, составленному Фульком из Бове († 1090), Б. был свинопасом и выполнял др. черную работу в поместье некоего Раймериха. Позже вел отшельническую жизнь на о-ве Целла (на одном из притоков р. Марны, близ совр. г. Фармутье), подаренном ему Раймерихом. Б. построил там часовню во имя ап. Петра, в к-рой и был погребен. Единственным указанием на то, что Б. жил в VII в., является упоминание в житии о посмертном чуде святого при постройке ц. св. Фары на Целле, завершенной до 620 г.

Ист.: *Fulcoius ecclesiae Meldensis subdiaconus. Ex Vita B. Blandini anachoretiae Brigensis // PL. 150. Col. 1555–1558; ActaSS. Mai. T. 1. P. 49. T. 7. P. 530.*

Лит.: *O'Briain F. Blandin // DHGE. T. 9. Col. 129–130.*

А. И. Макаров

БЛАНДИ́НА [лат. *Blandina*] († 177), мц. Лугдунская (пам. зап. 2 июня) — см. *Лугдунские мученики*.

БЛАНК Карл Иванович (1728, С.-Петербург — 26.10.1793, Москва), рус. архитектор позднего барокко и раннего классицизма. Сын архит. И. Я. Бланка (1690–1745); учился у отца и И. К. Коробова. В 1748 г. получил звание гезеля (производителя работ), в 1753 г. — помощника архитектора и в 1755 г. — архитектора. Работал в команде А. П. Евлашева. По эскизу В. В. Растрелли и проекту Б. был восстановлен шатер и его декоративное убранство в Воскресенском соборе Новоиерусалимского мон-ря (1756–1759). По проектам Б. в 60–70-х гг. XVIII в. было возведено неск. московских храмов: свт. Николая в Звонарях на ул. Рождественке (1762–1781) и Спаская ц. в усадьбе Вороново Подольского у. Московской губ. (60-е гг. XVIII в.) — по заказу гр. И. И. Воронцова, храм святых Бориса и Глеба у Арбатских ворот (1764–1768, разобран в 1930/31) — по заказу гр. А. П. Бестужева-Рюмина. В память коронации Екатерины II по ее заказу Б. были построены церкви во имя святых Кирилла и Иоанна на Солянке (1765–1768) (в 1874 была передана для подворья Сербской Православной Церкви, разобрана в 1934) и вмц. Екатерины на Всполье (на Ордынке; 1763 проект, 1766–1775), ставшая центром Екатерининской слободы. Для храмовой иконы вмц. Екатерины императрица пожертвовала драгоценную ризу со своим вензелем. Иконы для иконостаса были написаны художниками Д. Г. Левицким и В. И. Василевским.

Отличительной чертой церковных построек Б. было центричное крестообразное в плане пространство, перекрытое куполом с люкарнами и главкой на восьмигранном барабане, с трапезой и колокольней. Скромному внутреннему убранству отвечал сдержанный барочный декор снаружи.

Б. участвовал в создании гражданских построек: дворца в Братовщине, Анненгофа, Воспитательного дома на Москворецкой набережной (1763–1770) и др. Под рук. Б. в Куское было построено здание, при его участии — павильон «Эрмитаж», в усадьбе Вороново — «Голландский дом», типичное для романтического направления архитектуры класси-





Церковь во имя вмц. Екатерины на Б. Ордынке в Москве. XVIII в. Фотография. Нач. XX в.

цизма двухэтажное сооружение у пруда, стилизованное под голл. национальное зодчество (60-е гг. XVIII в.).

Лит.: Крашенинников А. Ф. К. Бланк (1728–1793) // Зодчие Москвы, XV–XIX вв. М., 1981. С. 147–152; Памятники архитектуры Москвы: Белый город. М., 1989. С. 223–225; То же. Замоскворечье. М., 1994. С. 201–202; Романок С. К. Москва: Утраты. М., 1992. С. 92–93, 162–164; Заушкевич Г. В. Бланк К. И. // История рус. архитектуры. СПб., 1994. С. 565.

Ю. Р. Савельев

БЛАНКОСТИН Андрей Каширов (XVII в.), золотого и серебряного дела мастер, иноземец. Работал в Москве по заказам *Патриаршего двора*. В 1686 г. делал для ризницы Патриарха *Иоакима* серебряные трикирий и дикирий с греч. образца; подсвечники с круглыми поддонами и выгибными дужками были украшены драгоценными камнями. В 1691 г. Б. вместе с мастером Иваном *Артёмьевым* сделал 6 серебряных лампад с чеканным растительным орнаментом к иконам местного ряда иконостаса в ц. Собора двенадцати апостолов Московского Кремля. В 1691 г. изготовил чеканное серебряное кадило «для келейного правила» Патриарха *Адриана*, к-рое крепилось на поддоне с 2 рукоятями и сверху было закрыто серебряной кровлей, увенчанной четырехконечным крестом.

Лит.: Троицкий В. И. Словарь: Мастера-художники золотого и серебряного дела, алмазники и сусальники, работавшие в Москве при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914. С. 6.

В. В. Игошев

БЛА́РЕР [нем. Blarer, Blaurer] Амброзиус (4.04.1492, Констанц — 6.12.1564, Винтертур, кантон Цюрих), церковный проповедник и деятель Реформации в Германии и Швейцарии. Принадлежал к весьма влиятельному патрицианскому роду, известному в г. Констанце с XIV в. Его брат Томас был одним из ведущих политиков города. В 1505–1513 гг. Б. учился в ун-те Тюбингена, где близко познакомился с юным Ф. *Меланхтоном*. Став в Констанце монахом-бenedиктинцем (1515), Б. к 1520 г. был уже приором мон-ря, но под влиянием сочинений М. *Лютера* в том же году вышел из мон-ря и, став церковным проповедником (1525), сыграл важную роль в утверждении в городе Реформации (1531). Он успешно полемизировал с католиками и пропагандировал протестантизм по Цюрихскому образцу, хотя ряд догматических положений У. Цвингли он не разделял. В 1528–1540 гг. Б. оказывал помощь в проведении Реформации швабским имперским городам Ульму, Эслингену, Меммингену, Исни, а также коммуна Вост. Швейцарии. Цвинглианские элементы Реформации, к-рые он пытался утвердить в 1538 г. в Аугсбурге, продержались недолго и постепенно были вытеснены лютеранством. Важную роль Б. сыграл в 1534–1538 гг. в Вюртемберге, где способствовал росту евангелической Церкви своим стремлением согласовать позиции последователей Лютера и Цвингли, воздействуя на новые порядки литургии, дисциплины брака, благотворительности, визитаций. Поражение протестантов в Шмалькальденской войне с имп. *Карлом V* привело к оккупации Констанца имп. войсками в окт. 1545 г. и вынужденному переселению Б. в Швейцарию (1548). Лишь в 1551–1559 гг. он снова стал выполнять обязанности пастора в подчиненном Берну г. Биль. Несмотря на переписку с Г. Буллингером, Г. Фарелем, Ж. Кальвином и др. видными деятелями Реформации, его влияние на церковную жизнь ограничивалось местными рамками.

Сочинения Б., в к-рых заметно влияние крупных реформаторов, в частности М. Буцера, не внесли существенно нового вклада в теологическую проблематику. Они отличаются пастырским и полемическим содержанием, достоинствами выразительного и богатого языка. Б. оста-

вил ряд духовных песнопений, к-рые имели широкое распространение, тем более что Цвингли, идеи к-рого пользовались в Вост. Германии большим влиянием, не проявлял внимания к этому вопросу.

Ист.: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer / Hrsg. v. T. Schiess. Freiburg i. Br., 1908–1912. 3 Bde.

Лит.: *Keim Th.* Ambrosius Blarer, der Schwäbische Reformator. Stuttg., 1860; *Jenny M.* Geschichte des deutsch-schweizerischen evangelischen Gesangbuches in 16. Jh. Basel, 1962; *Der Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer, 1492–1564: Gedenkschrift zu seinem 400. Todestag / Hrsg. v. B. Möller.* Konstanz; Stuttg., 1964; *Rublack H.-Chr.* Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluss 1531. Hdlb., 1971.

В. М. Володарский

БЛЕЙК [англ. Blake] Уильям (28.11.1757, Лондон — 12.08.1827, там же), англ. поэт и художник, мистик-визионер. Сын лондонского лавочника, Б. получил домашнее образование, затем обучался ремеслу гравера, к-рым занимался до конца жизни, будучи преуспевающим художником-графиком и членом Королевской академии.

Первый сборник стихов Б. «Поэтические наброски» (Poetical Sketches) вышел в 1783 г. В 1778 г. он сблизился с сектой англ. мистиков, близких к Э. *Сведенборгу*. Влияние философии последнего ощущимо в раннем цикле стихов Б. «Песни невинности» (Songs of Innocence. 1789), проникнутом светлым оптимизмом, уверенностью в торжестве христ. духовности и спасении человечества, пребывающего под защитой Доброго Пастыря. В этом цикле начала оформляться система идей и символических образов, к-рые стали сквозными в творчестве Б. За внешне простыми сюжетами стихов (игры детей, красота природы, пастушеские песенки) скрывались, согласно учению Сведенборга о соответствии любых реалий земного мира горнему, аллегории жертвенного Агнца, Добра, Любви, Терпимости. Понятие невинности трактовалось Б. в библейском смысле как инстинктивная человеческая вера в Бога и естественная близость к Нему, дарующая верующему высшую мудрость — «божественное видение». Этот дар Б. считал наследием прежнего безгрешного состояния, напоминанием об Эдеме. Подробнее философскую концепцию странствия человеческой души от Вечности (Эдема) к земному существованию,



утрате невинности, а затем ее новому обретению и возвращению к Вечности Б. изложил в трактате «Нет никакой естественной религии» (There is no Natural Religion. 1788). Разделяя вслед за Сведенборгом духовное и телесное начала в человеке, Б. полагал, что именно душа, сохраняющая невинность и веру, позволяет человеку считаться «подобием Неба» и существом, достойным преклонения. Второй этап творчества Б. связан с разочарованием в учении Сведенборга и обращением к традиции неоплатонизма (в это время он попадает под влияние англ. неоплатоника Т. Тейлора), а также с осмыслением несправедливости общественного устройства, неравенства, глубоких социальных конфликтов, к-рые привели в кон. XVIII в. к Французской революции, восторженно встреченной поэтом. В 90-х гг. его взгляды не только расходятся с христ. вероучением, но и резко противопоставляются ему. В полемике с «Песнями невинности» он пишет исполненные горечи и пессимизма «Песни опыта» (Songs of Experience. 1794). Сохраняя прежние темы и названия стихов, он делает акцент на людских страданиях и торжестве несправедливости в земном мире. Его несовершенство Б. приписывает тому, что душа пребывает в оковах лжи, ханжества и заблуждений (ответственность за это он возлагает как на служителей Церкви, так и на самого Творца). Основной постулат новых воззрений Б. — нерасторжимое единство духовного и плотского начал в человеке, критика представлений о том, что лишь душа — носительница духовности, а плоть — источник греховных заблуждений. Б. выступает апологетом земного мира, изначально задуманного совершенным, и естественных человеческих желаний, искусственно сдерживаемых Разумом, к-рый он воспринимает как жестокое и деспотичное божество. Торжество подлинной духовности он видит в бунте Природы («возвращении Земли») против ограничений, в высвобождении человеческих инстинктов и своего рода очистительном «Апокалипсисе». Сходные идеи Б. развивал в книгах «Бракосочетание Неба и Ада» (1790), «Видения дочерей Альбиона» (1794), «Мильтон» (1804) и др. Произведения этих лет исполнены богоборческих мотивов. Творец выступает в них в образах Уризена (ср. англ. your

reason — твой разум) или Бромииона, создателя точно рассчитанной (в духе Ньютона, учение к-рого Б. отвергал) Вселенной, в к-рой нет места чувствам (и в первую очередь — Любви) и воображению. Сухому, бесплодному рационализму противопоставит творческое бунтарское начало, воплощенное в образах диавола, Орка, Ринтры. Эти силы, ассоциируемые со Злом и Адом, по мнению Б., исполнены энергии, в то время как Добро — пассивно, а для развития, в т. ч. и духовного совершенствования, необходимо наличие противоречия. К бунтарям Б. относит и Христа, к-рого рисует гордым и чуждым смирения преобразователем мира. С помощью сложной системы символических образов Б. создает учение о диалектическом единстве Неба и Ада, названное им «Библией Ада». Задаче разъяснения аллегорического смысла его поэм Б. подчинил и свое художественное творчество. Издания его произведений сопровождалось авторскими гравюрами, раскрашенными вручную (метод, получивший название «иллюминированная печать»). Наряду с собственными книгами Б. создал серии иллюстраций к Книге Иова, «Божественной комедии» Данте, «Потерянному раю» Дж. Мильтона и др. В конце жизни Б., отказавшись от богоборческих идей, вернулся к тезису о противостоянии духа и плоти, утвердившись в мысли о греховности последней и материального мира в целом, от к-рого его герой стремится дистанцироваться во имя достижения внутренней гармонии. Соч.: The Works: Poetic, Symbolic and Critical: In 3 vol. L., 1893; The Prophetic Writings: In 2 vol. Oxf., 1926; The Letters. N. Y., 1956; The Complete Writings. L.; N. Y., 1957; Поэзия английского романтизма XIX в. М., 1975. С. 27–126; The Complete Poems. Harmondsworth, 1977; Песни Невинности и Опыта. СПб., 1993. Лит.: Digby G. W. Symbol and Image in W. Blake. Oxf., 1957; The Divine Vision: Stud. in Poetry and Art of W. Blake. L., 1957; Harper G. M. The Neoplatonism of W. Blake. Chapel Hill, 1961; Bloom H. Blake's Apocalypse. Garden City (N. Y.), 1963; Hirsch E. Innocence and Experience: An Introd. to Blake. Chicago, 1964; Gardner C. Vision and Vesture: A Study of W. Blake in Modern Thought. N. Y., 1966; Beer J. Blake's Humanism. Manchester; N. Y., 1968; idem. Blake's Visionary Universe. Manchester; N. Y., 1969; Erdman D. V. Blake — Prophet against Empire: A Poet's Interpretation of the History of His Own Times. Garden City (N. Y.), 1969; Sabri-Tabrizi G. R. The «Heaven» and «Hell» of W. Blake. N. Y., 1973; Klonsky M. The Seer and His Visions. N. Y., 1977; Bindman D. The Complete Graphic Works of W. Blake. L.,

1978; Глебовская А. Предварение // Блейк У. Песни Невинности и Опыта. СПб., 1993.

О. В. Дмитриева

БЛЕСИЛЛА [лат. Blaesilla] (ок. 367–387), прп. (пам. зап. 22 янв.), старшая дочь св. Павлы и сестра св. Евстохия. Сведения о жизни Б. сохр. в письмах блж. Иеронима, к-рый был духовным наставником семьи. Б. род. в Риме, вышла замуж, однако через 7 месяцев овдовела. Св. Иероним убедил ее отречься от мира. Намереваясь вести аскетическую жизнь, Б. в 385 г. вместе с матерью и сестрой переселилась в Вифлеем, где вскоре заболела лихорадкой и умерла. По свидетельству св. Иеронима, Б. знала греч. и евр. языки. Ист.: Hieronymi Ep. 39: Ad Paulam // PL. 22. Col. 465–473.

Лит.: O'Brian F. Blesilla // DHGE. T. 9. Col. 187.

Д. В. Зайцев

БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ [БВСЦ; англ. Middle East Council of Churches; араб. مجلس كنائس لشرق الاوسط], межконфессиональная христ. орг-ция, основанная рядом правосл., восточноправосл., протестант. и англикан. Церквей в мае 1974 г. на I Генеральной ассамблее в Никосии (Кипр). Обязательным условием членства в БВСЦ является признание Церковью-членом Апостольского и Никео-Константинопольского Символов веры. Сопредседателями Совета были избраны митр. Лаодикийский Игнатий (Хазим) (Антиохийская Православная Церковь; с 1979 Патриарх Антиохийский Игнатий IV), свящ. Ованнес Агарян (Армянская Апостольская Церковь) и митр. Сомуил (Коптская Церковь). В 1990 г. на V Генеральной ассамблее к Совету присоединились римо-католики и сопредседателем стал еп. Юсеф аль-Хури. С 1994 г. сопредседателями Совета были: правосл. Патриарх Александрийский Парфений III (в 1996 его в качестве сопредседателя сменил митр. Лимасольский Хрисанф (Кипрская Православная Церковь), копт. Патриарх Александрийский Шенуда III, лат. Патриарх Иерусалимский Мишель Саббаи и глава Совета евангелических Церквей Сирии и Ливана пресвитерианский пастор Салим Сахиуни.

В наст. время членами БВСЦ являются почти все крупные Церкви Ближ. Востока, в т. ч. Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская и Кипрская Православные Церкви,



арм. Киликийский Католикосат, Коптская Церковь, Сирийская Церковь, ближневост. католич. Церкви (Армянская, Халдейская, Коптская, Мелкитская, Маронитская, Сирийская Католические Церкви и лат. Иерусалимский Патриархат), англикан. Епископальная Церковь в Иерусалиме и на Ближ. Востоке и Епископальная Церковь в Судане, Евангелическо-Лютеранская Церковь в Иордании, ряд реформатских Церквей и объединений (Евангелическая Церковь Египта, Евангелическая Церковь в Судане, Синод Евангелической Церкви в Иране, Национальный евангелический синод Сирии и Ливана, Национальный евангелический союз Ливана, Пресвитерианская Церковь в Судане, Союз армянских евангелических Церквей на Ближ. Востоке, Французская реформатская Церковь в Тунисе, Национальная евангелическая Церковь в Кувейте) и Протестантская Церковь в Алжире, объединяющая методистов, реформатов, пятидесятников и членов Армии спасения. Из традиц. ближневост. Церквей не входит в Совет только ассир. Церковь Востока.

Высшим руководящим органом БВСЦ является его Генеральная ассамблея, к-рая проводится раз в 4 года. Она избирает 4 сопредседателей совета и генерального секретаря с 3 заместителями. Высший исполнительный орган – генеральный секретариат. Штаб-квартира БВСЦ располагается в Бейруте, имеются отделения в Иерусалиме, Аммане, Каире, Лимасоле, Тегеране и Дубае. В качестве приоритетных Совет видит следующие виды деятельности, направленные к достижению христ. единства: образовательная и научно-исследовательская работа, борьба за права человека и социальную справедливость, миротворческая инициатива, межрелиг. диалог, осуществление связей между христ. Церквями в Ближневост. регионе и за его пределами. В рамках программ БВСЦ работают департамент помощи палестинским беженцам, экуменическая служба помощи беженцам, оказывается экстренная помощь нуждающимся, осуществляется психологическая реабилитация пострадавших. Созданы специальные отделы: богословский «Вера и единство», «Образование и обновление», диаконической работы «Жизнь и служение».

Своей деятельностью БВСЦ стремится подчеркнуть важность той роли, к-рую христиане, оставаясь религ. меньшинством, играют в сложной обстановке Ближ. Востока. Совет выступает за скорейшее прекращение израильской оккупации араб. земель и создание независимого Палестинского гос-ва со столицей в Вост. Иерусалиме. Совет, делегация к-рого в мае 1998 г. посетила Ирак, принял ряд заявлений против бомбардировок и войны в этой стране, за снятие с Ирака экономической блокады. После нанесения авиацией антииракской коалиции ударов по Багдаду (дек. 1998) БВСЦ выступил с новым жестким заявлением и призвал к немедленному прекращению операции «Лис в пустыне». Внимание Церквей-членов также привлекает урегулирование проблемы о-ва Кипр. БВСЦ активно занимается информационной деятельностью, оперативно реагирует на события, происходящие в регионе и мире, формирует единую христ. позицию по отношению к происходящему. В Бейруте издает ряд журналов на араб. (المنتدى; ежеквартально), на англ. («News Reports»; ежеквартально), на франц. («Courrier œcuménique du Moyen Orient»; 3 раза в год) языках. Создана рабочая группа по ведению христианско-мусульм. диалога, к-рая провела конференцию представителей БВСЦ и Арабской рабочей группы (14–17 июня 1996) и ряд др. встреч.

Во время богословского диалога между Церквями-членами БВСЦ в 1999 г. было принято совместное заявление (News Report. Beirut, 1999. Vol. 11. Winter-Spring. P. 25) католич. (свящ. Антуан Михаил), правосл. (митр. Гор Ливанских Георгий (Ходр)), восточноправосл. (митр. Бишой, Дж. И. Салих) и протестант. (Дж. Сабра) представителей, изложивших позиции своих Церквей относительно христ. почитания Девы Марии. Все согласились с тем, что учение о приснодевстве Марии есть важная часть Предания древней Церкви и наименование «Богородица» имеет непреходящее догматическое значение.

Лит.: Unity in Service with the Palestinians. Nicosia, 1980; The MECC: An Introd. to the Middle East Council of Churches. Nicosia, 1995.

Диак. Александр Васютин,
В. В. Чернов

БЛИНОВ Иван Гаврилович (5.11.1872, дер. Кудашиха Балахнинского у. Нижегородской губ. — 8.06.1944, там же (Городецкий р-н Горьковской обл.)), книгописец и художник книги. Из семьи крестьян-беглопоповцев. В юности увлекся копированием лицевых рукописных



И. Г. Блинов. Фотография. Нач. XX в.

книг, ориентировался на работы местных каллиграфов-старообрядцев, преимущественно работавших в городецкой книгописной мастерской, к-рая принадлежала видному деятелю беглопоповства Г. М. Прянишникову, собирателю рукописей, троюродному дяде Б. Первые работы книгописца — тетради с текстами канонов избранным святым и праздникам — продавались в Городце, крупнейшем центре беглопоповства в XIX в. В 15 лет Б. написал большой «Канонник», через год — лицевой «Толковый Апокалипсис». Со временем Б. начал получать многочисленные заказы на изготовление рукописных книг как для нижегородских крестьян-старообрядцев, так и для коллекционеров — П. А. Овчинникова, Прянишников, Н. П. Никифорова, П. П. Ведерникова и др. В дек. 1899 г. работа Б. «Канон Честному Кресту», написанная «под древность», с орнаментированными украшениями, была показана на славяно-рус. палеографической выставке в С.-Петербурге.

В 1900-х гг. Б. жил в городах Балахна и Горбатов Нижегородской губ., в 1905–1906 гг. по заданию Нижегородской думы изучал рукописи Соловецкого мон-ря в б-ках Казанского ун-та и КазДА. В нач. XX в. книгописец жил также в Москве и С.-Петербурге, изучал древние лицевые памятники письменности в отделах рукописей и старопечатных книг Исторического музея, Московского Публичного и Румянцевского музеев и имп. Публичной б-ки,

в Синодальной б-ке и б-ке Троице-Сергиевой лавры; с иконографическими сюжетами знакомился в Третьяковской галерее. Участвовал в работе 3-го областного археологического съезда (Владимир, 1906). В марте 1907 г. Совет Всероссийского съезда старообрядцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*, заказал Б. написать слав. азбуку.

В 1909–1916 гг. (с небольшими перерывами) Б. трудился в Московской старообрядческой книгопечатне Л. А. Малехонова. Под наблюдением Б. был напечатан ряд лицевых книг, в т. ч. «Апокалипсис» с толкованиями Андрея Кесарийского, повторивший пергаменный оригинал XIII в. Художник также занимался изготовлением на заказ рукописных книг, в частности, в это время он создал неск. списков «Слова о полку Игореве» с великолепными миниатюрами. Книгописец сотрудничал с художниками В. М. *Васнецовым*, Б. В. *Зворыкиным*, М. В. *Нестеровым*, А. И. *Савиновым*, Д. С. *Стеллецким* и др. В 1916 г. Б. работал в типографии А. А. *Левенсона*, выполнял заказы для имп. двора, изготовил 3 экз. статута ордена благоверной кнг. *Ольги* для членов имп. семьи, за что был награжден золотой медалью на Андреевской ленте. В 1916 г. Б. был мобилизован на службу в Царскосельский полевой военно-санитарный поезд № 143, где познакомился с С. А. *Есениным*. Еще до Февральской революции Б. начал переписывать Акафист прп. *Серафиму Саровскому* и в июле 1917 г. передал его на хранение в отд-ние рукописей и старопечатных книг Московского Публичного и Румянцевского музеев. В 1918 г. художник писал и рисовал кн. «Мудрость *Менандра Мудрого*» с пергаменной рукописи XIV в., хранившейся в бывш. имп. Публичной б-ке в Петрограде. В сент.—дек. 1918 г. Б. вместе с сыном создал лицевую «Повесть *Аммония мниха* о св. отцах, в Синае и Раифе избитых», к-рая в известной мере отразила осмысление художником трагических событий в России.

В первые годы после Октябрьской революции Б. поддерживал тесные связи с Российским Историческим и Государственным Румянцевским музеями в Москве, заказывавшими художнику книжные миниатюры. В Историческом музее Б. писал миниатюры-иллюстрации к древнерус. повестям о *Горе-Злочастии*, *Савве*

Грудцыне и *Фроле Скобееве* под руководством комиссии; 14 марта 1919 г. был введен в состав Ученой коллегии Российского Исторического музея. В 1919 г. художник находился в Городце «для продолжения работы по иллюстрированию памятников древнерусской письменности для Российского Исторического музея». (Сохранилась «Автография жизни моей», написанная Б. для представления в Архивную комиссию Городца.) В 1919/20 г. Б. на правах сотрудника Государственного Румянцевского музея был командирован в Городец для приобретения рукописных книг из собраний *Прянишника* и *Овчинникова*. В 1920–1924 гг. работал сначала директором, затем научным сотрудником *Городецкого краеведческого музея*, образованного по инициативе художника. В 1925 г. вернулся в родную деревню, работал в колхозе «*Красный маяк*», в 30-х гг. был лектором в сельском клубе и ответственным редактором городецкой газ. «*Колхозный ударник*». 30-ми гг. XX в. датируются последние книгописные работы Б.: неск. лицевых списков «*Истории города Городца*» и лицевой список «*Слова о полку Игореве*», создававшийся по заказу хранителя ОР Гос. б-ки им. В. И. *Ленина* Г. П. *Георгиевского*, но оставшийся незавершенным.

Б. было написано свыше 100 лицевых и орнаментированных рукопис-

Повесть о Петре и Февронии Муромских. Лицевая рукопись. Худож. И. Г. Блинов. 1902 г.



ных книг разного объема и содержания: жития святых, древнерус. сказания, повести, поучения, лицевые синодики, каноники и отдельные службы и каноны святым и праздникам; художник также переписал и проиллюстрировал «*Песнь о вешем Олеге*» А. С. *Пушкина*. Мн. рукописные книги были исполнены в неск. экземплярах. Большая часть рукописных книг Б. написана полууставом, напоминающим полуустав XVI–XVII вв. Отдельные книги (некоторые списки «*Слова о полку Игореве*», «*Песнь о вешем Олеге*», др. работы) выполнены с помощью стилизованного круглого уставного письма, являющегося в значительной мере изобретением книжного мастера. Известны тексты, написанные Б. стилизованной скорописью XVII в. Книги, созданные им, имели разнообразное художественное оформление в виде миниатюр, заставок, концовок, инициалов, маргинальных украшений и вязи. В конце рукописей Б. нередко помещал «выходные записи», в к-рых указывал время работы над рукописью, оригинал, с к-рого переписывалась книга, иногда ее судьбу, встречаются упоминания фактов из жизни Б. Книги художник писал, как правило, на совр. ему бумаге, однако в редких случаях он использовал старую бумагу с древними филигранями, как, напр., при создании лицевой «*Повести о Петре и Февронии Муромских*» (Архив СПбФИРИ РАН, № 50). Она была столь искусно стилизована «под древность», что ввела в заблуждение таких авторитетных исследователей древнерус. книжности, как О. И. *Подобедова*, Р. П. *Дмитриева* и др.

Б. занимался также изготовлением «настенных листов», или «картин», с изображениями на историческую тему. Сохранились 2 «настенных листа» работы Б. с изображениями «*Мамаева побоища*» (в *Городецком краеведческом музее* и в *ГИМ*, созданы соответственно в 1894 и во 2-й пол. 90-х гг. XIX в.). Художественным источником для этих «настенных листов» являлся печатный гравированный лубок XVIII в., в них также есть переключки с «настенными листами» поморских старообрядческих мастеров XVIII–XIX вв. и совр. Б. батальной живописью. По свидетельству А. И. *Горячевой*, дочери Б., ее отец написал «картину» «*Иван Грозный убивает своего*

сына», местонахождение к-рой неизвестно. Б. рисовал и художественные полотна. В Городецком краеведческом музее сохранились 4 работы, созданные Б. в 10-х гг. XX в.: «Протопоп Аввакум и боярыня Морозова», «Жалованная грамота Григорию Орлову», «История Городецкой старообрядческой часовни» и картина на евангельский сюжет «Симоне Ионин, любиши ли Мя?».

Рукописное наследие Б. в наст. время хранится в различных фондах отделов рукописей РГБ и РНБ, Отдела рукописей и старопечатных книг ГИМ, в Городецком краеведческом музее, в Нижегородском историко-архитектурном музее-заповеднике. Архив Б. (как и собранная им коллекция рукописных книг) полностью не сохранился. Ряд архивных материалов ныне находится в составе творческого архива Б. в ОР РГБ, др. часть — в ГИМ и в Гос. архиве Нижегородской обл.

Арх.: ОР РГБ. Ф. 491 [личный творческий архив].

Изд.: [Публикации рукописных книг работы Б.]: Слово о полку Игореве [факс. воспроизв. лицевого списка работ И. Г. Блинова из собр. ГБЛ] // Слово о полку Игореве / Л. А. Дмитриев, Н. К. Гаврюшин, В. П. Гребенюк, И. И. Шклярский. М., 1988; Сказание о кн. Михаиле Черниговском и о его боярине Феодоре: Факс. воспроизв. лицевого списка из собр. ГИМ / Авт. пер. и прил. И. В. Лёвочкин. М., 1988.

Лит.: Иткина Е. И., Кучкин В. А. Рукописный настенный лист с изображением Мамаева побоища // Куликовская битва в лит-ре и искусстве. М., 1980. С. 154–174 и илл. [10–12]; Иткина Е. И. Памятники Куликовского цикла в творчестве художника-миниатюриста И. Г. Блинова // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины: (Мат-лы юбил. науч. конф.). М., 1983. С. 216–224; илл. 41, 43, 44; она же. Русский рисованный дубок кон. XVIII — нач. XX в.: Из собр. ГИМ. М., 1992. С. 13–15, 22–24, 222–224; Гаврюшин Н. К. Лицевые рукописи «Слова о полку Игореве» И. Г. Блинова // Слово о полку Игореве. М., 1988. С. 186–199; Левочкин И. В. Лицевой список «Сказания» работы И. Г. Блинова // Сказание о кн. Михаиле Черниговском и о его боярине Феодоре. М., 1988. С. 77–99; он же. И. Г. Блинов и рукописные книги его работы // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1990. Сб. 61. С. 131–138; Турилов А. А. Об опасности абсолютизации филигранологического метода датировки рукописей // Филигранологические исслед. М., 1990. С. 124–127; Шайдакова М. Я. Рукописные и старопечатные книги в собр. Городецкого районного музея // Городецкие чтения: Мат-лы науч. конф. Городец, 1993. Вып. 2. С. 129–131; Аксёнова Г. В. И. Г. Блинов — городецкий книгописец и изограф. Городец, 1998. (Городецкая старина; Вып. 3).

Ю. Д. Рыков

БЛИНОВ Николай Николаевич (7.10.1839, с. Лекомское Вятской



Свящ. Николай Блинов

губ.— 18.12.1917, г. Сарапул той же губ.), свящ., миссионер, писатель, краевед. В 1860 г. окончил Вятскую ДС, 20 июля 1861 г. рукоположен во иерея и добровольно отправился в глухое с. Карсовой Глазовского у., где основал школу для удмуртов и коми-пермяков. С 1863 г. действительный член Вятского губернского статистического комитета. В 1864 г. переведен в с. Бахту, близ Вятки. Написал первую удмурт. азбуку «Лыдзон» (1867), включив в нее первый перевод стихотворения А. С. Пушкина («Птичка Божия») на удмурт. язык, а также неск. др. книг для школьного обучения («Грамота», «Ученье — свет», «Пчёлка», «Трудовой крестьянский год»). В 1868 г. награжден набедренником. С 1872 г. служил священником в Нюлинске, с 1874 г. — в Вятке, с 1876 г. — в Петергофе. Под псевдонимом Боример Николаевич издал кн. «Страдания Великого Учителя, Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа: Для семейного чтения» (СПб., 1878), тираж к-рой был уничтожен, т. к. обер-прокурор Святейшего Синода гр. Д. А. Толстой увидел в сочинении Б. «дух рационализма» и «пропаганду социалистического учения». С 1878 г. Б. состоял членом РГО. С 1879 г. служил священником в Сарапуле, в 1895–1896 гг. — в Бемыже, в 1898–1906 гг. — в Орлове, с 1906 г. — снова в Сарапуле. В 70–90-х гг. Б. писал рассказы и пьесы, сделал авторское переложение книги Д. Дефо (Жизнь Робинзона. СПб., 1879), занимался краеведением. Его кн. «Языческий культ вотяков» (1898), имевшая миссионерскую направленность, вызвала оживленную дискуссию в периодической печати. В проповедях и лит. сочинениях Б. отстаивал идеи гуманизма, выступал за бескорыстное служение народу.

Соч.: Лыдзон: Азбука для вотяких детей. Вятка, 1867; О способах обучения предметам учебного курса начальных народных училищ. Вятка, 1868. СПб., 1870², 1875³; Грамота. Вятка, 1869, 1879⁵; Пчёлка: Сб. стихотворений, пословиц и загадок. М., 1873. СПб., 1878²; Ученье — свет. Вятка, 1873, 1884²; Движение народонаселения в Орловском у. Вятской губ. Вятка, 1876; Оспенная эпидемия в Вятской губ. в 1875 г. Вятка, 1876; К 100-летию юбилею г. Сарапула. Сарапул, 1880; Трудовой крестьянский год. Вятка, 1880; Земская служба. СПб., 1881; Сельская общественная служба. СПб., 1882. М., 1894³, 1903⁶; Сарапул: Ист. очерк. Сарапул, 1887; Толковая книжка о сельском управлении. М., 1887; Мирон Петрович: Сцены из народной жизни. Каз., 1888; Свет и во тьме светит!: Драматический эскиз в сценах. Сарапул, 1888; На ниве народной: Рассказ. Вятка, 1897. М., 1903³, 1916⁴; Языческий культ вотяков. Вятка, 1898; Сарапул и Среднее Прикамье: Былое и современное. Сарапул, 1908²; «Кавалерист-девица». Сарапул, 1913.

Лит.: Михеев И. Буддисты ли вотяки?: По поводу книги свящ. Н. Блинова «Языческий культ вотяков». Каз., 1901; Венеров. Словарь. Т. 3. С. 381–389; Шумилов Е. Ф. Христианство в Удмуртии. Ижевск, 1999.

Е. Ф. Шумилов

БЛИНОВ Петр Федорович (1893, с. Новоризадеево Сызранского у. Симбирской губ. — после 25.05.1938, Минская обл.), один из лидеров обновленчества, организатор «Сибирской Живой церкви» и «Сибирского церковного управления» (СибЦУ, или «Сибцерковь»). Род. в семье охотника, подростком отправился странствовать, 2 года провел послушником в одном из сибир. мон-рей. Позднее скитался по Сибири, знакомясь с жизнью старообрядцев различных толков. Приехав в Томск, женился и поступил на богословские курсы при Томской ДС. В сент. 1914 г. был рукоположен во диакона и назначен псаломщиком в ц. свт. Николая в Томске. 16 окт. 1914 г. освобожден от занимаемой должности по собственному прошению. 24 апр. 1916 г. (вероятно, еп. Томским и Алтайским Анатолием (Каменским)) рукоположен во иерея и назначен полковым священником 38-го Сибирского стрелкового полка, в 1917 г. переведен настоятелем в томскую ц. Иоанна Лествичника. Будучи талантливым проповедником, быстро приобрел популярность в народе.

В мае 1922 г., после ареста временно управляющего Томской епархией Барнаульского еп. Виктора (Богоявленского), Б. объявил, что вместе со своей общиной отлагается от Патриарха Тихона, от местного епископа и сам становится главой



«свободных христиан», объединенных вокруг возглавляемого им прихода. 7 июня 1922 г. Б. опубликовал в томской газ. «Красное знамя» (№ 121) программу сибир. обновленческого движения, где, в частности, содержался призыв к созыву собора. Е. М. Ярославский, находясь в Новониколаевске (совр. Новосибирск), поместил в газ. «Советская Сибирь» (24 июня 1922, № 138) передовицу под названием «Сибирское церковное управление», в которой превозносил «манифест церковного обновления Сибири... хорошо известного сибирякам, особенно томицам, священника Блинова». 9 июня 1922 г. Б. сформировал «Томское высшее церковное управление», вскоре переименованное в «Сибирское временное высшее церковное управление», к-рое сам и возглавил.

Работа по формированию раскола в Сибири, как и в др. регионах, велась при непосредственном участии гражданских властей: от епископов и священников они требовали признания «томской декларации». В июле 1922 г. викарный Тюменский еп. *Иринарх (Синеоков-Андреевский)* заявил о своем присоединении к «Живой церкви». В Тюмени было создано обновленческое епархиальное управление, однако Тобольский архиеп. *Николай (Покровский)* категорически отказался признать СибЦУ, выпустил воззвание к пастве и наложил запрет на еп. Иринарха. Новониколаевский еп. Софроний (Арефьев) согласился вступить в СибЦУ, но подчиненное ему духовенство продолжало почитать Патриарха Тихона.

5 окт. 1922 г. Б. созвал в Томске «Сибирский собор», на котором был избран председателем, а затем и «епископом Томским и Сибирским». Выйдя к участникам собрания в лагтях, он поклялся, что будет рабоче-крестьянским архиереем. Лжехиротонию Б. «во епископа Томского и Сибирского» совершили 8 окт. 1922 г. в ц. Иоанна Лествичника епископы Софроний (Арефьев) и *Гавриил (Воеводин)* (по сведениям Левитина, в хиротонии участвовал Киренский архиеп. Зосима (Сидоровский), временно управлявший Иркутской епархией, к-рый одним из первых в Сибири присоединился к обновленцам). Первоначально даже «первоиерарх» обновленцев *Антонин (Грановский)* не признал «хиротонии» Б. 16 нояб. 1922 г. Б. присвоил себе титул «митро-

полит Томский и Сибирский», а после перемещения СибЦУ в Новониколаевск стал именоваться «митрополитом всея Сибири». В дек. 1922 г. сибир. обновленцы признали над собой власть находившегося в Москве *Высшего церковного управления* (ВЦУ). Б. настоял на том, чтобы уполномоченным ВЦУ при СибЦУ стал Макарий Торопов, «епископ Змеиногорский, викарий Томской епархии», благодаря чему полного подчинения Москве так и не произошло. Вскоре «сибирский митрополит» официально заявил, что его церковь является самодовлеющей и ни от кого не зависимой.

2 мая 1923 г. Б. был избран деловым председателем обновленческого «2-го Всероссийского поместного собора», проходившего в храме Христа Спасителя. Деятельность «собора» полностью контролировалась начальником VI отделения секретного отдела ОГПУ Е. А. *Тучковым*, к-рый в свою очередь получал директивы от Комиссии по проведению отделения Церкви от гос-ва при ЦК РКП(б). Первоначально в комиссии решили назначить председателем обновленческого «собора» В. *Красницкого*, но, учитывая «упадок авторитета» лидера «Живой церкви», заменили его «сибирским митрополитом». По инициативе Б. на «соборе» были приняты решения «избрать архиепископом Крутицким, 1-м викарием Московской епархии» прот. А. И. *Введенского* (в лжехиротонии к-рого, состоявшейся 6 мая, участвовал Б. вместе с др. 11 обновленческими «архиереями»), «закрыть монастыри как уклонившиеся от чистой монашеской идеи» и преобразовать их в братские христианско-трудовые союзы или общины для «подвига личного спасения». Б. возглавил делегацию обновленцев к Патриарху свт. Тихону, к-рому прочитал и вручил определенные лжесобора о лишении сана и монашества. На заседании 8 мая 1923 г. вместо ВЦУ был образован Высший церковный совет (ВЦС), в списке членов к-рого (18 членов и 9 кандидатов) на 2-м месте, после Антонина (Грановского), стояло имя «митрополита всея Сибири» Б.

После 1923 г. обновленческое движение по всей стране, и в частности в Сибири, пошло на спад: влияние священнослужителей, верных Патриарху Тихону, усиливалось, обновленческая организация все более дробилась на несогласные друг с другом фракции. На обновленческом «предсоборном совещании» 1924 г., когда некоторые раскольники стали высказывать желание начать диалог с Патриархом, Б. решительно выступил против каких бы то ни было попыток к примирению. Возглавляемое им обновленческое движение в Сибири стало ослабевать после 1924 г., когда в Новониколаевск приехал рукоположенный и посланный свт. Тихоном еп. *Никифор (Осташевский)*. На обновленческом «всероссийском соборе» в 1925 г. роль Б. была неизмеримо меньшей, чем на «соборе» 1923 г.: он стал лишь одним из 9 «товарищей председателя», в списке вновь избранных «членов священного синода» имя «митрополита Петра Сибирского» стояло на 12-м месте (всего 36 членов), Б. не пошел в президиум «синода».

В 1935 г. последовал «самороспуск» обновленческого «синода». В 1935–1938 гг. Б., носивший титул «митрополит Минский», жил в Минске, где служил в ц. св. Александра Невского. По воспоминаниям прот. Бориса Васильева, «популярностью и уважением Петр Блинов не пользовался... По улице ходил в гражданской одежде... Народу к нему ходило молиться довольно мало... Служил странно... На литургии ни разу не выходил на кафедру, облачен был в фелюнь, а не в архиерейские одежды, иподиаконовствовали у него маститые старцы... Сам он очень переживал, что его возьмут под стражу, и поэтому старался поставить себя чрезвычайно лояльным к советской власти, говорил проповеди на тему: «Страна наша и правительство». Весной 1938 г. Б. был арестован по обвинению в том, что он, «прибыв в нач. 1935 года в Минск, по заданию японской разведки связался с польским консульством... создал на территории БССР шпионско-фашистскую организацию, в которую лично завербовал 20 человек, дав им задания на организацию шпионско-диверсионных групп на периферии». Особой тройкой НКВД БССР 25 мая 1938 г. Б. был приговорен к расстрелу. Дата и место его гибели неизвестны.

Арх.: Центральный архив КГБ Республики Беларусь. Д. 15173-с. С. 26, 145, 202.
Соч.: Церковный переворот в Томской епархии // Красное знамя. 1922. № 121, 7 июня. С. 1; *Васильев Б., прот.* Мои воспоминания. С. 15–17. Ркп. [архив свящ. Ф. Кривоноса, Минск].





Ист.: Ярославский Е. Сибирское церк. управ-ление // Сов. Сибирь. Новониколаевск, 1922. № 138, 24 июня. С. 1; Красный набат. 1922. № 1041, 1 авг. С. 1; 31 авг. № 1065. С. 1; Сборный разум. 1922. № 2/3. С. 14 [о хиротониях и женатых еп-х]; Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 99, 541–542, 565–572; Кн. 2. С. 390; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов по мат-лам ЦА ФСБ РФ. М., 2000. С. 348, 351–355, 879.

Лит.: Краткие сведения о епископах правосл. церкви, состоящих в ведении Священного Синода // Вестн. Священного Синода. 1926. № 8–9; Левитин, Шауров. Очерки смуты. С. 189; Из истории земли Томской (1917–1921): Народ и власть: Сб. док-тов и мат-лов. Томск, 1997; Дмитриенко Н. М., Исаков С. А. Томские архиереи (1830–2002): Биогр. словарь. Томск, 2002. С. 67–69.

Прот. Борис Пивоваров

БЛИСС [англ. Bliss] Фредерик Джонс (22.01.1859, Сук-эль-Гарб, под Бейрутом — 3.06.1937, Уайт-Плейнс, шт. Нью-Йорк), амер. археолог, один из основателей научного изучения древностей в Палестине (см. *Археология библейская*). Окончил Амхерстский колледж (магистр с 1893, д-р философии с 1894), учился в нью-йоркской Теологической семинарии (Union Theological Seminary, 1884–1887). В 1888–1889 гг. изучал религию и обычаи сирийцев, позднее был приглашен Палестинским фондом исследований (ПФИ) продолжить раскопки, начатые У. М. Флиндерсом Питри на Телль-эль-Хеси (Юж. Палестина, библейское название Еглон) в 1890 г. В 1891–1893 гг. Б. возглавлял работы на телле. До Питри и Б. исследователи не осознавали, что один из основных археологических памятников Палестины представляет собой веками накопленные в одном месте остатки древних поселений и городов, к-рые можно датировать, изучив последовательность отложения фрагментов керамических сосудов. Б., соединив хронологический метод анализа материала, выработанный Питри в Египте, с собственными наблюдениями за стратиграфией теллей, показал возможность и необходимость их послышного исследования. Такой подход к изучению памятников положил начало научного этапа библейской археологии. Установленная Б. хронология слоев Телль-эль-Хеси явилась основой общей хронологии Палестины, к-рая принималась практически без поправок в течение столетия.

В 1898–1900 гг. Б. применил свой «метод керамической стратиграфии» на раскопках в Иерусалиме,

Телль-Захарии (*Азек*), Телль-эс-Сафи, Телль-Сандаханне (*Мареша*) и др. В 1900 г. ПФИ отказался от услуг Б., потому что безупречный в научном отношении метод предполагал длительный процесс раскопок, требовал значительных затрат и не сулил многочисленных сенсационных находок. Отказ от метода Б. надолго затормозил развитие археологии Сиро-Палестинского региона.

В 1910 г. Б. преподавал в США (ун-т Рочестера, шт. Нью-Йорк) и в Протестантском колледже Бейрута; служил советником по древностям при брит. штабе (с 1918), а в 1920–1921 гг. был консультантом археологом *Американских школ исследований Востока* в Иерусалиме. Соч.: *A Mound of Many Cities or Tell el Hesi Excavated*. L., 1894; *Excavations at Jerusalem, 1894–1897*. L., 1898; *Excavations in Palestine during the Years 1898–1900*. L., 1902; *The Development of Palestine Exploration*. N. Y., 1906; *The Religions of Modern Syria and Palestine*. N. Y., 1912.

Лит.: *Albright W. F. Bliss, Frederick Jones // Dictionary of American Biography*. N. Y., 1958. Vol. 22. Suppl. 2. P. 44–45; *Running L. G., Freedman D. N. William Foxwell Albright: A Twentieth-Century Genius*. N. Y., 1975; *Blakely J. A. Frederick Jones Bliss: Farther of Palestinian Archaeology // BiblArch*. 1993. Vol. 56/3. P. 110–115; *idem. On Site Identification Old and New: The Example of Tell el-Hesi // Near Eastern Archeology*. 2001. Vol. 64. N 1–2. P. 25–35.

Л. А. Беляев

БЛОК Александр Александрович (16.11.1880, С.-Петербург — 7.08.1921, Петроград), поэт, драматург. Род. в семье юриста, профессора Варшавского ун-та. Родители разошлись вскоре после рождения ребенка, детство к-рого прошло в семье деда по матери А. Н. Бекетова, ученого-ботаника, в то время ректора С.-Петербургского ун-та. С 1891 г. Б. учился в 9-й с.-петербургской (Введенской) гимназии, с 1898 г. — на юридическом фак-те С.-Петербургского ун-та, в 1901 г. перевелся на историко-филологический фак-т, к-рый закончил в 1906 г. (канд. соч. «Болотов и Новиков»).

В нач. 1900-х гг. Б. увлекся поэзией и философией Вл. С. Соловьёва, на этой почве произошло его сближение с Андреем Белым и С. М. Соловьёвым (в дальнейшем эти поэты составили поколение т. н. «младших символистов», «соловьёвцев»). Увлечение Соловьёвым отразилось в 1-м сборнике Б. «Стихи о Прекрасной Даме» (1904, на титульном листе 1905), адресатом и героиней стихов к-рого была Л. Д. Менделеева, дочь извест-



*Л. Д. Менделеева и А. А. Блок.
Фотография Д. С. Здобнова. 1903 г. (РГБ)*

ного ученого-химика Д. И. Менделеева, ставшая в 1903 г. женой Б. В «Стихах о Прекрасной Даме» отношения с Менделеевой предстают в духе мистики Соловьёва как встреча с земным воплощением Вечной Женственности, присутствие к-рой в мире служит источником светлых надежд на его близкое преображение.

В 1902 г. Б. познакомился с З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковским, в их ж. «Новый путь» дебютировал как поэт (Из посвящений // *Новый путь*. 1903. № 3), публиковал стихи и рецензии. Посещал Религиозно-философские собрания 1902–1903 гг., принимал участие в работе с.-петербургского Религиозно-философского об-ва (см. *Религиозно-философские общества в России*) и выступал на его заседаниях, однако к атмосфере этих собраний относился критически («Образованные и ехидные интеллигенты, поседевшие в спорах о Христе» — *Собр. соч.*: В 8 т. Т. 5. С. 210) и был далек от обсуждавшихся на них проблем. Вплос. выступления в Религиозно-философском об-ве и примыкающие к ним публицистические статьи об отношениях народа и интеллигенции Б. объединил в сб. «Россия и интеллигенция» (1918).

В 1906–1907 гг. произошла переоценка ценностей, от светлых предчувствий, характерных для стихов 1-го сборника, Б. переходит к иронии в драме «Балаганчик» (1906). В ней навеянные философией Соловьёва мистические ожидания воплощены в образах балаганного представления, к-рое разыгрывают на сцене традиц. герои — Пьеро, Арлекин и Коломбина. Кризис увлечения идеями Соловьёва отразился также во 2-м сборнике стихов Б. «Нечаянная радость» (1907). В стихотворении «Незнакомка» образ героини приобретает двойственность: она —





то неземное видение, доступное только поэту, то «пьяное чудовище». В стихах, составивших последующие сборники — «Снежная маска» (1907), «Земля в снегу» (1908), «Ночные часы» (1911), «Стихи о России» (1915), — Б. все дальше уходил от юношеских мистических предчувствий.

При издании стихов Б. неизменно объединял их в циклы, разделы и сборники, стремясь придать им единое смысловое звучание, создавая из отдельных стихотворений целостные контексты. Готовя «Собрание стихотворений» (1911–1912), он разделил свою лирику на 3 тома, пояснив в предисловии: «Каждое стихотворение необходимо для образования главы; из нескольких глав составляется книга; каждая книга есть часть трилогии; всю трилогию я могу назвать «романом в стихах»; она посвящена одному кругу чувств и мыслей, которому я был предан» (ПССиП. Т. 1. С. 179). 1-й т. «Собрания стихотворений» Б. открывается циклом стихов «Ante Lucem» («Перед светом»), обращенных к юношеской любви Блока — К. Садовской. Далее шли «Стихи о Прекрасной Даме», к-рые Б. считал лучшим из всего созданного им. В 3-м разд. «Распутья» напряженные мистические ожидания ослабевают, возникают сомнения, действительно ли подруга поэта — воплощение Вечной Женственности, не есть ли это «сладостный обман». Беспокойство, отсутствие уюта, — главное настроение лирики 2-го т. В его состав вошел цикл «Город»: С.-Петербург с его архитектурой, историей и лит. образами возникает в ряде стихотворений, как и памятник Петру I (Медный всадник), ставший символом нового периода рус. истории.

В 1909 г., после смерти отца и поездки на его похороны в Варшаву, Б. начал работу над поэмой «Возмездие» (не завершена), содержание к-рой — история семьи, разворачивающаяся на фоне рус. и мировой истории. Параллельно с поэмой создавался цикл стихов «Возмездие» и «Страшный мир», к-рые составили основу 3-го т. лирики Б. В стихотворениях этого тома преобладают ощущение неблагополучия мирового устройства, контрасты богатства и нищеты как следствия несправедливых общественных отношений, господствуют настроения отчаяния и жажды гибели, что следует уже из



А. А. Блок. Фотография Д. С. Здобнова. 1907 г. (РГБ)

заглавий стихотворений «Пляски смерти», «Черная кровь», «Унижение», «Демон» и др. В 3-й т. входит и цикл стихов «На поле Куликовом» (1909), где звучит важная для Б. тема будущего России. Поэт придавал исключительное значение Куликовской битве, называл ее «символическим событием русской истории», к-рому «суждено возвращение» и разгадка. По мнению Б., битва на Куликовом поле служила напоминанием о тех периодах рус. истории, когда страна находилась на грани гибели и сумела выстоять. Авторская трилогия Б. включала в свой состав все его стихи, написанные до 1917 г. От издания к изданию состав отдельных частей томов менялся, но общая структура книг и их смысловое содержание оставались неизменными.

Б. был не только поэтом, но и драматургом. Свои пьесы он называл «лирическими драмами» или «лирическими сценами», подчеркивая этим их связь с его лирикой. Почти все его пьесы так или иначе связаны с его стихами: «Балаганчик» (1906) и «Незнакомка» (1907) — с одноименными стихотворениями, «Песня Судьбы» (1909) — с циклами «Снежная маска» и «Фаина», хотя в каждом случае в драме сюжет получал новые смысловые оттенки. Исключение составляет только историческая драма «Роза и Крест» (1913). Особая природа драматургии Б. объясняет их сложную сценическую судьбу, при жизни поэта единственной удавшейся постановкой стал спектакль «Балаганчик» (режиссер — В. Э. Мейерхольд, 1906).

Жизнь поэта круто изменила первая мировая война (стихотворение «Петроградское небо мутилось дождем», 1914). В июле 1916 г. Б. был

призван в армию и служил табельщиком на строительстве дорог и военных укреплений под Пинском, в стороне от военных действий. В марте 1917 г. прибыл в отпуск в охваченный революцией Петроград, перевелся из армии на службу в Чрезвычайную следственную комиссию (ЧСК) для расследования противозаконных действий бывш. царских министров, где исполнял должность редактора стенографических отчетов. Материалы работы комиссии Б. обобщил в работе «Последние дни старого режима» (1918), к-рая затем вышла отдельным дополненным изданием «Последние дни императорской власти» (1921). В ходе работы в ЧСК Б. не только укрепился в своих антимонархических настроениях (сильно смягчившихся за время, прошедшее между 1 и 2-м изданиями, под влиянием послереволюционной жизни, что ясно уже из смены заглавия), но и разочаровался во Временном правительстве. На отношение Б. к революции также повлияло приходящееся на этот период сближение с критиком левоэсеровской ориентации Ивановым-Разумником.

На события окт. 1917 г. Б. откликнулся ст. «Интеллигенция и Революция», поэмой «Двенадцать» и стихотворением «Скифы» (написаны в янв. 1918). Особенный резонанс получила поэма «Двенадцать», построенная как ряд сменяющихся картин из жизни послереволюционного Петрограда в 1918 г. Шествие «державным шагом» 12 красногвардейцев по разоренному городу, на улицах к-рого раздается стрельба, идут грабежи, предстает в поэме как рождение нового мира. «Старый мир» олицетворяют «барыня в каракуле», «буржуй на перекрестке» и «товарищ поп». 2 последних образа связаны с конкретным историческим контекстом: в дни, когда создавалась поэма, появились декреты большевиков о национализации банков и об отделении Церкви от гос-ва. На фоне противопоставления старого и нового мира особый смысл приобретало появление Христа в финале поэмы, ставшего ее смысловым центром: «В белом венчике из роз — / Впереди — Иисус Христос». Относительно особенностей написания имени Христа в поэме исследователи строили различные догадки: одни предполагали, что причина в потребностях стихотвор-





ного размера, др.— что за основу взято старообрядческое написание имени Христа; объяснения самого Б. неизвестны. В образе Христа современники поэта видели ответ на вопрос, что же принесла в мир революция,— на языке символистской культуры это означало возможность буд. преобразования бандитов и разбойников в апостолов нового мира, веру в созидательные возможности революции. Сам же Б. неоднократно признавался, что образ Христа в финале возник помимо его воли и связан с его мистическими переживаниями в период революции.

Первоначальное сочувствие Б. революционным событиям имело мало общего с «большевизмом», о к-ром у поэта было смутное представление. Начавшиеся красный террор и гражданская война очень скоро развеяли его революционные восторги, с апр. 1919 г. высказывания о новой власти становятся отчужденными и даже враждебными. В послереволюционные годы жизни Б., спасаясь от нужды и бытовых лишений, служил в ряде гос. и общественных учреждений: в Театральном отделе Наркомпроса (март 1918 — апр. 1919), в изд-ве «Всемирная литература» (с сент. 1919 до конца жизни), в дирекции Большого драматического театра (с лета 1919 до конца жизни), в Секции исторических картин при ТЕО (с 1919 до конца жизни). Б. был членом-учредителем Вольной философской ассоциации (заседания начались в нояб. 1919), с июня 1920 г.— председателем Петроградского отделения Всероссийского союза поэтов (в том же году на этом посту его заменил Н. С. Гумилёв).

Обременительная служебная и общественная деятельность объясняет во многом тот факт, что после «Двенадцати» и «Скифов» Б. прак-

тически не писал стихов. Программное значение для послереволюционного творчества Б. имела его ст. «Крушение гуманизма» (1919), где предрекались гибель европ. гуманизма и рождение новой системы ценностей. Своё отношение к революции накануне смерти Б. выразил в стихотворении «Пушкинскому Дому» (1921) и в речи на годовщине гибели А. С. Пушкина «О назначении поэта», где есть прямые выпады в адрес чиновников, пытающихся лишить художника творческой свободы. Умер Б. от физического истощения, сочетавшегося с тяжелым нервным расстройством и болезнью сердца. Похоронен на Смоленском кладбище С.-Петербурга (с 1944 — на Волковом кладбище). Похороны и отпевание Б. на Смоленском кладбище прошли при огромном стечении верующих.

Религ. настроения Б. противоречивы. Категорическое высказывание в письме к Е. П. Иванову в 1905 г. «никогда не приму Христа» (СС: В 8 т. Т. 8. С. 131) сочеталось с посвященным ему же светлым лирическим стихотворением «Вот он — Христос — в цепях и розах...» (1905). Неизменно враждебно на протяжении всей жизни поэт высказывался о Русской Церкви и ее представителях. В письме к матери от 13 апр. 1909 г. он писал: «...единственный общий наш враг — российская государственность, церковность, кабаки, казна и чиновники» (Там же. С. 281). Высказывание Б. в ст. «Мережковский» (1909) — «духовное лицо, сытое от благодати духовной, все нашедшее, читающее проповедь смирения с огромной кафедры, окруженной эскадрой жандармов с саблями наголо» (Там же. Т. 5. С. 360) — вызвало негодование В. В. Розанова, ответившего ст. «Попы, жандармы и Блок» (Новое время. 1909. 16 февр.).

В письме Б. еще более определенно высказал негативное отношение к Церкви: «Я не пойду к пасхальной заутрене к Исакию, потому что

Дом на набережной
р. Пряжки, где жил
А. А. Блок в 1912–1921 гг.

не могу различить, что блестит: солдатская каска или икона, что болтается — жандармская епитрахиль или

поповская нагайка» (Там же. Т. 8. С. 275). Однако незадолго до смерти, 8 янв. 1921 г., в письме Н. А. Нолле-Коган Б. писал, что «пойти в церковь все еще не могу, хотя она зовет» (Лит. наследство. Т. 92. Кн. 2. С. 348). При всем этом Б. был несомненно верующим человеком: в один из ответственных моментов жизни, находясь на пороге смерти, прощальное письмо закончил словами Символа веры (Там же. Т. 89. С. 64).

Мировоззрение Б. основано на мистическом восприятии реальности как «отблеска искаженного торжествующих созвучий» в духе идей Соловьёва (в университетские годы это влияние дополнялось увлечением философией Платона). В поэзии Б. стремился постигнуть скрытый смысл явлений и их сущность, понимая опасность внецерковной мистики: «Мистика — богема души, религия — стояние на страже» (Записные книжки. С. 72). Однако в творчестве Б. мистические устремления и ощущения брали верх над религией, избранные поэтом в качестве основных духовные ориентиры («музыкальный смысл событий» и т. д.) часто подводили его. В 1931 г. в ж. «Путь» (№ 26) за подписью «Петроградский священник» появилась ст. «О Блоке», автор к-рой писал: «Мистика Блока подлинна, но — по терминологии православия — это иногда «прелесть», иногда же явные бесовидения» (О Блоке. С. 94). В статье говорится об опасности мистического пути, если он не сочетается с аскетической практикой, и там, где Б. руководствовался мистическими интуициями, он впадал в ошибки и заблуждения, как это было с поэмой «Двенадцать».

Мистикой не исчерпываются отношения Б. с христианством, большую роль также играла воспитавшая поэта культура. «Господи, дай мне быть лучше», — записал Б. в дневнике 1911 г. (СС: В 8 т. Т. 8. С. 114) и перед смертью, по свидетельству Н. А. Павлович, часто повторял: «Прости меня, Боже» (Павлович. С. 252). Христ. мотивы присутствуют во мн. лирических стихотворениях Б.: «Внимай словам церковной службы, / Чтоб грани страха перейти» («Не бойся умереть в пути...», 1902), «Те, кто достойней, Боже, Боже, / Да узрят Царствие Твое!» («Рожденные в года глухие...», 1914) и др. В поэзии Б. неоднократно возникает образ Христа, хотя зачастую





он ближе к апокрифам, легендам и сектантским песнопениям. Б. проявлял интерес к сектантству, в т. ч. к хлыстовству (см. *Хлысты*), к-рое казалось ему естественной, далекой от казенного духа формой Православия. Религ. смысл творчества Б. обсуждался в работах рус. религ. философов: С. Н. Булгаков видел в поэме «Двенадцать» «духовную провокацию» («На пиру Богов»), Н. А. Бердяев и К. В. Мочульский, напротив, считали, что в поэзии Б. был некий духовный подвиг, искупающий двойственность той Музы, про к-рую сам поэт сказал, что она — «мученье и ад». Арх.: РГАЛИ. Ф. 55; ИРЛИ. Ф. 654; ИМЛИ. Ф. 12; РГБ ОР. Ф. 423.

Соч.: Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960–1963; Записные книжки, 1901–1920. М., 1965; Письма к жене // Лит. наследство. М., 1978. Т. 89; А. А. Блок: Новые мат-лы и исслед. // Там же. М., 1980–1993. Т. 92. Кн. 1–5; Собр. соч.: В 12 т. М., 1995–1997. Т. 1–2; Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М., 1997–1999. Т. 1–5. Лит.: Чуковский К. Книга о Блоке. Пг., 1922; он же. Блок как человек и поэт. Пг., 1924; Памяти Блока: Сб. мат-лов. Пг., 1923²; О Блоке. М., 1929; Мочульский К. В. А. Блок. П., 1948; Павлович Н. А. Воспоминания об А. Блоке // Прометей. М., 1977. Вып. 11; Александр Блок в воспоминаниях современников. М., 1980. 2 т.; Долгополов Л. К. А. Блок: Личность и творчество. Л., 1980; Рутан А. The Life of Aleksandr Blok. Oxf., 1980. 2 vol.; Максимов Д. Е. Поэзия и проза А. Блока. Л., 1981²; Орлов В. Н. Гамаюн: Жизнь Блока. М., 1981; Александр Блок: Исслед. и мат-лы. Л.; СПб., 1987–1998. Вып. 1–3; О Блоке // Лит. учеба. 1990. № 6. С. 93–103; Бердяев Н. А. В защиту А. Блока // Там же. С. 104–105; Пайман А. Творчество А. Блока в оценке рус. религ. мыслителей 20-х и 30-х гг. // А. Блок и рус. постсимволизм: Тез. докл. науч. конф. Тарту, 1991. С. 28–30; Андрей Белый о Блоке. М., 1997; Немеровская О., Волеве Ц. Судьба Блока. М., 1999.

Е. В. Иванова

БЛОНДЕЛЬ [франц. Blondel] Морис (2.11.1861, Дижон — 4.06.1949, Экс-ан-Прованс, Франция), философ, один из видных представителей франц. католич. модернизма наряду с А. Луази, Э. Леруа и др. Учился в ун-те Дижона, затем в Высшей нормальной школе; преподавал в лицеях Шомона, Монтобана и Экс-ан-Прованса, ун-тах Лилля и Экс-ан-Прованса. Своими учителями считал блж. Августина, Б. Паскаля, Б. Спинозу.

В 1893 г. Б. опубликовал работу «Действие» (*L'Action*), к-рая сразу же привлекла внимание философской общественности и религ. деятелей. Книга стала его диссертационным исследованием и в посл. была переработана в 2-томное произве-

дение. «Действие» подверглось критике со стороны офиц. католицизма и было внесено Ватиканом в список запрещенных работ: ее автора упрекали в рационализации христианства, в превращении христ. учения в философию. Университетская общественность, со своей стороны, в течение неск. лет отказывала Б. в преподавании философии на том основании, что он не признавал автономии философии, подчиняя ее религии. На деле Б., создавая свою философскую концепцию, отвергал как крайний рационализм, так и признание главенства веры в познавательном процессе. Для Б. мир явлений и мир высших ценностей не могут быть разобнены, разум и вера для него — два инструмента достижения одной и той же истины.

Основные труды Б. опубликовал в 30–40-х гг. XX в., когда ему уже было за семьдесят: «Мышление» (*La Pensée*; 2 т.); «Бытие и сущие» (*L'Être et les êtres*); «Действие» (2-томное переиздание докт. дис.); «Философия и христианский дух» (*La philosophie et l'esprit chrétien*; 2 т.).

Б. избрал предметом своего исследования конкретное человеческое существование («действие») и душу человека, в к-рой, по мнению философа, обнаруживается потребность в сверхъестественном. Как замечает Ж. Лакруа, Б. «изначально был философом потому, что хотел быть философом религии», «философом христианского духа». Понимая под действием специфически человеческую активность: практическую, научную, моральную, эстетическую, метафизическую — словом, целостный опыт человека, Б. сосредоточил внимание на активности духа в полноте его развертывания. Существенной чертой действия является то, что оно располагается за пределами разума и воли — в их общем истоке, каковым является изначальный динамизм духовного существа (действие — это намерение в ходе его реализации). Отсюда вытекает блонделевский «метод импликации», нацеленный на обнаружение потребности человека в сверхъестественном, имплицитно присущей всякому человеческому волеизъявлению и познанию. Ход мысли Б. здесь таков. Человеку свойственна интенциональность: его действие всегда незавершенно; стремящийся «стать равным себе», человек никогда не достигает этой цели. Его воля, стремясь к самореализации и

не достигая ее, открывается др. Воле, к-рая дала бы ей силу существовать. Это означает, что человеку изначально присуща «имманентность трансцендентного», в его действии, не находящем завершения, присутствует бесконечное. Так философия подводит к выводу о существовании сверхъестественного, свидетельствовать о к-ром она сама не в состоянии. Вопрос о существовании сверхъестественного превосходит, по Б., возможности философии: это вопрос уникальный и универсальный, он обнимает собой всю судьбу человека и с абсолютной строгостью вменяется всем и каждому; философии надо только доказать, что практически невозможно не высказаться «за» или «против» сверхъестественного; достичь же сверхъестественного дано только вере. Учение о трансценденции и метод имманенции взаимно предполагают друг друга, так что теология и философия могут оказывать друг другу поддержку. Б. делает решительный шаг к тому, чтобы поставить философию действия на службу создания подлинной философии религии.

В произведении «Мышление» (1934) Б. стремится показать, что никакая идея человека не дает исчерпывающего знания о том, что он такое. Мышление — факт космический, оно не возникает внезапно, «из ничего», оно составляет часть вселенной и неотделимо от нее. Мышление непостижимым образом зарождается в космосе и, пройдя через органический мир, психику и сознание, достигает расцвета в интеллектуальной жизни. 1-й этап в становлении мышления человека характеризуется тем, что оно предстает самому себе, становясь с помощью знаков «мыслящим мышлением»; на 2-м этапе мышление возвышается от простого самосознания до Мышления, к-рое его превосходит, понимая, что в целях самоутверждения оно должно утверждать трансцендентную Мысль: не существует «мыслящего мышления» без «мышления о Мышлении»; на 3-м (основном) этапе мышление готовит себя к союзу с принципом совершенства, познания и блаженства, к-рый оно само не в состоянии осуществить, т. е. к союзу с Богом.

В соч. «Бытие и сущие» Б. развивает учение о «конкретной онтологии»: им исследуется проблема сопоставимости случайных сущих и





необходимого бытия. Изучая тварный мир — материю, живые и смертные организмы, личностей, общества, универсум в его воспринимаемой и умопостигаемой целостности, — Б. подводит к выводу о том, что ни одно из сотворенных существ, как и мир в целом, не исчерпывают собой бытия. Наш опыт бытия уравнивается с самим собой только в утверждении абсолютного Бытия. Абсолютное существоует само по себе, и онтологическое доказательство, недостаточное для сотворенных существ, обретает полную значимость в Боге. Материя, т. о., предстает как то, что способно породить жизнь, жизнь — как то, что способно к одухотворению, а дух — как то, что способно стремиться к Богу. Бытие, познание и деятельность у Б. тесно связаны друг с другом и вместе с тем сохраняют собственную специфику.

По утверждению самого Б., здание его творчества венчают работы о христ. духе («Философия и христианский дух», «Христианское чувство», «Об уподоблении»), представленные в кн. «Философские запросы христианства» (*Exigences philosophiques du christianisme*); вместе с тем он утверждает, что именно исследование христ. духа было его начальной задачей, побудившей к философским размышлениям. Одна из основных проблем здесь — взаимоотношение философии и религии. Задача философии заключается в том, чтобы методично и систематически исследовать совокупность форм человеческой деятельности, при этом разум, выполняющий эту задачу, не должен выступать в качестве всеобщей меры, особенно если речь идет о религии. Согласно Б., христ. религия интеллигибельна и цель философии по отношению к религии состоит в том, чтобы выявлять запросы и чаяния людей, к-рым должно отвечать откровение; откровение же, в свою очередь, должно питать разум, открывая перед ним такие возможности, каких он сам открыть не в состоянии: христ. таинства раскрывают на высшем и недостижимом естественным путем уровне философские тайны; философские тайны и христ. таинства взаимодействуют друг с другом. «Христианство стоит выше разума, отнюдь не противореча ему»; разум, в свою очередь «не посягая на таинство, обретает в нем ясность перед лицом некоторых проблем, какие он

может и должен ставить, но сам не может и не должен решать» (*Exigences philosophiques du christianisme*. P. 14).

Подлинно христ. философией Б. считает католицизм, поскольку в нем сверхъестественное, как ни в каком др. философско-религ. учении, по его мнению, укоренено «в естественном порядке событий с их гражданским состоянием, политическими союзами, официальными институтами, короче говоря, с эмпирически данными и их трансцендентными отметинами, сообщающими фактам значение» (*Ibid.* P. 28).

В учении Б. обсуждаются и др. вопросы, к-рые являются ключевыми для философии XX в.: проблемы другого, интересубъективности, любви, предназначения человека и т. п.

Наиболее полно философские устремления Б. выражает понятие мудрости. Мудрость предполагает интеллект и знание, но сама она есть нечто большее, чем интеллект и знание; мудрость — одновременно и способ мышления и образ жизни, взаимно оплодотворяющие друг друга; мудрость — наш горизонт, одновременно и близкий и далекий, присутствующий и отсутствующий; он постоянно движет человеком, удаляясь от него. Мудрость имеет характер философский и вместе с тем сверхфилософский, поскольку в наших действиях и мышлении заявляет о себе потребность в трансцендентном: мудрость пребывает одновременно внутри философии и за ее пределами, заставляя философию преодолевать себя.

В трактовке Б. понятия действия, самоопределения и самопреодоления человека, проективности человеческого бытия и свойственного ему выбора обнаруживают близость к той совокупности идей, к-рая в персонализме получит название личности, а в экзистенциализме — существования; учением о диалектике природы, пронизанной духом, об эволюции материи, движимой духовной энергией, Б. близок П. *Тей-яру де Шардену*.

Соч.: *Cœuvres complètes*. P., 1995—. Vol. 1—[2]; *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (thèse de doctorat ès lettres). P., 1893; *La Pensée*. P., 1934. Т. 1: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*; Т. 2: *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*; *L'Être et les êtres: Essais d'ontologie concrète et intégrale*. P., 1935; *L'Action*. P., 1936. Т. 1: *Le problème des causes secondes et le pur Agir*; 1937. Т. 2: *L'action humaine et les conditions de son*

aboutissement; *Exigences philosophiques du christianisme*. P., 1950; *Blondel M., Labertonnière L. Correspondance philosophique* / Présentée par C. Tresmontant. P., 1961.

Лит.: *Duméry H. La philosophie de l'action: Essai sur l'intellectualisme blondélien* / Préf. de M. Blondel. P., 1948; *Bouillard H. Blondel et christianisme*. P., 1961; *Lacroix J. Maurice Blondel*. P., 1963; *Сахарова Т. А. Философия действия // она же. От философии существования к структурализму*. М., 1974; *Virgoulay R. M. Blondel: Bibliogr. analytique et critique*. Louvain, 1975. Vol. 1.

И. С. Вдовина

БЛОНД ФЛАВИЙ — см. *Бьондо Флавио*.

БЛУД [блудодаяние], 1. *Грех против целомудрия* (в обиходе часто — любое нарушение морали в сфере половых отношений); одна из *страстей* в аскетическом учении Церкви. 2. В религиозно-метафорическом смысле — всякое уклонение человека от Божия Промысла о нем; идолопоклонство, неверие.

В Синодальном переводе Свящ. Писания терминами «Б.», «блудодаяние», «блудодейство» передаются евр. *לונת, לונת, לונת*, греч. *πορνεία*, — заключающиеся в себе как первый (Быт 38. 24; Лев 19. 29; Ос 4. 10–11; Деян 15. 20, 29; 21. 25; Рим 1. 29; 1 Кор 6. 13, 18; 7. 2; Гал 5. 19; Эф 5. 3; и др.), так и второй (Исх 34. 16; Числ 14. 33; Иер 2. 20; 3. 2, 9; Иез 16. 15, 20, 34, 36; 23. 11, 27, 29; 43. 7, 9; Ос 2. 4; 4. 12, 18; 5. 3, 4; 6. 10; Наум 3. 4; и др.) смыслы понятия «Б.». В Иер 3. 8, 9 словом «блудодейство» передано *פן*, означающее *прелюбодаяние*, т. е. супружескую неверность. В рус. языке Б. имеет синонимы: *любодаяние, распутство, разврат*.

1. Христианство признает две формы устройства жизни человека в сфере пола: *брак* и *безбрачие (целибат)*. Б. как искажение отношений между полами и заложенной в них Божественной цели есть грех, ибо он предполагает лишь достижение чувственного само- или взаимонаслаждения. Проявляясь в виде *помысла, страсти, развращающих слов, зрелищ, книг, рассматривания непристойных картин, прикосновений к собственному телу или телу др. человека, ласк и собственно половых отношений*, Б. посягает на чистоту и целомудрие человека. К Б. причисляются также *проституция, гомосексуальные отношения (см. Содомский грех)*, *кровосмешение, рукоблудие (мастурбация, малакия)*.



В ВЗ 7-я заповедь Моисеева декалога — «не прелюбодействуй» (Исх 20. 14; Втор 5. 18) — не проводит четкой границы между понятиями прелюбодеяния и Б., поэтому эта заповедь относится ко всем случаям нарушения половой морали. В то же время она сосуществовала с древним институтом *многоженства* и наложниц. Наказание за нарушения в сфере половых отношений зависело от степени проступка. В случае насилия над незамужней девицей оскорбивший обязан был дать значительный выкуп ее отцу и взять девицу в жены, не имея права никогда с ней развестись (Втор 22. 28–29). Совершение Б. в отношении любой жены и наложницы отца каралось смертью как осквернение «святости» отцовского ложа (Лев 18. 7–8; 20. 11; Втор 22. 30; 27. 20). Столь же суровая участь грозила невестам, не сохранившим девство (Втор 22. 20–21), осквернившим себя блудодеянием дочерям священников (Лев 21. 9) и даже супругам, сошедшимся в период жен. очищения (Лев 20. 18). Смертная казнь ожидала людей в случаях прелюбодеяния (Втор 22. 22–27), кровосмешения, мужеложства, скотоложства (Лев 18. 22–29; 20. 11–16). Основная причина строгости к извращениям в сфере половых отношений заключалась в сакральной заботе о потомстве народа Израиля.

В ВЗ блудный грех рассматривался не столько как нарушение общественной морали, сколько как скверна, оскорбляющая святую Божию — народ Израиля. Поэтому для иудея недопустим распространенный у язычников обычай «предоставления» дочерей: «Не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда, чтобы не блудодействовала земля и не наполнялась земля развратом» (Лев 19. 29), хотя формального наказания за это не предусматривалось. Нарушение человеком Божественного закона вызывает горькие последствия — изменение всего мироздания: истребление человека, скота, гадов и птиц «с лица земли» (Быт 6. 2–7, 13); гибель городов Содомы и Гоморры (Быт 19. 1–25); истребление 24 тыс. чел. (Числ 25. 1–9) и др. (о Божией каре за Б. ср.: *Isaac Syr. Sermo 62*).

В НЗ присутствуют гораздо более строгие понятия о браке (Мф 19. 8–9; 1 Кор 7. 10–11), целомудрии, об отношении к человеческому телу, соответствующие открывшемуся

высочайшему предназначению человека — единению с Богом: «тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» (1 Кор 6. 13). Ап. Павел называет тело храмом живущего в христианах Св. Духа (1 Кор 6. 19) и противопоставляет образ жизни грешника, становящегося одним телом с блудницей, соединению верующего с Телом Христа — Его Церковью (1 Кор 6. 15–17).

Христос обращает внимание на то, что прелюбодеяние (как и Б.) совершается прежде всего в сердце человека, т. е. в мысли и чувстве: «Кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5. 28). Любодеяние указывается Христом в числе злых помыслов, исходящих из сердца и оскверняющих человека (Мф 15. 19; Мк 7. 21), целомудрие же ап. Павел называет Божиим освящением христиан (1 Фес 4. 3–5). Поэтому Б. и всякая нечистота «не должны даже именоваться» у христиан, «как прилично святым» (Еф 5. 3). В связи с этим определяется участь блудников и прелюбодеев, к-рые «Царства Божия не наследуют» (1 Кор 6. 9–10; ср.: Откр 22. 15), ибо Б. растлевает душу и тело, охлаждает человека в его стремлении к Богу, разлучает с Богом (*Иоанн Кронштадтский. С. 24*). Блудник «отторгается от тела Церкви, разрушается ежедневным гниением — греховными удовольствиями...» (*Greg. Nyss. Adv. fornic.*), оскверняет в себе образ Божий: «*«Вовразивъ моихъ страстей възвразіе, лювосластными стремлєнными погъвнїхъ ѹма красотѹ»* (4-й тропарь 2-й песни понедельника Великого канона прп. Андрея Критского).

Вместе с тем пришедший призвать «грешников к покаянию» (Мф 9. 13), давший каждому человеку возможность очиститься от грехов, Господь показывает пример милующего отношения к падшему человеку. Обличая гордыню и лицемерие обвинителей, Христос говорит приведенной к Нему блуднице: «Иди и впредь не греши» (Ин 8. 3–11). Раскаявшиеся блудницы, к-рым Господь обещает лучшую участь, нежели первосвященникам (Мф 21. 31), стали верными Его ученицами, а одна из них, *Мария Магдалина*, первой увидела Его воскресшим.

Б. предстает как одна из основных страстей в аскетическом учении Церкви. Наряду с чревоугодием Б. относится к плотским страстям, т. е.

страстям, связанным с потребностями тела. Ап. Павел и св. отцы особо подчеркивают, что всякий грех совершается вне тела, «а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор 6. 18), «не как убийца, который против чужого тела [грешит], сохраняя свое неуязвленным, не как любостяжатель, который вредит иному, остерегаясь вреда собственному телу, блудник сам себе вредит, сам себя пронзает стрелой бесчестия... заботится об ограблении собственной плоти» (*Greg. Nyss. Adversus fornic.*). Блудная страсть есть результат постоянного соглашения с блудными помыслами и развитие навыка к блудодеянию, психофизическая потребность в нем.

Наставляя в бесполезности для неискующих рассуждать о движениях страстей и считать за лучшее пребывание относительно этого в блаженной простоте (*Ioan. Climacus. Scala paradisi. 15. 75*), прп. *Иоанн Лествичник* говорит о непосредственных причинах блудной страсти и о ее тесной связи с др. страстями: «С новоначальными телесные падения случаются обыкновенно от наслаждения снедами; со средними они бывають от высокоумия и от той же причины, как и с новоначальными; но с приближающимися к совершенству они случаются только от осуждения ближних» (*Ibid. 15. 20*; ср.: *Isaac Syr. Sermones. 43, 70, 77*). Прп. *Исаак Сирин* добавляет к причинам блудной страсти «смехотворство и дерзновенное парение мыслей», к-рые «есть дело блудного демона» (*Isaac Syr. Sermo 68*).

Началом развития блудной страсти является помысел, на борьбу с к-рым христианин должен направлять больше всего аскетических усилий, чтобы обрести способность владеть своим умом. «Некоторые,— пишет прп. Иоанн Лествичник,— ублажают скопцов по естеству; а я ублажаю повседневных скопцов, которые разумом, как ножом, обучились оскоплять себя» (*Ioan. Climacus. Scala paradisi. 15. 21*). Чтобы не позволить нечистому помыслу войти в сердце, во внутренний храм души, важно не допустить согласия с помыслом (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. VI 13*). В связи с этим свт. *Феофан Затворник* советует не позволять себе без разбора все видеть, все слышать и всего касаться; спешить изгладить смутившие впечатления; избегать встреч с предметом



прошлых искушений; уметь все встречаемое перетолковать для себя в духовном смысле (*Феофан (Говоров), свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Л., 1991⁶. С. 222–224).

Аскетика тесно связывает Б. с похотью. Под похотью понимается не половое желание как таковое, ибо оно дано человеку в браке, как сила притяжения соединяющихся, а искажение отношений полов в результате грехопадения, связанное с эгоизмом, жадной власти: видение в др. человеке лишь объекта для удовлетворения. Перед христианином в браке на путях борьбы с грехом стоит сложнейшая задача отделения полового чувства от «похотения», ибо похоть в браке искажает его цель и, значит, является Б. Перед монахом (и христианином, отказавшимся от брака) — задача борьбы с грехом через полное умерщвление полового чувства с целью его преображения в новом, духовном, человеке.

Блудная страсть может принимать необычные формы: чрезмерно страстные обличение Б. в др. людях со смакованием различных подробностей или — разновидность духовного самообмана, когда отношения с Господом, молитва, переживание Его присутствия явно переплетены с нездоровым состоянием нервно-половой системы (см.: *Варнава (Беляев), еп.* С. 159–160). Б. легко уживается с любовью к ближнему (Там же. С. 321): «Склонные к сладострастию часто бывают сострадательны и милостивы, скоры на слезы и ласковы» (*Ioan. Climacus. Scala paradisi. 15. 46*); в то же время блудная страсть может перетекать в фарисейскую гордыню и нелюбовь к людям как кажущийся способ защиты от Б.

Б., как и любая др. страсть, побеждается смирением, добродетельной жизнью по Божиим заповедям, раскрытием себя для действия Божией *благодати* через таинства Церкви. «...Как целомудрие выше естества человеческого, так и окончательная победа над блудом зависит не от нас, но есть дарование Божие», к-рое «вмещается только в одних смиренных, посему без смирения избавиться от блудной страсти невозможно» (*Варнава (Беляев), еп.* С. 166). Св. отцы признают, что брань с блудной страстью «более других продолжительная, постоянная, жестокая» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. VI 1*), ибо «целомудрие есть всеобъемлющее

название всех добродетелей» (*Ioan. Climacus. Scala paradisi. 15. 4*), и, «сколь велика небесная награда целомудрию, тем большим оно подвергается наветам врагов» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. VI 17*). Духовно-телесная природа Б. предполагает особые средства практической борьбы с ним. «Не думай низложить беса блуда возражениями и доказательствами, — говорит прп. Иоанн Лествичник, — ибо он имеет многие убедительные оправдания, как воюющий против нас с помощью нашего естества»; «представь Господу немощь своего естества, сознавая во всем свое бессилие, и неощутительным образом получишь дарования целомудрия» (*Ioan. Climacus. Scala paradisi. 15. 24, 26*; ср.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob. VI 5, 6*). По прп. *Иоанну Кассиану Римлянину*, поскольку нападение страсти блуда бывает двоякое, на тело и на душу, то нельзя одержать победу иначе как при условии совместной борьбы тела и души. «Одного телесного поста недостаточно для приобретения или сохранения чистоты целомудрия», хотя бы он подкреплялся физическим трудом, если ему «не будет предшествовать сокрушение духа, постоянная молитва... продолжительное размышление о Священном Писании», соединенное с духовным разумением, «а прежде всего если в основание не будет положено истинное смирение» (*Ibid. VI 1*). Для победы над блудной страстью полезны воздержание, уединение, безмолвие (*Ibid. VI 3; Idem. Collat. V 4; Ioan. Climacus. Scala paradisi. 15. 44*).

Согрешившему человеку Господь дает время на покаяние. Церковная дисциплинарная практика соединила ветхозаветную нетерпимость к Б. (1 Кор 5. 1–11) с пастырской любовью заботой о грешнике: «Во всяком роде преступления прежде всего смотреть должно, каково расположение врачуемого... покаянием» (Григ. Нис. 8). *Каноническое право* отличает Б. от прелюбодеяния (Григ. Нис. 4), наказания за к-рое вдвое строже, чем за Б.: «Да будет... различие образа покаяния во грехах сладострастия» (Там же). В древних церковных установлениях под влиянием господствовавшей тогда общественной нравственности, не изжившей совершенно наследия языческой морали, под Б. помимо плотских отношений между людьми,

не состоявшими в браке, понималось удовлетворение похоти между женатым мужчиной и незамужней женщиной (Васил. 21), т. е. грех женатого мужчины на практике не приравнивался к прелюбодеянию (к-рое усматривалось только в попрании супружеских прав мужа). «Причину этому назвать нелегко, — пишет свт. *Василий Великий*, — так принято в обычае» (Там же).

Мирянин за Б. отлучается от Причащения на 7 лет по Васил. 59 или на 9 по Григ. Нис. 4, но для «ревностно проходящих покаяние» срок епитимии может быть сокращен. Монах за Б. подвергается епитимии как за прелюбодеяние — отлучается от Причащения на 15 лет (Васил. 60). Клирики, впавшие в Б., извергаются из сана (Ап. 25; Васил. 3), но не лишаются Причастия, т. к. за одно преступление не возлагается двойное наказание. Насиловавший необрученную деву подвергается отлучению и принуждается взять девицу в жены (Ап. 67). Блудницей считалась отроковица, вышедшая замуж без согласия отца (Васил. 38), рабыня — без согласия своего господина (Васил. 40), поэтому браки против «воли обладающих» приравнивались к блудодеянию (Васил. 42). За грех рукоблудия мирянин подвергается 40-дневной епитимии, к-рую должен проводить в сухоядении, делая ежедневно 100 поклонов (Иоан. П. 10); взаимное рукоблудие наказывается вдвое строже (Иоан. П. 11); за тот же грех женщина также подвергается епитимии (Иоан. П. 13). На практике при применении канонов Церковь учитывает конкретную духовно-историческую обстановку.

В «*Основах социальной концепции РПЦ*», документе, принятом *Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.*, в разделе, посвященном нравственности, состояние совр. общества характеризуется как духовный кризис (Х 6), к проявлению к-рого следует отнести: массовое богоотвержение, пропаганду идеи «сексуальной революции», приведшей к потере смысла брака и ощущения греховности Б., обмирщение мн. церквей, благословляющих греховные формы отношений полов. В этих условиях Церковь призвана открыто назвать грехи, вскрыть их сущность и указать человеку пути к исцелению.

Церковь относится с уважением к браку, заключенному в соответствии с действующим законодательством



гос-ва, не считая его Б., но в отсутствие церковного венчания признает его духовно несовершеннолетним.

2. Тема «духовного» Б. человечества является одной из главных в ВЗ. Бог, заключивший Завет со Своим народом, как бы взял в жены Свою единственную любовь — невесту Израилеву. Но пророки *Осия*, *Иеремия*, *Иезекииль* от имени Бога провозглашают, что эта невеста оказалась изменницей и блудницей: «...Она не жена Моя, и Я не муж ее; пусть она удалит блуд от лица своего и прелюбодеяние от груди своих, дабы Я не разоблачил ее донага... и детей ее не помилюю, потому что они дети блуда. Ибо блудодействовала мать их... ибо говорила: «пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду... елей и напитки»» (Ос 2. 2–5; ср.: Иез 16. 15, 20, 34, 36). Выражения «блудодействовать вслед богов [язычников]» (Исход 34. 15–16), «блудно ходить вслед Молоха» (Лев 20. 5), «блудодействовать с дочерьми [инога] народа» (Числ 25. 1), «блудодействовать с царствами земными» (Ис 23. 17), «блудодействует земля сия» (Ос 1. 2) — означают утрату народом Израиля его Божественного призвания. Господь в Евангелии вслед за пророками называет израильский народ «лукавым и прелюбодейным» (Мф 12. 39; 16. 4).

Человек, отпавший в раю от Бога, потерявший Его в истории, утратил истинный смысл жизни, «заблудился». Отпавшего от Бога человека церковное предание называет блудным сыном (ср.: Лк 15. 11–32). Образ блудного сына приводится в богослужебных песнопениях покаянного содержания: «*Гѣкѣ блуднаго прїимї ма сына, вѣже, и помїаѣи ма*» (славник на «Господи, воззвах» в Неделю блудного сына). Блудными являются деяния людей, свидетельствующие об их безбожии, символом к-рого стал «Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (Откр 17. 5; ср.: 18. 2–3). Сам мир, во зле лежащий, живет в этом смысле в Б. Блудить означает также впасть в раскол или ересь. Б. проявляется в виде блудословия (словоблудия, суесловия) и в виде блудомыслия (суемудрия): «Кто душой и телом, — говорит прп. Исаак Сирий, — предан всегда суесловию и парениям ума, тот блудник» (*Isaac Syr. Sermo 8*).

Лит.: *Иоанн Кронштадтский*, св. Путь к Богу // ПСС. СПб., 1905^р. Т. 6. С. 12–14, 17, 22–24,

27–28, 37; *Варнава (Беляев)*, еп. Основы искусства святости. Н. Новг., 1996. Т. 2. С. 148–181, 258; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 258–267; *Киприан (Керн)*, архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 409–412; *Шихляров Л.*, свящ. Христианство и «сексуальный вопрос» // *Континент*. 1996. № 91. С. 275–305; *Зеньковский В.*, прот. На пороге зрелости: Беседы с юношеством по вопросам пола. Клин, 2001; *Свейников В.*, прот. Очерки христианской этики. М., 2001². С. 75–76; *Нил Сорский*, прп. Устав о скитской жизни. Екатеринбург, 2002. С. 44–47.

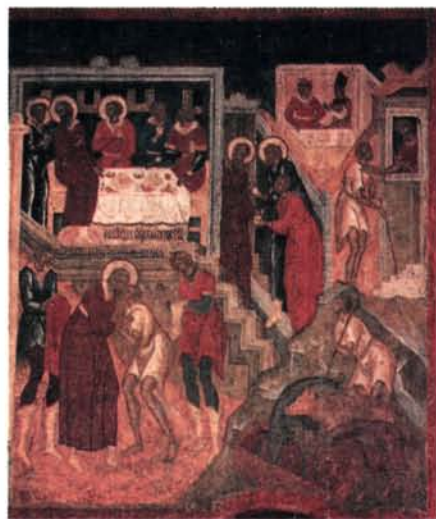
Свящ. Лев Шихляров

БЛУДНОГО СЫНА НЕДЕЛЯ [греч. *κυριακή τοῦ ἀσώτου*], одна из подготовительных недель (воскресений) перед Великим постом, между неделями *мытаря и фарисея* и *мясопустной*. В силу того, что Великий пост каждый год начинается в разное время, Б. с. н. приходится на период с 18 янв. по 22 февр. (ст. ст.). Название недели происходит от евангельской притчи о блудном сыне (Лк 15. 11–32), к-рая читается в этот день на литургии.

Как особая память церковного года Б. с. н. впервые появилась в древнем иерусалимском богослужении не ранее VI в. В V в. иерусалимский *лекционарий* еще не содержал особых чтений для великопостных воскресений, что видно из его арм. перевода (*Renoux A. Le Codex Armenien Jerusalem 121* // *PO*. Т. 163, 168). По крайней мере с VII в. чтение притчи о блудном сыне закрепляется за 3-м воскресеньем Великого поста (по совр. нумерации это 2-я неделя поста, посвященная свт. Григорию Паламе), что отражено в груз.

Притча о блудном сыне.

Роспись ц. Св. Троицы в Никитниках в Москве. Сер. XVII в.



переводе иерусалимского лекционария, где в 3-ю неделю на литургии указаны прокимен 4-го гласа из Пс 54, чтения Притч 25. 2–15, Ис 45. 22–25 и Рим 12. 6–16, *аллилуиарий* 1-го гласа со стихом Пс 1. 1, Евангелие Лк 15. 11–32, начальные слова песни на умовение рук (песнопение иерусалимской литургии ап. Иакова, не имеющее параллели в к-польском чине литургии) 2-го гласа: «Раскаялся в дерзости моей», начальные слова песни на перенесение Даров (это песнопение на литургии ап. Иакова в отличие от к-польской литургии свт. Иоанна Златоуста было изменяемым): «*Иже хербимы*» и молитва отпуста «Дар Отца» (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 59; *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire*. Т. 1. [Pars. 1.] P. 65–66. [Pars. 2.] P. 57). В груз. *Иадгари IX–X вв.* (приложение к лекционарию) тропарь выписан полностью: «Раскаялся в дерзости моей, Господи, как блудный сын...» (*Метревели*. С. 123). Греч. оригинал этого текста неизвестен, но он, безусловно, существовал, поскольку в Триодах из собрания РНБ — *Шафариковой* (Ф. п. I № 74, XII в.), *Орбельской* (Ф. п. I № 102, XIII в.) и *Погодинской* (Погод. № 40, XIII в.) — сохранился и слав. перевод (стихира «Раскайся о злобе моей, Господи» — *Карабинов*. С. 175). Следует отметить, что, т. о., в раннем иерусалимском богослужении Б. с. н. еще была одним из воскресений Великого поста, но не подготовительного к посту цикла, к-рый начинался только с мясопустной недели (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 56; *Метревели*. С. 99).

То же, вероятно, было и в *византийском обряде* доиконоборческой эпохи, т. к. лекционарная система раннего визант. обряда скорее всего была сходна с лекционарной системой древнего иерусалимского богослужения (*Пентковский*. С. 71, 74). В частности, один из *кондаков* св. *Романа Сладкопевца* (VI в.) о блудном сыне исполнялся, согласно *Кондакарию Патм.* 213, XI в., во 2-ю (= 3-ю иерусалимскую) неделю Великого поста (*Grosdidier de Matons. Romanos le Mélode*. P. 90).

Известны сборники святоотеческих чтений, в к-рых слова Иоанна Златоуста, тематически связанные с притчей о блудном сыне, помещены в неделю 2-ю поста; одно из чтений указывается *Евергетидским Типиконном* во 2-ю неделю, после 3-й песни канона (*Bertonière*. P. 127–128).



В послеиконоборческом визант. обряде в связи с развитием системы памятей подготовительного к посту цикла чтение этой притчи закрепляется за неделей перед мясопустной, т. е. Б. с. н. становится одним из предпостовых воскресений. В *Типиконе Великой ц.* X в. она открывает собой подготовительный период к Великому посту и называется «неделей перед мясопустом» (*Mateos. Turison. T. 2. P. 2*); здесь уже указаны те же апостольское и евангельское литургийные чтения (1 Кор 6. 12–20 и Лк 15. 11–32), что и в наст. время. Притча о мытаре и фарисее пока еще остается чтением одной из рядовых недель по Пятидесятнице (*Mateos. Turison. T. 2. P. 166*). То же — и в слав. (болг. и древнерус.) Евангелиях XI в. (Саввина книга. М., 1999. С. 399; Архангельское Евангелие 1092 года. М., 1997. С. 185; глаголическое Ассеманиево Евангелие (*Kurz J. Evangeliar Assemanuv. Dil 2. Praha, 1995*)). Следы этой практики находим и в относительно поздних памятниках XIII в. (*Темчин С. Ю.* Было ли кратко-апракосное Евангелие первой слав. книги, переведенной с греч. // Исследования по слав. ист. языкознанию. М., 1993. С. 25) и даже в синаксаре XV в., приплетенном к Добромирову Евангелию XII в. (*Алтбауер М.* Добромирово Евангелие. Скопје, 1973. С. 438).

Новое распределение чтений и соответственно памятей святых предпостового и великопостного циклов с IX–X вв. было принято повсюду на греч. Востоке, в т. ч. и в Иерусалиме. Так, древняя рукопись Триоди. *Sinait. gr. 734*, X в., озаглавлена: «Триодь, с Богом, все последование... от блудного до Великой субботы» (*Quinlan. T. 2. P. 4*; др. рукопись, *Vat. gr. 771*, XI в., также начинается с Б. с. н. — *Bertonière. P. 158–159, 161*). Следы древней иерусалимской традиции видны в начинающемся с недели мясопустной Евангелии *Sinait. gr. 210*, IX–X вв. (*Карабинов. С. 26*; *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 187*), к-рый в целом следует послеиконоборческой к-польской леиконарной системе, но где в неделю 2-ю поста (озаглавленную: «Неделя 2-я... блудного и делателей») приведены 3 чтения: Мк 2. 1–12 (чтение 2-й недели поста по новой к-польской системе), Мф 20. 1–16 («делателей») и, наконец, «другое блудного, от Луки» (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 187*).

Не позже чем с XI в. к предпостовому циклу прибавляется еще одна неделя, о мытаре и фарисее, и Б. с. н. окончательно становится 2-м по счету воскресеньем подготовительного к Великому посту периода. Это отражено во всех редакциях Студийского и затем Иерусалимского уставов XI в. и всех последующих веков, вплоть до принятых ныне. Тем не менее следы того, что некогда притча о блудном сыне читалась не перед Великим постом, а в его 2-ю неделю, сохраняются в Триоди вплоть до наст. времени в виде парафразирующих эту притчу песнопений, исполняемых не только в Б. с. н., но и во 2-ю неделю Великого поста и в следующую за ней седмицу.

Согласно всем основным редакциям *Студийского устава* XI в., — таким, как к-польские *Студийско-Алексиевский Типикон* 1034 г. и *Евергетидский Типикон* посл. трети XI в., афонский *Георгия Мтацминдели Типикон* XI в., — на Б. с. н. воскресная и триодная службы соединялись с последованием дневного святого из Минеи (*Пентковский. Типикон. С. 234*; *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 502*; *Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 272*). Многие из гимнографических текстов, используемых этими Типиконами в Б. с. н., в более позднем *Иерусалимском уставе* перемещены на 3-ю седмицу Великого поста (следующую после 2-й недели) и вместе со 2-м (по отношению к помещенному в службе Б. с. н.) канон о блудном сыне во 2-ю неделю поста находятся там и в наст. время.

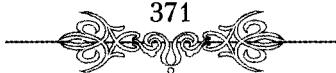
Южноитал. *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz. P. 187*) уже не допускает возможности соединения службы Б. с. н. с последованием рядового (непразднуемого) святого; гимнографический формуляр здесь сходен с формуляром Иерусалимского устава, выписанным уже во мн. Триодях XIII в. (напр., РНБ. Греч. 229 (*Герцман. С. 106, 137, 142, 146, 170, 182, 183, 194*); (болг.) БАН. 4. 5. 14 (Пергаменные рукописи БАН. С. 43)).

По Типикону, принятому ныне в РПЦ (Т. 2. С. 800–802), в Б. с. н. отменяется последование рядового святого, а к воскресной (из Октоиха) службе рядового гласа прибавляется триодная (на «Господи, воззвах» к 6 стихирам Октоиха прибавлены 2 стихиры Б. с. н. по дважды и славник; из Триоди берутся славники на

литии и на стиховне; к 3 канонам Октоиха (на 8) прибавлен канон Б. с. н. на 6, по 3-й песни к-рого поются седален и богородичен, а по 6-й — кондак с икосом Триоди; к воскресному эксапостиларию прибавлены 2 светильна Триоди и богородичен; на хвалитех к 5 стихирам Октоиха прибавлены 3 Триоди и славник; евангельская стихира поется перед 1-м часом; на литургии — блаженны Октоиха на 6 и Триоди (канон, песнь 6) на 4, прокимен и аллилуиарий рядового гласа, чтения Б. с. н.). В целом устав службы близок к указаниям 5-й гл. Типикона (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), но в службе Б. с. н. (как и большинства недель Триоди) воскресный кондак заменен триодным, а евангельская стихира вытеснена триодным славником и поется перед 1-м часом. Кроме того, на Б. с. н. начинается пение дополнительного к *полиелею* Пс 136 «*На реках вавилонских*». Типикон предписывает петь этот псалом на 8-й глас, «со аллилуією красною»; такое исполнение Пс 136 бывает лишь трижды в году и помимо Б. с. н. положено также в 2 последующие недели — мясопустную и сыропустную. Наконец, в Б. с. н., как и во все воскресенья Постной Триоди, начинаемая с недели о мытаре и фарисее и заканчивая 5-й включительно, обычные припевы к Пс 50 на утрене заменяются особыми: «*Слава: Покаяніа ѿвѣрзи ми двѣри:*», «*И нынѣ: На спсѣніа стези:*», «*Помилуй мѧ, вѣже: Множества содѣанныхъ:*». В дореформенной рус. традиции (XVI — 1-я пол. XVII в.) на Б. с. н. и недели о мытаре и фарисее и мясопустную на Пс 50 на «*Слава:*» и «*И нынѣ:*» пели обычные припевы (постовое «*Покаяніа ѿвѣрзи:*» начиналось лишь с сыропустной недели), но на «*Помилуй мѧ, вѣже:*» — уже «*Множества содѣанныхъ:*».

Устав Б. с. н. в греч. приходском Типиконе отличается от рус. тем, что здесь на «Господи, воззвах» стихиры Октоиха поются на 7, а Триоди — на 3; на хвалитех — Октоиха на 5 и Триоди на 3 (*Влоа́кѣс. Гѣлѣкѡв. С. 317–319*); почти то же (на «Господи, воззвах» 6 и 4, на хвалитех — 5 и 3 стихир Октоиха и Триоди) — и в первопечатном рус. Типиконе 1610 г. (Л. 1–5 об.).

При совпадении с Б. с. н. больших праздников неподвижного круга Типикон предписывает соединять их службы. В месяцесловной части Типикона есть 5 *Марковых глав*,





посвященных соединениям подготовительных недель Великого поста со службами Трех святителей (30 янв.), предпразднства и самого праздника Сретения Господня (2 февр.), а также его поспразднства и отдания (Т. 1. С. 438–440, 448–449, 458–461, 467–469, 484–485). Среди *храмовых глав* присутствует гл. 25, посвященная службе престольного праздника в храме святого в предпостовые недели, отсылающая к Марковой главе Сретения (Типикон. Т. 2. С. 1110–1111). В первопечатном московском Типиконе 1610 г. кроме Марковых есть общая глава о великом или храмовом святом в предпостовые недели, где (в отличие от 25-й храмовой главы совр. Типикона) соединение служб расписано подробно (гл. 49: Л. 75–77).

В нек-рых совр. невизант. лекционариях (копт., католич. и англикан.) притча о блудном сыне также находится среди великопостных чтений — в 3-е и 4-е воскресенья поста соответственно (эл. ресурс: <http://www.bombaxo.com/lectionaries.html>).

Гимнография Б. с. н. тематически посвящена осмыслению евангельской притчи о блудном сыне; ее основной мотив — раскаяние молящегося, представляющего себя блудным сыном, удалившимся от Небесного Отца в страну греха. Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.), автор синаксаря Б. с. н., подробно раскрывая смысл притчи, писал, что она читается накануне поста для того, чтобы побудить верующих к раскаянию и предохранить их от отчаяния (Триодь Постная. Л. 12–13).

Канон Иосифа 2-го гласа (ирмос: Τὴν Μωσέως φθῆν (Моисейскю пѣснь), нач.: Ἰησοῦ ὁ Θεός μετανοῶντα δέξαι (Иисе вѣже, каяющася прѣими)) с именем песнописца в акростихе 9-й песни указывается как студийскими, так и иерусалимскими Типиконами и уже в Триоди Х в. (Sinait. gr. 734) выписан 1-м; 2-м здесь выписан др. канон 1-го плагального, т. е. 5-го, гласа (ирмос: Γῆν ἐφῆ ἦν οὐκ ἔλασεν (Землю, на нѣже не возстѣ), нач.: Πάντες νῦν βοήσωμεν (Все ныне воскликнем)), с акростихом «Πέτρου κανονάρχου καὶ διακόνου θρήνου» (Петра канонарха и диакона плач), имеющий 2-ю песнь (Quinlan. Т. 2. Р. 5, 8–17), он же присутствует и в слав. Орбельской Триоди (РНБ. Ф. п. I № 102, XIII в.— *Карабинов*. С. 186). В ркп. Vat. Barber. 484, 1120 г. сохранился также фрагмент (7–9-я песни) анонимного канона 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа на Б. с. н., с фрагментом акростиха «[ἐλέ-?]ησων ἡμᾶς ἀμήν» ([Пом]илуй нас. Аминь — *Карабинов*. С. 249). Еще 5 канонов о блудном сыне указаны в рукописях для 2-й недели поста.

Самогласные стихиры, положенные в совр. Триоди в Б. с. н., были написаны св. *Стефаном Савваитом* (известны 2 Стефана Савваита, один † 794, другой † ок. 807 — *Карабинов*. С. 119). В рукописях также приводится ряд подобных стихир, вышедших из употребления (Quinlan. Т. 2. Р. 4–5; *Карабинов*. С. 144, 248).

Песнопение «Объятия Отца» — это проимий кондака Романа Сладкопевца, зафиксированный в греч. и слав. Кондакарях в Б. с. н. (Laur. Г. 28, IX в.— *Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode*. Р. 1977. Р. 90; ГИМ. Син. № 777, XIII в.— *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Отд. 2. С. 387) и присутствующий уже в Триоди Sinait. gr. 734 (Quinlan. Т. 2. Р. 4), Студийско-Алексиевский Типикон называет его кондаком (*Пентковский*. Типикон. С. 234; ср.: С. 413, где оно названо тропарем), так же, как и принятый ныне в РПЦ Требник (см. совр. чин монашеского *пострига* в великую схиму — Требник большой. Л. 80). В иерусалимских Типиконах и Триодях это песнопение обычно называется *седальном*.

Роману Сладкопевцу также принадлежит кондак «Τὸν ἄσωτον ἐξήλωσα» (Блудного поревновал), к-рый помещен в Б. с. н. в Кондакарях Vator. 1041, X–XI вв., и Patm. 213, XI в., в неделю 2-ю поста (*Карабинов*. С. 83; *Grosdidier de Matons. Romanos le Mélode*. Р. 90; *Bertonière*. Р. 135–136).

Анонимный кондак 3-го гласа «Τῆς πατρῶος δόξης σου» (Очестѣ славы твоѣ), к-рый приводится в совр. Триоди, встречается во мн. рукописных Кондакарях и Триодях с Х в. (*Grosdidier de Matons. Romanos le Mélode*. Р. 90; *Bertonière*. Р. 179).

Раскрытию притчи о блудном сыне в совр. Триоди посвящены также 1-й канон на утрне 2-й недели и все самогласны 3-й седмицы Великого поста. То же содержание имеют надписанные именем Иосифа Студита трипеснец в понедельник и подобны на «Господи, воззвах» в понедельник и среду 3-й седмицы поста — возможно, песнотворец знал о связи 3-й седмицы Великого поста с воспоминанием притчи о блудном сыне.

Канон 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа (ирмос: Ἀρματηλάτην Φαραῶ (Колесни. цегонителя фараина), нач.: Ἀναλαβόντες ἐν θερμότης τοῖς δάκρυσιν (Воспрѣимше теплыми слезами)), с алфавитным акростихом в тропарях и именем Феофана в богорочных, выписан в качестве 3-го канона Б. с. н. уже в Sinait. gr. 734 (Quinlan. Т. 2. Р. 17; *Bertonière*. Р. 175–176). Евергетидский Типикон предписывал петь его на паннихис в неделю 2-ю поста (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 524). Иерусалимский устав указывает петь этот канон на утрне 2-й недели (однако в совр. греч. Триоди канон отсутствует, сохраняясь в рус.). Также известны еще 7 канонов на 2-ю неделю поста, не вошедших

в печатные книги: 1) Иерусалимского Патриарха Илии III († ок. 797), 3-го гласа, с акростихом: «αἴνος ἤλια εἰς τὸν ἄσωτον υἱόν» (Хвала Илии на блудного сына), ирмос: Χέρσον ἀβυσσοτόκου πέδον (Ἔσθη γὰρ ἡβροδινεὴν τὴν γῆμα), нач.: Ἀμέμπτως νηστεύοντες ὡσπερ ἐφῆσεν ὁ διδάσκαλος (Проводя пост непорочно, как сказал Учитель: Ath. Laur. Δ. 29, XI в.; Paris. gr. 244; Sinait. gr. 741 — *Bertonière*. Р. 175; *Карабинов*. С. 118); 2) (предположительно) Феодора, 1-го плагального, т. е. 5-го, гласа (ирмос: Ἴππον καὶ ἀναβάτην (Коня и всадника), нач.: Πάντες καταπλαγῶμεν τὴν ἀφάτον τοῦ Θεοῦ εἰς ἡμᾶς εὐσπλαγχνίαν (Все изумимся неизреченному Божию о нас милосердию): Vator. gr. 1189, XI в.; РГАДА. Тип. греч. № 137, XII в.; Athen. Bibl. Nat. 625, XII в.; Ambros. F 95 sup., XII в.; Pantel. 44, XIII в., и др., а также в слав. рукописях: ГИМ. Син. № 319, XII в.; Sinait. slav. 23, 1359–1360 гг., — *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 501; *Bertonière*. Р. 175); 3) Иосифа, 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа, указанный в нек-рых изданиях греч. печатной Триоди (напр., Рим. 1879) для 2-й недели поста, а также в рукописях, происходящих из мон-ря Гротта-Феррата: Crypt. Δ. β. 1, XI–XII вв.; Crypt. Δ. β. 2, XI–XII вв.; Crypt. Δ. β. 1, XII в.; Vat. gr. 771, XI в. (ирмос: Τηθεῖση τράται (Ἐχένησε сѣчѣтѣ), нач.: Δέξαι με σῶτερ (Приими меня, Спасе), с акростихом: «Δέξαι με σῶτερ ὡς τὸν ἄσωτον πάλαι» (Приими меня, Спасе, как блудного в древности) (*Карабинов*. С. 155; *Bertonière*. Р. 176); 4) 2-го гласа, с акростихом в богорочных «μορκιάνοψ» (ирмос: Ἐν βυθῷ (Во глбвинѣ), нач.: Ὡ ψυχὴ ταλαίπωρε (О, душа окаянная): РНБ. греч. 519, 1360 г.; Paris. gr. 257, XV в. (в этой рукописи канон помещен на повечерии) — *Карабинов*. С. 201; *Bertonière*. Р. 177); 5) канон 2-го плагального, или 6-го, гласа с именем еп. Исаии в акростихе: «Θρήνος Ἰσοῦ ἐπισκόπου ἐλαχίστου παύ...» (Плач Исаии, епископа малейшего...), ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ περὶ σῶσας (Ἰάκο πο εὐχῆ πῆσειεστὸς βακ), нач.: Θρήνον προσοίσωμεν πάντες τῷ πλαστούργῳ (Плач все принесем Создателю): Paris. gr. 13, XIII в. (*Bertonière*. Р. 176); 6) 4-го плагального, или 8-го, гласа (ирмос: Θάλασσαν ἐπῆξας βυθίσας (Μόρε ἠρῆστηλ ἐσῆ), нач.: Νῦν εἰς τὸν ἔξοδον ψυχῆ μου (Ныне на исход, душа моя): Mess. gr. 108 — *Bertonière*. Р. 176); 7) 2-го плагального, или 6-го, гласа (ирмос: Κύματι θαλάσσης τὸν κρύψα πάλαι (Волноу морскою скрывшаго дрѣвле), нач.: Υἱόν με ἀνάρχου πατρός (Меня, сына Безначального Отца): Ступт. Δ. β. 4, XII–XIII вв.— *Bertonière*. Р. 177). В рукописи Sinait. gr. 733, XI в., в неделю 2-ю дан тот же канон Иосифа, что и в Б. с. н. в совр. Триоди (нач. Ἰησοῦ ὁ Θεός μετανοῶντα δέξαι — *Bertonière*. Р. 176).

Самогласные стихиры *Андрея Пира*, размещенные в иерусалимских Триодях



на 3-й седмице Великого поста, в студийских использовались дважды — на Б. с. н. и в качестве самогласнов 3-й седмицы.

Лит.: *Карабинов*. Постная Триодь; *Метревели Е. П.* Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980; *Quinlan A. J.* Sin. gr. 734–735; *Triodion*. R., 1991; *Герцман Е. В.* В поисках песнопений Греческой церкви. СПб., 1996; *Bertonière G.* The Sundays of Lent in the Triodion. R., 1997. (ОСА; 253); *Пентковский А. М.* Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. № 4. С. 70–78.

А. А. Лукашевич

БЛУДОВ Дмитрий Николаевич (5.04.1785, с. Романово Шуйского у. Владимирской губ.— [9]19.02.1864, С.-Петербург), граф (1842), гос. и общественный деятель, президент АН, председатель Гос. совета. Отец гр. А. Д. *Блудовой*, родственник Г. Р. *Державина*. Рано лишился отца, получил хорошее домашнее образование под руководством профессоров Московского ун-та. В 1800 г. поступил на службу юнкером в Московский архив Коллегии иностранных дел, где сдружился с В. А. *Жуковским*, К. Н. *Батюшковым*. Был



Гр. Д. Н. Блудов. Литография П. Бореля. 1861 г. (ГИМ)

активным участником лит. жизни 1-й четв. XIX в., одним из учредителей и деятельных членов об-ва «Арзамас». В 1802 г. перешел в Коллегию иностранных дел в С.-Петербурге. В окт. 1806 г. командирован курьером в Голландию для вручения ордена Андрея Первозванного кор. Луи Бонапарту. В 1810 г. назначен начальником Дипломатической канцелярии главнокомандующего Дунайской армией ген. Н. М. Каменского, в 1813–1814 гг. являлся поверенным в делах российской миссии в Стокгольме. Будучи приверженцем дипломатической политики гр. И. Каподистрии, Б. считал Австрию естественным соперником России в ситуации на Балканах, стоял за вмешательство России в борьбу Греции против Турции. В 1817–1820 гг.

Б. состоял советником, затем поверенным в делах российского посольства в Англии, знакомил иностранную печать с положением дел в России и через англ. газеты защищал рус. политику от нападок заграничной прессы. По возвращении в Россию выступил инициатором создания архива Мин-ва иностранных дел, перевел и издал «Документы для истории дипломатических сношений России с западными державами. 1814–1822 гг.», ставшие важным этапом разработки рус. дипломатического языка.

После опалы Каподистрии дипломатическая карьера Б. закончилась. 31 июля 1822 г. он был прикомандирован к Мин-ву внутренних дел по делам Бессарабии. После воцарения имп. Николая I по рекомендации Н. М. *Карамзина* в 1826 г. был назначен производителем дел в Верховную следственную комиссию по делу декабристов. После закрытия комиссии Б. в качестве статс-секретаря и производителя дел поступил в «Комитет 6 декабря 1826 г.», был автором указа о непринятии детей крепостных крестьян в учебные заведения (1827). С 1828 г. являлся начальником Главного управления делами иностранных вероисповеданий, в 1830–1831 гг. управлял Мин-вом юстиции, в 1832–1839 гг. возглавлял Мин-во внутренних дел (управлял мин-вом с 1831), с февр. по дек. 1839 г. являлся министром юстиции.

Хорошо зная (от генерал-губернатора кн. Н. Н. Хованского и моголёмского гражданского губернатора М. Н. Муравьева) особенности конфессиональной ситуации в Сев.-Зап. крае, Б. был убежденным сторонником укрепления там позиций Православия и постепенного воссоединения греко-униатов с Православием. Настоял на открытии в Полоцке правосл. епархии (1833) и назначении на нее еп. *Смарагда (Крыжановского)*. Полностью разделяя взгляды *Иосифа (Семашко)*, Б. выступил с проектом устройства греко-униатских церквей в России (за что пожалован в 1828 чином тайного советника) и совместно с еп. Иосифом (Семашко) участвовал в реформировании униатской Церкви. Б. был одним из инициаторов создания (1835) и одним из членов секретного комитета по делам греко-католич. Церкви, деятельность к-рого проходила под его контролем. В «Записке

для предварительного прочтения членам секретного комитета» (1835) Б. изложил план осторожного и постепенного избавления униатской Церкви от лат. обрядности, настоял на назначении Василия *Лужинского* (ассессора греко-униатской коллегии в Петербурге), в добром отношении к-рого к Православию рус. чиновник был уверен, викарным епископом Белорусской униатской епархии (1834). По инициативе Б. в 1837 г. дела по греко-католич. Церкви были переданы в ведение Святейшего Синода, одним из первых мероприятий к-рого стало запрещение католич. священникам крестить детей униатов. Греко-католики называли Б. «истребителем унии». В 1837 г. он ввел новые территориальные полицейские единицы в уездах — станы. Выступил инициатором издания во всех губерниях «Губернских ведомостей». С именем Б. связано изменение политики правительства по отношению к евреям: после назначения его в 1856 г. председателем еврейского комитета политика изоляции евреев сменилась политикой их социальной и культурной ассимиляции, стремлением подчинить евреев общим законам империи.

В 1839 г. Б. был пожалован чином действительного тайного советника. В 1839–1861 гг. служил главноуправляющим II отделения собственной Его Императорского Величества канцелярии, занимавшегося кодификацией российских законов, был членом Гос. совета, председателем департамента законов Гос. совета (1840–1861), участвовал в работе многих комитетов. Под редакцией Б. вышли 2 издания Свода законов Российской империи (1842 и 1857). С 1840 г. Б. являлся присутствующим в департаменте дел Царства Польского Гос. совета и комитета Западных губерний, был одним из авторов Уложения о наказаниях (1845). В 1846 г. вел переговоры в Риме о системе управления римско-католич. церквами в России, в 1847 г. в качестве представителя России подписал конкордат с Римской курией. В 1855 г. был избран президентом имп. АН. С 1857 г. участвовал в подготовке крестьянской реформы, входил в комитет для рассмотрения постановлений и предположений о крепостном состоянии в России, в Главный комитет по крестьянскому делу (с 1861 Главный комитет по устройству сельского состояния).



Составил и подал имп. Александру II «Записку о судебных установлениях» (1857), в к-рой предлагал разделить судебную и адм. власти, ликвидировать сословные суды, ввести суд присяжных. В 1859 г. Б. выступал против усиления цензурных строгостей, «стеснения умственного развития страны». В 1862 г. Б. был назначен председателем Гос. совета.

По завещанию Карамзина Б. подготовил к изданию 12-й т. «Истории государства Российского» (1828), в 50-х гг. издал посмертное собрание сочинений Жуковского. Б. был автором мн. манифестов имп. Николая I. По поручению государя написал неск. исторических очерков: «Суд над гр. Девиером и его соучастниками», «О самозванцах, являвшихся при Екатерине II в Воронежской губернии», «Записка о бунте Беневского в Большерецком остроге», «Дневные записки кн. Меншикова». Особое место среди лит. трудов Б. занимает брошюра «Последние дни жизни императора Николая I», написанная под непосредственным впечатлением от смерти монарха. В сочинении запечатлены последние дни жизни императора, причащение Св. Таин, прощание с близкими, изложено духовное завещание императора, написанное им в 1844–1845 гг. Брошюра была переведена на мн. европ. языки. Б. похоронен на кладбище Александро-Невской лавры в С.-Петербурге.

Соч.: Последние минуты и кончина в Бозе почившего императора, незабвенного и вечной славы достойного Николая I. СПб., 1855; Завещание и последние дни жизни имп. Николая Первого. М., 1856; Речь президента АН в заседании 23 дек. 1855 г. СПб., 1856; Мысли и замечания гр. Д. Н. Блудова. СПб., 1866.

Лит.: Никитенко А. В. Воспоминания о бывшем президенте имп. АН гр. Блудове. СПб., 1864; Блудова А. Д. Последние дни жизни гр. Д. Н. Блудова // Блудов Д. Н. Мысли и замечания. СПб., 1866. С. 57–64; она же. Воспоминания. М., 1888; Ковалевский Е. П. Граф Блудов и его время. СПб., 1866; Кокорев В. А. Два вечера у гр. Д. Н. Блудова: Из восп. // РА. 1888. Кн. 2. № 5. Стб. 0123–0128; РБС. Т. 3. С. 94–98; Долгоруков П. В. Петербургские очерки: Памфлеты эмигранта, 1860–1867. М., 1934. С. 232–260; Песков А. М. Блудов Д. Н. // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 283–284.

И. В. Оржеховский, В. А. Теплова

БЛУДОВА Антонина Дмитриевна (25.04.1813, Стокгольм — 9.04.1891, Москва), графиня, камер-фрей-



А. Д. и Л. Д. Блудовы. Акварель. Худож. П. П. Соколов. 1843 г. (ГМП)

лина (1863), писательница, благотворительница. Дочь гр. Д. Н. Блудова. Получила прекрасное домашнее образование, была знакома с А. С. Пушкиным, Н. В. Гоголем, Н. М. Карамзиным, В. А. Жуковским, М. Ю. Лермонтовым, К. С. Аксаковым, Ф. И. Тютчевым, С. С. Уваровым, А. С. Хомяковым, Д. В. Дашковым и др. Организовала в С.-Петербурге влиятельный салон славянофильского направления. Б. является автором интереснейших воспоминаний о лит. и общественной жизни эпохи (ж. «Заря» (1871–1872) и «РА» (1872–1889)), правосл. и патриотических очерков, публиковалась также в ж. «Странник» (1863–1871), детском ж. «Семейные вечера» (1876), газ. «Вольнские епархиальные ведомости» (1878–1882) и др.

После кончины отца (1864) Б. оставила светскую жизнь, занималась благотворительностью. В г. Остроге Вольнской губ. в 1865 г. основала правосл. братство во имя святых Кирилла и Мефодия, при к-ром были открыты церковь, начальная школа и пригостительное жен. уч-ще, в посл. преобразованное в закрытое среднее жен. уч-ще им. гр. Д. Н. Блудова с гимназическим курсом; 6-классная муж. прогимназия, крестьянский пансион (на средства крестьян) для мальчиков, окончивших курс сельских уч-щ и продолжающих образование в острожской прогимназии, б-ка, лечебница, аптека и странноприимный дом (подворье) для богомольцев, идущих из Киева в Почаевскую лавру. Погребена в Новодевичьем московском монастыре.

Соч.: Известия об Острожском Кирилло-Мефодьевском братстве. М., 1866; Последние дни жизни гр. Д. Н. Блудова // Блудов Д. Н. Мысли и замечания. СПб., 1866. С. 57–64; Воспоминания о Почаевской лавре. СПб.,

1868; Путешествие в Острог. СПб., 1868; Книга для чтения по русской истории. СПб., 1869; Записки // РА. 1872. № 7–8. Стб. 1217–1310; 1873. Кн. 2. № 11. Стб. 2049–2138; 1874, Кн. 1. № 3. Стб. 713–761; № 4. Стб. 833–883; 1875. Кн. 1. № 2. С. 129–195; Кн. 2. № 6. С. 182–216; 1878. Кн. 3. № 11. С. 348–368; 1879. Кн. 3. № 11. С. 365–375; № 12. С. 481–485; 1889. Кн. 1. № 1. С. 39–106; Воспитанницам училищ гр. Д. Н. Блудова на прощание. СПб., 1881.

Лит.: РБС. Т. 3. С. 93–94; Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 284–285.

И. В. Оржеховский, В. А. Теплова

БОББИО [итал. Bobbio; лат. monasterium Bobbiense или Baubiense], аббатство, город, с XI в. еп-ство в Сев. Италии, в 50 км к северо-востоку от Генуи.

Монастырь Б. основан в 612 г. ирл. мон. св. Колумбаном в малонаселенной тогда гористой местности Лигурии, носившей название Бобиум или



Св. Колумбан. Гравюра (H. Schedel. «Liber chronicarum», 1493) (РГБ)

Эбовиум (лат. Bobium, Ebovium). Автор Жития св. Колумбана упоминает, что первая монастырская часовня была построена здесь на развалинах древней ц. ап. Петра при поддержке лангобардского кор. Агилульфа (591–616), преследовавшего цели церковно-политического противостояния визант. влиянию (лигурийское побережье с Генуей входило тогда в состав Византийской империи). Уже при первых аббатах, преемниках св. Колумбана, прп. Амтале (615–627), исп. Бертульфе (627–640) и Бобулене (640 — ок. 690), мон-рь достиг своего расцвета. Неизвестно, когда именно в Б. был введен бенедиктинский устав, сменивший более строгий устав св. Колумбана. Согласно привилегии папы Теодора I, к-рая, видимо, является позднейшей подделкой, в 643 г. в мон-ре было





приблизительно 150 монахов, живших по бенедиктинскому уставу. Период лангобардского владычества был временем процветания мон-ря. Лангобардские короли оказывали мон-рю всяческую поддержку, как, напр., Ротари (636–652), Лиутпранд (712–744), Ратхис (Радагайс) Фриульский (745–749), восстановивший Б. после нападения разбойников в 747 г. Королевская власть не вмешивалась во внутренние дела мон-ря и не препятствовала свободному выбору настоятеля из числа братии.

Положение изменилось при *Каролингах*, когда монахи потеряли право выбора настоятеля, а управление мон-рем поручалось светским лицам из франк. знати. В 833–836 гг. настоятелем Б. был *Вала*, бывш. аббат *Корби*, бежавший в Италию, двоюродный брат имп. *Карла Великого*. При нем мон-рь был реформирован на основе принципов, заложенных *Бенедиктом Анианским*. Преемниками *Валы* были крупные церковные прелаты, представители франк. аристократии, такие, как Хильдуин, архиеп. Кёльнский, Альмарих, еп. Комский, Аббон, архиеп. Реймский, Лиутвард, архиеп. Верчельский и канцлер имп. *Карла III Толстого* (882–888). Эти аббаты владели Б. на правах *бенефиция*, мало заботясь о духовной жизни мон-ря, никто из них не жил там постоянно.

С нач. X в. Б. был подчинен епископам Пьяченцы, правление к-рых было периодом упадка мон-ря. Для обоснования независимости мон-ря от местного епископа были сфабрикованы поддельные привилегии кор. Агилульфа, объявляющие Б. независимым от власти епископов, грамота св. Колумбана, в к-рой последний якобы передавал Б. под управление Римского престола, и привилегия папы Теодора I, подтверждающая переход Б. под юрисдикцию папы.

По традиции считается, что впервые этого добился от папы *Июрия I* (625–638) аббат Б. Бертульф, но скорее всего это произошло только в нач. IX в. Памятник X в. «Чудеса св. Колумбана» рисует картину полного упадка мон-ря и обнищания монахов. Об этом же писал в 982–983 гг. к имп. *Оттону II* и Герберт Аурилакский (буд. папа *Сильвестр II*), ставший на короткое время настоятелем Б. (*Gerberti Auriliacensis* Ep. 2 ad Othonem // PL. 139. Col. 201–202).

Епископство. В этих условиях герм. имп. *Генрих II* решил основать в Б. еп-ство, что было одобрено Собором в Равенне (1014). Первым епископом стал настоятель мон-ря Петр Альд. Мн. последующие епископы Б. (до нач. XII в.) были также аббатами одноименного мон-ря. Ок. 1133 г. еп-ство Б. было переведено под юрисдикцию архиеп-ства Генуи (до 1989). В XII в. начался конфликт между мон-рем и епископами Б., к-рые в течение длительного времени принадлежали к роду Мальвичини. Аббатство в то время было богатейшим в Сев. Италии и обладало рядом привилегий. Несмотря на то что Симон и Ольер Мальвичини были сначала настоятелями мон-ря и, даже став епископами, добились от пап *Иннокентия II* и *Луция II* подтверждения всех прав и привилегий для мон-ря (1142 и 1144), уже при них произошли столкновения между епископами и мон-рем, претендующим на независимость от епископской власти. По приказу еп. Оберта I Мальвичини монастырскому иподиакону выкололи глаза и до кончины держали в заточении, др. монах был повешен перед воротами аббатства. В 1153 г. монахи Б. обратились к герм. кор. *Фридриху I Барбароссе* с жалобой на своего епископа, обвинив его в присвоении монастырского имущества, но тот оставил жалобу без ответа. В нач. XIII в. еп. Ольберт

Рокка проводил еще более агрессивную политику в отношении мон-ря, что заставило

Вид на мон-рь от р. Треббия

аббата Романа жаловаться папе *Иннокентию III* (1198–1216). После проведения расследования папа окончательно решил

спор в пользу епископа, подчинив аббатство непосредственно его власти (1208). В 1209 г. имп. Оттон IV взял под свое покровительство имущество еп-ства. В 1221 г. имп. *Фридрих II Штауфен* передал епископу полномочия графа на территории еп-ства Б. Рубеж XIII–XIV вв. стал временем расцвета еп-ства и постепенного упадка мон-ря. Этот период характеризуется постоянными спорами между различными претендентами на место аббата. Папа *Бенедикт XII* предписал епископу Б. навести порядок в мон-ре, но борьба за должность аббата имела место и позже. К тому времени реальная власть над мон-рем находилась в руках семьи Маласпина, маркизов Мулаццо. Именно из рода Маласпина происходил последний аббат Б., Иоанн, по инициативе к-рого мон-рь в 1449 г. присоединился к реформированной бенедиктинской конгрегации Санта-Джустина в Падуе. Тогда же была проведена реформа мон-ря, и с этого времени им, согласно уставу конгрегации, управляли сменявшиеся ежегодно аббаты.

Как еп-ство, так и аббатство Б. было упразднено в 1803 г., в период оккупации Италии французами, в 1817 г. еп-ство было восстановлено буллой папы *Пия VII* по требованию кор. Сардинии Виктора Эммануила I. В наст. время Б. входит в состав еп-ства Пьяченца-Б., в аббатстве (с 1923 называется Сан-Коломбано) находится музей.

Библиотека. В мон-ре Б. находились скрипторий и коллекции древних рукописей, самые ранние из них относятся к поздней античности и раннему средневековью. Напр., палимпсест из Ватиканской б-ки (Vat. lat. 5757), в к-ром под текстом комментария на псалмы блж. Августина А. Ратти (буд. папой *Пием XI*) была обнаружена значительная часть трактата Цицерона «О государстве». Нек-рые из древнейших рукописей попали в Б. уже в VII в. либо непосредственно из Ирландии и Британии, либо через мон-рь *Люксёй*, как, напр., Антифонарий из мон-ря Бангор. Мн. манускрипты были привезены в VIII–IX вв. из Франкского королевства и Испании, однако большинство было создано в скриптории мон-ря Б. Этот скрипторий, расцвет к-рого приходится на VIII–IX вв., по всей видимости, был организован аббатом св. Аталой. По характеру письма рукописи из Б.



различны, имеются кодексы, написанные унциалом, полуунциалом, местным курсивом, а также орнаментальным ирл. письмом. Согласно каталогу монастырской б-ки, составленному в X в., в Б. насчитывалось более 700 кодексов, содержащих библейские (напр., фрагменты рукописей гот. перевода НЗ *Вульфилы* (см.: *Beeson Ch. The Palimpsests of Bobbio // Miscellanea G. Mercati. Vat., 1946. Т. 6. Р. 162–184; Hout M., van den. Gothic Palimpsests of Bobbio // Scriptorium. 1952. Т. 6. Р. 91–93*)), патристические и литургические (напр., т. н. Туринские фрагменты ирл. Антифонария (Taurin. F. IV. 1; VII в.)) тексты, а также произведения античных классиков (ок. 100 рукописей). Общий упадок мон-ря привел к сокращению монастырской б-ки, согласно каталогу 1461 г., здесь хранилось всего 243 рукописи. С кон. XV в. на б-ку Б. обратили внимание гуманисты, к-рые начали вывозить из Б. рукописи, в основном произведения античных авторов. В 1606 г. часть была перевезена кард. Федерико Борromeо в Милан и вошла в состав б-ки *Амброзиана*, в 1618 г. др. часть — папой Павлом V в Ватиканскую б-ку в Рим. Ж. *Мабильон*, посетивший Б. в 1686 г., увез с собой в Париж неск. рукописей, в т. ч. и знаменитый Миссал, в посл. они попали в Национальную б-ку Франции в Париже. В 1722 г. в Б. насчитывалось всего 160 манускриптов. В 1801 г. б-ка Б. была опечатана, нек-рые рукописи перевезены в Турин (в монастырский архив), а часть распродана с аукциона, в посл. 69 рукописей было выкуплено А. Пейроном. Ок. трети манускриптов, хранившихся в Турине, погибло в 1904 г. во время пожара. В наст. время большинство манускриптов из Б. находится в б-ках Милана, Ватикана, Турина, нек-рое количество — в Париже, Неаполе и Вене, отдельные единицы — в Эскориале (Испания) и Вольфенбюттеле (Германия).

Церковное искусство и архитектура. Мон-рь был одним из важных пунктов паломничеств из Ирландии и в качестве такового включался в итинерарии. Это, а также роль его как градообразующего элемента ставит Б. в один ряд с обителями *Санкт-Галлен* и *Клюни*. Однако о его ранней архитектуре известно очень мало. Нынешний план мон-ря сложился не позднее XV в., последующие пе-

рестройки только дополняли и украшали здания. Архитектурные памятники мон-ря Б. в их совр. виде также относятся к XV–XVII вв. (за исключением колокольни с аркадой в т. н. ломбардском стиле, сохранившейся в основном формы XI в.). Перестройка главной ц. св. Колумбана была начата в XV в., а завершена лишь 2 века спустя. Над ее интерьером работали мастера итал. Возрождения Бернардино ди Сан-Колумбано из Павии и Доменико из Пьяченцы. В ходе археологических работ 1910 г. под полом церкви была обнаружена мозаика XII в. с изображением истории Маккавеев. В крипте находятся саркофаги св. Колумбана (XV в.), справа и слева от него — святых Атталы и Бертульфа, последние 2 сохранили детали орнамента VII в.



Надгробие св. Бертульфа. VII в. (крипта мон-ря Боббио). Фрагмент

Капелла крипты, укрепленная в XV в. кованой решеткой, также сохранила элементы VII–VIII вв.: резные капители и надписи, среди к-рых выделяется надпись на надгробном камне св. Кумиана, установленном кор. Липутрандом (нач. VIII в.). В Б. хранятся мощи 23 монахов обители и 3 затворников, др. святых и мучеников. Сохранилась алебастровая урна с мощами рим. мучеников, подаренная св. Колумбану папой *Григорием Великим*. В монастырской сакристии хранятся *ампулы* VI в. со Св. земли с изображенными на них евангельскими сюжетами. Имеются также дароносица из слоновой кости VI в. и 2 оссуария XV в.

Изд.: Archivum Bobiense: Riv. degli archivi storici Bobiensi. Bobbio, 1979–; *Verrua P. Bibliografia Bobbiese. Piacenza, 1936.*

Ист.: *Cipolla C. Codici Bobbiesi della Biblioteca nazionale universitaria di Torino: (Fax. ed.) Mil., 1907; Codice diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio fino all'anno 1208. R., 1918. Torino, 1966–1970. 3 vol.: *Jonae Vitae S. Columbani, Vedasti, Joannis / Ed. M. Tosi. Piacenza, 1965.**

Лит.: *Verrua P. Tra pergamene e palinsesti con note tironiane nello Scrittorio di Bobbio. Padova, 1935; Mor C. G. La fondazione di Bobbio nel quadro del diritto pubblico ed ecclesiastico longobardo: Convegno storico colombiano, Bobbio 1–2 sett. 1951. Parma, 1953; Polonio V. Il monastero di S. Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia. Genova, 1962; Bobbio, una città: *Cronache, storie, leggende. Piacenza, 1970; Fiorentini B. I santi della diocesi di Piacenza-Bobbio. Piacenza, 1997; Piazza A. Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII sec.). Spoleto, 1997; Attolini A. Il monastero di S. Colombano in Bobbio. Modena, 2001; Desteфанis E. Il monastero di Bobbio in età altomedievale. Firenze, 2002.**

Д. В. Зайцев

Миссал из Б. (Missale Bobiense) — одна из древнейших известных рукописей лат. *Миссала* (совр. шифр: Paris. Lat. 13 246) представляет собой пергаменный кодекс из 300 листов. Его небольшие размеры (180×92 см) указывают на то, что рукопись скорее всего предназначалась для миссионерских целей. Основной текст написан одной рукой, тип почерка — смесь унциала и минускула. Большинство исследователей датируют рукопись 1-й пол. VIII в. Состояние кодекса показывает, что монахи Б. рукописью не пользовались. Место ее происхождения точно не установлено, наиболее вероятно — Юж. Франция (А. Wilmart) или Сев. Италия (К. Gamber).

Мабильон издал основную часть рукописи (Fol. 9–290, 296–299) под названием «*Liber sacramentorum Ecclesiae gallicanae*» (Книга Таинств галликанской Церкви — *Museum italicum. P., 1687. Т. 1. Fasc. 2. Р. 278–397*). Текст Мабильона под названием «*Sacramentarium Gallicanum*» (Галликанский Сакраментарий) был переиздан Л. А. Муратори (*Liturgia romana vetus / Ed. L. A. Muratorio. Venetiis, 1748. Т. 2. Col. 775–968*) и, по этому изд., Ж. П. Минем (PL. 72. Col. 447–580), поэтому за текстом Миссала из Б. утвердилось наименование Галликанского Сакраментария; после критического издания 1917–1924 гг. (*The Bobbio Missal...*) рукопись принято называть Миссалом.

По составу рукопись представляет собой соединение епископского Сакраментария с Лекционарием. Главный раздел рукописи (Fol. 9–273) — это собственно Миссал. Он начинается с полного канона мессы *рим-*

ского обряда, но порядок расположения молитв указывает на галликанское происхождение рукописи. Рим. молитвы, не использовавшиеся во франк. землях или входившие в противоречие с местной практикой, представлены только в виде заглавий (напр., *Oratio prima Petri* (1-я молитва Петра), *In solemnitatibus Petri et Christi* (На праздник Петра и Христа)). В чине мессы присутствуют характерные для галликанского обряда элементы: чтение диптихов, целование мира, прошения, напоминающие визант. ектении, и др. Далее следуют 60 последований на весь церковный год, содержащие изменяемые части мессы. Все они распределены по 4 неравным разд.: 1) службы периода от *Адвента* до *Пятидесятницы* (№ 2–29); 2) повседневные службы (№ 30–50); 3) службы на праздники (№ 51–55); 4) «то, что должно читаться в будни» (№ 56–61) (деление церковного года близко к рим.). 1-й разд. включает: 3 мессы на период *Адвента*, последования на Рождество Христово и связанные с ним памяти (св. Евгении, вифлеемских младенцев, апостолов Иакова и Иоанна), службы на праздники *Обрезания*, *Богоявления*, *Кафедры* св. ап. Петра, «праздник св. Марии» (первое воскресенье после *Богоявления* – ср. с вост. праздником), *Успение Пресв. Богородицы* (празднуемое в янв.), последования на период *Великого поста*, на *Неделю ваий* (последование носит название «*In symbole traditione*» – На вручение символа; в этот день заканчивался один из этапов *оглашения*), *Великий четверг* (*In seno Domini* – На вечерю Господню), *Пасху* и пасхальную седмицу, праздники *Обретения Креста*, *Рогаций* (*In letanias* – На литании (прошения)), *Вознесения Господня* и *Пятидесятницы*. Оставшийся период года (с праздниками во имя Иоанна Крестителя, Петра и Павла и др.) отнесен ко 2-му разд. вместе с общими службами святым (по лицам) и последованиями на разные случаи (освящение храма, за отправляющихся в путь, за усопших и проч.). В 3-й разд. включены типовые службы на великие праздники, в 4-й – варианты служб для будних дней и за усопших (*pro defunctis*). Как правило, каждая служба предваряется 2 или 3 чтениями (из ВЗ, апостольских Посланий и Деяний (иногда читается и *Апокалипсис*) и Евангелий). Нек-рое количество священ-

нических покаянных молитв от 1-го лица, помещенных в Миссале из Б., свидетельствует о распространении практики «частной мессы».

В разд., к-рый условно можно назвать *Ритуалом* или *Бенедикционалом* (Fol. 273–286), содержатся формулы благословений (воды, елея, свечей), молитва на благословение брака и др., утренние и вечерние молитвы, уставные указания, а также благодарственные молитвы после Причащения (Fol. 299v – 300). В Миссале из Б. содержится самое раннее свидетельство об обряде благословения пальмовых ветвей в Пальмовое воскресенье (PL. 72. Col. 572). В чинопоследованиях, связанных с таинством Крещения, исследователи отмечают сир. влияния. Листы 286–290 представляют собой *Пенитенциал*, состоящий из 2 молитв и 47 покаянных канонов, в основном ирл. происхождения (из *Правил св. Колумбана* и др.) или взятых из постановлений поместных Соборов эпохи *Меровингов*. Листы 296–299 содержат объяснение службы часов, *Апостольский Символ веры* и канон библейских книг.

Иной рукой в рукописи вписаны евангельские глоссы на средневек. латыни (листы 1–7), наставления о времени совершения мессы, чинах церковной иерархии, времени Рождества Христова, покаянии и др. (листы 292–295).

Лит.: *Wilmart A. Bobbio (Manuscripts de) // DACL. T. 2. Col. 935–939; idem. Bobbio (Missal de) // Ibid. Col. 939–962; The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book / Ed. E. A. Lowe, J. W. Legg. L., 1917, 1920. Vol. 1: Facs.; Vol. 2: Text. 1924; Vol. 3: Notes and studies / Ed. E. A. Lowe, A. Wilmart and H. A. Wilson. 1991; Gamber K. Sakramentartypen. Beuron, 1958. P. 39; Wright Ch. D. Two Additions to the Bobbio Missal: The Sermon «De dies malus» and «Joca monachorum» (ff. 6r – 8v) // The Bobbio Missal / Ed. Y. Hen. Camb., 2002.*

А. А. Ткаченко

БОБКОВ Евгений Алексеевич (6.07.1939, пос. Кучино Московской обл. – 25.11.1985, Москва), прот. Русской православной старообрядческой церкви (*Белокрыницкой иерархии*). Из семьи потомственных старообрядцев, сын А. Д. Бобкова, в 60-х гг. XX в. являвшегося председателем *Рогожской общины*. В 1948 г. девятилетний мальчик был поставлен во чтецы старообрядческим еп. *Геронтием (Лакомкиным)* в *Покровском соборе* на *Рогожском кладбище*. В 1956 г. Б. поступил на юридический фак-т МГУ им. М. В. Ломоно-



Е. А. Бобков. Фотография. Кон. 60-х гг. XX в.

сова. На 3-м курсе выяснилось, что Б. является чтецом *Покровского собора*. От юноши потребовали отречься от религ. убеждений, на фак-те был устроен публичный диспут на тему «Есть ли Бог?». Б. твердо отстаивал свою позицию и был отчислен из МГУ. На страницах газет появились публикации, посвященные этому событию: *Карпель Р., Некрасов Ю. «Хамелеон», «Еще раз о хамелеоне»* (Моск. комсомолец. 1959. 11 апр., 13 окт.) и др. После отчисления из ун-та Б. работал в *Издательском отделе Московского Патриархата*, *ОР НБ МГУ им. А. М. Горького*, *Фольклорной комиссии Союза композиторов СССР*. В 1960 г. окончил *Всесоюзный заочный юридический ин-т*, в 1960–1961 гг. служил в *Вооруженных Силах*. В дек. 1963 г. поступил в аспирантуру *юридического ин-та*, из к-рой был отчислен в февр. следующего года по доносу одного из бывш. однокурсников. С сент. 1964 г. заведовал *книгохранилищем Покровского собора на Рогожском кладбище*.

7 июля 1966 г. старообрядческий архиеп. *Московский Иосиф (Моржаков)* рукоположил Б. во диакона к *Покровскому собору*. Энергичный, общительный, эрудированный диакон, поддерживаемый архиеп. *Иосифом*, многое сделал для активизации жизни в старообрядческой церкви и увеличения числа молодых верующих, в т. ч. из интеллигенции, что вызывало беспокойство со стороны *Совета по делам религий*. Представители *Совета* потребовали от архиеп. *Никодима (Латышева)* перевести Б.



в сане диакона в дальний деревенский приход. Однако еп. *Анастасий (Кононов)* без согласования с Советом 11 июня 1975 г. совершил хиротонию Б. во священника. Новоставленный священник был назначен в старообрядческий храм во имя прор. Илии в Гомеле (Белоруссия). В нач. 80-х гг. Б. также окормлял приходы в дер. Добрянке Черниговской обл., в с. Тураеве Раменского р-на Московской обл.

В кон. 70-х гг. Б. стал секретарем еп. Анастасия, благочинным Донской и Кавказской, Клинцовской и Новозыбковской епархий, 28 мая 1983 г. еп. Анастасий возвел Б. в сан протоиерея. Являясь фактически секретарем и архиеп. Никодима, Б. деятельно участвовал в устройении жизни белокриницкого согласия в 1-й пол. 80-х гг.: подыскивал кандидатов на священные степени, участвовал в урегулировании взаимоотношений между старообрядческими общинами и гос. властью, посещал приходы, передавая распоряжения архиеп. Никодима, жившего в с. Ст. Добруджа в Молдавии.

Б. активно интересовался историей старообрядчества, вел хронику совр. старообрядческой жизни, собирал и изучал рукописи и старопечатные книги, сотрудничал с археографами из Пушкинского Дома. В 1984 г. там был образован персональный фонд Б., куда старообрядческий священник начал передавать книги из своей коллекции. Б. интересовался вопросами древнерус. и старообрядческого церковного пения, собирал певч. рукописи, написал на эту тему неск. статей, первым описал «ветковский роспев» и особенности оформления гуслицких певч. рукописей (см. статьи: *Ветка; Гуслицкое письмо*).

Б. был дружен с руководителями всех старообрядческих согласий, особенно с председателем московской Преображенской федосеевской общины библиофилом М. И. *Чувановым*, наставником рижской *Гребеницкой общины* С. Михайловым. Б. поддерживал дружественные и деловые связи со мн. священнослужителями РПЦ: председателем Издательского отдела Московского Патриархата архиеп. *Питиримом (Нечаевым)*, Саратовским архиеп. *Пименом (Хмелевским)*, свящ. Александром Менем и др. К Б. обращались за консультациями мн. медиевисты. С нек-рыми учеными его свя-

зывала многолетняя дружба, в их числе — Д. С. *Лихачёв*, Н. Н. *Покровский*, А. М. Панченко, В. И. *Малышев*, Н. В. Понырко и др.

Б. погиб в автокатастрофе, похоронен рядом с отцом на Рогожском кладбище. Деятельность Б. (под именем Геннадия Попкова) отражена в книгах Ф. Чащина «Тайна Белой Криницы» (Кишинёв, 1987) и «Белокриницкое согласие» (Кишинёв, 1990).

Соч.: К вопросу об историографии и задачах палеографического исслед. памятников древнерус. муз. письменности // Тр. МГИАИ. М., 1966. Т. 24: Вопр. источниковедения истории СССР. Вып. 2. С. 73–85; Неизвестное изображение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 420–421; Певческие рукописи гуслицкого письма // Там же. 1977. Т. 32. С. 388–394; Древнерусские величания в певческом сборнике XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 305–306; Достижения медиевистики: О кн. М. В. Бражникова «Лица и фиты знаменного распева» (Л., 1984) // Сов. музыка. 1985. № 10. С. 108–109; *Бобков Е. А., Бобков А. Е.* Певческие рукописи с Ветки и Стародубья // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 448–451. Лит.: Памяти почивших: Прот. Евгений Бобков // Старообрядческий церк. календарь. М., 1987. С. 56; *Денисов Н. Г.* Устные традиции пения у старообрядцев: пение по «напевке», вопросы интерпретации: Канд. дис. М., 1996. С. 9; Старообрядчество. С. 51–52.

Н. Г. Денисов

БОБО [Боббо; лат. *Vobo, Vovonus*] († ок. 985), св. прав. (пам. зап. 22 мая). Род. в знатной семье в Провансе. Согласно житию, Б. был воином, посвятившим жизнь защите христиан от нападений арабов, к-рые с кон. IX в. совершали морские набеги из Испании на побережье Прованса. Б. предпринял поход против арабов и дал обет в случае успеха каждый год совершать паломничество в Рим. После ряда побед Б. оставил военную карьеру и посвятил себя благочестивой жизни, занимаясь делами милосердия. Во время очередного паломничества в Рим Б. заболел и умер в г. Вогера (близ Павии, Италия), где и был погребен. Над его могилой совершались мн. чудеса. Мощи Б. были обретенны в 1469 г. и перенесены в коллегию св. Лаврентия в Вогере.

Ист.: Acta SS. Maii. Т. 5. P. 186–188. Лит.: *Hanssens S.* Vobo (1) // DHGE. Т. 9. Col. 285–286.

Д. В. Зайцев

БОБОЛЯ [польск. *Bobola*] Андрей (29 или 30.11.1591, дер. Страховина близ г. Санок, Польша — 16.05.1657, мест. Янов-Полесский, совр. г. Иваново Брестской обл., Белорус-

сия), св. католич. Церкви (пам. 16 мая), иезуит. Происходил из средней шляхты, учился в иезуитской школе в г. Бранево (Вост. Пруссия). В 1611 г. в 12-летнем возрасте Б. вступил в новициат Общества Иисуса в Виленской иезуитской академии. По окончании новициата (1613) перешел на философский фак-т. В 1618–1622 гг. учился на богословском фак-те академии. 12 марта 1622 г. принял сан священника и был направлен в г. Несвиж, где стал префектом бурсы для молодежи из бедных семей. Местом его дальнейшей службы был определен костел св. Казимира в Вильно. В 1630–1633 гг. возглавлял иезуитскую миссию в Бобруйске. Под рук. Б. здесь был возведен первый каменный костел. В 1633–1636 гг. управлял Марианским об-вом учеников иезуитской школы в Плоцке. В 1636–1637 гг. был казначеем ордена в Варшаве. В 1637 г. переехал в Плоцк и в течение года исполнял обязанности префекта коллегиума иезуитов и казначея. В 1638–1642 гг. помощник ректора, казначей и директор иезуитской школы в г. Ломжа.

В 1642 г. Б. был направлен в г. Пинск для обращения правосл. населения в католичество. Поддерживал сторонников *Брестской унии*. В связи с ухудшением состояния здоровья в 1646 г. он переехал в Вильно и 6 лет служил в костеле св. Казимира. Летом 1652 г. возвратился в Пинск, став казначеем в костеле св. Станислава. Во время пребывания на Полесье Б. активно проповедовал греко-католич. унию, чем вызвал не любовь к себе правосл. населения. В 1655 г. в Пинск вошла войска царя *Алексея Михайловича*, и Б. переехал в мест. Янов, где продолжил свою деятельность по обращению православных в католич. веру. Был убит жителями Янова.

По преданию, причиной возмущения стала загадочная кончина уважаемого в Янове правосл. мещанина Захария Кробы и членов его семьи. Местные жители были убеждены, что они были отравлены Б., к-рый пытался представить смерть правосл. семейства как чудо. По подсказке местных жителей 16 мая 1657 г. Б. был пойман казаками Б. *Хмельницкого* и доставлен на центральную площадь для суда и публичной казни. Истерзанное тело Б. иезуиты переправили в Пинск и захоронили в склепе костела св. Станислава.



В 1702 г. были обнаружены останки, к-рые иезуиты стали почитать как мощи Б. Но до наст. времени существует мнение, основывающееся на народном предании, что эти останки принадлежат безымянному насельнику Лещинского правосл. мон-ря под Пинском. В 1725 г. было издано житие Б. В 1808 г., после передачи пинского иезуитского костела правосл. Церкви, останки были перенесены в иезуитский костел Полоцка. В 1853 г. папа *Пий IX* беатифицировал Б. В 1922 г. останки были изъяты и переданы в распоряжение Народного комиссариата здравоохранения. В 1923 г. по просьбе папы Римского *Пия XI* они были переданы советскими властями католич. Церкви и перевезены в Рим. В 1938 г. папа *Пий XI* канонизировал Б. В 1992 г. декретом папской курии Б. был объявлен патроном Варшавского католич. архиеп-ства, в 2002 г. — всей Польши, для его останков в Варшаве был сооружен особый костел. Ежегодно католики организуют паломничества в Иваново. 20 сент. 1997 г. католич. архиеп. Минский и Могилёвский кард. Казимир Свёнтек освятил в Полоцке костел в честь Б. В 1998 г. в связи с празднованием 60-летия канонизации Б. и перенесения его останков в Варшаву в Польше осуществлено издание серии из 20 книг под общим названием «*Św. Andrzej Bobola jezuita, męczennik (1591–1657)*» (Святой иезуит Андрей Боболя, мученик (1591–1657)). В 2000 г. кард. К. Свёнтек передал Крестовоздвиженскому костелу в Иваново «частицу мощей» Б.

Ист.: Vita et mors Venerabilis Andreae Bobolae. Würzburg, 1725; Литовские Ев. 1876. № 3. С. 20–32.

Лит.: *Poplatek J.* Bobola. Kraków, 1936; *Drzymata K.* Święty Andrzej Bobola. Kraków, 1986; *Paciuszkiewicz M.* Znów o sobie przypomniat: Św. Andrzej w Strachocine. Warsz., 1996; *idem.* Życie i Dzieje kultu św. Andrzeja Boboli. Zabki, 1998; *Палюшкевич Ф.* Да пралиция криви. Мінск, 2001. С. 10.

Свящ. *Серафим Сенковский*

БОБОШЕВО, село, расположенное на берегу р. Струмы, примерно в 30 км к юго-востоку от г. Кюстендил и в 15 км к юго-западу от г. Дупница (Зап. Болгария). Б. и его окрестности представляют своеобразный музей архитектуры, монументальной живописи и иконописи периода османского владычества и болг. национального возрождения. Впервые упоминается в документах времени султана Сулеймана (1520–1566).

Благосостояние села в XVI–XVII вв. было связано с развитием торговли, виноградарства и ремесел.

Церковь вмч. Димитрия бывш. Бобошевского муж. мон-ря Софийской епархии Болгарской Православной Церкви, расположенного на склоне горы Руен, в 3 км к западу от совр. Б., построена в 1488 г. Небольшой храм (6×12 м) с одним нефом и апсидой перекрыт цилиндрическим сводом, в 1864 г. с сев. стороны был возведен притвор. В надписи над зап. входом в храм перечислены имена художников (иером. Неофит с сыновьями, «поп» Димитрий и Богдан), расписавших церковь, вероятно, на свои средства. В апсиде изображены Богоматерь «Знамение» («Ширшая небес»), Причастие апостолов, на своде находятся медальоны с образом Иисуса Христа из Вознесения, «Ветхого денни», Этимасией и пророками с 2 сторон: Аввакум, Иеремиа, Азария, Соломон, Иезекииль, Исаия и Иов — на юж. склоне, Валаам, Захария, Аарон, Давид, Иаков, Моисей, Даниил и Сивилла — на сев. На стенах расположены композиции, представляющие события земной жизни Иисуса Христа (в верхней части вост. стены — Благовещение, ниже — Положение во гроб и Уверение Фомы, на юж. стене — Рождество Христово), житие вмч. Димитрия, медальоны с полуфигурами святых и изображения святых в рост. На зап. стене помещена композиция «Страшный Суд». По иконографии и стилю фрески относятся к произведениям Охридской школы XV в. Мон-рь в наст. время закрыт, ц. вмч. Димитрия охраняется гос-вом как памятник искусства, планируется архитектурная реставрация.

Церковь св. Феодора находится в 2 км от Б., на левом берегу р. Струмы. В наст. время сооружение храма относят к рубежу XV–XVI вв. Здание плохо сохранилось, в плане имеет греч. крест, его венчает купол на высоком барабане. Внутри обнаружены следы 2 живописных слоев. По мнению Г. Суботича, нижний слой фресок был создан ок. 1500 г., ранее их было принято датировать XIV в. (Д. Панайотова). На стенах можно различить композицию «Рождество Христово», а также образы св. Иоанна Милостивого, св. равноап. Кирилла (Константина) Философа, св. Саввы Сербского (его изображение не встречается в болг. памятниках до кон. XIV в.).

Церковь прор. Илии находится на левом берегу р. Струмы, на склоне холма, построена в XVII в.; имеет один неф, 3 апсиды, перекрыта полуцилиндрическим сводом. Работы по украшению храма датируют 2-й пол. XVII в., согласно году, указанному на одной из икон алтарной преграды (1678). Возможно, в них принимали участие 2 мастера. Система росписи в целом следует традиции украшения балканских церквей той эпохи, напр. в евангельском цикле особо выделены изображения Страстей Христовых. Роспись отличается богатством сюжетов и деталей, исполнена на высоком художественном уровне и представляет собой один из самых интересных и значительных памятников монументальной живописи Болгарии в XVII в. Здание и фрески были реставрированы в 80-х гг. XX в.

Церковь свт. Афанасия Александрийского расположена на кладбище. Возведена, вероятно, в XVII в. Здание однонефное, с притвором, перекрыто полуцилиндрическим сводом, каменная кладка грубая. Резной деревянный иконостас и его иконы созданы в XVI–XVII вв. Наос украшен фресками: в своде расположены медальоны с образами Иисуса Христа и пророков, на стенах — евангельский цикл, в нижнем регистре представлены фигуры святых в рост. На вост. стене притвора сохранились фрагменты композиции «Страшный Суд».

Церковь Пресв. Богородицы находится в центре совр. Б. Большая трехнефная псевдобазилика (главный неф не имеет окон в верхней части стен) с 3 куполами и просторной галереей построена в 1851–1862 гг. Иконы и фресковая роспись — 2-й пол. XIX — нач. XX в.

Лит.: *Филов Б.* Старобългарското изкуство. София, 1924. С. 77; *Grabar A.* La peinture religieuse en Bulgarie. P., 1927. P. 306–322; *Василиев А.* Проучвания на изобразителните изкуства из някой селища по долината на Струма // Изв. на Ин-та за изобразителни изкуства. София, 1964. Кн. 7. С. 157–161, бр. 12–15; *Панайотова Д.* Болгарская монументальная живопись XIV в. София, 1966. С. 175–208; *Чавроков Г.* Болгарские монастыри: Памятники истории, культуры и искусства. София, 1974. С. 252–257; *Флорева Е.* Църквата Пророк Илия в Бобошево. София, 1978; *Суботий Г.* Охридска сликарска школа XV в. Београд, 1980. С. 134–141; *Маевродинова Л.* За поточното датирание на някои късносредновековни стенописи // Българският XVI в. София, 1996. С. 601–619; *Прашков Л.* Изкуство // Български манастири. София, 1997. С. 33–46.

И. Гергова, Б. Пенкова



БОБРЕНЁВ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Московской епархии), в с. Ст. Бобренёво Коломенского р-на Московской обл. По преданию, основан св.



Вид на Бобренёв мон-рь со стороны р. Москвы. Фотография. Кон. XX в.

кн. *Димитрием Иоанновичем Донским* после победы в Куликовской битве, одержанной рус. войсками 8 сент. 1380 г., в день Рождества Пресв. Богородицы. Название мон-ря производят от имени воеводы *Димитрия Донского* кн. *Д. М. Боброка-Вольнского*. Впервые Б. м. упоминается в писцовой книге г. Коломны 1577/78 г.: «В монастыре церковь Рождества Пречистыя... келья игуменская, да одиннадцать келий пустых, а ворота святые обвалилися, городьба была в замет, погнила, обвалилась». Упадок мон-ря, зафиксированный в писцовой книге, явился следствием моровой язвы, вскоре благодаря пожертвованиям обитель была восстановлена. *Архидиак. Павел Алеппский* в дневнике за 1654 г. упоминает монастырский собор с верхним престолом в честь Рождества Пресв. Богородицы и нижним — во имя *Алексия, человека Божия*, а также трапезную ц. в честь *Входа Господня в Иерусалим*. Согласно офицерской описи 1763 г., в 1757 г. в Б. м. началось строительство нового кирпичного собора в честь Рождества Богородицы; ц. в честь *Входа Господня в Иерусалим* сохранила в XVIII в. древний облик трапезной с шатровым храмом. Опись упоминает каменные св. врата, др. постройки мон-ря были деревянными.

В 1764 г. Б. м. был упразднен, в 1790 г. Коломенским еп. *Афанасием (Ивановым)* возобновлен как летняя дача Коломенских архиереев. В 1790 г. завершилось сооружение 2-этажного

собора с верхней ц. в честь Рождества Богородицы и нижней — во имя *Алексия, человека Божия*, а также игуменских и архиерейских покоев. В 1795 г. мон-рь был обнесен оградой с 4 башнями. К кон. XVIII в. мон-рь владел почти тысячей крестьян, 500 дес. пахотной земли и лесов, капиталом ок. 35 тыс. р. После упразднения Коломенской епархии (дек. 1799)

Б. м. с угодьями стал приписным к Старо-Голутвину мон-рю, к-рый получил наименование *Бобренёво-Голутвин*. К 1802 г. в

самом Б. м. жил 1 иеромонах, поэтому настоятель Старо-Голутвина мон-ря перевел в Б. м. иеромонаха, иеродиакона и 2 послушников.

В 1865 г. по ходатайству почетного гражданина Коломны *Д. И. Хлудова*, пожертвовавшего Б. м. новые угодья, самостоятельность обители была восстановлена (земли, принадлежавшие Б. м. до 1764 г., были оставлены за Старо-Голутвинным мон-рем). В результате перестройки в 1830 г. Рождество-Богородицкий собора он стал летним, одноэтажным, с престолом в честь Рождества Богородицы. Для зимних богослужений были устроены 2 придела в трапезной: правый — в честь *Казанской иконы Божией Матери*, левый —

гословению свт. *Филарета (Дроздова)* на средства *Хлудова* был сооружен теплый храм в честь *Феодоровской иконы Божией Матери* и прп. *Давида Солунского*. В это же время построили 2-этажный каменный келейный корпус с трапезной. В нач. XX в. в Б. м. с игуменским управлением жили ок. 25 насельников, в 1917 г. — ок. 10. Мон-рь владел 670 дес. земли, его доход составлял ок. 3 тыс. р. Обитель оказывала медицинскую помощь окрестному населению. 14 апр. 1903 г. при Б. м. игум. *Варлаам* открыл церковноприходскую школу на 30 чел. В обители ежедневно молились о воинах, павших в *Куликовской битве*.

В 20-х гг. XX в. Б. м. был закрыт, в 1930 г. передан совхозу «*Сергиевский*». В Рождество-Богородицком соборе и Феодоровской ц. разместились склады минеральных удобрений, гаражи, в настоятельском и братском корпусах — квартиры для рабочих совхоза, начальная школа, медпункт. К 1987 г. монастырские постройки находились в аварийном состоянии, частично сохранились крепостные стены, Рождественский собор, колокольня и 2 братских корпуса; на территории обители была устроена свалка мусора. Общиной московского храма *Всех святых (на Соколе)* с территории обители был вывезен мусор, проведены ремонтно-восстановительные работы, в братском корпусе устроена домовая церковь.

Б. м. был возобновлен указом Свящ. Синода от 25 марта 1991 г., первым настоятелем стал игум. *Игнатий (Крекшин)*, с 21 июля 1998 г. мон-рем управляет игум. *Игнатий (Жидков)*. 18 июня 1992 г. митр. *Крутицкий* и



Церковь в честь Феодоровской иконы Божией Матери. Фотография. 2002 г.

Коломенский *Ювеналий (Поярко)* совершил первую литургию в возрождающейся обители. 7 июня 1993 г. Б. м. посетил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. К кон. 2002 г. в Б. м. 11 насельников (игумен, 1 иеромонах, 1 инок,

в честь *Феодоровского образа Богородицы*, чудотворный список с к-рого почитался в мон-ре. В 1861 г. по бла-



8 послушников), богослужения совершаются в отреставрированном соборе в честь Рождества Богородицы и в домово́й церкви. В восстановленном Феодоровском храме ведутся внутренние реставрационные работы. В обители совершаются несущаемое чтение Псалтири с поминовением убиенных на Куликовом поле воинов, зауко́йные литии.

Ист.: *Калачов Н. В.* Писцовые книги XVI в. СПб., 1872. С. 323–325, 392, 443–444; *Пи́мен (Мясников), архим.* Воспоминания. М., 1875. С. 244–245, 286; ОДДС. Т. 3 (1723 г.). С. СIII (прил.); Т. 7. (1727 г.). С. LXXVI (прил.); Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872. Ч. 1. Отд. 1; 1877. Ч. 1. Отд. 2; 1895. Указатель; Города России в XVI в. М., 2002.

Лит.: Иером. Самуил, строитель Коломенского Бобренево-Голутвина мон-ря // Моск. Ев. 1869. № 18; *Русев Р.* Забытая столица // Моск. журнал. 1991. № 10. С. 54–55; Богородице-Рождественский Бобреньев муж. мон-рь. Коломна, 2000.

Ю. Е. Букатина

БОБРИНСКИЙ Андрей Александрович (30.04.1859, Царское Село — 17.10.1930, Париж), граф, филолог, общественный деятель, крупный помещик и промышленник, автор духовно-муз. сочинений. Представитель известного графского рода, сын генеалога Александра Алексеевича Бобринского (1823–1903), праправнук имп. Екатерины II. Имел придворное звание камергера.

В 1880 г. окончил историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та, с 1887 г. занимал ряд постов в Мин-ве народного просвещения (в 1906–1907 попечитель С.-Петербургского учебного округа) и с 1888 г. — в Гос. совете (сотрудник канцелярии, с 1893 г. помощник статс-секретаря по отд-нию промышленности, науки и торговли, в 1909–1915 гг. член Гос. совета по выборам от землевладельцев Киевской губ.). В 10-х гг. XX в. был председателем Всероссийского союза сахарозаводчиков и одновременно членом Совета съезда представителей промышленности и торговли. После революции 1917 г. жил в Париже, участвовал в работе различных эмигрантских орг-ций, в частности Русского Красного Креста.

Б. — автор ряда статей в ЖМНП, Записках романо-германского отд-ния Филологического об-ва, «Русском вестнике» и 2 работ — «Jeu d'amour: Франц. гадальная книга XV в.» (СПб., 1886) и «Из эпохи зарождения христианства: Свидетельства нехрист.

писателей I и II вв. о Господе нашем Иисусе Христе и христианах» (П., 1929. М., 1995^р). В кон. 80-х гг. XIX в. опубликовал в С.-Петербурге 12 романсов на стихи рус. поэтов, во 2-й пол. 90-х — нач. 1900-х гг. — ряд духовно-муз. сочинений для смешанного хора: «Ныне силы небесныя» (1895), «Милость мира и Досто́йно е́сть» № 1 (1895), «Милость мира и Досто́йно е́сть» № 2 (1896), «Херувимская» № 1 в 2 редакциях (1897 и 1900), «Херувимская» № 2 (1900 и 1902 — 2 самостоятельных произведения), «Херувимская» № 3 в 2 редакциях (1897 и 1900). В духовно-муз. сочинениях Б. преобладает светское начало, они отличаются изысканным колоритом и красивой гармонией, обилием модуляций и задержаний; фактура сочинений весьма сложная, с элементами полифонии, но не перегруженная.

Лит.: *Лисицын М.* Краткий обзор новейшей духовно-муз. лит-ры // Нар. образование. СПб., 1898. Кн. 6. С. 134–135.

А. А. Наумов

БОБРИНСКИЙ Борис Алексеевич (род. 25.02.1925, Париж), протопресп., богослов, декан Свято-Сергиевского Православного Богословского ин-та в Париже (с 1993). Потомок сына имп. *Екатерины II Великой* и гр. Григория Орлова, сын гр. А. А. Бобринского и графини Н. П. Ферзен, покинувших Россию во время революции 1917 г. С 1944 по 1949 г. обучался в Свято-Сергиевском ин-те. Его преподавателями были еп. *Кассиан (Безобразов)*, прот. Н. *Афанасьев*, архим. *Киприан (Керн)*, прот. Г. *Флоровский*, прот. А. *Шмеман*, прот. В. *Зеньковский*, А. В. *Карташёв* и Л. А. *Зандер*. Большое влияние на становление богословских взглядов Б. оказала дружба с В. Н. *Лосским*. В 1949 г. под рук. прот. Г. Флоровского он написал и защитил диплом на тему «Таинство миропомазания у восточных отцов IV века», в к-ром предпринял попытку исследования богословия и практики совершения этого таинства в ранней сиро-палестинской традиции (свт. *Кирилл Иерусалимский*, прп. *Ефрем Сирин*, свт. *Иоанн Златоуст* и др.). С 1949 по 1951 г. Б. находился в научной командировке в Греции при богословском фак-те Афинского ун-та, изучал рукописи свт. *Григория Паламы*, хранящиеся на Афоне и в Афинах. После возвращения во Францию в 1951 г. был приглашен

преподавать историю Др. Востока в Свято-Сергиевский ин-т, являлся инспектором ин-та. С 1954 г. профессор, заведует кафедрой догматического богословия по наст. время. Сферой особого интереса Б. в догматике является троичное богословие. В своем преподавании он сочетает глубину библейского богословия с постоянной обращенностью к святоотеческому наследию. Б. является одним из участников (вместе с прот. Г. Флоровским, прот. А. Шмеманом и протопр. И. *Мейендорфом*) «патристического возрождения» в рус. зарубежье во 2-й пол. XX в. В 1957 г. Б. женился на баронессе Елене Юрьевне Дистерло, имеет троих детей. Весной 1959 г. митр. Владимиром (Тихоницким) рукоположен во диакона, осенью того же года — во иерея. В 1968 г. назначен настоятелем франкоязычного правосл. прихода Пресв. Троицы в крипте св. *Александра Невского собора в Париже*. Его деятельность по переводу литургических текстов и внедрению правосл. богослужения на франц. языке, а также активная миссионерская деятельность его прихода способствовали распространению Православия во Франции и в Зап. Европе в целом. С 1969 по 1990 г. Б. являлся ответственным за правосл. участие в богословском преподавании в Высшем ин-те экуменических исследований при Католическом ун-те в Париже. В 1986 г. защитил докт. дис. при Свято-Сергиевском ин-те на тему «Почивание Святого Духа на Христе».

Автор мн. богословских трудов. «Le Mystère de la Sainte Trinité» (Тайна Святой Троицы, 1986) представляет собой курс правосл. триадологии, результат более чем 30-летнего преподавания в Свято-Сергиевском ин-те. В сочинении отражены основные положения правосл. триадологии и история ее понимания начиная с апостольских времен до падения К-поля. Б. показывает, что тринитарное учение св. отцов неотделимо от молитвенной жизни и богослужения. Поэтому учение о Св. Троице раскрыто в книге через обращение как к святоотеческому наследию, так и к богослужебным текстам. Дается правосл. анализ зап. учения о *Filioque*, основное внимание уделено правосл. учению о почивании Св. Духа на Христе. «Communion du Saint Esprit» (Причастие Святого Духа, 1992) — курс правосл. пневматологии, затрагивает догматическую



тему превечного почивания Св. Духа на Христе, рассматривая ее последовательно в тринитарном, а затем экклезиологическом аспекте. «Le Mystère de l'Église» (Тайна Церкви, 2000) — курс лекций по правосл. экклезиологии, прочитанный в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. В книге разбираются ветхозаветные прообразы Церкви и показывается их реализация в новозаветное время. Церковь и ее спасительная роль рассматриваются в неразрывной связи с правосл. триадологией и христологией. «La Compassion du Père» (Сострадание Отца, 2000) представляет попытку дать христ. ответ на вопрос о смысле страдания в совр. мире. Показывается, как через приобщение к жизни во Христе человек делается причастником сострадательной любви Отца, преодолевая свои одиночество и боль.

Б. принадлежат многочисленные статьи, в т. ч. опубликованные в России: Лекция по догматическому богословию о Св. Троице // Богословский сб. 1997. Вып. 1. С. 5–41; Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа // Там же. 1999. Вып. 3. С. 9–20; Тайна Пресвятой Троицы // Там же. 2000. Вып. 10. С. 9–21.

Свящ. Константин Польсков

БОБРОВ Семён Сергеевич (1763 или 1765, Ярославль — 22.03.1810, С.-Петербург), поэт, переводчик. Род. в семье священника. В 1774 г. принят в гимназию при Московском ун-те, в 1782 г. произведен в студенты (в лит-ре встречается указание на то, что в 1774 Б. был определен в ДС, в 1780 перешел в университетскую гимназию). Во время учебы в ун-те испытал сильное влияние мистико-масонских идей, распространявшихся М. М. Херасковым, Н. И. Новиковым, И. Г. Шварцем, участвовал в переводческой семинарии при ун-те, существовавшей на средства розенкрейцеров (см. ст. *Масонство*), был членом связанного с масонами «Дружеского ученого общества». В 1784 г. начал печататься в журналах «Собеседник любителей российского слова» и «Покоящийся трудолюбец». В 1785 г. закончил учебу, в февр. 1786 г. переехал в С.-Петербург, с 1787 г. служил в Герольдмейстерской конторе, состоял членом близкого к масонам «Общества друзей словесных наук». В 1791 г. Б. выехал (вероятно, был выслан) на юг Рос-

сии, с февр. 1792 г. состоял переводчиком при Н. С. Мордвинове (в его походной канцелярии, с 1795 — при конторе Главного командира Черноморского флота в Николаеве). В 1798 г. Б. опубликовал «лирико-эпическое песнотворение» «Таврида» — своеобразную поэтическую энциклопедию («исчисление») природы и истории Крыма. В 1800 г. вернулся в С.-Петербург, служил переводчиком в Адмиралтейств-коллегии, с 1804 г. — в Комиссии о составлении законов. В 1804 г. выпустил сб. «Рассвет полночи». Скончался от туберкулеза, похоронен на Волковом кладбище С.-Петербурга.

В поэзии Б. центральное место занимают религ. и философские темы. В ранних стихотворениях, опубликованных в ж. «Покоящийся трудолюбец», он попытался дать картину священной истории: творение мира («Размышление на первую главу Бытия», 1784), блаженная «весна» Адама, грехопадение и подчинение человека времени и смерти («Осень», 1785), спасительное действие Любви в истории вселенной («Ода Любовь», 1785), гибель мира в огне, рождение «новой земли» и «нового неба» («Ночное размышление», 1785). В поэтической философии Б. мироздание предстает как событие, протяженное во времени, как история, смысл к-рой выявляется в глобальных катастрофах. Отсюда пристрастие поэта к «великим предметам» и описаниям «ужасных сцен Натуры» (Н. М. Карамзин), а также часто используемая ситуация временного рубежа, с к-рого поэт обозревает прошлое и вглядывается «в тьму будущего» («Стихи на Новый год к П. П. Иксову», 1789; «Столетняя песнь, или Торжество осьмогонадесять века России», 1801–1802, и др.). Широкую известность получила ода «Судьба мира» (1789, 2-я ред. — «Судьба древнего мира, или Всемирный потоп», 1804), в к-рой поэт описал гибель человечества во время мирового потопа и предрек уничтожение всего мира в огне. Хотя Б. использовал различные поэтические традиции и чутко реагировал на новые лит. веяния (оссианизм, сентиментальная элегия, баллада и др.), в восприятии современников он был прежде всего «певцом ночей», погруженным в раздумья о смерти и загробной жизни («Хитрости смерти» (1789), «Ночь» (1801?), «Полночь» (1804) и др.). В сб. «Рассвет

полночи» (Ч. 3) вошли образцы духовной поэзии («священных песней»), переложения 24 псалмов и ряда богослужебных текстов («Иже херувимы», «Песнь божественная Марии», «Ныне отпускаеши», «Чертог твой виждо», «Се жених грядет», «Вскую оставил мя еси?»).

Итогом лит. деятельности Б. стала поэма «Древняя ночь Вселенной, или Странствующий слепец» (1807–1809). Используя схему аллегорического путешествия в поисках истины, очень популярную в масонской лит-ре, Б. поставил перед собой более широкую задачу — создать поэтическую «историю разума человеческого» до пришествия в мир Христа. В поэме Б. отвлеченные рассуждения преобладают над действием, излагаются и опровергаются различные религ. и философские учения, в т. ч. идеи масонов, пересказываются события ВЗ и НЗ, даны отдельные стихотворные переложения библейских текстов. Поэма Б., огромная по размеру (17 500 строк, 200 страниц «объяснений» и примечаний) и архаичная по языку, не была понята современниками. Б. стал мишенью для эпиграмм и насмешек поэтов-карамзинистов К. Н. Батюшкова, П. А. Вяземского, юного А. С. Пушкина и др. Вскоре после смерти Б. почти полностью был забыт, но его творческий опыт повлиял на поэзию В. Г. Бенедиктова, Ф. И. Глинки, В. К. Кюхельбекера, Ф. И. Тютчева, С. П. Шевырева и др.

Арх.: РГАВМФ. Ф. 406. Оп. 7. Ед. хр. 48. Л. 795–796 [Посл. список 1796 г.]; РГИА. Ф. 1260. Оп. 1. Ед. хр. 900. Л. 36–37 [Посл. список 1806 г.].

Соч.: Таврида. Николаев, 1798. СПб., 1804²; Рассвет полночи. СПб., 1804. 4 ч.; Россы в буре, или Грозная ночь на японских водах. СПб., 1807; Древняя ночь Вселенной, или Странствующий слепец. СПб., 1807–1809. 2 ч.; [Избр. произв.] // Поэты нач. XIX в. М., 1961; [То же] // Поэты 1790–1810-х гг. М., 1974.

Лит.: Розанов И. Н. Рус. лирика. М., 1914. С. 376–393; Альтшуллер М. Г. С. С. Бобров и рус. поэзия кон. XVIII — нач. XIX в. // XVIII в. М.; Л., 1964. Сб. 6; он же. Поэтическая традиция А. Н. Радищева в лит. жизни нач. XIX в. // Там же. Л., 1977. Сб. 12; Зайонц Л. О. Э. Юнг в поэтическом мире С. С. Боброва // Проблемы типологии рус. литературы. Тарту, 1985; она же. От эмблемы к метафоре: Феномен С. Боброва // Новые безделки: Сб. ст. к 60-летию В. Э. Вацура. М., 1995; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Споры о языке в нач. XIX в. как факт рус. культуры // Успенский Б. А. Избр. тр. М., 1994. Т. 2. С. 331–566; Коровин В. Л. Мат-лы к библиографии сочинений и переводов С. С. Боброва // Новое лит. обозрение. 2000. № 42.

В. Л. Коровин



БОБРОВНИКОВ Алексей Александрович (1822, Иркутск — 8.03.1865, Оренбург), ориенталист. Сын протоиерея, составителя первой грамматики монг. языка; в раннем возрасте остался сиротой. В 1842 г. Б. окончил Иркутскую ДС 1-м по разрядному списку. Назначен учителем в уездное уч-ще, но, узнав об открытии КазДА, поступил в нее, где, как и в ДС, интересовался философскими, математическими науками и монг. языком. Посещал лекции проф. О. М. Ковалевского в Казанском ун-те, пользовался принадлежавшей ему 6-кой буддийской лит-ры. В 1844 г. при КазДА были открыты курсы вост. инородческих языков. Для преподавания на них в янв. 1845 г. были приглашены профессора Казанского ун-та А. В. Попов (монг. и калм. языки) и А. К. Казембек (тур. и татар. языки). Лучшим учеником первого стал Б., второго — Н. И. Ильминский, друг и однокурсник Б. В академии Б. приступил к написанию подробного разбора буддийского учения, но из-за болезни ограничился курсовым соч. «О различии между христианством и буддийским учением о любви к ближнему».

20 июня 1846 г. Б. был командирован в Калмыцкую степь на 3 месяца для составления грамматики калм. языка. В отчете о поездке ученый описал буддийско-шаманские верования и обряды калмыков, выявил причины слабости христ. миссии среди них. 10 окт. 1846 г. Б. был определен бакалавром математики в КазДА с разрешением сверхштатного преподавания монг. и калм. языков. 21 мая 1848 г. представил правлению академии монголо-калм. грамматику. Грамматика была рекомендована к использованию во всех духовно-учебных заведениях, где преподавался калм. язык, в 1850 г. была отмечена 2-й Демидовской премией имп. АН. В 1850–1851 гг. Б. вместе с бурятом Г. Гомбоевым собирал материалы для монголо-калм. хрестоматии, перевел на разговорный калм. язык краткий катехизис с изложением священной истории, разрабатывал богословскую терминологию в калм. языке, написал большое число отзывов и рецензий на труды рус. миссионеров. После редакторской работы Б., продолжавшейся почти 3 года, был издан калм. словарь свящ. Пармена Смирнова.

В 1850 г. Б. и Ильминский составили проект улучшения постановки

миссии среди инородцев, благодаря к-рому в КазДА по указу Синода от 18 мая 1854 г. были открыты миссионерские отд-ния, в т. ч. противобуддийское. Б. преподавал монг. и калм. языки, буддийское учение с противобуддийской полемикой, миссионерскую педагогику. На занятиях особое внимание он уделял изложению философии и вероучения буддизма. По поручению РГО Б. перевел и откомментировал калм. эпос «Джангар» (Вестн. РГО. 1854. Ч. 12), через 2 года был издан составленный им по монг. рукописям «Курс буддийского учения» (Вестн. РГО. 1856. Ч. 17. № 3. С. 155–208). 23 дек. 1854 г. Б. был избран членом-корреспондентом *Археологического общества*.

После перевода Восточного разряда из Казанского ун-та в С.-Петербургский Б. покинул Казань и 1 июня 1855 г. поступил на должность попечителя киргизов в Орской крепости, выполнял переводческую работу. Затем был назначен советником счетного отд-ния Оренбургской пограничной комиссии. Спустя нек-рое время ученый попытался вернуться в Казань, но заболел и через 2 месяца скончался. В судьбе семьи Б. приняли участие его друзья Ильминский и И. Я. Порфирьев.

Соч.: Грамматика монг. языка. Каз., 1849; Мат-лы для статистики Иркутска // Иркутские ГВ. 1859. № 49; Очерк религ. состояния калмыков // ПО. 1865. № 7. С. 335–352; № 8. С. 495–510; Синтетическое изложение довода бытия Божия // С.-Петербургский вестн. 1865. № 42, 43; Памятники монг. квадратного письма / С доп. В. В. Григорьева. СПб., 1871; Граматы вдовы Драма-Баловой и Буянтухана // Изв. Археол. об-ва. 1872. Ч. 16. Лит.: Савельев П. С. Восточная литература и рус. ориенталисты // РВ. 1856. № 8; Загоскин М. Н. Восп. об А. А. Бобровникове // Сиб. вестн. 1865. № 42, 43; Ильминский Н. И. Восп. об А. А. Бобровникове // Учен. зап. Имп. Казанского ун-та. 1865. Т. 1. С. 417–451; он же. А. А. Бобровников: [Некролог] // ПО. 1865. № 5. С. 40 (2-я паг.); Семёнов С., свящ. Слово при погребении // Там же. С. 41–44; Знаменский П. В. История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования: (1842–1870). Каз., 1892. Т. 2. С. 75–79, 329–345, 480–485; Яковлев И. Я. Моя жизнь. М., 1997. С. 167–168, 207–208.

А. В. Журавский

БОБРОВНИКОВ Николай Алексеевич (1854, Казань — 1921, там же), педагог, миссионер, сын А. А. Бобровникова. После смерти отца был усыновлен Н. И. Ильминским. Б. окончил физико-математический фак-т Казанского ун-та. 31 мая 1877 г. поступил на военную службу, участвовал в русско-тур. войне на



Н. А. Бобровников.
Фотография. Нач. XX в.

Дунайском фронте, 29 июня 1878 г. по болезни уволен в отставку. Преподавал математику и физику в Казанской учительской семинарии, директором к-рой являлся Ильминский. По представлении диссертации 13 окт. 1879 г. удостоен степени кандидата физико-математических наук. Одновременно со службой в учительской семинарии преподавал математику в Родионовском ин-те благородных девиц (с 1881). Летом 1880 и 1881 гг. побывал с научными целями во Франции, Германии и Англии для ознакомления с начальным образованием. Для изучения систем народного образования Б. в разные годы посетил также Австрию, Италию, Грецию, Турцию, Египет. С 5 дек. 1891 г. Б. в связи с болезнью Ильминского исполнял обязанности директора Казанской учительской семинарии. После кончины Ильминского был утвержден в этой должности (7 марта 1892); 14 апр. 1892 г. назначен в Казанский губернский училищный совет членом от Мин-ва народного просвещения. В качестве преемника Ильминского Б. оказал большое влияние на развитие инородческого просвещения в России: разрабатывал и вводил новые программы обучения, заботился о материальном благополучии учащихся. Однако Б., хорошо зная греч., лат., франц. языки, не владел языками народов Поволжья.

Во мн. сочинениях Б., в частности в работе «Школьная сеть Казанской губернии», проводится мысль о необходимости преподавания в инородческих школах на национальных языках. В нач. 1905 г. была опубликована ст. Б. «Нужны ли так называемые противомусульманские и противоязыческие епархиальные миссионеры в губерниях Европейской



России?» (ПС. 1905. Кн. 1. С. 301–316). Критикуя «казенное миссионерство», Б. писал о том, что деятельность противомусульм. и противоязыческих миссионеров, зачастую не знающих ни языка, ни культуры инородцев, бывает безрезультатной. Выходом из положения должно быть, по мнению автора, создание правосл. духовенства из представителей коренного населения.

В 1906–1908 гг. Б. являлся попечителем Оренбургского учебного округа, в 1909–1917 гг. — членом Совета министра народного просвещения, в последующие годы работал в Казанском ун-те. Осенью 1912 г. Б. посетил неск. уч-щ, мектебе и медресе в Туркестане и по результатам поездки опубликовал кн. «Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии» (СПб., 1913). Ученый приветствовал Февральскую революцию 1917 г., считал, что инородцы должны получить политическую и экономическую свободу. В брошюре «Путешествие Карла Маркса на остров Утопию» (Каз., 1918) критиковал экономическую теорию основоположника марксизма. В 1918–1921 гг. Б. являлся профессором Северо-Восточного археологического и этнографического ин-та в Казани, предпринимал усилия по возрождению востоковедения. По его инициативе при Казанском об-ве археологии, истории и этнографии была создана Востоковедная комиссия, целью к-рой было восстановление в Казанском ун-те восточного фак-та, 12 марта 1919 г. Б. был избран ее председателем. Похоронен на Арском кладбище в Казани.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 3039. VI отд. 1 стол.; НАРТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 228а, 379. Соч.: Из чтений на съезде учителей нар. училищ Казанской губ. Каз., 1882; Стат. очерк Сатышевского р-на Мамадышского у.: По данным подворной переписи 1883 г. Каз., 1883; Сб. упражнений в умственном счете: Пособие для учителей начальных училищ. Каз., 1890; Правила для воспитанников Казанской учительской семинарии. Каз., 1893; Калмыцкие издания Правосл. Миссионерского об-ва (по вопросу рец. А. М. Позднева). СПб., 1895; Инородческое население Казанской губ. Каз., 1899. Вып. 1: Татары, вотяки, мордва: Внекл. чтение в сельской школе. Каз., 1900; Итоги нар. образования в Казанской губ. за 1900 г. по данным отчетов уездных училищных советов. Каз., 1902; Школьная сеть Казанской губ.: (Проект). Каз., 1905; Методика начального преподавания арифметики и сб. упражнений в умственном счете. Каз., 1913; Война с Германией, Австро-Венгрией, Турцией. Каз., 1914; Что такое хороший урок: Из бесед с учителями.

Каз., 1914; Земля и воля. Каз., 1917; Новая жизнь. Каз., 1917; Беда, висящая над Рус. землею. Каз., 1917; Об учреждении Востоковедной комиссии. Об экспедиции для обследования языка и быта вотяков. Восстановление Восточного фак-та в Казани. Каз., 1919. С. 167–210.

Лит.: Чичерина С. В. У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб., 1905; Анализ пед. учения Бобровникова // Хабников Я. И. Рус. педагоги Татарии и их роль в развитии просвещения и пед. мысли татар. народа: (Из истории рус.-татар. пед. связей). Каз., 1968. С. 97–133; Яковлев И. Я. Моя жизнь. М., 1997; Исхакова Р. Р. Пед. образование в Казанской губ. в сер. XIX — нач. XX в. Каз., 2001.

А. В. Журавский

БОБРОВСКИЙ Михаил Кириллович (8.11.1784 или 1785, с. Вулька Бельского у. Гродненской губ., совр. Польша — 21.09.1848, мест. Шерешёво Пружанского у. Гродненской губ., совр. Белоруссия), прот., д-р богословия, славист. Сын сельского греко-католич. священника. После окончания Белостокской гимназии (1806) в течение 2 лет работал там наставником и одновременно в униатском Супрасльском мон-ре под Белостоком занимался изучением старослав. рукописей и книг. В 1808–1812 гг. учился в Главной ДС при Виленском ун-те, к-рую закончил со степенью магистра философии и богословия, также изучал право, древнеевр. и итал. языки, после чего был приглашен в Главную ДС на преподавательскую работу и вскоре утвержден в должности профессора Свящ. Писания. В 1815 г. рукоположен во пресвитера, назначен членом униатской Виленской митрополичьей консистории, с 1817 г. — каноник в Бресте.

В 1817–1822 гг. как стипендиат Виленского ун-та Б. находился в Австро-Венгрии, Германии, Италии, Франции, где ознакомился с состоянием богословского образования в ун-тах Европы, изучал герменевтику и библейские вост. языки и работал в б-ках, архивах и музеях. Тогда им был составлен каталог слав. рукописей и старопечатных книг Ватиканской б-ки (опубликован в 1831), и это положило начало научному исследованию хранившегося там и затем впервые опубликованного глаголического «Мисала по закону Римского двора» (Служебник. 1483). По возвращении Б. стал преподавать экзегетику и герменевтику Свящ. Писания, а также араб. язык в Виленском ун-те в должности ординарного профессора, в 1823 г. ему присуждена ученая степень д-ра бого-

словия. В 1824 г. Б. был смещен с кафедры и уволен с определением в Жировицкий мон-рь, в то время униатский. Благодаря покровительству ряда влиятельных лиц (Н. П. Румянцева, А. Н. Остермана-Толстого, А. С. Шишкова и А. Чарторьского) с нач. 1826 г. его восстановили в Виленском ун-те в должности профессора библейской археологии. Одновременно Б. преподавал церковнослав. язык в Главной ДС, являлся членом совета семинарии, униатской митрополичьей духовной консистории, Виленского цензурного комитета, настоятелем Свято-Николаевской ц. и виленским благочинным. С 1829 г. соборный протоиерей. Активно сотрудничал с журналами «Вестник Европы», «Библиографические листы», «Dziennik Wileński», «Dzieje Dobroczytności krajowej i zagranicznej», в к-рых публиковал свои статьи и лекции. В 1836 г. составил краткий катехизис для учащихся-католиков.

Вынужденно уйдя на пенсию (1832), Б. поселился в Шерешёво, где занимался наукой и был настоятелем местной церкви в сане соборного протоиерея. Являясь сторонником воссоединения униатов с правосл. Церковью, единомышленником митр. Литовского *Иосифа (Семашко)* и еп. Брестского *Антония (Зубко)*, Б. в 1839 г. перешел сам и вернул свой приход в Православие, в 1841 г. возглавил Пружанское благочиние. Умер от холеры, похоронен при Шерешёвской ц.

Известность Б. принесло открытие в 1823 г. *Супрасльского сборника* (XI в.), им был собран ценнейший архив древних рукописей, подготовлен капитальный труд «История печатания славянских книг в Литве», к-рый вместе с др. неопубликованными работами считается погибшим во время пожара в 1848 г. в Жировичах. Б. был членом Археологической академии в Риме, Московского об-ва любителей истории и древностей российских.

Соч.: О старинной славянской рукописи Хроники Далматской // ВЕ. 1824. Вып. 24; Wiadomość historyczna o uniwersytecie Wileńskim. Wilno, 1828; Wyobrażenia Boga w pierwszej z porządku Księdze Mojżesza podane // Archeologia biblica Joannis Jahn. Wilno, 1829; Codices Slavici bibliothecae Vaticanae // Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus / Ed. A. Maio. R., 1831. Vol. 5. Pars 2. P. 101–111; Краткий катехизис. Вильно, 1836.

Лит.: Бобровский П. К биографии М. К. Бобровского. СПб., 1890; он же. Русская греко-униатская церковь в царствование имп. Алек-





сандра I. СПб., 1890. С. 156, 290–292; *Янковский П., прот.* Прот. М. Бобровский // Литовские Ев. 1864. № 1–2; *Улащик Н. Н.* Открытие и публикации Супрасльской летописи // Летописи и хроники, 1976. М., 1976. С. 203–213; *Иванова Т. А.* Бобровский М. К. // СвДР. С. 73–74; *Лабунцев Ю. А.* Первая книга, напечатанная глаголицей и ее исследователь М. Бобровский // ССл. 1983. № 4. С. 86–93; *Rode M.* Mihail Babrovski in Slovenci // Jezik in slovstvo. 1987/1988. № 1/2. S. 17–20.

И. А. Чарота, Е. Н. Филатова

БОБРОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Воронежской епархии, учреждено в мае 1921 г., названо по г. Боброву Воронежской губ. 29 мая 1921 г. в Воронеже во епископа Бобровского был хиротонисан Иоанникий (Чекановский), к-рый в 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. После 1922 г. архиереи на Б. в. не назначались. В 1922–1928 гг. существовала Бобровская обновленческая кафедра, к-рую после Иоанникия возглавляли Василий Павлов (25 февр. 1923 – 3 марта 1925, повторно 5 окт. 1926 – июнь 1928) и Гермоген Лебедев (3 марта 1925 – 5 окт. 1926). Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 3. С. 372; Акты свт. Тихона. С. 914.

БОБРУЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Минской епархии, учреждено в марте 1923 г. Минским митр. *Мелхиседеком (Паевским)*, возглавлявшим Белорусскую автономную Церковь (учреждена на съезде духовенства и мирян в Минске 10 июля 1922). Первым Бобруйским епископом стал Филарет (Раменский), к-рый после ареста в дек. 1925 г. митр. Мелхиседека управлял Минской епархией. 9–10 авг. 1927 г. съезд представителей Минской епархии в нарушение церковных канонов провозгласил Белорусскую автономную Церковь автокефальной. В 1935 г. при деятельном участии Могилевского архиеп. спмч. *Павлина (Крошечкина)* «автокефалия» была упразднена. 28 июля 1937 г. еп. Филарет был арестован и 1 нояб. расстрелян.

4 июня 1953 г. Свящ. Синод РПЦ назначил на Б. в. ректора Минской ДС и наместника *Жировицкого Успенского мон-ря* архим. Митрофана (Гутовского), хиротония к-рого во епископа Бобруйского состоялась 5 июля 1953 г. После перевода еп. Митрофана на Орловскую кафедру во епископа Бобруйского 10 авг. 1956 г. был хиротонисан *Леонтий (Бондарь)*, 5 мая 1961 г. назначенный епископом Новосибирским. После 1961 г. архиереи на Б. в. не назначались.

Арх.: Центр. архив КГБ Республики Беларусь. Д. 23379-с; Архив КГБ Республики Беларусь по Могилевской обл. Д. 9394-сн. Т. 2. Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 4, 6; Назначения архиереев // ЖМП. 1953. № 6. С. 5; Наречение и хиротония архим. Митрофана (Гутовского) // Там же. № 8. С. 7; Наречение и хиротония архим. Леонтия (Бондаря) // Там же. 1956. № 9. С. 9–12; *Афанасий (Мартос), архиеп.* Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Минск, 1990.

Свящ. Феодор Кривонос

БОБЫЛЁВ Иван Матвеев, иконописец, работавший в кон. XVII в. в Угличе. Ориентировался на традиции иконописной мастерской Оружейной палаты. В 1696 г. написал иконы местного ряда для иконостаса ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери Матери угличского Богоявленского мон-ря («Благовещение» ныне в ГТГ). Иконы были исполнены по заказу казначея Троице-Сергиева мон-ря Пахомия Барташева, чье имя было упомянуто в авторской подписи на иконе «Свт. Николай» (не сохр.). Лит.: *Исмаарада (Воскресенская), игум.* Угличский Богоявленский жен. мон-рь. Ярославль, 1875. С. 14; *Успенский А.* Царские иконописцы. Т. 1. С. 219–220; *Олсуфьев Ю.* Вопросы форм древнерус. живописи // Сов. музей. 1936. № 1. С. 64–66; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 2. Кат. 978.

Н. И. Комашко

БОВЕ Осип [Иосиф] Иванович [Жозеф Жан-Батист Шарль] (24.10.1784, С.-Петербург – 16.06.1834, Москва), московский архитектор эпохи позднего классицизма. Его отец, Винченцо Джованни Бова (1750–1816), неаполитанский живописец, в 1782 г. приехал в Россию. Б. учился в архитектурной школе при Экспедиции кремлевского строения (с 1802); канцелярист и коллежский регистратор (1803), губернский секретарь (1806), коллежский секретарь (1809), помощник архитектора (1809–1812), архитектор Комиссии для строений города Москвы (1813). С 1814 г. — главный архитектор, в ведении к-рого находилось художественное руководство по проектированию фасадов всех значительных общественных и частных зданий Москвы (помощники — его братья архитекторы Михаил и Александр). К 1816 г. Б. — автор 34 архитектурных работ.

По проектам Б. был создан ансамбль центральных площадей Москвы (Красной (1813–1814), Театральной (1818–1821), Триумфальной (1818–1834)), Торговые ряды (1814–1816, осуществлен частично),

восстановлены стены и башни Кремля (1816–1817, частично) и Китай-города (1817), выстроена терраса вокруг храма Покрова на Рву (1817). Б. участвовал в организации Александровского (Кремлевского) сада, для к-рого создал проект грота (1821), пандусов (1821) и ограждений; переделал «высочайше апробированный» проект Большого (Петровского) театра и осуществил его строительство (1821–1824); выполнил проекты скульптурного убранства Манежа, прославляющие военные победы России (1824–1825, осуществлены частично), и Триумфальной арки у Тверской заставы (проект 1826–1828, строительство 1829–1834). В 1825–1832 гг. Б. создал проект (утвержден 1827–1828) и построил Градскую больницу на Б. Калужской ул.

В 20-х — нач. 30-х гг. XIX в. по проектам Б. в Москве и ее окрестностях были возведены храмы: свт. Николая Чудотворца в Котельниках (1821), в с. Архангельском Рузского у. Московской губ. (1822), Покрова Богородицы в с. Пехра-Покровское (1825–1828), Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке (проект 1828–1833; строительство осуществил М. Бове в 1834–1836), Троицкий собор Данилова мон-ря (1833–1838), а также подворье Макариева калязинского Троицкого мон-ря на углу Б. и М. Черкасского пер. (1820).

Среди частных построек Б. выделяются особняки кн. Н. С. Гагарина на Новинском бульваре (1817, не сохр.) и Поварской ул. (по И. Э. Грабарю, по др. данным, его автор — Д. И. Жиллярди), кн. Н. Б. Юсупова в Харитоньевском пер. и др. Перестроивал дворец вел. кн. Михаила Павловича на ул. Остоженка (1831). Б. реконструировал здания прусских мест во мн. городах Московской губ. (1825–1828). Создал проект театра в с. Архангельском (1816, не осуществлен). Б. похоронен в некрополе Донского мон-ря.

Лит.: *Петров П. Н.* Сб. мат-лов для истории Имп. С.-Петербургской АХ за сто лет ее существования. СПб., 1865. Ч. 2. С. 74–75, 146–150; *Бондаренко Е. С.* Архитектор Иосиф Иванович Бове // Ежегодник Моск. Архит. Об-ва. 1914–1916. М., Б. г. вып. 4. С. 11–18; *Захаров Г., Яковлев Г.* Архитектор О. И. Бове // Академия Архитектуры. 1936. № 2. С. 17–19; *Червяков Г.* Альбом чертежей архитектора О. И. Бове // Тр. ГИМ. М., 1941. Вып. 13; *он же.* Архитектор О. И. Бове и его работы // Кат. выст. Каз., 1941; *Ильин М. А.* Осип Иванович Бове // Люди русской науки. М.; Л., 1948. Т. 2. С. 1185–1192; *Кунарицова А. А.* Градская





больница // Архитектурное наследство. М., 1951. Вып. 1. С. 127–134; Dizionario biografico degli italiani. R., 1971. Vol. 13. P. 534–536; Архитектор О. И. Бове: К 200-летию со дня рожд. (1784–1834): Кат. выст. / Сост. З. В. Золотницкая. М., 1986; *Покровская З. К.* Осип Бове. М., 1999.

Ю. Р. Савельев

БОВЫКИН Никифор († 15.05.1690), жалованный иконописец Оружейной палаты. Проживал своим двором на Тверской ул. в Белом городе в Москве. Был принят на службу в 1671 г. Участвовал в работах по украшению дворцовых храмов Московского Кремля: Спаса Нерукотворного (1676, 1679, стенопись), прмц. Евдокии (1678, иконостас). В 1684–1685 гг. принимал участие в украшении дворцовой ц. во имя апостолов Петра и Павла: написал царские врата с сенью и столбцами, боковые двери иконостаса с изображением архидиаконов Стефана и Филиппа, расписал клиросы и др. В 1679 г. оформлял интерьер ц. Иоасафа царевича в с. Измайлове. В 1680 г. написал для местного ряда иконы Спасителя и Благовещения в церкви подмосковного дворцового с. Братовщина. В дек. 1687 г. был направлен в г. Севск для починки гетманского знамени.

Писал иконы для обихода царицы Наталии Кирилловны: киот со створками к иконе Божией Матери (1672), богородичные иконы (1674 и 1675), «Семь спящих отроков Эфесских» (1676), «Ангел-хранитель» (1684) и др. С Андреем *Ильиным* написал икону «Страшный Суд» для царевен (1676), с Тихоном *Филатьевым* — Деисус на 3 досках для царевны Марфы Алексеевны (1688). Подписные работы не сохранились.

Неоднократно участвовал в реставрационных работах: поновлял после пожара иконостас, в т. ч. Страстную икону Божией Матери в соборе Страстного мон-ря (1673), вместе с др. мастерами чинил в Московском Кремле иконостас Успенского собора (1675), иконостасы в дворцовой ц. Спаса Нерукотворного (1677, 1686) и в ее приделе в честь св. Иоанна Белградского (с 1681/82 св. Иоанна Предтечи) (1676), а также иконостас ц. Спаса Преображения на Бору (1688). Занимался поновлением стенописей Успенского собора Московского Кремля (1676) и Смоленского собора Новодевичьего мон-ря (1685). Лит.: *Викторов А. Е.* Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов, 1584–1725 гг. М., 1883. Вып. 2. С. 442–447,

452; *Забелин И. Е.* Перечень иконописных и живописных работ моск. дворцовых и городских мастеров XVII ст. // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 2. С. 120; Вып. 3. С. 165, 171; *Успенский А.* Царские иконописцы. Т. 1. С. 282; Т. 2. С. 34–36, 156; *Извеков Н. Д.* Верхопасский собор в Большом Кремлевском дворце в Москве. М., 1912; *Молева Н. М., Белютин Э. М.* Живописных дел мастера. М., 1965. С. 190.

Н. И. Комашко

БОГ [греч. θεός; лат. deus; слав. бѣгъ родствен древнеинд. bhaga- — господин, раздаватель, bhājati, bhājatē — наделяет, делит, древнеперсид. бага- — господин, название божества; одно из производных — общеслав. *bogaty — богатый]. Понятие о Боге неразрывно связано с понятием Откровения. Предметом исследования могут являться лишь эпифеномены Откровения, но не Сам Бог. Соответственно там, где разум не располагает инструментами и критериями для корректного восприятия и анализа Откровения, он оказывается беспомощен в своих суждениях о Боге. Лишь Церковь является истинной хранительницей и истолковательницей Божественного Откровения, данного ей Господом. Поэтому достоверное рассуждение о Боге возможно лишь на основании учения, преподаваемого Церковью, т. е. в рамках церковного богословия. Подчеркивая исключительную достоверность своего видения Бога и осознавая свою особую историческую роль в проповеди о Нем миру, Церковь в то же самое время видит в мировой культуре, истории, общественном и индивидуальном сознании плюрализм форм восприятия Бога человеком, в к-рых в той или иной степени присутствуют элементы истины.

Нецерковные и нехрист. представления о Боге (ереси, нехрист. верования или иные религ. и мировоззренческие практики и представления), с той или иной степенью неадекватности трактующие о Боге, рассматриваются в др. статьях (см., напр., статьи *Ересь, Язычество, Пантеизм, Политеизм, Атеизм*). Церковь всегда свидетельствовала об универсальном характере Божественного Откровения и замысла Божия относительно мира в целом.

Историческая динамика Откровения. Неправильно рассматривать учение о Боге в качестве статической и самодостаточной истины. Бог в истории открывал Себя постепенно. История наряду с догматом —

неотъемлемое измерение изложения церковной веры. Исключить историю — значит исключить реальность Боговоплощения, историческую реальность диалога Бога и человека. Но вместе с тем за исторической динамикой Откровения виден единый спасительный замысел, к-рый придает истории человечества, понимаемой как история спасения, единство смысла и цели.

Церковь верит в то, что человек изначально создан как существо, находящееся в общении с Богом (см. в статьях *Антропология, Человек*). Ведение Истинного Бога — фундаментально для человеческого естества. Откровение Божие не является чем-то особым по отношению к творению и Промыслу о нем. Модус отношения Бога к миру и есть в самом широком смысле Откровение. Замысел Божий относительно мира заключался в приведении всего сотворенного в лице человека к единству блаженного общения с Собой. Человек на заре своей истории не выдерживает испытания свободой и любовью. Он отвергает Бога — источник, основу и цель своей жизни. Тем самым человек не только повреждает первоначальное состояние своего естества и мира в целом, но и утрачивает конститутивное для себя общение с Богом и способность познавать Его. Отказавшись от источника жизни, он обрекается на смерть. Бог не меняет Своего замысла относительно человека и мира в целом, но теперь помимо положительных черт он приобретает и черты негативные: наказания и очищения. Человек, утративший возможность богообщения, не утрачивает стремления к нему. Даже в самых глубинах духовного помрачения и нечистоты он может слышать голос совести и свободно выбирать между добром и злом. Бог не только творец мира, но и Владыка истории, Он ведет Своим премудрым Промыслом человечество к явлению обетованного Спасителя, Который приходит на землю в полноту времен и восстанавливает падшее человечество, исполняет изначально призвание человека и открывает ему путь к достижению той цели, ради к-рой он создан, — к соединению и блаженному общению с Богом.

В человечестве после грехопадения проявляются 2 тенденции: прогрессирует грех и возрастает стремление к спасению и богообщению,





причем первая тенденция проявляется гораздо сильнее. Человечество, обратившееся в изначальном грехе от Бога к твари, переносит на нее свое религ. почитание, обожествляет ее различные проявления, в особенности связанные с катастрофическими природными явлениями и задачами воспроизводства и поддержания жизни. Возникшее т. о. язычество глубоко пропитано жестокостью, эгоизмом и магически-потребительским отношением к объектам культа. Вместе с тем в рамках нек-рых его форм и проявлений отчасти сохраняется память об изначальном истинном богочитании, укрепляемая голосом совести и нравственно-религ. опытом повседневной жизни.

Путь к ведению истинного Бога связан с диалектикой Откровения в истории человечества. Открывающий Себя в истории Бог взаимодействует с теми, кто способен к принятию Откровения, и в ту меру, в какую они способны его принять. Путь к Спасению для человечества оказывается путем разделений и избраний. При этом Бог не пользуется людьми как бездушными и безвольными орудиями: Бог сообразовывается с духовно-нравственным ростом избираемых Им людей, их свободой и готовностью к принятию Бога. Причина избрания одних и отвержения др. уясняется с позиций Божественной педагогики и в перспективе осуществления Божественного замысла.

Бог избирает Авраама Еврея, чьим предком был Евер, один из потомков Сима. Он открывает Себя ему, вступает с ним в общение, отделяет его от родственной среды, испытывает его преданность, заключает с ним завет-союз, дает обетование славного и многочисленного потомства. Данное Богом вместе с благословением новое имя его внуку Иакову

(Израиль — Быт 32. 27–28) становится именем народа. Бог избирает Израиль, спасает его из егип. плена, вступает с ним в завет-союз и дарует ему Закон через Моисея. Именно Моисею Бог открывает Свое имя. Вся история Израила — это история отпадений от Бога, история неверности и покаяния, наказаний и милосердия Божия, спасающего верных. Бог ведет Свой народ ко времени прихода Спасителя. Во Христе исполняется смысл и цель существования Израила, дается полнота Откровения, в свете к-рого объясняется все то, что было открыто ранее Израилю, ибо «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17). Нет разрыва между Израилем и Церковью: Бог всегда оставлял Себе в Израиле «остаток». Этим остатком ко времени прихода Спасителя явилось «малое стадо» (Лк 12. 32), Его ученики и апостолы, составившие Церковь Христову — Новый Израиль. Именно первохрист. община и оказывается в подлинном смысле Израилем, унаследовавшим ветхозаветные обетования и Откровение, а также усвоившим новизну и полноту благодати и истины, данной Христом.

ИЗ не отменяет Откровения ВЗ, но исполняет его, проливает на него свет, ибо именно во Христе становится ясен смысл не только того, что было сокрыто, но и того, что было открыто Израилю и являлось лишь гадательно пророкам. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне...» (Евр 1. 1–2). Свящ. Писание ВЗ дает, т. о., свидетельства Бога о Себе в Своем Откровении. Однако книги Свящ. Писания ВЗ не представляют какого-то систематического трактата или учения о Боге. ВЗ являет живую духовную историю и опыт Израила в его общении с Богом, а зачастую и противлении Ему. ВЗ историчен, в жизни Израила совершенно

Гостеприимство Авраама. Жертвоприношение Авраама. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. VI в.

определенно чувствуется направляющая десница Божия. В рамках этой живой исто-

рии очищалось представление о Боге благодаря как непосредственному Откровению Божию, так и опыту жизни в соответствии с Законом.

Бог в Ветхом Завете. Бог живой. Израиль, свидетельствуя о своей вере, говорит о Яхве: «Бог живой» (1 Цар 17. 26, 36; 4 Цар 19. 16). Утверждение пророков «Жив Яхве» (Суд 8. 19; 1 Цар 14. 39, 45; 3 Цар 17. 1) — всегда исповедание самоочевидной реальности действительного присутствия Яхве, Который «не утомляется и не изнемогает» (Ис 40. 28), «не дремлет и не спит» (Пс 120. 4) и вступает за Свой народ, как только ему кто-либо угрожает (1 Цар 17. 26–53; 4 Цар 19. 14–37; Ос 2. 1; Дан 6. 22). Присутствие Яхве не требует объяснений или доказательств, ибо Бог для человека — такая же экзистенциальная и первичная реальность, как и сама его жизнь, источником к-рой Бог является. Выражение «жив Господь Бог» не есть описание одного из «свойств» Бога, а утверждение факта предстояния живой Личности. И когда Сам Яхве требует от людей соблюдения верности Ему, Он говорит: «Живу Я!» (Иез 17. 16, 19; 18. 3).

Откровение личного Бога: имя Божие. Израиль исторически возникает и формируется в контексте языковой, культурной, природной исторической близости западно-семит. племен. Общее для всех семит. языков, за исключением эфиоп. (геэза), наименование Бога передается корнем *il (ср.: Илу, Аллах и т. д.). В древнеевр. языке этот корень представлен термином אֱל, 'ēl, этимология к-рого до сих пор вызывает споры.

Словом 'ēl обозначается реальность, выражающая идею мощи, власти, включающую в себя идею первенства, превосходства, преимущества: горы Божии (Пс 35. 7), кедры Божии (Пс 79. 11), звезды Божии (Ис 14. 13), ополчение Божие (1 Пар 12. 22), Дух Божий (Быт 1. 2) — это выражение идеи Божества. Все, что мощно и исполнено власти и силы, — Божественно, первейший опыт Божественного — опыт встречи человека с властью и мощью, от к-рой он в той или иной мере зависит. Эл ('ēl) обозначает всякого бога, но одновременно с таким обобщенным использованием мы находим и использование 'ēl как собственного имени для верховного западносемит. божества. Существуют различные т. зр. об общесемит. религии до Откровения





Моисей получает скрижали Закона.
Икона. Нач. XIII в.
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

Истинного Бога праотцам и Моисею. Такие ученые — сторонники «прамонотеизма», — как Э. Лэнг, еп. Натан Седерблом, Р. Петтацони, свящ. В. Шмидт, Г. Виденгрэн, И. Энгель, полагали, что все семит. племена изначально были монотеистами и лишь в посл. уклонились в многобожие. Отзвуком некогда существовавшего монотеизма и являлось почитание хананеями 'ēl, к-рый ко времени патриархов хотя оставался высшим богом, но был уже богом среди мн. иных богов. Ему же под именами 'ēl šadday (Бог Всемогущий — Быт 17. 1; 28. 3; 35. 11; 48. 3), 'ēl 'elyōn (Бог Всевышний — Быт 14. 22), 'ēl 'ōlām (Бог Вечный — Быт 21. 33) и др. поклонялись во всем западносемит. ареале. Бог Эл играл огромную роль в хананейской религии, в угаритских текстах мы встречаем вполне определенную тенденцию к превосходству Бога, именуемого *ab šnm* — отец времен или отец смертных, *ab adam* — отец человечества, *bny bnwt* — творец творений и наиболее важный титул *il bn il* — Бог богов. Местный Бог Иерусалима 'ēl 'elyōn почитался Всевышним Богом, Творцом неба и земли и владыкой страны, доступ к к-рой предоставлялся Им лишь при условии принесения десятины. Бог Мелхиседека, царя Салимского, 'ēl 'elyōn, представлен в Свящ. Писании тождественным Богу Авраама (Быт 14. 20 сл.). Почитание Яхве, т. о., — это восстановление изначально общесемит.

монотеизма на основании Откровения, данного Моисею.

Иные исследователи (напр., Э. Якоб) считали, что эта т. зр. не согласуется с историческим процессом, полагая, что нет оснований говорить об изначальном монотеизме и даже монолатризме семитов. Напротив, они настаивают на общей для всего западносемит. мира тенденции к «слиянию» языческих божеств. Среди западносемит. богов, характеризовавшихся своей привязанностью к месту (городу, дереву, горе, потоку), нек-рые вслед. их привилегированного положения превосходили иных, затмевали или даже совсем поглощали. Выражением этой тенденции является, напр., верховенство угаритского 'il или иерусалимского 'ēl 'elyōn. Но эти высшие боги были вновь разделены с целью иметь богов для удовлетворения человеческих нужд в том или ином месте. Бог 'ēl с этой т. зр. наивысший, но роль, к-рую играл 'ēl как высшее божество в западносемит. племенах, является итогом исторического процесса, а не его началом. Эволюция политеизма к монотеизму имела место также и среди предков древних израильтян.

Постольку поскольку эти т. зр. остаются в рамках признания истинности и достоверности Откровения, они могут расходиться лишь в вопросе о времени утраты изначально почитания истинного Бога: 1-я относит его к более позднему времени, 2-я — к более раннему; но и та и др. т. зр. — всего лишь исторические гипотезы. Более или менее определенным в наст. время представляется, что праотцы израильского народа именовали Бога 'ēl šadday. Контакт праотцев с хананейской религией, в к-рой доминировал Эл, происходил в неск. стадий. Первый контакт имел место во времена патриархов; между 'ēl šadday и 'ēl 'elyōn было столько моментов общности, что праотцы могли чувствовать себя почти как дома в хананейском окружении. После исхода Израиля из егип. плена Бог открывает Свое истинное имя — Яхве — прор. Моисею, притом после поселения израильтян в Ханане Он открывает Себя как Бог ревнитель, Который не допускает того, что творение и поддержание жизни могли быть приписываемы к.-л. хананским «богам» — элам и ваалам. После преодоления опасностей паганизации религии Израиля, вызы-

ваемых туземными культами элов и ваалов и утверждения Израиля в верности Истинному Богу, Яхве начинают именовать также и Элом, утверждая тем самым, что нет иного Бога, кроме Яхве. Яхве теперь именуется 'ēl или чаще 'elyōn, Который связывается с древним титулом šadday, наследием патриархальной религии; помимо всего прочего Он именуется אלהים, 'ēlōhīm. В Пс 90. 1–2 интегрированы все титулы: «Живущий под кровом Всевышнего ('elyōn) под сенью Всемогущего (šadday) покоится, говорит Господу (yhwh): «прибежище мое и защита моя, Бог ('ēlōhay) мой, на Которого я уповаю!»». С VII в. до Р. Х. имя 'ēl появляется весьма часто в сочетании с собственными именами Бога. Имя 'ēlōhīm, когда оно означает Единственного Истинного Бога, выражает тотальность Божественности, объединенной в Едином.

'ēl/'ēlōhīm познается как истинный Бог, только когда Он открывает Себя Своему народу под именем Яхве. Каждый раз, когда Яхве, являясь, открывает Себя, Он Себя именуется и определяет произнесением имени 'ēl/'ēlōhīm: «Я — Бог отца твоего» (Исх 3. 6), «Бог отцов ваших» (Исх 3. 15), «Бог ваш» (Исх 6. 7), «Бог человеколюбивый и милостивый» (Исх 34. 6), «Бог твой» (Исх 10; 43. 3) или просто «Бог» (3 Цар 18. 21, 36 сл.). Между именем Бога и именем Яхве устанавливается живое соотношение: чтобы стало возможным открыть Себя как Яхве, Бог Израиля говорит, что Он — Бог, но, открывая Себя как Яхве, Он говорит совершенно по-новому, Кто Бог и какова Его сущность.

Имя Яхве было открыто сынам Израиля через Моисея. Но существует ряд указаний на то, что это имя не было совершенно неизвестно Моисею. Енох, сын Сифа, впервые призвал имя Яхве (Быт 4. 26), Ной, благословляя сыновей, называет Яхве Богом Симовым (Быт 9. 26). Имя Яхве присутствует в имени Иуды, оно обозначает «Яхве ведет», а также в имени матери Моисея Иохаведы (yōkebed — Исх 6. 20; Числ 26. 59). Возможно, Яхве был одним из богов, к-рым поклонялись евр. племена до их окончательного поселения в Ханане, — о чем свидетельствует повествование кн. Исход, где говорится не об откровении совершенно нового имени Моисею, но об изъяснении глубокого и подлинного



смысла имени, уже прежде знакомого ему. Если бы Моисей не знал раньше Бога, хотя и неясно, но вполне определенно, он не мог бы признать в Яхве истинного Бога. На всем протяжении ВЗ Яхве постоянно отождествляется с *'ēlōhīm*, Бог, открывающийся Израилю, — с тем Богом, Которого могут именовать и др. народы.

Текст Исх 3 дает возможность изъяснения имени Яхве. Он связывает Божественное имя с корнем *hyh* (*hy*) и глаголом *הָיָה*, *hāya(h)* — «быть». Используемая в Исх 3. 14 конструкция *'ehye(h) 'āšer 'ehye(h)* имеет параллели в ВЗ, см. особенно Исх 33. 19: *ḥannōti 'et 'āšer 'āḥon* («кого помирловать — помилую, кого пожалеть — пожалею») и Иез 12. 25: *'ānī yhwḥ 'ādabbēr 'ēt 'āšer 'ādabbēr* («Ибо Я Господь, Я говорю; и слово, которое Я говорю, исполнится, и не будет отложено... Я изрек слово и исполню его, говорит Господь Бог»). Именно в свете этих стихов следует понимать текст Исхода: то, что говорит Яхве Моисею, не отказ — Он настаивает на том, что Он Тот, Кто Он есть, и Он истинно исполнит то, что Он говорит.

Бог открывает Свое Имя Моисею (Исх 3. 14), но и при этом тайна Его



древнего слова и, вероятно, его материальное преобразование. Устанавливается связь между именем Яхве и 1-м лицом глагола *hāya(h)*: *'ehye(h)* — «Я есмь». На Божие «Я есмь» человек отвечает «Он есть» или «Он дает бытие». Имя Божие уже не есть только местоимение, к-рым человек обозначает своего Бога, ни существительное, к-рое помещает его среди др. существ, ни прилагательное, определяющее его указанием на характерную черту. Оно воспринимается как глагол; оно — отклик на устах человека Слова, к-рым Бог определяет Себя. Слово это одновременно и отказ, и дар. Отказ вместиться в человеческие категории: *'ehye(h) 'āšer 'ehye(h)* — «Я есмь Кто Я есмь» (Исх 3. 14 (МТ)); дар Своего присутствия: *'ehye(h) 'immāk* — «Я буду с тобой» (Исх 3. 12). Глагол *hāya(h)* имеет динамический смысл: он обозначает гораздо более, чем нейтральный факт существования: некое событие, некое существование, всегда присутствующее и действенное.

Не идея вечности была первичной, когда израильтяне произносили имя Яхве, но экзистенциальная идея присутствия. Это реляционная, соотносительная, концепция: реально лишь то, что находится во взаимодействии с иным существованием. Бог — Тот, Кто «с» кем-то. В стихе, предшествующем стиху с

*Прор. Моисей в скинии.
Роспись ц. св. Апостолов
в Фессалоники. XIV в.
Фрагмент*

откровением имени, Бог говорит Моисею: *kī 'ehye(h) 'immāk* — «Я буду с тобой» (Исх 3. 12); та же формула

существа остается непроницаемой, ибо Его ответ — «Я есмь Сущий» или «Я есмь Тот, Кто Я есмь» — может быть истолкован как свидетельство о тайне.

«Яхве» — это как бы отклик (Он — Сущий), повторяемый людьми в 3-м лице, на откровение, выраженное Богом в 1-м лице о Самом Себе: *'ehye(h)* — «Я есмь». Это имя охватывает все, и Сам Бог непрестанно разъясняет его в различных определениях Самого Себя. Откровения Имени Моисею содержит по крайней мере одно новое истолкование

повторяется во мн. др. текстах, в к-рых обетование представлено как откровение (Нав 3. 7; Суд 6. 12; и др.).

В имени Яхве Бог открывает Себя. Открывает не Свою «сущность», но Личность. Трансцендентность такого откровения придает ему характер несводимости к каким бы то ни было проявлениям — в т. ч. силы, мощи и даже бытия, поскольку утверждение «Я есмь Сущий» не апофеоз бытийности, а ее превосхождение. В этом утверждении центральным является именно «Я». И здесь экзистенциальный и персоналистический характер



Престол Господа Саваофа. Клеймо иконы «Св. Троица в бытии» из Благовещенского собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

Яхве подчеркивает не Его бытийный, а сверх-бытийный характер, скорее Его присутствие и со-присутствие Своему народу. Все иные эпитеты, включая Эл (Бог), уже предначлены для раскрытия этого скрытого «Я» — раскрытия в действиях.

После плена иудеи перестали произносить имя Яхве, но продолжали писать 4 согласные священной тетраграммы YHWH, при этом перемежая их гласными имени, к-рое они произносили вместо Яхве, — *יהוה*, *'āḏōnāy* (Господь). Эти гласные *a-o-a* (в транскрипции e-o-a) привели к искусственной форме Иегова. Перевод LXX соответствует евр. *'āḏōnāy*.

В ВЗ 279 раз встречается также наименование Яхве Саваоф (צבא), возникшее, вероятно, в святилище Силома (см.: 1 Цар 1. 3) и особым образом связанное с ковчегом Завета (см.: 1 Цар 4. 4). Он — Тот, Чья мощь как бы сумма всей мощи и власти, явленной в мире, и одновременно она несравненно выше всех сил этого мира, сильнее всех армий. Смысл слова «Саваоф» неясен: быть может, воинства Израиля; вероятнее, мир небес и светил — этот мир был для древних миром живых, а для языческих религий — миром богов. Возможно также, что Саваоф есть особое наименование, аналогичное нек-рым семит. именам, имеющим морфологический женский род, но семантический и синтаксический — мужской (евр. *kōhelet* — проповедник, финик. *mmlkt* — царь, акк. *pīhātu* — губернатор, араб. *ḥalifat* — преемник).





Бог святой. Святость не одно из Божественных свойств среди др., пусть и важнейшее, — она есть то, что наиболее характерно для Бога и имеет отношение собственно к Его Божеству, т. е. к полноте жизни и всемогуществу. В ВЗ Яхве определяется как «Святой», термин «святое» синонимичен с «Божественным» (Ис 40. 25; Ос 11. 9). В др. случаях именовании «Бог» и «Святой» сопричастствуют (Ис 5. 24; Авв 3. 3; Пс 70. 22). Когда говорится, что Яхве клянется Своей святостью, это означает, что Он клянется Собой. Аналогично отношение между святостью и именем, оно являет тождество святости и Божества (Лев 20. 3; 22. 2, 32; Ам 2. 7). Возможно, что израильское понятие святости связано с откровением имени Яхве, поскольку нигде существенные характеристики святости не представлены так ярко, как в явлении горящего куста, поскольку и имя, и святость максимально выражают Божественную жизнь.

Слово שָׁדֵד, *qōdēš* (святость) происходит от корня *qdš* (отрезать, отделить), встречающегося в большинстве семит. языков в различных религ. контекстах, к-рый содержит идею отделимости от мирского. Места, носящие название *qādēš*, отделены от присутствия в них обычных смертных. Священные жрицы ханаанской религии, *qadēšim* и *qadēšot* отделены от сферы обычной жизни. Священные лица или объект, изъяты из обычной жизни и использования, находятся под доминированием силы, к-рая может представлять либо опасность, либо пользу. Такое понимание святости не обусловлено нравственными мотивами. Здесь святость выступает как некая имперсональная и почти что материальная сила. Священные предметы — те, к к-рым не прикасаются и к к-рым приближаются только при определенных условиях ритуальной чистоты. Являясь как бы носителями некоей силы, тайны и величия, в к-рых видится нечто сверхъестественное, они вызывают смешанное чувство страха и притяжения, заставляющее человека осознать свое ничтожество перед этими проявлениями «священного».

В ВЗ также важнейшая функция святости — сохранять дистанцию между человеком и Святым Богом. Но при общности семит. понятия святости как дистанции она обр-

тает в ВЗ персоналистический характер. «Кто может стоять пред Господом, сим святым Богом?» — вопрошают жители Вефсамиса (1 Цар 6. 20). Святость Божия непроходимой пропастью ложится между Богом и всякой тварью; никто не может вынести Его приближения, когда небосвод сотрясается, горы плавятся (Суд 5. 4–5; Исх 19. 16 сл.) и трепещет всякая плоть, не только грешный человек, чувствующий себя погибшим, но даже пламенные серафимы, недостойные предстать пред Богом (Ис 6. 2). Ввиду откровения святости человек ощущает свое ничтожество, не только его тварность открыта ему (Быт 18. 27; Иов 42. 6), но он осознает, что он — творение, запятнанное грехом, и что его грех отделяет его от Бога, и деление это может быть устранено лишь по инициативе Самого Бога (Ис 6). Первый результат проявления святости человеку, т. о., сопровождается страхом. Осознавать святость Божию, что и есть в ВЗ основная форма освящения, поскольку она выражена каузативной (причинной) формой корня *qdš*, — означает прежде всего испытывать священный страх перед Ним (Ис 8. 13; 29. 23); в Пс 98 трижды повторяется как рефрен торжественное *qadoš hū'* («свято оно», т. е. имя Божие) как призыв к языческим народам трепетать и в смиренности припадать к Яхве.

Святость Божия недоступна человеку. Для того чтобы он узнал ее, надо, чтобы Бог «освятил Себя», т. е. показал Свою святость, проявив Свою славу. Творение, теофании, испытания, наказания и бедствия (Числ 20. 1–13; Иез 38. 21 сл.), а также чудесная защита и нечаянные избавления открывают, что означает «Бог — свят» (Иез 28. 25–26); сияние Его святости освящает Его народ (Исх 19. 6).

Существенный характер святости — это могущество и сила Бога, Который использует различные способы, дабы был реализован Его замысел и восторжествовало Его царство. Оттого имя Его свято (Пс 32. 21; Ам 2. 7; Лев 20. 3); Святой — имя Его (Ис 57. 15); Яхве клянется Своей святостью (Ам 4. 2); «Я... — Святой» (Ос 11. 9). Это убеждение отражается в самом языке Библии, в к-ром нет прилагательного «Божественный»: оно заменяется именами «Яхве» и «Святой» (Пс 70. 22; Ис 5. 24; Авв 3. 3).

Святость Яхве, проявленная сначала в величественных синайских теофаниях (Исх 19. 3–20), показывается как сила, одновременно ужасающая и таинственная, готовая уничтожить все, что к ней приближается (1 Цар 6. 19; 2 Цар 6. 7–8), но готовая также и благословить тех, кто принимает ковчег Завета, где она обитает (2 Цар 6. 10 сл.). Эта сила проявляется также в любви и в прощении: «Не сделаю по ярости гнева Моего... ибо Я — Бог, а не человек; среди тебя — Святой» (Ос 11. 9).

В храме Яхве является прор. *Исаи* как бесконечно величественный Царь, как Творец, Чья слава наполняет всю землю. Ему подобает поклонение, совершать к-рое достойны только серафимы. Впрочем, даже и они недостаточно святы, чтобы видеть лицо Божие. Человек же «не может увидеть Бога и остаться в живых» (Ис 6. 1–5; Исх 33. 18–23). Тем не менее этот неприступный Бог уничтожает расстояние, отделяющее Его от Его созданий. Он есть «Святой Израилев», радость, сила, поддержка и искупление народа, с к-рым Он соединен заветом-союзом (Ис 10. 20; 17. 7; 41. 14–20).

Доминирующий аспект святости проявляется, когда он относится к славе (כבוד, *kābōd*). Святость Яхве зачастую является как слава. В евр. языке слава означает не столько доброе имя, сколько подлинную ценность, как бы измеряемую весом. *kābōd* — то, что придает человеку вес. Каждый человек имеет свою собственную славу. Уважение, к-рое человек внушает, его слава определяют его вес в жизни. В применении к Богу *kābōd* имеет скорее отрицательный аспект — это мощь, к-рая все превосходит, иногда она связана с ужасающими природными явлениями (Пс 28), в то время как святость есть жизнеподательная сила. *kābōd* есть проявление Божественного присутствия; святость же не только представляет себя, но и подает. Выражение «слава Яхве» означает Самого Бога в проявлении Его величия, могущества, сияния Его святости, действительной силы Его существа. Святость Яхве проявляется в богоявлении. В ВЗ наблюдаются 2 вида явлений святости Божией: великие деяния Бога и Его явления людям. Бог являет Свою славу Своими дивными делами, Своим Судом, Своими «знамениями» (Числ 14. 22). Таково в первую очередь чудо Черм-





ного моря (Исх 14. 18 слл.), таково чудо с манной и перепелами: «Утром увидите славу Господню» (Исх 16. 7). Слава Божия является как синоним спасения (Ис 35. 1–4; 44. 23; Ис 40. 5; ср.: Лк 3. 6). Бог Своей Славой спасает и возвышает Свой народ. Его слава есть Его сила на службе Его любви и Его верности: «Ибо созиждет Господь Сион и явится во славе Своей» (Пс 101. 17; см.: Иез 39. 21–29). Дело творения также являет славу Божию: «славы Господней [Яхве] полна вся земля» (Числ 14. 21). Среди природных явлений гроза представляет собой одно из самых ярких проявлений славы (Пс 28. 3–9; 96. 1–6). Слава также есть ослепительное сияние Бога. «Покажи мне славу Твою» (Исх 33. 18), — молит Моисей. На Синае слава Господня приняла облик пламени на вершине горы, подобного «огню поядоющему» (Исх 24. 15 сл.; Втор 5. 22 сл.). Моисей, приблизившийся к Нему в облаке, возвратился, не зная, что «лицо его стало сиять лучами» (Исх 34. 29), «...сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица его преходящей», — говорит ап. Павел (2 Кор



Моисей получает скрижали Закона.
Миниатюра из Парижской псалтири.
2-я пол. X в. (Paris. gr. 139. Fol. 422v)

3. 7). После Синая слава наполняет святилище: «...освятится место сие славою Моею» (Исх 29. 43; 40. 34). Слава Яхве царит там над ковчегом Завета. Исаия созерцает славу Яхве как некую царскую славу. Пророк видит Господа, Его высокий престол, края риз Его, наполняющие весь храм. Видит окружающих Его серафимов, к-рые воспевают славу Господню (Ис-б. 1 сл.). Эта слава есть



Видение прор. Иезекииля.
Икона из мон-ря св. Иоанна Богослова
в с. Поганове (Болгария).
Ок. 1395 г. (СНХГ)

«огнь поядоющий», та святость, к-рая разоблачает всю скверну твари, ее ничтожество, ее коренную тленность. Но она побеждает, не уничтожая, а очищая и возрождая, и стремится наполнить всю землю. Видения прор. Иезекииля передают трансцендентную свободу славы, покидающей Храм (Иез 11. 22 сл.) и затем сияющей над общиной, обновленной Духом (Иез 36. 23 сл.; 39. 21–29).

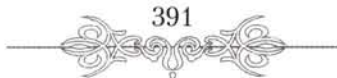
Святость в Библии понимается не только отрицательно, в противопоставлении твари, но и положительно как откровение и явления Самого Бога, Источника всякой святости и всякого освящения. Яхве не подчинен закону несообщимости сакрального и профанного, Он Сам является владыкой святости, преподаваемой Им. Яхве не хранит Свою святость для Себя Самого, ревниво устроив преграду между ней и Самим Собой. Его ревность понуждает Его, напротив, проявлять Свою святость: так, святость, открытая Исаие, не есть лишь сила, к-рая уничтожает его, но то, что воздвигает его и делает его пророком исполненного силы Яхве и уполномоченного раскрывать ее пред лицом народа.

Святость дана небу, к-рое всегда является местом пребывания Яхве (Втор 26. 15; Ис 63. 15; Мих 1. 2–3; Пс 17. 17; 19. 7; 101. 20), и земле Израиля (Исх 15. 13; Пс 77. 54; Ис 63. 18; 2 Макк. 1. 7). В хронологическом порядке первым объектом, наделен-

ной святостью, является ковчег Завета, в к-ром сконцентрирована слава Яхве; невестка священника Илия говорит: «Отошла слава (*kābôd*) от Израиля, ибо взят ковчег Божий» (1 Цар 4. 22). Израильтяне никогда не были в состоянии вполне избавиться от сакрально-материалистического и магического восприятия святости ковчега. Испытание «материализации» святости представляло большую опасность для Израиля. Святость ковчега позднее ушла в тень иерусалимского храма, к-рый стал местом скорее откровения, чем обитания Божества, лучше отвечая духовному характеру и требованиям религии Израиля. «Дому Твоему, Господи, принадлежит святость на долгие дни» (Пс 92. 5) — таково выражение благочестия со времен Соломона до Зоровавеля (ср.: Втор 12. 5; 16. 6; Пс 5. 8; 78. 1; Ис 16. 12; Иер 17. 12; Иез 5. 11; Ион 2. 5). Святость храма распространяется на все объекты, связанные с культом: священная утварь свята, вода, изливаемая в сосуд, принадлежащий храму, становится святой, облачения священников святы.

Бог тщательно устанавливает ритуал жертвоприношений (Лев 1–7) и условия необходимой для культа чистоты (Лев 12–15), Он требует, чтобы Его Имя не бесчестилось (Лев 22. 32), ибо правильно совершаемое богослужение являет славу Господню (Лев 9. 6–23; 3 Цар 8. 10 сл.; ср.: Лев 10. 1 сл.; 1 Цар 2. 17; 3. 11 сл.) и утверждает Его величие. Но этот культ имеет значение, только если он выражает соблюдение Закона (Лев 22. 31 сл.), глубокую веру (Втор 20. 12), личное восхваление (Пс 98. 3–9), — все это и значит бояться Бога, святить Его (Ис 8. 13).

Предписывая правила культа, через к-рые Он проявляет Свою святость, Яхве сохраняет для Себя место (св. земля, святилище, храм) и людей (священники, левиты, первенцы, назореи, пророки), а равно и предметы (приношения, одежды и предметы культа) и время (субботы, юбилейные годы), к-рые посвящаются Ему посредством определенного ритуала (приношения, жертвы, посвящения, помазания, окропления кровью) и тем самым становятся запрещенными для мирского употребления. Так, на ковчег Завета левиты не должны смотреть (Числ 4. 1–20), субботы не должны быть нарушаемы (Иез 20. 12–24), поведение





ются проявлениями Его святости. Связь между святостью и заветом проявляется в

Принесение жертв в скинию. Клеймо иконы «Св. Троица в бытии» из Благовещенского собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

титуле «Святой Израилев», по преимуществу встречающемся

священников должно следовать особым правилам, более строгим, чем общие законы (Лев 21).

Святость может быть различной степени, соответственно связи, соединяющей священный объект с Богом. Святость тех или иных лиц или священных предметов не той же природы, что святость Бога. Святость вещи, человека и проч. обусловлена пребыванием в связи и общении с Богом.

Святость Божия устанавливает одновременно непреодолимую дистанцию и близость Бога и мира. Она есть одновременно соединение и разделение: соединение с Богом и разделение с грехом. Святость Божия не статична, но динамична: она проявляется в отношении мира как призыв к соединению с Богом и отделению от греха в исторически-динамической ситуации. Святость Божия имеет коммуникативный и относительный характер. Она имеет и эсхатологический характер, направляя ход мировой истории к тому конечному состоянию, исполнению замысла Божия, когда Святой Бог будет «все во всем» (1 Кор 15. 28).

Израиль, избранный и выделенный среди народов, становится личным достоянием Бога, народом священников, «народом святым». По Своей непостижимой любви Бог живет и «идет» среди Своего народа (Исх 33. 12–17). Он является ему посредством облака, ковчега Завета, храма или славы Своей, к-рая сопровождает народ Его даже в изгнании (Иез 1. 1–28): «среди тебя — Святой» (Ос 11. 9). Освящение должно поддерживать завет с Израилем, так же как и народ израильский в Мериве является объектом проявления святости со стороны Яхве, когда он получает воду, несмотря на противление, оказанное Ему (Числ 20. 13). Все деяния на пользу Израиля явля-

у прор. Исаии (14 раз в 1-й части и 16 раз во 2-й части книги). Обращение «Святой Израилев» не означает, что Святой принадлежит Израилю. Яхве — Святой Израилев не потому, что он посвящен Израилю, но потому, что Он Сам (по)святил Израиль Себе, и Израиль свят лишь в силу этого посвящения Яхве. У прор. Осии говорится: «среди тебя — Святой» (*bəqirbəkā qādōš* — Ос 11. 9), и у прор. Иезекииля: «Святой в Израиле» (*qādōš bayisrā'el* — Иез 39. 7). Эта связь, основанная на избрании, подразумевает, что святость, целью к-рой является Израиль, может обратиться и против него, а в некоторых обстоятельствах в ходе истории Божественная святость была для Израиля проявлением суда. «Свет Израиля будет огнем, и Святой его — пламенем, которое сожжет и пожрет терны его и волчцы его в один день» (Ис 10. 17). Наименование Бога «Святой Израилев» означает прежде всего то, что Яхве остается близко к Израилю. «...Так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, — Святой имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище, и также с сокрушенными и смиренными духом, чтобы оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных» (Ис 57. 15).

Святость есть то, что представляет Яхве как Бога, но в то же время



Святой Израилев — это Тот, Кто подает Свое слово (Ис 5. 24; 30. 12, 15), Тот, Кто всегда готов прийти на помощь (Ис 31. 1–2; 37. 23; 41. 10 сл.), Чьи благословения настолько очевидны, что язычники будут восклицать: «У тебя только Бог, и нет иного Бога» (Ис 45. 14). Ассоциация термина «святой» с терминами *mōsī'a* (спаситель — Ис 43. 3) и *gō'el* (искупитель — 43. 14; 47. 4; 48. 17; 49. 7) равно хорошо иллюстрирует коммуникативный характер святости. Если Бог — *gō'el*, т. е. близкий родственник, исполняющий право выкупа (искупления), то это означает, что Святой, несмотря на расстояние, отделяющее Его от твари, близок к Своему народу, находится с ним в ближайших отношениях: святость и ревность составляют содержание имени Яхве: «Он Бог святой, Бог ревнитель» (Нав 24. 19).

Вся история Израиля — это труды святости. Недаром пророк, использовавший титул «Святой Израилев», наилучшим образом показал реализацию Божественного плана в истории, иллюстрируя восклицание псалмопевца: «Боже! свят путь Твой» (Пс 76. 14), «Видели шествие Твое, Боже, шествие Бога моего, Царя моего во святые» (Пс 67. 25).

Яхве свободно проявляет Свою святость и за пределами завета, нарушение завета со стороны народа не нарушает Божественной святости Бог свят, и поэтому Он решает войти в завет, человек, напротив, может стать святым, лишь войдя в завет.

В Израиле существуют отдельные лица и объекты, к-рые более др. наделены Божественной святостью. Притом ВЗ говорит о святости объектов как о святости не безличной, но дарованной Яхве, т. е. святости в силу отношения с Ним.

Яхве дает Свой Закон для освящения народа (Лев 22. 31 сл.). Израиль, напр., не должен предаваться порокам хананейских племен, не должен совершать браки с иноплемениками и

Вручение скрижалей Закона Моисею. Мозаика мавзолея св. Констанции в Риме. IV в.

обязан «предавать заклятию» все, что может осквернить его (Втор 7. 1–6). Сила его не в вой-



(Исх 3. 19) и мышцею высокою (Втор 4. 34)

*Переход
через Черное море.
Роспись «дома собраний»
в Дура-Европос. Ок. 250 г.
(Нац. музей в Дамаске)*

освобождает Свой народ во время Исхода,

сках или в искусной дипломатии, но в вере в Яхве, Святого Израилева (Исх 7. 9). Израиль обязан Ему не только Своим выделением из др. народов, но и своей безопасностью (Исх 41. 14–20; 54. 1–5), достоинством (Исх 43. 3–14; 49. 7) и несокрушимым упованием (Исх 60. 9–14). Святость, наконец, становится принципом нравственного совершенствования. У пророков и во Второзаконии неустанно повторяется, что приношения жертвы за грех недостаточно, чтобы угодить Богу, но что требуются правда, послушание и любовь (Исх 1. 10–20; Втор 6. 4–9). Заповедь «святы будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш» (Лев 19. 2; 20. 26) должна быть, т. о., понимаема не только как чистота культа, но именно как переживание святости, согласно многочисленным семейным, общественным и экономическим, равно как и ритуальным предписаниям, содержащимся в Законе (ср.: Лев 17–26). Освящение человека может возрастать. Поэтому «святыми» смогут быть названы только те, кто сумеют пройти через испытания и получить эсхатологическое Царство (Дан 7. 18–22). Это будут мудрецы, к-рые боялись Бога (Пс 33. 10), сионский «малый остаток» спасшихся, тех, к-рых Бог вписал «в книгу для житья в Иерусалиме» (Исх 4. 3).

Бог Всемогущий. В язычестве были более и менее сильные божества, но Бог Израилев безусловно сильнее и могущественнее всех т. н. богов. Остатки народных суеверий и языческих искушений проявляются в ВЗ в образах побежденных Яхве «богов». Для Него нет ничего невозможного (Быт 18. 14); Он может всюду охранять Своих избранных (Быт 12. 2 сл.; 28. 13 сл.). Сила Израилевы заключается в призвании Бога, его избранного, и в помощи, от Него получаемой (Пс 19. 2 сл.; 43. 5–9; 104. 3 сл.; 123. 1–6).

Бог есть «Сильный Иаковлев», «Сильный Израилев» (Быт 49. 24; Исх 1. 24; 49. 26; 60. 16; Пс 131. 2). Этот Бог Своею рукою крепкою

открывая Себя как единый Всемогущий Бог на небе и на земле (Втор 4. 32–39). Всемогущий вождь воинств Израилевых (Исх 12. 41) дает Своему народу победу (Пс 23. 8; Исх 15. 3 сл.; 1 Цар 17. 45; 2 Цар 5. 10; Ам. 5. 14 сл.).

Яхве проявляет Себя тем, что дает силу Своему народу (Втор 8. 18) и его вождям — судьям, напр. Гедеону (Суд 6. 12 сл.), царям, напр. Давиду (2 Цар 7. 9; 22. 30 сл.; 1 Цар 2. 10). Впосл. Маккавеи уповают на эту силу, исходящую от Бога и дающую непобедимость (1 Макк 3. 18 сл.; 2 Макк 8. 18). Иногда Бог по молитве Своего народа проявляет Себя так, что народу самому делать ничего не нужно (4 Цар 19. 35; 2 Пар 20. 15–24). Оба этих вида проявления всемогущества Божия объединяются в битве Иисуса Навина у Гаваона и при водах Меромских (Нав 10–11). Во всех обстоятельствах сила народа — в Яхве, что и слово Псалмы (Пс 143. 1 сл.; 27. 7 сл.; 45. 2; 67. 34 сл.) или уповают на Него, взывая о помощи (Пс 29. 11). Израиль будет спасен, ибо эта сила есть сила Самого Бога, Который любит Израилев (Пс 58. 17 сл.; 85. 15 сл.) и «творит все, что хочет» (Пс 113. 11; Исх 46. 10).

Бог Израилев всемогущ на небе и на земле, ибо Он Сам сотворил их (Быт 2. 4); и Он по Своему благоусмотрению располагает Своим творением (Иер 27. 5), созданным Его словом и «духом уст Его» (Пс 32. 6, 9; Быт 1). Он властвует над силами, к-рые могут колебать порядок сотворенной Им вселенной (Пс 64. 8; 88. 10 сл.); но т. к. Он Сам установил этот порядок (Иов 28. 25 сл.; Притч 8. 27 сл.; Сир 43), Он может и менять его по Своему усмотрению: Он заставляет горы «прыгать» или «дымиться» (Пс 113. 4; 143. 5), превращает пустыни в источники вод и осушает дно морское (Пс 106. 33 сл.; Исх 50. 2). От взора Его все трепещет (Сир 16. 19).

Следует верить Тому, слово Которого может все (Есф 4. 17; Прем

18. 15), Кто по воле Своей преклоняет сердца (Притч 21. 1) и от руки Которого никто не может уйти (Тов 13. 2; Прем 11. 17; 16. 15). Это могущество, бесконечно мудрое в своем деле творения и управления миром (Прем 7. 21, 25; 8. 1); тварный мир — лишь слабый отзвук этой бесконечной мудрости и «грома могущества Его» (Иов 26. 7–14).

Бог дает силу тем, кого Он избирает. Орудием освобождения Израилев из егип. плена является человек, сознающий свою слабость, смиреннейший из людей — Моисей (Исх 4. 10–13; Числ 12. 3), к-рого Бог делает пророком, не имеющим себе равного (Втор 34. 10 сл.). Давид — пастух, исполненный Духом через помазание в цари (1 Цар 16. 13), — избавляет Израилев от всех его врагов (2 Цар 7. 8–11); из его рода произойдет Мессия, имя Которого будет «Бог крепкий», на Ком будет почивать Дух Божий (Исх 9. 6 сл.; 11. 1 сл.) и Кому Бог будет Отцом (2 Цар 7. 14; Пс 88. 27 сл.).

Бог может действовать и присутствовать везде и всегда: Он не зависит от времени и пространства, Он не ограничен ими и никоим образом не подчинен им. В Своей творческой мощи Он превосходит тварную слабость (Иер 32. 17; Пс 134. 5–7; Исх 55. 8–11). В Своей вечности Он вне пределов брэнного мира времени (Плач 5. 17–20; Исх 40. 28; Пс 89. 1–4; 101. 25–28). В Своей необъятности Он превосходит все пространственные ограничения (3 Цар 8. 27; Иер 23. 23–24; Пс 138. 8–10). Его Дух объемлет все (Прем 1. 7), и Его мудрость всем управляет (Прем 8. 1). Бог находится за пределами нашего постижения (Пс 138. 6; Иов 42. 3) и нашего прославления (Сир 43. 30).

Бог неизмеримо превышает человеческие мысли и слова (Иов 42. 3). Он «Бог сокровенный» (Исх 45. 15), тем более неприступный, что грех лишил человека близости с Ним. Замысел Его — тайна (ср.: Ам 3. 7). Сам Яхве не описывается никогда (ср.: Иез 1. 27 сл.); Его лица никогда не видит никто (Исх 33. 20), даже Моисей, с к-рым Он говорит, «как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11; Числ 12. 8), и люди невольно покрывают лицо свое, чтобы не останавливать на Нем своего взгляда (Исх 3. 6; 3 Цар 19. 11–13).

Человек живет во времени, Бог — в вечности. «Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда

он прошел, и как стража в ночи» (Пс 89. 5); «дни мои — как уклоняющаяся тень... Ты же, Господи, вовек пребываешь...» (Пс 101. 12–13).

Бог совершенно отличен от человека. Человек — плоть (ср.: Ис 31. 3), бременная и преходящая, как трава (Ис 40. 7 сл.). Различие это настолько коренное, что человек не в состоянии правильно представить его себе (ср.: Числ 23. 19).

Присутствие Божие. Бог открывает имя Свое и значение этого имени Израилю; тем самым Он, Бог отцов его, дает этому народу заверение в том, что, как Он был с его праотцами, так останется и с ним. Обетование этого всемогущего присутствия дается при заключении завета (Исх 34. 9 сл.). Оно возобновляется посланцам, с помощью к-рых Бог ведет Свой народ: Иисусу Навину и судьям (Нав 1. 5; Суд 6. 16), царям и пророкам (1 Цар 3. 19; 2 Цар 7. 9; 4 Цар 18. 7; Иер 1. 8, 19). Многозначительно имя Младенца, рождение Которого предрекает Исаия и от Которого зависит спасение народа, — Еммануил, что значит «с нами Бог» (Ис 7. 14; ср.: Пс 45. 8).

Бог не покидает Своего народа, даже когда карает его изгнанием; Он продолжает быть Пастырем (Иез 34. 15–16, 31; Ис 40. 10–11), Мужем и Испытателем (Ис 54. 5 сл.; 60. 16) этого народа, остающегося Его служителем и свидетелем (Ис 41. 8 сл.; 43. 10 сл.).

Бог являет Себя различными знаменами. Богоявление на Синае вызывает священный страх грозой, громом, огнем и ветром (Исх 20. 18 сл.).

*Видение прор. Моисею Неопалимой Купины.
Клеймо иконы «Св. Троица в бытии»
из Благовещенского собора Сольвычегодска.
XVI в. (СИХМ)*



к-рыми сопровождаются и др. проявления Божия могущества (Пс 28; 17. 8–16; Ис 66. 15; Деян 2. 2–3; 2 Петр 3. 10; Откр 11. 19).

Бог близок к тем, кто идет к Нему, подобно праотцам (Быт 5. 22; 6. 9; 48. 15), и стоит перед Ним, подобно Илии (3 Цар 17. 1); к тем, кто живет с упованием пред лицом Его (Пс 15. 8; 22. 4; 118. 168) и призывает Его в своих скорбях (Пс 33. 18 сл.); кто ищет Господа (Ам 5. 4, 14) сердцем смиренным и сокрушенным (Ис 57. 15) и кто помогает несчастным (Ис 58. 7–9); таковы верные, к-рые будут пребывать вовек нетленными у Бога (Прем 3. 9; 6. 19).

Праведность Божия. Корень *šdq* появляется в араб. языке в значении «то, что право». Когда что-то именуется *šdq*, значит, это именно то, что должно быть. Основная идея *šdq* — нечто соотносящееся с нормой, к-рая должна быть определена в каждом конкретном случае. Праведность — то, что соответствует норме, в своем происхождении она не имеет отношения ни к наказанию, ни к оправданию — она есть верность состоянию или образу действия или мысли.

Праведность всегда соотносительна, ею окрашены повседневные отношения, напр. двух людей. Праведность — это скорее действие, а не состояние; личность праведна, поскольку действует право, праведник не всегда действует праведно лишь потому, что он праведник, но наоборот — он праведник, потому что действует праведно. Пророки никогда не призывают людей стяжать праведность как состояние или качество, но они всегда требуют практической праведности.

Когда праведность исходит от Бога — это зримое проявление бытия Яхве в его отношениях с человеком, поэтому проявления праведности всегда помещаются во временной последовательности: ВЗ свидетельствует о праведности Яхве, когда показываются Его действия в истории, праведность осуществляется в рамках завета и очень редко в отношении остального творения. Поскольку термин «праведность» не несет в себе специфических религ. коннотаций, то сложно определить праведность Божию. Она различна в зависимости от ситуаций, в к-рых проявляется. Праведность приписывается Святому Богу, Который не совершает зла и беззакония, она

приписывается Богу, Который не может оставить греховность ненаказанной, а добро непризнанным, она приписывается Богу, Который долготерпелив и многолюбителен, Который «не хочет смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез 33. 11), она приписывается Богу любви, Который желает спасения Яхве людей, и сообщает Свою праведность грешнику, и оправдывает его.

Множество аспектов праведности в отношении Бога возникают в связи с тем, что меняются исторические обстоятельства; Бог ВЗ не неизменное понятие, но живая Личность, и Его норма есть лишь личностное бытие в Его целостности, это личностное бытие есть суверенный Господь. Когда ВЗ говорит, что Бог праведен, обычно подразумевается Его власть. Праведность Божия не может быть отделена от образа Бога-Судии. Именно этот образ всегда подразумевается корнем *špī*, к-рый в форме *mišpāt* — суд часто оказывается связан с *šdq*, *šdqā(h)* — праведность (корень *špī* никогда не утрачивал своего основного значения — судить, но «судить» здесь не только выносить вердикт; подразумеваются все стадии «процесса» с момента, когда обращаются к судье, до окончательного решения). Бог разрешает все споры. Выражения типа «Господь пусть будет судьей (*yīšpōt*) между мною и между тобою» (Быт 16. 5), «да рассудит Господь между мною и тобою» (1 Цар 24. 13), а также множество собственных имен, в к-рых теофорический элемент обозначает функцию судии (*šōpēt*), говорят о том, что в Израиле идея Бога-Судии занимает весьма значительное место.

Реальность завета Яхве с Его народом находит одно из наиболее характерных выражений в образе судебного процесса, тяжбы Яхве с Его народом (Ис 1; Мих 6; Иер 2). Здесь Яхве и народ являются как бы двумя сторонами со своими правами, но поскольку Яхве в то же время Судия, то народ должен Ему подчиниться. Суд Яхве всегда совершается с праведностью (*šēdeq*): «Он идет судить землю. Он будет судить вселенную праведно...» (Пс 97. 9), — т. е. согласно Его суверенитету, к-рый и есть норма. Праведность Яхве простирает одну руку к несчастным, простертым на земле, а др. изматывает того, кто вызывает несчастья.



Один из древнейших ветхозаветных текстов, песнь Деборы (Суд 5), говорит о праведных решениях (*sidqot*) Яхве, когда празднуются победы, одержанные Израилем, это решения праведного Судии (победа для Израиля и проигрыш для хананеев, к-рые в своей греховности пожела-ли стать на пути избранного народа). В иные времена разделение между праведными и грешниками проходит уже в самом народе Божиим. 7-й псалом ясно говорит о том, что деятельность праведного Бога должна осуществляться одновременно в пользу праведных и для наказания грешных: «Господь судит (*yādīn*) народы. Суди меня (*šoptēni*), Господи [Яхве], по правде (*kašidqī*) моей [Твоей] и по непорочности моей во мне. Да прекратится злоба нечестивых (*rašā'im*), а праведника (*šaddiq*) подкрепи» (Пс 7. 9–10). В посвяtitельной молитве царь Соломон просит у Яхве производить суд над Его рабами, обвинять виновного, возложив поступок его на голову его, и оправдывать правого, воздавая ему по правде его (3 Цар 8. 32). Правосудие и правда (*mišpāt u šadāqā*), с к-рыми будет спасен Сион, по прор. Исаие (1. 27), означает суд, к-рый должен пройти Израиль и лишь посредством к-рого будут исцелены грехи, навлекающие гнев Божий на него. «Посему так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится. И поставлю суд мерилом и правду весами» (Ис 28. 16–17). Положительный и отрицательный аспекты праведности присутствуют также в Ис 10. 22: «Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько песку морского, только остаток его обратится; истребление определено изобилующею правдою (*šadāqā*)». Яхве суров, Он разрушает тех, кто утрачивает веру в Него. Проявление Его святости посредством праведности не появляется в контексте спасения: «...Господь Саваоф превознесется в суде, и Бог Святой явит святость Свою в правде» (Ис 5. 16).

Праведность Яхве, Который есть Бог правды (*'ēlohē mišpāt*) (Ис 30. 18), подразумевает, что верный человек будет истинно объявлен праведным лишь после прохождения суда Яхве, разделяющего между праведными и грешниками. По этому

вопросу все пророки следуют мысли прор. Исаии (ср.: Иер 12. 1; Соф 3. 5, 8), и псалмопевец повторяет это убеждение: «С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним — искренно, с чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его, ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные унижаешь» (Пс 17. 26–28). Но даже в случаях, когда праведность подразумевает аспект наказания, она не исчерпывается в суде, гнев приводит к наказанию, в то время как правосудие (*mišpāt*) остается чисто педагогическим средством, открывает врата благодати (Иер 10. 24). Идея благодати и спасения всегда лежит в основе концепции праведности, рассматриваемой в свете избрания и завета. Если со времени прор. Иеремии связанный с наказанием аспект праведности уходит в тень, то это потому, что правый суд Яхве рассматривался исполненным посредством вавилонского плена. У Второ-Исаии праведность становится синонимом благодати и спасения. За исключением неск. стихов, где это слово используется в судебном смысле (41. 26; 43. 9, 26; 50. 8), праведность для него не только спасение (освобождение) угнетенных и восстановление их нормального состояния, но дар новой реальности, превосходной по отношению к тому, что существовало ранее. Этот аспект праведности связан в меньшей степени с опытом плена (ср.: Ис 40. 2), чем с эсхатологической и мессианской перспективой, к-рая доминирует во всем провозвестии Второ-Исаии: праведность есть сообщение благодати и славы, ее получателями будут не те, кто невинен или угнетен, но лишь те, единственной заслугой к-рых является избрание от Яхве. Рамки завета расширены, поскольку праведность распространяется не только на Израиль, но и на все народы. Спасение Израиля в отличие от времен Деборы будет судом над язычниками, как врагами Израиля, оно распространится и на них; спасение Израиля осуществляется при посредничестве языческого царя Кира (42. 6 и особенно 45. 22). В то время как в допленных текстах провозглашение мессианской праведности завуалировано и обусловлено судом над грехом, теперь оно в процессе исполнения.

Праведность как свободный и спасительный дар Бога имеет множе-

ство отзвуков в ВЗ, в частности в псалмах, где праведность Божия представлена как убежище верных и источник прощения. В Книге пророка Михея верующий ожидает откровения праведности Яхве как благодати, к-рая положит грехам конец (Мих 7. 9 сл.; ср. также: Пс 50. 16; 142. 1–2; Зах 9. 9; Иоиль 2. 23; Пс 84. 10–11). Следуя линии мысли, начало к-рой положено пророками Иеремией и Софонией, бедные более не рассматриваются как несчастные, как жертвы несправедливости, ожидающие восстановления своих прав, но каждый верующий находится в отношении к Богу как проситель, как нищий (*'ēbyōn*), молящий о решении в его пользу, но не за счет кого-то другого. В постбиблейском иудаизме праведность будет приобретать значение милости и даже раздачи милостыни. Согласно трактату Сонхедрин (1. 5), в месте, где есть *דִּין*, *dīn* — «праведность в юридическом смысле», нет *שְׂדָאָה*, и где есть *שְׂדָאָה*, там нет *dīn*. «Посему, царь, да будет благоден тебе совет мой: искупи грехи твои правдою (*šadāqā*, т. е. добрыми делами. — В. III.) и беззакония твои милосердием к бедным; вот чем может продлиться мир твой», — советует прор. Даниил Навуходносору (Дан 4. 24). Как и действие праведности Божией, акт милости настолько реален, насколько тот, кто ожидает ее, не будет полагаться на свою собственную праведность (Дан 9. 18); наилучший способ постичь все богатство праведности Божией есть деятельная праведность человека (Ис 56. 1).

Верность Божия. Важнейшим отличительным свойством Бога именуется верность (Исх 34. 7 (MT)) к народу завета. Бог — «твердения» Израиля (Втор 32. 4); это наименование символизирует Его непоколебимую верность, истинность Его слов, непреложность Его обетований. Слова Его пребывают вечно (Ис 40. 8), обетования будут исполнены (Тов 1–4. 4 [3. 16–17]); Бог не лжет и не отрекается (Числ 23. 19); Его замысел исполняется (Ис 25. 1) силою слова, исходящего из уст Его, к-рое не возвращается, не совершив того, для чего Он послал его (Ис 55. 11); Бог не изменяется (Мал 3. 6) — поэтому Он хочет обручить Себе избранную Им невесту союзом совершенной верности, без к-рой нельзя познать Бога (Ос 2. 20; 4. 1).



Для обозначения верности Божией ветхозаветные авторы чаще всего используют слово חֶסֶד, *hēsed*. Этот термин не имеет точного эквивалента в совр. языках. LXX переводит его обычно словом ἔλεος (греч. — милость), но поскольку этот смысл присутствует лишь в небольшом количестве случаев, совр. версии перевода передают его как «доброжелательность», «доброта», «благоволение», «верность». Этимология, хотя и не решает проблемы перевода термина *hēsed*, по крайней мере дает некое направление, а именно к понятию силы (в корне *hsd* присутствуют 3 аспекта: собирать, завидовать, быть твердым). Этот фундаментальный смысл присутствует во мн. местах ВЗ: «Всякая плоть — трава, и вся красота ее (*hasdô*) — как цвет полевой» (Ис 40. 6). В 2 Цар 32. 32 и 35. 26 деятельность иудейского царя характеризуется термином *hēsed*, но в параллельном тексте в 4 Цар присутствует слово *gabûrâ(h)* — сильное и результативное действие (4 Цар 20. 20). В др. случае *hēsed* встречается в параллели с *ôz* — силой: «сила у Бога, и у Тебя, Господи, милость» (Пс 61. 12–13). Книга Ионы противопоставляет Милосердного (*hēsed*) суетным и ложным богам (Иона 2. 9). Идея силы появляется в сочетании *hēsed* и *’emet*, основными значениями к-рого являются твердость, стабильность и в производных — безопасность и истина (Пс 24. 10; 39. 11; 60. 8; 137. 2; и др.). Поскольку идея силы не имеет как таковая осолобо нравственного содержания, неудивительно, что наряду с использованием слова *hēsed* в определенно положительном смысле мы можем встретить то же слово со значением «позор», «бесчестие» (Притч 14. 34; 25. 10; Лев 20. 17), т. е. обозначающее силу, к-рая, вместо того чтобы объединять, воздвигает барьеры и противопоставляет людей.

В Израиле термин *hēsed* рано стал относиться к вполне определенной силе, а именно той, к-рая связывает вместе двух индивидов или группы и к-рая в религ. сфере означает связь, объединяющую Бога с человеком и наоборот. Термин *hēsed* (соотносится с лат. *pietas*), понимаемый как «религия», описывает не только обращение верующего к Богу или сына к отцу, но и Бога или того, кто выше, к своим подчиненным и в широком смысле естественное чувство, к-рое без формального принуждения зако-

ном понуждает к.-л. являть благожелательность и снисходительность по отношению к членам своего племени и семьи.

Использование термина *hēsed* для человеческих отношений ясно показывает, что значения «благожелательность» и «милость» вторичны по отношению к «солидарности» и «лояльности»: в Быт 19. 19 Лот говорит Ангелам, посетившим его и выведшим Лота с семьей из Содомы: «...велика милость (*hēsed*) Твоя, которую Ты сделал со мной...» Когда Давид говорит: «Окажу я милость (*hēsed*) Аннону, сыну Наасову, за благодеяние, которое оказал мне отец его» (2 Цар 10. 2), он имеет в виду не дружелюбие и тем более не сострадание, но поддержание лояльных отношений между двумя народами, в последнем случае *hēsed* является эквивалентом *berît* (завет), и 2 термина помещены вместе во Втор 7. 12; 3 Цар 8. 23; 2 Пар 6. 14; Неем 1. 5; 9. 32; Дан 9. 4; Пс 49. 5; 88. 29 — т. о., можно определить *hēsed* как силу, к-рая характеризует завет (союз) и делает его сильным и прочным. Выражение «хранить завет и милость», возникшее в девтеронOMICESКИХ КРУГАХ, проникло и в богослужение Израиля, это выражение по большей части используется в псалмах и в иной литургической традиции иудаизма.

hēsed Бога открывается через завет и в завете. Именно потому, что Бог

Скиния с ковчегом Завета.

Чудо о процветшем жезле. Миниатюра из Слов Иакова Коккиновафского. 1208 г. (Vat. gr. 1162)



заклучил завет, Он являет *hēsed*, т. е. *hēsed* не свойство, не атрибут Божественной природы или воли, а доказательство, к-рое Он намерен дать.

hēsed — всегда в отношении кого-то (Исх 20. 6; Втор 5. 10; 2 Цар 22. 51; Пс 17. 51; Иер 32. 18), естественно, что *hēsed* упоминается в ситуациях, когда Бог являет Себя. Так, когда Яхве открывает Себя Моисею, проходя «пред лицом», Он возглашает: «Господь, Господь, Бог человеколюбивый (*rahûm*) и милосердый (*hannûn*), долготерпеливый и многомилостивый (*hēsed*) и истинный (*’emet*), сохраняющий [правду и являющий] милость (*hēsed*) в тысячи родов» (Исх 34. 5–7). *hēsed* являет верность Бога Самому Себе на протяжении веков истории. Именно к *hēsed* апеллируют члены завета, желающие знать, что завет сохраняет свою силу. Елиезер, раб Авраама, просит Яхве доказать *hēsed* господину его Аврааму во исполнение возложенной на него деликатной миссии (в рус. переводе — сотворить милость): «...и сказал: Господи, Боже господина моего Авраама! пошли ее сегодня навстречу мне и сотвори милость с господином моим Авраамом» (Быт 24. 12). Соломон просит Яхве показывать *hēsed*, к-рый Он являл Давиду (3 Цар 3. 6). Находящемуся в опасной ситуации нуждается в *hēsed* Яхве (2 Цар 15. 20; Иер 33. 11 сл.; Пс 99. 5; 105. 1; 106. 1–8. 15). Инициатор завета-союза не может пренебречь своими партнерами. Большинство метафор, к-рыми ВЗ иллюстрирует реальность завета, передают твердость и преданность, содержащуюся в слове *hēsed*, будь то метафора, отражающая отношения отца и сына, пастыря и стада или брачного союза (браки — особая сфера для проявления *hēsed*). У прор. Осии этот термин обозначает отношения Яхве с Его народом, обязательств народа по отношению к Яхве и взаимоотношения внутри народа, поскольку в учении пророков о человеческих отношениях *hēsed* представляется по схеме Божественного *hēsed* и некоего свода обязательств, как у Мих 6. 8: «О, человек! сказано тебе, что — добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим», — показывающего, что подражание Богу есть главная движущая сила религии и этики ВЗ.



Углубление идеи пророками иногда помещает *hēsed* за пределами завета; именно поэтому нарушение завета людьми не означает отмены *hēsed*. Яхве говорит неверному Израилю: «И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии (*hēsed*)» (Ос 2. 19); «на малое время Я оставил тебя, но с великою милостью (*rahāmim*) восприму тебя. В жару гнева Я сокрыл от тебя лицо Мое на время, но вечною милостью (*hēsed*) помилую тебя, говорит Искупитель твой, Господь» (Ис 54. 7–8). В этих стихах *hēsed* уже более не связь, поддерживающая завет, но собственно источник того, что побуждает Бога входить в отношения с Его народом, — любовь и благодать. Термины $\eta\pi$, *hēn* и $\eta\pi\eta$, *rahāmim* — милость, замещающие *barūt* — завет, делают значение *hēsed* явным: Исх 34. 7; Числ 14. 19; Ис 63. 7; Иер 32. 18; Плач 3. 32; Пс 85. 5; 144. 8 не принадлежат уже к языку завета и используются в смысле, исключаящем обоюдность, т. е. не требуют эквивалентного ответа человека. *hēsed* до такой степени неожиданный акт, что в нек-рых текстах он рассматривается как чудо: «Яви дивную милость Твою, Спаситель уповающих [на Тебя] от противящихся деснице Твоей» (Пс 16. 7); «благословен Господь, что явил мне дивную милость Свою» (Пс 30. 22); «да славят Господа за милость Его и за чудные дела Его для сынов человеческих» (Пс 106. 8, 15, 21, 31). Однако, сохраняя термин *hēsed*, пророки тем самым настаивают на твердости и надежности, к-рая всегда характеризует действия Божии. Согласно им, не то удивительно, что Бог милостив и благ, ибо и о др. «богах» говорится то же, но то, что любовь Его тверда и истинна. Параллельно с углублением идеи *hēsed* обнаруживается ее значение в отношении ко времени. *hēsed* Яхве принадлежит и будущему, и прошлому, посредством *hēsed* Яхве является уверенностью для будущего (Пс 88. 3; Ис 55. 3) — это не просто проявление Божественной верности в прошлом, благодать, неизменно обещанная царю Давиду, — лишь первый знак, осуществления ее ждал народ. Расширение концепции происходило в пространстве: отношение Яхве ко всему творению также характеризуется как *hēsed* (Пс 32. 5; 35. 7; 118. 64). Псалом 135 рассматривает не только историю,

но и творение как результат *hēsed* (5–9).

Динамика концепции *hēsed* в ВЗ коренится в духовном росте народа, является результатом его очищения: Божественная педагогика вела к тому, что от поколения к поколению очищались нравы, становились все возвышеннее представления о Боге и Его цели. Может показаться парадоксальным, что термин, обозначающий действие явно легалистического характера, был предпочтен иным, выражающим глубокие качества и чувства Божии, но это лишь демонстрирует, что ВЗ в меньшей степени интересуется природой Бога, чем Его делом, в меньшей степени Его сущностью, чем Его присутствием. Термин *hēsed* наиболее точно выражает ту идею, что Яхве является деятельной силой в среде Своего народа, силой, к-рой никто не может избежать. *hēsed*, т. о., — важнейшее слово веры ВЗ.

Ревность-любовь Божия. Бог желает, чтобы человек, к-рого Он создал по Своему образу, поклонялся только Ему одному. «...Ты не должен поклоняться богу иному, кроме Господа [Бога], потому что имя Его — «ревнитель»; Он Бог ревнитель» (Исх 34. 14; 20. 5; Втор 6. 14–15). Эта ревность подобна «огню поядущему» (Втор 4. 24; Пс 77. 58; Втор 32. 16, 21; 3 Цар 14. 22). Ревность — одно из проявлений Божественной святости (Нав 24. 19 сл.). Подлинной основой ревности Божией является любовь к Израилю. Пророки передают ревнивую любовь Бога к Израилю образом супружеских отношений. Сам Бог именуется Себя Супругом Израиля (Ис 54. 5). Всякое уклонение Израиля от супружеской любви к Богу, обращение к языческим богам и культам, оказывается блудодействием (Исх 34. 15 сл.; Ис 1. 21). Прор. Осии Бог открывает тайну отношений между любовью Бога, заключившего завет-союз с народом, и нарушением этого завета со стороны Израиля. Союз принимает характер брака. Идолопоклонство не только блудодействие, но и измена любимой жены, забывающей все дарованное ей благо. Гнев Божий — это гнев Супруга, Который, наказывая Свою неверную жену, хочет вернуть эту заблудшую и сделать ее снова достойной Своей любви (Ос 2. 15 сл., ср.: Иер 2. 2; Иез 16. 1–43, 59–63; см.: Иез 23).

Высказывание прор. Иеремии определяет соотношение между лю-

бовью и *hēsed*: «...явился мне Господь и сказал: любовью вечною Я возлюбил тебя и потому простер к тебе благоволение (*hēsed*)» (Иер 31. 3). Любовь человека к Богу не может пониматься в смысле отмены дистанции между Богом и человеком, более того, она понимается как порядок, к-рый значительно ослабляет идею желания и обладания, содержащуюся в корне *'hb*. Как субъект любви Бог может иметь неск. объектов, но чаще всего этот объект один — народ как целое. Смысл, содержащийся в слове $\eta\pi\eta$, *'āhab* — любить в значении горячего волевого желания, подтверждается иными терминами, $\eta\pi\eta$, *hāšaq* — любить, быть привязанным к кому-либо (в рус. переводе — принимать) (Втор 7. 7; Пс 90. 14), $\eta\pi\eta$, *hāpēs* и $\eta\pi\eta$, *rāsā(h)* — получать удовольствие (Быт 34. 19; 2 Цар 24. 23) и особенно $\eta\pi\eta$, *yāda* — знать (2 Цар 7. 20; Иер 1. 5). Противоположный *yāda* — смысл выражается пророками глаголом $\eta\pi\eta$, *zānā* — развратить к.-л., т. о. отмечается разрыв брачных уз. Частота образа брака для описания отношений Бога с Его людьми подтверждает связь любви и *hēsed*: брак оказывается спонтанным чувством, к-рое ведет к принятию выбора, но это чувство должно осуществляться согласно правилу и быть субъектом определенных законов. Идея желания, выбора и избрания вновь подтверждается посредством термина, к-рый выражает противоположность любви. Корню *'hb* противопоставляется корень $\eta\pi\eta$, *śn* — ненавидеть, но этот корень не всегда изначально имеет активное и причиняющее значение. Если *'ahābā(h)* (любовь) означает избрание, то ненависть означает не-избрание. Это следует с ясностью из стихов Быт 29. 31: «Господь [Бог] узрел, что Лия была нелюбима, и отверз утробу ее, а Рахиль была неплодна», — здесь Лия названа *śnū'ā(h)*, т. е. той, к-рая не была избрана. Тот же антитезис обнаруживается во Втор 21. 15–17; 1 Цар 1. 5. Аналогично в свете этой относительности должно понимать слова Иисуса: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26). Избрание одного само по себе не означает осуждения другого, хотя ВЗ дает примеры склонности к пониманию любви



Божией в исключительном смысле, напр. в нек-рых пророчествах об иных народах.

Любовь Божия не обусловлена чем-либо, но проистекает как свободное решение Божие: «Только вас признал Я из всех племен земли...» (Ам 3. 2).

Было ли что-либо привлекательное в Израиле, чтобы стать объектом Божественной любви? Стих из прор. Осии может дать положительный ответ на этот вопрос: «Как виноград в пустыне, Я нашел Израиля; как первую ягоду на смоковнице, в первое время ее, увидел Я отцов ваших, — но они пошли к Ваал-Фегору и предались постыдному, и сами стали мерзкими, как те, которых возлюбили» (Ос 9. 10). Пророк уподобляет Яхве путнику, приятно удивленному тем, что Он обнаруживает виноград в безводной пустыне. Однако, по прор. Иезекиилю, Израиль, избранный Богом, не имеет ничего привлекательного, и инициатива Бога проявляется лишь вслед. Его жалости (Иез 16. 1–52).

Израиль всегда чувствовал, что в его избрании — тайна, превосходящая понимание. Тем не менее он пытался дать рациональное объяснение этому избранию: Бог любит и избирает Израиль, потому что Он связан с отцами клятвой: «Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас, ибо вы малочисленнее всех народов, но потому, что любит вас Господь, и для того, чтобы сохранить клятву, которою Он клялся отцам вашим, вывел вас Господь рукою крепкою [и мышцею высокою] и освободил тебя из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского» (Втор 7. 7–8; см. также: Втор 4. 37; 10. 15).

Бог любит Израиль, потому что Он дал обещание Давиду: «Я буду охранять город сей, чтобы спасти его ради Себя и ради Давида, раба Моего» (4 Цар 19. 34; Ис 37. 35). Бог любит Израиль ради Себя Самого и для Своей собственной пользы; здесь неявно присутствует идея, что Бог избирает Свой народ, дабы противопоставить Себя иным богам (Пс 78. 9; 105. 8; Ис 41. 20–21; Иер 14. 21 сл.). Бог возлюбил Израиль, дабы наказать греховность иных народов: «Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их, но за нечестие [и беззакония] народов сих Господь,

Бог твой, изгоняет их от лица твоего, и дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову» (Втор 9. 5), мотив, к-рый соединен с мотивом обещания, данного отцам.

Из этих объяснений Израиль часто делал выводы, противоположные истинному характеру Божественной любви. Он впадал в крайности исключительности, подразумевая, что он обязан ненавидеть и имеет поводы для гордости. У прор. Малахии утверждение Божественной любви «Я возлюбил вас» (Мал 1. 2) — это уже не уверенность, посредством к-рой живет народ и в к-рую он верит, но собрание доказательств, к-рые народ использует для своей выгоды как источник гордости и восхваления.

Пророки показали педагогический, воспитательный характер Божественной любви. Они были убеждены в том, что мотивы Божественных действий вдохновляются их конечной целью. Именно потому, что Яхве имеет цель в отношении Своего народа, Его любовь не противоречит Его справедливости и Его гневу. Идея воспитания, как она представлялась израильтянам, неотделима от наказания (Притч 3. 12; Иов 2. 10; 5. 17; 33. 19, 29; и др.). Это не исключает того, что наказание сопровождается и истинным страданием, на к-рое Бог никогда не взирает равнодушно (Ос 11. 7–9; Иер 12. 7–9).

Образ брачного союза также иллюстрирует воспитательные функции любви. Существенно контрактный и даже коммерческий аспект брака в Др. Израиле не исключает идеи взаимного воспитания супругов. Это воспитание прекратится, когда Бог, супруг Своего народа, достигнет Своих целей, т. е. когда история закончится. Образ брачного союза никогда не встречается в картинах мессианского блаженства, таким же образом буд. эон будет характеризоваться упразднением брака, связь Бога и Его народа будет заменена реальностью более глубокой, чем брак. Дабы достичь Своих целей, Бог дает в распоряжение Своего народа средства, к-рые будут сохранять его в любви Божией, — в первую очередь Закон (Втор 4. 5–6, 32, 36; 28. 58; 30. 9, 11–14).

Милосердие Божие. Ветхозаветное понимание милосердия Божия объединяет 2 понятия: сострадание

(*rahāmim*) и верность (*hēsed*). *rahāmim* выражает инстинктивную привязанность одного существа к др. *hēsed* указывает на чувство преданности (благочестие), на связь между двумя существами, предполагающую верность.

Бог открывается как защитник бедных, вдов и сирот: к ним Он благоволит по преимуществу. Об этом свидетельствует опыт, к-рый Израиль пережил во время Исхода. На Синае Бог непосредственно после измены избранного народа, возвестив, что Он свободен миловать по Своему изволению кого Ему угодно (Исх 33. 19), утверждает, что Его благость может победить грех без ущерба для Его святости: «Бог (Яхве) человеколюбивый (*rahūm*) и милосердый (*hannūn*), долготерпеливый и многомилостивый (милость—*hēsed*) и истинный (собственно, «верный» — *'emet* — В. III.), сохраняющий [правду и являющий] милость (*hēsed*) в тысячи родов, прощающий вину и преступление, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину... до третьего и четвертого рода» (Исх 34. 6–7). Бог допускает, чтобы последствия греха падали на грешника до четвертого поколения, и это показывает глубину греха. Но Его милосердие, сохраняющееся нерушимым до тысячных поколений, побуждает Его к бесконечному долготерпению.

Наказывая согрешивший народ, Бог и состраждет ему, как только тот с воплем обращается к Нему из глубины своего бедствия (Ос 11. 8 сл.; Иер 31. 20; ср.: Ис 49. 14–15; 54. 7–8). Бог желает, чтобы грешник обратился к Нему (Иер 12. 15; 33. 26; Иез 33. 11; 39. 25; Ис 14. 1; 49. 13). Бог «не вечно будет негодовать» (Иер 3. 12), но Он хочет, чтобы грешник сам сознался в своем лукавстве: «Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник — помыслы свои, и да обратится к Господу (Яхве), и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив» (Ис 55. 7).

В Израиле всегда сохраняется уверенность в Божественном милосердии, к-рое выше человеческого: Он «поразил — и перевяжет наши раны» (Ос 6. 1). «Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие и не вменяющий преступления остатку наследия Твоего? Не вечно гневается Он, потому что любит миловать. Он опять умилосердится над нами, изгладит беззакония наши. Ты ввергнешь в пу-



чину морскую все грехи наши» (Мих 7. 18). Так звучит зов псалмопевца, получивший свое самое сжатое выражение в покаянном 50-м псалме: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои» (Пс 50. 3). Милосердие Божие не знает иного предела, кроме жесточести грешника (Ис 9. 16; Иер 16. 5, 13).

Премудрость. Почитание Премудрости Божией усиливается в Израиле в эпоху после Вавилонского плена. Премудрость олицетворяется (Притч 14. 1). Она — возлюбленная (Сир 14. 22 сл.), мать-хранительница (Сир 14. 26), жена, заботящаяся о пропитании (Сир 15. 2 сл.), гостеприимная хозяйка, приглашающая на свой пир (Притч 9. 1–6), в противоположность «женщине безрассудной» (Притч 9. 13–18). Священные писатели видят в Премудрости Божественную реальность, существующую предвечно и связанную с премудрым устройством мира (Притч 8. 22–26; Сир 24. 10). Исшедшая из уст Всевышнего как Его дуновение или Его Слово (Сир 24. 3), она — «дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя... отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (Прем 7. 25–26). Она обитает на небесах (Сир 24. 4), разделяет с Богом престол Его (Прем 9. 4), живет в близости с Ним (Прем 8. 3). Премудрость участвует во всем, что Бог совершает в мире. Присутствуя при творении, она «веселилась пред лицом Его» (Притч 8. 27–31; ср.: 3. 19 сл.; Сир 24. 5) и продолжает править вселенной (Прем 8. 1). На протяжении всей истории спасения она действует как ниспосланная Богом для определенного дела. Премудрость поселилась в Израиле, в Иерусалиме, как древо жизни (Сир 24. 7–19), проявляясь в конкретной форме Закона (Сир 24. 23–34). Она направляет историю (Прем 10. 1–11. 4), и она же обеспечивает людям спасение (Прем 9. 18). Ее роль аналогична роли пророков: она обращается с укором к нерадивым, возвещая суд над ними (Притч 1. 20–33), а послушных призывает воспользоваться всеми ее благами (Притч 8. 1–21, 32–36), сесть за ее стол (Притч 9. 4 сл.; Сир 24. 21).

С самого начала Израиль не мог не восхищаться «Владыкой неба и земли» (Быт 14. 19), Тем, Кто «сотворил семизвездие и Орион», Кто «обра-



Отделение неба от земли и появление света.
Клеймо иконы «Св. Троица в бытии»
из Благовещенского собора Сольвычегодска.
XVI в. (СИХМ)

зует горы и творит ветер» (Ам 5. 8; 4. 13). Деяния Бога Творца становятся основанием для упования на Него как на Владыку истории: не есть ли творение столь прочное, величественное, могущественное — залог могущества и верности Бога (Ис 40. 12 сл.)? Его восхваляют за все, что является «делом рук Его»: за небеса (Пс 18. 2), за землю (Пс 101. 26) и за то, что Он поставил человека «над делами рук Своих» (Пс 8. 4–7). «Да славят Тебя, Господи, все дела Твои» (Пс 144. 10), дивную красоту к-рых люди видят (Иов 36. 24 сл.). Сознывая себя творением Божиим, человек должен в этом убеждении, основанном на вере, черпать подлинное дерзновение, ибо Бог не может «презирать дела рук Своих» (ср.: Иов 10. 3), но также и глубокое смирение, ибо «скажет ли изделие о сделавшем его: «не он сделал меня?»» (Ис 29. 16; 45. 9; Прем 12. 12; Рим 9. 20 сл.).

Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержит размышления о деянии Божиим в творении (42. 15–43. 33) и во времени (44. 1–50. 29); в Книге премудрости Соломона есть попытка изложить как бы богословие истории (10–19). В обеих книгах утверждается, что Божественная Премудрость действует здесь, на земле. Представленная как «художница творения» (Притч 8. 30), эта царственная Премудрость «от века помазана» Богом, она была «нача-

лом пути» Его, прежде самых первых Его творений (Притч 8. 22). Она избрала для Своего пребывания преимущественно Израиль (Сир 24. 8–9), но была «художницей всего» (πάντων τεχνίτις — Прем 7. 21): через свое деяние она дала человеку познать Господа, Владыку природы и истории.

Слово и Дух. Бог говорит пророкам, поручая им передавать Его Слово. Во время синайского союза Моисей дал народу от имени Бога религ. и нравственный устав, выраженный в 10 «Словах», или Заповедях (см. *Десять заповедей*) (Исх 20. 1–17; Втор 5. 6–22; см.: Исх 34. 28; Втор 4. 13; 10. 4). Это утверждение Бога Единого, связанное с откровением Его основных требований, и было одним из первых начал, к-рые помогли Израилю осознать, что «Бог говорит».

С самого начала Закон Господень был связан с откровением Божиим и его действием в мире: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской» (Исх 20. 2). По мере развития истории Бог словом Своим объясняет народу ее скрытый смысл. В каждом из значительных испытаний народа слово Божие открывает ему тайные предназначения Господни (Нав 24. 2–13).

Слово Божие не является лишь сообщением, обращенным к людям. Оно есть сила, исполняющая то, что намечено Богом (Нав 21. 45; 23. 14; 3 Цар 8. 56). Все творение подчиняется слову Божию: «Он сказал, — и сделалось» (Пс 32. 6–9; см.: Быт 1; Плач 3. 37–38; Прем 9. 1; Сир 42. 15). Слово действует во вселенной, управляя светилами (Ис 40. 26), водами бездны (Ис 44. 27) и совокупностью явлений природы (Пс 106. 25; 147. 4–7; Иов 37. 5–13; Сир 39. 23, 34–35). «...Слово Бога нашего пребудет вечно» (Ис 40. 8).

Слово Божие господствует над всем сотворенным, сообщая смысл истории, обращаясь к людям как весть Божия. Иногда эта значимость передается олицетворением Слова одновременно с олицетворением Премудрости Божией и Духа Божия (Пс 118. 89; 147. 4–7; 106. 20; Ис 55. 11; Прем 18. 14–16). Сквозь эти тексты прозревается действие Слова в мире, еще до того, как НЗ открыл его людям.

Слово нераздельно связано с Духом, как изречение мысли — с дыханием. Служение пророков Слову связано



с освящающей и укрепляющей силой Духа. Предуготовляя пророков к принятию слова Божия до самого открытия им славы Божией (Иез 3. 12; 8. 3), Дух в то же время дает им силу «стоять на ногах своих» (Иез 2. 2; 3. 24), чтобы говорить к народу (Иез 11. 5) и возвещать ему грядущий суд. Так Бог делает их свидетелями и так Он Сам свидетельствует о Себе (Неем 9. 30; ср.: Зах 7. 12).

Замысел Божий. Пророки Израиля утверждали, что событиям предшествует совет, или план (עֲשָׂה, *'ēšā(h)*, טוֹב, *sōd*), Божий (Ис 5. 19; 14. 26; 19. 17; 28. 29; 46. 10–11; Иер 23. 18, 22; Мих 4. 12), Его благоугодная воля (רְצוֹן, *hēreṣ*) (Ис 44. 28; 48. 14; 53. 10). Пророки открывают цель, к которой Бог направляет ход истории, — спасение; спасению одновременно с Израилем будут причастны все народы (см.: Ис 2. 1–4).

Бог — Творец мира, поэтому Он может править событиями, совершающимися в нем, может быть имманентным всемирной истории. Прор. Иеремия начинает повествование о деятельности Божией в истории Израиля восклицанием: «О, Господи Боже! Ты сотворил небо и землю великою силою Твоею и простертою мышцею; для Тебя ничего нет невозможного; Ты являешь милость тысячам и за беззаконие отцов воздаешь в недра детям их после них; Боже великий, сильный, Которому имя Господь Саваоф! Великий в совете и сильный в делах, Которого очи отверсты на все пути сынов человеческих, чтобы воздавать каждому по путям его и по плодам дел его, Который совершил чудеса и знамения в земле Египетской, и совершаешь до сего дня и в Израиле и между всеми людьми, и сделал Себе имя, как в сей день, и вывел народ Твой Израиль из земли Египетской знамениями и чудесами, и рукою сильною и мышцею простертою, при великом ужасе, и дал им землю сию, которую дать им клятвенно обещал отцам их, землю, текущую молоком и медом. Они вошли и завладели ею, но не стали слушать гласа Твоего и поступать по закону Твоему, не стали делать того, что Ты заповедал им делать...» (Иер 32. 17–24). Именно Бог-Творец избрал Себе народ евр. (Быт 12. 1–3), заключил с ним завет, освободив его из егип. плена (Исх 19. 5–6), дав ему землю ханаанскую (Нав 1. 11), установив царство Давидово (2 Цар 7. 8–16), посылая ему



Перенесение ковчега Завета. Миниатюра из Октавехы. XIII в. (Vat. 602. Fol. 344v)

пророков (4 Цар 17. 13), предав их за неверность Вавилонскому пленению и вернув их назад (Ис 40. 1–2). Но цель Божия превосходит даже и Израиль — это спасение всего мира (Ис 2. 2–4; 45. 22; Иер 16. 19; Иона; Пс 116). Бог взрастил и укрепил в Своем народе надежду на приход Мессии, готовя его к буд., совершенно определенному спасительному Явлению. Эта надежда стала более сконцентрированной в ответ на ясное слово обетования: сначала Аврааму (Быт 12. 1–3), далее Давиду (2 Цар 7. 7–17), далее в обетовании Нового завета (Иер 31. 31–34) и позднее в предсказании о таинственном рабе Яхве, Чьи страдания удалят грех (Ис 52. 13–53. 12), и, наконец, в видении «Сына человеческого», Которому надлежит установить в истории вечное Царство Божие (Дан 7. 14).

Религия и религиозно-философская рефлексия вне Израиля. Сутью мировой истории после грехопадения становится религ. процесс (см. *Религия*), история спасения. Этот процесс, с одной стороны, показывает тщету человеческой самонадеянности, исчерпывает пафос богоотступничества, пробуждает жажду к богообщению, а с др. — есть проявление Божественной педагогики, стремящейся очистить, подготовить человечество к приходу Христа, сделать людей способными принять Спасителя, способными к ответной любви к Богу, не пощадившему Сына Своего, но предавшему Его за людей (Рим 8. 32). Ап. Павел в речи в Афинском ареопаге, обращенной к язычникам, говорит о Божием Промысле в отношении человечества: «От одной крови Он (Бог. — В. Ш.) произвел весь род человеческий для

обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутив ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род»» (Деян 17. 26–28).

Первые 10 глав кн. Бытия показывают постепенное отдаление человека от Бога. В душе человека возникает враждебность к Творцу, перемешанная с завистью и рабским страхом (ср.: Быт 3. 10; 4. 5–7). Состояние богооставленности, избранное им, становится все более трагичным, при этом человек всеми возможными способами стремится забыть о смерти, т. е. о разлуке с Богом, люцифериански устремляет свою волю к тому, чтобы спасти себя самостоятельно и самообожиться.

Но грехопадение не уничтожило образ Божий в Адаме. Поэтому активность человека, его хозяйственная и культурная деятельность проявляются как подлинное творчество, предчувствие, хотя и несовершенное, нового *Едема*, о котором возвещают пророки Библии. И в отношениях к Творцу человек не остается до конца ослепленным враждой, недоверием и корыстью; в нем никогда не исчезает тоска по Небу, по Божественной Любви и свободе богосыновства. Изначальной формой боговедения было непосредственное общение первозданного человека с Богом, к-рое прекратилось вслед греха. После грехопадения возможность богопознания не утрачивается совершенно. Стремление к Богу, к истине, красоте, любви, целостности жизни и полноте общения, вечности неутолимо в состоянии греховного отделения от Бога. Вся человеческая деятельность так или иначе соприкасается с опытом Божественного присутствия. Бог проявляет Себя в сотворенной Им природе, в т. ч. и природе человека (ср.: Деян 17. 27; Рим 1. 19–20; 2. 15).

Постижение человеком этого естественного откровения Божия в силу прекращения личного общения его с Богом становится в той или иной степени неадекватным: оно может приводить к забвению Творца и идолопоклонству. Пренебрегши данной им благодатью, люди настолько уклонились от Бога, «что не только предали забвению понятие о Боге,



но стали вымышлять себе одно вместо другого. Ибо вместо истины соорудили себе идолов, существу Богу предпочли не-сущее, служа твари вместо Творца, а что хуже всего, честь Божию перенесли на деревья, на камни, на всякое вещество и на людей... Дошли же они до такого нечестия, что начали, наконец, поклоняться бесам и, выполняя их пожелания, наименовали их богами и... стали приносить в жертву бесловесных животных и закалать людей. Потому обучались у них и волшебству; прорицания повсюду вводили людей в заблуждения; причины рождения и бытия своего стали все приписывать звездам и всему, что на небе, ни о чем ином не помышляя, кроме видимого» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 11*).

В христ. мысли существуют различные подходы к тому, как следует оценивать религ. процесс в рамках «естественного откровения», предлагаются различные реконструкции религ. истории человечества. Христианство остро осознает целенаправленный характер бытия человечества как истории спасения. Но такое видение не предполагает, что Церковь считает необходимым давать однозначную реконструкцию самой истории. Церковь говорит лишь о смысле истории, ее фундаментальном для человеческого бытия содержании, но не настаивает на той или иной исторической концепции. В свете этого замечания должно пониматься и соотношение церковного, богословского анализа истории религий и внецерковного религиоведения.

Свящ. Писание показывает, что после грехопадения первозданного человека истинное боговедение восстанавливается в рамках непосредственного, «личного» Божественного Откровения только со времени Авраама. Фрагментарные библейские свидетельства о доизраильских праведниках и праотцах (см., напр.: Быт 4. 26; 5. 6–32; 6. 9; 11. 10–32) не дают возможности реконструировать характер их «религиозности» в совр. религиоведческом понимании. Тем более библейское Откровение не дает нормативной интерпретации и исторической схемы развития религиозности вне линии библейских праведников, а это в свою очередь не предоставляет достаточных оснований, чтобы отдавать предпочтение какой бы то ни было модели или ги-

потезе сравнительного или исторического религиоведения.

Для христ. религиоведения, в частности для понимания развития представлений о Боге, очевидными и априорными являются лишь неск. положений: догмат о творении и общении первозданных людей с Богом в начале человеческой истории, догмат о грехопадении, повлекшем прекращение этого общения, и догмат о спасении, предполагающий как Божественную педагогику и подготовку к пришествию Спасителя, так и период усвоения благовестия спасения, вплоть до дня Страшного Суда. Речь, т. о., идет лишь о возможности установки начальных и конечных исторических граней и условий в понимании развития религиозности, к-рые, строго говоря, являются предметом веры, а не рационального дискурса. Что именно происходило в период от грехопадения до Откровения Израилю, известно лишь по повествованию первых глав кн. Бытия, к-рое не признается совр. религиоведением как источник понимания истории мировых религий. Христ. мысль терпимо относится к разным концепциям о происхождении представлений о Боге, к теориям происхождения религий, их классификациям, отмечая лишь, что всякая историческая реконструкция развития мировой религиозности и представлений о Боге после грехопадения и до становления *монотеизма* Израиля гипотетична.

Более или менее ясной является ситуация с религиозностью народов



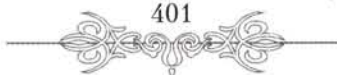
Ковчег Завета и разоренное святилище Дагона. Роспись «дома собраний» в Дура-Европос. Ок. 250 г. (Нац. музей в Дамаске)

(«языков», «язычников»), окружавших Израиль на протяжении его истории. Вместе с тем рассмотрение религиозности этих народов возможно лишь в исторической перспективе универсальности Откровения, данного во Христе, с учетом пе-

дагогического и промежуточного характера отдельных установлений ВЗ. Отношение ВЗ к иным религиям, отмеченное нетерпимостью и исключительностью народа Израиля, определялось в значительной степени мотивами религ. педагогики; принципиальным может быть названо только отрицание религии хананеев, связанной с человеческими жертвоприношениями: «...все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они (народы, населяющие Ханаан.— *В. III.*) делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сожигают на огне богам своим» (Втор 12. 31), «не делайте этого мерзкого дела, которое Я ненавижу» (Иер 44. 4).

В истории религиоведения существовало немало теорий происхождения религий и представлений о Боге: теории *анимизма* и *аниматизма*, *фетишизма*, разработанные в XIX в. в научно-философской традиции *эволюционизма*, в наст. время утратившие научную ценность, теория «прамонотеизма» (первоначального монотеизма), психоаналитическая, тотемическая (см. *Тотемизм*) концепции, мифологическая, социологическая школы. В совр. религиоведении выделяются религиозно-феноменологическая чикагская, лейденская и манчестерская школы. Существует также немало классификаций религий: философская, морфологическая, феноменологическая и др.

В основе эволюционистского подхода к истории религий лежит идея прогресса, убеждение во временной последовательности развития представлений человечества о сверхъестественной сущности от простого к сложному. Этот подход был характерен для европ. мысли XIX в., он базируется на учении Г. В. Ф. *Гегеля* о природе религиозного и традиции, заложенной Ч. Р. *Дарвином* и Г. *Спенсером*. В развитии сознания человека понятие Божественного, согласно эволюционистскому подходу, проходит стадии от представления о нерасчлененной, безличной духовной силе (*мана*), по теории аниматизма Р. Р. *Маретта*, или веры в личностные души, по теории анимизма Э. Б. *Тайлора*, через многобожие (политеизм) к предельному сознательному абстрагированию в представлении о едином Боге (монотеизм). Странниками эволюционистского подхода были как атеисты, так и



искренне верующие ученые, разница во взглядах к-рых заключалась в том, что первые ставили развитие религ. представлений в непосредственную зависимость от изменения внешних (социально-экономических) факторов существования человека, подчеркивали социальную функцию религии и были убеждены в ее отмирании по мере распространения естественнонаучных знаний, вторые связывали развитие представлений о Боге с существованием объекта религ. поклонения (Бога), открывающегося человечеству в Откровении. Признание Творца, опыта богообщения как объективных реальностей лежит в основе теистической школы в религиоведении, представителями к-рой были Ф. Шлейермахер, М. Мюллер, Р. Отто и др.

Концепция «прамонотеизма» (Ugmonothetismus) была разработана Э. Лэнгом и венской школой этнологии во главе с католич. свящ. В. Шмидтом как альтернатива эволюционистским религиоведческим теориям. Ее сторонники стремились доказать присутствие в верованиях даже самых культурно отсталых народов древнего образа верховного небесного существа как свидетельства изначальной веры человечества в единого Истинного Бога. Несмотря на наличие очень сильных аргументов в ее пользу, эта теория подвергалась и подвергается критике со стороны внехрист. религиоведения. Но и с т. зр. христианства концепция прамонотеизма, несмотря на всю ее привлекательность, не может рассматриваться как единственная и нормативная. В строгом смысле лишь «райский монотеизм» первозданных людей может быть назван «прамонотеизмом». Положение о том, что все древние народы должны были сохранить остаточную веру в Истинного Бога, является гипотезой, а не аксиомой для церковного сознания. В любом случае научным фактом остается то, что в архаических, в т. ч. и дописьменных, культурах обнаруживается представление о высшем существе космического масштаба, с к-рым связывается начало мира. Под одним и тем же именем его часто чтут мн. народы, относящиеся к различным языковым семьям. Напр., народы Вост. Африки именуют высшее существо *Мулунгу*, всемогущего и вездесущего создателя и правителя мира. Главный среди богов мн. бантуязычных народов

Африки — бог неба *Ньяме*, или *Оньяме* (сияющий), благодаря к-рому, по представлениям этих народов, возникли дождь и солнце, произошли люди. Именование верховного бога, как правило, указывает на его «отцовство» по отношению к миру, людям, иным богам. Так, яхганы Огненной Земли называют его *Ватанинаива* (наидревнейший). Великий отец *Бунджиль* у австрал. племени *Кулин* изображается создателем земли, деревьев и людей. Он согревает своими руками солнце, солнце согревает землю, из земли выходят люди.

Почти повсеместно, в т. ч. в религ. представлениях народов, стоящих на низких ступенях социального развития, с высшим существом связано символически сложное понятие неба. Религ. символизм неба обусловлен тем, что оно простерто над всем, все «видит», отсюда его «всеведение»; небо внешне по отношению ко всем предметам мира, поэтому оно — «дом» всего мира. Иногда Небо является жен. началом (егип. *Нут*), но чаще — муж., плодотворящим началом (дождь, нисходящий на землю). Как податель тепла и влаги Небо — активная творческая сила, источник блага и жизни — Небесный Отец. Австрал. племя *аранда* называет его *Алтыира* (хозяин неба). Верховное существо ассоциируется или отождествляется с верховом — небом — солнцем (частично и с громом), моделирует верхний мир, природу в целом, космический порядок, способствует круговороту душ людей в представлениях сев.-вост. палеоазиатов (чукчей, коряков, ительменов). В религии айнов (см. *Айнов религия*) верховный бог носит имя *Пасэ камуй*, что значит «создатель и владетель неба». В общеиндоевроп. мифологической системе верховное божество (также класс богов) обозначалось основой *deiço* (дневное сияющее небо): ср. хетт. *šiuṣa* (бог), *šiuatt-* (день), лувийск. *tiṣaz* (бог солнца), древнеинд. *deva* (дева как бог), *dyaus* (небо, *Дьяус* как божество), авест. *daeva* (дэва (см. *дэвы*) как демон), греч. *Ζεὺς*, род. падеж *Διός* (Зевс, бог ясного неба), лат. *deus* (бог), *dies* (день) и т. д. Это верховное божество выступает как *deiços patēr* (бог-отец), древнеинд. *Dyaus pitar* (*Дьяушпитар*), греч. *Ζεὺς πατήρ*, лат. *Iupiter* (*Юпитер*) и т. д.

Часто небесный бог почитается в паре с божеством земли, как пра-

вило, жен. творческим началом, матерью-землей, от соития с к-рой произошли все существа. Плодотворящая функция земли отражена в общеиндоевроп. мифологическом образе человека, происходящего от земли: ср. лат. *homo* (человек), готск. *guma*, литов. *žmónės* (люди), слова того же корня, что и «земля» — лат. *humus*, литов. *Žemė* и т. д.

Как правило, высшему существу атрибутируется установление нравственного закона. Впервые в письменных источниках альтернатива нравственного выбора для человека между добром и злом, обусловленная высшей религ. реальностью, зафиксирована в *египетской религии* (Памятник Мемфисского богословия — *Sabaka stone*, 57; сер. III тыс. до Р. Х.). По верованиям африкан. племени *тиндига* источником нравственных законов является высшее божество *Ишоко*.

Представления о боге даже самых низкоорганизованных в социально-экономическом отношении народов, т. о., исполнены глубоких по содержанию религ. символов. Так, древняя символика божественного происхождения царской власти основывается на представлении о единстве земного и небесного: царь является сакральной фигурой, потому что исполняет священную функцию — предстоит за свой народ перед богом. В широко распространенном древнейшем культе предков (см. *Предков культ*), следы к-рого обнаруживаются еще в *палеолитических религиях*, связь земного и небесного осуществляется в почитании умерших предков, как уже совершивших переход в иной мир. Часто верховный небесный бог почитается в качестве первопредка всех людей (ср. кит. *Шан Ди*).

Признание этих фактов является принципиальным для отвержения эволюционной модели развития представлений о Боге. «Кажется, никакие социальные или экономические обстоятельства, — указывает Л. Э. Салливан, — не определяют в причинно-следственной форме набор понятий, составляющих образ, в котором высшее существо открывает себя в культуре. После длительных споров среди ученых ныне остается мало сомнений в том, что сложные богословские представления о высшем существе имели место задолго до того, как понятия исторического единобожия дошли до



этих (неписменных. — В. Ш.) народов благодаря усилиям миссионеров...» (*Sullivan L. E. Supreme Beings // ER. Vol. 14. P. 167*). Но в отличие от монотеистических религий представление о высшем существе у примитивных неписменных народов не было разработано ни в культе ни в мифе. Высшее существо, почитаемое «старшим» или «главным» в пантеоне богов и духов, почти не участвует в жизни людей, сведения о нем скудны, и стремление их восполнить отсутствует, ему не молятся (*Parrinder E. G. HR. Vol. 2. P. 557*). Творческие, мироустроительные функции Бога-Творца в мифологиях таких народов передаются, как правило, т. н. *демиургам*. Демург обладает человеческой природой (во всяком случае, более близкой к ней, чем к божественной), это первочеловек, культурный герой, основатель данной культурной традиции; часто — муж. и жен. творцы (Идзанаки и Идзанами у японцев). Творец иногда имеет облик животного: ворона, койота, коровы, ящерицы, червя (ср. участие змея в сотворении мира), гагары и т. п.

Образ удалившегося от мира, не промысляющего о своем творении бога получил в религиоведении название *deus otiosus* — *бог отдыхающий*. Следы древнего понятия о небесном боге имеются, напр., у народов Юго-Вост. Азии: у андаманцев он известен под именем Пулуга, при этом никакого культа Пулуги нет. Ненцы (самоеды), живущие у Ледовитого океана, сохранили имя бога, сотворившего мир, — Нум, к-рый в их сознании уступил место др. богам (*Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991*).

Понятие «политеизм» в совр. религиоведении скорее относится к практике почитания именно тварных существ, духов, нежели имеет смысл, приданный этому понятию в XIX в. Тайлором, — поклонение мн. богам в отличие от монотеизма, исповедания единого бога. (По отношению к ветхозаветному израильскому народу, исповавшему монотеизм, политеизм народов, окружавших Израиль, именуется язычеством.) В политеизме представление о Боге, Творце мира, имманентизируется, деперсонифицируется, цель и суть бытия человека иррационализируется, подчиняясь неотвратимой судьбе. Представление о Боге, «растворенном» в Его

природных феноменах, ведет к пантеизму.

Понятие магии фиксирует прежде всего изменение собственно религ. цели: вместо единения человека с Богом использование Божественного человеком в своих интересах и целях. Магия исходит из мысли, что все в мире, в т. ч. и Божественное, скреплено жесткой причинно-следственной связью, что определенные ритуалы могут дать в руки человека рычаг управления духами и природой. Магизм усматривает во вселенной неизменные законы и силы, овладение к-рыми якобы сулит человеку благоденствие, понимаемое как достижение лишь земных благ, внешних выгод: телесного здоровья, удачи в добывании пищи, победы в схватке с иноплемениками и т. д. Подлинная религиозность чужда магизму, ставящему на место молитвы, веры и жертвенной любви волхование, заклятие, принуждение. В этом проявляется его глубинная связь с грехопадением, с притязаниями человека утвердить свою волю выше воли Божественной.

Совр. религиоведение, отказываясь от эволюционной схемы развития религиозности (анимизм — политеизм — монотеизм), практически во всех религ. традициях усматривает соотношение религиозно-монотеистической и магической (политеистической) компонент, к-рое разнится от эпохи к эпохе. Напр., политеизм классической Греции, с одной стороны, и монотеизм (по А. Эвансу) на минойском Крите III—II тыс. до Р. Х., с др. К тому же в каждой религ. традиции различаются богословие и народные религ. практики.

Христианство, понимая свою ответственность за дарованную полноту богопознания, признает, что Бог открывается всем народам, но в той степени, в какой каждый народ прилагает усилия для открытия себя Богу. «Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? — вопрошает ап. Павел и отвечает. — Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдывает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим 3. 29–30). Принимая во внимание недостаточность ВЗ в сравнении с полнотой новозаветного Откровения и преимущественно педагогический характер ветхозаветного осуждения иных религий, можно говорить, что вне монотеизма

Израиля, в язычестве, также «совершался положительный религиозный процесс, назревавшая историческая «полнота времен»» (*Булгаков С., прот. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 279*). Отдельные элементы языческой религ. культуры оказались не чужды полноте и всеобщности Церкви и более того были гармонично инкорпорированы и тем самым очищены и возведены до степени универсальной значимости в христ. богословии, литургике, церковном искусстве. В языческих культах и мифах сквозит определенная религ. правда, сохраняются элементы истины, поскольку явления тварного мира, почитаемые в язычестве, включая жизнедеятельность человека, имеют источником Самого Бога. Положительно и истинно здесь то, что объект поклонения действительно в определенной мере связан с Богом, но отрицательно, — что он рассматривается изолированно от Бога, Который остается сокрыт и неведом в самом культе, действия при этом заслоняют их Источник.

Так, тенденция к монотеизму наличествует в егип. религии. В одном из егип. гимнов говорится: «Все боги — числом три: Амон, Ра и Птах, и у них нет второго». Амон — имя этого единственного существа, Ра — его голова. Птах — его тело. «Только он: Амон, Ра (и Птах), вместе три». В *ведийской религии* одним из центральных является сложное метафизическое понятие Аджа (нерожденное). В *индуизме* присутствует концепция *тримурти*, единого бога в трех персонах: *Брахма, Вишну, Шива*. Раннефилософская мысль греков разрабатывала идею Единого как преодоление и одновременно оправдание мифа и культа; ср. у *Гераклита*: «Одно-единственное Мудрое [Существо] не желает и желает называться именем Зевса» (Фр. В 32 DK); у *Эсхила*: «Зевс, кто бы он ни был, если ему угодно, чтобы его именovali так, я обращаюсь к нему так» (Again. 160–162).

В религии ВЗ и язычестве с наибольшей силой противопоставлены 2 антиномически сопряженные стороны религ. сознания, оба его полюса: трансцендентность и имманентность Бога миру, и только христианство было в силах через Боговоплощение «примирить» (по слову ап. Павла — Еф 2. 16) расколовшееся религ. самосознание.





Бог в Новом Завете. Евангелие возвещает исполнение ветхозаветных пророчеств и обетований, осуществившихся в «полноту времен» (Еф 1. 10). Христос открывает непостижимую тайну Бога, сокрытую до времени даже для ангелов. Христом и во Христе дается полнота Откровения Бога-Троицы: Отец посылает, Дух помазывает и укрепляет в служении Христа, Сын открывает Отца, от Которого исходит Дух, Дух открывает Сына, Его истинное Божество, в Котором мы видим Отца, а значит, и постигаем Бога, открывающегося в Своем домостроительстве, как Отец через Сына в Духе Святом, и прославляемого как Троица Единосущная и Нераздельная.

Воплощение Бога Слова — центральное событие истории. Оно придает смысл прошлому и открывает в благовестии приблизившегося Царства Небесного полноту и новизну будущего, к-рое и есть подлинно «настоящее». Откровение Св. Троицы во Христе должно рассматриваться в контексте всей истории земного служения и свидетельства Христова, включая Воплощение, провозвестие и труды Христа, Его Искушительный подвиг, Крестную Смерть и Воскресение, Вознесение и послание Св. Духа.

Во Христе обретает смысл ветхозаветная история как ее исполнение и духовная квинтэссенция и откры-



Христос Эммануил с архангелами. Икона. Кон. XII в. (ГТГ)

вается полнота и новизна приблизившегося Царства. Именно поэтому новозаветное провозвестие о Боге неразрывно связано с ветхозаветным, открывает его подлинную перспективу и смысл и одновременно — тайну Троидинобога.

Сердцевина провозвестия Церкви — Христос, в Котором мы получаем доступ к Отцу. Св. Дух, открывающий Христа и соединяющий с Ним, является не столько предметом провозвестия, сколько его животельной силой, непосредственно опытно познаваемой в благодатной жизни Церкви.

Преэссенциальность и новизна новозаветного свидетельства о Боге.

НЗ усваивает важнейшие ветхозаветные представления о Боге. При этом они очищаются и помещаются в надлежащую перспективу полноты Откровения, данной во Христе.

I. Святость Божия. НЗ наследует представления ВЗ о святости Божией. Так, песнь Пресв. Богородицы (Лк 1. 46–55) продолжает ветхозаветную традицию прославления святости имени Божия. Иисус Христос обращается к Богу: «Отче Святой!» (Ин 17. 11). Он свидетельствует о совершенной святости Отца, пославшего Его. Утверждение святости Божией характерно для писаний евангелиста Иоанна, помимо Евангелия от Иоанна оно встречается в 1 Ин 2. 20 и неск. раз в Откровении (Откр 4. 8; 15. 4; 16. 5).

II. Слава Божия. В НЗ библейский термин *kābôd*, переведенный на греч. язык как δόξα, используется в 2 смыслах: как зримая слава и как восхваление. В НЗ часто говорится о славе и величии Божиих. Пастухи восхваляют и прославляют Бога при рождении Иисуса Христа (Лк 2. 20), так же поступают люди, видевшие исцеление расслабленного (Мф 9. 7–8; Мк 2. 12; Лк 5. 25–26) и многих больных и страждущих людей (Мф 15. 31), при воскрешении юноши в Наине (Лк 7. 15–16) и прозрении слепца в Иерихоне (Лк 18. 43). Иисус Христос говорит о том, что, когда Он вновь

явится, Он придет во славе Своей и Отца (Лк 9. 26). Наиболее

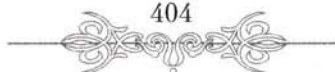
ярким свидетельством славы Божией в служении Иисуса Христа было Преображение (Мф 17. 2 сл.; Мк 9. 2–3; Лк 9. 28 сл.). Слава Христа неразрывно связана со славой Божией (Ин 1. 14; 11. 4, 40). Евангелист Иоанн ясно свидетельствует, что слава, к-рую он и другие зрели в служении Христа, имеет Божественный источник (Ин 5. 41–44). Прославление Христа подразумевает прославление Бога (Ин 13. 31). Ап. Павел, описывая славу Христа, уравнивает ее со славой Божией (2 Кор 4. 4–6). Выражением славы Божией является свет (1 Ин 1. 5).



Христос во славе. Икона. VII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

Сила Божия и всемогущество Божие также являются выражением Его славы. Эти выражения, как правило, указывают на динамический характер отношения Бога к миру (2 Кор 6. 7; 13. 4; 2 Тим 1. 8). Слово сочетание «слава Божия» встречается у ап. Павла 77 раз, что составляет почти половину от всего количества упоминаний в НЗ. Ап. Павел сетует на то, что «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим 3. 23; ср.: 1. 23), и упоминает о человеческой «надежде славы Божией» (Рим 5. 2). Но чаще он восхищается Божией славой (2 Кор 4. 6, 15; Флп 2. 11) или рассматривает ее как руководящий мотив для жизненного поведения: должно, подобно Аврааму, «воздавать славу Богу» (Рим 4. 20; ср.: 15. 7; 1 Кор 10. 31; 2 Кор 1. 20; Флп 1. 11). Ап. Павел говорит о «прославлении» Бога (Рим 15. 6, 9; 1 Кор 6. 20; 2 Кор 9. 13; Гал 1. 24).

III. Праведность Божия. В ВЗ праведность Божия означала скорее то, что Бог действует нравственно справедливо. Это включает и то обстоятельство, что Бог действует от имени Своего народа, когда тот несправедливо угнетен. В НЗ эти качества Божии раскрывает ап. Павел. Он не ставит под сомнение праведность Божию. Он исходит из утверждения об откровении правды Божией (Рим 1. 17; 3. 21–22). Истинная праведность исходит от Бога (Рим 10. 3; Флп 3. 9). В 2 Кор 5. 21 ап. Павел утверждает, что Бог сделал Христа «жертвою за грех, чтобы мы в Нем





сделались праведными пред Богом». Такое утверждение возможно лишь при условии признания абсолютной праведности Бога. Ап. Павел описывает новую природу христиан как облачение «в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4. 24), утверждая тем самым, что и Его образ отражает Его праведность. Тема праведности Божией в проповеди Иисуса Христа явно не выражена, хотя и подразумевается. Так, требование человеческой праведности очевидно предполагает праведность Божию (Мф 5. 20; 6. 33). Наиболее значимые утверждения присутствуют в Евангелии от Иоанна, где Христос объединяет эту идею с темой обращения к Праведному Отцу (Ин 17. 25). Праведность имеет исключительное значение на этапе наступления суда Божия. Абсолютно праведный Бог будет судить абсолютно праведным судом (ср.: Рим 2. 5). Эта идея включает в себя и мысль о беспристрастности Божия суда (1 Петр 1. 17; Евр 6. 10; Рим 3. 5; 2. 11; Гал 2. 6).

IV. Любовь и благодать. То, что Бог есть Бог любви, — важнейшее утверждение НЗ. Иисус Христос говорит о любви Отца к Нему как основании любви Бога к людям (Ин 17. 23). Для человека наивысшее желание — быть объектом Божией любви (Ин 14. 21, 23). Наиболее значимым в том, что Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего (Ин 3. 16), является не столько то, что Бог любит мир, сколько то, насколько полно Он возлюбил мир.

Ап. Павел продолжает ту же линию мысли. В Послании, к-рое подчеркивает праведность Божию, он говорит с равной уверенностью о любви Божией: «...любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим 5. 5). Эта любовь наиболее зрима в спасительной Жертве Божией для грешников. Ап. Павел утверждает, что «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5. 8). У ап. Павла это — главнейшая, основополагающая для его Посланий мысль. Любовь Божия — всемогуща. Ничто на всей земле и за ее пределами не способно отлучить народ Божий от Божественной любви (Рим 8. 38–39). «Любовь Бога» входит в состав благословения, к-рым завершаются Послания (2 Кор 13. 13); христиане — «возлюбленные дети» Бога (Еф 5. 1).

Бог все делает ради Своего народа. Любовь Бога действует в нас и ради нас (ср.: 1 Кор 2. 9). Бог щедр к любящим Его и в ответ ожидает от них щедрости к др. людям. Поступая так, они обнаруживают, что «Бог любит доброотно дающего» (2 Кор 9. 7).

Утверждение любви как характернейшего свойства Бога дается в 1-м Послании ап. Иоанна, где прямо говорится, что Бог есть любовь (1 Ин 4. 8, 16). Это свидетельство подчеркивает сущностный характер любви Бога, к-рая может рассматриваться как основная черта отношения Бога к людям. Эта любовь ясно отличается от любви человеческой. Именно Бог являет истинную любовь, а не человек, именно Он выступает с инициативой любви (1 Ин 4. 10, 19). Любовь Божия делает возможным для людей становиться сынами Божиими (1 Ин 3. 1). Более того, если люди любят друг друга, то источником их любви является именно Бог (1 Ин 4. 7). Те же, кто не проявляет любви в отношении нуждающихся в помощи, затворяет свое сердце для любви Божией (1 Ин 3. 17).

С любовью Божией тесно связана *благодать*. Понятие благодати в НЗ часто обозначает расположение Божие в отношении тех, кто не заслуживает такого расположения, и в основном описывает спасение Божие, совершенное во Христе. Ап. Павел глубоко убежден в своей обязанности благодати Божией: он рассматривает свое призвание как действие благодати (Гал 1. 15). Ап. Павел утверждает, что христиане спасены в силу благодати Божией (Рим 3. 24; 5. 15; Еф 2. 5; Тит 2. 11). Он рассматривает благодать как предмет хвалы (Еф 1. 6), как сообщаемый дар (1 Кор 1. 4; 3. 10; 15. 10; 2 Тим 1. 9); она не зависит от человеческих дел, но подается по воле Божией (Гал 2. 21; Рим 11. 6). В Послании к Евреям престол Божий описывается как престол благодати (Евр 4. 16), поскольку она характеризует Его царственную деятельность. Ап. Иаков говорит о даре благодати, подаваемой смиренным (Иак 4. 6), — мысль, к-рую содержит и 1-е Послание ап. Петра (5. 5); в нем также говорится о «многообразном» характере благодати Божией (4. 10), Бог описывается как Бог «всякой благодати» (5. 10), утверждается, что общая цель Послания — уверить его получателей в истинности благодати, в к-рой они пребывают (5. 12).

Еще одним аспектом любви Божией является милость Божия. Милость также неразрывно связана с благодатью, но в большей степени подчеркивает аспект праведности. Именно в силу праведного суда Божия милость становится живой реальностью. Эта идея милости Божией тесно связана с ветхозаветной традицией. Ветхозаветная традиция в восприятии милости отражена в песни Пресв. Богородицы (Лк 1. 54) и в песни прор. прав. *Захарии* (Лк 1. 72, 78). Ап. Лука передает призыв Спасителя «будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк 6. 36), в к-ром устанавливается модель человеческих взаимоотношений по образцу милосердия Божия. Молитва мытаря о милости предполагает, что Бог милосерд по отношению к грешникам (Лк 18. 13). Глубокое убеждение в милосердии Божиим высказывает ап. Павел (Рим 9. 15–16; ср.: 9. 18). Он говорит об обретенной милости, к-рая означает результат милосердных деяний Божиих (Рим 11. 30–32; 2 Кор 4. 1; 1 Тим 1. 16). Ап. Павел использует яркий образ «Отец милосердия» (2 Кор 1. 3), подчеркивающий милостивый характер Бога. Этот образ перекликается с ветхозаветными характеристиками Бога (Исх 36. 6; Пс 85. 15; 144. 8–9). Ап. Петр убежден в необходимости милосердия в процессе включения язычников в состав народа Божия (1 Петр 2. 10). Ап. Иаков, упоминая ветхозаветные события, говорит о том, что «Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак 5. 11). Ап. Павел иногда использует термин «благодать» (*χρηστότης*). Он связывает это понятие с понятием строгости (Рим 11. 22). Парадоксальное соседство, казалось бы, противоположных качеств объясняется тем, что благодать, по мнению ап. Павла, должна вести к покаянию (Рим 2. 4), хотя упорство и нераскаянность иудеев, современников ап. Павла, вызывает справедливый гнев Божий (Рим 2. 5). Близкая связь между благодатью и благодатью Божией ясно показывается в Еф 2. 7, где преизобильное богатство благодати Божией отождествляется с благодатью. Благодать, т. о., оказывается практически синонимом благодати. Это можно видеть также и в 1 Петр 2. 3, где о христианах, к к-рым направлено Послание, говорится, что они «вкусили, что благ Господь». Благодать связывается также с человеколюбием (Тит



3. 4). Кроме того, в НЗ используется и еще один греч. термин для благодати Божией — *ἀγαθοσύνη*. Важно, что предикат «благой» (*ἀγαθός*) относится Христом исключительно к Богу (Мф 19. 17; Мк 10. 18; Лк 18. 19); смысл утверждения «никто не благ, как только один Бог» (Мф 19. 17), в том, что благодать Божия должна быть образцом для всякого человеческого понятия и представления о благодати и доброте; Иисус Христос не отрицает в упомянутых случаях Своей благодати, но ставит под вопрос право человека быть судьей о чьей бы то ни было благодати, поскольку это право принадлежит одному Богу. Это подтверждается и 52-м псалмом, процитированным ап. Павлом в Рим 3. 12, утверждающим, что никто не благ, т. е. нег никого, кто делал бы добро.

V. Бог — Отец верующих. Наиболее характерной для НЗ является идея отцовства Бога, к-рая, хотя и не чужда ВЗ, но именно в НЗ становится центральной и приобретает совершенно особенный характер. В НЗ отцовство Бога видится тройко. Во-первых, Бог — Отец Иисуса Христа, во-вторых, Он — Отец учеников Христа и, в-третьих, Он — Отец всего творения. При этом отношение дети — Отец касается исключительно верующих и становится результатом спасительной деятельности Бога. В наиболее яркой форме отцовство Бога в отношении верующих в Него выражено в *молитве Господней*. Новозаветный образ Бога как Отца особенно ясно выражен в Нагорной проповеди, где Христос, обращаясь к слушающим Его, именует Бога их Небесным Отцом, знающим обо всех их повседневных заботах и нуждах (Мф 6. 32). Этот образ отношения Отца к верующим в Него проводится и в иных местах НЗ. Притом всякое человеческое отцовство должно пониматься в свете Божественного отцовства, а не наоборот (Еф 3. 14–15). То, что Бог — Отец верующих в Него, неоднократно утверждается ап. Павлом (Рим 1. 7; 1 Кор 1. 3; 2 Кор 1. 2–3; Гал 1. 3–4; Еф 4. 6; 5. 20; Флп 1. 2; 1 Тим 1. 2; 2 Тим 1. 2; Тит 1. 4).

Бог дал тем, кто принял Слово, право стать «чадами Божиими», людьми, к-рые родились не от каких-то человеческих действий, но «от Бога» (Ин 1. 12–13). Чада Бога далеко не только народ Израиля, и в задачу Иисуса Христа входит

«и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин 11. 52). Это не означает, что все, кто претендуют на то, чтобы быть Божиими чадами, действительно являются таковыми. Нек-рые люди считали Бога своим Отцом, но их отношение к Христу и порабощенность греху свидетельствовали, что они были вовсе не «от Бога» (Ин 8. 41–42) и что отец их — диавол (Ин 8. 44). Родословие чад Божиих проявляется в делах, соделанных в Боге (Ин 3. 21). А «дело



*Господь Вседержитель.
Мозаика ц. Успения Богородицы
мона-ря Дафни (Греция). Ок. 1100 г.*

Божие», как сказал Христос заблуждающимся иудеям, — верить в Бога (Ин 6. 28–29).

VI. Верность Божия. Хотя верность Божия представляет иной атрибут, чем благодать, она может быть связана с ней в том смысле, что не будь Бог верен по отношению к Своему миру, Он не был бы и благ. Бог верен в призвании народа в общении Своего Сына (1 Кор 1. 9) и в сохранении от искушения, превышающего его силы (1 Кор 10. 13), или в укреплении и сохранении от лукавого (2 Фес 3. 3). Бог остается верным, даже когда человек неверен (2 Тим 2. 13). Ап. Павел в заключительных приветствиях своих Посланий использует выражение «Бог мира» (Рим 15. 33; 1 Фес 5. 23). Человек до тех пор, пока он не примирится с Богом, находится во вражде и с Богом, и даже с самим собой. Но такое состояние совершенно не характерно для Бога. Так, ап. Павел, стремясь умирить беспокойства христиан, говорит о мире Божиим (Флп 4. 7). Этот образ весьма важен — посреди тревог и беспокойств

мира сего у христиан есть твердая надежда на Бога мира.

VII. Воля Божия. Представление о благой и спасительной воле Божией является важнейшей новозаветной концепцией. Воля Божия находится в центре всякой жизни, в т. ч. и жизни человека, ибо «всё из Него, Им и к Нему» (Рим 11. 36; 1 Кор 8. 6). Прощение о том, чтобы воля Божия свершалась и на земле, составляет содержание праведной христ. молитвы (Мф 6. 10). Бог не хочет погубить ни одного человека (Ин 6. 38 слл.), Он хочет, чтобы все люди обрели вечную жизнь. Ради этого Он послал на землю Своего Сына, целью жизни Которого было исполнение воли Отца (Мф 26. 42; Лк 22. 42; Ин 4. 34; 5. 30) и принесение Себя в жертву за всех людей (Гал 1. 4). Воля Божия всегда направлена на спасение.

Исполнение благой воли Божией непреложно для христианина (2 Кор 1. 1; Еф 1. 1; Кол 1. 1; 2 Тим 1. 1). Ап. Павел неоднократно подчеркивает, что воля Бога исполняется в наст. время (напр., Рим 1. 10; 12. 2; 1 Кор 1. 1; 4. 19; Еф 1. 1, 4–5, 11; Кол 1. 1; 4. 12; 1 Фес 5. 18). Главная истина христианства заключается в том, что Христос «отдал Себя Самого за наши грехи» и совершил это «по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1. 4). Воля Божия направляет мир к исполнению превечного премудрого замысла: делается ведомой «через Церковь... многообразная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем, в Котором мы имеем дерзновение...» (Еф 3. 10–12). Ап. Павел говорит о Премудрости как о мудрости сокровенной, «предназначенной Богом прежде веков к славе нашей» (1 Кор 2. 7; ср.: Рим 14. 24–26). Теперь это стало известно святым, «которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников» (Кол 1. 26–27).

VIII. Всемогущество Божие. Бог есть Бог Всемогущий, Который может достигать Своих целей и достигает их. Земное служение Спасителя совершалось силою и всемогуществом Божиим. Бог «Духом Святым и силою помазал Иисуса» (Деян 10. 38), и этой силой Он совершил Свое общественное служение. Исцелял Христос, когда «сила Господня являлась в исцелении больных» (Лк 5. 17). Евангелист представляет Сына



Господь Вседержитель. Мозаика собора
Св. Софии в Киеве. 1037–1045 гг.

Человеческого в Его пришествии сидящим «одесную силы Божией» (Лк 22. 69). Матфей и Марк сообщают об этом кратко: «сидящего одесную Силы» (Мф 26. 64; Мк 14. 62). Из слов евангелиста Луки становится понятно, что речь идет о «силе Божией». Божия сила имеется в виду и тогда, когда когда говорится, что Сын Человеческий предстанет на «облаке с силою и славою великою» (Лк 21. 27). Евангелист Лука, приводя слова Христа «невозможное человекам возможно Богу» (Лк 18. 27), не видит пределов для силы Божией. Ввиду того, что Бог даровал спасение язычникам, принявшим слово Божие, ап. Петр мог говорить в оправдание своим проповедям среди них: «...кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу?» (Деян 11. 17). Ап. Иоанн называет Бога Вседержителем (Откр 1. 8; 4. 8; 11. 17; и др.). Небесные создания воспевают Его как обладающего силой и крепостью, властью (Откр 7. 12; ср.: 11. 17; 12. 10).

Христос — Сын Божий, Слово, Господь. Тайна Иисуса Христа, Бога Слова, Сына Божия, Агнца, закланного прежде создания мира, посланного Отцом и ставшего человеком ради спасения и восстановления человека, является центральным мотивом всего новозаветного провозвестия. Образ Иисуса Христа, данный в Свящ. Писании, являет собой видение ранней Церкви, обретенное в свете опыта Воскресения и Пятидесятницы. Новозаветные повествования не являются богословием в позднейшем смысле слова, они не представляют систематического «учения» о Христе. Скорее в них, при укрепляющем действии Духа Святого, явлено живое и личное присутствие Самого Спасителя. Новозавет-

ные тексты дают представление не об отдельных «свойствах» и «качествах» Христа, но о Его Личности в целом, таинственно и благодатно явленной в богодухновенном Писании.

Все имена Спасителя в НЗ имеют в виду двуединство Его богочеловеческой деятельности, проявляющейся вовне и приоткрывающей тайну двойства Его природ, а также сокрытую тайну единства Его личности. Вместе с тем отдельные имена в том или ином случае могут иметь оттенок конкретной функциональности, подчеркивая при этом тот или иной аспект Его природ.

Иисус Христос получил Свое имя от Самого Бога (Мф 1. 21; Флп 2. 9), это свидетельствует о Нем как о поставленном Богом Владыке мира (Флп 2. 10; Откр 1. 5; 12. 10; 17. 14), Который наделен Божественным могуществом, но все же властвует в послушании Богу, будучи ответственным перед Ним (1 Кор 15. 28). В этом имени человек может найти и узнать Бога.

Речения Спасителя о Себе Самом, начинающиеся с «Я есмь» (Ἐγώ εἰμι), свидетельствуют о Нем как о Божием Откровении. Он как «хлеб жизни» (Ин 6. 35, 51) дарован человеку Богом для жизни вечной. Как «свет миру» (Ин 8. 12) Христос призывает людей выйти из тьмы греха и в Его свете найти путь к жизни. Называя Себя «дверью» (Ин 10. 9), а также «путем и истиной и жизнью» (Ин 14. 6), Он показывает, что только через Него можно прийти к истине, в к-рой человек находит вечную жизнь. Поскольку смерть, являющаяся следствием греха, преграждает путь к жизни, то Христос есть также «воскресение и жизнь» (Ин 11. 25). Он есть «пастырь добрый» (Ин 10. 11, 14), без Которого не могут жить те, кто принадлежит Ему, кого Он называет «своими». Они неразрывно связаны с Ним, как виноградная ветвь связана с «истинной виноградной лозой» (Ин 15. 1, 5).

В Евангелии от Иоанна 7 раз встречается торжественное выражение Христа «Я есмь». Неск. раз Христос использует формулу «Я есмь» без предиката. Он говорит народу: «...если не уверуете, что это Я (Ἐγώ εἰμι), то умрете во грехах ваших» (8. 24; см.: 13. 19); «когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я (Ἐγώ εἰμι)» (8. 28). В др. раз Христос сказал, вызвав этим него-

дование своих противников: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (8. 58). Ἐγώ εἰμι в Септуагинте соответствует евр. выражениям *'ehye(h)*, *'ānī hū'*, встречающимся в речи Бога (ср.: Втор 32. 39; Ис 41. 4; 43. 10; 46. 4; и др.). Ап. Иоанн подразумевает именно эту особенность речи Бога в Септуагинте; в соответствии с точным значением наст. времени глагола εἰμι, содержащим в себе идею длительности, это выражение указывает на то, что Бог вечен. Тот же смысл присутствует и в Его словах ученикам, к-рые в бурю плыли в лодке и увидели, что Он идет к ним по морю: «Это Я (Ἐγώ εἰμι); не бойтесь» (Ин 6. 20). То же самое относится и к эпизоду в Гефсиманском саду, когда Иисус Христос открылся людям, к-рые пришли схватить Его (Ин 18. 5–6, 8). Этот подтекст можно обнаружить и в др. местах (Ин 4. 26; 7. 34, 36; 8. 16, 18).

Как Бог стремился разъяснить Моисею Свое имя, так Он говорит и об Иисусе Христе, что Он является окончательным, исключительным Божиим откровением (Евр 1. 1 и сл.) и что только в Нем Бог дарует людям Свое спасение (Деян 4. 12).

Господь. Во время земной жизни Спасителя обращение «Господь» по большей части применялось к Нему людьми как знак особого уважения, почтения, признания превосходства, т. е. в том смысле, в к-ром употребляется обращение «господин». С др. стороны, это слово несло и специфические коннотации для иудеев, в переводе LXX κύριος передавало евр. *'ādōnāy* (Адонаи), субститут для Яхве. Именно в таком смысле, подчеркивающим Божественный статус Христа, этот титул последовательно и даже необходимо прилагается христ. общиной ко Христу после Воскресения. Опыт Воскресения и Пятидесятницы дает христианам возможность увидеть в человеке Иисусе личность Божественную, проливает подлинный свет на все сказанное и соделанное Христом. Использование же этого титула по отношению ко Христу в Евангелиях в описаниях событий Его земного служения призвано показать за историческим событием его истинный смысл и духовную суть, к-рые во время земной жизни Спасителя по большей части были сокрыты от окружавших Его людей (см., напр.: Лк 7. 13; 10. 1, 40; 11. 39; 12. 42; 13. 15; 17. 5–6; 18. 6; 19. 8; 22.



«Спас в силах». Икона. XV в. (ГТТ)

61; 24. 34). В 1-й и 2-й главах Евангелия от Луки титул «Господь» равно и, очевидно, намеренно применяется и к Богу, и ко Христу, т. е. евангелист начинает свое благовествование с вполне определенного указания на Божественный статус Христа. В заключение *Нагорной проповеди* Сам Иисус Христос говорит: «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф 7. 21). Спаситель при этом не отрицает правильности самого титула «Господь» в применении к Нему, более того, Он приводит его именно в контексте повествования, имеющего эсхатологическое значение («Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи!...» — Мф 7. 22). В Мф 22. 43–45, Мк 12. 36 сл., Лк 20. 42–44 тема значения титула «Господь» приобретает смысл обсуждения Его мессианского достоинства и, кроме того, обсуждения природы самого мессианства, т. е. вопроса о том, кем является Мессия, — будучи сыном Давида, Он имеет превосходство по отношению к нему и, более того, иной, Божественный, статус, описываемый титулом «Господь». Евангелие от Иоанна следует в своем использовании титула «Господь» той же модели, что и синоптические Евангелия. В 20-й и 21-й главах это обращение применяется к воскресшему Христу. Наиболее ярким примером Божественного достоинства этого титула здесь является повествование об уверении Фомы, к-рый восклицает «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20. 28). В Деяниях св. апостолов это обращение ко Христу становится регулярным.

Особое значение имеют слова ап. Петра в его обращении к иудеям после схождения Св. Духа в день Пятидесятницы: «Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян 2. 36). Здесь статус Христа как Воскресшего Господа показывается именно по контрасту с Иисусом распятым. Деян 9. 1–17 содержит ясное отождествление Иисуса Христа и Господа, воззвавшего к Савлу на его пути в Дамаск. Характерно, что Савл при обращении к нему Божественного гласа инстинктивно именуется «Господи» (Деян 9. 5). Во мн. случаях в Деяниях этот титул приводится в цитатах из перевода LXX, что лишь подчеркивает ясное осознание первохрист. общиной Божественности Христа, отождествляемого с Адонаи-Яхве (напр., из первой проповеди ап. Петра — Деян 2. 20–21, 25, 34). Ап. Павел употребляет в Послании к Коринфянам выражение «Маран-афа» (1 Кор 16. 22) палестинских христиан («наш Господь грядет» либо «наш Господь здесь»; по иному чтению «Марана фа» — «гряди Господи», подобно Откр 22. 20), показывая этим, что представление об Иисусе Христе как о Господе он взял от палестинского христианства, а не от язычников, называвших так богов и императора (ср.: Деян 25. 26). Ап. Павел дает вероисповедные формулы: «...если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься...» (Рим 10. 9), т. е. исповедание Иисуса Христа Господом оказывается условием спасения, и «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12. 3), исповедание Иисуса Христа Господом возможно лишь при вдохновении свыше. Именуя Христа Господом, ап. Павел имеет в виду универсализм Его господства (Рим 10. 12). Как и ап. Петр в своей проповеди, ап. Павел основывается на Пс 109 (1 Кор 15. 25; Еф 1. 20–22; Кол 3. 1) и вкладывает в слово «Господь» двойной смысл, царственный и Божественный. Как Царь, Христос — Господь всех людей (Рим 14. 9), в т. ч. и всех Своих врагов (Кол 2. 10, 15), и смерти (1 Кор 15. 24 сл., 54–57), и человеческих владык, представляющих единого истинного Владыку перед Своими рабами (Кол 3. 22–4. 1; Еф

6. 5–9); наконец, Он — Господь Церкви, собственного Его Тела, к-рым Он повелевает и к-рое питает (Кол 1. 18; Еф 1. 22–23; 4. 15–16; 5. 22–32). Поэтому вся вселенная — небеса, земля, ад — возвещает, что Иисус Христос есть Господь (Флп 2. 10 сл.). Последний текст утверждает Божественный смысл этого наименования: будучи «образом Божиим» и «приняв образ раба», Иисус превознесен Богом, даровавшим Ему «Имя выше всякого имени» — сияние Божественности над Его прославленной человечностью, на чем и основывается Его универсальное господство. В 1 Кор 8. 6 ап. Павел показывает тождественность творческой и промыслительной деятельности Бога Отца и Сына — Господа Иисуса Христа. Хотя идея тождественности наименования «Господь» в отношении Христа и наименования «Господь» (Адонаи) как замены для имени Яхве в переводе LXX у ап. Павла явно не присутствует, тем не менее в его Посланиях она очевидным образом подразумевается. И прежде всего это видно из отождествления функций Бога ветхозаветных предшественников и Христа. Напр., спасение в ВЗ подается призывающим имя Яхве, по свидетельству же ап. Павла, — тем, кто призовет имя Господа (Христа). Христос обладает Божественными творческими функциями (1 Кор 8. 6). Эсхатологическая перспектива в ВЗ описывалась как «день Яхве», у ап. Павла — как «день Христов» (1 Кор 1. 8; Флп 1. 6, 10; 2 Кор 1. 14). Евангелия, Деяния св. апостолов и Послания ап. Павла едины в образе применения наименования «Господь» в отношении Иисуса Христа. Этот титул Спасителя был универсально принят и христианами из иудеев, и христианами из язычников, хотя восприятие смысла наименования могло неск. различаться. Так, в тексте, предназначенном для христиан из язычников, наименование «Христос» требовало объяснения, в то время как «Господь» было понятным. В Послании к Евреям наименование «Господь» используется в цитатах из ВЗ (1. 10; 7. 21; 8. 8; 10. 30; 12. 5–6; 13. 6). Именно в этом контексте об Иисусе Христе говорится: «Господь наш Иисус [Христос]» (13. 20), или просто «Господь» (2. 3), или «Господь, воссиявший из колена Иудина» (7. 14). Обетование нового Завета, при к-ром уже не надо будет говорить «познай

Господа», прямо относится к Иисусу Христу (8. 8 сл.).

II. Сын Божий. В ВЗ сынами Божиими называются: 1) ангелы (Быт 6. 1–4; Иов 1. 6; 2. 1); 2) Израиль (Втор 14. 1; Иер 3. 19–20; Ос 1. 10) (здесь сыновство понимается корпоративно, ср.: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» — Ос 11. 1); 3) Царь (2 Цар 7. 14) — здесь содержится обетование сыну (сынам) Давида: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (ср.: Пс 2. 7). В межзаветный период упоминания богосыновства немногочисленны и практически не связаны ни с мессианскими ожиданиями, ни с апокалиптикой. Лишь



Христос — Воплотившееся Слово.
Миниатюра. Ок. 1200 г.
(ЦНБ НАНУ. Vs. A 25. Fol. 1v)

в позднем апокалипсисе Ездры (после 70 г. по Р. Х.) Мессия отождествлен с Сыном Божиим (2. 47; 7. 28, 29; 13. 32, 37, 52; 14. 9).

В Евангелиях Спаситель обращается к Богу как к Отцу 51 раз. Больше всего таких обращений в Евангелии от Матфея. Понимание Иисусом Христом Своего Сыновства было уникальным. Сам Христос не объединял Себя со Своими учениками в отношении к Богу. Отличие Сыновства Иисуса Христа от сыновства Его учеников особенно ясно в Ин 20. 17: «...иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему». Наиболее ярко Отцовство Бога в отношении Иисуса Христа описывается в Евангелии от Иоанна. Отцовство Бога понимается здесь в абсолютном и подлинном смысле.

Ближайшей параллелью к такому пониманию в синоптических Евангелиях является Мф 11. 25–27 — стихи, в к-рых присутствуют выражения и «Отец», и «Отец Мой».

Выражение «Сын Божий» не рассматривалось в дохрист. иудействе как синоним Мессии. Лишь в новозаветных текстах присутствует такое отождествление. Наиболее важным свидетельством является исповедание ап. Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16, ср.: Мк 8. 29–30; Лк 9. 20). Истинное понимание смысла Богосыновства Спасителя было открыто ученикам Христовым после Его Воскресения. Но поскольку Сам Христос во время Своего земного служения обращался к Богу как Отцу (исторически для ветхозаветной и иудейской традиции беспрецедентным образом), Его ученики еще до Воскресения и Пятидесятницы не могли не пытаться осмыслить характер этих особых отношений. Др. свидетельство — суд у Каиафы, когда на вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, Сын Божий?» — Спаситель отвечает положительно (Мф 26. 63 сл.; Мк 14. 61 сл.; Лк 22. 67 сл.). Лк 4. 41 — еще одно место в синоптических Евангелиях, в к-ром одновременно присутствует упоминание Сына Божия и Христа — в признании бесов.

Иисус Христос обращался к Богу не просто «Отец», чему могут быть найдены нек-рые параллели в иудаизме, но «Авва» («папа»), что совершенно уникально и беспрецедентно. В иудейской традиции новозаветного времени было немало форм обращения к Богу, но не было обращения «Отец». Слова, произносимые в отчаянии, — *'abînu 'attâ* (Ис 63. 16, дважды; 64. 8), или *'abî 'attâ* (Иер 3. 4), или царская привилегия обращения *'abî 'attâ* к Богу (Пс 88. 27, упомянутые в Сир 51. 11 (евр.)) — суть исключения. В поздней ветхозаветной лит-ре присутствуют лишь отдельные примеры использования *пáтер* (греч. — отец) как обращения к Богу (Сир 23. 1, 4; 3 Макк 6. 2, 6; Прем 14. 3), что, вероятно, произошло не без влияния иудейской диаспоры, тесно соприкасавшейся с греч. цивилизацией. В Палестине лишь в раннехрист. период появляются 2 молитвы, использующие выражение «Отец» как обращение к Богу, обе в форме *'abînu malkênu* (молитва *'ahâbâ rabbâ* — второе из благословений, предшествующих утреннему

произнесению *šma'*, что, вероятно, унаследовано от древнейшей священнической литургической традиции храмового богослужения, и молитва новолетия, важнейшие элементы к-рой описаны рабби *Аквилой*). Но в обеих молитвах к Богу обращаются от лица общины, т. е. Бог понимается как Отец общины, Отец Израиля, здесь *'abînu* ассоциировано с *malkênu*: т. е. Отец, к Которому молитвенно обращается община, понимается как небесный Царь народа Божия. Обращение «Отец мой» впервые появляется в иудаизме в Седер Элияху Рабба (ок. 974) с добавлением «сущий на небесах». Свидетельства об обращении Спасителя к Отцу дошли до нас на греч. языке Евангелий, но, как показывает сравнительный лингвистический анализ, Христос обращался к Отцу по-арамейски — *'abbâ* ('אַבְבָּא, «Авва»), что подтверждается свидетельством евангелиста Марка (14. 36). Скорее всего *'abbâ* стоит за каждым случаем выражений Иисуса Христа об Отце, в обычной речи или молитве, будь то *пáтер* (μου) или *ô пáтер*. Восклициание *'אַבְבָּא ô пáтер* было широко распространено в ранней Церкви (Рим 8. 15; Гал 4. 6; и др.). Необычный характер этой формы обращения напоминает о том, как молился Сам Христос. В таргумах иудеи стремились избежать обращения к Богу как Отцу, даже помимо молитвы. В 3 местах ВЗ, где к Богу обращаются *'abî*, таргумы дважды заменяют его на обращение *ribbûni* (Господь мой) (Иер 3. 4, 19). Лишь в таргуме Пс 88. 27 *'abî* переведено как *'abbâ*. *'Abbâ* применяется в таргумах к Богу еще в одном месте — в Мал 2. 10, евр. *'ab*, по-видимому, потому, что переводчик не видел возможности иного перевода без утраты смысла. Вне таргумов в раввинистической письменности *abbâ* применяется в отношении к Богу в истории, рассказанной Ханином ха-Нехбой (кон. I в. до Р. Х.). Это обращение не использовалось, потому что оно казалось слишком «детским»: *abbâ* (папа), как и *immâ* (мама) — первые слова, к-рые произносит младенец; обращение к Богу как Отцу в форме *abbâ* было бы проявлением дерзкой фамильярности. Ко времени служения Спасителя выражение *abbâ* стало более широко использоваться и в обыденной речи. Дети вне зависимости от возраста обращались так к своим отцам, при этом выражение

сохранило оттенок детской наивности и доверчивости, во всяком случае неформальной родственной близости и теплоты. Постепенно обращение «авва» стало применяться к уважаемым людям, к учителям и хозяевам (со стороны рабов), т. е. аспект фамильярности и неформальности воспринимался в меньшей степени. В мидрашах утверждается, что «как ученики зовутся сыновьями, так и учитель зовется отцом» (Siphre Deut. 34). В доме фарисея-законоучителя *Тамалиша* даже раб Таби назывался «авва Таби».

«Авва» в устах Спасителя передает суть отношения Христа к Богу: Он обращается к Богу, как ребенок к своему отцу, выражающий тем самым близость, доверие, уверенность в защите и в то же время почтение и послушание. Сам Иисус Христос рассматривал обращение «Авва» как священное. Когда он поучал Своих учеников: «...отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф 23. 9), Он не имел в виду запретить им обращаться так к своим природным отцам, но подразумевал распространявшееся обращение к учителям и уважаемым людям как к отцам; Он желал показать, что истинным Отцом, Отцом в подлинном смысле, для всех Его учеников является только Бог. В этом обращении сконцентрирована суть учения Христа: люди могут и должны войти в новые отношения с Богом. Бог желает быть Отцом для всех людей. В этих новых отношениях реализуется новая жизнь. Если для ветхого Израиля Бог — прежде всего Господь, то для учеников Христовых Он — Отец. Это не значит, что в провозвестии Иисуса Христа Бог перестает быть Господом, Царем, Владыкой, Судьей неба и земли, живых и мертвых — идея абсолютного Царства Божия является важнейшей темой Его провозвестия. Но вместе с тем всемогущий, неопикуемый и безмерно великий Бог есть не Кто иной, как близкий и любящий Отец. Спаситель открывает тайну Отцовства лишь Своим ученикам: пребывая вне Христа, вне Царства, нельзя называть Бога Отцом. В Евангелиях Бог именуется Отцом, ибо Он милосерд (Лк 6. 36), Он прощает согрешения (Мк 11. 25), дает Царство (Лк 12. 32), лишь Он один может именоваться Отцом (Мф 23. 9). Параллель из ВЗ — Пс

102. 13: «Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его». Но Отец учеников Христа превышает этот образ: Он милует не только тех, кто боится Его, Его милость безгранична, Он простирает Свою милость даже к «неблагодарным и злым» (Лк 6. 35). Но если Бог — Отец, то ученики — дети. Быть ребенком — это важнейшая характеристика для вхождения в Царство Божие: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети (παιδίον), не войдете в Царство Небесное» (Мф 18. 3). Вместе с тем выражение «дети» (сыны — υἱοί) Божии встречается в синоптических Евангелиях лишь 4 раза (Мф 5. 9, 45; Лк 6. 35; 20. 36) и во всех этих случаях в эсхатологическом значении. По учению Спасителя, быть чадом Божиим возможно не в силу физического рождения, а в результате спасительного дара Божия. Только те, кто вошел в Царствование Божие, могут обращаться к Богу «Отче», «Авва».

1. Евангелие от Марка. Евангелие начинается именованием Иисуса Христа Сыном Божиим (1. 1), и в кульминационный момент приводятся слова, произнесенные сотником у Креста после смерти Иисуса: «Истинно, Человек Сей был Сын Божий» (15. 39). «Сын Божий», т. о., есть первая и последняя характеристика Христа из всех, приведенных в этом Евангелии. Дважды евангелист упоминает о Божием гласе, и оба раза Бог называет Иисуса Христа «Сыном». Евангелие учит о том, как Бог велит нам воспринимать Иисуса. При Его крещении прозвучал «глас с небес»: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (1. 11); во 2-й раз, при преображении Христа на горе, глас, исшедший из облака осеняющего, произнес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте» (9. 7). Бесы также узнали Иисуса Христа: увидев Его, они падали перед Ним и кричали: «Ты Сын Божий» (3. 11).

2. Евангелие от Матфея. Ап. Матфей, как и евангелист Марк, употребляет выражение «Сын Божий», когда речь идет о крещении (3. 17), преображении (17. 5) и смерти Иисуса (27. 54). В начале Евангелия ап. Матфей не называет Иисуса Христа Сыном Божиим, но пишет о «родословии Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (1. 1). Апостол опускает это наименование в случаях, когда передает слова не-

чистых духов (ср.: Мк 3. 11), но включает в слова, произнесенные гергесинскими бесноватыми (8. 29).

Ап. Матфей приводит пророчество Осии: «Из Египта воззвал Я Сына Моего» (2. 15; Ос 11. 1). Иногда наименование «Сын Божий» приводится в др. контексте, с оттенком сомнения, как, напр., слова сатаны: «Если Ты Сын Божий...» (4. 3, 6), или злословие прохожих: «Если Ты Сын Божий, сойди с креста» (27. 40), или же обращение первосвященника: «...скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» (26. 63). Все приведенные случаи не вызывают сомнения в том, что ап. Матфей употребляет выражение «Сын Божий» в его наиболее полном смысле.

Так называли Иисуса Христа и ученики. При хождении по водам те, кто были с Ним, поклонились Ему, сказав при этом: «Истинно Ты Сын Божий» (14. 33). Вера апостолов выражена в исповедании Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (16. 16).

Ап. Матфей передает слова Христа — когда Он благодарил Отца за то, что Тот укрывает нек-рые истины от мудрых мира сего и открывает их «младенцам», — в к-рых звучит особенная близость Его к Богу: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (11. 27). В этих словах подразумеваются совершенно особые отношения с Отцом. Иисус Христос говорит о том, что Он имеет знание об Отце, так же как и Отец — о Нем. Подобных отношений не бывает ни у кого другого.

3. Евангелие от Луки. Ап. Лука также передает наименование Иисуса Христа «Сыном Божиим». Арх. Гавриил явился Марии и сказал Ей: «...и родишь Сына и наречешь Ему имя: Иисус». И продолжал: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего». Далее Ангел сообщает о Его царском величии, и Мария спрашивает: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» И Гавриил отвечает: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (1. 30–34). Благовещение является определяющим в понимании ап. Лукой это «Сын Божий», и он использует это выражение в прямом смысле. Для апостола это означает, что родство Иисуса Христа с Отцом было уникальным.



«Царь царем» («Предста царица»)
Икона. 2-я пол. XV в. (ГТГ)

Иногда Христос мог, обращаясь к ученикам, назвать их «сынами Всевышнего» (6. 35), но ап. Лука не считает Иисуса Христа просто одним из Его сынов. Слова архангела однозначно свидетельствуют о том, что Христос — Сын Божий в том смысле, в котором никто никогда не был и не будет. Ап. Лука, так же как и ап. Матфей, использует имя «Сын Божий» в рассказе об искушении (4. 3, 9; Мф 4. 3, 6). Во время Преображения глас из облака возвестил: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный» (9. 35; то же: Мф 17. 5 и Мк 9. 7).

В 2 местах только ап. Лука использует имя «Сын Божий». 1-е — когда бесы, вышедшие из людей, говорят Иисусу Христу: «Ты Христос, Сын Божий» (4. 41); евангелист считает, что бесы знали о том, Кто есть Иисус, задолго до учеников. 2-е — в сцене суда: члены синедриона спросили Его: «Итак, Ты Сын Божий?» (22. 70).

Ап. Лука также сообщает о 2 случаях, когда ап. Павел употребил имя «Сын Божий». Вскоре после того как Анания пришел и возложил руки на него и крестил его, ап. Павел начал проповедовать: «...и тотчас стал проповедовать в синагогах об Иисусе, что Он есть Сын Божий» (Деян 9. 20). Позже, во время проповеди, ап. Павел цитирует Пс. 2. 7 и применяет к Иисусу Христу слова «Ты Сын Мой» (Деян 13. 33). Но очевидно, что это имя не играло большой роли в ранней Церкви.

4. Евангелие от Иоанна. Для ап. Иоанна Иисус Христос как Мессия и Сын Божий является Единосущным Отцу, и краткая безотносительная форма «Сын» происходит из

Его особого отношения к Отцу. В этом самоименовании Иисуса Христа (особенно 5. 19–26), к-рое евангелист перенимает и неск. раз разъясняет определением «Единородный» (μονογενής) (1. 14, 18; 3. 16, 18; см. также: 1 Ин 4. 9), для него отражается глубочайшая сущность и тайна Христа.

Во мн. местах, где Иисус Христос говорит о Себе в 1-м лице, особенно в последних речах перед страданиями, сыновнее самосознание подразумевается, что видно из контекста обращений «Отче» или «Отче мой». Он послан Отцом (5. 36–38; 6. 44–51, 53–57; 8. 16, 18; 10. 37; 12. 49; 14. 24; 17. 8, 21, 23; 20. 21), действует от Его имени и по Его поручению (5. 43; 10. 18, 25; 12. 49; 14. 31); Он един с Ним в действиях (5. 17; 14. 10) и имени (10. 30; 17. 10), находится с Ним в личном общении, что сильно выражено в формуле «Отец во Мне, и Я в Нем» (10. 38; 14. 20; ср.: 17. 21, 23). Единство Христа с Богом Отцом совершенно: в воле и действиях, в радости и любви, во всем существе. Этим, однако, не сглаживается различие между Отцом и Сыном, ибо посланный в мир Сын Божий покоряется воле Отца, вплоть до смерти (10. 18), а путь к Отцу означает для Него возвращение к Тому, Кто более Его (14. 28). Это свидетельство, поразному толкуемое со времен отцов Церкви, несомненно указывает на прославление в Отце, к-рое передается ученикам ниспосланием спасительных даров от прославленного Сына (ср.: 17. 2). Это подчинение Сына Отцу в период Его земной деятельности основано на любви (14. 31; 15. 10); Сын знает о вечной любви Своего Отца к Нему (17. 24, 26) и потому уверен, что Отец всегда слушает Его (11. 41–42). Отец любит Сына и открывает Ему все, что делает Сам (5. 20); Он передал Ему полностью суд, чтобы все чтитли Сына (5. 22), как чтут Отца. Поэтому различие между Отцом и Сыном лишь относительное. Они «знают» Друг Друга (10. 15) как равные Один Другому, и в этом безграничном доверии Друг к Другу открывается Их единосущность. У ап. Иоанна концепция Богосыновства Иисуса Христа достигла наиболее глубокого раскрытия. Сын имеет всю полноту жизни (5. 26), всю полноту славы (1. 14) извечно от Отца, Первоисточника жизни и любви (17. 24): Он существует «в недре Отчем» (1. 18).

Бог Отец посылает Сына в мир по Своей любви к людям, нуждающимся в спасении, дабы вернуть им утраченную вечную жизнь (Ин 3. 16; 1 Ин 4. 9); и это послание становится проявлением непостижимой любви Божией (1 Ин 4. 10). Сын является совершенным откровением Божиим людям: тот, кто видел Сына, видел и Отца (Ин 14. 7–9; 12. 45). Тем самым обретает свое наиболее прочное основание сама идея Божественного Откровения. Иисус Христос Евангелия от Иоанна является прежде всего носителем Откровения, и вместе с тем Он — Податель жизни и спасения. Говоря «слова Божии» в полном смысле этого слова (3. 34), слова, к-рые сами по себе являются «духом и жизнью» (6. 63, 68), Он дарует людям веру в спасение не в смысле раскрытия сокровенных тайн, но экзистенциальную уверенность в возможности достижения небесной родины и цели (14. 2–6). Эта уверенность, обретаемая в Иисусе Христе, Который ведает Свое происхождение и знает Свою цель (7. 28–29, 33–36; 8. 14), сама становится спасительной через веру в небесного Посланика, восходящего на небо, дабы привести туда Своих последователей (12. 26; 14. 2–6; 17. 24).

Ап. Иоанн, говоря об отношениях с Богом, предпочитает называть верующих не «сынами», а «детьми»; «Сыном» же — только Иисуса Христа. Иначе говоря, сыновству Иисуса Христа он придает особое значение, резко отличающее его от праведников. Эта идея скрывается и в эпитете Христа *μονογενής*, к-рый встречается в Евангелии 4 раза и означает

Св. Крест. Мозаика ц. Св. Аполлинаре
ин Класе в Равенне. Ок. 549 г.



«Единственный». Он явно указывает на исключительность отношений Иисуса Христа с Богом. Ап. Иоанн говорит, что «видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (1. 14). Далее он называет Христа «Единородный Сын, сущий в недре Отчем» (1. 18). Он и есть Тот «Единородный» Сын, Которого Бог послал спасти мир (3. 16) и в Которого нужно поверить, чтобы спастись. Те, кто не поверят в Него, будут осуждены (3. 18). Евангелие от Иоанна часто говорит просто о «Сыне» — это по существу то же самое, что «Сын Бога». Такое абсолютное употребление подчеркивает исключительное место Иисуса Христа. Отец «любит Сына» (3. 35; 5. 20), и Они так тесно связаны, что «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (5. 19). В прологе явственно чувствуется убеждение ап. Иоанна в предвечности Логоса; о том же и слова Христа: «Сын пребывает вечно» (8. 35). Его существованию не будет конца. Он «имеет жизнь в Самом Себе», так же, как и Отец (5. 26; Христос получил этот дар от Отца).

Люди должны «читать Сына, как чтут Отца» (5. 23). Ап. Иоанн разными способами показывает, что Отец и Сын неразрывно связаны, и поэтому, делая (или не делая) что-либо для Одного, человек одновременно делает (или не делает) то же самое и для Другого. Ап. Иоанн объединяет Их, когда говорит о славе: болезнь Лазаря была «к славе Божией, да прославится» (11. 4); Отец прославится в Сыне (14. 13), Христос молится о том, чтобы каждый из Них прославился в Другом (17. 1). Он открывает нам близкое и подлинное знание Отца, благодаря тому что связан с Отцом. Он исшел от Бога (8. 42). У Христа особая связь с Богом, ибо только Он видел Отца (6. 46). Иудеи осознавали, что Он рассматривает Бога как Своего Отца в особом смысле, считали это кощунством и пытались убить Иисуса Христа (5. 18). Они спрашивали, где Его Отец (8. 19). Когда Иисус Христос говорил: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и к Богу вашему» (20. 17), Он подчеркивал разницу между Своим и нашим отношением к Отцу. Все учение ап. Иоанна пронизывает идея, что Сын и Отец — одно (10. 30). При этом Иисус Христос, по человечеству Своему, мог сказать: «Отец Мой

более Меня» (14. 28). Христос пришел «во имя Отца» (5. 43). Он многократно приписывает Свое учение Отцу (8. 38, 40; 12. 49–50; 14. 24) и говорит о получении заповедей от Него (10. 18; 14. 31; 15. 10). Деяния Иисуса Христа — это «дела, которые Отец дал» Ему совершить (5. 36; ср.: 10. 32, 37); они творились «во имя Отца» (10. 25); и это Отец, пребывающий во Христе, делал их (14. 10). Отношения характеризуются словом «Божий»: Иисус Христос — «Сын Божий» (1. 34 и мн. др. примеры), «Агнец Божий» (1. 29, 36), «хлеб Божий» (6. 33), «Сын Бога живого» (6. 69). Кто знает Сына, знает и Отца (8. 19; 14. 7; 16. 3); ни Отец, ни Сын не могут быть познаны отдельно Один от Другого. Видевший Сына видел и Отца (14. 9). Отец в Нем, и Он в Отце (10. 38). Все, что имеет Отец, Сыновнее (16. 15), и наоборот (17. 10). Каждый «в» Другом (17. 21), и Двое едины (17. 11, 22). Ничего удивительного, что Христос говорит: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (14. 6). Отец прославляет Сына (8. 54) и освящает Его (10. 36).

5. Послания ап. Иоанна. Неоднократно упоминают о «Сыне Божием» (напр., 3. 8; 4. 9, 15; 5. 5, 10). Автор говорит о свидетельстве, «которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем» (5. 10). В 1-м Послании ап. Иоанна говорится, что отвергать Сына — значит не иметь и Отца, тогда как исповедовать Сына — значит иметь Отца (2. 23). Пребывание в Сыне неотделимо от пребывания в Отце (2. 24). Существование своими силами, лишившись учения Сына, означает лишение Бога, в то время как пребывать в учении — значит иметь и Отца, и Сына (2 Ин 9), ибо Отец послал Сына (1 Ин 4. 9–10, 14).

6. Послания ап. Павла. Вспоминая свое призвание, ап. Павел в Послании к Галатам говорит, что Бог благоволил открыть ему Сына Своего (Гал 1. 15–16). На пути в Дамаск ап. Павлу открылось, что Иисус Христос является не только воскресшим и живым Мессией, несмотря на позорную смерть на кресте (ср.: Гал 3. 13), но — Сыном Божиим, Сыном, возлюбившим Бога и предавшим Себя на смерть за Него (Гал 2. 20). Этого Сына Божия, глубоко проникшего в его жизнь, Бог Сам открыл ап. Павлу как исполненного Божественными сущностью и властью. Отныне ап. Павел благовествует о Нем

(ср.: Рим 1. 9; 2 Кор 1. 19); он видит призванными к общению с этим Сыном Божиим всех верующих во Христа (1 Кор 1. 9). Их всех Бог предопределил «быть подобными образу Сына Своего», т. е. соединить с прославленным Сыном (Рим 8. 29).

Сын Божий, находящийся в непосредственной близости к Богу, берет на Себя Божественную спасительную миссию в мире. Бог не пощадил Своего Сына, говорится в Рим 8. 32 (ср.: Быт 22. 16). Бог предал на смерть за всех людей Своего возлюбленного, единственного Сына (Рим 8. 32; ср.: 4. 25). Потому внешнее выражение Божией любви (ср.: Рим 5. 8) становится также откровением об отношении Христа к Богу: Он — Сын Божий, Который Сам Себя предает за людей (Гал 2. 20). Христос совершает Свое дело примирения как любящий Сын, принимающий любовь Божию и готовый пожертвовать собственной жизнью. Выражение «Сын Божий» здесь избрано не просто по ассоциации со словом «Бог», но означает особый аспект примирительной воли Божией. Его любовь идет так далеко, что Он для дела примирения готов отдать на мучительную смерть на кресте Своего единственного Сына. Любовь Сына Божия, раскрывающаяся в самопожертвовании (Гал 2. 20), в Еф 5. 2, 25 проявляется самостоятельно (вне связи с именем «Сын Божий»).

Сын Божий и нас соделал детьми Божиими (Гал 4. 4–6). Через этого подлинного Сына Божия мы обретаем богосыновство и наследие (4. 1–7). Мы усыновляемся Богу не через юридический акт, но через внутреннее, реальное свершение, а именно через обретение Св. Духа: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» (ст. 6). Отсюда мы познаем, что мы действительно становимся «сынами», тогда как раньше претендовали на наследство как рабы (ст. 7). Иисус Христос является Сыном Божиим в собственном смысле этого слова, т. к. Он не получил это Сыновство в какой-то момент времени, но обладал им всегда. Исходя из этого твердого основания, ап. Павел далее развивает мысль, что Бог послал Своего Сына, чтобы также «выкупить» нас из рабства закона и соделать свободными сынами.

В наименовании Христа «Сыном Божиим» апостол, т. о., усматривает

глубочайшую тайну посланного в мир Спасителя, умирающего на кресте Мессии и прославленного Господа в Его отношении к Отцу. Единственный, возлюбленный Сын Божий осуществляет Божественный план спасения через принесение Себя в жертву за людей и ведет их, Своих меньших братьев, в Свое прославление и в славу Отца.

III. Премудрость Божия (Слово Божие). В связи с наименованиями Иисуса Христа первохристианами «Господь» и «Сын Божий» перед Церковью встал вопрос о предсуществовании Христа. Если Христос един с Богом, если Он Сам Божествен, то Он не может иметь начала во времени. Его провозвестие, Его дела, Его Личность ясно свидетель-



София Премудрость Божия.
Икона. Нач. XVII в. (ГРМ)

ствовали о Его предсуществовании. Само Евангелие теряло свой смысл в случае, если Господь вольно не приходил на землю, не воплощался (Флп 2. 6–8).

Для раввинистического иудаизма не сложно было размышлять в категориях предсуществования — это было формой поэтической интерпретации чего-то очень важного. Тора, Храм, Мессия мыслились в раввинистическую эпоху в категориях предсуществования. Но была лишь одна реалья, к-рая рассматривалась в плане предсуществования наиболее серьезно, — это Премудрость Божия, и отождествить что-то с Премудростью означало дать чему-то наивысшую возможную оценку наряду с Богом. В межзаветный период

с Премудростью отождествлялась и Тора, Закон, и соответственно все, что говорилось о Премудрости, прилагалось и к Закону, к Торе.

Для апостолов Павла и Иоанна отождествить Христа с Премудростью — это, в иудейских категориях, дать Христу наивысшее возможное место. Это означало, что Иисус Христос превосходит Тору, являясь источником праведности, освящения и искупления: «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1. 30). Но, как говорит ап. Иоанн, Христос, а не Тора является полнотой всяческой благодати: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 16–18). Полнота благодати и истины не есть Закон Моисеев, как учили раввины, но Христос! Поэтому ранняя Церковь использовала концепцию Софии-Логоса как высшей категории интерпретации Личности Христа. Первохристиане взяли это понятие не из эллинистических кругов, но из Писания, причем в контексте, близком к пониманию раввинистическому. Но раввинистический иудаизм сам находился под определяющим влиянием эллинизации, и поэтому концепция Софии-Логоса находится вполне в русле общей тенденции развития иудейского мышления. Наиболее ранняя персонафикация Премудрости появляется в Иов 28. 12–27. Уже в Книге Притчей Соломоновых (гл. 8) Премудрость — персонафицированная реальность, инструмент творения, архитектор в творении. В Книге Иисуса, сына Сирахова (гл. 24), эта концепция развивается: в 26-м стихе Премудрость отождествлена с Законом. Стало общим местом для раввинистического иудаизма, что Премудрость и Тора — одно и то же и Закон — предсуществующий инструмент творения, без к-рого ничего не было сотворено, что было сотворено, и все было сотворено во имя Закона. В Прем 7–8 Премудрость именуется художницей всего (πάντων τεχνίτις). К I в. по Р. Х., т. о., иудаизм располагал богословским инструментарием, имевшим много общего со стоической концепцией

логоса, или имманентного смысла всего сущего. В христианстве происходит трансформация концепции Софии: «Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова. Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия. Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну». Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благогодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев — соблазн, а для Еллинов — безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, — Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1. 17–24). В Кол 1. 15–17 дается аллюзия космологического значения Премудрости Христа, «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит». Полнота Божества обитала во Христе, как и в Премудрости, телесно (Кол 2. 9). Слова, обращенные к Премудрости (Сир 24. 8): «Тогда Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: поселись в Иакове и прими наследие в Израиле», — сбываются во Христе — Премудрости Божией, Тело Которого есть Церковь — новый, истинный Израиль, в к-ром «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9).

Святой Дух. В Евангелии от Иоанна в 5 свидетельствах об Утешителе (παράκλητος), включенных в прощальные речи Иисуса Христа (Ин 14. 16, 26; 15. 26; 16. 8–11, 13), Христос возвещает о пришествии и действиях обетованного Им Духа, Который продолжит Его дело на земле. Он полностью выполнил возложенное на Него задание спасения человечества (Ин 17. 4; 19. 30), однако пожинание плодов этого спасения для Его учеников и всех верующих в Него еще предстоит. Ученики, лишенные Его физического



присутствия, чувствуют себя осиротевшими (ср.: Ин 14. 18), однако Он заботится о том, чтобы Его слово и спасительное дело оставались непреложными и даже раскрылись с еще большей силой. Его функции перенимает Утешитель, ставший на Его место (Ин 14. 16), Который не приносит ничего от Себя, но лишь учит и напоминает ученикам все, сказанное Христом (14. 26); «Он прославит Меня, — говорит Христос, — потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (16. 14). В Утешителе Христос пребывает с учениками вовек (14. 16).

В первосвященнической молитве (гл. 17) Сын просит прославления у Отца, дабы Он Сам мог прославить Отца (17. 1). Этой цели подчинены все Его дела на земле (17. 4), поэтому Он открыл имя Отца людям, к-рых Отец дал Ему от мира (17. 6), и все сделал для того, чтобы никто из них не погиб (17. 12). Община учеников на земле должна устроиться через веру в Того, Кого Отец им послал, через единство в духе единства, существующего между Отцом и Сыном (17. 21), дабы свидетельством перед миром (17. 21, 23) осуществить прославление Отца в Сыне. Посредством этого мир познает, что Отец послал Сына и возлюбил Его учеников как Самого Сына (17. 23). Однако последней целью является введение в славу, к-рую Отец дал Сыну прежде основания мира (17. 24). Для того чтобы они смогли достичь этой славы, Христос желает продолжать открывать им имя Отца, — как явствует из предыдущих слов, не через Кого иного, как через Утешителя, — дабы любовь Отца, к-рую Он имеет к Своему Сыну, пронизывала и всех верующих в него. Можно сказать, что это является Иоанновой формулировкой идеи, выраженной ап. Павлом в 1 Кор 15. 28: «Да будет Бог все во всем».

Ап. Павел также ясно учит о Божественности Духа; Он «Дух Божий» (Рим 8. 14; 1 Кор 2. 11; 2 Кор 3. 3), «Дух Христов» (Рим 8. 9), «Дух Иисуса Христа» (Флп 1. 19) и «Дух Сына» (Гал 4. 6). Но Он не тождествен ни Отцу, ни Сыну, поскольку может упоминаться наряду с обоими (2 Кор 13. 13). Это «Дух от Бога» (1 Кор 2. 12), и «послал» Его Бог (Гал 4. 6). Дух проникает «глубины Божии» и знает «Божие» изнутри, как и дух человеческий знает, «что в человеке» (1 Кор 2. 10–11). Когда

ап. Павел говорит: «Вы — храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор 3. 16; ср. 6. 19), он утверждает Божественность Духа; Бог, пребывающий в нас, — это Он.

Ап. Павел понимал Св. Дух как Лицо, а не как безличную силу. Приношение даров похоже на деяние личности, кроме того, их список ап. Павел заключает сообщением, что разделение даров производится «как Ему (Духу. — В. Ш.) угодно» (1 Кор 12. 4–11). Апостол говорит о мысли Св. Духа (Рим 8. 27) и побуждает людей не «печалить» Духа (Еф 4. 30). Любовь Божия изливается в наши сердца Св. Духом (Рим 5. 5). Выражение «любовь Духа» (Рим 15. 30) может подразумевать любовь, к-рую ап. Павел испытывает к Св. Духу, или любовь, к-рую Св. Дух испытывает к нему; в любом случае Св. Дух есть лицо. Из изложенного следует, что ап. Павел видит в Св. Духе участника важных действий. Апостол может сказать, что верующие пребывают «в Духе», точно так же, как говорил о том, что они «во Христе» (хотя и не делает этого столь же часто). Верующие могут говорить «Духом Божиим» (1 Кор 12. 3); со-весть, по ап. Павлу, свидетельствует «в Духе Святом» (Рим 9. 1). Все подобные выражения означают, что присутствие Св. Духа — главенствующий фактор в жизни верующего. Христианин исполнен, оживотворен и водим Духом Божиим. Св. Дух живет в верующих (1 Кор 6. 19; 2 Тим 1. 14), укрепляет их ко служению (Рим 8. 26; 2 Кор 3. 6; Еф 3. 16). Плод этого — целый ряд христ. добродетелей, таких, как праведность, мир и радость (Рим 14. 17; 1 Фес 1. 6) и доступ к Отцу (Еф 2. 18). Это очень близко к «спасению» «через освящение Духа» (2 Фес 2. 13; ср.: Тит 3. 5).

Св. Дух действует в жизни верующего и в жизни Церкви. Он совершает такие дела, как свидетельство духу нашему (Рим 8. 16), ходатайство за нас (Рим 8. 26–27) и освящение (Рим 15. 16). Он участвует в оправдании (1 Кор 6. 11) и Откровении (1 Кор 2. 10; ср.: 1 Тим 4. 1). Когда мы уверовали, мы были «запечатлены» Духом (Еф 1. 13; 4. 30). Присутствие Духа в верующих — это знак собственности Бога (как печать, к-рую человек I в. мог поставить на свою личную собственность). Дух учит нас (1 Кор 2. 13) и живет в нас (2 Тим 1. 14).

Образ свидетельства о Св. Троице в НЗ. В НЗ нет учения о Св. Троице, но есть ясные свидетельства и откровения о Св. Троице и троичной вере апостольской общины.

Свидетельства НЗ могут быть ретьюмированы в виде 4 групп. В 1-й группе неск. свидетельств используют тринитарную формулу. В Мф 28. 19 имена Отца, Сына и Св. Духа помещены вместе в крещальной формуле. Поставить под сомнение значимость этой формулы не может даже то обстоятельство, что в Деяниях св. апостолов Крещение совершается во имя Иисуса Христа. Данное свидетельство показывает, что в представлении раннего христианства имена Отца, Сына и Св. Духа неразрывно связаны друг с другом. Еще одно подобное место — 2 Кор 13. 13, где ап. Павел преподает благословение, включающее Бога, Господа Иисуса Христа и Св. Духа. Между Ними не делается различия, и сам характер благословения предполагает для ап. Павла существенную равнозначность перечисляемым им Лиц. Близкая форма приветствия присутствует в Откр 1. 4. 2-я группа свидетельств — новозаветные тексты с триадической формой. В 1 Кор 12. 3–6: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же». В эту категорию может быть включено и 1 Петр 1. 2: «...по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа: благодать вам и мир да умножится». Та же форма присутствует и в Еф 1. 3–14. 3-й тип состоит из мест, где три Лица упоминаются совместно, но без ясной триадической структуры. Напр., Гал 4. 4–6: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!»»; Мк 1. 9–11 — повествование о Крещении Иисуса, в к-ром совершилось Богоявление — явление Св. Троицы; Рим 8. 1 сл.; 2 Фес 2. 13 сл.; Тит 3. 4–6; Иуд 20 сл. Одновременное присутствие Отца, Сына и Св. Духа в этих местах имеет особый смысл. 4-я группа свидетельств также весьма важна, поскольку в этих свидетельствах Лица Св. Троицы упоминаются в отношениях. Все эти места из Евангелия от Иоанна (14. 26; 15. 26; 16. 15; и, возможно, 14. 6): Сын прославляет Отца, Отец вновь прославит Сына (13. 31; 17. 1); Утешитель посылается Сыном и



исходит от Отца (15. 26); Отец дает (14. 16) и посылает Утешителя во имя Сына (14. 26), и возвращающийся к Отцу Сын Сам посылает Утешителя (16. 7). Здесь лишь различные способы выражения одной и той же цели. Утешитель остается у учеников Христа и будет пребывать в них (14. 17), однако Иисус Христос и Отец тоже сотворят у них обитель (14. 23).

Эти свидетельства имеют особое значение для тринитарной веры Церкви. К ним следует добавить также те стихи, в к-рых говорится о том, что Иисус Христос или Дух Святой совершают действия, к-рые может совершить лишь Бог, т. е. через описание не «природы», а природных действий Свящ. Писание свидетельствует о Божественной природе Сына и Св. Духа.

Ап. Павел приписывает одну и ту же роль и Богу, и Христу. Так, он пишет о Царстве Бога (Рим 14. 17) и Царстве Христа (1 Кор 15. 24–25; Кол 1. 13), а в Еф 5. 5 Царство принадлежит и Богу, и Христу. День Божий ВЗ становится «днем Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 1. 8). Ап. Павел говорит о благодати Бога (1 Кор 1. 4) и о благодати Христа (Рим 16. 20), о «благовестии Божием» (Рим 1. 1) и о «благовествовании Христа» (Рим 15. 19), о «церкви Бога» (1 Кор 10. 32) и о «церквях Христа» (Рим 16. 16), о «Духе Божием» (1 Кор 2. 11) и о «Духе Христа» (Рим 8. 9), о мире Божием и о мире Христа (Кол 3. 15), о суде Бога (Рим 2. 2, 3, 5, 16) и о суде Христа (Рим 14. 10; 2 Кор 5. 10). Он говорит также, что Бог через Христа будет судить тайные дела людей (Рим 2. 16). Обычно грех — это грех перед Богом, но это также и грех перед Христом (1 Кор 8. 12). Ап. Павел ожидает, что Бог будет все во всем (1 Кор 15. 28), так же как и Христос есть все во всем (Кол 3. 11).

Эту же Их неразделимость иллюстрируют те места, где ап. Павел пишет о воле Бога во Христе (1 Фес 5. 18), исповедании перед Богом, Христом и «избранными Ангелами» (1 Тим 5. 21), видении славы Бога в лице Христа (2 Кор 4. 6). Быть без Христа во многом то же самое, что быть без Бога (Еф 2. 12). Ап. Павел пишет о Христе словами, посредством к-рых в ВЗ говорится о Боге (Рим 10. 13; 1 Кор 1. 2; 2. 16; Еф 4. 8; Флп 2. 10–11; Кол 1. 16). Он часто называет Христа Господом, словом,

к-рым в Септуагинте обозначается имя «Яхве».

Вместе с тем, по-видимому, отношения Лиц и создание единой концепции не являлись предметами заботы богодухновенных писателей новозаветных текстов. Так, фактом веры ранней Церкви, очевидно, являются три Божественных Лица, кроме того, ранняя Церковь также твердо исповедует монотеизм. Но рационально «примирить» эти 2 аспекта веры первохристиане не считают нужным. Напр., когда ап. Иоанн передает слова Спасителя: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30), он совершенно не пытается дать какое-то концептуальное объяснение тому, как можно быть одновременно отличным от Отца и с Ним единым. И этот факт нельзя перетолковывать в смысле слабой метафизической, философской или спекулятивной подготовленности первохристиан или объяснить его религ. и культурными особенностями иудеев. Единство и Троичность «примиряются» не в безразличии к требованиям рациональности, а в свете превышающего рациональность таинства веры Церкви в Троицу Бога.

Бог в церковном вероучении. С самого начала своего исторического бытия Церковь осознавала себя миссионерской общиной, призванной к свидетельству Самим Ее Основателем (Лк 24. 48). Это свидетельство изначально имело двуединый характер проповеди о Боге и литургического приобщения к опытному ведению Бога: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца

и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19). Миссия была неразрывно связана с подготовкой к крещению (катехизацией) и борьбой с искажениями веры. Небольшая община верующих, утвержденная Св. Духом, основываясь на Откровении, усвоенном в опыте церковного бытия, воспринимала Церковь прежде всего как (кафолическую) полноту (Еф 1. 23). Церковь призвана к вселенской миссии, и все призваны стать ее членами. Именно кафоличность церковной проповеди стала причиной того, что все Свящ. Писание НЗ написано на греч. языке — универсальном языке цивилизованного мира I в. по Р. Х. Тот же универсализм побуждал Церковь последовательно стремиться к тому, чтобы ее проповедь была доступна представителям разных культур, во многом отличных от культуры Израиля. Задача оказалась невероятно сложной. Трудность перевода изначального опыта и провозвестия Церкви на язык эллинистической культуры усугублялась многократным умножением числа ее верующих, привнесших разнообразие и тревожения в ее жизнь. Неизменная цельность, тождественность и непрерывность передачи веры и духовного опыта Церкви от времен апостольских до наших дней — беспрецедентны в истории мировой цивилизации. Это оказалось возможным не в силу каких-то внешних причин или обстоятельств, а именно в силу кафолического характера Церкви, исполненной Св. Духом. Церковь всегда является Церковью апостольской, потому что в ней силой и действием Св. Духа поддерживается преемство истины и освящения, данного св. апостолам, тождество благодатной жизни и духовного опыта.

Перевод провозвестия на греч. язык не означал еще перевода в полном смысле слова. Необходимо было глубокое погружение в стихию греч. культуры. Завоевания *Александра Великого*, имевшие трагические последствия для иудеев, в то же время привели их в тесное соприкосновение с эллинистической культурой. И это касается не только тех слоев иудейского рассеяния, к-рые в силу своего рода деятельности вступали в хозяйственные отношения с языческим миром. Раввинистическая мысль иудейского рассеяния также начинает интересоваться и даже испытывать

Христос — Добрый Пастырь. Мозаика мавзолея Галлы Плацидии в Равенне. V в.



влияние идей греч. философии. Перевод LXX становится важным этапом Откровения, подготавливающим универсальную проповедь Церкви.

В культуре Израиля нет специфического для философии рационального осмысления религ. представлений. Для библейского человека вопросы «что есть Бог» и даже «есть ли Бог» — слишком отвлеченные и общие. Представления Израиля о Боге жизненно конкретны и экзистенциальны: вопрос существования Бога — это всегда вопрос конкретного соотношения с чьей-то конкретной ситуацией, это не «вообще-существование», но «для-кого-существование». В то же время для античной философии вопрос о существовании Бога — всего лишь частный аспект более общей проблемы (что такое «есть», «бытие», что такое «что» и как возможно их постижение). Греч. абсолютом — будь то Бытие *Пармениды*, Благо *Платона*, Ум-Перводвигатель *Аристотеля*, Единое неоплатоников — очень сложно примирить с библейским образом Бога, пусть и бесконечно всемогущего и не связанного с миром, но все же участвующего в жизни мира и человека, дающего заповеди, наказывающего, милующего, гневающегося, прощающего. Античный космос также трудно примирить с библейским восприятием мира. В античном мировосприятии космос самодостаточен. Даже тогда, когда космос противопоставляется Уму или Единому, это противопоставление чаще всего подразумевает лишь внутренние градации в самом же космосе: напр., противопоставление космоса «умного» (κόσμος νοητός) космосу чувственному, но в итоге все это — аспекты одного и того же мира. Можно от Единого с необходимостью прийти к чувственному космосу и от космоса с необходимостью взойти к Уму и Единому. «Бог» Платона, Аристотеля и Плотина — высший космический принцип. Бог может быть вне бытия (точнее, выше бытия), но не вне космоса, поскольку космос — это порядок и гармония.

Совершенно иное библейское восприятие космоса: он мыслится как свободное творение абсолютно суверенного Бога, Который абсолютно трансцендентен сотворенному Им миру. Нельзя объять Бога и мир в единой концепции, где их бытие или по крайней мере отношение мыслится необходимо. Бог мог бы и не

творить мир, либо сотворить иной мир, либо аннигилировать имеющийся, подобно тому, как Он погубил мир потопом. Связь между Богом и миром, т. е., личная и волевая, т. е. основана на личном изволении всемогущего и суверенного Бога.

Такой радикальный онтологический разрыв между Богом и творением не позволяет мыслить одновременно Бога и мир, не дает места никакой космологии. Библейская культура не создает ничего подобного греч. философии. Лишь в позднейшее, эллинистическое время в раввинистической мысли и в лит-ре Премудрости появляется нечто вроде богословия, т. е. попытки своеобразной рефлексии Откровения, в частности в том, что касается космоса и его идеального содержания. Появляется концепция Премудрости — «посредника» между Богом и миром. На рубеже эпох, в I в. по Р. Х.,



«Премудрость созда Себе дом».
Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ)

иудейский мыслитель *Филон Александрийский* пытается применить идеи греч. философии к описанию отношения Бога и мира. Он вводит концепцию Логоса — посредника в творении Богом космоса. Логос Филона обладает как божественными, так и космическими характеристиками. Концепция Филона остается противоречивой, хотя и предвосхищает отдельные моменты последующего развития христ. богословия.

Со времен *А. Гарнака* в протестант. богословии возникла традиция противопоставлять раннее христианство христианству позднему, как эллинизированному, утратившему



Спаситель (Спас «Ярое Око»)
Икона. Сер. XIV в. (ГТГ)

библейский характер и соответственно христ. мысль рассматривать как эллинизацию Евангелия. Правосл. богословская и историческая наука признает, что в целом процесс инкультурации Евангелия на почве античной культуры рассматривается как закономерный и более того провиденциальный, обусловленный внутренней логикой Откровения и универсальностью Церкви. В этом смысле воздаётся должное античной философской мысли и критикуется узкий, антиисторический «библейзм».

Универсальным культурным языком Римской империи было наследие греч. античности, ее философия, наука, лит-ра и искусство. Для распространения христианства Церковь должна была показать, что Христос есть исполнение чаяний не только иудеев, но и эллинов. Первые 3 века христ. истории — века апологии христианства, время обоснования того, что Христос есть высший универсальный Смысл и высшая универсальная Истина.

Евангельское свидетельство о Христе как о предвечном Логосе, истинном Боге, Сыне Божиим и одновременно истинном Человеке было богословски осмыслено не сразу. Концептуализация веры Церкви в Св. Троицу и Христа как Бога и Человека происходила в неск. стадий в контексте тех задач, к-рые решала Церковь в своем историческом бытии. Так, специфика богословия апологетов заключалась в том, чтобы, с одной стороны, показать «логос-



ность», разумность христианства, а с др. — разрешить проблемы, возникающие при рациональном, систематическом осмыслении провозвестия Церкви.

Апостольская керигма (провозвестие) ни по заданию, ни по стилю, ни по содержанию не является ни философией, ни богословием. Это провозвестие Царства и спасения, совершенного во Христе, и призыв к следованию за Христом и жизни во Христе — опытному приобщению благодатной жизни в Церкви. Доктринальные положения у апостолов даны разрозненно, попытки рационально осмыслить данные возвещаемого Откровения или сопоставить их с основными положениями разума практически отсутствуют. Таково же и оглашение в первенствующей Церкви. Оно заключается в описании содержания церковной веры без всякого критического ее анализа.

Методическая характерная особенность доникейской религ. мысли заключается в том, что пока не определена специфичность богословия как такового в его отличии от керигмы, с одной стороны, и философии — с др. Содержательно богословие этого периода посвящено вопросу о соотношении Бога, Христа-Логоса и мира. Причем Логос понимается прежде всего космологически, как посредник в творении мира.

Богословие мужей апостольских и по содержанию, и по форме примыкает к апостольской керигме. Среди мужей апостольских сщмч. *Игнатий Богоносец*, еп. Антиохийский, принадлежа во многом к традиции ап. Иоанна Богослова, без особых философских изысков ясно формулирует важнейшие положения веры Церкви. Он опровергает докетов, подчеркивая подлинность Воплощения и Спасительных Страстей Христа. Характерным для всей последующей антиохийской богословской традиции в его свидетельстве о Христе является симметричное описание истинной Божественности и истинного человечества Спасителя:

«Есть только один Врач
 телесный и духовный
 рожденный и нерожденный
 во плоти Бог
 в смерти истинная жизнь
 от Марии и от Бога,
 сперва а потом неподвер-
 подверженный, женный страданию
 Господь наш Иисус Христос»
 (*Ign. Eph.* 7).

В письме к сщмч. *Поликарпу*, еп. Смирнскому, сщмч. Игнатий пишет о Христе: «Вникай в обстоятельства времени. Ожидай Того, Кто выше времени, — безвременного, невидимого, но для нас сделавшегося видимым, — неосязаемого, бесстрастного, но для нас подвергшегося страданию, все ради нас Претерпевшего» (*Ep. ad Polyc.* 3). Отношения Иисуса Христа и Отца описываются им т. о., что Христос до воплощения имеет вечное существование у Отца, является вечным Словом Отца, т. е., отличаясь от Него, вместе с тем един с Ним. Иисус Христос был «прежде век у Отца, и наконец, явился видимо» (*Ep. ad Magn.* 6). «Един есть Бог, явивший Себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово Его вечное, произошедшее из молчания, и Который во всем благоугодил Пославшему Его». (*Ibid.* 8). Имея в виду «уничжительные» места Свящ. Писания, где Иисус Христос говорит о Себе как о «меньшем» Отца, сщмч. Игнатий связывает их с Воплощением: «Иисус Христос повинился по плоти Отцу» (*Ibid.* 13). В Послании к Римлянам сщмч. Игнатий прямо называет Христа Богом, имея в виду Его общность с Отцом: «Бог наш Иисус Христос является в большей славе, когда Он во Отце» (*Ep. ad Rom.* 3). Но Христос — Бог воплотившийся и пострадавший, и сщмч. Игнатий желает быть «подражателем страданий Бога моего» (*Ibid.* 6). Основные вероучительные формулы, защищаемые сщмч. Игнатием, таковы: и Отец и Сын суть равнобожественны, но различны как Лица, Отец имеет первенство и посылает Сына-Слово, но при этом о Сыне можно сказать, что Он меньше Отца лишь по истинно воспринятому Им человечеству, но не по Божеству.

Раннехристианские апологеты внесли в церковную жизнь новый стиль свидетельства о Христе. Изначально принадлежа к эллинистической культуре и получив классическое образование, они стремились показать «логосность», высшую разумность христианства, дать его философское прочтение. Их усилия по рациональной интерпретации христ. провозвестия, хотя и не во всем безупречные, явились важным вкладом в исторический процесс вселенного распространения Евангелия.

Учение **апологетов раннехристианских** обосновывает, что Бог неиз-

меняем, вечно Суший (*Iust. Martyr.* I Apol. 13), невидим, непостижим и бесстрастен (*Athenag. Legat. pro christian.* 10), пребывает превыше небес и никому не является (*Iust. Martyr.* Dial. 56), не объемлем никаким местом (*Ibid.* 127). Он один безначален, неизменен, неописуем и неизъясним (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. I 3, 4), ни в чем не нуждается (*Ibid.* II 10), неизреченен (*Iust. Martyr.* Dial. 126). У единого Бога, Отца и Причины всего искони существует Логос (Слово), к-рый есть Его ум, или идея (*Athenag. Legat. pro christian.* 10). Как ум и мысль, Логос неотделим от Отца и вечно пребывает в Нем и с Ним (*Ibidem*), потому что невозможно представить себе, что Бог в к.-л. момент Своего бытия был лишен разума (*Tat. Contr. graec.* 5). Первоначально Логос существует в Боге, в собственных недрах Отца, в Его сердце (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 10, 22), подобно тому, как и у человека бывают внутренние мысли, неизреченные, не осуществившиеся вовне (*Tat. Contr. graec.* 5). В первый период Своего бытия Логос есть Слово внутреннее (*Λόγος ἐνδιάθετος* — *Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 10), сокрытое в Отце, как Его премудрость. Когда же Бог пожелал сотворить мир, то прежде всех творений Он родил из Себя Логос как разумную силу (*Iust. Martyr.* Dial. 61), как бы произнес Его, но не лишился при этом Логоса и всегда беседует с Ним (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 22). Это рождение Логоса прежде всех тварей не есть отсечение или истечение (*Tat. Contr. graec.* 5, ср.: *Iust. Martyr.* Dial. 61). Как человек, произнося слово, рождает его не посредством отделения его от своего существа — и при этом внутреннее слово или мысль не уменьшается (*Iust. Martyr.* Dial. 61), — так и Бог родил Логос без всякого ущерба для Себя, вслед чего Он стал Словом проявленным (*Λόγος προφορικὸς* — *Tat. Contr. graec.* 22) (стоики, к-рые ввели это различие между словом внутренним и словом изреченным, применяли его в сфере антропологии; отсюда ясно, что для апологетов использование стоической терминологии имело характер не строго понятийный, а скорее изобразительный, иллюстративный). Как рожденный или проявленный вовне, Логос с этого момента существует уже не только внутри Бога, но подле Бога и у Бога, есть отличная



от Него Ипостась, нечто иное по числу (*Iust. Martyr. Dial.* 128), перворожденный Сын Божий и Бог (*Ibid.* 61; *I Apol.* 63). Посредством Его Бог творит мир и человека и промышляет о них.

Учение апологетов о Логосе формируется из 3 источников. Прежде всего это Откровение НЗ, и в особенности 1-я глава Евангелия от Иоанна. При этом само учение о Христе как предвечном Логосе имеет основание в традиции ВЗ, где Слово Божие выступает в качестве принципа откровения и промысла о мире. Бог, сотворивший мир Своим Словом, Словом же открывает Себя пророкам и Своему народу; Тора (Закон), имеющая универсальный характер принципов, по к-рым существует мир, и мыслившаяся в позднем иудаизме как предсуществующая, также является Словом Божиим, пророчество — также Слово Божие. Вторым источником является интуиция логосности космоса и концепции логоса в различных системах греч. философии, прежде всего в стоицизме и отчасти среднем платонизме. Третий источник — мысль Филона Александрийского, стремившегося дать философскую интерпретацию ветхозаветному Откровению, увязав библейское представление о трансцендентном Боге с греч. видением космоса посредством концепции логоса.

В учении апологетов о Логосе проявляется их специфический миссионерский интерес — явить внутреннее единство христианства с лучшими достижениями античной культуры и всем высшим, что есть в самом человеке. Они показывают, что Логос есть источник блага и всего разумного в мире и человеке. «Всему человеческому роду всеяно семя Его. Логосу причастен весь род человеческий» (*Iust. Martyr. II Apol.* 8). Согласно с Логосом жили Сократ и Гераклит (*Iust. Martyr. I Apol.* 46). Эллинизм в его высших проявлениях и христианство происходят из одного источника и служат одной цели — воцарению Логоса в мире. Вся предшествующая культура человечества была примирена с христианством и неразрывно связана с ним. В учении о семенах Логоса апологеты используют стоическую идею о «семенных логосах». Под Логосом, действующим в мире, ими понимается Христос, первородный Сын Божий (*I Apol.* 21). Только во Христе воплотился

и сделался человеком весь Логос (*II Apol.* 8, 10), все др. люди обладают лишь семенем Логоса или частью Его (*Ibid.* 8). Личность Иисуса Христа получает, т. о., универсальное значение, простирающееся на весь мир и на все человечество. Он есть первая сила после Отца всех, посредством к-рой Бог сотворил мир (*I Apol.* 32). Он находился во всем, действовал в пророках (*II Apol.* 10) и в лучших представителях греч. духа. Все люди были причастны Логосу, но и лучшие из них владели только Его «частью», а потому заблуждались, противоречили себе и хотя «могли видеть истину, но темно» (*Ibid.* 13).



Спаситель (Спас «Златые власы»)
Икона из Успенского собора Московского
Кремля. Нач. XIII в. (ГММК)

Лишь когда «истинный Логос» пришел в лике Христа, Он сообщил людям полное ведение о Боге и показал, что не все мнения хороши, но одни худы, а др. хороши (*Ibid.* 9). Поэтому одни только христиане обладают истинным ведением и правильным путем жизни, т. к. руководствуются в своем поведении не частью, посеянного в них Логоса, но «знанием и созерцанием всего Логоса, принадлежащего Христу» (*Ibid.* 8).

Апологеты в силу поставленной ими задачи обосновать «логосность» христианства не очень много говорят о Св. Духе, и все же свидетельство о Третьем Лице Пресв. Троицы у них встречается, при этом они, как правило, упоминают все три Лица. Сщмч. Иустин дает важное свидетельство Троичной веры Церкви: «Мы знаем, что Он Сын Самого ис-

тинного Бога, и поставляем Его на втором месте, а Духа пророческого на третьем» (*I Apol.* 13); «мы прославляем Творца всего чрез Сына Его Иисуса Христа и чрез Духа Святого» (*Ibid.* 67); у Афинагора — христиане исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Св. Духа и признают их единство в силе и различие в порядке (*Athenag. Legat. pro christian.* 10). Свт. Феофил Антиохийский в послании к Автолику впервые использует слово «Троица» (Τριάς — *Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 15).

Общей особенностью учения апологетов о Боге является «космологизм», что было вызвано по большей части характером решавшихся ими задач. Но в определенной степени тенденция к космизации Логоса христ. провозвестия в «христианской философии» апологетов является следствием внутренних трудностей, с к-рыми они столкнулись при попытке систематического изложения христ. веры в Единого и одновременно Троичного Бога, а также в воплощение Сына-Логоса. Пример апологетов показывает ту роль, к-рую призвана была сыграть философия в деле становления христ. богословия, понимаемого как рациональное изложение основ христ. веры. Философия представляла методический инструментальный и категориальный аппарат. Но при заимствовании философских понятий христ. мыслителю было чрезвычайно трудно не увлечься философскими концепциями, в к-рых эти понятия изначально присутствовали и функционировали. Для христ. богословия, формулировавшего учение о Боге, важно было все время оставаться в рамках основных положений веры, преодолевать искушение адаптировать веру под кажущуюся очевидность логических выкладок и требований разума в его концептуальных философских построениях.

Тенденция к космизации и инструментальному пониманию Логоса у апологетов сопровождается во мн. случаях неточностью, расплывчатостью формулировок, представляющих собой скорее описания и иллюстрации, чем определения. Напр., иногда их можно понять так, что рождение Сына обусловлено необходимостью творения мира, что в свою очередь предполагает 2 возможных некорректных вывода: либо если бы Бог не пожелал творить мир,

то и Логоса не было бы, либо поскольку Логос рождается, то творение для Бога должно мыслиться необходимо. Др. некорректность в представлении Бога у апологетов заключается в том, что, следуя логике философской конструкции, избранной ими для иллюстрации христ. веры, они описывают лишь Бога Отца как в полном смысле Бога, описывают Его по философским понятиям единого начала мира (к-рый по определению должен быть единственным). При таких философских предпосылках Логос не может быть равным Богу. Отсюда двусмысленные выражения: Логос рождается «силою» или волею Отца (*Iust. Martyr. Dial.* 128), что сближает происхождение Его с происхождением тварей; Он есть перворожденное дело Божие (*Tat. Contr. graec.* 5); служитель Отца всех (*Iust. Martyr. Dial.* 58); как происшедший от Отца, Он подчинен Ему (*Ibid.* 126). В нек-рых случаях Логос изображается апологетами не обладающим вполне, как Отец, Божескими свойствами. «Бог и Отец всего, — пишет свт. Феофил, — необъятен и не находится в каком-либо месте, ибо нет места успокоения Его; Логос же Его, чрез который Он все сотворил, будучи Его силой и премудростью; Он ходил в раю и беседовал с Адамом» (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 22). Та же мысль встречается и у сщмч. Иустина: «...не думайте, — говорит он, — чтобы Сам нерожденный Бог сходил откуда-нибудь. Неизреченный Отец никуда не приходит, не востит даже в целом мире» (*Iust. Martyr. Dial.* 127). Отсюда следует, что относительно вездесущия Отец и Сын не равны, однако сами апологеты такого вывода не делали, — это лишь проявление непоследовательности их мысли.

Сщмч. Иринея Лионский († 202) явился зачинателем характерного для всей позднейшей святоотеческой мысли богословского стиля, в к-ром гармонично сочетаются использование рациональных методов и твердая приверженность неизменной вере Церкви, передаваемой в апостольском Предании. Его богословие — глубоко библейское по духу и сотериологичное по своей задаче. Понятный у апологетов уклон в философские спекуляции получил антицерковное развитие в гностических системах. Сщмч. Иринею принадлежит большой труд «Обличение и опровержение лжеименного

гносиса», в к-ром на основании Свящ. Писания и Свящ. Предания раскрывается ложь гностицизма как системы, сознательно противопоставившей себя Богодухновенному Откровению, хранимому Церковью.

В противоположность гностическим системам, учившим о бесконечных истечениях Божества, сщмч. Иринея не только настаивает на единстве Божеского существа, но и определяет его как совокупность всех идеальных свойств: Бог есть «весь дух, весь мысль, весь чувство, весь разум, весь глаз, весь свет и весь источник всякого блага» (*Iren. Adv. haer.* II 13. 3). Такое понятие о Боге не допускает к.-л. развития или изменения во внутренней жизни Божества: Бог «не имеет в Себе ничего древнейшего или позднейшего, но пребывает всегда равным, подобным Себе и сохраняющим Себя в единстве, и в Нем нет места ни для какого внешнего проявления, совершающегося в постепенности» (*Ibid.* II 13. 8). Поэтому он отвергает учение апологетов о «Слове внутреннем» и «Слове проявленном», видя в нем антропоморфизм (*Ibidem*). Сщмч. Иринея рассматривает Логос с т. зр. внутрибожественной жизни, как постоянное самооткровение Божества (*Ibid.* II 30. 9); всегда существующий с Отцом, Сын искони всегда открывает Отца ангелам, архангелам, силам и всем, кому Он хочет открыться (*Ibidem*). Начатое до сотворения мира (*Ibid.* IV 14. 1), самооткровение Бога в Логосе продолжается в творении мира, в истории человека и Воплощении (*Ibid.* IV 6. 6). Как ипостасное откровение Божества, Логос представляет собой отдельную личность, и в каждый момент своего бытия есть не только Логос Отца, существующий в Нем, но Сын Его, имеющий личную самостоятельность (*Ibid.* III 6. 2). Будучи образом Отца и выражением Его существа, Он несравним ни с какой тварью и отличен от нее, как ее Творец (*Ibid.* III 8. 3), подобно Отцу невидим (*Ibid.* IV 24. 2), пребывает с Ним в неразрывном отношении («Сын в Отце и имеет в Себе Отца» — *Ibid.* III 6. 2) и Сам есть истинный Бог (*Ibid.* II 13. 8).

Несмотря на поправки, внесенные сщмч. Иринеем в учение апологетов, он во мн. отношениях связан с их идеями. Логос в понимании сщмч. Иринея, как и у апологетов, является переходной стадией от абсолютного бытия Божия к миру, нача-

лом, посредствующим между Божеством и тварями, — эту мысль сщмч. Иринея развивает почти в тех же выражениях, что и апологеты: Логос является орудием Отца, Который все творит и создает Своим Словом (*Ibid.* IV 20. 4); Логос и Дух — руки Отца, способ, к-рым Он входит в соприкосновение с миром (*Ibid.* IV XX. 1; ср.: III 21. 10). Однако у сщмч. Иринея в еще меньшей степени, чем у апологетов, эти определения дают основание понимать Логос как всего лишь посредника в отношении Бога к миру. На той стадии церковной мысли, на к-рой находился сщмч. Иринея (II в.), еще не были четко прочерчены ставшие классическими лишь с IV в. границы богословия как такового, как дискурса о Пресв. Троице «в Себе», в его отличии от «икономии», домостроительства, т. е. отношения Бога к миру — как Творца, Промыслителя и Спасителя мира.

Климент Александрийский († ок. 217), подвизавшийся в качестве катехета александрийского уч-ща, имел характер мысли скорее философский, чем богословский. Он специально занялся вопросом об истинном гносисе. Климент называет Слово учителем и воспитателем человечества (*Clem. Alex. Paed.* III 12). Первопричина всего существующего, Бог, есть предмет веры, а не логического познания (*Clem. Alex. Strom.* IV 25). Но то, чего не может достигнуть человек своими средствами, подает ему Бог, открывая Себя через Слово. Слово-Сын есть премудрость, ведение, истина, идея, мысль Божия (*Ibid.* V 11). Слово может быть предметом познания, тогда как Бог непознаваем, поскольку в Слове нет той безусловной простоты, какой характеризуются Отец. Сын не есть ни безусловно единое, ни многое в смысле сложного из частей, но Он есть «все единое» и потому «все». Он — круг всех объединенных в Нем сил и потому альфа и омега, начало и конец (*Ibid.* IV 25).

Слово называется собственным Сыном Отца, Словом совершенным, происшедшим из совершенного Отца (*Strom.* V 13). Слово исходит от Отца для творения мира, но Климент не считает этот момент рождением Слова-Сына, и в этом отношении *Λόγος προελθών* (*Strom.* V 3) Климента отличается от *Λόγος προφορικὸς* апологетов. У Климента, подобно сщмч. Иринею, учение



о единстве Отца и Сына выражено сильнее, чем мысль о различии Их. «Даруй», говорится в молитве к «Педагогу», «чтобы мы могли благодарить единого Отца и Сына, Сына и Отца, воспитателя и учителя Сына, со Св. Духом» (Paed. III 12); в др. месте сказано, что Отец и Слово — «оба едино Бог» (Ibid. I 8). Действительное различие Отца, Сына и Св. Духа можно видеть в тех местах, где Климент именуется одновременно все три Лица. Говоря о воплощении Слова, он восклицает: «Таинственное чудо! Отец всех один, Слово всех одно и Святой Дух один и тот же всюду, и одна Матерь Дева» (Ibid. I 6). Климент называет Отца первым, Сына — вторым и Св. Духа — третьим (Strom. V 14).

Монархианские ереси. Кон. II в. отмечен в церковной истории появлением т. н. монархианства — группы ересей, отрицавших Троичную веру Церкви. Монархианство было явлением, существовавшим исключительно в церковной среде и даже претендовавшим на получение ведущих позиций в Церкви. Усилия монархианских движений в отличие от их предшественников алогов, вовсе отвергавших бытие Логоса, сводились к тому, чтобы рационально примирить парадоксальность церковной проповеди об одновременных троичности и единстве Божиим, отдавая при этом предпочтение единству, «монархии» (единоначалию) Божества, подчиняя ему троичность как нечто вторичное и производное. Адепты этих еретических уклонений полагали необходимым подчинить веру и традицию Церкви рациональной «понятности».

Эти еретические движения имели сходные основные мотивы и установки. В монархианстве различаются 2 направления: т. н. динамистическое и модалистическое. В рамках этих направлений также наблюдается разнообразие оттенков. Приверженцы динамистического направления предлагают разрешение «парадокса» троичности следующим образом. Признавая реальность Логоса и Духа, полагают, что Они не суть реальности, ипостасно отличные от Бога, но только лишь Его силы, подобно тому как и человеческая разумность (логосность, слово) не представляет собой чего-то по сути самостоятельного и отличного от самого человека, — именно в этом смысле динамисты употребляли

выражение «единосущность Логоса Богу». Соответственно Логос становится ипостасным лишь в Воплощении, действуя как сила Божия в человеке Иисусе. Модалисты же разрешали «парадокс» веры путем сведения троичности к проявлениям Бога вовне — к модусам исторических этапов Откровения внутренне единого Бога миру. В ВЗ Он открывает Себя как Отец, во время земной жизни Иисуса Христа — как Сын, а в жизни Церкви — как Св. Дух. Церковь должна была не просто отвергнуть эти еретические уклонения мысли, но найти такие формы рационального изложения своей веры, к-рые были бы адекватны ее содержанию.

Тертуллиан († 220–240), основатель африкан. богословской школы и отец церковной лат. лит-ры, в отличие от Климента и апологетов, излагая церковную веру, не считал нужным сковывать себя отсылками к к.-л. философским авторитетам, создавая свой стиль богословской рациональности. Его заслуга заключается в том, что он пытался разрешить вопрос не только о Логосе, Его отношении к Отцу и миру, но о Св. Троице.

Тертуллиан полемизирует с монархианами в трактате «Против Праксея». Он задается 3 вопросами: существует ли Сын, кто Он и как Он существует? «Прежде всего Бог был один, будучи Сам для Себя и миром и местом и всем. Он был один потому, что не было ничего другого вне и кроме Него. Впрочем, даже и тогда Он не был один: Он имел с Собою тот именно Свой Разум, который имел в Самом Себе; и Бог — существо разумное, и в Нем — Разум

прежде [всего], и таким образом от Него все» (Tertull. Adv. Prax. 5). В Боге прежде всего Логос как Слово: Разум как смысл, как принцип сознательного существования (sensus) предшествует слову, своему обнаружению; слово имеет свое основание (substantiam) в разуме; т. о., Бог есть существо прежде всего разумное, а не словесное. Впрочем, «Бог и тогда, когда еще не произнес Своего Слова, уже имел Его внутри Самого Себя с самым Разумом и в самом Разуме, когда молча Сам с Собою обдумывал и предназначал то, что вскоре имел сказать через Слово; потому что, размышляя и предназначая с Своим Разумом, Он самый Разум полагал как Слово, приводя Его (Разум) в движение Словом». В качестве аналогии Тертуллиан приводит психический опыт человека (Ibidem). Человек мыслит посредством слов, даже когда молча углубляется сам в себя; в своем слове он находит внутри себя собеседника, отличного от самого себя. Если это верно для человека, то для Бога это должно быть еще полнее и реальнее, полагает Тертуллиан. Итак, и до сотворения мира Бог не был одиноким: Он в Себе Самом имел Разум-Слово, или Премудрость, как нечто второе, не тождественное с Самим Богом. Мысля и предназначая со Словом и через Слово буд. вселенную, Бог полагал Свое Слово вторым по отношению к Самому Разуму, рождал и творил Свою Премудрость, но только в Своем сознании; это рождение Слова не было совершенным: лишь тогда, когда Отец восхотел дать действительное бытие всему, из чего слагается вселенная, Он произнес прежде всего Свое Слово-Разум-Премудрость, чтобы через Него сотворить предназначанную в Нем вселенную (Ibid. 6). Только тогда, когда Бог сказал: «Да будет свет!» — Его Слово получило Свой вид и украшение, Свой звук и голос; лишь теперь Оно является действительно сосуществующим Богу, стоит подле Него в самой отдельности от Него, творит по воле Его вселенную, радуется пред Лицом Его, и лишь теперь Бог становится Отцом Слова, а Слово — едиnorodным Сыном. В этом рассуждении Тертуллиана мы встречаемся с учением о λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικὸς в более развитой форме, чем у предшествующих писателей. Черта, разделяющая 2 мо-

Христос-царей. Мозаика и, Св. Софии в Киеве. 1037–1046 гг.



мента в бытии Слова, проведена глубже. Слову внутреннему противопоставляется не просто Слово произнесенное, но Сын. Тертуллиан заявил, что имя «Бог» относится к субстанции, а имя «Отец» выражает привходящее отношение Бога к Сыну, а потому имя «Отец» не есть столь же вечное определение Бога, как само название «Бог»; было время, когда не было Сына, чрез к-рого Бог стал Отцом. Следов., существование Слова как Сына, по Тертуллиану, — вторичный момент в бытии Слова.

Сын для него субстанциален, имеет ипостасное (по более поздней терминологии) бытие как Сын, как Премудрость (Ibidem). Сын есть Бог (Ibid. 26), но при этом Тертуллиан находит возможным признать различие между Божеством Отца и Божеством Сына, как Он открыл Себя: Отец невидим, неприступен; Сын видим, слышим, вочеловечился; к Нему относится то, что философия считает недостойным Бога, немислимым в Нем (Tertull. Adv. Marcion. II 27). Тертуллиан сознает, что подобные не свойственные Божеству черты характеризуют или человеческую природу во Христе, или же (в ВЗ) принятую Им форму явления, что по Своему существу и Сын невидим и не ограничивается местом, как вездесущий нераздельно с Отцом (Adv. Prae. 14); тем не менее для Тертуллиана эта видимость и пространственная ограниченность не есть черта безусловно внешняя и потому нисколько не характеризующая самой Божественной природы Сына; напротив, в самом Лице Сына полагается основа возможности для Него быть видимым, хотя бы то и «зеркалом и гаданием», между тем как в Отце не допускается этой возможности. Что на земле является не Отец, а Сын, это Тертуллиан ставит в связь с рождением Сына от Отца. «В самой икономии (т. е. как внешнем, так и внутреннем откровении. — В. Ш.) Бог восхотел, чтобы Сын являлся на земле». Но эта воля вполне соответствует определением самого существа Сына (Ibid. 23). Здесь вещественно наглядное представление Тертуллиана об отношении между Отцом и Сыном. «Отец есть вся субстанция, а Сын — истечение и часть целого, как Он и Сам свидетельствует: Отец больше Меня» (Ibid. 9). «Слово Божие есть Бог, потому что Оно из субстанции Са-

мого Бога и как бы некоторая часть целого» (Ibid. 26). «Бог сделаться видимым не по полноте Божества, а по мере человеческой восприимчивости, так что мы мыслим невидимым Отца по причине полноты величия, а Сына признаем видимым вследствие меры истечения, подобно тому, как мы не в силах смотреть на солнце, на самую его высочайшую субстанцию [в ее целом], которая на небесах, тогда как наш глаз переносит ту ограниченную меру света, которая в солнечном луче достигает земли» (Ibid. 14). Однако в своем *субординационизме* Тертуллиан не был вполне последователен, заявляя, «что Сын не меньше Отца» (Adv. Marcion. IV 25).

Св. Дух, по Тертуллиану, имеет ипостасное бытие, как и Сын, именуется Лицом (Adv. Prae. 12). Бытие Св. Духа имеет от Отца через Сына, и потому, по Тертуллиану, занимает третье место в Троице (Ibid. 4). Но т. к. Сам Сын получил бытие лишь перед сотворением мира, то к этому времени приурочивается и исхождение Св. Духа, — т. о., Отец, Сын и Св. Дух существуют как три различных Лица. Такова схема описания действительного бытия Лиц Пресв. Троицы, к-рую Тертуллиан развил в полемике с монархианами. Но, обосновав реальность троичности Лиц, он должен был обосновать и Их единство, Божественную монархию. Монархия, говорит Тертуллиан, есть не что иное, как единство власти (Ibid. 8). Он приводит аналогию с гос-вом, в к-ром отец разделяет свою власть с сыном; такое гос-во, как он полагает, является монархическим. Правление утратило бы монархический характер лишь в том случае, если бы в него вмешалась др. власть, самостоятельная и своеобразная. Божественная власть не перестает быть монархией, несмотря на то, что Богу предстоят тьмы тем ангелов, исполнявших волю Его; лишь дуализм гностических систем находится в противоречии с монархией. Отец, Сын и Св. Дух — Три не по состоянию, но по степени, не по субстанции, но по форме, не по власти, но по виду; Они — одной субстанции, одного состояния и одной власти, потому что один Бог, из к-рого мыслятся происходящими эти степени, формы и виды, означаемые именами Отца, Сына и Св. Духа (Ibid. 25). «Одна субстанция в трех соприкасающихся», и все Они —

один Бог (Ibid. 12). «Каждого из Них, — пишет Тертуллиан, — говоря о Нем в отдельности, я назову Богом, как назову солнцем и луч, когда говорю только о нем, не упоминая о солнце; но, говоря о Них вместе, я вовсе не буду говорить о Богах, как не сделаю двух солнц из луча и солнца, говоря о них обоих вместе, но как Отца и Сына, так и солнце и луч перечислю как 2 предмета и 2 вида одной нераздельной субстанции» (Ibid. 13).

Тертуллиан, т. о., утверждает: каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог (Ibidem), но вместе с тем и все три Лица — один Бог (Ibid. 2); они различаются между собой как Лица, но Их существо одно и одно начало (Ibid. 12); существо всех Лиц нераздельно и цело, и Их единство не отвлеченное, а конкретное (Apol. adv. gent. 21); преимущественным носителем троичного единства является Отец (Ibidem), но вместе с Сыном; принцип троичного бытия в Боге есть воля Отца.

Субординационизм у Тертуллиана присутствует совершенно определенно и, в отличие от его предшественников, осознанно. При всех очевидных недостатках его системы ему удалось достичь весьма важных результатов: утвердить действительность Лиц Пресв. Троицы, согласовать монархию с троичностью Божества при утверждении действительности той и др. О единстве субстанции он выражается с такой же определенностью, как и о действительном различии Лиц. Тертуллиан оказывается новатором в зап. богословии и в отношении терминологии: для обозначения единства Божества он использует понятие «субстанция» (substantia); реальность Трех описывается у него категорией лица (persona).

Сщмч. Ипполит Римский († ок. 235), младший современник Тертуллиана, в значительной степени зависит от последнего. Разделяя с ним т. зр. на Слово, сщмч. Ипполит намечает не 2 (как Тертуллиан), а 3 фазиса в бытии Слова: Его бытие как Слова, мыслимого Отцом, рождаемого Им в виде Λόγος ἐνδιάθετος, т. е. внутренней мысли Отца о всем (Hipp. Philos. I 10. 33), бытие Слова как Λόγος προφορικὸς с момента произнесения первого творческого слова Отцом до момента воплощения Слова (на этом этапе Логос был Сыном только в предведении Отца

(*Hipp. Contr. Noet.* 10) и, наконец, бытие Слова как совершенного Сына с момента Воплощения. Это было, по-видимому, уступкой монархианской терминологии.

Христ. писатели II–III вв. решали беспрецедентную задачу — рационального выражения христ. веры: ее разрешения в церковной традиции еще не было. Поэтому те или иные недостатки их мысли могут рассматриваться не в отрыве от общей исторической динамики церковной жизни, а, напротив, в перспективе утверждения вселенских формулировок догматов церковной веры, в достижение к-рых ими был внесен немалый вклад.

Ориген (ок. 185–254) мыслит Бога непостижимым и необъяснимым (*Orig. De princp.* I 1. 5), невидимым (*Ibid.* I 1. 8) и бестелесным (*Orig. In Ioann.* XX 18). Бог прост и не допускает в Себе никакой сложности, не имеет в Себе ничего большего и меньшего и есть единство ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$) и единичность ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\varsigma$) (*De princp.* I 1. 6). По Своему бытию Он есть сущий, ни от кого не происшедший, никому не обязанный Своим бытием (*Orig. Contra Cels.* VI 65), вечен и неизменяем (*Contra Cels.* IV 14). Он есть начало всего, свет и благо, источник самого блага (*De princp.* I 2. 13; I 6. 2; *Contra Cels.* VI 44). Природа Божества непостижима, и никакой человеческий ум не в силах понять Его (*De princp.* I 1. 5). Ориген сомневается, применимы ли к Богу понятия «сущность», «ум» или Он выше их (*Orig. In Ioann.* 19. 1; *Contra Cels.* VII 38). Он выше всего мыслимого и выше всех возможных определений (*Orig. Exhort. ad. Mart.* 43). В то же время Бог, по Оригену, — самосознающая Себя Личность. «Бог есть простая разумная природа. Он есть и всецелый ум, и как ум может двигаться и действовать» (*De princp.* I 1. 6). Он имеет полное и совершенное знание о Себе и знание о Сыне и обо всем (*Ibid.* IV 35).

Исходя из философской идеи неизменяемости Божества и в области деятельности, и в области мысли (*Contra Cels.* VI 62), Ориген пришел к выводу, что Бог не только от вечности должен иметь у Себя Сына, но всегда рождает Его (*De princp.* I 2. 2). Как акт постоянный и вечный, это рождение не имеет никакого начала — «не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения, но и такого,

какое обыкновенно созерцает одна только мысль в себе самой и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и духом» (*De princp.* I 2. 2). Такое воззрение позволило Оригену преодолеть различие, введенное апологетами между $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ $\pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\iota\kappa\omicron\varsigma$ и $\Lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$: если Отец всегда рождает Сына, то не остается места для момента, когда бы Логос находился в скрытом состоянии. Кроме того, такое различие для Оригена невозможно и потому, что оно нарушало бы неизменяемость Божию. Однако идея вечного рождения Сына от Отца, обоснованная требованием Его неизменности, с необходимостью приводила к учению о вечном творении мира (или точнее миров), также обосновываемому неизменяемостью Бога как Творца (Бог не может быть Творцом лишь потенциально — в Нем все актуально, в т. ч. и то, что Он — Творец и творит мир) (*De princp.* I 2. 10; III 5. 3). Учение Оригена о вечном рождении Сына от Отца обнаруживает сходство с учением Плотина (в рамках его предпосылок) о вечном происхождении («рождении») Ума Единным (*Plot. Enn.* V 1. 6).

Ориген резко выступает против тезиса о единосущности Отца и Сына в смысле рождения Сына «из сущности» Отца. Такая идея представляется ему недопустимым искажением духовности Божией, вводящим в представление о Боге телесность и зооморфизм (*Orig. In Ioann.* XX 18). В противоположность учению о рождении Сына из сущности Отца он выдвигает тезис о рождении Его по воле или хотению из мысли Отца (*De princp.* I 2. 6; IV 28). С одной стороны, утверждением о рождении Сына по воле из мысли, а не из сущности Отца Ориген, по-видимому, дистанцируется от безлично-природного эманатизма неоплатонической концепции, согласно к-рой Единое необходимо порождает Ум, и в этом отношении справедливо подчеркивается личный характер рождения Сына Отцом. Но, разрешив одну трудность, он в то же время создает др., — сближает рождение Сына с творением мира.

Ориген, говоря об Отце, Сыне и Св. Духе, первым вводит в церковный обиход выражение «три Ипостаси». Кроме того, он ясно показывает не только ипостасность Трех, но и их личностное бытие, в частности, отмечает их самосознание (*Ibid.* I

2. 8; I 2. 2; I 3. 1). Три Лица составляют «поклоняемую Троицу», начальственную Троицу (*In Ioann.* VI 33). Божество свойственно только этим трем Ипостасям. Только Троица — Отец, Сын и Св. Дух — является источником всякой святости (*De princp.* I 4. 2), благость присуща только Ей субстанциально (*Ibid.* I 5. 3).

Ориген делает попытку определить личные свойства Ипостасей. Отцу принадлежит бытие, Слову — разумность, Св. Духу — святость (*Ibid.* I 3. 8). Хотя все три Ипостаси — Ипостаси Божества, но эта принадлежность не делает их ни единосущными, ни равными между собой. Один Отец нерожден и безначален: эти признаки, определяющие самую сущность Отца, придают ей индивидуальный характер и делают Его существо не сообщимым ни Сыну, ни Духу. Все свойства в Отце первоначальные, принадлежат только Ему одному и не могут быть переданы другим. Он есть единый сущий, общающийся каждому бытие от Своего собственного бытия (*Ibid.* I 3. 5), и единственно Бог в подлинном смысле (*In Ioann.* II 1–2). Сын есть Премудрость, слава, Истина, но Отец Премудрости выше и превосходнее, чем Премудрость, и, если Сын — свет, то Отец есть непостижимый свет, а Сын — только слабое сияние Его (*De princp.* I 2. 7). Сын и Дух являются лишь слабым отражением свойств Отца. Отец есть $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ (высшая сила), владеющая всеми Божественными силами в их самобытном состоянии. Сын — полное выражение ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\omicron$) существа и свойств Отца, но только выражение, а не тождество. Эта градация отличия Сына от Отца проводится у Оригена повсеместно, начиная с существа и кончая всеми его качествами. Зависимость Сына и Св. Духа по причине происхождения от Отца отражается и на всех их свойствах. Один Отец благ, просто и неизменно благ; Сын же есть только некое сияние и образ благости (*Ibid.* I 2. 13). Отец познает Себя больше, яснее и совершеннее, нежели познает Его Сын (*Ibid.* IV 35). Практическим выводом, подтверждающим низшее качество Божества Сына, у Оригена является мысль, что молиться в собственном смысле можно только Отцу (*Orig. De orat.* 14). Тот же субординационизм распространяется у Оригена и на Св. Духа. Все произошло через Сына,

а потому и Дух произошел через Логоса, так что Логос выше Его, предшествует Ему по бытию (In Ioann. I 6). Дух поэтому находится в таком же отношении к Сыну, в каком Сын стоит к Отцу. Если Сын получает Свое бытие, как пищу (In Ioann. XIII 34), от Отца, то и Дух нуждается в Сыне не только для Своего существования, но и для того, чтобы быть мудрым, разумным и проч. (In Ioann. X 6).

Это взаимоотношение между тремя Ипостасями выражается в различии тех сфер, к-рыми они управляют. Бог и Отец, содержащий все, воздействует на каждое существо, сообщая каждому бытие от Своего собственного бытия, ибо Он есть сущий. Меньше Отца — Сын, деятельность Которого простирается только на разумные существа, ибо Он — второй от Отца. Еще меньше Дух Святой, действующий только на святых. Поэтому «сила Отца более силы Сына и Святого Духа, а сила Сына больше силы Святого Духа» (De princ. I 3. 5).

В трудах Оригена обозначен тот круг проблем, с к-рыми столкнулось христ. богословие, стремящееся систематически, последовательно и связно изложить веру Церкви в Троицеизначенного Бога.

Арианство и I Вселенский Собор. В определенной мере косвенным следствием идей Оригена стало возникновение в IV в. *арианства* — ереси, к-рая вызвала до того невиданные потрясения в церковной жизни. Суть арианства может быть сведена к тезису о том, что «Бог не всегда был Отцом». Соответственно, Сын Логос рождается из небытия в связи с творением мира и принципиально не отличается от всего сотворенного.

Исследователи расходятся в оценке корней арианства. В рус. богословии В. В. Болотов и А. А. Спасский не усматривали связи арианства с оригенизмом и вообще с александрийской школой. В. Н. Лосский в свою очередь считал, что хотя в оригеновском субординационизме затруднительно видеть источник арианской ереси, однако радикальный ответ на вопрос, поставленный учением Ария, должен был раз и навсегда субординационизм пресечь (Лосский В. Н. Каппадокийцы // БТ. 1984. Сб. 25. С. 161–168). Эта же мысль высказывалась и прот. Георгием Флоровским, полагавшим, что хотя Арий и расходится с Оригеном

в выводах, но совпадает в предпосылках. Оригеновское вечное рождение Сына от Отца, обоснованное тезисом о неизменности Божественного бытия, с необходимостью требует также вечности творения мира, поскольку рождение Сына и творение мира объединены у него в концепции возникновения. Арий же, настаивая на временности всего «произошедшего», отвергает не только вечное творение мира, но и вечность рождения Сына от Отца. В пределах системы Оригена заключена безысходная альтернатива: либо признать вечность мира, либо отвергнуть вечное рождение Сына. Выйти из этого круга можно было только через отрицание предпосылок Оригена (Флоровский. Вост. отцы IV в. С. 7–11).

Арианство было отвергнуто на Вселенском I Соборе в 325 г. Утвержденный Собором Символ веры проводит четкое различие между рождением Сына и творением мира («Верую... и во Единого Господа, Иисуса Христа, Сына Божия... рожденного, несотворенного...») — различие, отсутствовавшее и в мысли Оригена, и в ереси Ария. Отношения Бога Отца и Сына описываются с помощью понятия «единосущие» (ὁμοούσιος). Сын рождается из сущности Отца. Это соборное решение не смогло положить конец арианской ереси. Оно само вызвало подозрения в неправомыслии прежде всего из-за использования термина «единосущие» — для церковного Востока нетрадиц. и скомпрометированного соборно осужденным в 269 г. еп. Павлом Самосатским. На Западе соответствующее понятие было принято (в виде *tres unius substantiae*) со времен Тертуллиана.

Свт. Афанасий Великий (ок. 295–373) был борцом с арианством, отстаивавшим никейскую веру всю свою жизнь. Он формулирует церковное учение о Св. Троице по большей части в контексте полемики с ересью Ария. Идеи великого александрийского богослова стали источником вдохновения для последующих св. отцов и концептуальной основой для изложения ими важнейших догматов веры Церкви.

Основное внимание свт. Афанасий уделяет борьбе с ложным учением арианства об отношении Логоса и Отца. Логос-Сын есть «собственное рождение сущности Отца» (Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 9),

«истинный Бог, единосущный истинному Богу» (Ibidem). Он принадлежит области абсолютного и полного Божества и не имеет ничего общего со сферой тварного. Библейская идея о коренном различии между Богом и творением лежит в основе богословской системы свт. Афанасия. Только Бог есть истинно сущее, естество же сотворенных вещей создано из небытия и обладает текущим, постоянно разрушающимся бытием (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 41). Вне области Божественного царят лишь текучесть, слабость и смертность. Бог Отец есть самая сущность (οὐσία) Божества; эта сущность одна и принадлежит всецело Отцу, «произнося слово Бог и именуя Его Отцом, не что-либо окрест Его именуем, но означаем Самую Его сущность» (Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn. 22). Поскольку сущность Божества и полная абсолютность бытия находятся в Отце, то Сын основу Своего существования может иметь только в Отце, в сущности Его, т. к. вне Отца нет ничего, что могло бы дать Ему бытие. «Всецелое бытие Сына, — пишет свт. Афанасий, — принадлежит сущности Отца» (Or. contr. arian. III 3). Отец не есть к.-л. особое существо, а Сын другое, но одна сущность Божества. Сын всецело обладает существом Отца, и бытие Сына всецело принадлежит сущности Отца. Отец и Сын по существу одно (Athanas. Alex. De syn. 48; De decret. Nic. Syn. 20). Сын находится с Отцом в неразрывном единстве. Это единство состоит в тождестве Их бытия и сущности (Or. contr. arian. I 22). Самое слово «единосущный» показывает, что Сын не только подобен Отцу, но и тождествен с Ним. Точно так же и выражение «от сущности» означает неотделимость и единство с Отцом, тождество Его с Отцом (De decret. Nic. Syn. 33). Свт. Афанасий направляет все свои усилия на то, чтобы показать, что между Отцом и Сыном нет никакого различия по сущности, — они суть Два по числу, но не по сущности, как два образа бытия, как два уникальных и самоидентичных (личных) образа бытия. «И хотя Сын есть иное, как рождение, но Он то же самое, что Бог (τὰ αὐτὸν ἔστιν ὡς θεός). Он и Отец суть едино по свойственности и сродственности природы и по тождеству единого Божества» (τῇ αὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος — Or. contr.



не имеет. Полемизируя с арианами, свт. Афанасий показывает абсурдность их идеи о Логосе как посреднике: если Богу для

Господь Вседержитель с предстоящими. Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне. Ок. 547 г. Фрагмент

творения Логоса не потребовался посредник, зачем же Ему посредник при творении мира? Если же Он

кого, что произошло бы и состоялось не в Слове и не Словом (Or. contr. gent. 42). Логос над всем властвует, обо всем промышляет и все благоустраивает, и только благодаря соучастию Его тварь твердо стоит в своем бытии и не уничтожается (Or. contr. gent. 41).

Важнейшей темой богословия свт. Афанасия была сотериология. Все его усилия по утверждению никейской веры и борьба с арианством имеют целью отстоять истину подлинного спасения, совершенного во Христе — Боге, ставшем человеком для того, чтобы и человек мог стать богом. Здесь свт. Афанасий твердо следует той линии святоотеческого Предания, к-рая была сформулирована сщмч. Иринеем Лионским и всегда вдохновляла св. отцов и учителей Церкви в их борьбе с разного рода ересями.

Христология свт. Афанасия Великого, излагаемая по большей части полемически, имела в виду положительную, сотериологическую цель: ясно показать, что для спасения необходимо, чтобы Христос был истинным Богом и истинным человеком, чтобы в Нем произошло истинное соединение Бога и человека. Только истинный Бог мог дать жизнь людям, сообщить им истинное ведение и стать неисчерпаемым источником спасения и обожения. Арианство подрывает самую суть христианства, лишает человека надежды. «Если Логос, будучи тварью, соделался человеком, то человек все бы еще оставался тем, чем был, не сочетавшись с Богом» (Ibid. II 67). «Не обожился человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог... и как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в которую облекся Логос, не была по природе человеческая, так не обожился бы человек, если бы соделавшийся плотью не был по природе сущий от Бога, истинное и собственное Слово» (Ibid. II 70).

Значителен вклад свт. Афанасия Великого в борьбу с ересью пневматоматии (*духоборчества*, или македонства), отрицавшей Божество Св. Духа. В Посланиях к *Серапиону*, еп. Тмуисскому, свт. Афанасий твердо отстаивает единосущие трех Божественных Лиц: «Безумно утверждать, что Дух есть тварь. Если бы Он был тварью, то не был бы присоединен к Троице, потому что вся Троица есть единый Бог» (Athanas. Alex.

arian. III 4). В описании (пре)вечного рождения и со-существования Сына Отцу свт. Афанасий следует аргументации Оригена: «Сын вечен и всегда сосуществует Отцу», потому что если бы было некогда, когда Сын не существовал, то это значило бы, что Отец «был без собственного Своего Слова и без Премудрости, что был некогда свет без луча, был источник безводный и сухой» (Ibid. I 14). Отвергать вечное существование Сына значило бы отнимать совершенство и полноту сущности Отца (Ibid. I 20). Единосущие Отца и Сына выявляет и тождество природных свойств Божественных Лиц. Как собственное рождение сущности Отца, Сын неизменяем: сущность Отца неизменна, а потому неизменно и собственное рождение ее (Ibid. I 35). Логос есть сияние, к-рым Отец все просвещает; Он есть начертание и образ, в к-ром созерцается и познается Отец (Ibid. I 16), а потому уразуметь, постигнуть Сына значит приобрести ведение об Отце (Ibidem). «Он есть истинный Бог как единосущный Отцу, свет от света, сила и истинный образ Отчей сущности. Всегда был и есть и не было, когда не был. Как вечен Отец, так вечен и Логос Его и вечна премудрость Его» (Ibid. I 9).

Учение о Логосе как посреднике между нерожденным и рожденным бытием, характерное для доникейских христ. авторов, в силу его двусмысленности для свт. Афанасия уже неприемлемо. Твердо следуя Откровению и библейским образам, он в своем богословском свидетельстве очерчивает резкую грань между тварной и нетварной природой. Логос принадлежит исключительно Божественной природе, обладает одной сущностью с Отцом и ничего общего с тварной природой

просто счел это недостойным Себя, то это антропоморфизм, ибо в Боге нет кичения (Ibid. II 25). Идея Логоса как помощника и служителя, в Котором нуждается Бог для сотворения мира, чужда мысли свт. Афанасия; в то же время он, будучи верен развитой апологетами библейской идее о логосности мира, подчеркивает демиургическое значение Логоса, а также общий для святоотеческого предания тезис о том, что Отец открывает Себя в мире через Сына. Тварное бытие «не стерпело бы ничем не умеряемой природы Отца и подлинно Отчей светлости, и по человеколюбию Отца Слово снисходит на помощь тварям» (Ibid. II 64) — здесь момент преемственности мысли свт. Афанасия от предшествующей церковной мысли, показывающей значимость доникейских усилий по описанию образа Откровения Бога в мире как Откровения Отца в Сыне-Логосе.

Для того чтобы тварный мир получил не просто бытие, но благобытие (Or. contr. arian. II 78), необходимо, чтобы он вошел в общение с подлинным и истинным бытием, являемым в Логосе. Поэтому всемогущий, всесовершенный святой Логос Отца, снизойдя во вселенную, повсюду распространяет Свои силы, озаряя видимое и невидимое, в Себе все содержит и скрепляет, ничего не оставляя лишенным Своей силы (Or. contr. gent. 42). Свт. Афанасий подчеркивает двойственность твари: она есть текучая и созданная природа и на ней сохраняющий ее отпечаток Слова (Or. contr. arian. II 78). Лишь причастие Логосу делает все бытие премудрым и достойным делом Божиим (Ibidem), и не только человек, но и мир в целом становится образом Божиим. Из всего, что существует и бывает, нет ничего та-

Ер. ad Serap. I 17). «Дух Святой... единосущ, лучше же сказать, собствен единосущему Слову, собствен и единосущен единосущему Богу» (Ibid. I 27), поэтому основой его созерцания и прославления является Пресв. Троица: «Итак, есть Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного отвне, не из Зиждителя и твари составляемая, но всецело Творящая и Зиждительная. Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действо. Ибо Отец творит все Словом в Духе Святом» (Ibid. I 28). Свт. Афанасий подчеркивает, что и проявление Пресв. Троицы в мире и спасительные деяния Божии имеют свой порядок: «Единое есть освящение, совершаемое от Отца чрез сына в Духе Святом» (Ibid. I 20). В основе свидетельства о Божестве Св. Духа свт. Афанасия лежит забота о подлинности и реальности освящения человека и соединения его с Богом. «Если через приобщение Духа делаемся причастниками Божественного естества (2 Петр 1. 4), то безумствует, кто утверждает, что Дух — естества тварного, а не Божия» (Ibid. I 24).

Каппадокийский синтез. I. Борьба с арианством. Труды свт. Афанасия Великого были достойно продолжены и приумножены «великими каппадокийцами» — святителями *Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским*. Свт. Афанасий Великий и отцы каппадокийцы едины не в силу принадлежности одной философской школе или к.-л. внешних обстоятельств — их единство обосновано единством отношения к вере и опыту Церкви как к первооснове всякого богословия. Предание Церкви, благодатный опыт спасения во Христе, и освящение благодатью Св. Духа, достигаемое в ней, — исходная посылка их трудов. В этом отношении они продолжают линию, к-рая была обозначена сщмч. Иринеем Лионским. Бог Троица для них не объект отвлеченных спекуляций, а живой опыт церковной жизни, богообщения, созерцания. Именно поэтому богословие каппадокийцев имеет вселенское значение, ибо они выражают и утверждают неизменную веру Церкви, сохраняемую в апостольском Предании. Эта вера по своим корням глубоко библейская и экзистенциальная, имеющая самое непосред-

ственное отношение к реальности спасения.

Будучи едины со свт. Афанасием в главном — в выражении той же церковной веры, определенной I Вселенским Собором, — отцы каппадокийцы совершенствуют формулировки этой веры. В никейском богословии учение о единстве Божиим было закреплено термином «единосущие», оно было выражено с большей силой, чем учение о троичности. Основной темой для свт. Афанасия была защита единства Лиц Пресв. Троицы, для отцов каппадокийцев в свою очередь необходимо было отстаивать истину троичности. В то время не хватало терминов для того, чтобы закрепить троичность, реальность бытия Лиц, терминов столь же твердых, как и термин «единосущие», выражавший единство.

Св. отцы каппадокийцы безусловно принимают никейское выражение «единосущен Отцу». Все используемые характеристики в описании свт. Афанасием Великим сущности Бога встречаются и у каппадокийцев. Что Божество в трех Лицах представляет Собой *μία οὐσία* (одну сущность; *Basil. Magn. Ep. 236*), они повторяют неоднократно: «Один Бог и высочайшая природа одна»; «Три — одно по Божеству и единое — три по личным свойствам» (*Greg. Nazianz. Or. 31*). Но при этом само выражение «единосущие» приобретает у каппадокийцев иные смысловые оттенки, чем у «староникейцев».

Свт. Василий равно употребляет термины сущность (*οὐσία*) и природа (*φύσις*), притом чаще использует последний. Святитель самую святость понимает как собственную природу Св. Духа (*Basil. Magn. Adv. Eunom. III*). Свт. Григорий Богослов утверждает, что сущность Божия есть то, что одному Богу принадлежит и Ему свойственно (*Greg. Nazianz. Or. 29*). Свт. Григорий Нисский отдает предпочтение понятию сущности, но теоретического различия между сущностью и природой не устанавливает, на практике же скорее склоняется к последнему, чем к первому.

Не все каппадокийцы используют выражение «из сущности» (*ἐξ οὐσίας*). Если свт. Василий считает возможным говорить «не повелением создан Сын, а из сущности (Отца) воссиял» (*Basil. Magn. Hom. 15*), то свт. Григорий Богослов считает выражение «из сущности» нежелатель-

ным для использования в богословии: «Мы не осмеливаемся, — говорит он, имея в виду Плотина, — именовать Сына преизлиянием благодати, как назвал Его один из философствующих эллинов, который, философствуя о первом и втором виновнике, ясно выразился: как чаша льется чрез края (*Plot. Enn. V 2. 1*); не осмеливаемся из опасения, чтобы не ввести произвольного рождения и как бы физического и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятием о Божестве» (*Greg. Nazianz. Or. 29*). Свт. Григорий, как и Ориген, в воззрении на рождение Сына из сущности Отца усматривает влияние материальных представлений. К тому же Единое Плотина — безличный абсолют, из к-рого с необходимостью происходит Ум. Отношение первой и второй ипостасей в неоплатонизме имеет характер безличного закона. Но для христ. богословия важно показать личный характер отношения Лиц и их «происхождения». Рождение Сына — не стихийный, невольный процесс, но в то же время и не творческое повеление, к-рое у доникейских богословов сближало Сына с тварью (*Greg. Nyss. Contr. Eun. 8*).

Имена Отца, Сына и Св. Духа не суть имена естества или природы — по естеству Ипостаси равно именуются Богом. Свт. Григорий Нисский подчеркивает это с целью исключить всякий субординационизм. Имя Бога является общим для трех Лиц. Здесь каппадокийцы расходятся с доникейской мыслью: рождение Сына и исхождение Св. Духа — процесс природный, но не стихийный; это означает, что в Боге ничто природное не может быть стихийным и невольным. Следуя пути, намеченному свт. Афанасием, каппадокийцы уделяют много внимания доказательству природного единства Отца и Сына и Отца и Св. Духа, совершенную равнобожественность Сына и Св. Духа Отцу.

II. Божество Сына. Свт. Василий Великий утверждает единосущность Отца и Сына (*Adv. Eunom. IV*); Сын всегда совершенный, без поучения премудрый, Божия сила (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 8*); Сын имеет славу, общую с Отцом (*Ibid. 7*); Он обладает совершенным могуществом, и воля Его неотделима от воли Отца (*Ibid. 8*), соединена и неразлучна с ней; не имея никакой разности по

существо с Отцом, Он не имеет разности и по могуществу (*Ibidem*). По свт. Григорию Богослову, Сын Божий безначален в отношении ко времени (*Greg. Nazianz. Or. 20*); вечно рождаемый от Отца (*Or. 29*); истинный и равночестный Отцу (*Ibidem*); равный Ему по природе (*Or. 30*); слава Отца и присносущный Сын Его, Слово Божие, живая печать Отца, во всем равный Отцу, сила и мысль Отца (*Or. 29*); Сын тождествен с Отцом по сущности, единосущный, чистая Печать и нежнейший образ Отца (*Or. 30*). Свт. Григорий Нисский сравнивает взаимоотношение Ипостасей в Боге с отношением слова и дыхания в человеке. Логос и Дух столь же необходимы, как речь и дыхание у человека. Тем не менее Они неотделимы от Божественной сущности, в которой существуют (*Greg. Nyss. Quod non sint tres dei*).

Для свт. Григория Богослова Бог есть прежде всего полнота, по естеству своему Он есть всякое благо, какое только можно объять мыслью; более того, Он выше всякого блага, и мыслимого и постигаемого, как выше Он красоты или доброты. Бог есть полнота и потому — блаженство. Совершенное единство внутрибожественной жизни выражается во вневременности Божественного бытия. Бог вечен по природе и выше всякой последовательности и разделения. Недостаточно сказать: Бог всегда был, есть и будет — лучше сказать: Он есть, ибо Он «сосредоточивает в Себе Самом целое бытие, которое не начиналось и не прекратится» (*Greg. Nazianz. Or. 38*). Этим определяется совершенная сверхвременность троических отношений: Отца и Сына и Отца и Духа. Рождение Слова и исхождение Духа нужно мыслить прежде всякого «когда»: Отец не начинал быть Отцом, ибо бытие Его не начиналось. И потому Он в собственном смысле Отец, «что не есть вместе и Сын» (*Or. 29*). Сверхвременность и совечность Ипостасей не исключают зависимости между ними. Сын и Дух «безначальны в отношении ко времени» и «небезначальны в отношении к Виновнику» (*Or. 25*). В Троице ничто не возникает, ничто не становится, ибо Божество есть полнота, «бесконечное море сущности». «Какой Отец не начинал быть Отцом?» — спрашивает свт. Григорий Богослов. И отвечает: «Чье бытие не начиналось» (*Or. 29*).

III. Божество Духа. Свт. Василий Великий отстаивает единосущие Отца и Св. Духа. Дух «числим в блаженной и Святой Троице» (*Adv. Eunom. III*), причастен Божеству (*Ibidem*), соединен с Отцом и Сыном во всем, в славе и вечности, в силе и царстве, во владычестве и Божестве (*Basil. Magn. Ep. 105*); во всем неотлучен и неотделим от Отца (*De Spirit. Sanct. 14*). Свт. Василий пишет особый трактат о Св. Духе, адресуя его свт. Амфилохию Иконийскому. Впрочем, по соображениям церковной иконографии и ситуации того времени он нигде в этом произведении прямо не называет Св. Духа Богом, но в то же вре-



Спаситель (Спас «Недреманное Око») с предстоящими Богородицей и архангелом. Икона Спасо-Преображенского собора Соловецкого мон-ря. Сер. XVI в. (ГММК)

мя раскрывает учение о Духе в связанном и целостном богословском исповедании. В этом он следовал за свт. Афанасием, к-рый утверждал Божество Св. Духа в своих Посланиях к еп. Серапиону Тмуисскому. Для свт. Афанасия важны были сотериологические предпосылки. В учении о Слове он исходил от образа Христа как Богочеловека, от явления Слова; в учении о Духе — от явления Духа, от Его освящающих действий. Только единосущное Слово Отчее могло Своим воплощением оживотворить и тем спасти тварь, и только Божественный Дух может освящать и тем спасать, соединять с Богом. От действительности спасительного Богообщения следует заключение о Божественности Спасителя и Утешителя. Так

же рассуждает и свт. Василий Великий. Его книга о Св. Духе есть прежде всего книга об освящении.

Свт. Василий Великий исходит из опыта духовной жизни, к-рая начинается с таинства Крещения. Крещение есть образ смерти и жизни — «и залог жизни подается Духом» (*Adv. Eunom. III*). В Св. Духе мы соединяемся с Богом, «Бог живет в нас через Духа». Более того, «нет вообще никакого дара, который нисходил бы к твари без Духа Святого» (*De Spirit. Sanct. 24*). Призываемый в Крещении Дух с Отцом и Сыном «не ко множеству причисляется, но умосозерцается в Троице». И хотя Дух «есть третий по порядку и достоинству», Он не есть третий по естеству (*Adv. Eunom. III*). «Единственный Дух Святой и о Нем возвещается отдельно, — говорит свт. Василий, — и не один из многих, но один. Как один Отец и один Сын, так один и Святой Дух. Посему Дух столь же далек от тварной природы, сколь единичное не подобно составному и множественному. Но соединен с Отцом и Сыном, поскольку Одно сродно с Одним» (*De Spirit. Sanct. 18*). И Дух Святой свят по естеству, естество Его свято. И в этом Его естественное единство с Отцом и с Сыном; Дух «называется Святым, как свят Отец и свят Сын, и в Духе святость восполняет естество». «Естественная Святыня умосозерцается в трех Ипостасях», как и прочие свойства Божии, «у Духа имена общие с Отцом и Сыном, и Он имеет эти имена по естественному единству с Ними» (*Adv. Eunom. III*). Умаление Духа разрушает троичность, равнозначно отрицанию самого троического догмата. Дух есть «сущность умная, бесконечная по силе, беспредельная по великости, неизмеримая ни временем, ни веками» (*De Spirit. Sanct. 9*).

Св. Дух является «источником освящения», «началом освящения», от Него тварь приемлет «освящение по причастию». И источник не оскудевает, не разделяется, «не тратится на приобретающих» (*Ibidem*). Он прост по сущности, но многообразен по силам. К Св. Духу «обращено все нуждающееся в освящении, Он усовершенствует других, но Сам ни в чем не нуждается. Он живет без обновления и есть податель жизни. Он не чрез прибавление возрастает, но вдруг полн, Сам в Себе водружен и вездесущ» (*Ibidem*).

Св. Дух «был прежде веков, был вместе с Отцом и Сыном. И если что и представишь за пределами веков, то найдешь, что оно после Духа. Если представишь тварь, то Силы Небесные утвердились Духом. И от Духа дарованы Силам и общение с Богом, неуклонность ко греху и пребывание в блаженстве» (De Spirit. Sanct. 19). Оттого и святые они, что причастны Св. Духу. И мудрость, и стройность ангельского лика — от Св. Духа. Подобным образом действует Св. Дух и в видимой твари. Св. Дух действовал и в ВЗ — в благословении патриархов, в Законе, пророчествах, чудесах, подвигах. И особенно действует в НЗ. «Пришествие Христово — и Дух предшествует. Явление во плоти — и Дух неотлучен. Действие сил, дарование исцелений — от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим. Дьявол был приведен в бездействие в соприсутствии Духа. Искупление грехов — по благодати Духа. Всякое действие совершалось в присутствии Духа. Дух соприсущ был Искушаемому от дьявола. Дух неотлучно был соприсущ Совершающему чудеса. Дух не оставил и Воскресшего из мертвых» (Ibidem).

Управление Церковью также совершается Св. Духом, ибо «порядок» в ней «установлен с разделением даров Духа» (De Spirit. Sanct. 16). По благодати Св. Духа ум становится способным к восприятию Божественного, — при содействии Св. Духа он познает Бога, и только «в озарении Духа возможно богопознание». Наконец, благодать Св. Духа откроется в последнем воскресении.

В раскрытии единосущной Божественности Св. Духа свт. Григорий Богослов также исходит из благодатного опыта духовной жизни. В Слове о Св. Духе он пишет: «И мы ныне узрели и проповедуем краткое, ни в чем не излишествоующее богословие Троицы, от Света Отца приняв Свет Сына во Свете — Дух» (Greg. Nazianz. Or. 31). Святость — неотъемлемая принадлежность Божества, поэтому Св. Дух как подаватель освящения не может не быть совечен и единосущен Богу. А если бы Он был энергией, то был бы безличен, Писание свидетельствует, что Он не действующий, но действующий (см.: 1 Кор 12. 11). «...Что за Божество, если Оно несовершенно? — вопрошает святитель. — А как может

быть совершенным, если недостает чего-либо к совершенству? Но недостает чего-то Божеству, не имеющему Святого. И как иметь это, не имея Духа? Ежели есть другая какая Святость, кроме Духа, тогда пусть скажут, что под нею понимать должно. А если эта самая, то можно ли не быть Ей от начала? ...Если Дух не от начала, то Он ставится наряду со мной или немного выше меня, потому что временем отделяемся мы от Бога. Если ставится в один ряд со мной, то как Он меня делает богом или как соединяет с Божеством?» (Greg. Nazianz. Or. 31).

«В продолжение веков были два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами, — пишет свт. Григорий Богослов... — Одно вело от идолов к Закону, а другое — от Закона к Евангелию... Они вводились не вдруг... Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают. ...Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына, Новый [Завет] открыл Сына и дал указания о Божестве Духа, ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищей, принятой не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями (Пс 83. 6), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями» (Greg. Nazianz. Or. 31).

IV. Свидетельство о Св. Троице. Свт. отцы каппадокийцы, следуя общей линии церковной полемики с арианством и его модификациями, отстаивали единосущие Отца и Сына и Отца и Св. Духа. Их задачей было не просто показать единосущие Отца и Сына и Отца и Духа, что уже было представлено «староникейцами» во главе со свт. Афанасием Великим, но и объяснить, как возможно синтезировать в одном связном исповедании единство и троичность. Такое объяснение и было разработано отцами каппадокийцами, оно стало их важнейшей исто-

рической заслугой. С одной стороны, они прояснили и закрепили понятия сущности и ипостаси, использованные ими для выражения троичности Лиц и единства бытия Божия, подчеркивая при этом их специфически богословский категориальный статус, не привязанный ни к какой философской системе, с др. стороны — создали единое исповедание таинства Пресв. Троицы, исповедание, хотя и исходящее из аналогий окружающего мира и пользующееся выразительными средствами человеческого языка, но всецело устремленное к Тому, Кто — за пределами всякой тварности. Именно они создали классическое богословие — то, что стало именоваться собственно «богословием» (θεολογία; в отличие от «домостроительства» (οἰκονομία), учения о творческой, промыслительной и искупительной деятельности Бога), — свидетельство о Боге в Его «собственном» бытии, никак не зависящем от бытия мира.

V. Апофатизм и катафатизм. Отцы каппадокийцы, следуя свт. Афанасию, установили различие между Богом в Своем собственном бытии и Его домостроительными проявлениями. Полемизируя с Евномием, дерзновенно утверждавшим, что человек способен постичь Божественную сущность наряду с иными тварными сущностями, они настаивали на абсолютной непознаваемости Бога в Его сущности (см. *Апофатическое богословие*). «Как никто не вдыхал в себя всего воздуха, так ни ум не вмещал совершенно, ни голос не обнимал Божией сущности» (Greg. Nazianz. Or. 30). Никакое определение к ней неприложимо, потому что всякое понятие есть уже вид ограничения (Greg. Nazianz. Or. 28). Поэтому «Божество неизменно» (Or. 30). «Мы не научены, — пишет свт. Григорий Нисский, — имени, обозначающему Божественную природу. О существовании ее мы, правда, знаем, но такого наименования, которое бы обнимало Его неизреченную и недоступную понятие природу, — так мы говорим, — или вообще нет, или оно нам неизвестно» (Greg. Nyss. De deitate Filii et Spir.). Поэтому и невозможно дать никакого определения Божией сущности (Contr. Eun. VII). Бог выше всякой сущности (Greg. Nazianz. Or. 6), всего мысленного (Or. 21). Он выше красоты, даже выше Божества



(Contr. Eun. II). Он есть безграничное и беспредельное море бытия (Greg. Nazianz. Or. 38). Единственно возможное наименование Его и вместе с тем основное определение Его Божественного существа есть «Сый» (ὁ ὄν) (Or. 30). Только один Бог есть истинное бытие. В Нем заключается все бытие, и все прочее происходит из Него, как из своего источника (Or. 6). «Даже тот, — пишет свт. Григорий Нисский, — кто в продолжение долгого времени среди безмолвия философствовал о предметах возвышенных, едва составит понятие о том, что такое истинно сущее, по самой природе своей имеющее бытие, и что такое несущее, по видимости только имеющее бытие, так как оно не может само по себе осуществлять свою природу. И думается мне, это познал тогда великий Моисей, наученный богоявлением, а именно, что из всего, обнимаемого чувством и созерцаемого мыслью, нет ничего сущего в подлинном смысле, кроме превышей всего сущности и причины всего, от которой все зависит» (Greg. Nyss. De vita Moysis). Непознаваемость Божественной сущности не означает непознаваемости Бога вообще: Бог, хотя и непостижим в глубинах Своего бытия (в сущности) в силу абсолютной отличности тварного естества от естества нетварного, тем не менее открывает Себя человеку в Своих действиях (см. Катафатическое богословие). Все творение свидетельствует о Божественной премудрости и Божественном всемогуществе.

Апофатизм написан в парадоксальность христ. Богооткровения: Бог трансцендентный становится миру имманентным, но в самой имманентности Своей икономии, завершающейся воплощением и смертью на кресте, Он открывает Себя трансцендентным и онтологически от всякого тварного бытия независимым.

Богословие как созерцание и исповедание Пресв. Троицы соединяет апофатический и катафатический пути. Отец открывает Себя через Сына в Духе Святом, и это откровение Пресв. Троицы всегда является откровением икономическим, домо-строительным. Путь же боговедения, по классическому определению свт. Василия Великого, — «от единого Духа через Единородного Сына к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, природная свя-

тость, царское достоинство от Отца, через Единородного простираются на Духа» (Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 18).

Перед отцами каппадокийцами стояла проблема выражения невыразимого троичного бытия, превосходящего все тварные условия и образы. «Я еще не начал думать о Единичности, как Троица озаряет меня Своим сиянием, — говорит свт. Григорий Богослов. — Едва я начал думать о Троице, как Единичность снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что Это целое, до того мой взор наполнен Им, а остальное ускользает от меня: ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я объединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу Единый Светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света» (Greg. Nazianz. Or. 40). Отцы каппадокийцы пытались найти такие слова и такие правила их использования, которые позволили бы, говоря о Боге, иметь в виду Его абсолютную невыразимость и, одновременно осознать их ограниченность. Тайна Св. Троицы, данная в Откровении, — глубокая неизреченная Тайна. Даже применяя аналогии, отцы каппадокийцы все время дают пояснения о несоизмеримости тварного мира и Бога. Поэтому они считают единственно возможным языком апофазы, чтобы освободиться от понятий, свойственных нашему мышлению, дабы превратить их из затемняющих смысл и влекущих к дольнему в пособие для восхождения к горней Реальности, Которую не может вместить в себя тварный ум.

Каппадокийцы полемизируют с аномеями, придававшими гипертрофированное значение человеческим словам и концепциям. Отстаивая непостижимость Божества, св. отцы дают классическую формулировку: Бог непостижим по сущности, но постигаем в Своих действиях (энергиях). Отсюда все человеческие слова имеют характер условных знаков, задача которых — выразить безусловный опыт. Поэтому всякое использование языка становится аналогией, а все земные образы, словесно-выразительные и изобразительные ресурсы — метафорическими.

Величие отцов каппадокийцев заключается в том, что им удалось,

используя высшие возможности человеческой рациональности, выразить парадоксальность христ. веры в Бога, Который одновременно Три и Один. Всякая попытка решить эту задачу в рамках отвлеченной спекуляции неизбежно должна была привести и приводила к ереси.

VI. Троичная терминология. Каппадокийцы избирают для формулировки Троичного догмата понятия «сущность» и «ипостась», которые призваны у них выразить неизреченное единство Трех, реальность одновременно и единства и троичности. Эти термины не были новшеством: они уже использовались в предыдущие годы полемики вокруг никейского вероопределения. Понятие «ипостаси» для различения Трех в Св. Троице использовал Ориген, а вслед за ним — свт. Дионисий Александрийский. Но при этом «ипостась» для них означала почти «сущность», оказываясь определением слишком резким, как бы рассекающим единство, и не только единство существа, но и единство чести и славы. И потому, когда в посленикейскую эпоху участники Анкирского Собора 358 г. (см. Анкирские Соборы) заговорили о трех Ипостасях, над ними навис упрек в «тритеизме». У старшего поколения никейцев слово «ипостась» значило почти то же, что и «сущность».

Задача каппадокийцев заключалась в строгом и ясном закреплении значения, смыслового разграничения и соотношения друг с другом этих понятий. При этом необходимо было, с одной стороны, опираться на опыт предшествующего использования этих категорий, а с др. — очистить их от прежних ассоциаций, дабы они смогли быть использованы для выражения тайны Божественного бытия.

Ὀὐσία — термин философский, означавший «сущность», но вульгаризировавшийся: его стали употреблять, напр., в значении «имущество», или «владение». В этом слове, родственном глаголу «быть», звучал онтологический отголосок, поэтому оно могло подчеркнуть онтологическое единство Божества, тем более что этот корень заключался в термине ὁμοούσιος, уже христианизированном Никейским Собором для обозначения со-сущности Отца и Сына. В античном лексиконе отсутствует обозначение личности, ибо лат. persona и греч. πρόσωπον обо-





значали ограничительный, обманчивый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума: не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маска существа безличного. Поэтому св. отцы предпочли этому понятию другое, строго однозначное, смысл к-рого они совершенно преобразовали, — ипостась. Если понятие οὐσία постепенно вульгаризировалось, то ὑπόστασις, будучи обиходным словом, начинало приобретать философское значение. В обыденном языке это слово значило «существование», но у нек-рых стоиков оно приняло значение отдельной субстанции, т. е. индивидуального. Термины οὐσία и ὑπόστασις, т. о., были почти синонимами; оба относились к бытию, причем 1-й обозначал скорее сущность, 2-й — особенность, хотя чрезмерного различия между ними не было. Эта относительная эквивалентность благоприятствовала выработке христ. терминологии: не существовало никакого более раннего контекста, к-рый мог бы нарушить равновесие между 2 терминами; посредством этих терминов св. отцы желали подчеркнуть равные достоинства, т. о. можно было избежать риска дать перевес безличной сущности. Понятие «ипостась» должно было быть отграничено не только от понятия «модус» или «лицо» в савеллианском смысле, но и от понятия «индивид».

Разъяснение значения терминов «сущность» и «ипостась» в применении к описанию тайны Св. Троицы дает свт. Василий Великий в письме к свт. Григорию Нисскому (Ер. 38). Он определяет различие между сущностью и ипостасью, как между общим и частным — κοινόν и ἴδιον. В этом определении обычно усматривают аристотелевское разграничение между πρώτη οὐσία и δευτέρα οὐσία — первой и второй сущностью (*Arist. Categ. V 2a. 11–16; Met. VII 11*). По аналогии с первой сущностью Аристотеля ипостась, по свт. Василию, обозначает конкретный предмет, имеющий действительное, реальное существование, а сущность (οὐσία) выполняет функцию того, что Аристотель называл «второй сущностью», т. е. для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего, — «что есть» в отличие от конкретного образа существования — «как есть». В основе аристотелевского различения между



Св. Троица. Икона. 1411 г.
Мастер при Андрее Рублеве (ГТГ)

первой и второй сущностью лежало необходимое метафизическое предположение, что общее не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном. Общая природа постигается мысленно, как совокупность существующих признаков известного класса предметов или индивидуумов, но реальное выражение находит только в отдельном, и там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе. Кроме того, различие, проведенное свт. Василием между сущностью и ипостасью, как κοινόν и ἴδιον, методически равно может быть отнесено к предметам и одушевленным, и неодушевленным. Τὸ ἴδιον не всегда обозначает личность и может быть истолковано в смысле случайных свойств предмета.

Подобные соображения начиная с IV в. вызывают нарекания в том, что у свт. Василия реальность Трех якобы прочерчена совершенно определенно, а реальность единства дана лишь абстрактно и отвлеченно. Критики свт. Василия утверждают, что фактически такое разграничение между ипостасью и сущностью в описании Св. Троицы ведет к тритеизму.

Диалектика развития церковной мысли заключалась не просто в необходимости преодоления сомнений и недоумений, но в нахождении «богоприличных слов» и разъяснении того, как надлежит с их помощью «богоприлично» мыслить и выражать парадоксальную для разума церковную веру в Бога, Который одновременно Троичен и Един. Свт. Василий вовсе не утверждал, что про-

тивопоставление общего и частного исчерпывает тайну Божественной троичности и Божественного единства. Коль скоро мысль наша впадает в затруднения при размышлении о Боге при чтении Свящ. Писания, ей нужны пособие, аналогия и метод размышления о Боге. Терминология свт. Василия напоминает терминологию Аристотеля лишь формально. У Аристотеля общее есть только понятие, реальны же индивиды. Использование Аристотеля не более чем иллюстрация, оно не означает следования его метафизике. У свт. Василия, также как и у др. каппадокийцев, резко выделен затухающий у Аристотеля мотив субстанциального единства. Если у Аристотеля бескачественность второй сущности есть проявление бедности, то для каппадокийцев в отношении к Божеству она означает полноту, сверхкачественность. Это единство «подлежащего» предполагается различием Ипостасей. Для свт. Василия Великого в богословии понятие «сущность» означает не только вторичное или производное обобщение, не только выделяемый и выделяемый качественно общий момент, но прежде всего нумерическое и нерасторжимое единство Божественного бытия и Жизни: «сущность» есть «существо». Свт. Василий не был аристотеликом, он отвергал строгий аристотелизм как ложную систему, приводящую к еретическим выводам. Евномия он обвинял в увлечении «Аристотелевыми и Хризипповыми умозаключениями» (*Adv. Eunom. I*); для свт. Григория Нисского Евномий был нечестивым «поборником Аристотелевых догматов». У Аристотеля свт. Василий нашел логические средства для такого разграничения богословских понятий, к-рое позволяет сразу выразить и онтологическую реальность Трех (не только именуется, но и существуют), и совершенное тождество их свойств.

Свт. Василий говорит: «...исповедуем в Божестве одну сущность, и понятия о бытии не определяем различно. А ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце, и Сыне, и Святом Духе была у нас неслитною и ясною. Ибо, если не представляем отличительных признаков каждого, именно Отечества, Сыновства и Святыни, — исповедуем же Бога под общим понятием сущности, — то невозможно изложить





здро́во учения веры» (*Basil. Magn.* Ep. 236). «Не дивитесь,— говорит свт. Василий,— что одно и то же и соединено, и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное, как разделение соединенное, так и единение разделенное» (Ep. 38). Сущность и ипостась являются, т. о., не только понятиями, но и условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость.

Свящ. Писание открывает имена Отца, Сына и Св. Духа. Эти имена нужно различать не по к.-л. общим или отвлеченным признакам, не по степеням Божественности (как это было у ариан и в субординационизме), но по несоизмеримым и «неслитным» (несливаемым) онтологическим характеристикам, предполагающим всю полноту «существенных» определений, однако обогащающим ее новыми онтологическими моментами. Ипостасные имена суть имена апофатические, они не дают нам исчерпывающего разумения тайны троеческой жизни, тем более что исключается всякая аналогия со смыслом этих слов, когда они описывают тварное бытие. Поэтому имена Ипостасей означают «особенности» и отношения, образ бытия — «как», а не «что».

Свт. Григорий Нисский в специальном труде разъяснял, почему не три Бога, поскольку три Ипостаси, как Петр, Иаков и Иоанн — три человека. Суть его разъяснения сводится к тому, что и о людях нельзя сказать «три человека»: такое высказывание неточно и противоречиво. Ибо три относятся к различному, а человек есть имя не различаемой, но отождествляемой сущности. Это не софистическая уловка и не риторический прием. Свт. Григорий вскрывает проблему противоречивости языка и мысли о единстве, даже в случае вещей тварных; в мысли же о единстве в Боге нужно стремиться удалить все тварное, что препятствует воспринимать истинное единство.

Соотношение общего и частного в применении к Богу нужно разуметь богоприлично. Это значит прежде всего, что надлежит вполне отвлечься от всякой изменчивости и разуметь особенное (или неделимое) в совершенной полноте завершенного и простого бытия, в к-ром ничего другого и нет. Между Ипостасями Св. Троицы, рассматриваемыми в от-

ношении к сущности, «нет никакого промежутка,— говорит свт. Василий,— нет ничего вставного или самостоятельного и отличного от Божией природы, так чтобы эта природа могла бы быть отделена сама от себя вставкой постороннего... никакого сечения или разделения» (Ep. 38; см.: *Greg. Nazianz.* Or. 31). Сущность Божию нельзя мыслить по аналогии с сущностью человека и сущностью вообще; в то время как в мире постигаем сущность проявляется в отдельных видах и как бы раздроблена между ними, в Божестве она в каждый момент и одновременно принадлежит всем Ипостасям и является не логически только постигаемой, но реальной основой их бытия.

Свт. Григорий Богослов, отвечая на возражение «Не одно ли Божество и у язычников, как учат те, которые совершеннее других философствовали» проводит следующую мысль: «Но там, хотя общность имеет единство, представляемое только мысленно, однако же неделимых много и они разделены между собой временем, страстями и силой... Не таково наше учение; напротив, каждое из них (Ипостасей) по тождеству сущности и силы имеет единство к соединенному не менее, чем с самим собой» (Or. 31). Сущность в языческих богах, говорит свт. Григорий, усматривается лишь логически, в Боге же она пребывает реально, конкретно.

О единстве Трех свт. Василий замечает: «Божество едино, а именно: единство мыслится в самой идее сущности, так что хотя и есть различие в числе и свойствах, отличающих каждого (Сына и Отца), но уже по самой идее Божества созерцается (в них) единство» (*Adv. Eunom.* I). Сущность абсолютного уже по самой своей идее единична. Свт. Григорий Нисский отказывается представить, чтобы в Боге были три сущности, и утверждает, что Божия сущность одна и единственна (*Greg. Nuss. Ad Graec.*). «Троица есть и исповедуется единым Богом не менее по согласию, чем по тождеству сущности»,— говорит свт. Григорий Богослов (Or. 6). Только «те лица, у которых сущность понимается тождественной, могут быть названы единосущными»,— замечает свт. Григорий Нисский (*Antirr. c. Apollin.* 15). Характеристики «единство» и «единственность» («единичность»)

в приложении к Божеству весьма часты у каппадокийцев. Признак сущности простой и беспредельной, говорит свт. Василий, есть единичность и единство (*μονάς καὶ ἐνός*). Мы поклоняемся Единиче в Троице и Троице в Единиче (*Greg. Nazianz.* Or. 30). «Монада, поклоняемая в Троице, и Троица, возглавляемая в Монаде» (*Greg. Nazianz.* Or. 6). Бог — един (*εἷς*) и единствен (*ὁ μόνος*), пишет свт. Григорий Нисский, единственное Благо (*Contr. Eun.* II). Природа трех Ипостасей одна, самозаклученная и неделимая Монада (*Greg. Nuss. In Cant. Cantic.* 8), не увеличимая никаким прибавлением, не уменьшаемая никаким отличием, и хотя проявляется во множестве (т. е. в трех Лицах), но всегда пребывает Единичей нераздельной, нераздробляемой и всецелой (*Quod non sint tres dei*). Свт. Григорий Богослов восклицает: «Все Три суть Одно, Единича в Троице поклоняемая и Троица в Единиче возглавляемая, вся достопоклоняемая, вся царственная, единопрестольная, равнославная, премирная и превышая времени, несозданная, невидимая, непостижимая» (Or. 6).

В троическом богословии каппадокийцев понятие «ипостась» не соответствует понятию «индивидуум» и «Божество» не есть понятие некоей «индивидуальной субстанции» Божественной природы. Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум «делит» природу, к к-рой принадлежит. Ничего подобного нет в Св. Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте. Ипостась есть то, что есть *οὐσία*, к ней приложимы все свойства,— или же все отрицания,— какие только могут быть сформулированы по отношению к «сущности», и, однако, она остается к *οὐσία* несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей. Которые, собственно, не Три, но «Три-Единство». Они сходны в том, что несходны.

VII. К единству сущности от единства действий. О Божественном единстве и единосущии свидетельствует единство Божественных действий — единство Царства, силы и славы. Свт. Василий подчеркивает единство и нераздельность Божественных действий. В этом едином действовании различается тройственность: Отец есть причина перво-





начальная, повелевающая; Сын есть причина зиждительная; Св. Дух — причина совершительная. Но это различие не означает делимости. Всякое действие Божие есть нераздельное троическое действие. В действиях Божиих отображается троичность Ипостасей и их неизреченный порядок. Это всегда есть действие от Отца через Сына в Духе. Во всяком действии Дух соединен и неразделен с Отцом и Сыном (*Basil. Magn. Ep. 189*).

По свт. Григорию Нисскому, всякое имя Божие означает силы или действия Божии — энергии. Даже само имя «Бог» обозначает не естество, а деятельность. Нет действий, особенных у каждой Ипостаси, но все совершается Троицей нераздельно. Едино нераздельное действие Св. Троицы — и это действие принадлежит всем трем Лицам (*Quod non sint tres dei*). Свт. Григорий Богослов свидетельствует о том же: во всех Ипостасях одно и то же движение воли и тождество сущности (Ог. 20), равнозначность единства и единодушие воли (Ог. 29).

VIII. Статус числа в применении к Богу. «Укоряющим нас за троебожие, — писал свт. Василий, — да будет сказано, что исповедуем мы Бога единого не числом, но естеством (οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει). Ибо все, именуемое по числу единым, в действительности не едино и по естеству не просто; о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен. След., Бог един не числом, ибо число есть принадлежность количества, а количество сопряжено с телесным веществом, поэтому число есть принадлежность телесного естества. Всякое число означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной». Поэтому, заключает свт. Василий, «мы совершенно исключаем из понятий о Божестве всякое вещественное и ограниченное число» (Ep. 8). Он подчеркивает, что понятие числа неразрывно связано с вещественностью, с тварной инаковостью и ограниченностью, и поэтому в Троице нет места для счисления в собственном смысле слова, т. к. в Божественном бытии нет дискретной множественности, к-рую только и можно сосчитать. Иначе сказать, в богословии число из количественной категории преобразуется в качест-

венную — истина Троицизма не арифметическая истина, и тайна Троицизма не тайна о числе «три» и «один». Выражение «число» могло применяться к Богу лишь в несобственном смысле, как указание на неизреченную, но вполне реальную отличность Отца и Сына и Св. Духа, не умаляющую совершенного единства Лиц. В размышлениях о Боге необходимо было преодолеть вещественную стихию числа, преодолеть рассекающую недостаточность рассудочной мысли, перейти к созерцанию непрерывного и сплошного, к созерцанию всеполноты.

В слове «Троица» превзойдено число, поскольку тройственная раздельность Лиц, указуемая в этом имени, нисколько не нарушает единства Бога. Применительно к Богу это слово требует мысли об одновременной троичности и единстве. Рассматриваемые в своей сущности, все три Лица Божества составляют одно абсолютное бытие, наделенное всеми высочайшими свойствами, и обладают ими в нераздельной полноте и совершенстве. И три Ипостаси не отделены ничем от этого существа: они суть τρόποι ὑπάρξεως, вечные и неизменные способы или формы самооткровения или реального проявления этого существа, разумные, обладающие личным бытием и совершенные. Свт. Григорий Богослов не пытается оправдать Троичность Лиц перед человеческим разумом; он просто указывает на недостаточность любого числа, кроме числа «три». «Три» здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различий (триадой, равнозначной монаде).

Свт. Григорий пишет: «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства чтобы и не быть скудным и не разлиться до бесконечности. Первое показывало бы несообщительность, последнее — беспорядок» (*Greg. Nazianz. Or. 22*). При раскрытии монады личностная полнота Бога не может остановиться на диаде, ибо «два» предполагает взаимное противопоставление и ограничение; «два» разделило бы Божественную природу и внесло бы в бес-

конечность некую неопределенность. Божественная реальность, т. о., в двух Лицах немыслима. Превосхождение «двух», т. е. числа, совершается в «трех». «Три» здесь не итог сложения; три абсолютно различные реальности не могут быть исчислены. Трансцендируя число «три», оно не начинает и не замыкает ряда, но раскрывает за пределами «двух» бесконечность: открытую беспредельность живого Бога, неистощимый преизбыток Божественной жизни.

Созерцание Св. Троицы в ее совершенном единосущии и неслитности есть важнейший факт духовного опыта свт. Григория Богослова, являющегося основанием и для его богословских размышлений. Для него, как и для всех отцов каппадокийцев, Св. Троица есть изначальная тайна, Святая Святых Божественной реальности, сама жизнь Бога сокрытого, Бога Живого. Свт. Григорий Богослов мог говорить об этой тайне только в форме поэтической, потому что только поэзия способна в словах выразить запредельное. «Они не разделены в воле, — пишет он, — они не разделены в могуществе» и ни в каких др. свойствах. «И скажем все до конца: Божество нераздельное в Разделяющих». «В трех солнцах, проникающих одно в другое, свет был бы един», потому что Слово и Св. Дух суть Два луча Одного и Того же Солнца, или «вернее, они два новых Солнца» (Ог. 31). Св. Троица первична по отношению ко всякому существованию и всякому знанию, к-рые в Ней находят свое обоснование. Она не может быть постигнута человеком, но Сама объемлет человека и вызывает в нем славословие. Когда о Св. Троице говорят вне славословия и поклонения, вне личного отношения, дарованного верой, язык всегда неверен.

IX. Ипостасные свойства. Невозможно дать абсолютное определение каждой Ипостаси, обозначив ее одним из Божественных имен. Единственность личности не поддается никакому определению, личность может быть воспринята лишь в ее отношении с др. личностью, поэтому единственно возможный способ различения Ипостасей состоит в том, чтобы уточнить их взаимоотношения, в особенности их отношение с общим источником Божества — Отцом. Нерожденность Отца Безначального, рожденность





Сына и исхождение Св. Духа — таковы отношения, позволяющие различать Лица. Эти отношения обозначают, но не обосновывают ипостасного различия. Различие есть та абсолютная реальность, к-рая коренится в тройственной и изначальной тайне Божественных Лиц, и наша мысль, к-рую тайна эта бесконечно превосходит, может лишь указать на нее негативным образом, т. е. утверждая, что безначальный Отец — не Сын и не Св. Дух, что рожденный Сын — не Св. Дух и не Отец, что Св. Дух, от Отца исходящий, — не Отец и не Сын. Эти отношения суть не отношения противопоставленности, а отношения различности: они не делят природу между Лицами, но утверждают абсолютную тождественность и не менее абсолютное различие Ипостасей; отношения эти для каждой Ипостаси тройственны и никогда не могут быть сведены к отношениям двусторонним, предполагающим противопоставление.

Ипостасные имена выражают взаимные отношения лиц. Три Лица суть три образа бытия неслиянного и нераздельного, «самосущно существующего». Отличительные свойства Ипостасей (τὸ ἴδιον, ἡ ἰδιότης) у святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского определяются по-разному. В письме к свт. Григорию Нисскому свт. Василий Великий так описывает различие Ипостасей: «Отец есть некая сила, нерожденно и первоначально существующая и она-то есть причина причины всего сущего. Сыном все получило бытие. Отличительный же признак ипостасного свойства Святого Духа тот, что он после Сына и с Сыном познается и от Отца имеет бытие (Ер. 38). Полнее свойства Ипостасей свт. Василий определяет в письмах к Теренцию комиту и свт. Амфилохию Иконийскому, как Отцовство, Сыновство и Освящающая сила (Ер. 214, 236). В определении личных свойств свт. Григорий Богослов избегает имен «отцовство», «сыновство», не называет и личным свойством Духа святость. Как правило, он определяет свойства Ипостасей как нерожденность, рождение и исхождение. При этом свт. Григорий предостерегает от выяснения точного смысла этих определений. При определении ипостасных особенностей свт. Григорий Нисский также

отклоняется от др. каппадокийцев, особенно от свт. Василия. Отца и Сына он различает как Нерожденного и Единородного, ἀγέννητος и μονογενής (два образа бытия: быть нерожденным и быть единородным). Свт. Григорий Нисский говорит не просто о рожденности Сына, но подчеркивает имя «Единородный», чтобы яснее отличить неисповедимый образ бытия Сына и Духа. Не удовлетворяясь определением Ипостаси Св. Духа, как «святыни» у свт. Василия, не находя достаточным термин ἐκλόρευσις у свт. Григория Богослова, свт. Григорий Нисский видит отличительное свойство третьей Ипостаси в том, что она — третья: от Отца через Сына (δι' υἱοῦ). Свт. Григорий Нисский подчеркивает единство начала. «Через Сына» почти равнозначно «от Отца», ибо Отец есть имя первой Ипостаси в отношении ко второй. Отец есть начало и причина (ἀρχὴ καὶ αἰτία) Сына и Духа (*Basil. Magn.* Ер. 210); от Него рождается Сын и исходит Св. Дух, и потому бытие трех Ипостасей не вносит никакого разделения в Св. Троицу, т. к. Сын и Дух возводятся к одному началу и одному виновнику их бытия. Положение о том, что Отец есть πηγή (источник) и ἀρχὴ (начало) для двух остальных Лиц Св. Троицы, было общим принципом, принимаемым одинаково и всеми богословами первых 3 веков христианства, и свт. Афанасием. Но в самом понимании этой монархии каппадокийцы существенно отличаются от церковных авторов I–III вв. по Р. Х. Они устраняют субстанциальный субординационизм Оригена. Отец есть начало и причина (αἰτία) Сына и Духа, — говорит свт. Василий, — но «природа (φύσις) Отца, Сына и Духа одна и та же и Божество едино» (*Ibidem*). «Отцу и Сыну и Святому Духу общи неначинаемость бытия и божество, но Сыну и Духу принадлежит иметь бытие от Отца» (*Greg. Nazianz.* Ор. 25). «Отец больше Сына по причинности и равен по природе» (*Greg. Nazianz.* Ор. 30). Наименование «Отец» выражает не сущность, а обозначает отношение к Сыну (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. I 1).

Отец — Источник всякого Божества в Троице, изводит Сына и Св. Духа, сообщая Им Свою природу, к-рая остается единой и нераздельной, самой себе в трех Лицах тождественной. Исповедовать еди-

ную природу для греч. отцов означает видеть в Отце единый источник Лиц, получающих от Него ту же природу (*Greg. Nazianz.* Ор. 20).

Начало единства в Св. Троице — Личность Отца, является началом Сына и Св. Духа, проявляется в Их Личностях; Отец устанавливает и их соотношение с единым началом Божества как рождение и исхождение. При этом чрезвычайно важно, что Источник Божества в Троице личен. Святоотеческое богословие не знает абстрактного Божества: нельзя мыслить Бога вне трех Лиц. Бог конкретен, ибо Единое Божество одновременно обще трем Ипостасям и присуще каждой из них: Отцу, как Источнику, Сыну как Рожденному, Духу как от Отца Исходящему. Отец есть Божество, но именно потому, что Он — Отец, Он сообщает Свое Божество во всей его полноте двум др. Лицам; Они берут свое начало от Отца как от Единого Начала — откуда термин «монархия». Понятие «единоначалие», т. о., обозначает в Боге единство и различие, исходящее от Единого Личного Начала.

Лит.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; *Корсунский И. Н.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Др. Греции. X., 1890; *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900; *Глаголев А. А.*, *прот.* ВЗ и его непреходящее значение в христианской Церкви. К., 1909; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов в связи с философскими учениями того времени. Сепр. П., 1914; *Pettazzoni R.* Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. R., 1922; *idem.* L'omniscienza di Dio. Turin, 1955; *Kittel H.* Die Herrlichkeit Gottes: Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffs. Giessen, 1934; *Quasten.* Patrology; *Князев А.*, *протомр.* ВЗ в посланиях ап. Павла // ЦВ. 1951. № 4 (31); *он же.* ВЗ и спасение во Христе // Там же. 1952. № 3 (42); *Mehlgan J.* Der Name Gottes im AT. R., 1956; *Maringer J.* The Gods of Prehistoric Man. N. Y., 1960; *Evans-Prithard E. E.* Theories of Primitive Religions. N. Y., 1965; *Herrmann S.* Der alttestamentliche Gottesname // EvTh. 1966. Bd. 66. S. 281–293; *Kinyongo J.* Origine et signification du nome divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques. Bonn, 1970; *Vetter D.* Jahwes Mit-Sein, ein Ausdruck des Segens. Stuttgart, 1971; *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the development of Doctrine. Chicago, 1974. Vol. 1–5; *Koch K.* Šaddaj // VT. 1976. Bd. 26. S. 299–332; *Rose W.* Jahwe: zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen. Zürich, 1978; *idem.* Jahwe // TRE. Bd. 16. S. 438–441; *Guthrie D.* New Testament Theology. Leicester, 1981; *Bobrinskoy B.* Le-mystère de la Trinité. P., 1986; *Gerstenberger E.* Jahwe — ein patriarchaler Gott? Stuttg., 1988; *Gammie J. G.* Holiness in Israel. Mineapolis, 1989; *Dreytza M.* Der theologische Gebrauch von RUAH im AT. 1990; *Михаил (Грибановский), иером.* Истина бытия Божия // БТ. 1990.





Сб. 30. С. 5–82; Niehr H. Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanaischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. В.; N. Y., 1990; Лосский. Мистическое богословие; он же. Богословие и богословие. М., 2000; Флоровский. Вост. отцы IV в.; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; он же. Трактат по истории религий: В 2 т. СПб., 2000; Дани Д. Единство и многообразие в НЗ. М., 1997; Zubov A. B. История религий. М., 1997. Кн. 1. С. 5–23, 53–59, 78–95, 105–132, 167–174, 183–210; Moor J. C. de. The rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism. Leuven, 1997; Иеремияс И. Богословие Нового Завета. М., 1999; Breck J. Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church. N. Y., 2001

Свящ. В. Шмалый

БОГАТЕНКО [Богатѣнков] Яков Алексеевич (1875, Казань — 10.10.1941, Саратов), старообрядческий реставратор-иконописец, уставщик и регент, исследователь знаменного пения, публицист. Семья Б. происходила из казанского старообрядчества; его отец, Алексей Порфирьевич (буд. старообрядческий еп. Рязанский и Егорьевский Александр), с благодарностью упоминается в предисловии к изданию С. В. Смоленского «Азбука знаменного пения (Известия о согласнейших пометах) старца Александра Мезенца» (Каз., 1888) за предоставление для работы «превосходной» знаменной рукописи «иосифовского текста». Б. окончил в 1898 г. Строгановское уч-ще по классу живописи, в 1912 г. Археологический ин-т, под рук. прот. В. Металлова написал работу «Русские духовные стихи, канты и псалмы по устному преданию, рукописным источникам и крюковым книгам» (фрагмент опубли. в Сб. работ Этнографической секции Гос. ин-та музыкальной науки (М., 1926. Вып. 1. С. 91–103), местонахождение полного текста неизвестно). В 1900–1910-х гг. Б. содержал в Москве иконописную и реставрационную мастерскую (на Таганке, в Дурном пер.), к-рая была удостоена большой серебряной медали на 1-й Всероссийской выставке икон в С.-Петербурге в апр. 1904 г. Иконы, написанные в мастерской, находились в старообрядческих храмах по всей России; под рук. Б. были выполнены стеновые росписи в московских старообрядческих церквях в Покровско-Успенской общине, в Гавриковом пер., и в Покровской, на Новокузнецкой ул. (росписи частично сохр.). В ГЦММК им. Глинки хранится икона св. Иоанна Дамаскина, держа-

щего в руках свиток с рус. певческими знаменами, написанная Б. в дар Смоленскому от московских старообрядцев; известны также живописные и графические работы Б.

В дореволюционный период Б. служил уставщиком в московских старообрядческих храмах, в т. ч. в Покровском соборе на Рогожском кладбище. В 10-х гг. XX в. являлся руководителем хора при старообрядческом *Честного и Животворящего Креста Господня братстве* и устраивал публичные просветительские концерты со специальными историческими программами в Москве (в т. ч. в аудитории Политехнического музея, в зале Синодального уч-ща) и в провинции. Как правило, эти концерты сопровождались пояснениями Б. Писал статьи по общественным и церковнопевч. проблемам для старообрядческих изданий, чаще всего для журналов «Церковь» и «Старообрядческая мысль», публиковал рассказы из жизни старообрядцев. В 1915 г. написал отзыв на первое исполнение «Всенощной» С. В. Рахманинова. Б. был одним из организаторов Старообрядческого культурно-просветительского об-ва (1915), в программе к-рого говорилось о встрече «новой русской философии и старообрядческой мысли». Преподавал в Старообрядческом ин-те при Рогожской общине (основан в 1911) и был руководителем хора ин-та.

После 1918 г. Б. участвовал в реставрации соборов Московского Кремля, сотрудничал с Этнографической секцией Гос. ин-та музыкальной науки, где пытался создать семинар по изучению крюкового пения. Неоднократно подвергался арестам (в 1919 и неск. раз в 20-х гг.), в т. ч. вместе со своим отцом. Впосл. служил чертежником в разных московских учреждениях и работал над исследованием «Материалы по изучению мелодической структуры знаменного крюкового пения» (РГБ ОР; не опубли.), к-рое до наст. времени сохраняет научную ценность. В июле 1941 г. Б. был арестован по обвинению в антисоветской деятельности, этапирован в Саратов, где скончался в тюремной больнице. Реабилитирован в 1956 г.

Соч.: Вопрос о старообрядческом крюковом пении на соборе епископов. К., 1909; Статьи о церковном пении. Методика изучения церковного пения. Беседы о церковном пении // Духовные ответы. М., 1996. Вып. 4. С. 9–52.

Лит.: Рахманова М. П. Сохраненное богатство // Муз. академия. 1993. № 4. С. 138–151.

М. П. Рахманова

БОГАТСТВО, совокупность ценностей, служащих удовлетворению материальных и духовных потребностей человека и являющихся личным или общественным достоянием. Относительно материальных ценностей (деньги, имущество, природные Б. и т. п.) термину «Б.» соответствуют понятия «имение», «владение», «наследство», «наследие», «собственность». Понятие Б. используется для описания полноты, разнообразия и совершенства нематериальных ценностей (Б. добродетелей, премудрости, знаний, духовное Б. и т. п.).

Все ценности и Б., к-рыми обладает человек, принадлежат Богу, Творцу неба и земли (Быт 1. 1–25; Пс 23. 1–2). Бог как источник всяких благ (см. ст. *Благо*) заключает в Себе все Б.: «И богатство и слава от лица Твоего, и Ты владычествуешь над всем...» (1 Пар 29. 12). Прп. Симеон Новый Богослов называет Бога «прочным и поистине всегда пребывающим богатством» (*Sym. N. Theol.* Нупп. 48). Эта богословская истина нашла отражение в этимологическом родстве в рус. языке слов «Бог» и «Б.».

Сотворенный Богом мир является Б., к-рое Бог передает человеку в раю: «...обладайте [землей], и владычайте над рыбами морскими, [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всей землей,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1. 26, 28; ср.: 9. 1–3).

Особенность ветхозаветного отношения к материальному Б. состояла в понимании его как знака Божия благословения: «Если... будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его... придут на тебя все благословения... и исполнятся на тебе... Благословен... плод земли твоей, и плод скота твоего, и плод твоих волов, и плод овец твоих. Благословенны житницы твои и кладовые твои» (Втор 28. 1–2, 4–5; ср.: Втор 28. 8, 11–12). Б. были благословлены патриархи евр. народа Авраам (Быт 13. 2; 24. 35), Исаак (Быт 26. 12–14), Иаков (Быт 30. 43), прав. Иов (Иов 31. 25); земля Ханаан была обещана Богом народу Израиля в качестве богатой и изобильной земли, к-рой



он сможет владеть, пока будет исполнять Закон (Числ 13. 27–28; 14. 8; Втор 6. 3). Тема награды Б. и славой за покорность Богу получает развитие в повествованиях о царях *Давиде* (2 Цар 12. 8), *Соломоне* (3 Цар 4. 21–28; 10. 4–29), *Иосафате* (2 Пар 17. 5; 18. 1), *Езекии* (2 Пар 32. 27–29). Бог ставит в особую заслугу царю Соломону его предпочтение обладанием Б. добродетелей («сердцем разумным», «чтобы судить народ [Божий] и различать, что добро и что зло»), нежели материальным Б. (3 Цар 3. 5–14). Б., «в котором нет греха» (Сир 13. 30), т. е. полученное честным путем, и само по себе представляется нек-рым благом, поскольку обеспечивает независимость человека, избавляет от рабства работодателю (Притч 22. 7), прибавляет друзей (Притч 14. 20; 19. 4; Сир 13. 25–26). При этом подчеркивается, что дар Б. всегда является Божиим благословением труда человека, «дел рук» его. Приобретенное трудом Б. предполагает наличие у его обладателя добродетелей: прилежности (Притч 10. 4), трудолюбия (Притч 11. 16; 20. 13), умения (Притч 24. 4), воздержания (Притч 21. 17), воинской доблести, как у царя Давида, мудрости и справедливого гос. правления, как у царя Соломона. «...Если какому человеку Бог дал богатство и имущество, и дал ему власть пользоваться от них и брать свою долю и наслаждаться от трудов своих, то это — дар Божий» (Еккл 5. 18).

Материальное Б. добродетелью, наилучшим благом или целью жизни человека не является: Бог «не предпочитает богатого бедному... все они — дело рук Его» (Иов 34. 19; ср.: Притч 22. 2). Земное Б. преходяще: «гибнет... от несчастных случаев» (Еккл. 5. 13; ср.: Пс 38. 7; Притч 23. 5); ограниченно: нельзя, напр., приобрести с помощью Б. избавление от смерти (Пс 48. 7–10), любовь (Песн 8. 7), оно бесполезно для человека после смерти («...где оставите богатство ваше?» — Ис 10. 3). Более того, Б., дажежитое честным трудом, таит в себе большую опасность: злоупотребление им ведет к несправедливости, нравственным падениям, в конечном счете отвращает человека от Бога, ввергает в идолопоклонство (3 Цар 11. 1–8; 21. 1–26; Пс 51. 9). Б., приобретенное неправедно, «лживым языком» (Притч 21. 6), не является Божиим даром, поэтому не идет на пользу человеку.

Приобретающий Б. неправдой не может и считаться богатым, ибо все равно Божия справедливость возторжествует: «ложится спать богачом и таким не встанет» (Иов 27. 19), «он оставит его (богатство. — Авт.) на половине дней своих и глупцом останется при конце своем» (Иер 17. 11). И на долю богобоязненных людей выпадают бедность и несчастья (Иов 1. 1–3, 13–19; 2. 7; Еккл 7. 15; 8. 14), так что материальное Б. предстает ценностью низшей, временной, несущественной (Еккл 5. 12–16; 6. 7). Поэтому ВЗ призывает человека не уповать на земное Б.: «Не заботься о том, чтобы нажить богатство» (Притч 23. 4), «когда богатство умножается, не прилагай к нему сердца» (Пс 61. 11), «кто любит богатство, тому нет пользы от того... это — суета» (Еккл 5. 9).

Против злоупотребления материальным Б. направлены мн. Божественные установления ВЗ, к-рые предостерегают от воровства, алчности и зависти (Исх 20. 15, 17), запрещают ростовщичество среди соплеменников (Исх 22. 25; Лев 25. 36–37; Втор 23. 19–20), выдвигают ограничения, в т. ч. и препятствующие накоплению избыточного Б., напр. запрет на сбор остатков урожая, дабы ими могли питаться бедные и странники (Лев 19. 9–10; Втор 24. 19–22; ср.: Руфь 2. 4–16), предписывают давать займы бедным (Втор 15. 7–11), прощать долги в 7-й год (Втор 15. 1–4), милостиво относиться к рабам (Втор 15. 12–14, 18) и т. д. Пророки обличают грехи разбогатевших: чрезмерные накопления, развращающие человека (Ис 5. 11–14; Иер 5. 26–28; Ам 8. 4–7); притеснение бедных («горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места...» — Ис 5. 8; ср.: Иез 22. 29; Мих 2. 2); восхваление Б. (Иер 9. 23). Ветхозаветный идеал отношения к Б. выражен в прощении праведника к Богу в Книге Притчей Соломоновых: «...нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, пресытившись, я не отрекся Тебя... и чтобы, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всуе» (Притч 30. 8–9).

Существенно важным положением христ. отношения к Б. является единство 2 принципов существования человека: обладания и становления. Заповеданное человеку Богом владычество над Б. творения (Быт 1.

26, 28) одновременно представляет собой и процесс овладения миром, и процесс становления человека. При этом овладение миром заключает в себе не абсолютный, а лишь инструментальный смысл, к-рый в плане Божественной икономии имеет значение орудия для раскрытия способностей человека в различных областях деятельности. Человек является лишь распорядителем дарованного ему Б. Принцип становления человека, его интеллектуального, творческого и религиозно-нравственного формирования, конечной целью к-рого является заповеданное Богом достижение святости (Рим 6. 22; Евр 12. 14; ср.: Лев 19. 2) и богоподобное совершенство (Мф 5. 48), является главным и доминирующим над принципом обладания Б. мира. В Божественном замысле о человеке принцип «быть» оказывается неизмеримо выше принципа «иметь», поэтому Божественное «будьте» звучит в Свящ. Писании более категоричным императивом, чем «владейте».

Др. важный момент христ. отношения к Б. определяется общей мировоззренческой установкой христианства, рассматривающего человека после грехопадения в состоянии онтологического обнищания и изгнания (см. ст. *Бедность*), в условиях к-рого подлинный сотериологический смысл имеет обладание не временным, преходящим и тленным Б., но вечными, нетленными благами, составляющими истинное Б. на небесах. Евангельский идеал нравственной жизни — бесконечное нравственное совершенствование в единении с Богом, «неисследимым», по словам ап. Павла, «богатством благости» (Еф 3. 8; Рим 2. 4) — является для человека истинным Б., тем, что Сам Господь назвал возможностью «богатеть в Бога» (Лк 12. 21). Бог, «будучи богат, — говорит свт. *Амвросий* Медиоланский, — обнищал, да мы нищетою Его обогатимся: истощил Себя, чтобы сделать нас преизбыточествующими» (*Ambros. Mediol. De obitu Valent.*). «...Нищета для меня, — восклицает блж. *Августин*, — всякое богатство, которое не есть Бог мой» (*Aug. Confess. XIII 8*). Свт. *Иоанн Златоуст* подчеркивает, что если «кто лишился благоволения Божия, тот хотя бы владел всем богатством вселенной, беднее всех; равно как беднейший из всех, но имеющий это благоволение, богаче всех» (*Ioan. Chrysost. In Hebr. XX 3*).



Поэтому материальное Б. само по себе не может быть целью жизни христианина, но — всегда только средством достижения высшей религ. цели. Превознесение Б., т. е. средства достижения цели, ведет к отрицанию самой цели, ибо невозможно, по словам Спасителя, «служить двум господам... служить Богу и маммоне (богатству.— *Авт.*)» (Мф 6. 24).

Евангельское учение о любви к ближним и пример жизни на земле добровольно умалившего Себя Сына Божия, Господа Иисуса Христа, являются этическим основанием христ. отношения к Б. «Не пристращайся к богатству душою своею,— говорит свт. *Василий Великий*,— но извлекай из него пользу, не люби его чрез меру, и как одному из благ не дивись ему, но употребляй его в служение как орудие» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 61*; ср.: *Clem. Alex. Quis dives salvetur 14*). Материальное Б. может являться благом или злом, смотря по тому, как человек им пользуется. По мысли прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*, Б.— не добро и не зло, но нечто среднее между ними, «что по воле и расположению человека может быть обращено в ту и другую сторону»: служить ко благу, когда Б. полагается основанием достижения истинной жизни, или ко злу, коль «скоро собирается только для сбережения или для роскоши, а не употребляется в пользу нуждающихся» (*Ioan. Cassian. Collat. VI 3*; ср.: 1 Фес 4. 10–12). Христианство утверждает принципы честного отношения к труду, справедливого распределения его плодов, милосердия и *благотворительности*, в основе к-рых лежит любовь к ближнему. Имущество и деньги необходимы для жизни в об-ве, для попечения человека о будущем его детей, исполнения обязанностей по отношению к ближним («чтобы было из чего уделять нуждающемуся» — Еф 4. 28), для творчества. «Злато, серебро и медь Божие добро есть, и нам в нуждах наших служит» (*Тихон Задонский. Т. 4. С. 311*).

В то же время строящий жизнь на идее материального благополучия не достигнет Царства Небесного (Мк 10. 24). В беседе с богатым юношей Христос говорит: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19. 21); «...трудно богатому войти

в Царство Небесное... удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф 19. 23–24; ср.: Мк 10. 23–25; Лк 8. 14; 18. 24–25). При этом Господь поясняет, что благ один только Бог (Мф 19. 17), соделавший Себя истинным Б. человека. Согласно *Клименту Александрийскому*, не обладание Б. лишает человека Царства Небесного, а грех *любостяжания* и сребролюбия, привязанность к земному, к чувственным удовольствиям: Господь говорит не о том, что богатый юноша «наличное свое имущество... должен был разбросать и со своими богатствами расстаться; нет, он должен был только [ложные] мнения относительно богатства из своей души выкинуть, алчность и жажду их, беспокоиться о них перестать, устранить со своего пути эти терния жизни, заглушающие собой семена Слова» (*Clem. Alex. Quis dives salvetur 11*). Господь, считает Климент, говорит не об изменении внешних обстоятельств жизни, в частности не об утрате имущества, но заповедует необходимость искоренения в душе привязанности к последнему, страсти *любостяжания*.

«...Берегитесь любостяжания,— предупреждает Спаситель,— ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк 12. 15). Ап. Павел указывает на особую опасность сделаться рабом вещественного Б. вместо служения Богу, говорит о связи пристрастия к Б. с др. человеческими пороками: «...желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям. Ты же, человек Божий, убегай сего» (1 Тим 6. 9–11). Пристрастие к Б. может стать причиной развития в человеке мн., даже противоположных, пороков: с одной стороны, скупости, жадности, с др.— расточительности и мотовства. «...Дурное богатство,— говорит свт. *Григорий Палама*,— идет в паре с еще более дурным спутником: высокомерием и надежанием на богатство...» (*Greg. Pal. Hom. 62. 9*). Обольтшение Б. является грехом и потому, что ввергает человека в излишнюю заботу о буд. материальном обеспечении.

Любостяжание, по ап. Павлу, есть идолослужение (Кол 3. 5), т. е. удаление от Бога. Если Б. собирается с пристрастием, то, по словам свт. *Филарета*, делается «идолом сердца» (*Филарет (Дроздов), свт. С. 257*). Чистая от страстей душа может и при Б. внимать словам Спасителя (*Clem. Alex. Quis dives salvetur 16*). Любостяжатель же Царства Божия не наследует (Еф 5. 5).

В Евангелии утверждается условный, преходящий характер земного Б. в противоположность истинным ценностям. Спаситель проповедует воздержание и умеренность, тщетность накопительства, необходимость ограничиться человеку пользованием тем имуществом, что есть: «...не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе... ибо где сокровища ваше, там будет и сердце ваше» (Мф 6. 19–21). Надменному богачу Господь говорит: «Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк 12. 20). «Непрочность изобилия в имуществе» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 33*) подчеркивают мн. св. отцы. «...Богатство не постоянно и, как волна, гонимая силою ветров, обыкновенно течет туда и сюда» (*Ibidem*). Тема тленности земного Б. присутствует также в покаянных молитвословиях: «*Не надѣйся, дѣше моя, на тлѣнное богатство, на неправедное собраніе, всѣ во сѣа не въси комѣ оставиши:*» (тропарь 7-й песни покаянного канона из Канонника).

Обольтшение Б. проявляется не только у богатых, но также и у бедных, когда они завидуют лучшему материальному состоянию: «Если не внемлет... безрассудно страждет и бедный и богатый» (*Greg. Pal. Hom. 62. 9*). Бедность, крайняя нужда «без отношения к [вечной] жизни» «вовсе не представляют собою чего-либо великого и достойного подражания» (*Clem. Alex. Quis dives salvetur 11*). Человеку, «в котором осталось множество страстей», «не принесет... совершенно никакой пользы и бедность» (*Ibid. 15*). Согласно свт. Иоанну Златоусту, в бедности человек «становится негорделивее, целомудреннее, честнее, смиреннее, благоразумнее, а в богатстве встречает множество к тому препятствий. ...В бедности гораздо легче быть добродетельным, нежели в богатстве»





(*Ioan. Chrysost. In Hebr. II 4*). Дар Б. предполагает большую ответственность за него перед Богом, что показывают евангельские притчи о винограде, данном в пользование (Мк 12. 1–9), о талантах (Мф 25. 14–30), о неверном управителе имения (Лк 16. 1–9), о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31).

В притче о неверном управителе Спаситель называет земное Б., собранное любостыжанием, «богатством неправедным», ибо оно являет собой неверность Богу и обиду ближнего. Но и оно может обратиться «в доброе стяжание чрез благотворение бедным» и приобретение «в них духовных друзей и молитвенников» за благотворителя (*Филарет (Дроздов), свт. С. 257*). И богатый может спастись, ибо «невозможное человеку возможно Богу» (Лк 18. 27). Для того только и полезно земное Б. человеку, чтобы посредством правильного распоряжения им приобрести небесное благо. Владея значительным имуществом, не согрешает тот, кто использует его согласно с волей Бога и законом любви, ибо радость и полнота жизни не в приобретении и обладании, но в дарении и жертве: «Блаженнее давать, нежели принимать» (Деян 20. 35; см. ст. *Благотворительность*). Б. одного человека может стать источником материального удовлетворения и духовной радости мн. людей. Ап. Павел увещивает богатых быть благодетельными, щедрыми, общительными, собирающими «себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни» (1 Тим 6. 17–19).

В «*Основах социальной концепции РПЦ*», документе, принятом *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*, подчеркивается, что, «призывая искать прежде всего Царства Божия и правды Его (Мф 6. 33), Церковь помнит и о потребностях в хлебе насущном (Мф 6. 11), полагая, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования» (VII 1). При этом имущественное положение человека не может рассматриваться в качестве свидетельства того, угоден или не угоден он Богу. Имущественные отношения должны основываться на евангельском принципе отношения к ближнему, выраженному в словах Спасителя: «Да любите друг друга» (VII 1; ср.: Ин 13. 34). Б. может порабощать человека, но может и освободить его от материальных фак-

торов, препятствующих духовному совершенствованию.

Лит.: *Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 4. С. 311–319; Т. 5. С. 165–166; *Иоанн Кронштадтский, св.* ПСС. СПб., 1894². Т. 2. С. 442–457, 564–591; *Экземплярский В.* Учение древней Церкви о собственности и милости. К., 1910. С. 53–155; *Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп.* Православный катехизис. М., 1990. С. 95–96, 104–105; *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Бедность и богатство // *он же.* Избранное. Петрозаводск. 1992. С. 109–112; *Филарет (Дроздов), свт.* Беседа о милосердии к бедным // Творения. М., 1994. С. 253–258; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 531–533; *Рождественский Д., свящ.* Нравственное богословие. М., 2001. С. 172–173; *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* М., 2001. С. 53–56.

А. И. Макаров, А. В. Ситников

«БОГ ГОСПОДЬ» [греч.— Θεός Κύριος], песнопение *утрени и молебна*, состоящее из стихов Пс 117 (основной стих: 27а+26а; 4 дополнительных: 1, 11, 17, 22+23).

В чинопоследовании утрени по палестинскому *Часослову*, к-рый используется Студийским и Иерусалимским уставами всех редакций, «Бог Господь» со стихами занимает место в начале утрени после шестопсалмия и великой ектении. Ему противопоставляются аллилуиарий, исполняемые вместо «Бог Господь» на постовой или субботней заупокойной утрених, когда совершается т. н. служба с *Аллилуия*.

Служба с «Бог Господь». В различных редакциях Студийского устава служба с Аллилуия была обычной службой будних непраздничных дней всего года, поэтому пение «Бог Господь» указывало на праздничность дня (см. *Пентковский*. Типикон. С. 401; *Arranz*. Turicon. P. 292; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 256–499). По Типикону, используемому ныне в РПЦ, служба с Аллилуия совершается только в седмичные дни Великого поста и в нек-рые дни трех др. (т. н. малых) постов, из-за чего «Бог Господь» стало восприниматься как повседневное песнопение, а будничный утренний аллилуиарий (со стихами Ис 26. 9а, 9б, 11б, 15) — как постовое. Служба с «Бог Господь» должна совершаться во все воскресенье, во все дни, имеющие любой праздничный знак (см. ст. *Знаки праздников месящеслова*), в пред- и попразднства, в дни памяти тех святых, кому Типикон назначает тропарь. При этом памяти святых без тропаря встречаются только в период Великого поста; в периоды ма-

лых постов нек-рые дни имеют надписание «аллилуия или тропарь», что говорит о возможности выбора между службой с «Бог Господь» или с Аллилуия; день без тропаря вне многодневных постов остался в совр. Типиконе только один — 16 июля (Типикон. [Т. 2.] С. 714).

Исполнение «Бог Господь». По форме «Бог Господь» напоминает великий *прокимен* — основной стих поется хором после каждого из 4 дополнительных: «**Поётся же въ гдѣ ѿжды**» (Службник. [Т. 1.] С. 55), но в отличие от прокимна «Бог Господь» после 4-го стиха и последнего повторения еще один раз (с разделением надвое) не повторяется. В древности «Бог Господь» пели неск. иначе: в послании свт. *Фотия*, митр. Киевского, во Псков от 1419 г. указывалось, что «Бог Господь» на утрени поют 5 раз, однако при этом упомянуты только 3 дополнительных стиха (Пс 117. 1, 17 и 23б — *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 455). «Бог Господь» поется на глас 1-го из следующих за ним *тропарей*. Типиконы предписывают возглашать стихи «Бог Господь» *канонарху* (см., напр.: Типикон. [Т. 1.] С. 20), что сохраняется в практике греч. мон-рей; в РПЦ, как правило, стихи возглашает диакон или священник, произносивший прошения великой ектении. На молебне «Бог Господь» исполняется так же, как на утрени; в греч. Церквях на молебне обычно поется только Пс 117. 27а+26а трижды, без др. стихов.

Тропари на «Бог Господь» на утрени. По совр. Типикону, на «Бог Господь» (т. е. сразу после «Бог Господь») поются 3 или 4 тропаря. В седмичные дни в память святого — это тропарь святого дважды, «**Слава, и нынѣ:**», *богородичен*; в память 2 святых — тропарь первого святого дважды, «**Слава:**», тропарь 2-го святого, «**И нынѣ:**», *богородичен*; в Господские и Богородичные праздники без соединения с др. последованиями — тропарь праздника дважды, «**Слава, и нынѣ:**», тот же тропарь в 3-й раз; в попразднства и предпразднства, а также при соединении службы Господского или Богородичного праздника со службой святого тропарь праздника тоже поется трижды, а тропарь святого — на «**Слава:**»; при соединении служб 2 праздников (или службы праздника с попразднством или предпразднством) поется тропарь 1-го праздника дважды,





«**Слава, и нынѣ:**», 2-го (обычно на это место ставится тропарь Богородичного праздника: см. 16 августа — Типикон. [Т. 2.] С. 769, 771). В воскресные дни на «Бог Господь» поется воскресный тропарь, «**Слава:**», тропарь святого (если есть), «**И нынѣ:**», богородичен; если в воскресенье случаются 2 святых с тропарями, тропари поются по 1 разу: воскресный, 1-го святого, «**Слава:**», 2-го святого, «**И нынѣ:**», богородичен. Указанные варианты не описывают полностью весь устав пения тропарей на «Бог Господь»; возможны случаи сложных сочетаний тропарей (напр., в седмицу после Недели жен-мироносиц), существует целый ряд правил о выборе богородична.

В рус. рукописной традиции стих «Бог Господь» с нотацией фиксировался в Октоихе и позднее в обиходе (XVII в.). В знаменном распеве мелодии «Бог Господь» близки к напевам прокимнов 8 гласов (Обиход нотного пения. М., 1909. Ч. 1. Л. 32–34 об.; до XVIII в. эти же напевы обычно использовались для распевания последних слов тропарей). В рус. церковной музыке XVIII–XX вв. существуют разные варианты пения «Бог Господь» (обычно поется на напев тропаря) (Свод напевов. С. 43–44).

Псалом 117 в богослужении важнейших праздников. Этот псалом имел хвалебное значение уже в иудейском богослужении. Судя по его содержанию (ср. стихи 24, 26b, 27), он был составлен для одного из главных ветхозаветных праздников — возможно, для праздника Кущей (Талмуд. Сукка 3). В синагогальной практике псалом вошел в состав галлела (букв. — хвала), исполняемого на утренней службе праздников Пасхи и Пятидесятницы, 8 дней праздников Кущей и Обновления, а также в дни новолуний (*Idelsohn A. Z. Jewish Liturgy and It's Development. N. Y., 1932, 1995*. P. 134, 158; *Скабалланович*. Типикон. Вып. 2. С. 211). В христ. богослужении Пс 117 имеет особое значение в богослужении праздников Входа Господня в Иерусалим и Пасхи, что, возможно, следует объяснять его связью с иудейской традицией.

Вход Господень в Иерусалим. Согласно древним арм. Лекционариям, отражающим практику Иерусалимской Церкви V в., во время одной из процессий в Неделю ваий пелся Пс 117 с припевом (антифо-

ном) «Благословен грядущий во имя Господне, благословен грядущий» (*Reponx A. Le Codex Arménien Jérusalem 121. P., 1969–1971. 2 vol. (PO; N 163, 168)*). В Типиконе Hieros. S. Crucis. 43, 1122 г., отражающем практику соборного богослужения Иерусалима X в., после 6-й песни канона утрени в Неделю ваий (перед чтением утреннего Евангелия) указывается пение Пс 117 на 4-й глас, вслед за 20-м стихом к-рого совершался вход. Непосредственно перед чтением Евангелия вместо «*Всякое дыхание*» пели «Бог Господь» со стихом «*Εξομολογεῖσθε τῷ Κυρίῳ, ὅτι Χριστὸς...*» (греч. — **Исповѣдайтесь гдѣ ви, ꙗкѡ хртѡсъ**: парафраз Пс 117. 21 — *Дмитриевский А. А.* Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X в. Каз., 1894. С. 9). Типикон Великой ц. X в., а также все редакции Студийского и Иерусалимского уставов указывают Пс 117. 26a+27a, 1 в качестве литургийных прокимна и его стиха на праздник Входа Господня в Иерусалим. Этот же прокимен поется на литургии праздника и по принятому ныне Иерусалимскому уставу; кроме того, строки Пс 117 входят в *избранный псалом* Недели ваий, из них составлен 3-й праздничный литургийный *антифон*, стихи 26a+27a являются *причастном* праздника. Наконец, парафраз Пс 117. 27 (**Бгъ гдѣ, и ѡвѣса намъ, составите праздникъ, и веселѣшеса прѣидите**) содержится в ирмосе 9-й песни праздничного канона прп. Космы Маиумского, используемого и в наст. время.

Пасха. Согласно древним арм. Лекционариям, слова Пс 117. 24 пелись в Иерусалиме V в. вечером в Великую субботу (перед паремиями). Согласно груз. переводу иерусалимского Лекционария, отражающему практику VII в., эти слова были прокимном на литургии в 1-й день Пасхи (стих: Пс 117. 25 — *Tarchnishvili. T. 1. [Pars. 1.] P. 114; [Pars. 2.] P. 143*). В Типиконе Великой ц. прокимен тот же, но с 1-м и 2-м стихами Пс 117 (*Mateos. Турісон. Т. 2. P. 94*); он же звучит на литургии 1-го дня Пасхи и в наст. время (с 1-м стихом). Кроме того, согласно Студийскому и Иерусалимскому уставам, отдельные строки из Пс 117 с тропарем Пасхи образуют начальный пасхальный антифон, к-рый поется перед утреней, литургией, вечерней (а также молебном или последованием погребения, если они совершаются)

в 1-й день Пасхи и во всю Светлую седмицу (при этом «Бог Господь» в эти дни не входит в состав утрени). По различным редакциям Студийского устава (*Пентковский*. Типикон. С. 256; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 291–292; *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 557; *Arranz. Турісон. P. 248*) начальный пасхальный антифон содержал только стихи Пс 117. В рукописях Иерусалимского устава встречаются старая студийская практика и новая, по к-рой стихи заимствованы из Пс 67; иногда рукописи упоминают оба варианта одновременно (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 125, 166, 207, 271, 358). В случае использования Пс 67 к нему нередко присоединялся один (или неск.) стихов из Пс 117. В ряде рукописей Иерусалимского устава для утрени Пасхи назначаются стихи Пс 67. 2, 3, 3b — 4a и 117. 24 (Там же. С. 271). Такой состав начального пасхального антифона зафиксирован, в частности, в московских печатных изданиях Иерусалимского устава, в т. ч. и в Типиконе, используемом ныне в РПЦ ([Т. 2.] С. 932–933).

Стихи из Пс 117 также входят в состав 3-го праздничного антифона и прокимна (тот же, что и в Неделю ваий) на литургии праздника Богоявления, а стих 26b–27a поется на Божественной литургии во весь год (кроме Светлой седмицы) при изнесении Св. Даров для Причащения мирян.

А. А. Лукашевич

БОГДАН [румын. Bogdan] Йоан (25.07.1864, Брашов — 1.06.1919, Бухарест), румын. филолог-славист и историк. В 1874–1882 гг. учился в румын. гимназии в Брашове. Закончил в 1885 г. филологический фак-т Ясского ун-та. Стажировался в Вене у В. Ягича (1887–1888), в С.-Петербурге у А. И. Соболевского (1888–1889), в Москве у Ф. Ф. Фортунатова (1889–1890), затем в Киеве и Кракове (1890). Профессор Бухарестского ун-та (1891), руководил первой в Румынии кафедрой славистики. Действительный член Румынской АН (1903), член-корреспондент Сербской АН (1914), член ОИДР.

Слав. языковедческая проблематика интересовала Б. в первую очередь в связи с распространением в румын. землях кириллического письма и церковнослав. языка как литургического, лит. и актового.





Он отстаивал убеждение, что это произошло не ранее XIII в., когда Молдавия и Валахия попали под власть Второго Болгарского царства (напр., в курсе лекций по морфологии старослав. языка).

Б. преимущественно исследовал слав. исторические и документальные памятники, связанные с Румынией XIV–XVI вв.— временем расцвета слав. письменности в Дунайских княжествах. Им был опубликован среднеболг. перевод XIV в. визант. хроники *Константина Манасси*, сохранившейся, в частности, в славяно-молдав. Тульчанском списке XVI в., большое количество славяно-валахских и славяно-молдав. документов XV–XVI вв. и ряд серб. Подготовленные Б. публикации текстов выполнены на высоком научном уровне и не утратили своего значения до наст. времени, нек-рые из них переиздавались в Румынии в сер.— 2-й пол. XX в. Б. заложил основы палеографии славяно-румын. памятников (в первую очередь актовой) в Румынии. Изданные им в 1905 и 1908–1911 гг. альбомы палеографических снимков до наст. времени сохраняют свое научное значение.

Соч.: *Cîteva manuscripte slavo-române din Biblioteca imperială de la Viena*. București, 1889; *Vechile cronicе moldovenești pînă la Ureche*. București, 1891; *Morfologia limbii paleoslovenice*. București, 1892; *Cronici inedite atîngătoare de istoria românilor*. București, 1895; *De la cine și cînd au împrumutat românii alfabetul chirilic?* / Lui T. Maiorescu Omagiu. București, 1900; *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și cu Țara Ungurească în sec. XV și XVI*. București, 1905. Vol. 1: 1413–1508; *Letopisețul lui Azarie*. București, 1909; *Documentele lui Ștefan cel Mare*. București, 1913. 2 vol.; *Cronica lui Constantin Manasses*. București, 1922; *Scrieri alese*. București, 1968; *Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв.* М., 1976. С. 4, 5, 15, 22.
Лит.: *Bogdan D. P. Ioan Bogdan: Activitatea științifică și didactică* // *Romanoslavica*. 1958. № 3. P. 204–205; *idem*. *Legăturile slavistului Ion Bogdan cu Rusia* // *Studii privind relațiile româno-ruse*. București, 1963. № 3. P. 191; *idem*. *КМЕ*. Т. 1. С. 207–208.

А. А. Турилов

БОГДАНА [румын. Bogdana], действующий муж. мон-рь с соборным храмом во имя свт. Николая Чудотворца в *Сучавской и Рэдэуцкой архиепископии* (Молдавской и Буковинской митрополии) Румынской Православной Церкви. Был освящен также придел во имя св. Леонтия Рэдэуцкого (пам. 1 июля). Б. находится в г. Рэдэуци (жудец Сучава), в истор. обл. Буковина (крайняя

сев.-вост. часть Румынии). Монастырская жизнь возрождена в 1992 г.

В XIV в. здесь размещалась кафедра Рэдэуцкой епископии. Ц. свт. Николая в Рэдэуци — древнейший памятник каменного зодчества в Молдавском княжестве, воздвигнутый в 50-х гг. XIV в. В 1559 г. господарь Александру Лэпушняну построил закрытый притвор, о чем сообщается в настенной надписи на слав. языке при юж. входе. Храм прямоугольный в плане, без купола, с высокой четырехскатной кровлей. Стены отличаются массивной кладкой, укреплены контрфорсами и покрыты штукатуркой. Изнутри церковь перекрыта цилиндрическим сводом, полукруглая апсида имеет сильный вынос. Эта церковь единственная в Румынии, в алтаре к-рой имеется каменный синтрон. К алтарю примыкает вима, что характерно для романских базилик. Наос от пронаоса отделяет стена с дверным проемом, 4 массивных квадратных столпа делят наос на 3 нефа. Над боковыми более низкими нефами устроены 2 небольших помещения, куда ведет винтовая лестница в юго-вост. углу пронаоса. В храме были погребены молдав. господа Богдан I Основатель (1359–1365), Лацку (1365 — ок. 1375), Роман I Мушат (ок. 1392–1394), Стефан I (1394–1399) и др. представители знатных фамилий. Св. блгв. воевода *Стефан III Великий* возложил на нек-рые захоронения надгробные плиты, украшенные резным плетеным орнаментом (1479–1480).

Древняя живопись не сохранилась, повторно церковь была расписана при господаре Александре Добром, о чем имеется письменное свидетельство 1415 г. Сохранились 4 композиции в алтаре: «Тайная вечеря», «Причащение апостолов хлебом», «Причащение апостолов вином», «Умовение ног апостолам», датируемые временем правления молдавского господаря св. Стефана III. Поновлялась роспись и в период правления господаря Александру Лэпушняну, в 1880 г. храм был заново расписан. На колокольне, возведенной в 1781 г. еп. Досифеем (Хереску), сохранился колокол со слав. надписью: «Иоан Стефан, воевода Молдавской страны».

Лит.: *Balș Gh.* Bisericile moldovenești din veacul al XVI-lea. București, 1928; *Vătășianu V.* Istoria artei feudale în țările române. București, 1959. Vol. 1; *Ionescu Gr.* Istoria arhitecturii în România. București, 1963. Vol. 1; *Grigoraș N.*,

Caproșu I. Biserici și mănăstiri vechi din Moldova. București, 1968; *Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei*. Iași, 1974.

Свящ. Йон Викован, В. С. Мухин

БОГДА́НОВ Евфимий Александрович (ок. 1860, Новгородская губ.— после 1911), преподаватель, исследователь церковного пения, псаломщик. Муз. образование получил в *Придворной певческой капелле* в С.-Петербурге. В 1884–1897 гг. преподаватель церковного пения в Подольской ДС в г. Каменец-Подольске, руководитель хоров (архиерейского, семинарского, жен. уч-ща). Возглавлял класс пения на педагогических курсах. Записал волынские и подольские церковные напевы, а также образцы церковного чтения, услышанного им в храмах Новгородской, Владимирской, С.-Петербургской, Киевской, Волынской епархий. Исследовал принципы распева чтения и вслед за Д. Н. *Соловьёвым* дифференцировал его виды (рассказный и псалмодический речитатив), дал детальную характеристику особенностей чтения церковно- и священнослужителями различных богослужебных текстов — псалмов, молитв, тропарей, кондаков, стихир, канона, паремий, ектений, Апостола, Евангелия, возгласов, акафистов. Автор хоровых аранжировок подольских и волынских напевов. Одним из учеников Б. был Н. Д. *Леонтович*, изучавший под его руководством теорию и историю музыки, гармонию, певч. искусство. В 1897 г. Б. передал Леонтовичу руководство семинарским хором.

Соч.: Пособие к церковному чтению, положенное для вразумительности чтения на ноты на основании обычного древне-церковного чтения... / При содействии и участии свящ. И. Лебедева. М., 1891; Сб. церк. напевов, издревле употребляемых в Подольской, а частью Волынской епархиях. Вильно, 1894; По поводу предполагаемого издания «Певцалирника» (Южнорусского) // *Подольские Ев.* 1894. 17 дек.; Об устройстве певческих хоров при церквях Подольской епархии // Там же. 1895. 30 сент.

Лит.: *Иванов В. Ф.* Богданов Ю. О. // *Миссионерство Украины: Энциклопедия*. К., 1995. Т. 1. С. 218.

Е. Ю. Шевчук, В. Ф. Иванов

БОГДА́НОВИЧ Вячеслав Васильевич (1878, г. Дисна Виленской губ.— 1939), церковный и общественный деятель. Из семьи священника. Окончил Витебскую ДС, затем КДА со степенью канд. богословия. В 1903–1907 гг. преподавал в Витеб-





ской ДС. С мая 1907 г. инспектор Виленской ДС. Будучи казначеем Свято-Духова братства, был членом строительного комитета по возведению в Вильне Константино-Михайловской ц. (1903–1907). В 1914 г. организовал эвакуацию учащихся и педагогов семинарии в Рязань ввиду оккупации нем. войсками Вильны. Делегат Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. от мирян Виленско-Литовской епархии. На Соборе предложил порядок избрания Патриарха: при первом голосовании указывалось имя одного кандидата, а во 2-м туре — трех. В 1920–1921 гг. исполнял обязанности ректора Виленской ДС. Осенью 1921 г. тайно сопровождал арестованного польск. властями архиеп. *Елевферия (Богоявленского)* к месту заточения владыки в католич. мон-ре молчальников (Camaldules) под Краковом. За сопротивление провозглашению автокефалии Православной Церкви в Польше архиеп. *Георгием (Ярошевским)* отстранен от обязанностей ректора, выведен из епархиального совета и снят с поста редактора «Литовских Ев». В 1922 г. рус. населением Виленского края избран сенатором в польск. сейм. В 1923 г. на процессе архим. *Смарагда (Латышенко)*, застрелившего архиеп. Георгия, выступал в качестве общественного защитника. В 1925 г. организовал в Вильно правосл. приход в честь вмц. Екатерины, не признавший автокефалии Польской Церкви и оставшийся в юрисдикции МП, за что митр. Дионисий (Валединский) «отлучил» Б. от Церкви. Будучи сенатором, в 20–30-х гг. Б. спас мн. рус. эмигрантов от высылки в СССР, угрожавшей им со стороны польск. властей. Выступая в сейме, требовал не ущемлять права правосл. Церкви и привести ее правовой статус в соответствие с Конституцией Польши. В 1927–1928 гг. издавал ж. «Православная Беларусь», Виленский правосл. календарь.

1 сент. 1939 г. Б. был арестован польск. властями и помещен в концлагерь Берёза-Картуская (совр. г. Берёза Брестской обл.). Спустя 3 недели Б. бежал из заключения и добрался до Вильно, где 17 окт. 1939 г. был арестован органами НКВД и вскоре расстрелян.

Арх.: *Баслык Евстафий, прот.* Записки священника. Ркп.; *Богданович О. В.* Биография моего отца В. В. Богдановича. Ркп. — Архив семьи Богдановичей.

Соч.: Что такое соборность // Виленский Православный календарь на 1927 г. [Вильно, 1926]; 10 лет назад: Восп. о работе Московского собора // Православная Беларусь. 1927–1928; Церковно-славянский язык как религиозно-культурная ценность. Гродно, 1938. Лит.: Литовские Ев. 1908. № 20; Кругица. 1921. № 29; *Surwila J.* Rachunki nie zamknecie. Wilno, 1992; *Raguła V.* Успаміны. Мінск, 1993; *Лабынцев Ю. А.* Лит. наследие В. В. Богдановича — белорусского сенатора II Речи Посполитой // Славяноведение. 1997. № 3; он же. Белорусско-русская идея во II Речи Посполитой: Церк., полит. и лит. деятельность сенатора В. В. Богдановича // Поляки и русские в глазах друг друга. М., 2000; *Арефьева И. С.* Сподвижники Св. Патриарха Тихона на Литовской земле // Ежег. богосл. конф. ПСТБИ: Мат.-лы. М., 1999; *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Православная литература белорусов современной Польши. М., 2000.

Свящ. Феодор Кривонос, И. С. Арефьева

БОГДА́НОВИЧ [серб. Богдановић] Димитрий (11.10.1930, Белград — 14.06.1986, там же), серб. археограф, историк, литературовед-медиевист, доктор исторических наук (с 1965), профессор (с 1980), действительный член Сербской Академии наук и искусства (с 1985). Окончил богословский (1956) и юридический (1961) фак-ты Белградского ун-та. С 1961 по 1965 г. работал юристом. С 1965 г. работал в Археографическом отд-нии Народной б-ки Сербии в должности библиотекаря-текстолога, с 1968 г. заведовал этим отд-нием. В 1974 г. перешел на кафедру истории философского фак-та Белградского ун-та на должность экстраординарного профессора по специальности «Старославянский язык и кириллическая палеография». С 1978 г. представлял Югославию в Комиссии рукописей Международного центра изучения источников по истории Балкан и Средиземноморья (СІВАЛ).

Научное наследие Б. велико и разнообразно. Его перу принадлежат 2-й т. «Истории Черногории» (Титовград, 1970), посвященный периоду средневековья, «История древней сербской литературы» (Белград, 1980), в к-рой он предложил собственную периодизацию творчества средневек. книжников. Итогом многочисленных статей и публикаций по проблемам Косова как серб. области, одного из главных регионов формирования и развития серб. культуры, стала «Книга о Косове» (Белград, 1985). В соавторстве с В. Джуричем и Д. Медаковичем им написана книга об афонском мон-ре *Хиландар* (Белград, 1978).

Много внимания Б. уделял изучению и публикации памятников средневек. серб. лит-ры и письменности, в первую очередь гимнографических и агиографических текстов. Ему наряду с Дж. Трифуновичем принадлежит идея и основная заслуга издания «Србляка» — трехтомного собрания памятников серб. гимнографии XIII–XVII вв. с переводами текстов на совр. язык (Белград, 1970). В сопроводительном научно-исследовательском томе Б. написал небольшой, но принципиально важный разд. «Византийский литературный канон в средневековых сербских службах». Принимал участие в издании главного памятника серб. средневек. права «Законника царя Стефана Душана», опубликованного в 4-м т. серии «Источники сербского права» (1975, 1981. Ч. 1–2). Им изучены и изданы мн. жития святых, в т. ч. св. *Иоанна Лествичника* (1968), св. *Петра Коринфского* (1970), мч. *Георгия Нового* (1976), сборник сочинений книжников XIV в. с переводом на совр. язык (1986), древнейшая служба свт. *Савве I Сербскому* (1980), *Карейский* (1986) и *Хиландарский* (1995) типики этого святителя и ряд др. памятников.

Ученик и последователь В. А. Мошина, Б. описывал, исследовал и издавал средневек. слав. рукописи (в первую очередь серб.). Он разработал методику описания рукописных книг (1968), составившую основу практики совр. серб. археографов, и правила критического их издания (1974). В 1978 г. Б. издал описание крупнейшей коллекции слав. рукописей собрания мон-ря Хиландара, снабженное обширным введением и палеографическим альбомом, в 1980 г. — инвентарь хранящихся в Югославии кириллических рукописей XI–XVII вв., включающий сведения о 2222 ныне существующих книгах и о 850 памятниках, погибших или пропавших во время второй мировой войны. В 1986 г. под его редакцией было опубликовано описание рукописей нового (послевоенного) собрания Народной б-ки Сербии, один из самых подробных и информативных справочников подобного рода в совр. археографии. В 1989 г. уже посмертно вышло (на англ. языке) описание слав. рукописей афонской Великой лавры, подготовленное Б. совместно с М. Матеевичем. Б. также принадлежат многочисленные работы по теоретической





и прикладной палеографии, истории книгописания, книжных школ и центров, средневеков. б-к, исследования о взаимоотношении письма и оформления кодексов и т. п. Особое место среди них занимает доклад на конференции СІВАЛ в Софии в 1982 г., посвященный истории развития кириллического письма в Сербии до XV в. — своеобразная и многообещающая заявка на исследование по ранней серб. палеографии, в полном объеме оставшееся нереализованным.

Б. перевел на серб. язык «Житие Петра Великого» Захарии Орфелина (1970), «Слово похвальное св. кн. Лазарю» (1973), «Поэтику древнерусской литературы» Д. С. Лихачёва (1972; со вступ. ст. Б.). Совместно с Мошиным подготовил критическое издание НЗ в переводе В. С. Карраджича (Собр. соч. 1974. Т. 10).

Библиографию сочинений Б. см.: *Суботин-Голубовић Т.* Библиографија радова Д. Богдановића // *Историјски гласник*. 1987. Бр. 1–2. С. 261–268; Библиографија радова академика Д. Богдановића / Приредила Т. Суботин-Голубовић // *Археографски прилози*. Београд, 1996. [Књ.] 18. С. 9–26.

Лит.: *Грицкат И. Д.* Богдановић. 1930–1986 // *Археографски прилози*. Београд, 1986. [Књ.] 8. С. 151–154; *Джурова А., Станчев К.* Профессор Д. Богдановић // *Palaeobulgarica*. София, 1987. N 2. С. 118–119; *Калић Ј.* In memoriam: Д. Богдановић // *Историјски гласник*. 1987. Бр. 1–2. С. 258–260; *Булатова Р. В., Князевская О. А.* Археографическая деятельность Д. Богдановича в 1950–1980-х гг. // *Археографический ежегодник за 1988 г. М., 1989. С. 124–127.*

А. А. Турилов

БОГДА́НОВ-КАРБАТОВСКИЙ

Иван Иванович (1716, дер. Корбатовская Архангелогородской губ. — 16.07.1801, дер. Чекуевская (Чекуево) Онежского у. Архангельской губ.), иконописец из крестьян. В 1745 г. для Кожезерского в честь Богоявления Господня мон-ря поновлял 7 пядничных икон. В 1749 г. в числе др. иконописцев, возможно возглавляя артель, и выполнял иконописные работы для Кий-Островского Крестного мон-ря. В 1770 г. для ц. Покрова Пресв. Богородицы в Онежском у. им были написаны 52 образа (Деисус, апостолы, праздники и пророки). В кон. XIX — нач. XX в. подписные иконы Б.-К. хранились в ц. Воскресения Христова в Каргополе (не сохр.): «Рождество Богородицы» (1765), «Богоявление» (1769). Сохранились сведения, что иконостас собора Рождества Христова г. Каргополя (1562) «по преданию, Карба-

товской работы» (ИИМК, ркп. арх. Р. III. № 4199. Л. 7). В том же соборе хранятся подписные произведения Б.-К.: «Алексий, Человек Божий» (1767, КИАМЗ), «Богоматерь с Младенцем» (совместно с Иваном Васильевым *Мининым*, 1776, там же), «Царь Царем» (1776, там же), икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (1776, там же), а также входные двери зап. паперти (совместно с Иваном Алексеевичем Богдановым-Карбатовским, 1784). Иконы «письма греческого» работы Б.-К. находились в церквях Иоанна Предтечи и Входа Господня в Иерусалим в Каргополе (ЦГА Карелии. Ф. 27. Оп. 2. Ед. хр. 4/54. Л. 10 об., 29 об.).

Из Троицкой ц. дер. Мондино Архангельской обл. происходят иконы «Благовещение» (1798, АМИИ) и «Иоанн Предтеча, Ангел пустыни, с клеймами жития» (1800, там же) работы Б.-К.

Б.-К. имел соратников по артели и учеников, среди к-рых наиболее известны Григорий Федорович *Максимов* и Иван Алексеевич Богданов-Карбатовский. О работах последнего можно судить по 2 подписным иконам: «Свт. Николай» (1805, СГИАПМЗ) из Онежского р-на Архангельской обл. и «Святые Андрей Критский, Евдокия, Зосима и Савватий Соловецкие» (1820, АМИИ) из ц. свт. Климента, папы Римского, дер. Макарьино Онежского р-на Архангельской обл. К работам артели Б.-К. по стилю можно отнести ряд икон «Кийский крест с предстоящими» (1773, Харьковский художественный музей; 1785, ГИМ НДМ). По свидетельству Максимова, в 1790 г. он и Б.-К. описывали в Ворзогорском приходе теплую церковь, затем работали в Кяндском приходе в холодной церкви, «потом в Нижнезерском и Архангельской округи в Яренском; Онегской же округи в Пурнемском, Кушереевском, Нименском, Чекуевском и Мондинском приходах. В продолжении таковыя в сих приходах работы мой учитель скончался» (ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Ед. хр. 2433. Л. 12).

Во 2-й пол. XVIII в. артелью Б.-К. были созданы иконостасы церквей в селах Ошевенском, Мондине, ц. Благовещения в Каргополе, расписаны «небеса» храмов в селах Сауныне, Волосове, Подпорожье. Традиции артели в 1-й пол. XIX в. продолжали сохранять младшие из учеников Б.-К. и их последователи. Артель на

протяжении почти столетия была ведущей среди иконописцев, работавших в районе р. Онеги.

Арх.: РГАДА. Ф. 1195. Оп. 4. Ед. хр. 12. Л. 24, 29 об.; Ед. хр. 130. Л. 136–137; ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Ед. хр. 2433. Л. 12; Оп. 28. Ед. хр. 278; Ед. хр. 312. Л. 309; Ф. 441. Оп. 2. Ед. хр. 7. Л. 61 об.; Ф. 1555. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 113 об.; ИИМК, ркп. арх. Р. III. № 4192. Л. 10 об.; № 4199. Л. 7; ЦГА Карелии. Ф. 27. Оп. 2. Ед. хр. 4/54. Л. 10 об., 29 об.

Лит.: *Кольцова Т. М.* «Небо» и его росписи в деревянных храмах Рус. Севера. Архангельск, 1993; *она же.* Онежские иконописцы XVIII в. Богдановы-Карбатовские // III Грабаревские науч. чтения. 28–30 нояб. 1996 г. М., 1995. С. 5–6; *она же.* Северные иконописцы. Архангельск, 1998. С. 11, 21, 40–45; *она же.* «Крестовый образ» Кийского Крестного мон-ря // Научно-исследовательская работа в художественном музее: Сб. ст. Архангельск, 1998. Вып. 1. С. 14–32.

Т. М. Кольцова

БОГДАШЕВСКИЙ Д. И. — см. *Василий (Богдашевский)*.

БОГДАШИЧИ, с. близ г. Тиват (Черногория) с ц. во имя ап. Петра. Храм был построен в приходе мон-ря св. Михаила на Превлаке в 1268–1269 гг. Зетским еп. Неофитом, что засвидетельствовано каменной надписью, находящейся у входа на зап. стене. В сер. XV в., когда из этой местности были изгнаны православные, церковь была превращена в католич. храм. Возможно, к этому времени относится ее перестройка. Первоначально храм представлял собой однефное строение с низким трансептом, т. е. с певницами, типичными для рашской школы серб. архитектуры; сохранилась только юж. прямоугольная певница и ее роспись, к-рая могла быть создана неск. годами позже, чем был построен храм (в нижнем ярусе — фигуры в рост святых Феодора Стратилата, Сергия, Вахха и часть фигуры свт. Николая, на своде — «Сошествие Св. Духа»). Выбор тем не совпадает с традиц. программой росписи певниц в серб. храмах того же времени, что можно объяснить особым почитанием изображенных здесь святых. Так, мощи святых Сергия и Вахха хранились недалеко от Б., в мон-рях, посвященных им, на р. Бояне и в г. Которе. Изображение свт. Николая и «Сошествие Св. Духа», вероятно, выбраны потому, что церковь была филиалом кафедрального собора Зетской епископии. Не исключено также, что в этой певнице находился престол игумена или епископа. Стиль сохранившейся росписи указывает





на высокое мастерство художника, создавшего фрески, не уступающие живописи ц. Благовещения мон-ря Градац (ок. 1275). Колористическая гамма, как и рисунок лиц, неск. отходят от классического стиля памятников сер. XIII в., придавая росписи своеобразие. Во фресках заметно влияние местной традиции, ярко проявившейся, напр., в росписи ц. в честь Ризы Пресв. Богородицы в с. *Биела*, нач. XIII в.

Лит.: *Стојановић*. Записи. Књ. 1. № 23; *Бошковић Ђ*. Две бокельске цркве: Црква св. Петра у Богдашићу // Гласник Народног ун-та Боке Которске. 1940. № 1/4. С. 34–37; *Божий И*. Село Богдашићи у средњем веку // Историјски часопис. 1957. № 7. С. 83–119; *Ђурић В. Ј*. Црква Св. Петра у Богдашићу и њене фреске // Зограф. 1985. № 16. С. 26–38.

В. Тодич

БОГОВАДЖА МОНАСТЫРЬ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ — см. ст. *Шабацко-Валевская епархия*.

Боговоплощение — см. *Воплощение*.

«БОГОГЛАСНИК», первая у вост. славян печатная антология нотированных духовных песен и стихов, изданная *василианами* в греко-католич. типографии в г. Почаеве в 1790–1791 гг. Содержит 248 духовных песен (*канты, псалмы*), в основном на староукр. книжном (нек-рые на церковнослав. укр. редакции), а также на польск. (33) и лат. (3) языках. Мелодии изложены квадратной *киевской нотацией* одноголосно. Издание «Б.» стало завершением широко распространенной на Украине традиции сочинения и исполнения духовных песен (укр. *набожні пісні*).

Антология содержит песни различного содержания: посвященные Господским праздникам, неделям триодного цикла, чудотворным Распятиям Христовым (1-я ч. «Б.»), а также богородичные, в т. ч. иконославильные (2-я ч.), в честь святых (3-я ч.), поучительно-морализаторские, «благоговейные, покаянные и умиленные» (4-я ч.), отражающие исторические события (№ 111, 112, 115, 117).

Репертуар и принципы упорядочения материала, использованные в «Б.», складывались в рукописных песенниках с XVII в. В кон. XVII — нач. XVIII в. на Украине и за ее пределами уже была создана почти четверть вошедших в него песен, однако большая их часть появилась в сер.

20-х — сер. 70-х гг. XVIII в. (Ю. Е. Медведик). Рукописные песенники и Б. были распространены и в XIX в., особенно в Закарпатье. Наиболее значительные их собрания находятся в Вильнюсе (БАН Литвы), Киеве, Львове (НБ НАНУ), Праге (Славянская б-ка), Пшемисле (б-ка капитула). Четырехчастное строение «Б.» в целом является циклично-тематическим (таковы все укр. песенники, особенно лемковские). Но в «Б.» заметно и влияние календарно-минейного принципа группировки песен, типичного как для закарпатских и галицко-волыньских песенников, так и для церковных укр. *Ирмологионов*. Связь с «Б.» обнаруживают и печатные песенники 70–90-х гг. XVIII в. Так, в 1773 г. (согласно датировке Медведика) был издан сборник в честь Почаевской иконы Божией Матери (8 песен), весь репертуар к-рого вошел в «Б.» в неизменном или переработанном виде. Нек-рые песни из «Б.» в др. рукописных и печатных источниках не зафиксированы, что дает повод предположить их местное происхождение. В акrostихах песен помещено неск. названий городов и мон-рей, где они были составлены, а также названия прославляемых чудотворных икон.

Среди авторов духовных песен (их имена в основном переданы в акrostихах) — Димитрий Левковский (№ 144, 148, 149, 154, 200), Иоанн Вольский (№ 27, 73, 84, 131), Иоанн Мاستыборский (№ 50, 140), Василий Тарнавский (№ 89, 184), «медовский парох» Т. Кучинский (№ 166), «инокчина свт. Василия Великаго» (№ 17, 42, 46, 114, 115, 121, 125, 179 и др., всего 13 песен) и др.

Часть текстов (возможно, и напевов) создана митр. Ростовским свт. *Димитрием (Тупталом)* (№ 33, 101, 138, 242), архиеп. *Георгием (Конисским)* (№ 232 взят из его драмы «Воскресение мертвых»), Григорием *Сковородой* (№ 227), иером. *Епифанием (Славинецким)* (№ 102). Вполне возможно, что местный западноукр. песенный репертуар XVII в. имел правосл. происхождение, поскольку униатство в это время на Зап. Украине было мало распространено.

Важнейшее значение имеет связь духовной песенности с литургической практикой. В отдельных местах песни пелись непосредственно в храме, до или после службы (в ру-

кописных экземплярах богослужебных книг тексты песен на определенных дни приписаны к нек-рым богослужебным разделам).

Для авторов того времени (и православных, и униатов) ориентирами при создании духовных песен часто служили тексты Свящ. Писания, богослужебных и поучительных книг, гимнография (Постная и Цветная *Триодь*, служебные и Общая *Минеи*, *Октоих*, акафисты, *Минеи-Четви* свт. *Макария* Московского, *Пролог*, *василианский Менологий*, *Жития святых* свт. Димитрия Ростовского), апокрифы. Цитаты из Псалтири, строки песнопений являются эпитафиями ко всем частям «Б.». В наиболее содержательных текстах мастерски объединяются фрагменты из Евангелий, Книг пророков, Псалтири (№ 62 «Утешителю миру», на Сошествие Св. Духа). На раннем этапе развития жанра духовной песни было принято использовать начальные строки богослужебных песнопений при создании песен на соответствующие праздники («Во дому Давыдови», «Дева днесь», «О треблаженное древо»), что наблюдается и в рукописных песенниках, и в «Б.». Особенно значительным в рукописных песенниках является количество библейских псалмов, к-рое в «Б.», однако, резко сокращается (№ 34 «На реках», № 77 «Хвалите Господа с небес» и нек-рые др.). Типичным для того времени является видоизменение начального стиха канонического источника с целью подчинения его определенному стихотворному размеру или приспособления к к.-л. песенному напеву (№ 34 «На реках седоном горка Вавилона», № 11 «Слава буди во вышних Богу»). Из начального стиха может быть сохранено одно слово (№ 94 «Всемирную радость Анна являет», № 99 «Взбранная Дево Мати»).

В XVIII в. образцами для создания новых духовных песен часто становились хорошо известные «старые», взятые из рукописей или передающиеся устно. При составлении «Б.» тексты мн. включенных в него песен подвергались редактированию (сокращение, расширение, «перевиршевание», создание парафраз), о чем упоминают его составители в «Предисловии». Нек-рые песни переданы парами соответствующих текстов — чаще укр. и польск., один раз лат. и польск. (№ 228, 229), одна песня





на трех языках (№ 209, 210, 211). Определить, какая версия является оригиналом, достаточно сложно.

Напевы в сопоставлении с текстами оказываются более стабильной частью песенного репертуара того времени; количество напевов значительно меньше числа известных нам текстов и фиксируются они реже. Для распевания текстов было принято заимствовать мелодии — «тоны» — из др. песен, причем на отдельные напевы исполнялось до 10 и более текстов. В «Б.» имеется более 50 отсылок подобного плана («тон на ...»), в др. песенниках встречается также обозначение «на подобен».

Доказательством популярности укр. напевов «Б.» является то, что нек-рые из них — «Радуйтесь, ангелов лики», «Страдание мученика Стефана», «Плачьте сердца» и др. — использовались в отдельных правосл. храмах в 1-й пол. XIX в., а возможно и раньше, для распевания текста херувимской песни (Ин-т рукописи НБ НАНУ. Ркп. 1–5387 (из Харьковской)). «Песенный цикл» херувимской являлся дополнением к традиц. укр. литургийному репертуару.

Праздничные, покаянные и поучительные песни «Б.» под названием «псалмы» стали частью репертуара слепых певцов-лирников. Хотя после 20–30-х гг. XX в. лирничья традиция прекратила свое существование, псалмы (в т. ч. песни «Б.») остались популярными в народе: в нек-рых были сильно изменены текст и напев; в др. сохранилась мелодика оригинала, в основном это рождественские колядки, к-рые могли исполняться и как часть драмы «вертеп». В нек-рых местностях Зап. Украины тексты из «Б.» на Рождество исполняются на оригинальные одноголосные напевы, но общераспространенным является их трехголосное распевание в виде канта. Музыканты-профессионалы, реконструирующие в наст. время лирничью традицию, также исполняют духовные песни из «Б.», основываясь на различных источниках («Б.», старые издания лирничьего репертуара, аудиозаписи).

Изд.: Богогласник. Почаев, 1790–1791, 1805, 1825. Львов, 1850, 1886. Холм, 1884, 1885, 1887, 1889, 1894, 1909. СПб., 1900. К., 1885, 1900, 1902. Варшава, 1969. М., 2002; Górze Poczajowska. Poczajow, 1742, 1757; Pieśni o Najświętszej Maryi Pannie. Lwów, 1752; Гора Почаевська. Почаев, 1762, 1764; Песни о Пресв. Богородице, в иконе Почаевской, чудотвор-

ной. [Почаев, 1773]; Песни различных на Господския праздники. Будин, 1804; Песни боговейныя. Почаев, 1806; *Перетц В. Н.* Ист.-лит. исследование и мат.-лы. СПб., 1901. Вып. 1. Ч. 1–2. *Stern D. H.* Die Liederhandschrift F 19–223 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften: Eine komment. Ed. Köln etc., 2000.

Лит.: *Безсонов П.* Калики переходже. М., 1862. Вып. 1; *Котович И.* Богогласник, его значение и употребление в народе // Виленский вестн. 1866. № 127; *Мирович Н.* Библиографическое и ист.-лит. исслед. о Богогласнике. Вильна, 1876; *Савич К.* Заметка о польских набожных песнях и о рус. «Богогласнике» // Подольские Ев. 1885. № 34; *Грушевский М.* Спиваник з початку XVIII в. // ЗНТШ. 1897. Т. 15. С. 1–48; Т. 17. С. 49–98; *Перетц В.* Заметки и мат.-лы для истории песни в России. СПб., 1900. Т. 1: Из истории рус. песни. 2 ч.; *Щурат В.* Из студій над почаївським Богогласником: Квестіі авторства і часу повстання деяких пісень. Львів, 1908; *Яворский Ю.* Два замечательных карпатских сборника XVIII в., принадлежащие Ун-ту св. Владимира // Унив. изв. К., 1910. № 1. С. 1–64; № 2. С. 65–69; *он же.* Новые данные для истории старинной малорус. песни и верши. Львов, 1921–1922. 12 [вып.]; *он же.* Мат.-лы для истории старинной песенной лит.-ры в Подкарпатской Руси // Knižovna Sboru pro výskum Slovenska a Podkarpatské při Slovanském ústavu. Praha, 1934. Т. 47–48; *Щеглова С.* Богогласник: Ист.-лит. исслед. К., 1918; *Witkowskí W.* Uwagi o poezji religijnej ukraińców-unitów i o Bogohłasniku z roku 1790 // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin, 1982. N 2/4; *Франко І.* Духовна й церковна поезія на Сході й на Заході: Вступ до студій над «Богогласником» // Зібрання творів. К., 1983. Т. 39; *Rothe H.* Verse und Lieder bei den Ostslaven 1650–1720. Incipitium. I: Anonyme Texte. Köln; W., 1984; *Гнатюк О.* Сторінка з історії укр. духовної поезії — почаївський «Богогласник» // Варшавські українознавчі зап. 1989. Зош. 1; *она же.* Українська духовна барокова пісня. Варшава; К., 1994; *она же.* «Богогласник» як антологія духовної поезії XVII–XVIII ст. // ЗНТШ. 1995. Т. 229; Український кант XVII–XVIII ст. / Упорядкування, вступ. ст. Л. В. Івченко. К., 1990; *Медведик Ю.* «Богогласник» — визначна пам'ятка укр. муз. культури XVII–XVIII ст. // ЗНТШ. 1996. Т. 232. С. 59–80; *он же.* Українські богородичні канти 2-ї пол. XVII–XVIII ст. // Народна творчість та етнографія. 1999. № 4; *он же.* До питання дослідження впливу сакральної монодії на українську барокову паралітургічну творчість // Пісні до Почаївської Богородиці. Перевидання друку 1773 року. Львів, 2000. С. 71–77; *Шевчук О. Ю.* Про конфесійний зміст монодійних наспівів XVII–XVIII ст. // Науковий вісник НМАУ. К., 2001. Вип. 15: Православна монодія: Зб. наук. праць. С. 58–70.

Е. Ю. Шевчук

БОГОДУХОВЕННОСТЬ [Боговдохновенность; от греч. θεόπνευστος — боговдохновенный; лат. inspiratio — вдохновение], понятие, к-рым в христ. вероучении определяется Божественный авторитет Библии и характеризуется процесс написания священных книг, предпо-

лагающий воздействие на их авторов Св. Духа.

Термин «Б.» встречается в Свящ. Писании только один раз — 2 Тим 3. 16, и его содержание обычно рассматривается в контексте со схожим по смысловому значению местом из 2 Петр 1. 20–21. Этим термином утверждается Божественное происхождение Библии (как всего собрания, так и отдельных книг), что определяет ее сотериологическую сущность и позволяет решить сопутствующие дидактические задачи: «...ты знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса. Все Писание богодухновенно (θεόπνευστος) и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим 3. 15–17). Понятие Б. здесь предстает свойством библейского текста и в этом качестве соотносится с определением «Священное» из полной титулатуры «Священное Писание» (2 Тим 3. 15; ср.: Рим 1. 2), а также, поскольку сделан акцент на полноту Писания (πλάσα γραφή), с понятием библейский канон (как полнообъемный нормативный состав Библии — см. *Канон библейский*). По существу Б. является основным фактором, устанавливающим священный и канонический статус книг Свящ. Писания. В этой связи выстраивается логически завершённый круг 3 становящихся синонимичными понятий (Б., каноничность, священность): Б. той или иной книги Библии означает ее священное, каноническое достоинство, и наоборот, книга, входящая в канон Свящ. Писания, должна рассматриваться как богодухновенная. Изречение из 2 Петр 1. 20–21: «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произнесимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым», не употребляет термин θεόπνευστος (в лат. переводе употребляется термин inspiratio), но в дополнение к 2 Тим 3. 16 оно говорит о Б. как о состоянии воздействия Св. Духа на избранника при получении *Откровения*. Поскольку произносимое «пророчество» здесь связано с «Писанием», чем фактически отождествляется устное и письменное *Откровение*,



в 2 Петр 1. 20–21 показано, кем и как создается священный текст. В этом отношении Б. нужно рассматривать как дар Св. Духа автору библейской книги и как особое состояние, в котором он находится. Т. о., понятием Б. декларируется Божественное происхождение и Откровенное содержание Библии, а также человеческое участие в ее создании. Утверждение авторства Библии в абсолютном значении, что нагляднее всего отражено в традиц. формуле «Библия — Слово Божие», не ставит под сомнение авторства человеческого, и писатели библейских книг признаются священными, богодухновенными авторами. В любом случае основным условием Б. в процессе создания священного текста выступает причастность человеческого субъекта действию Св. Духа. Само Свящ. Писание никак не устанавливает критерий, удостоверяющий Б. той или иной библейской книги, в качестве такового следует признать церковную традицию и Свящ. Предание. Необходимо отметить, что области применения понятия Б. в силу его близости к понятиям Свящ. Писания, канона Писания и тождественности понятию выраженного в Библии Откровения не всегда представляются независимыми и четко очерченными.

Предпосылки понятия Б. очевидно усматриваются уже в текстах ВЗ, именно в их декларируемом богооткровенном характере, что прослеживается во всех его исторически сложившихся частях: Торе (Законе), Невиим (Пророках), Кетувим (Писаниях) (см. ст. *Библия*), а также в особом, пророческом статусе писателей. Так, Богооткровенность Закона (Пятикнижия) наглядно утверждается начертанием каменных скрижалей Откровения перстом Самого Бога (Исх 31. 18; 32. 15–16; Втор 10. 1–4) и ключевым словосочетанием, указывающим на авторскую принадлежность Закона, — «Закон Господень», «Закон Божий» (Исх 13. 9; 15. 25 и др.), а также строем событийной части ВЗ, где Бог является действенным Лицом Свящ. истории (одним из ярких примеров этого может служить описание *исхода* из Египта под непосредственным водительством Господа). Традиция, зафиксированная уже в самой Библии, рассматривает прор. *Моисея* как полноценного автора Закона (Неем 8. 1; Втор 31. 9;

1 Езд 7. 6; в Неем 8. 1 — как автора всего Пятикнижия). Он — пророк, имеющий Св. Духа и водимый Им (Числ 11. 17, 24–25; 12. 6–8; Втор 18. 15; 34. 10; Ис 63. 11–14). В библейском тексте утверждается совместное авторство и пророческий статус Моисея фактически позволяет рассматривать понятие Б. в самой тесной связи с понятием Откровения. Откровение составляет главное содержание речей пророков как служителей Духа и Слова («Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» — 2 Цар 23. 2), где уставные слова «слушайте слово Господне» (Ис 1. 2, 10; 28. 14 и др.) предполагают последующую прямую речь Господа. «Генетическая» близость Премудрости к Богу (Притч 8. 22–31 и др.) определяет раздел Откровений авторитет раздела Писаний (Кетувим) и жанра библейской лит-ры, а статус мудрецов уравнивается с пророческим (Прем 7. 14, 27).

Основные представления о Б. Библии находят свое отражение в иудейской традиции. Так, *Иосиф Флавий*, принципиально разделяя лит-ру греков и книги Свящ. Писания, напоминает о неизменной вере иудейской общины в Божественное происхождение этих книг, к-рое заведительствовано авторитетом пророков, писавших по вдохновению Божию (*κατά τὴν ἐπιλοιοῦσαν τὴν ἄπὸ θεοῦ*), их непрерывной чередой, как единой традицией авторства; эта вера воспитывается с детства и отмечена подвигом мучеников (Сонтр. Ар. I 7–8). *Талмуд*, объединяя период создания священных книг и время служения пророков как их авторов, объявляет это время эпохой действия Св. Духа в Израиле (с ее окончанием «Дух Святой отошел от Израиля» — *Sota. 48b*). При этом оба источника усваивают дар пророческого вдохновения и статус пророков всем без исключения авторам библейских книг. Т. о., очевидна связь представления о Божественном происхождении книг, соответственно об их священном характере с их созданием под воздействием Св. Духа через пророков.

Строго говоря, в 2 Тим 3. 15–16, как и во всех случаях словоупотребления термина «Писание» в НЗ, речь идет о ветхозаветных книгах. Тем не менее распространение последующей церковной традицией понятия Б. на весь состав христ. Библии обусловлено самой сутью

новозаветного провозвестия. Пришествие Господа Иисуса Христа понимается как полнота и завершение ветхозаветного Откровения во всех его основных аспектах: Он — воплощенное Слово (Ин 1. 1–14); в Нем свершилась тайна Откровения последних времен (Евр 1. 1–2: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего») и т. д. Однако принятие даже воочию явленной Истины (1 Ин 1. 1сл.) предполагает условие Божественного участия — таково исповедание ап. *Петра* (Мф 16. 13–20); ап. *Павел* прямо конкретизирует его действием Св. Духа: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12. 3). Выполнимость этого условия определена природой новозаветной общины, именно приобщенностью ее членов дарам Св. Духа: события *Пятидесятницы* трактуется как исполнение пророчества *Иоиль* (Иоиль 2. 28–32) о всеобщности пророческого дарования в эсхатологическом свершении времен (Деян 2. 16–21). Сама начавшаяся эпоха НЗ объявляется эпохой действия Св. Духа (Ин 14. 15–17, 26; 15. 26–27; 16. 5–15). Поэтому апостолы и их последователи способны свидетельствовать о Божественной истине и передать ее весть, и их авторитет может быть приравнен к авторитету ветхозаветных пророков. Этим обуславливается возможность для членов общины Ее услышать: «...вы имеете помазание от Святого и знаете все» (1 Ин 2. 20, 27). В полной мере это относится и к письменному свидетельству, история евангельских событий и апостольской проповеди пишется и собирается как продолжение и завершение ветхозаветных писаний. Уже в 2 Петр 3. 16, одном из поздних по времени написания НЗ произведений, можно усмотреть тенденцию уравнивания посланий ап. Павла с Писанием. Христианство сохранило за собой и преемственность в Свящ. Писании, и право его продолжить.

Т. о., понятие Б. составляет неизменную часть религ. представлений, связанных с Библией. В этом отношении оно не может быть поставлено под сомнение, поскольку иначе разрушается круг основных, существенных взглядов и верований христианства и иудаизма. Однако богословское осмысление понятия Б.





сопряжено с целым рядом таких вопросов, как понимание характера взаимодействия Божественного начала и человеческого участия в процессе создания текста, безошибочность или границы безошибочности библейского текста как богодухновенного, насколько Б. как способ получения Откровения ограничивается областью Писания, и др. Святоотеческий период не оставил целостной и единой доктрины Б. Первые богословские теории Б. были созданы на Западе в эпоху Реформации, и с этого времени именно там обсуждение богословской проблематики Б. стало неизменной составляющей богословской мысли.

Богословские теории Б. Систематизацию многочисленных теорий Б. обычно проводят, разделяя их на 2 типа, согласно тем идейным принципам, к-рые легли в их основание. Исходным положением 1-го можно рассматривать категоричное требование соблюдения безусловного Божественного авторитета Библии; 2-й предполагает гораздо более широкие и свободные подходы. Эти типы могут называться консервативными и либеральными, дедуктивными и индуктивными, словоцентричными (word-centred) и невербальными (non-verbal) (Law. С. 41–45) и др., общепринятая классификация отсутствует.

Основные положения теорий 1-го типа были сформулированы еще на стадии докритического восприятия библейского текста, откуда и заимствовались богословами Нового времени. Уже раннехрист. *апологеты* связывали образ священного писателя с муз. инструментом, на к-ром играет мелодия (*Athenagor. Legat. pro christian. 7. 3; 9. 1; Iust. Martyr. Or. ad Graec. 8* и др.), что сводит к минимуму человеческое участие, а дар Б.— к диктовке свыше. Этот образ широко представлен и позднее, напр. в творениях свт. *Иоанна Златоуста* (Hom. In Johan. 1. 1). Блж. *Иероним* прямо говорит о написании под диктовку Св. Духа (Ep. 120. 10 // PL. 22. Col. 997). Подобные суждения можно встретить и у блж. *Августина* (Enarr. in Ps. LXII 1; De consensu Euang. I. 35. 54). В иконографии евангелистов и др. священных авторов в ср. века сюжетно изображался Св. Дух, надиктовывающий текст. В первые века христианства такие воззрения на процесс написания священного текста в известной

степени можно определить самим употреблением термина *θεόπνευστος*, происходящего из словаря языческой мантики и предполагавшего состояние прорицателя в экстагическом исступлении как обязательное условие получения пророчества от божества. Предлагаемые апологетами образы близки распространенному в древности взгляду на лит. творчество, согласно к-рому через находящегося в состоянии священного безумия поэта или пророка вещают муза или божество, и в этом отношении автор вряд ли представляет собой нечто большее, чем простое орудие (напр., *Энеида VI 46–51; Plato. Phaedrus 245 A*). По аналогии с экстагическим состоянием языческого оракула часто объясняли природу ветхозаветного пророчества. Такое его понимание можно найти у *Филона Александрийского* (*De spec. leg., 4.49; Quis rer. div. haer. 249–266* и др.), этот взгляд достаточно широко представлен среди авторов древней Церкви, напр., он встречается у *Афинагора* (*Legat. pro christian. 9. 1*), *Тертуллиана* (*Adv. Marcionem. IV. 22, V. 8; De anima. 11, 21*), *Климента Александрийского* (*Paed. II. 4*), свт. *Амвросия Медиоланского* (*De Abraham. 2. 61*) и др. Необходимо отметить, что сами библейские свидетельства позволяют говорить как о пророческой экстагике (1 Цар 10. 10–11; 19. 23–24; 4 Цар 9. 11 и др.), так и о вполне осознанном восприятии пророческого состояния (Ис 6. 1–8; Мих 3. 8 и др.). Помещенный в текст Писания (2 Тим 3. 15) термин *θεόπνευστος* обретал свое библейское содержание, но для людей, еще недавно укорененных в языческой культуре, он прежде всего означал достоверность провозглашенной и записанной здесь Божественной истины. Так понимаемая Б. отвечала требованию аутентичности, к-рое распространялось не только на смысл Писания, но и на букву текста. Представление о Б. буквы Писания — общее место в святоотеческой традиции. Несмотря на наличие очевидных критических тенденций в своих библейских изысканиях, на этом настаивали даже представители александрийского богословия (напр., *Orig. De princip. IV 7; Clem. Alex. Cohortatio IX 82*), находя для себя выход из возникших при таком подходе трудностей в широком использовании аллегорического метода толкования Библии.

Проблема переводов Свящ. Писания непосредственно связана с понятием Б.: может ли перевод удовлетворять требованию полного соответствия слову и букве языка оригинала священного текста. Уже *Филон Александрийский* вынужден был оправдывать употребление перевода LXX своей версией истории его возникновения, согласно к-рой при независимой работе каждого из 72 толковников над всем объемом текста варианты чудесным образом получились идентичными (*De Vita Mosis II 37, 40*). По существу Филон доказывал, что переводчики трудились под наитием Св. Духа, и, т. о., перевод LXX представляет собой богодухновенный текст Писания. В более сложной перспективе эта проблема преломлялась в спорах о допустимых языках перевода, когда за нек-рыми из них, напр. за евр., греч., лат., церковнослав., утверждался статус сакральных. К подобным примерам можно отнести канонизацию текста *Вульгаты* на Тридентском Соборе, в отечественной церковной истории — попытку принять схожее решение в отношении слав. Библии при обер-прокуроре Святейшего Синода гр. Н. А. *Протокове*. Др. словами, ставится вопрос об участии Св. Духа в деле переводов Свящ. Писания, однако в целом богословие Б. не дает ответа на него.

Взгляд на Б. Свящ. Писания оставался неизменным на протяжении всего средневековья и не выходил за рамки основных положений святоотеческого периода. Они были повторены лидерами Реформации *М. Лютером* и *Ж. Кальвином*, для к-рых Б. Библии — важнейшее идеологическое обоснование провозглашенного ими принципа вероучительной исключительности и достаточности Писания (*sola Scriptura*). Оба деятеля Реформации говорили о пророках как инструментах Св. Духа, о том, что Писание продиктовано Св. Духом, о Б. буквы Писания (напр., *Calvin. Institutiones. I 6–8*). Их ближайшие последователи, протестант. схоласты XVII–XVIII вв. *М. Хемниц*, *И. Герхард*, *И. А. Квенштедт*, *А. Калов* и др., создали собственно богословские теории Б., получившие названия механической или инструментальной Б., вербальной (дословной) вдохновения, Божественного диктанта и др. Между собой эти теории различаются лишь в деталях. В их основу легли тезисы, сформу-





лированные еще в святоотеческий период: Бог как единственный источник Откровения — автор Библии в собственном смысле; писатели священных книг, пророки и апостолы, являются лишь орудиями, инструментами в руках Божественного автора, записывающими Божественные глаголы под диктовку Св. Духа; авторство Бога становится гарантией безошибочности Библии; богодуховенно каждое слово Библии.

В отличие от святоотеческого периода, где в формировании взглядов на эту проблематику преобладали апологетические цели, для чего и был задействован материал эллинистической культуры, богословское теоретизирование Нового времени в полной мере использует сложившийся инструментарий схоластического богословия. Так, решая вопрос об авторстве, механическая теория исходит из принципа 2 действующих причин Аристотеля: главной действующей причины (*causa efficiens principalis*) и инструментальной действующей причины (*causa efficiens ministerialis*) как механического орудия первой. Бог (главная действующая причина) пользуется пророком (инструментальной действующей причиной), как писатель — орудием письма. Пророк не вполне бездействен — для Бога важна его одаренность речью. Однако об осознанном участии священных писателей в этом процессе можно говорить лишь как о сознательном и добровольном вручении себя в распоряжение действий Св. Духа. В рамки этого подхода полностью укладывается представление о Божественном диктанте. Сторонники вербальной теории, делая акцент на Б. слова Библии и неск. сглаживая прямолинейность механического понимания, предполагают, что Бог создает условия для выбора правильных слов. Все богословы этого направления так или иначе настаивают на безошибочности Библии в целом.

Католич. богословие этого времени в вопросе о Б. Свящ. Писания стоит на тех же позициях. Тридентский Собор говорит о Божественном диктанте, что необходимо ставит священного писателя в позицию простого переписчика (*aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante — Concilium Tridentum. Decretum de canonicis Scripturis. Sessio 4, 8 Aprilis 1546*). Богословие доминиканца Д. Баньеса следует в русле теории вербального

вдохновения: «Святой Дух вдохновил не только содержание, но и продиктовал и подсказал слова, с помощью которых это содержание было записано» (*Маннучи. С. 174*).

Сильная и привлекательная сторона теорий 1-го типа для богословия заключается в том, что такие понятия, как Б., Свящ. Писание, Откровение, канон Библии, утверждаются как имеющие непреходящую религ. ценность и непререкаемый вероучительный авторитет. Они также позволяют оперировать данными понятиями в их целостности, не ставя вопроса о внутренних границах. Подразумевается полное соответствие объема текста его богодуховенному статусу. Однако это достоинство одновременно становится слабой стороной теорий 1-го типа, поскольку делает их неспособными адекватно объяснить несомненную авторскую индивидуальность библейских текстов, а главное — удовлетворительно ответить на вызов исторической критики. В них фактически были исчерпаны возможности докритического восприятия библейского текста. С XVII в. богословское осмысление Б. ищет иные пути, чем те, к-рые могла предложить старая схоластическая школа.

Взгляд на писателей священных книг как на полноценных авторов достаточно широко представлен в святоотеческом периоде. При этом одни и те же церковные писатели могут говорить и о состоянии иступления, и о ясном осознании пророком открываемых ему истин. Критические высказывания в отношении переноса эллинистических представлений о прорицаниях на библейских пророков встречаются у *Татиана* (*Contr. Graec. 19. 3*), свт. *Феофила Антиохийского* (*Ad Autolic. II. 8*), *Афинагора* (*Legat. pro christian. 27*), *Минуция Феликса* (*Octavius. 26–27*), даже у раннего *Тертуллиана* (*Apol. adv. gent. 22*), *Оригена* (*Contra Cels. VII 3–4*) и др. *Инполит Римский* говорит, что вдохновение просветляет ум пророка (*De Christ. et antichrist. 2*). Свою роль здесь сыграла полемика с монтанистами, для к-рых пророчества, причем именно в иступленной форме, составляли неизменную часть жизни их общин. Неприемлемая для Церкви позиция монтанистов определила формирование собственно церковного мнения о Б. В целом можно констатировать, что воззрения авторов свя-

тоотеческого периода на Б. не характеризуются систематическим подходом к этому вопросу.

Становление библейских критических исследований (см. *Библеистика*) и развитие гуманитарных наук способствовали созданию богословских теорий, к-рые стремились либо примирить понятие Б. с новыми выводами науки, либо в соответствии с ними построить свое понимание Б. В появлении теорий 1-го типа можно видеть ту же причину, но в этом случае критические данные игнорировались, а в противовес им разрабатывался и утверждался традиц. подход.

Библейская критика прежде всего поставила под сомнение достоверность мн. устоявшихся исторических положений Библии, а также традиц. взгляд на время, авторство и характер написания библейских книг. В протестант. и католич. богословии начиная с XVII в. появляются попытки разделения библейских книг, входящих в канон, по степени их Б., нек-рым книгам было отказано в Б. Такой подход дал возможность объяснить очевидные ошибки в библейском тексте, игнорировать к-рые было уже нельзя, относя их на счет человеческого участия. Протестант. богословы *А. Пфайфер*, *И. З. Землер*, *И. Г. Тёлльнер*, *И. Д. Хайльман*, *Г. Ф. К. Хенке* и др. в качестве богодуховенных рассматривали только пророческие книги или даже их части, написание остальных книг объяснялось естественными причинами. Допускалось присутствие в библейских книгах чисто человеческого представлений. Дар Б. мог дифференцироваться по степени ее вовлеченности в процесс написания того или иного текста Свящ. Писания. Так, Пфайфер допускал Б. как Божественное внушение (*suggestio divina*) только в отношении того, что священные писатели не могли знать сами собой. *Р. Роте*, рассматривая Б. как преходящее и кратковременное экстатическое состояние, ввел понятие просвещения от Св. Духа как общее состояние писателей в период создания священных книг, отделяя ее от собственно Б. Т. о., предполагались разные степени воздействия Св. Духа и соответственно разные степени достоверности Писания. При признании безошибочности Свящ. Писания в целом могли допускаться ошибки в его отдельных частях.





Одним из путей решения данной проблемы стало также разделение священного текста по его содержанию: как богодухновенные утверждались только нравственные и вероучительные положения Библии; проч. материал (исторический, географический, бытовой, естественнонаучный и др.) не рассматривался в категории Б.

Католич. богословы также начиная с XVII в. делали попытки различения в тексте Писания богодухновенного и естественного начал (Л. Лессюс). В XIX в. неоднократно пробовали понять Б. через психологию творчества. Так, энциклика папы Льва XIII *Providentissimus Deus* (1883) анализирует психологию священного писателя в 3 аспектах: умственном, волевом, профессиональном (*Маннучи*. С. 177). Кард. Дж. Францелин отделил богооткровенный замысел Писания от его конкретного воплощения священным писателем: мысли и концепции усваются Богу, слова и выражения — писателю. Ж. М. Лагранж (1-я пол. XX в.) разграничивал понятия Откровения и Б.: Б. — дар, к-рым обладали писатели, но не все в Писании является Откровением. Богословское теоретизирование в отношении Б. могло опираться на теорию лит-ры, психологию творчества, соответствующие гносеологические подходы.

Особое положение в понимании Б. Свящ. Писания в правосл. традиции раскрывается на многочисленных примерах его необыкновенного воздействия на слушателя или читателя. Мн. св. отцы отмечали данный феномен, рассматривая его как особую благодатность Библии (напр., *Иоанн Дамаск. De fide orth.* 90). Свт. *Иоанн Златоуст* говорил о благотворном, возрождающем действии Писания на души, что было для него доказательством Б. Христ. история знает достаточно примеров чудесного обращения или призвания при чтении Библии, в т. ч. судьбоносного для Церкви (прп. *Антоний Великий* и др.). Подобный взгляд широко распространен во всей христ. традиции. По существу речь идет о продолжающемся действии Св. Духа в историческом бытии Библейского Откровения, где непрерывная череда поколений читателей становится объектом приобщения Божественной *благодати* Писания. Т. о., Б. является неизменной печатью Св. Духа, к-рая актуализи-

руется в сердце верующего. Дар Б. нельзя ограничить временем написания и составления Библии, он составляет неизменную часть ее существования как Свящ. Писания в традиции Церкви (в полном согласии с Евр 4. 12–13). Для исследователя данный аспект Б. представляет особую трудность: поскольку речь идет о личном религ. опыте, любая попытка его богословского осмысления может привести к субъективизму.

В наст. время можно определенно констатировать наличие серьезных проблем у теорий Б. обоих типов. Невозможность в наше время оставаться в рамках понимания Б., предлагаемого теориями 1-го типа, обуславливается общепризнанными достижениями всех библейских дисциплин. Всяческого основания вербальную теорию лишают текстологические исследования Свящ. Писания, заставившие сомневаться в самой возможности обретения аутентичного текста. (На незыблемости буквы Библии продолжает настаивать т. н. библейский фундаментализм, получивший распространение прежде всего в нек-рых направлениях протестантизма, что, правда, достигается здесь ценой пересмотра основных положений фундаментальных наук.) Со значительными трудностями столкнулись и сторонники теории 2-го типа. Любое разделение Свящ. Писания на тексты богодухновенные и небогодухновенные по жанрам, отделение Б. от Откровения ставят неразрешимые задачи для богословия. Объем богодухновенного текста при таких подходах может варьироваться от почти всей Библии до ее очень незначительных частей, при этом неясным оказывается статус остального текста. Кроме того, подобные действия требуют четкого критерия, на основании к-рого можно выделить богодухновенный текст. Удовлетворительного критерия сформулировать не удалось, все протестант. теории так или иначе предполагают субъективные решения. Так, по Землеру, единственным доказательством Б. той или иной книги будет внутреннее чувство верующего, к-рое надо понимать как свидетельство Св. Духа. Для Ф. Шлейермахера таким свидетельством является дух христ. общины, но он отказывается рассматривать ветхозаветные книги как богодухновенные, поскольку во время их написания христ. общины

еще не существовало. Небезупречно и содержательное разделение, поскольку мн. истины веры выражены через взгляды и представления своего времени и поэтому трудноотделимы от них. Теории Б., к-рые пытались строить на основе достижения тех или иных научных дисциплин, оказывались уязвимыми для критики ровно настолько, насколько подвергались критике эти научные направления. Показательно, что критика теории Францелина со стороны Лагранжа шла с позиции ее несоответствия совр. тогда философской концепции языка и психологии лит. творчества. Все эти трудности заставили нек-рых богословов сомневаться в необходимости применения понятия Б. к Свящ. Писанию и попытаться обойтись без него (Дж. Бартон, Р. П. К. Хансон и др.).

Определенную итоговую черту католич. богословским теориям Б. подвел *Ватиканский II Собор*. Догматическая конституция II Ватиканского Собора «О Божественном Откровении» (*Dei Verbum*) по существу вернулась к декларативному принципу, обозначив границы понимания Б. как богооткровенной истины Свящ. Писания, к-рой устанавливается священный и канонический статус книг ВЗ и НЗ. Конституция утверждает безошибочность книг Писания в деле спасения, именует Бога автором Библии, а священнописателей книг Библии — настоящими, богодухновенными авторами со своими способностями и силами (DV 11). Маннучи предлагает понимать заключение конституции как призыв к продолжению осмысления проблематики Б. (*Маннучи*. С. 182).

Православие, для к-рого Б. всегда была основополагающим представлением о Свящ. Писании, оставалось практически в стороне от тех путей, к-рыми шло зап. богословие в попытках выработать теорию Б. Об этом со всей определенностью писал прот. А. Князев: «И если Запад, вследствие своих интересов и своих исторических путей, имеет в настоящее время и догматические определения и целую богословскую литературу по вопросу о Богодухновенности Священного Писания, то на православном Востоке догмат о Богодухновенности священных книг еще ожидает своего исследователя» (*Князев*. С. 113, 116). Отечественная академическая богословская





школа до 1917 г. в данном вопросе ограничилась критическим рассмотрением зап. теорий Б. в обстоятельных работах Д. С. Леонардова. В собственном ответе на проблемы Б. рус. богословие тогда не продвинулось, и предложение, сделанное в энциклопедической статье П. И. Лепорским, понимать взаимодействие Божественного и человеческого в акте Б. по аналогии взаимоотношения двух естеств во Христе можно считать итоговим. Впосл. вопросы Б. дискутировались в Парижской школе. Поскольку и там дальше постановки проблемы дело не пошло, остается только констатировать 2 обозначившиеся позиции. Прот. А. Князев, рассматривая Б. как догмат, предлагал строить правосл. теорию Б., исходя из принципа синергии Божественного и человеческого начал в духе Халкидонского догмата. Аналогично высказывался Б. И. Сове: «Механически-буквальное понимание Богодуховенности священных книг — достояние иудейского и консервативного протестантского богословия, не может быть защищено православными богословами, как уклоняющееся в своем роде «монофизитство», а должно быть исправлено в свете Халкидонского догмата о богочеловечестве» (Сове. С. 68). Др. подход предложил прот. Г. Флоровский, отрицавший саму возможность построения такой теории: «Писания «богодуховенны», они — Слово Божие. Что такое «вдохновение Духа», мы никогда не сможем точно определить — здесь тайна. Мы не можем до конца понять, как именно «святые люди Божии» слышали Слово Господа, как смогли они выразить его словами собственного языка. Но в их человеческой передаче звучит голос Божий. Слово Божие в словах человеческих: здесь лежит тайна и чудо Библии» (Флоровский. С. 28–29). Разногласия между этими 2 позициями снимаются, если рассматривать Халкидонский догмат как определяющий границы Богочеловеческой Тайны.

Констатируя исторически сложившуюся неразрывную связь понятия Б. со Свящ. Писанием, нужно отметить, что собственное значение Б. как способа получения Откровения необходимо ставит проблематику Б. в контекст общих богословских вопросов Откровения. В связи с этим встает труднейший вопрос о Б. вне рамок Писания — о возможности

получения пророчеств в «постбиблейскую» эпоху. Однако письменное наследие св. отцов при всей их несомненной авторитетности не рассматривается наравне со Свящ. Писанием как сочинения богодуховенные. Только утверждение тех или иных вероучительных положений, догматов на Вселенских Соборах с провозглашением отцами соборной формулы «изволилось Духу Святому и нам» должно быть признано за выражение Откровенной истины, а значит, позволяет подходить к ним с позиции Б. В значительной степени трудности вопроса обусловлены тем, что удовлетворяющего всех определения понятия Свящ. Предания в богословии до сих пор предложено не было. Возможности же получения пророчеств после завершения формирования библейского канона всегда воспринимались Церковью с настороженностью, поскольку, начиная с монотаннизма, повышенный интерес к ним проявлялся именно в еретической среде. Фактически проблема перерастает в догматический вопрос о возможности получения Откровения на исторических путях Церкви. Применение термина Б. в данной области не является характерным, и библейский период следует выделять как особую, неповторимую, богодуховенную эпоху в деле получения и письменной фиксации Откровения. Лит.: Воронов А., прот. Протестантское богословие и вопрос о богодуховенности Свящ. Писания // ТКДА. 1864. № 4. С. 403–447; № 9. С. 1–70; Соловьев В. С. Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей. М., 1886; Леонардов Д. С. Учение о богодуховенности Свящ. Писания в средние века // ВиР. 1897. № 19, 20, 23, 24; 1898. № 17, 18, 19; он же. Учение о богодуховенности Свящ. Писания мужей апостольских // Там же. 1898. № 5; он же. Учение о богодуховенности Свящ. Писания со времени реформации (XVI в.) // Там же. 1899. № 16, 17; он же. Учение о богодуховенности среди католических богословов XVI в. // Там же. 1899. № 19; он же. Вербальная теория богодуховенности Свящ. Писания среди западных богословов XVII в. // Там же. 1900. № 15, 16; он же. Полурационалистические учения среди протестантов о богодуховенности Свящ. Писания (XVI–XVII вв.) // Там же. 1900. № 19, 20; он же. Учение о богодуховенности Свящ. Писания апологетов II-го в. // Там же. 1901. № 9, 11, 13; он же. Теории вдохновения и происхождения Свящ. Писания на Западе в XVIII и XIX веках: (Ист.-крит. очерк) // Там же. 1903. № 3, 5–8, 12, 14, 16–18, 22–23; он же. Теория богодуховенности Библии в Александрийской школе // Там же. 1906. № 1–4, 8; 1907. № 4–6, 9, 11, 13; он же. Учение св. Иоанна Златоуста о богодуховенности Библии // Там же. 1912. № 3–5, 7–12; Лепорский П. Боговдохновенность //

ПБЭ. 1901. Т. 2. Стб. 729–747; Сове Б. Тезисы по Свящ. Писанию Ветхого Завета // Путь. 1936/1937. № 52. С. 67–69; Князев А., свящ. О боговдохновенности Свящ. Писания // ПМ. 1951. Вып. 8. С. 113–127; Догматическая конституция «О Божественном Откровении» / Священный Вселенский Собор, II. Vat., 1967; Beumer J. Die Inspiration der Heiligen Schrift. Freiburg, 1968; Burtchaell J. T. Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810. L., 1969; Hanson R. P. C. The Attractiveness of God. L., 1973; Achtemeier P. J. The Inspiration of Scripture. Phil., 1980; idem. Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture. Peabody (Mass.), 1999; Abraham W. J. The Divine Inspiration of Holy Scripture. Oxf., 1981; Scripture in the Jewish and Christian Traditions / F. E. Greenspahn. Nashville, 1982; Gnuse R. The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture. N. Y., 1985; Barton J. People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity. L., 1988; Bloesch D. G. Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation. Carlisle, 1994; Манучи В. Библия — Слово Божие. М., 1996; Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998. С. 19–38; Law D. R. Inspiration. L.; N. Y., 2001; Мень А., прот. Боговдохновенность // Библиологический словарь. М., 2002. С. 132–136.

Б. А. Тихомиров

БОГОИСКАТЕЛЬСТВО, сложное по своему составу явление в религ., культурной и общественной жизни России кон. XIX — нач. XX в., главными чертами к-рого стали поиски нового понимания Бога, мира и человека за рамками правосл. догматики и исторического христианства и обоснование религ. смысла культуры; в широком смысле слова включает отличные по характеру и типу религиозно-философские, литературно-художественные, религ. и общественные течения, в узком смысле — религиозно-философское направление, основными темами к-рого были вопросы об отношении Бога и человека, Церкви и мира, религии и культуры.

Проблемы изучения. Отсутствие специальных теоретических и исторических исследований Б. затрудняет классификацию его основных течений. По традиции, сложившейся в лит-ре в кон. XIX — нач. XX в., к Б. принято относить в первую очередь представителей «нового религиозного сознания» — Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, Н. М. Минского, З. Н. Гуртуис, Д. В. Философова; вместе с тем в исследованиях по истории рус. философии и культуры «богоискателями» называют Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, к разновидности Б. относят учения Н. Ф. Фёдорова, Л. И. Шестова, Вяч. И. Иванова, софиологию





Вл. С. Соловьёва и раннего С. Н. Булгакова.

В советской лит-ре, далекой от религиозно-церковной проблематики и идеологически ангажированной, окончательно оформились и закрепились стереотипы понимания Б. Наиболее распространенными из них, воспроизводимыми без к.-л. существенных изменений и в совр. научных изданиях, энциклопедиях и словарях, являются: 1) представление о Б. как о сугубо философском течении; 2) отождествление Б. с философией «нового религиозного сознания»; 3) восприятие Б. как течения, единого по своим теоретическим и практическим установкам; 4) представление о Б. как о движении, связанном исключительно с интеллигенцией, с ее леволиберальным крылом, эволюционировавшим от марксизма к идеализму и религии.

Истоки. Кризис религ. сознания в Европе, общие причины к-рого заключались в отступлении от христианства и подмене религии Христа просветительско-гуманистическим мировоззрением, уповавшим на торжество человеческого разума и всеисилие научного познания, обозначил на рубеже XIX–XX вв. наступление эпохи материализма и нигилизма, стал источником распространенных учений об исторической «неудаче христианства» и «смерти Бога». Б. в России в своих глубинных истоках было отражением общеевроп. кризиса религ. сознания, попыток «переоценки ценностей» религии и жизни. Вместе с тем его корни — в рус. истории, в образовавшемся разрыве между Церковью и соперничающей с ней, начиная с эпохи имп. Петра I, новой культурой, носителем к-рой была интеллигенция, в разрыве между верой и знанием, духовным и светским образованием, в материализме и безбожии, захвативших не только широкие слои интеллигенции, но и высшие образованные сословия, в отчуждении интеллигенции от Церкви и поисках ею «своего» пути в Церковь, а иногда и «своей церкви», наконец, в тяжелом положении самой Русской Церкви, скованной синодальным управлением, обособленной и подчиненной гос-ву.

Хотя рус. Б. во всем многообразии своих форм и связей не может быть объяснено одними религ., социальными или культурными условиями своего времени, тем не менее, с одной стороны, особенности религиоз-

но-исторического пути и духовной жизни России, с др. — характер самосознания рус. интеллигенции, ее отношение к Церкви и культуре, стремление либо придать культуре абсолютный, почти что религ. смысл, либо соединить с Церковью всю мировую культуру, в т. ч. дохрист., обусловили существенную особенность Б.: его антиномическое отношение к Православию, Церкви, культуре и гос-ву, выраженное в исключительно крайних формах. В числе рус. богоискателей были те, кто отрицал Православие и историческую Церковь и кто считал, что надо раскрыть еще не раскрытую «правду Православия» и создать новую христ. церковь, кто отвергал культуру по утилитарным или религ. соображениям и кто в культуре видел еще один путь спасения души, выделяя ее абсолютным смыслом, кто был противником любого гос. устройства, руководствуясь религ. мотивами, и кто абсолютизировал гос-во в его сложившихся религиозно-исторических формах.

К теоретическим источникам, оказавшим влияние на формирование Б. в России нач. XX в., в первую очередь относятся сочинения Достоевского, Ницше и Соловьёва. В различных направлениях Б. получили развитие или разработку учение Достоевского о мире как «матери-земле» и мире как месте социальной несправедливости и нравственной порчи, учение Ницше о «переоценке ценностей», сверхчеловеке как творце «нового бытия» и культуры, мифе и мифотворчестве, учение Соловьёва о *всеединстве* и *богочеловечестве*, Софии, Премудрости Божией (см. ст. *Софиология*). Весьма существенным было влияние на Б. европ. художественного символизма, в особенности в области лит-ры, музыки и живописи, воздействие др. источников — различных форм *позитивизма* и *фейербахизма*, неокантианства и протестант. теологии — носило менее осязаемый характер.

Несмотря на то что Б. никогда не имело ясных очертаний и организационно не сложилось, состоялись нек-рые акции, связанные с представителями «нового религиозного сознания», в к-рых присутствие богоискателей было заметно: *Религиозно-философские собрания* 1901–1903 гг., собрания на квартире у В. Розанова на Шпалерной, у Мережковских в «доме Мурузи», на «башне» Ива-

нова, участие в журналах «Северный вестник», «Мир искусства», «Новый Путь», «Весы», «Труды и дни», создание Петербургского религиозно-философского об-ва (см. ст. *Религиозно-философские общества в России*) и др. Однако эти акции не являются выражением единства их участников по основным религ. и мировоззренческим проблемам, характерной особенностью Б. стали публичные споры, лит. война всех против всех.

Общая характеристика. Учения о Боге, Церкви, мире, человеке и культуре составляют основное содержание Б.; к общим чертам его следует отнести критику исторической Церкви и исторического христианства, отрицание христ. богословия или попытки реформирования его, веру в необходимость новой синкретической религии христианства и новой церкви, к-рые соединят исторические особенности христ. Церкви со всей мировой культурой.

Основные учения Б. могут быть классифицированы следующим образом: 1) по отношению к христ. учению о Пресв. Троице: а) полное отрицание этого учения (Толстой, Минский); б) ложное толкование Ипостасей Пресв. Троицы (Фёдоров); в) понимание отношений между Ипостасями Пресв. Троицы по аналогии с философским учением о тезисе, антитезисе и синтезе (Мережковский, Бердяев); 2) по отношению к христологии: а) отрицание Божественности и богочеловечества Иисуса Христа (Толстой); б) отождествление Иисуса Христа с *Дионисом* (в ранних сочинениях Мережковского, Бердяева, Иванова); в) противопоставление Бога Отца Сыну Божию Иисусу Христу, ветхозаветного учения о Боге новозаветному (В. Розанов, Шестов); 3) по отношению к Церкви: а) отрицание Церкви с признанием необходимости только молитв как средства укрепления в вере (Толстой); б) отрицание исторической Церкви, противопоставление ей церкви «невидимой», «ноуменальной» (Мережковский, ранний Бердяев), попытки создания «новой» церкви — церкви Св. Духа (Мережковский, Гиппиус и др.).

Одной из центральных тем Б. в нач. XX в. становится тема взаимоотношения христианства и культуры. Эпоха «культурного Ренессанса» ставит вопрос о религ. смысле культуры, постановка этой проблемы — несомненная заслуга представителей Б.





Уже Соловьёв писал о буд. «вселенской или общечеловеческой» культуре, к-рая, по его определению, «вследствие своей всецельности... будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным» (Собр. соч. Т. 1. С. 288). Иванов в ст. «Лев Толстой и культура» выделяет «с точки зрения религиозно-нравственной» 3 типа отношения к культуре. 1-й тип — релятивистический («отказ от религиозного обоснования культуры, как системы ценностей») — нельзя считать характерным для Б. и скорее относится к традиц. внерелиг. или позитивистскому пониманию культуры; 2-й тип — аскетический («содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного или иррационального порядка; он неизбежно приводит к попытке подчинить моральному утилитаризму инстинкт, игру и произвол творчества»), к нему могут быть отнесены учения Толстого, Фёдорова, М. О. Гершензона периода переписки с Ивановым; 3-й тип — символический («решимость превратить преемственными усилиями поколений человеческую культуру в координированную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного, и оправдать все человечески относительное творчество из его символических соотношений к абсолюту» — С. 177) — с определенными уточнениями может быть отнесен ко всем представителям «нового религиозного сознания» и символизма, к сторонникам понимания культуры как теургии (А. Белый, А. Н. Скрябин), как оправдания человека (Бердяев), как выражения смысла человеческого бытия (поздний С. Л. Франк) и «символов бесконечности» (свящ. П. Флоренский, В. Розанов, Иванов).

Учения. Толстой в своей автобиографической «Исповеди» (1879–1882) делает вывод: «Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога» (ПСС. Т. 11. С. 49). Вместе с тем в «Критике догматического богословия» (1880) он выступает против христ. богословия, подвергает сомнению догматическое учение Церкви о существовании Бога, о свойствах Божиих (Там же. С. 97–110), о первородном грехе (Там же. С. 151–162), о Промысле Божиим (Там же. С. 155–162), о Боге-Спасителе (Там же. С. 162–169); полностью отрицает учение о Пресв. Троице (Там же. С. 111–

133). В нигилистическом истолковании христианства Толстой доходит до отрицания Божественности и богочеловечества Иисуса Христа (Там же. С. 162–190), считает Его всего лишь человеком (Там же. С. 83); отвергает Церковь и таинства; воспринимает как заблуждение, а иногда и «сознательный» обман рассуждения отцов и учителей Церкви о Боге и о Пресв. Троице. Свое рационально-моралистическое учение о Боге и человеке, к-рое трудно назвать христ. и научным, Толстой развивает, в частности, в работе «Христианское учение» (1897). С одной стороны, он придерживается крайне абстрактных, или «общих» (по его словам) для всех религий, представлений о Боге как Духе и не сомневается в Его существовании, с др. — развивает эволюционное учение о животн.-духовной природе человека, в к-рой постепенно, благодаря разуму, освобождающему человека от «обманов веры», происходит осознание необходимости творить благо как исполнение воли Божией. В соч. «Что такое религия и в чем сущность ее?» (1902) Толстой называет христианство «истинной религией», но все содержание его сводит к неск. элементарным положениям, «общим» для всех религий: 1) Бог есть «начало всего»; 2) «в человеке есть частица этого божественного начала», и она может увеличиваться или уменьшаться; увеличению ее содействует подавление страстей и любовь; 3) для осуществления любви надо «поступать с другими так же, как хочешь, чтобы поступали с тобой» (Соч. М., 1914. Ч. 14. С. 223). На этих положениях, выведенных формально-логическим способом из мировых религий, Толстой намеревался построить общую религию человечества.

Минский (1856–1937), представитель «нового религиозного сознания», в своем понимании источников и методов *богопознания* близок к Толстому; в кн. «Религия будущего» (1905) он утверждал, что богопознание тождественно богоисканию, а «богоисканием исчерпывается все содержание религии» (С. 156). Рассматривая «внутреннее откровение разума» как единственный и достоверный источник религ. истины, Минский писал: «Идея обратным путем, от души к Богу, рождая в своей душе Бога-Сына, Который поэтому есть вместе с тем и Сын человечес-

кий, мы завершаем весь круг доступного нам богопознания» (С. 160). Механически соединяя платонизм с христианством, веру с культурой, аскетизм с «мирскими радостями», Минский строит учение о Боге, к-рое лишь внешним образом напоминает христианство.

Один из главных представителей «нового религиозного сознания», Мережковский (1865–1941), призывал к пересмотру правосл. догматики еще на заседаниях Религиозно-философских собраний, проходивших в 1901–1903 гг. (см.: Записки... С. 426). Основные принципы «нового религиозного сознания» были сформулированы им в Предисловии ко 2-му т. соч. «Л. Толстой и Достоевский» (1901–1902). В критической части своего учения он упрекает историческое христианство в том, что оно «замерло в отвлеченной догматике» (ПСС. Т. 11. С. 17), и хотя в принципе не отрицало необходимости освящения плоти, «усилило... святость духа в ущерб святости плоти» (Там же. С. 14); тем самым, считает Мережковский, христианство стало причиной одностороннего понимания Духа как бесплотного, а плоти как бездуховной и грешной, положило начало трагическому противоречию между духом и плотью, религией и культурой, к-рое разделяет совр. мир.

Конструируя собственное, весьма далекое от реального, представление о христианстве как религии «умерщвления плоти», Мережковский обличает «аскетическое» и «монашеское» христианство и предрекает космический переворот: обращение от «скорбного, темного, тайного Лица Господня... — к радостному, светлому» (Там же. С. 19). Центральное место в учении Мережковского занимает концепция «освящения плоти» и «святой Плоты». «Вся живая реальная плоть европейского человечества, — писал Мережковский, — вся его культура, искусство, наука, общественность — остается не святою или не христианскою» (Там же. С. 17). Мережковский строит внутренне противоречивые схемы: искусственно разделяя Церковь на Церковь Петра (Первого Пришествия и Святой Плоты) и Церковь Иоанна (Второго Пришествия и Св. Духа), он связывает с последней (под к-рой подразумевает буд. вост. Церковь) конечное разрешение судеб мира, затем прибавляет к этой схеме для





полноты исторической картины Церковь Павла и в этом соединении апостольских и исторических Церквей — католич., правосл. и протестант. — видит «вселенскую Церковь Святой Софии, Премудрости Божьей» (Там же. С. 31). В кн. «Не мир, но меч» (1908) Мережковский продолжает конструирование новой догматики христианства. Он исходит из концепции Трех Заветов: Первого — Отца (религии земли или плоти), Второго — Сына Божия (религии духа) и Третьего — Св. Духа, или Третьей Ипостаси, синтеза первых 2 — религии плоти и духа. Первую Ипостась Мережковский рассматривает как откровение в Космосе, Вторую — как откровение в Логосе, Третью — как откровение в Космосе-Логосе, или во Вселенской Церкви, Царствии Божием. Из этих построенных вытекает странное утверждение, что «Церкви никогда не было, христианство нецерковно» (Т. 13. С. 32); Церковь как Царство Божие, как осуществленное единство земного и небесного, плотского и духовного Мережковский связывает лишь с буд. Откровением Третьей Ипостаси. Соответственно этому разделению и в тесной связи с ним он развивает столь же искусственно построенную религ. социологию: тайна Одного — это тайна личности, Двух — пола и брака, Трех — религ. общности. В политике, к-рая проникает все построения Мережковского, он переходит от свойственного его ранним работам признания положительного религ. значения гос-ва к учению о гос-ве как антихристовой силе.

Др. крупнейший представитель Б., Бердяев, в предисловии к сб. статей «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) от лица нового направления, называемого им «неохристианством», выступал против «старой омертвевшей церкви, старого, остановившегося религиозного сознания и освященной им государственности» (С. VII). Однако этот максимализм Бердяева по отношению к исторической Церкви со временем уступает место умеренной критике, а руководящей идеей становится мысль о незавершенности догматического развития христ. Церкви. Считая ошибочным и нетворческим учение Церкви о неизменности и полноте Божественного Откровения, Бердяев полагает, что христ. Откровение не завершено, что трем Ипостасям Св. Троицы должны со-

ответствовать три Откровения: ветхозаветное откровение Отца — в творении мира, новозаветное откровение Сына — в искуплении и буд., ожидаемое откровение Св. Духа, к-рое совершится в человеке, в его творчестве. В этой связи он пишет о Третьем Завете и начинающейся эпохе Св. Духа, характеризуя ее как эпоху антропологического откровения. Пытаясь подробно разработать эти идеи, Бердяев в кн. «Философия свободы» (1911) излагает не соответствующие позиции правосл. богословия учения о предвечности творения Богом человеческих душ и пребывании их «до времени» в «божественном плане космоса», о мировой душе (Софии) и грехопадении, к-рое совершается в мировой душе до времени и всеми существами, о мире как следствии этого грехопадения. В кн. «Смысл творчества» (1914), искусственно противопоставляя религ. «святости» культурную «гениальность», Бердяев пытается снять эту противоположность в развиваемой им *антроподицее*, основу к-рой составляет идея оправдания человека творчеством.

Особняком стоит фигура В. Розанова, сочинения к-рого трудно поддаются систематизации, а воззрения — однозначной оценке. Непосредственный участник Религиозно-философских собраний, призванных установить взаимопонимание между интеллигенцией и духовенством, Розанов — один из самых острых критиков церковно-богословских теорий «нового религиозного сознания», вместе с тем именно он оказал огромное влияние на формирование концепции этого направления, в частности идеи противопоставления плоти и духа, земного и небесного, освящения плоти — обязанная своим происхождением Розанову, идея была заимствована у него и изменена до неузнаваемости. В статьях, написанных в 1890–1899 гг. и изданных в книгах «Религия и культура» (1899), «В мире неясного и нерешенного» (1901), Розанов настойчиво проводит мысль о совершившейся в истории христианства подмене «святости рождения», как составляющей подлинную суть христ. веры в Бога, по преимуществу ветхозаветной, аскетическо-монашеским и спиритуалистическим пониманием, свойственным новозаветному христианству, к-рое отдает предпочтение монашеству и

девству в ущерб семье, рождению, материнству и полу. Др. тема Розанова, «об адогматизме христианства», развивается им в статье с одноименным названием, вошедшей в кн. «Около церковных стен» (1905). Он выступает против всего святоотеческого наследия, считает его «а-евангеличным» (Т. 2. С. 460), а в «догматизировании» на Вселенских Соборах видит угасание духа пророчества, превращение живой Церкви в «каменную». «Догмат, — писал Розанов, — вообще закрыл все три лица Пресвятой Троицы...» (Там же. С. 466).

В русле «нового религиозного сознания» самостоятельную линию, связанную с учением о творчестве мифа и хоровом начале, развивал Иванов в ст. «Две стихии в современном символизме» (С. 307). Шестов, противник систематической философии и богословия, критик рационально обоснованной религии и морали, свою кн. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900) завершает словами: «Нужно искать того, что выше сострадания и добра. Нужно искать Бога» (С. 209).

Проблематика Б. присутствует также в рус. лит-ре нач. XX в. (Мережковский, Белый, Блок, В. Свенцицкий, М. Волошин и др.), музыке (Скрябин), живописи (М. Врубель), внецерковной мистике, оккультизме, антропософии (Е. Блаватская, А. Шмидт, Белый, Н. и Е. Рерихи, Г. Гурджиев и др.).

Исследования Б. в русской религиозно-философской лит-ре не получили систематического характера. Вопрос о Б. как целостном явлении, его источниках, составе и эволюции не был разработан; не сбылись предсказания Бердяева, к-рый считал, что со временем будет написана подробная «история русских богоискателей» (Русские богоискатели. С. 38). Сам Бердяев, соединивший в одном лице богоискателя, исследователя и критика «нового религиозного сознания», в кн. «Философия свободы» объяснял происхождение Б. обозначившейся в новоевроп. культуре утратой веры в Бога; по его мнению, начиная с Канта в европ. философии «богосознание заменилось богоизобретением» (Там же. С. 35). Историю Б. в России Бердяев ведет с П. Я. Чаадаева, к богоискателям относит А. С. Хомякова, Н. В. Гоголя, Достоевского, Толстого, Ф. И. Тютчева, К. Н. Леонтьева, Фёдорова.





Исключительное место Бердяев отводит Соловьёву, «пророку нового религиозного сознания» (Собр. соч. Т. 3. С. 239), разработавшему концепцию богочеловечества, к-рая проложила путь к совр. формам богоискания. Бердяев убежден, что нынешняя «эпоха стоит под знаком богоискания» (Философия свободы. С. 29). К существенным религ. и психологическим характеристикам совр. ему Б. он относит пронизанность мистическими настроениями и апокалиптичность, а в самом богоискании отличает его подлинную основу — поиски нового понимания Бога и человека внутри христианства — от ложных околохрист. путей, попыток выхолостить христианство, превратить его в чисто моральное (Толстой) или политическое учение. Критике этих ложных путей внутри «нового религиозного сознания», или «неохристианства», посвящены полемические статьи Бердяева, в к-рых он выступает противником Мережковского, Розанова, Иванова, Толстого и др. Хотя на характере этих статей и сказалась эволюция воззрений Бердяева — от страстного сторонника «нового религиозного сознания» до разочаровавшегося современника, — его критика представляет исторический и теоретический интерес. В ст. «Мутные лики», посвященной духовным исканиям в рус. символизме, Бердяев обличает «софианский соблазн» Белого и Блока, подмену в их творчестве Софии Божественной Софией космической, называет их мистику «религиозной и антирелигиозной» (С. 453). Искателями Царства Божия и Бога наряду с представителями «нового религиозного сознания» Бердяев считает и нек-рых сектантов, несмотря на их фантастические представления о Боге (Духовное христианство и сектанство, 1916). Он относит к Б. философско-богословские построения М. М. Тареева, рассматривая их как одну «из форм протестантского индивидуализма» (в добавлении к указанной статье (1944) — Собр. соч. Т. 3. С. 304). Богоискателем считает Бердяев и своего друга Шестова; в статье, посвященной его памяти, Бердяев писал: «Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости» (Основная идея философии Льва Шестова. С. 5).

Особого внимания заслуживает статья Бердяева «Новое христианство» (1916), в к-рой он критично

оценивает пройденный «новым религиозным сознанием» путь и отличает его с его проблемами «религиозной общественности», «пола» и др. от Б., основной задачей к-рого, по Бердяеву, является создание религ. антропологии. Для «нового религиозного сознания», писал он, «характерна не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений... Настоящего дерзновения религиозной мысли и здесь нет, но меньше оглядки, больше игры человеческой талантливости» (Собр. соч. Т. 3. С. 487). Бердяев пронизательно отмечает артистический и игровой тип мышления людей «нового религиозного сознания».

Толстой, о Б. к-рого написано много страниц, сам к представителям «нового религиозного сознания» относился отрицательно, несмотря на личное знакомство с В. Розановым, Мережковским, Гиппиус и Шестовым. О Мережковском Толстой говорил, что он «балует» религией» (Маковицкий. С. 113).

Один из ранних отзывов на сочинения богоискателей принадлежит В. Розанову, к-рый в ст. «Среди иноязычных: Д. С. Мережковский» (1903) в свойственной ему ироничной манере высмеивает заблуждения Мережковского. Основную задачу Мережковского, стоящую и перед ранним Бердяевым и отчасти Ивановым (концепция к-рого в работе «Эллинская религия страдающего бога» была много сложнее), — «найти в Христе... лицо древнего Диониса-Адониса... а в Адонисе-Дионисе прозреть черты Христа, и таким образом, персонально и религиозно слить оба мира...» (С. 152) — Розанов считает такой же книжной и надуманной, как и усеченное «Евангелие от Толстого». В ст. «Трагическое остроумие» Розанов называет Мережковского «религиозно-безвкусным человеком» (С. 327) за профанацию учения о Боге и злоупотребление именем Божиим. В рецензии ««Святость» и «гений» в историческом творчестве» на «Смысл творчества» Бердяева Розанов подвергает сомнению основную идею автора об оправдании творчеством.

Мережковский в пространном очерке «Революция и религия» (1907) рассматривает совр. события как логическое продолжение духовной и религ. революции, веки к-рой в искании «другого Бога» отмечены име-

нами Н. И. Новикова, А. Н. Радищева, декабристов, Чаадаева, Гоголя, Достоевского, Толстого, Соловьёва, В. Розанова, представителей декадентства (В. Я. Брюсова, Ф. Сологуба, Гиппиус и др.), А. М. Добролюбова. Мережковский придает особое значение Религиозно-философским собраниям 1901–1903 гг., несмотря на то что «соединение Церкви с миром не удалось» (Т. 13. С. 83). Наиболее острая и оригинальная его характеристика В. Розанова как «христородца» (Там же. С. 71–81).

Обстоятельный, многоплановый, хотя и неск. упрощенный анализ Б. дает Н. П. Розанов в ст. «О «новом религиозном сознании»: Мережковский и Бердяев» (1908); автор принадлежит к духовной школе, придерживается правосл. воззрений и видит в проповедующем и распространяемых богоискателями взглядах опасность для Церкви, однако не считает возможным квалифицировать «новое религиозное сознание» как ересь (С. 9). Рассматривая и критикуя религ. и богословские теории Мережковского и его сторонника и оппонента Бердяева, высказывания Минского, С. А. Аскольдова (Алексеева), А. А. Мейера, Н. Розанов — один из немногих, кто расширяет границы исследования и находит следы Б. в искусстве и художественной лит-ре, в частности у К. Д. Бальмонта, Белого, Блока, Сологуба, А. Н. Бенца и др.

В сб. «Веки» (1909) Булгаков критикует «новое религиозное сознание» за отрицание исторической Церкви и «церковный революционизм» (С. 57); в сб. «О религии Толстого» (1912), в ст. «Л. Н. Толстой», он называет Толстого «религиозным искателем», к-рому «осталась недоступна как мистическая, так и метафизическая сторона христианства» (С. 7). К основным сторонам религ. учения Толстого Булгаков относит «религиозно-окрашенную этику», «просветительский рационализм» и «религиозный эклектизм».

Тареев в ст. «Религия и общественность» (1909) подробно излагает содержание книг Бердяева, связанных с Б., — «Sub specie aeternitatis» (1900–1906) и «Новое религиозное сознание и общественность». Воссоздавая построения Бердяева, Тареев усматривает в них 2 существенные ошибки: в находящемся в основании всей концепции ложном представлении об изначальной испорченности





и дефектности «плоти мира» — это учение, считает Тареев, не имеет ничего общего с христ. учением о первородном грехе; в стремлении Бердяева придать «государственно-семейным союзам» обязательную религ. санкцию, в то время как они, согласно воззрению Тареева, «религиозно-нейтральны», имеют дохрист. природу, что не исключает благодатного воздействия на них Церкви.

Франк в ст. «О так называемом религиозном сознании», анализируя взгляды Мережковского, Минского и Философова, осуждает ошибочные в своей сути попытки построения искусственной религии, основу к-рой должны составить «общественные верования», и создание «новой церкви» в лице рус. интеллигенции (С. 342–343). В ст. «Две книги...» он отвергает «религию» Минского, считая ее «религиозным протестантизмом или реформизмом» (С. 540).

В. Ф. Боцяновский в кн. «Богоискатели» (1911) историю Б. в России начинает с XIV в.; в своем одностороннем и поверхностном толковании он объясняет происхождение Б. зап. влияниями. «Несомненно,— пишет Боцяновский,— что стригольники явились как бы началом русского богоискательства и что начавшиеся сношения с Западом не переставали давать этому течению новую пищу» (С. 15). В ряде описательных «этюдов», связанных между собой только общей темой, Боцяновский к богоискателям относит ересь *жидовствующих*, «еретика» XVIII в. Д. Е. *Тверитинова*, Гоголя, рус. символистов, писателей нач. XX в.— Л. Н. *Андреева*, М. П. *Арцыбашева*, В. В. *Версаева*, М. *Горького*.

Е. Лундберг в кн. «Мережковский и его новое христианство» (1914) подробно излагает воззрения Мережковского, рассматривает его схематические построения как попытку «создать новую религию на основе чужого религиозного опыта» (С. 2). Однако в своей критике Лундберг малооригинален и в основном воспроизводит уже высказанные в адрес Мережковского замечания.

Свящ. П. Флоренский в кн. «Столы и утверждение Истины» (1914) дает суровую оценку «новому религиозному сознанию», называет его «лже-религиозным сознанием». Имея в виду в первую очередь Мережковского, Гиппиуса, Философова и отчасти Белого и Бердяева (С. 684. Примеч.) и обвиняя представителей

этого течения в «совершенной недуховности», в склонности «впасть в прелестное самообольщение», «мечтательный профетизм», в подмене духоносности «субъективно-человеческим творчеством» и «бесовским наваждением», свящ. П. Флоренский пишет: «... «новое» сознание всегда оказывалось не выше-церковным, как оно себя выдавало, а противо-церковным, и противо-Христовым...» (С. 133). В «Отзыве на сочинение А. Туберовского «Воскресение Христово»» (1916) он выступает против возникшего в рус. богословии направления, к-рое под видом ревизии «схоластического богословия» фактически отрицает святоотеческое наследие и движется в русле «нового религиозного сознания», учит о 3 царствах — природы, благодати и славы, соответствующих им 3 откровениях, и усматривает в Воскресении Христовом (третье) «принципиально новое откровение». Хотя свящ. П. Флоренский в своем пространном «Отзыве...» не упоминает имен ни Мережковского, ни Бердяева, он не оставляет никаких сомнений относительно принадлежности Туберовского, Тареева и нек-рых др. представителей нового богословия к «неохристианству».

Иванов в ст. «Старая или новая вера?» (1916) критикует общие для «нового религиозного сознания» Мережковского и Бердяева «лжебогословские схемы об откровении Отца в творении мира, Сына — в искуплении, Духа Св.— в грядущем творчестве человека» (С. 115–116), считает ошибочным положение Бердяева, что возможно оправдание человека творчеством; видит в этом учении попытку оправдаться «еще до своего во Христе воскресения». Бесспорную ценность представляют статьи Иванова о Скрябине, в к-рых обсуждается связанная с Б. религиозно-мистическая подоснова его творчества.

Шестов в 1930 г. в ж. «Путь» об исканиях В. Розанова писал: «Розанов любил Бога, Розанов искал Бога, но того горчичного зерна веры, за которое людям обетовано божественное... он в себе не находил...» (Умозрение и Откровение. С. 102).

Глубокую характеристику умственной и психологической ситуации рубежа XIX–XX вв. с ее положительными и отрицательными сторонами дает прот. Г. Флоровский в кн. «Пути русского богословия». Он пишет о

пробуждении «религиозной тоски» после десятилетий господства позитивизма и материализма в России, об изменившемся «чувстве жизни», открывшихся в человеке «глубинах» и «темных безднах», о духовных исканиях и опасных соблазнах на этом пути. «Религиозная тема,— отмечает прот. Г. Флоровский,— ставится теперь как тема жизни, не только как тема мысли. Теперь ищут не только религиозного мировоззрения. Вспыхивает жажда веры» (С. 452). В ст. «Человеческая мудрость и Премудрость Божия» прот. Г. Флоровский предтечами «нового религиозного сознания» и Б. называет Толстого и Достоевского, особо отмечает роль Соловьёва и его учения о «всеединстве», к-рое, по его мнению, является теоретическим основанием Б. Не разрабатывая в подробностях вопрос, каким образом принцип «всеединства» с необходимостью ведет к Б., прот. Г. Флоровский, имея в виду Мережковского, Гиппиуса, Минского, Иванова, Свенцицкого, пишет: «Идеал свободного всеединства повторялся здесь снова в других формах, но со всеми его прелестями и обольщениями. Религия должна стать всем, воспринять полноту человеческой жизни, плотной и плотской,— для «богоискателя» этот постулат превращался в задание — совместить язычество с «историческим», «церковным» христианством, умирающего пана с Воскресшим Христом» (С. 112). В др. статье прот. Г. Флоровский отмечал, что отвергнутая поздним Соловьёвым его «первая метафизика» стала источником для «нового религиозного сознания» (Там же. С. 159–160). На значение философии Соловьёва для «нового религиозного сознания» указывал и прот. В. Зеньковский в «Истории русской философии»; он писал, что «навязчивая идея «нового религиозного сознания», которая определяла искания Мережковского и особенно Бердяева, ведет свое начало от Вл. Соловьёва» (Т. 2. С. 23).

Богатый фактический и психологический материал по истории Б. (в особенности истории «кружка Мережковских» и создаваемой здесь «церкви») представлен в «Дневниках» Гиппиуса; много интересных подробностей и тонких портретных зарисовок содержатся в воспоминаниях Белого.

Ист.: *Минский Н. М.* При свете совести. СПб., 1890; *он же.* Религия будущего. СПб., 1905; *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и





Ф. Нише. СПб., 1900; Записки С.-Петербург. Религиозно-Филос. Собраний (1902–1903). СПб., 1906; *Розанов В. В.* Около церковных стен: В 2 т. СПб., 1906. Т. 2; *Бердяев Н. А.* Новое религ. сознание и общественность. СПб., 1907; *он же.* Sub specie aeternitatis: Опыты филос., социальные и лит., 1900–1906. СПб., 1907; *он же.* Философия свободы. М., 1911; *он же.* Собр. соч. П., 1983–1997. Т. 1–5—; *он же.* Рус. богоискатели // *он же.* Духовный кризис интеллигенции. М., 1998; Записки С.-Петербург. Религиозно-Филос. Общества. СПб., 1908. Вып. 1–2; *Иванов Вяч.* Две стихии в совр. символизме // *он же.* По звездам. СПб., 1909; *он же.* Лев Толстой и культура // Логос. 1911. Кн. 1; *Философов Д. В.* Слова и жизнь: Лит. споры новейшего времени (1901–1908). СПб., 1909; *он же.* Неугасимая лампада: Статьи по церковным и религ. вопросам. М., 1912; *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914²; *Толстой Л. Н.* ПСС: В 24 т. Т. 11. М., 1913; *Мережковский Д. С.* ПСС: В 24 т. Т. 11, 13. М., 1914; Записки А. Н. Скрябина // Рус. Пропилеи. М., 1919. Т. 6. С. 120–247.

Лит.: *Розанов Н. П.* О «новом религиозном сознании»: Мережковский и Бердяев. М., 1908; *Базаров В. А.* Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. 1909. Кн. 1; *он же.* Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской // Лит. распад. 1909. Кн. 2; Веки: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1909; [*Тареев М. М.*] Религия и общественность // БВ. 1909. Т. 2. Июнь. С. 229–259; Июль–авг. С. 426–460; *Франк С. Л.* О так называемом религиозном сознании // Философия и жизнь. СПб., 1910; *он же.* Две книги по философии современной общественности // *он же.* Русское мировоззрение. СПб., 1916; *Боцяновский В. Ф.* Богоискатели. СПб., 1911; *Грифцов Б.* Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911; *Аскольдов С. А.* Русское «богостроительство» и Вл. Соловьев // РМ. 1912. Март; О религии Толстого. М., 1912. Сб. 2; *Зарайский В. Ф.* Наши богоискатели // МОБ. 1914. Т. 19. Янв. № 1; *Лундберг Е.* Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914; *Мережковский Д. С.* Революция и религия // ПСС: В 24 т. М., 1914². Т. 13; *Флоренский П., свящ.* Столп и Утверждение Истины. М., 1914; *он же.* Отзыв на соч. А. Туберовского «Воскресение Христово» // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 192–277; *Иванов Вяч.* Старая или новая вера // *он же.* Родное и Вселенское. М., 1918; *Бердяев Н. А.* Основная идея философии Льва Шестова // *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. П., 1964; *он же.* Мутные лики // *он же.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 447–455; *Маковицкий Д. П.* У Толстого (1904–1910): «Яснополяние записки»: В 4 кн. М., 1979. Кн. 1. (Лит. наследство. Т. 90); *Флоровский Г., прот.* Пути рус. богословия. П., 1981²; *он же.* Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Вера и культура. СПб., 2002. С. 108–121; *Зеньковский В., прот.* История русской философии. П., 1989². Т. 2; *Розанов В. В.* Среди иноязычных: Д. С. Мережковский // *он же.* О писателях и писательстве. М., 1995; *он же.* Трагическое остроумие // Там же. С. 327; *Пайман А.* История русского символизма. М., 1998; *Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX в. и оккультизм. М., 2000; *Гюллербах Е.* К незримому граду: Религ.-филос. группа «Путь». СПб., 2000; *Гайденок П. П.* Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

А. Т. Казарян

БОГОЛÉП (Адамов; сер. XVII в., Н. Новгород – 13.01.1726, Вел. Устюг), еп. (архиеп.?) Великоустюжский и Тотемский. В 80–90-х гг. XVII в. иеромонах, в 1700–1714 гг. казначей *Чудова мон-ря* в Москве, в апр. 1716 г. переведен уставщиком в Александро-Невский мон-рь в С.-Петербурге. 25 янв. 1719 г. хиротонисан во епископа Великоустюжского и Тотемского. Прибыв в епархию, обнаружил сильные опустошения, причиненные в 1715 г. пожаром, и крайний недостаток средств — в 1720 г. в вотчинах архиерейского дома числилось 93 крестьянских и «половничьих» двора, к-рые оценивались как «самые плохие и малоудобные». Б. неоднократно обращался в Синод с просьбами об употреблении собранных денежных сумм на нужды епархии. В 1721 г. архиерей сообщал, что светские комиссары вопреки указу Синода продолжают собирать подати с церковных вотчин, «а паче освященному чину чинят немалое озлобление и от службы церковной отлучают... и в прочих всяких требах чинится немалое препятствие». В целях усиления контроля за расходованием церковных денег архиерей добивался от Синода указа, к-рый бы подчинил церковных старост ведению епископа. Б. также просил разрешения на сооружение каменных храмов на средства «богатых христоробцев».

При Б. шло восстановление храмов, пострадавших в пожаре 1715 г., а также были перестроены кафедральный собор и каменный холодный храм во имя св. прав. Прокопия (в своде этого храма были написаны изображения на темы притч из книг «Ставрофили»); в 1722 г. закончено строительство теплового каменного храма во имя св. Жен-мироносиц, освящение к-рого состоялось в 1724 г.; в 1725 г. начато строительство каменного теплового храма взамен сгоревшего в честь Сретения Господня в Спасо-Преображенском жен. мон-ре, а также строительство храма во имя прп. Симеона Столпника. В 1725 г. в Вел. Устюге открылась духовная школа (есть мнение, что первая школа была создана в кон. 1723), учителя для к-рой прошли подготовку в Новгородской школе с февр. 1724 по апр. 1725 г.

Б. пытался противодействовать распространению старообрядчества, в 1722 г. доносил в Синод о неудачной попытке предотвратить само-

сожжение 25 старообрядцев в дер. Нестеровской Черевковской вол. В 1723 г. вызывался на чреду священнослужения в С.-Петербург, в 1724 г. участвовал в коронации имп. *Екатерины I*. В 1725 г. обличил в злоупотреблениях провинциал-инквизитора Великоустюжской епархии Иоасафа Тюменева, при проверке оказавшегося лжемонахом и авантюристом. Б. погребен в Успенском соборе Вел. Устюга.

Сохранились 2 описи имущества, оставшегося после смерти Б. Помимо хлебных запасов, строительных материалов, предметов домашнего обихода при архиерейском доме хранилось 9 медных пушек; архиерейская казна насчитывала 2880 р., из к-рых 2083 р. были внесены Б. из собственных средств. Его б-ка состояла более чем из 150 печатных и рукописных книг, помимо богослужебных книг, творений отцов Церкви и житий святых в ней были представлены полемические сочинения, труды по истории, неск. грамматик, «География генеральная» и даже «Виргилий». В ней находились также не озаглавленные в описи нем. и греч. книги. В наст. время бо́льшая часть рукописных книг из б-ки Б. хранится в составе Устюжского собр. БАН (С.-Петербург).

Б. был не только библиофилом, но и писателем и переписчиком книг. В нач. 90-х гг. XVII в. в Чудовом мон-ре он переписал «Зрелище жития человеческого» (РНБ. Q. XV. 103). Известны владельческие записи Б. на книгах XVII в., в т. ч. на списках новых переводов «Хрисмологиона» и «Зерцала богословия». Ок. 1687–1689 г. на основе Летописного патриаршего свода 80-х гг. XVI в. Б. создал историко-публицистическое соч. «Хронографец» (РГБ. Ф. 218. Пост. 1963 г. № 61.1. Л. 1–44). После анализа текста «Хронографца» его публикатор А. П. Богданов считает возможным говорить о противоположности общественно-политических позиций Б. и Патриарха Всероссийского *Иоакима*.

Соч.: Пять писем Б. к Новгородскому архиеп. Феодосию (Яновскому) // Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования имп. Петра Великого (1717–1719 гг.). СПб., 1911. Т. 2. Стб. 905–924; *Богданов А. П.* «Хронографец» Боголена Адамова // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 381–399.

Арх.: *Здравомыслов.* Словарь архиереев. Ист.: ОДДС. 1868. Т. 1. № 58, 66, 112, 127, 291, 315, 384; 1879. Т. 2. Ч. 1. № 349, 351, 617; 1878. Ч. 2. № 768, 770, 980, 1001, 1098; 1878. Т. 3. № 441, 476, 571, Прил. XLIX; 1880. Т. 4. № 317,





551; 1897. Т. 5. № 20, 122, 202, 288, 357, 406, 407; 1883. Т. 6. № 29, 33; *Титов А. А.* Летопись Великоустюжская по Брагинскому списку. М., 1903. С. 9; Исторический очерк и обзор фондов рукописного отдела БАН. М.; Л., 1958. Вып. 2. С. 177–178.

Лит.: *Суворов Н. И.* Об иерархах бывшей Великоустюжской епархии // Вологодские Ев. Приб. 1869. № 13. С. 475; *Никольский Н. К.* Рукописная книжность. С. 128–129; *Шлятин В. П.* Школа в городе Устюге в 18 в. // Зап. Сев.-Двинского об-ва изучения местного края. 1927. Вып. 4. С. 5; *Богданов А. П.* Боголеп // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 141–143.

А. И. Алексеев, свящ. Алексей Сорокин

БОГОЛЁП (Анцух Михаил Романович; 10.11.1911, дер. Скоричи Минской губ. (ныне Кореличский р-н Гродненской обл.) — 13.05.1978, Одесса), архиеп. Кировоградский и Николаевский. Род. в белорус. правосл. крестьянской семье. В 1925 г. окончил 7-летнюю среднюю школу в с. Еремичи, после жил с родителями. 2 февр. 1934 г. поступил в *Жировицкий в честь Успения Божией Матери мон-рь*, где в 1936 г. принял монашеский постриг с именем Б. 20 мая того же года рукоположен во иеродиакона, 14 окт. 1939 г. — во иеромонаха. 15 июля 1943 г. Минским митр. *Пантелеимоном (Рожновским)* возведен в сан игумена и назначен наместником Жировицкого мон-ря. В окт. 1947 г. переведен на должность настоятеля приходского храма в мест. Кривошин Ляховичского р-на Брестской обл. В 1948 г. Б. стал студентом Ленинградской ДС, по окончании к-рой в 1950 г. поступил на заочный сектор Ленинградской ДА. 27 июня 1950 г. назначен настоятелем приходского храма в г. Добруш Гомельской обл. В 1954 г. по собственному желанию перешел в Брянскую епархию и 6 июня был назначен настоятелем ц. Петра и Павла г. Клинцы и благочинным церковью Клинцовского окр. Указом Патриарха Алексия I от 1 янв. 1959 г. назначен настоятелем балтского Свято-Феодосиевского мон-ря Одесской епархии, 6 авг. возведен в сан архимандрита. В марте 1959 г. назначен благочинным церковей Балтского окр. С 1961 г. настоятель Свято-Димитриевской (кладбищенской) ц. Одессы и благочинный церковью Одесского окр.

9 нояб. 1963 г. в ТСЛ состоялась хиротония Б. во еп. Мукачевского и Ужгородского, к-рую возглавил Патриарх Алексий I. 5 февр. 1965 г. Б. был переведен на Переяслав-Хмельницкую кафедру Киевской епархии. 25 мая 1965 г. назначен епископом

Кировоградским и Николаевским, с 9 сент. 1974 г. архиепископ. Б. отличала требовательность к духовенству: он увольнял за штат священнослужителей, нарушавших церковные каноны, в частности вносивших в богослужение униатские обычаи. Кандидатов на священные степени архиереев непременно направлял на учебу в духовные учебные заведения, обычно в Одесскую ДС. В 1976 г. уполномоченный Совета по делам религий при СМ УССР по Николаевской обл. В. А. Чунихин в характеристике Б. отметил, что он «принадлежит к числу наиболее реакционных и фанатичных правящих архиереев» и что «дальнейшее пребывание Б. в качестве епархиального архиерея крайне нежелательно». 6 окт. 1977 г. Б. был отправлен на покой. Скончался после тяжелой продолжительной болезни. Похоронен на братском кладбище Успенского муж. мон-ря в Одессе, недалеко от главного храма.

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 134 [личное дело].

Лит.: Наречение и хиротония архим. Боголепа во еп. Мукачевского и Ужгородского // ЖМП. 1963. № 12. С. 10–14; *Палладий (Шиман), игум., Барщевский Е., прот.* Высокопреосв. архиеп. Боголеп (Анцух), бывший Кировоградский и Николаевский: Некролог // Там же. 1978. № 9. С. 13.

О. Н. Копылова

БОГОЛЁП КОЖЕЕЗЁРСКИЙ, Мангазейский, прп. — см. *Лонгин, Герман и Боголеп Кожеезерские*, Мангазейские.

БОГОЛЁПОВ Александр Александрович (16.01.1886, с. Срезнево Спасского у. Рязанской губ. — 31.08.1980, Нью-Йорк, США), богослов-канонист, церковный писатель. Род. в семье деревенского священника. Закончил церковноприходскую школу и Рязанскую ДС (1906), юридический (1910) и историко-филологический (1911) фак-ты С.-Петербургского ун-та. Был приват-доцентом (1915), доцентом (1918), профессором и последним свободно избранным проректором по науке (1921) Петроградского ун-та. Читал лекции в ин-те П. Ф. Лесгафта, на Бестужевских высших жен. курсах и на экономическом отд-нии Политехнического ин-та (1915–1922). Состоял в должности помощника юрисконсульта Министерства финансов и затем обер-секретаря в Первом департаменте Правительствующего

Синода (1915–1917). В авг. 1922 г. был арестован и в нояб. того же года по распоряжению В. И. Ленина выслан из Советской России в составе большой группы видных деятелей науки и искусства. За границей Б. был профессором, ученым секретарем и членом правления Русского научного ин-та в Берлине (1923–1934), профессором адм. права Русского юридического фак-та в Праге (1924–1928), преподавателем рус. языка в Берлинском ун-те (1941–1946). В марте 1945 г. Б. с женой и дочерью выехал из Берлина в Зап. Германию, в 1951 г. — в США. В том же году был назначен профессором канонического права и преподавателем рус. и церковнослав. языков в Свято-Владимирской ДС в Нью-Йорке. В 1963 г. Православный богословский ин-т прп. Сергия в Париже присудил Б. ученую степень д-ра богословия. С 1970 г. Б. — заслуженный профессор канонического права. Состоял председателем Русской академической группы в США (1966–1970). Печататься начал в 1912 г. Б. принимал деятельное участие в работе различных церковных органов и играл видную роль в разработке Нормального устава амер. правосл. Церкви. Отпевание Б. в храме Казанской иконы Божией Матери совершил Предстоятель Православной Церкви Америки митр. Феодосий (Лазор) при большом стечении священнослужителей и мирян.

Соч.: Православные песнопения Рождества, Страстной и Пасхи. Таллин, 1934 (англ. пер.: *Orthodox Hymns of Christmas, Holy Week and Easter*. N. Y., 1965); Мир и благоволение // Вестн. РСХД в Германии. 1949. № 9/12. С. 45–48; Рождественские песнопения // По стопам Христа. Lykens (Pn), 1950. № 6; 1951. № 1, 2, 3, 4; К трехсотлетию Кормчей Книги // Рус.-Амер. Правосл. вестн. Н.-Й., 1953. № 3, 4, 5; Первый выпуск окончивших Св.-Владимирскую ДА // Там же. № 7; Новое положение об экзархате МП // Там же. 1954. № 8; The Church in Byzantium and in Democratic Countries // SVTQ. 1957. № 2; Церковь под властью коммунизма. Мюнхен, 1958; The Statutes of the Russian Orthodox Church of 1945. N. Y., 1959; К 35-летию Детройтского Собора // Рус.-Амер. правосл. вестн. 1959. № 2, 3, 6; Christmas in Orthodox Worship. N. Y., 1960; Conditions of Autocephaly // SVTQ. 1961. N. 3. P. 11–37; Правовое положение РПЦ в СССР // РПЦ в СССР: Сб. Мюнхен, 1962. С. 113–145; Постоянная конф. канонических правосл. епископов // Рус.-Амер. правосл. вестн. 1963. № 1; Toward an American Orthodox Church. N. Y., 1963; Which Councils are Recognized as Ecumenical? // SVTQ. 1963. № 2; Американская Митрополия как поместная правосл. Церковь // Там же. № 4, 5, 6; О Детройтском Соборе // Там же. № 10; Порядок избрания митрополита Русской Православной Церкви Америки //



Там же. 1965. № 8; От Святейшего Синода к Священному Собору Православной Российской Церкви // На темы русские и общие: Сб. ст. и мат-лов в честь проф. Н. С. Тимашева. Н.-Й., 1965. С. 95–157; Church Reforms in Russia 1905–1918 // SVTQ. 1966. № 1–2; Church Reforms in Russia, 1905–1918. Bridgeport (Connecticut), 1966; In Memoriam: N. S. Timashev // SVTQ. 1971. № 4. P. 212–214; Рождество, Страстная и Пасха в православном богослужении. Н.-Й., 1973.

Лит.: Шлеман А. Юбилей проф. А. А. Боголепова // Рус.-Амер. правосл. вестн. 1956. № 2. С. 35–36; Schlemann A. Roll of Honor // SVTQ. 1966. Vol. 10. N 1/2. P. 7–8; *idem*. In Memoriam: A. A. Bogolepov // Ibid. 1981. Vol. 25. № 3. P. 146; A. A. Bogolepov: A Bibliogr. // Ibid. P. 9–11; Трубецкой С. Памяти проф. А. А. Боголепова // Новое рус. слово. Н.-Й., 1980. 13 сент.; *он же*. Памяти проф. А. А. Боголепова // Рус. мысль. П., 1980. 16 окт.

Свящ. Виктор Соколов

БОГОЛЁПОВ Дмитрий Павлович (3.02.1845, дер. Фёдоровское Волоколамского у. Московской губ. — 10.10.1880, Москва), автор учебников по экзегетике, публицист. Род. в семье священника. Закончил Звенигородское ДУ и Вифанскую ДС, в 1870 г. — МДА. С 21 авг. 1870 г. преподаватель Свящ. Писания в Московской ДС. В 1871 г. подал в Совет МДА диссертацию на степень кандидата, к-рая по неизвестным причинам не была допущена к защите (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 350. Л. 11). До окт. 1873 г. совмещал преподавание с должностью библиотекаря ДС, затем ходатайствовал об освобождении «вследствие расстроенного здоровья». В 1876–1880 гг. по совместительству преподавал рус. язык в Московской земледельческой школе. Стоял у истоков братства прп. Сергия Радонежского, к-рое оказывало помощь нуждающимся студентам МДА (создано 26 сент. 1880). Б. внезапно скончался во время урока, похоронен на Пятницком кладбище в Москве.

В 1875–1876 гг. Б. издал «Учебное руководство к чтению Евангелия в духовных семинариях», одобренное Учебным комитетом при Святейшем Синоде в качестве пособия для пятых классов семинарий. Он первым из рус. авторов изложил в учебнике последовательность евангельских событий, предложив свою систему согласования 4 Евангелий. Основное внимание Б. уделил раскрытию догматического значения слов Спасителя. Объясняя евангельский текст, Б. привлекал греч. оригинал, обращал внимание на трудные места и устранял противоречия. Он, несомненно, использовал святоотеческое

наследие (хотя не цитировал и не ссылаясь на него) и работы зап. библеистов. В 1879 г. опубликовал «Учебное руководство к толковому чтению книги Деяний Апостольских», также одобренное в качестве пособия для семинарий. Недостатком учебников Б. является отсутствие сведений о рукописной традиции новозаветных текстов, истории слав. и рус. переводов.

Кроме того, Б. писал статьи по общественно-церковным и педагогическим проблемам, рецензии на библейскую и педагогическую лит-ру для духовных журналов, составлял «внутренние обозрения» для «Чтений в обществе любителей духовного просвещения», в 1874–1879 гг. принимал участие в издании «Воскресных бесед».

Соч.: Учебное руководство к чтению Евангелия в духовных семинариях. М., 1875–1876. 3 вып.; Церковно-общественные вопросы в нашей журналистике: Бегство из семинарий // ПО. 1876. № 3. С. 507–525; О мерах к улучшению письменных упражнений воспитанников духовных семинарий // ЧОЛДП. 1876. № 4. С. 246–269; «Епархиальные ведомости» как органы местного духовенства // ПО. 1876. № 9. С. 179–198; По вопросу о слиянии общеобразовательной духовной школы с общей гражданской // Там же. № 10. С. 363–388; К вопросу о преподавании Закона Божия // Там же. 1877. № 8. С. 652–664; Задача воспитания и народной школы // Там же. № 9. С. 92–116; Новый способ доказательства достоверности евангельских сказаний на основании внутренних признаков // Там же. 1878. № 1. С. 82–105; Новые издания по рус. пед. лит-ре // Там же. № 9. С. 154–164; Жизнь по закону внешнего долга и по закону нравственности христианской // Там же. № 11. С. 602–618; Нечто о выборах ректоров духовных семинарий // Там же. 1879. № 12. С. 766–782; Руководство к толковому чтению Четвероэвангелия и кн. Деяний Апостольских. М., 1879, 1889³; [список статей Б. см.: Венгеров. Словарь. Т. 4. Отд. 1, 2. С. 146–147].

Лит.: Памяти Д. П. Боголепова: [Некролог] // ПО. 1880. № 11. С. 685–698.

Диак. Сергей Матюшин

БОГОЛЁП УГЛИЧСКИЙ († XVI?), прп. (пам. 22 авг. и 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых). Поздняя традиция почитания святого, представленная «Ярославским патериком» (1912), называет его учеником прп. Паисия Угличского и приписывает Б. У. обретение чудотворного образа Покрова Пресв. Богородицы в 1482 г., о чем сообщает житие прп. Паисия. В житии рассказывается, что «некий хлебопекар» из угличского в честь Богоявления Господня (впосл. Покровского) муж. мон-ря ранним утром вышел на Волгу за водой. На берегу под горой он

увидел икону Пресв. Богородицы, неведомо откуда приплывшую к мон-рю. Монах побегал в обитель и рассказал о случившемся прп. Паисию. Согласно «Ярославскому патерику», хлебопекарем был Б. У., к-рый имел эту профессию в миру, а впосл., поступив в мон-рь, нес такое же послушание. За благочестие и смирение Б. У. был удостоен священного сана, перед смертью принял пострижение в схиму. Время местной канонизации Б. У. неизвестно. Празднование ему 22 авг. совершается в связи с памятью мч. Феопрепия (Боголепа). Местная канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, установленный решением Святейшего Патриарха Алексия I и Свящ. Синода 10 марта 1964 г. Лит.: Ярославский патерик, или Жития угодников Божиих, подвизавшихся в нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1912. С. 154–155; Миная (МП). Май. Ч. 3. С. 37; Жития рус. святых. Коломна, 1994. Т. 6. С. 300–301.

В. В. Денисов

БОГОЛЁП ЧЕРНОЯРСКИЙ (Ушаков Борис Яковлевич; 2.05.1647 — 1.08.1654 (1659?)), св. прав. отрок-схимонах (пам. 24 июля и во 2-ю неделю по Пятидесятнице — в Соборе Всех святых, в земле Российской просиявших). Известные списки жития и чудес Б. Ч. датируются XIX в.: Национальная б-ка Украины им. В. И. Вернадского (НБУВ). Собр. Церковно-археологического музея. ДА/722 л. Раздел

Св. прав. Боголеп Черноярский. Икона. XIX в. (ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в Астрахани)





LXXXVII (из материалов для «Житий русских святых», собранных А. Н. Муравьевым); ДА/706л (1876 г.) и ДА/707л (1824 г.); РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1709 (перевод жития на русский язык) и № 1710 (перевод на французский язык). Все списки не содержат различий в описании биографии Б. Ч., но число чудес в них различается. Я. В. Лебединский приводит сведения о том, что в одном из известных ему списков жития имелось указание на автора — Савву Татаринова, к-рый в 1731–1732 г. написал житие по обету, данному Б. Ч. после своего освобождения из калм. плена.

Б. Ч. был сыном московского «боярина» Якова Лукича Ушакова и Екатерины Васильевой, в 1651 г. Ушаков был послан на воеводство в г. Чёрный Яр. Борис с раннего детства отличался набожностью: еще младенцем соблюдал посты в среду и пятницу, во время благовеста «плачем и слезами давал знать, чтоб его несли в церковь». Мальчик много болел: в возрасте 7 лет у него открылась на ноге язва, а вскоре после выздоровления на лице появилась болезнь, называемая «чечуй». Увидев однажды странствующего инока, отрок стал просить о постриге, после чего, как сообщает житие, с родительского согласия он был пострижен и облечен в схиму с именем Боголеп. Через день новопостриженный инок излечился от «чечуя», но на следующий день заболел «огневицею» и скончался. Дата смерти Б. Ч. в разных списках жития варьируется: 1 авг. 1654 (НБУВ. ДА/707л) или 1659 г. (НБУВ. 722 л). Лебединский называл днем кончины святого 10 авг. В некоторых списках «Описания о российских святых» указаны также 1632 (ошибочно) и 1667 гг. (РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1709). В иконописных подлинниках описание образа Б. Ч. помещено под 29 июля. Св. отрок был погребен с левой стороны деревянной ц. в честь Воскресения Господня, над его могилой в посл. была устроена часовня.

Почитание Б. Ч. началось вскоре после его смерти. Заступничеству святого было приписано спасение Чёрного Яра от захвата его войском С. Разина, от набегов кубанских татар в 1689 и 1711 гг., от мора в 1727 г., а также ряд исцелений жителей города. Первый образ Б. Ч. был написан, видимо, в 1695 г. Его создание связано с чудом исцеления священника-иконописца Иоанна из астраханской ц. в честь Рождества Бого-

родицы. Долгое время у о. Иоанна болели глаза. Однажды во сне ему явился Б. Ч., повелел написать свой образ, отправить его в Чёрный Яр и возложить на раку. Наутро полуслепой священник начал делать набросок иконы, недоумевая, как он сможет совершить эту работу, но постепенно стал чувствовать себя лучше. Выздоровев, о. Иоанн по небрежности работу не закончил и через год вновь заболел. После 2-го явления св. отрока он завершил написание иконы и, получив благословение архиеп. Савватия, отвез ее в Чёрный Яр. Жители города встретили образ крестным ходом и возложили его на раку Б. Ч. Память Б. Ч. указана под 24 июля в Кайдаловских святцах кон. XVII в. и в «Описании о российских святых» (списки кон. XVII–XVIII в.).

В 1-й четв. XVIII в. по св. отроку в Чёрном Яре совершались панихиды. В 1722 г. Петр I, спускаясь на струе по Волге, приказал сделать останку в Чёрном Яре и осмотрел могилу Б. Ч., после чего запретил петь панихиды над гробом святого и велел сравнять с землей часовню над его могилой, была уничтожена и икона св. отрока, написанная свящ. Иоанном. 13 янв. 1723 г. последовал указ императора о переводе архиеп. Иоакима из Астрахани «в какую пристойно епархию викарием». Распоряжения царя были связаны с воспоминанием о восстании в Астрахани в 1705–1706 гг.: когда царские войска подошли к Чёрному Яру, бунтовщики-старообрядцы распространяли среди горожан мнение, что от царя-антихриста их защитит Б. Ч. С др. стороны, местное предание сообщает, что 17 июня 1722 г. Петр посетил Чёрный Яр и расспрашивал о св. отроке черноморского свящ. Афанасия, после чего велел петь над гробом панихиды и помянуть его.

Почитание Б. Ч. не ослабевало, и, вероятно, во 2-й пол. XVIII в. была совершена его местная канонизация. В 1736 г. на средства московского купца И. П. Красносёлова (Симонова) было начато строительство каменной Воскресенской ц. (освящена в 1750) вместо старой деревянной. Во время строительства (в 1741) часовню над могилой Б. Ч. включили в придел нового храма, освященный во имя св. мч. Иоанна Воина. О почитании Б. Ч. в XIX в. свидетельствуют ряд чудес, записанных в то время (в списке жития РГИА. Ф. 834.

Оп. 2. № 1709 приводятся сведения более чем о 50 чудесах, совершившихся до 60-х гг. XIX в.), и иконы с изображением Б. Ч., распространенные в Чёрном Яре и Астрахани. Видимо, не позднее 1-й пол. XIX в. были составлены тропарь и кондак св. отроку, записанные на одной их астраханских икон того времени.

Берег Волги, на к-ром находилась Воскресенская ц., подмывало, и к сер. XIX в., когда состояние храма стало угрожающим, из него унесли все святыни. В 1848 г. благочинный Чёрного Яра свящ. Ефрем Зорин по распоряжению архиеп. *Евгения (Бажанова)* безуспешно пытался обрести мощи Б. Ч. Часть храма, где находилась могила святого, весной 1849 г. обрушилась в Волгу. Жители Чёрного Яра рассказывали, что некий судовладелец, проплывавший ночью мимо города, видел 2 мужей в светлых одеждах, уходивших из города. Это было истолковано как свидетельство того, что Б. Ч. решил покинуть Чёрный Яр.

Местная канонизация Б. Ч. подтверждена включением его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, празднование к-рого было установлено во 2-ю Неделю по Пятидесятнице определением *Поместного Собора Православной Российской Церкви* от 26 авг. 1918 г. Ист.: Описание о российских святых. С. 256. Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 65; *Лебединский Я. В.* Отрок схим. Боголеп Черноярский // Астраханские Ев. 1877. № 3. С. 11–15; № 4. С. 4–8; № 5. С. 5–11; № 6. С. 7–14; № 7. С. 7–11; № 8. С. 6–9; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 69; Праведный отрок схим. Боголеп // Рус. паломник. 1893. № 10. С. 145–147; *Леонид (Кавелин)*. Предание в г. Чёрном Яре о схим. Боголепе // Астраханские Ев. 1899. № 8. С. 391–395; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 552; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 318; *Миняев (МП)*. Май. Ч. 3. С. 380; *Марков А. С.* Петр I и Астрахань. Астрахань, 1994; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 64. № 73.

*А. А. Романова,
игум. Андроник (Трубачёв)*

БОГОЛЮБИЕ [греч. θεοφιλ(ε)ία, φιλοθεία], термин, имевший в христ. грекоязычной лит-ре значения «любовь к Богу», «благочестие», напр., «кончина Константина явила всем доказательства его боголюбия» (τῆς θεοφιλίας τὰ ἐχέγγυα), — пишет *Евсевий Кесарийский* в «Жизни Константина» (*Euseb. Vita Constantini*. 4, 74), а свт. *Василий Великий* говорит об Аврааме: «Для него Бог стал устройтелем и судьей состязания, в котором его боголюбие (τῆς φιλοθείας)





сошлось с его природой, вооруженной отеческими чувствами» (*Bas. Magn. Sermones. XLI 1*), Палладий в «*Лавсаике*» характеризует подвижников как людей, «достигших вершины боголюбия» (εἰς ἄκρον φιλοθείας ἐλάσαντες) (*Palladius. Hist. Laus. (Bartelink) 11*). Термин «Б.» в сочетании с притяжательным местоимением 2-го лица использовался также в качестве обращения, гл. обр. в сочинениях эпистолярного жанра. Обращались т. о. и к членам имп. фамилии (*Ioan. Chrysost. Ep. ad Eud. 1*), и к различным духовным лицам (к епископу — *Theodoret. Ep. 12*; к архимандриту — *Theod. Stud. Ep. 35*; к монахине — *Idem. Ep. 331*), и к мирянам (*Theod. Stud. Ep. 134*). В языке Септуагинты и греч. НЗ не употребляется.

Древнейшее из известных упоминаний термина «Б.» в слав. письменности относится к X в. (болг. перевод Пандекта Антиоха по списку XI в. Воскресенского Новоиерусалимского монастыря. Л. 2). Использовался (также в форме «боголюбств») в тех же значениях, что и соответствующий греч. термин.

1. «Любовь к Богу»: «Да съ боголюбием живь боудещи» (Сб. Имп. Публичной б-ки XIII в. — *Лавровский П. А. Описание семи рукописей Имп. Публичной б-ки // ЧОИДР. 1858. Ч. 4. С. 40–46*); «Блаженны всего себе в боголюбие преложи» (Житие Павла Обнорского) // РГБ. Ф. 310 (Унд.). № 349. Л. 27 об.); «помыслно и угожение размыслити яко же убо того свойство и боголюбие съвесть» (Устав Студийский церковный и монастырский // ГИМ. Син. № 330. Л. 236); «Илия многъ сы рвниемъ боголюбиемъ. многу бдрьсть и леность ны и подвигъ положивъ» (Пролог сентябрьской половины // ГИМ. Син. № 239. Л. 1 г); «къ тихости. къ незлобию... къ боголюбью. къ мнозеи молитве. къ инемъ священнымъ добродетелемъ» (πρὸς τὴν φιλοθείαν) (Огласительные поучения Феодора Студита // РГБ. МДА. Ф. 172 (I). № 52. Л. 134б–в); «иже... не творит праваго слова наставника житья своего ть удалися от боголюбья» (Пчела // ГПБ. Ф. п. I, 44, 39 об. — *Семенов В. Древнерусская Пчела по пергаменному списку // СБОРЯС. СПб., 1893. Т. 54*); «Полагается же в чину сем <в ордене Екатерины> закон собственного боголюбия и славословия Божия: се любы к Богу» (*Феофан (Прокопович), архиеп. Слово*

похвальное: в день святых великомученицы Екатерины. СПб., 1717. С. 10); «По почему тебе о техъ боголюбии, коихъ ты боголюбцами почитаешь известно» (*Гроций Г. Рассуждение против атеистов и неутралистов / Пер. с лат. яз. [архиеп. Амвросий (Зергис-Каменский)]. М., 1765. С. 18*);

2. Форма обращения: «Сья послахъ вашему боголюбию, яже приемля бу убо подобное славословие и благодарие въсьли» (болг. перевод Пандекта Антиоха по списку XI в. Воскресенского Новоиерусалимского монастыря. Л. 2); «нъ равню изволитъ убо твоему боголюбию» (τῆ σῆ θεοφιλείᾳ) (Кормчая Ефремовская // ГИМ. Син. № 227. Л. 219а — *Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб., 1906*); «яко ре(ч) твое боголюбие» (ἡ θεοφιλείᾳ σου) (Пандекты Никона Черногорца // ГИМ. Син. № 836. Л. 149); «И сего ради писахъ вашему боголюбству, не мнения ради иные вины, но ища пользы» (Львовская летопись // ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 499).

А. В. Пономарёв

БОГОЛЮБОВ Дмитрий Иванович (17.02.1869, с. Барабановка Бузулукского у. Самарской губ. — 22.06.1953, г. Загорск (совр. Сергиев Посад) Московской обл.), прот., миссионер, проповедник, церковно-общественный деятель. Род. в семье псаломщика. В 1890 г. закончил Самарскую ДС, в 1894 г. — МДА со степенью канд. богословия, был назначен епархиальным миссионером в Тамбовскую епархию, в 1898 г. переведен в Харьковскую епархию. Участвовал во Всероссийском миссионерском съезде в Казани (1897). За миссионерские труды награжден орденом св. Анны 3-й степени. С 1903 г. являлся епархиальным миссионером С.-Петербургской епархии. Выступал против полицейских мер по отношению к сектантам и старообрядцам, с воодушевлением воспринял имп. манифест о веротерпимости от 17 апр. 1905 г. (статья Б. в «Церковном голосе» в 1906). Призывал к «народно-органической миссии Церкви», в к-рой наряду с духовенством должен участвовать правосл. народ. В 1911 г. за книги «Миссионерские беседы с штундбаптистами» и «Православный противосектантский катехизис» Б. был удостоен *Макария (Булгакова) пре-*

ми. В своих работах Б. уделял основное внимание разбору вероучения сектантов; опираясь на личный опыт, давал методические советы начинающим миссионерам. В кон. 1911–1912 г. Б. раз в 2 недели выпускал брошюры для народного чтения «Дело веры».

В 1913 г. Б. был назначен инспектором Ставропольской ДС, в том же году награжден орденом св. Станислава 2-й степени. С 1914 г. служил инспектором в Воронежской ДС. В 1917 г. чрезвычайным съездом духовенства Воронежской епархии был послан в Москву на Всероссийский съезд духовенства и мирян, на к-ром избран в Предсоборный совет. Участвовал в *Поместном Соборе РПЦ 1917–1918 гг.* В 1918–1921 гг. служил в гос. учреждениях Харькова. В 1922 г. в Москве был рукоположен во иерея, стал помощником Патриарха Московского свт. *Тихона* по управлению Московской епархией. После возведения в сан протоиерея Б. был назначен благочинным Пречистенского «сорока». Выступал против *обновленчества* в Церкви, в частности против идеи примирения Патриарха Тихона с *В. Красницким*. Активно участвовал в диспутах на религ. темы, в к-рых отстаивал религ. мировоззрение. 5 сент. 1924 г. был арестован, вскоре освобожден. В 1926 г. арестован вторично, приговорен к 3 годам лишения свободы, наказание отбывал в лагерях на территории совр. Томской обл. В 1929 г. освобожден. В 1930 г. вновь арестован, приговорен к 10 годам заключения.

В 1944 г. Б. написал письмо Патриарху Московскому и всея Руси *Сергию (Страгородскому)* с просьбой дать ему работу в духовном учебном заведении. Постановлением Ученого совета Православного Богословского ин-та от 7 июня 1944 г. Б. был утвержден на должность доцента и назначен заведующим кафедрой истории обличения раскола и сектантства. 31 авг. 1946 г. Богословский ин-т был преобразован в МДА. По воспоминаниям Волоколамского и Юрьевского митр. *Питиримы (Нечаева)*, уроки Б. в академии во многом основывались на собственном опыте противосектантской деятельности.

В 1946 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I Б.* написал 2 статьи для «*Журнала Московской Патриархии*»,





в к-рых доказывал, что между православными и старообрядцами, приемлющими священство, не существует догматических расхождений. При этом Б. указал на антиканоничность и безблагодатность *Белокрыницкой иерархии* и призвал членов белокрыницкого согласия «забыть прежние взаимные обиды» и вернуться в лоно Церкви. В то время существовали надежды, что раскол старообрядчества удастся ликвидировать в ближайшее время, как был ликвидирован незадолго до этого обновленческий раскол. Однако призыв Б. не был услышан старообрядцами.

За совокупность трудов советом МДА 24 янв. 1947 г. Б. был удостоен степени магистра богословия и звания профессора, с 1950 г. заслуженный профессор. 13 сент. 1951 г. по болезни Б. освобожден от преподавательской работы в МДА и назначен духовником академии. 3 февр. 1953 г. освобожден от должности духовника из-за слабого здоровья. Скончался от воспаления легких, похоронен на Новом кладбище в Сергиевом Посаде.

Арх.: МДА. Личное дело Д. И. Боголюбова; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 361; МФ. Православный противосектантский катехизис (СПб., 1914). С рукописной правкой автора 1948 г.

Соч.: Беседа с штундо-баптистами об источниках христ. вероучения — Свящ. Писании и Свящ. апостольском Предании // ВиР. 1901. № 24; Беседа с штундо-баптистами о св. мощах угодников Божиих // Там же. 1902. № 2; Миссионерские беседы с штундо-баптистами. Х., 1902. СПб., 1911⁵; Православный противосектантский катехизис. СПб., 1903, 1914¹⁵; Беседы с молоканами о втором крещении // МОб. 1904. № 1. С. 101–110; Из зап. миссионера // Отдых христианина. 1904. № 1. С. 39–48; Беседы со штундистами о Христовом священстве // Миссионерский сб. 1904. № 1. С. 8–14; За Церковь родную и веру православную. СПб., 1905; О «вероисповедной свободе» в России // Церк. голос. 1906. № 11; О двух настроениях // Там же. 1906. № 26; Церковь и совр. жизнь // Там же. 1906. № 36, 37; Скорбные думы о голоде // Там же. 1906. № 44; Божия заповедь и человеческое лицемерие // Там же. 1906. № 49; Голос жизни // Там же. 1906. № 50; К пасхальной заутрени // Там же. 1906. № 13, 14; Совопросни Сергей: (Очерк с природы) // Там же. 1906. № 15; Об одном напрасном озлоблении в новой газете // Там же. 1906. № 22; В ответ на профессорскую критику // Там же. 1906. № 31; Из Нижнего Новгорода: Старообрядцы не дремлют // Там же. 1906. № 35; Христианство и социал-демократия. СПб., 1907; О так называемых «юаннитах» в рус. народе. СПб., 1909; Религиозно-общественные течения в современной рус. жизни и наша православно-христианская миссия. СПб., 1909; Кто это пашковцы, баптисты и адвентисты? СПб., 1912; Противосектантские уроки ревнителям православной веры. СПб., 1913; О вождельном церковном

мире: (Братское обращение к старообрядцам, приемлющим священство) // ЖМП. 1946. № 3. С. 22–25; Братский ответ старообрядцам, вопрошающим о Белокрыницкой иерархии // Там же. 1946. № 7. С. 31–34; Крещение Господне // Там же. 1953. № 1. С. 39–40; Сретение Богомладенца Христа старцем Симеоном // Там же. № 2. С. 35–36.

Лит.: Православное противосектантское руководство: По соч. Д. И. Боголюбова / Под ред. архиеп. Виталия (Устинова). Джорданвилл, 1936; Д. И. Боголюбов [Некролог] // ЖМП. 1953. № 7. С. 6; Федорович Я. Анализ противосектантских трудов И. Г. Айвазова, прот. Д. Боголюбова и И. К. Перетрухина: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1980. Ркп.; Андроник (Трубачёв), иеродиак. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // ЖМП. 1981. № 9. С. 72, 76.

Диак. Сергей Матюшин

БОГОЛЮБОВ Николай Михайлович (8.05.1872, с. Павловское Ардатовского у. Нижегородской губ.—13.05.1934, Горький (совр. Н. Новгород)), прот., богослов. Род. в семье священника. Окончил Лысковское ДУ (1886), затем Нижегородскую ДС (1892). В 1892–1896 гг. учился в МДА, к-рую закончил со степенью канд. богословия. 31 марта 1900 г. защитил в МДА магист. дис. «Теизм и пантеизм», в следующем году отмеченную Макария (Булгакова) премией. В 1897–1909 гг. преподавал логику, психологию, историю философии в Нижегородской ДС и Закон Божий, географию, рус. язык, дидактику в жен. епархиальном уч-ще; в 1906–1909 гг. являлся также главным редактором «Нижегородского церковно-общественного вестника». 14 сент. 1909 г. рукоположен во иерея. В 1909–1913 гг. законоучитель в Историко-филологическом ин-те кн. Безбородко в Нежине, в 1913–1918 гг. проф. богословия Киевского имп. ун-та св. Владимира, настоятель университетской церкви. 15 окт. 1917 г. Советом МДА удостоен степени д-ра богословия за соч. «Философия религии» (1915). Участник Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. В 1918–1925 гг. служил священником в с. Вел. Круча Пирятинского у. Полтавской губ., затем в киевской Покровской ц. на Приорке. В 1925–1934 гг. являлся настоятелем нижегородской ц. Всемилостивейшего Спаса, на к-рой 6 сент. 1998 г. по благословению Нижегородского митр. Николая (Кутепова) установлена в честь Б. памятная доска. Сын Б. — акад. Н. Н. Боголюбов (1909–1992), основатель рус. научных школ по нелинейной математике и теоретической физике,

с 1965 г. директор Объединенного ин-та ядерных исследований в Дубне.

Главными темами научных трудов Б. являются богословские и философские аспекты религии. В магистерской диссертации богослов исследовал системы пантеизма — «главного врага христианского богословия» — и теизма. Б. выделил основные виды пантеизма: субстанциальный (элеаты, Б. Спиноза, Ф. В. Й. Шеллинг, Э. Гартман и др.) и органический (Аристотель, Дж. Бруно, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр и др.). По мнению богослова, пантеистическая вера в Бога как в безличное бытие подрывает человеческое познание. Последующие работы Б. преимущественно были посвящены изучению философских аспектов религии. Свои выводы ученый изложил в труде «Философия религии». Б. сформулировал определение религии, основными признаками к-рой он считал мистическое переживание, культ, социальную значимость, теоретическое учение. Б. разделил все религии на 2 группы: супранатуралистические (христианство, иудаизм, ислам) и натуралистические (все остальные). В 1-м т. исследования ученый попытался изложить историю натуралистических религий — от магических и мифологических форм к усложнению религ. сознания, выжившемуся в анимизме, политеизме, дуализме (зороастризме), пантеизме, и довел изложение до упадка греко-римской религии, т. е. до времени перед приходом в мир Спасителя. 2-й т., к-рый должен был содержать анализ монотеистических религий, остался ненаписанным.

Соч.: Теизм и пантеизм: Опыт выяснения логического взаимоотношения данных систем. Н. Новг., 1899; Творение и искупление: Выяснение значения этих догматов для решения вопроса жизни // Нижегородский обществ.-церк. вестн. 1906. № 22–28; Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: Опыт психологической критики // ВиР. 1907. № 18–21, 23–24; Современный индивидуализм и интеллигентное мешанство // Там же. 1908. № 19–21; Гоголь: Психологическая характеристика его творчества // Нижегородский церк.-обществ. вестн. 1909. № 12–16; Образ Иисуса Христа: «Жизнь Иисуса» Э. Ренана и Д. Штрауса // Вера и жизнь. Чернигов, 1912. № 12–16; Новый социализм, его теория и практика // Голос Церкви. 1912. № 59; Марксизм и наука. Нежин, 1912; Гоголь. Нежин, 1913; Христианство и мифология // Церк. правда. 1913. № 4–6; Кризис мифологического сознания в Индии и в Древней Греции // Изв. Ист.-филол. ин-та кн. Безбородко. 1915. Т. 30; Философия религии. К., 1915, 1918². Ч. 1: Историческая. Т. 1; О приемах защиты истины христианства // Изв. Имп. ун-та Св. Владимира. К., 1916.





№ 5–6; К вопросу о происхождении христианства: Очерки // Христианская мысль. К., 1916. Вып. 1. С. 5–25; Вып. 2. С. 68–86; Вып. 3. С. 81–96; Вып. 4. С. 54–67; Вып. 6. С. 3–11; Вып. 7/8. С. 57–67.
Лит.: Н. Н. Боголюбов: Математик, механик, физик. Дубна, 1994. С. 5–8.

БОГОЛЮБСКАЯ ЗИМАРОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 18 июня), чудотворный список *Боголюбской иконы Божией Матери*, по преданию стоявший над воротами г. Пронска. Во время разорения города татарами икона была расколота на 2 половины и брошена в кусты, однако чудесным образом срослась (одна половина оказалась немного выше др.) и была явлена в день Благовещения Пресв. Богородицы. В память об этом чуде на месте явления иконы был возведен Благовещенский храм. Далее сведения об иконе не встречаются вплоть до 1771 г., когда в Центр. России разразилась эпидемия моровой язвы. Одному из заболевших москвичей в тонком сне было указано обрести икону в доме помещика В. А. Лопухина на Пречистенской ул. Икону нашли на чердаке, и после отслуженного молебна больной получил исцеление. Весть о чуде привела в дом помещика огромное число паломников, и икона была передана в храм, где служил духовный отец Лопухина. Ок. 1780 г. икону перевезли в родовое имение Лопухиных — с. Зимарово Раненбургского у. Рязанской губ., где с нею совершались крестные ходы по всей губернии. Особыми чудотворениями Б. З. и. прославилась в 1831, 1848, 1855, 1860, 1871 и 1892 гг., когда в Рязанской губ. свирепствовали эпидемии холеры. Так, напр., известен случай исцеления в 1860 г. насельницы Казанского Явленского девичьего мон-ря в Рязани, о чем свидетельствует надпись, вышитая золотом на ризе списка с чудотворной иконы, выполненного в благодарность за исцеление (РИАМЗ). В 1849 г. икона избежала гибели в пожаре, будучи вывезена накануне в Скопинский у.; деревянный храм, в котором она пребывала, полностью сгорел. С 1889 г. чудотворную икону ежегодно привозили в губ. центр на 1–1,5 летних месяца, где она поочередно пребывала в каждом мон-ре и храме, а также в домах горожан. Эта традиция сохранялась и после Октябрьской революции: в дневнике рязанского свящ. И. И. Проходцова имеется запись за 1919 г.:

«...19 июля привезли неожиданно Боголюбскую икону в город на лошадах». В 1925 г. прошение о пребывании иконы в Рязани было отклонено управлением милиции (ГАРО. Ф. Р–61. Оп. 1. Д. 204. Л. 15). В наст. время местонахождение иконы неизвестно.

Б. З. и. была написана по подобию образа, созданного по велению кн. Андрея Боголюбского, лишь немного отличаясь размерами (186,7×97,8 см), хранилась под серебряным позолоченным окладом, в нижней его части имелась надпись: «...первая риза сделана г. Лопухиным, вызолочена Шиловским, переделана в 1855 году»; на окладе над главою Богородицы — венец с драгоценными камнями.

Арх.: ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 62, 62 об.; Ф. 19. Оп. 1. Д. 1416 [Дело о перенесении Боголюбской иконы в кафедр. Успенский собор. 1906 г.]; Ф. 49. Оп. 1. Д. 861. Л. 155 [О прибытии иконы Боголюбской Божией Матери в Рязань из Зимарова Раненбургского у. 1891 г.]; Д. 862. Л. 285, 289–302 [О разрешении переносить икону Боголюбской Божией Матери во время пребывания ее в Рязани]; Ф. 627. Оп. 147. Д. 23. Св. 2099. Л. 1–2, 98–98 об. [Дело по прошению жителей г. Рязани о перенесении из с. Зимарова Раненбургского у. к ним чудотворной иконы Боголюбской Божией Матери]; Д. 24. Св. 2099. Т. 2. Л. 10–13, 21–23, 157–157 об., 95–109 [Дело о принесении из с. Зимарова Раненбургского уезда в г. Рязань Боголюбской иконы для служения молебствия]; Ф. 869. Оп. 1. Д. 280. Л. 79 [Из дневника И. И. Проходцова о привозе в г. Рязань Боголюбской Зимаровской иконы]; Д. 559. Л. 139–140; Д. 668. Л. 130–130 об., 134–134 об.; Д. 669. Л. 25, 65, 66 об., 136.

Лит.: *Добролюбов И.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1888. Т. 3. С. 186–187; Сказание о чудотворной Боголюбской иконе Божией Матери, что в с. Зимарове Рязанской губ. Рязань, 1916; *Благоденная Богоматери роду христианскому через Ее св. иконы.* СПб., 1905. М., 1997^р. С. 29–31; *Боголюбская икона в с. Зимарове // Сказания о чудотворных иконах Богоматери.* Коломна, 1993. С. 352–353; *Снесорова.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 130; *Сительникова Т. П., Попова В. М.* Образы непреходящие: Мат-лы о чудотворной иконе Боголюбской Божией Матери с. Зимарова Раненбургского у. Рязанской губ. // *История Рязанская: Страницы былого.* Рязань, 1998. С. 5–69.

Игумен. Серафим (Питерский), Т. М. Панкова

БОГОЛЮБСКАЯ [Боголюбовская] **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 18 июня), чудотворный образ 3-й четв. XII в. Первоначально икона находилась в соборе в честь Рождества Богородицы *Боголюбского мон-ря* близ Владимира, после его разрушения в 1-й четв. XVIII в. была помещена в соборе с престолом того же посвящения, возведенном в 1751–1756 гг. на месте древнего.



Боголюбская икона Божией Матери. 3-я четв. XII в. Фотография. 1977 г.

Во 2-й пол. XIX в. Б. и. перенесли в новый монастырский собор (1866), названный в ее честь. После закрытия мон-ря в 20-х гг. XX в. икону поместили в приходскую ц. во имя святых Иоакима и Анны в Боголюбове, а позднее — в Успенский собор во Владимире. В 1946 г. Б. и. поступила во Владимирский областной краеведческий музей, а в 1992 г. была передана в Успенский собор *владимирского Княгинина в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря.*

Иконография. Б. и. принадлежит к иконографическому типу *Агиосоритиссы*, распространенному в визант. искусстве XI–XII вв.: Богоматерь представлена в рост с молитвенно воздетыми руками, Ее фигура обращена вправо, взор направлен вверх к благословляющему Иисусу Христу, изображенному в небесном сегменте. Свиток в руке Богоматери, дописанный позднее, сближает Б. и. с иконографией Богоматери *Параклисис* (Заступница). Нек-рые аналогии средневизант. времени (изображения на печатях, эмалевая пластина на *Хахульской иконе Божией Матери*), гравированное изображение Богоматери на рус. серебряном ковчеге XV в. (СПГИАХМЗ)) позволяют предположить, что первоначально Богоматерь была представлена в молении перед благословляющей десницей Иисуса Христа в небесном сегменте.





На Б. и. в отличие от др. изображений молящейся Богоматери, сопоставленных с отдельным образом Иисуса Христа, голова Богоматери чаще всего опущена и взгляд не устремлен на Христа. Изображения кн. Андрея Боголюбского на иконе, вопреки мнению Н. Н. Воронина (Из истории рус.-визант. церковной борьбы. С. 217), никогда не существовало.

Иконографические особенности и размеры Б. и. свидетельствуют о том, что она была предалтарным образом в Рождественской ц., возможно парным к утраченному изображению Иисуса Христа в рост. Скорее всего эти иконы имели одинаковые размеры и располагались у вост. столпов храма, являясь частью декора алтарной преграды (близкий по времени пример — фресковые изображения Богоматери Параклисис и Господа Вседержителя на предалтарных столпах в соборе псковского Мирожского мон-ря, ок. 1140–1142).

Сохранность, реставрация и атрибуция. Икона написана на доске (185×105 см) с широкими полями. Вслед неоднократных поновлений первоначальная живопись сохранилась очень плохо. Изображение деисусного чина из 5 фигур могло появиться при поновлении иконы в кон. XII в. после разорения Боголюбова рязанским кн. Глебом. Появление полуфигуры Иисуса Христа в среднике и свитка в руке Богоматери, по предположению И. А. Стерлиговой, относится к рубежу XIII–XIV вв. и связано с инициативой митр. Максима, переехавшего из Киева во Владимир. В то же время мог появиться новый серебряный оклад, заменивший первоначальный, о наличии к-рого свидетельствует отсутствие золотого фона на Б. и. Реставрационные рентгенограммы показали многочисленные следы крепления деталей драгоценного убора иконы, в т. ч. накладных звезд на одежде Богоматери. Эти данные согласуются с летописными известиями о богато украшенных иконах, поставленных кн. Андреем в дворцовой церкви Боголюбова. По мнению Стерлиговой, для Б. и. могла предназначаться золотая «городчатая» коруна с жемчугом и драгоценными камнями (кон. XII — 1-я треть XIII в.; ГММК), позднее входившая в состав убора одноименной иконы из Благовещенского собора Московского Кремля. Остатки серебряной басмы XVI в. на Б. и., зафиксированные на фотографии нач. XX в. (опубл.



Лик Пресв. Богородицы. Боголюбская икона Божией Матери. 3-я четв. XII в. Фотография. 1958 г. Фрагмент

Н. П. Кондаковым), также могут считаться свидетельством почитания и поновления иконы. В 1820 г. жители Владимира украсили Б. и. сплошным серебряным окладом, к-рый во 2-й пол. XIX в. был дополнен чеканным изображением Боголюбского мон-ря в правом нижнем углу; текст на свитке в руках Богоматери на окладе XIX в. был следующим: «Владыко многомилостиве, Сыне и Боже Мой, молю Тя, да пребудет Божественная благодать на людех Твоих и светозарный луч славы Твоея да нисходит выну на место, Мною избранное». В 60-х гг. XIX в. икону поновлял иконописец И. И. Шорохов, в 1900 г. образ был «исправлен» на средства А. А. Шишкиной. В этот период на икону под оклад была надетая срачица, отверстия для ликов и рук были закрыты слюдой. В авг. 1918 г. икона была освобождена от оклада и громоздкого киота и частично раскрыта реставраторами Комиссии по сохранению и реставрации памятников древней живописи в России во главе с Г. О. Чуриковым под наблюдением А. И. Анисимова, В. Т. Георгиевского и И. Э. Грабаря, к-рые констатировали ее плохую сохранность. Дополнительные работы по укреплению и расчистке Б. и. проводились в ГЦХРМ (ВХНРЦ) в 1946 (Ф. А. Модоров), 1956 (Н. А. Баранов) и 1958–1976 гг. под рук. Н. Н. Померанцева (реставраторы: Баранов, с 1963 М. В. Романова). В результате были раскрыты лик Богоматери, частично Ее одежды, деисусный чин на верхнем поле, фрагменты первоначальной живописи на поземе и полях. На изображении свитка остав-

лена запись XIX в. Несмотря на многочисленные утраты, вставки позднего грунта и живописи, реставрационные тонировки, изображение лика Богоматери указывает на близость иконы к образцам столичной визант. живописи XII в. и позволяет предположить, что ее создателем был греч. иконописец или рус. мастер, хорошо знакомый с совр. ему визант. искусством.

Письменные свидетельства и датировка. Точная датировка Б. и. затруднена, поскольку в древнейших письменных источниках сведения о ней отсутствуют. Принято считать, что чудотворный образ был создан ок. 1158 г., т. е. в период правления кн. Андрея во Владимире (1155–1174). Не исключено, что Б. и. могла быть создана после 1177 г., когда кн. Глеб Рязанский «много... зла створи церкви Боголюбской юже бе оукрасил Андреи князь добрыи иконами и всяким оузорочьем» (Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. Стб. 383). Н. Н. Воронин датировал Боголюбский дворцовый ансамбль 1158–1165 гг. (известие о закладке Боголюбова приведено в Новгородской четвертой летописи под 1158 г.), наиболее вероятно, что Б. и. была написана по заказу кн. Андрея сразу после сооружения храма в его загородной резиденции, в 1150–1160-х гг. или в 3-й четв. XII в.

Упоминания о Б. и. отсутствуют в ранней редакции «Сказания о чудесах Владимирской иконы Богоматери» и впервые встречаются в житии кн. Андрея Боголюбского (нач. XVIII в.). Наиболее подробные сведения об иконе содержатся в «Летописи Боголюбского монастыря» (1767–1769), составленной игум. Аристархом. Несмотря на позднее происхождение этого источника, уникальность и разнообразие его свидетельств говорят о том, что ее составитель мог использовать не сохранившиеся до наст. времени документы или лит. произведения. В «Летописи» сообщается об остановке повозки с Владимирской иконой в окрестностях Владимира, о совершении кн. Андреем молитвы, во время к-рой ему явилась Богоматерь со свитком в правой руке, повелевшая поставить икону не в Ростове, а во Владимире и на месте Ее явления основать храм и мон-рь. Вскоре кн. Андрей заложил каменную ц. Рождества Пресв. Богородицы и приказал иконописцам изобразить Богоматерь так, как Она ему явилась. Князь поместил икону в новый храм, установив празд-

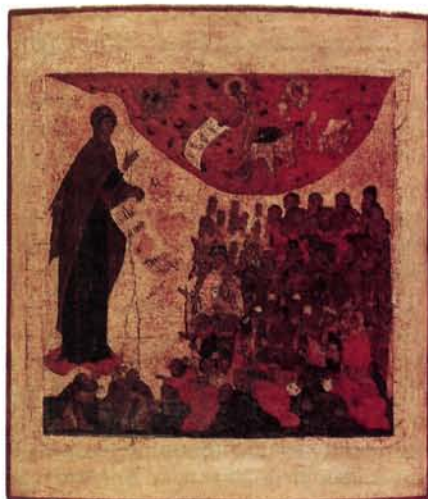




ник в честь образа в день явления Богородицы 18 июня. Мон-рь, основанный кн. Андреем, стал называться Боголюбским в память о явлении Богородицы. Это название перешло и на чудотворную икону (вариант «Боголюбивая», вероятно, представляет собой народное переосмысление эпитета «Боголюбская»). Согласно «Летописи Боголюбского монастыря», Деисус из 5 фигур на верхнем поле Б. и. повторял походные иконы кн. Андрея Боголюбского, перед к-рыми он молился в своем шатре. Возникновению предания, возможно, способствовало то, что Б. и. оказалась единственной уцелевшей иконой из первоначального убранства церкви бывш. княжеской резиденции и после перенесения в Москву Владимирской иконы — единственной местной иконой, связанной с основателем храма кн. Андреем.

Согласно менее распространенному преданию, известному по надписи на гравюре с изображением «Богородицы Боголюбской» 2-й пол. XVIII в. (*Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. № 1221. С. 486–491), чудотворный образ принадлежал к числу икон, написанных евангелистом Лукой. То же предание отождествляет Б. и. с образом Богородицы Пирогошей в Киеве.

Почитание. Нек-рые исследователи, несмотря на отсутствие прямых свидетельств, говорят об особом почитании Б. и. в XII в. (Н. Н. Воронин, Е. С. Медведева, М. В. Щепкина), связывая эту икону с формированием на Руси праздника *Покрова Пресв. Богородицы*. О судьбе и почитании Б. и. в XIII–XIV вв. известно мало. Предположительно к XIV в. относится возникновение чтимой иконы Богородицы, известной под названием «Боголюбская», находившейся с XVII в. в Благовещенском соборе Московского Кремля (утрачена в 1812). Этот небольших размеров образ (ок. 44,5×26,7 см) принадлежал к числу домашних святынь великих князей и царей. Сохранившиеся детали драгоценного убора, частично относящиеся к кон. XIV в. (венцы), а также описи храма позволяют судить об иконографии утраченной иконы. По мнению Стерлиговой, икона являлась списком с Б. и. (Богородица была представлена в молении; изображения свитка, Спасителя в небесном сегменте и Деисуса отсутствовали) и была связана с родом суздальско-нижегородских князей; в Москву могла попасть с Евдокией Дмитриевной,



Боголюбская икона Божией Матери («Моление о народе»). 2-я пол. XVI в. (ГИМ)

дочерью кн. Дмитрия Константиновича суздальского, женой вел. кн. блгв. Дмитрия Донского. В то же время создание этой иконы могло быть связано с темой заступничества Богородицы за человеческий род и за заказчика иконы, а не с почитанием иконы из Боголюбова.

Встречающиеся в лит-ре сведения о почитании Б. и. в Москве XV–XVI вв., как правило, имеют гипотетический характер. Так, икону, находившуюся в кремлевском Сретенском соборе, затем попавшую в собор Спаса на Бору, было принято связывать с эпохой вел. кн. Василия II, хотя сохранившийся образ (ГММК) относится к более позднему времени. Существует предположение о том, что именно Б. и. в 1518 г. привезли из Владимира в Москву для поновления вместе с иконой Спасителя (иногда отождествляемой с образом «Спас на престоле с припадающим митр. Киприаном», XII — кон. XIV в.; под записью 1700 г., ГММК). В летописях сообщается о владимирском происхождении привезенных икон, но ничего не говорится об их иконографии. Первым достоверным свидетельством почитания и косвенным свидетельством чудотворений Б. и. (или ее списка) является надпись «Миро святых Богородицы Бо[го]любское» на золотом ковчеге 1-й пол. XVI в. (СПГИАХМЗ) с изображением Богородицы, молящейся перед десницей Божией, без свитка в руках. Такое же изображение находится на помещенном внутрь этого ковчега более раннем серебряном мощевике. Не исключено, что надпись возникла в результате «опознания» забытой реликвии, о к-рой напомнило изображе-

ние на старом мощевике. Вероятно, лишь во 2-й пол. XVI в. или позднее были созданы первые точные копии Б. и. «в меру и подобие» с изображениями Господа в небесном сегменте и свитка в правой руке Богородицы (икона из Сретенского собора — ныне в ГММК; икона из собрания ГВСМЗ).

По мнению ряда исследователей (А. Н. Грабар, М. А. Маханько, Н. А. Маясова, А. Г. Мельник, Е. С. Овчинникова и др.), с усилением почитания Б. и. связаны изображения «Богородицы Молебной» или «Моление о народе», распространившиеся в рус. искусстве с нач. XVI в. и, возможно, известные уже в XV в. (древнейшие точно датированные примеры относятся к 20–40-м гг. XVI в., напр., пелена Соломони Сабуровой — 1525, СПГИАХМЗ). На иконах этого типа Богородица, как и на Б. и., предстает Иисусу Христу, изображенному в небесном сегменте, в левой руке Она держит свиток с молитвой ко Господу о спасении человеческого рода, Христос представлен со свитком, содержащим ответ на моление Богородицы. Перед Богородицей изображены молящиеся святые (напр., Московские митрополиты Петр и Иона, князья Борис и Глеб, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие) во главе колена преклоненного народа или припадающий местночтимый святой, иногда святые (напр., преподобные Иосиф Волоцкий, Корнилий Комельский, Трифон Вятский, сонм ростовских святых). Из монастырских и соборных описей XVI–XVII вв. известно, что такие иконы назывались «Богородица Молебная» или «Моление о народе» и отличались от Б. и. (предстоящими, пейзажным фоном, свитком в левой руке Богородицы, иногда изображением облака под Ее ногами). К числу памятников этого типа принадлежат небольшие домашние и большие храмовые иконы, композиции в составе житийных циклов Богородицы (напр., клеймо иконы «Рождество Богородицы, с клеймами земной жизни», сер. XVI в., Устюженский краеведческий музей), а также подвешенные пелены.

С кон. XVII — нач. XVIII в. в описях встречаются упоминания эпитета «Боголюбская» в отношении древних изображений Богородицы в молении или Богородицы «Моление о народе»: в описи Благовещенского собора Московского Кремля 1680–1681 гг. иконой «Пресвятая Богородица Боголюбская» названа древняя аналойная





икона, на к-рой изображена Богоматерь в молении; составители описи московского Успенского собора 1701 г. считали образами Богоматери Боголюбской многочисленные иконы с разными вариантами изображения Богоматери в молении, известные по описям 1-й пол. XVII в. как образы «Пречистыя Богородицы молебные». Появление подобных композиций, родственных памятникам XIV–XV вв. с одиночным изображением молящейся Богоматери (Богоматерь в молении на иконе 30–40-х (?) гг. XV в. (традиционно именуемая «Богоматерь Боголюбская», СПГИАХМЗ) и на пелене Софии Палеолог 1499 г. из Троице-Сергиева мон-ря (СПГИАХМЗ), связано с характерным для рус. искусства позднего средневековья интересом к теме соборной молитвы и заступничества Богоматери за правосл. народ. Определенное сходство икон «Богоматери Молебной» с Б. и. объясняется их общим происхождением от древней визант. иконографии Богоматери Параклисис. Возможно, под воздействием произведений нового типа на древней Б. и. появились изображения свитка в руке Богоматери и Иисуса Христа в правом верхнем углу средника.

Установление общерус. почитания Б. и. приходится на посл. треть XVII в. Считается, что в 1672 г. крещение царевича Петра Алексеевича было специально приурочено ко дню памяти апостолов Петра и Павла, в канун праздника к-рых был убит кн. Андрей Боголюбский. Согласно «Летописи Боголюбского монастыря», в 1681 г. обитель посетил царь Феодор Алексеевич, приложивший к иконе свой наперсный крест. В 1682 г. до дня празднования Б. и. были отложены похороны И. и А. Нарышкиных, убитых во время стрелецкого восстания братьев царицы Наталии Кирилловны, а в 1684–1687 гг. над местом их погребения в московском Высокопетровском мон-ре выстроена церковь в честь Б. и. (вероятно, первый храм с таким посвящением); в 1690 г. в ней был поставлен список Б. и., привезенный царем Петром из Боголюбского мон-ря. Чудотворным образом в тот период считалась и Б. и. кремлевского Сретенского собора. С особым почитанием Б. и. в эпоху Петра I связано предание об иконе в с. Юрьевском Боровского у. Калужской губ., подаренной Петром стольнику Б. Батурину, к-рый просил благословить его образом из придворного храма, а также

предание о появлении *Боголюбской Московской иконы Божией Матери*, находившейся над Варварскими воротами Китай-города. Составление службы Б. и. относится к рубежу XVII–XVIII вв. и, возможно, связано со строительством храма в Высокопетровском мон-ре. Старейший список службы датируется 1704 г. (ГИМ. Симон. № 1).

Среди большого числа копий Б. и. 3-й четв. XVII — нач. XVIII в., связанных с художественной традицией Оружейной палаты, встречаются как точные списки Б. и., так и образы, отражающие взаимовлияние иконографических типов Б. и. и Богоматери «Моление о народе». Характерная особенность этих икон — появление пейзажного фона и разных вариантов текста на свитке Богоматери. На нек-рых иконах присутствуют надписи с эпитетом «Боголюбская». Древнейший из точных списков Б. и. кон. XVII — нач. XVIII в., икона 1677 г., подписанная Феодотом Феофановым, сыном Протопоповым (Ухтомским), происходит, по сведениям Н. И. Комашко, из Смоленско-Корнилевской ц. Переславля-Залесского (ныне в частном собрании). Икона довольно точно передает сложившуюся к тому времени иконографию первообраза за исключением изображения Деисуса на верхнем поле. По сообщению Н. В. Султанова, в ц. в честь Казанской иконы Божией Матери с. Марково Бронницкого у. находилась Б. и., подписанная Симоном *Ушаковым*. Наиболее точными списками Б. и., воспроизводящими Деисус на верхнем поле, являются: икона 1694 г., написанная иером. Толгского мон-ря Геннадием (ЯХМ); икона 1710 г., написанная Яковом Ивановым Молчановым для ц. св. мч. Иоанна Воина на Якиманке в Москве (в наст. время там же), икона 1712 г., написанная Василием Улановым «чудотворного образа, что у Стретения в Верху» для московской ц. Св. Троицы в Сыромятниках (ГТГ). Ряд икон рубежа XVII–XVIII вв., повторяя основные иконографические особенности древнего прототипа, под влиянием композиций с образом Богоматери «Моление о народе» дополняет изображение молящейся Богоматери фигурами припадающих святых: икона 1689 г. из московской ц. Воскресения в Кадашах, написанная Николаем Соломоновым и др. (ГТГ; к ногам Богоматери припадают преподобные Сергей Радонежский, Варлаам Хутынский и Иоанн Дамаскин; изображение Деисуса отсутствует), и икона кон.

XVII в. из собрания банка «Интеза» (г. Виченца, Италия; у ног Богоматери — Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский, на верхнем поле изображен пятифигурный Деисус). На Б. и. Высокопетровского мон-ря было изображение припадающего кн. Андрея. Известен случай, обусловленный воздействием почитания Б. и., изображения кн. Андрея на иконе «Моление о народе»: он представлен на иконе кон. XVII в., написанной Федором Андреевым и происходящей из Донского мон-ря (ГТГ), в числе припадающих святых.

В XVIII–XIX вв. иконы Б. и. почитались в Москве (см. *Боголюбская Московская икона Божией Матери*), в с. Юрьевском Боровского у. Калужской губ., в с. Зимарове Раненбургского у. Рязанской губ. (см. *Боголюбская Зимаровская икона Божией Матери*), в ц. царевича Димитрия в Угличе (см. *Боголюбская Угличская икона Божией Матери*). Менее известные списки находились в Тамбовской губ.: в Введенской ц. в Елатье (1771), в соборе в Усмани (прославилась в 1831, празд. 25 марта), в Боголюбском жен. мон-ре в Козлове (ныне Мичуринск, празд. 29 окт.); во Флоровской (Боголюбской) ц. в Туле (прославилась в 1771), в ц. Воскресения Христова в Тарусе (пожертвована в 1790 г., прославилась чудесами в 1848 и 1870). Боголюбский образ прославился во время эпидемии чумы в 1771 г., когда Богоматерь, являясь разным людям, велела перенести Б. и. из Боголюбова во Владимир. После перенесения чудотворной иконы эпидемия прекратилась, и с того времени был установлен обычай ежегодного принесения Б. и. во Владимир 21 мая. Кроме того, в течение года икону носили по разным городам и селениям Владимирской губ. Мн. списки Б. и. тоже прославились в 1771 г. и во время холерных эпидемий 1831, 1848, 1853 и 1870 гг.

В XVIII — нач. XX в. параллельно существуют 2 основных иконографических извода. Первый извод представлен многочисленными иконами и эмалевыми образками — списками Б. и. Эти памятники известны в 3 основных вариантах: 1-й точно копирует древний образец; во 2-м варианте (распространяется с кон. XVII в.?) присутствует изображение припадающего к Богоматери кн. Андрея Боголюбского (икона 2-й пол. XVIII (?) в., поновленная в сер. XIX в., в иконостае придела святых Киприана и Иустины собора Покрова на Рву в Москве), иногда с изображением





мон-ря (икона 1-й четв. XVIII в., ГВСМЗ). Этот иконографический тип иллюстрирует легенду о явлении Богоматери кн. Андрею. 3-й вариант, возможно, появившийся в нач. XVIII в., включает изображение Боголюбского мон-ря, помещенное у ног Богоматери (иногда с ц. Покрова на Нерли). Нек-рые поздние списки Б. и. воспроизводят крест, приложенный к образу царем Феодором Алексеевичем и прикрепленный к ее окладу у правого плеча Богоматери.

2-й извод восходит к типу «Моление о народе» и включает изображения святых, молящихся Богоматери (чаще всего московских чудотворцев), что связано с почитанием Боголюбской Московской иконы; особый тип «Моление о народе» (с фигурой предстоящего митр. Петра) получил распространение в старообрядческом медном литье XVIII–XIX вв.

Арх.: *Медведева Е. С.* Древнерус. иконография Покрова. 1947. Ркп. // Архив ИАРАН. 3–2. 3. 1728. Ист.: Переписная книга Московского Благовещенского собора XVII в. // Сб. на 1873 г., изд. Об-вом древнерус. искусства при Моск. Публичном музее. М., 1873. С. 9–10 (2 паг.); Описи Московского Успенского собора от нач. XVII в. по 1701 г. включительно // РИБ. Т. 3. СПб., 1876. Стб. 615, 620; Летопись Боголюбова мон-ря с 1158 по 1770 г., сост. по монастырским актам и записям игум. Аристархом в 1767–1769 гг. / Сообщ. архим. Леонид [Кавелин] // ЧОИДР. 1878. Кн. 1. С. 1–24.

Лит.: *Доброхотов В.* Древний Боголюбов город и мон-рь с его окрестностями. М., 1852. С. 6–7, 22–23, 45–46, 65, 105–110; *Григорий [Воинов-Борзцовский], архим.* Высоко-Петровский монастырь. М., 1873. С. 17–19; *Покрышкин П. П.* Иконы моск. придворного собора Спаса на Бору. СПб., 1913. С. 11–13. Табл. VII–X [Боголюбская икона в соборе Спаса на Бору]; *Кондаков.* Иконография Богоматери. Т. 2. С. 298–301. Илл. 166–167; *Лазарев В. Н.* Живопись Владимиро-Суздальской Руси // История рус. искусства. М., 1953. Т. 1. С. 444–447; *Щепкина М. В.* Изображение рус. ист. лиц в шитье XV в. // Тр. ГИМ: Памятники культуры. М., 1954. Вып. 12. С. 10; *Николаева Т. В.* Произведения мелкой пластики XIII–XVII вв. в собр. Загорского музея: Кат. Загорск, 1960. № 119. С. 263–264; № 122. С. 268–270 [Ковчег с миром Боголюбской иконы]; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. № 456. С. 87–88; № 899. С. 398; № 903. С. 401; № 992. С. 421; № 1015. С. 485; *Воронин Н. Н.* Из истории рус.-визант. церковной борьбы XII в. // ВВ. 1965. Т. 26. С. 200, 214, 215; Ростово-суздальская школа живописи. М., 1967. № 1. С. 77; *Маясова Н. А.* Памятник с Соловецких островов: Икона «Богоматерь Боголюбская с жителями Зосимы и Савватия» 1545 г. Л., 1970; Живопись домонгольской Руси / Авт.-сост. О. А. Корина. М., 1974. № 5. С. 16–17, 37–39; *Овчинникова Е. С.* Московский вариант «Богоматери Боголюбской» // ДРИ. М., 1975. [Вып.] Зарубежные связи. С. 333–353; *Грабар А. Н.* Заметка о методе оживления традиций иконописи в рус. живописи XV–XVI вв. // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 289–294; *Анисимов А. И.* О древнерус. искусстве: Сб. ст. М., 1983. С. 88, 175–176, 325, 397–398, 440; *Benchev I.* Handbuch der Muttergottesikonen Russlands: Gnaden-

bilder, Legenden, Darstellungen. Bonn; Bad-Godesberg, 1985. S. 16, 19, 31–32; *Романова М. В.* Уникальное произведение живописи домонгольской Руси // Рус. искусство XI–XIII вв.: Сб. ст. М., 1986. С. 62–72; *Ebbinghaus A.* Andrej Bogoljubskij und die «Gottesmutter von Wladimir» // Russica Mediaevalis. 1987. T. 6/1. S. 182 ff.; *idem.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 98–99; *Vzdornov G. I.* Frühe Russische Ikonen // Russische Ikonen: Neue Forschungen. Recklinghausen, 1991. № 13. S. 110–112 (рус. вариант: *Вздорнов Г. И.* Ранние рус. иконы // VI науч. чтения памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2002. № 15. С. 30); Сказание о чудотворных иконах Богоматери и о Ея милостях роду человеческому. Коломна, 1993. С. 349–351, 351–355 [Чтимые списки]; *Азроскина Е. А.* Неизвестный художник XVII в. Николай Соломонов // ПКНО, 1994. М., 1996. С. 210–221. [Боголюбская икона Н. Соломонова: С. 215–217]; *Маханько М. А.* «Богоматерь Боголюбская»: Об использовании древних иконографических изводов в иконописи XVI в. // Искусствознание. 1998. № 2. С. 240–261; *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси, 1920–1930-е гг. М., 2000. С. 195, 211, 227, 233, 245, 282; *Стерлигова И. А.* Драгоценный убор древнерус. икон XI–XIV вв.: Происхождение, символика, худож. образ. М., 2000. С. 133–136, 162, 199–220; она же. Боголюбская икона Богоматери в XII–XIII вв. // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.] Византия, Русь, Зап. Европа: искусство и культура: Посвящ. 100-летию со дня рожд. В. Н. Лазарева (1897–1976). С. 187–204; *Николаев К. А.* К вопросу о первоначальном убранстве интерьера ц. Иоанна Воина на Якиманке (1709–1717) // VI науч. чтения памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2002. С. 82–83 [Боголюбская икона Я. И. Молчанова]; *Орлова М. А.* Наружные росписи средневековых храмов: Византия. Балканы. Древняя Русь. М., 2002. С. 163–165; *Анисимов А. И., Георгиевский В. Т.* Дневник экспедиции во Владимир в 1918 г. / Подгот. к изд. Г. И. Вздорновым (в печати).

А. С. Преображенский

БОГОЛЮБСКАЯ МОСКОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 18 июня), чудотворный образ, с XVIII в. находился над Варварскими воротами Китай-города в Москве (по др. сведениям, появился там в царствование Петра Алексеевича (1696–1725), что косвенно подтверждают изображения на иконе святых, соименных членам царской семьи); в наст. время хранится в московской ц. св. апостолов Петра и Павла на Кулишках у Яузских ворот.

Датировка иконы (размер: 198 × 126 см) затруднена из-за поновлений. По иконографическим особенностям (поза, жест и свиток в руке Богоматери, фигура благословляющего Иисуса Христа) близка к типу древней *Боголюбской иконы Божией Матери*. Отличительная особенность московской иконы в том, что на ней перед Богоматерью изображены в неск. рядов молящиеся святые: Московские митрополиты Петр,

Алексий, Иона и Филипп, блаженные Василий и Максим Московские, прп. Параскева, свт. Василий Великий, Алексий, человек Божий, сщмч. Симеон, сродник Господень, еп. Иерусалимский, ап. Петр, прмц. Евдокия и мц. Параскева.

Размещение иконы такого извода над Варварскими воротами можно объяснить неск. причинами. Во-первых, изображение московских чудотворцев, молящихся Богоматери за человеческий род, символизировало покровительство Богоматери и святых Москве и было связано с традицией помещать на городские ворота икону, выполнявшую защитные функции. Во-вторых, икона была установлена над воротами Китай-города, обращенными в сторону Владимира, недалеко от «рого» хранилась почитаемая Боголюбская икона. Наконец, изображения блаженных Василия и Максима Московских на иконе напоминали о том, что в противоположном от ворот конце ул. Варварки находятся храмы, где погребены эти святые (собор Покрова на Рву и ц. Максима Блаженного).

Б. М. и. прославилась во время эпидемии чумы в 1771 г. Жители Москвы, узнавшие о том, что г. Владимир был избавлен от эпидемии после перенесения туда из Боголюбова Боголюбской иконы Божией Матери, начали служить молебны перед одноименной иконой над Варварскими воротами. Большое стечение народа на молебен к спускаемой со стены иконе вызвало беспокойство светских и духовных властей. Московский архиеп. *Амвросий* (Зертис-Каменский) приказал прекратить молебны и, по нек-рым данным, имел намерение убрать икону со стены. Это стало причиной народных волнений, приведших к убийству Московского архиепископа.

В XIX в. празднование в честь иконы длилось 3 дня и сопровождалось крестным ходом к Варварским воротам. В 1880 г. по ходатайству Московского митр. свт. *Иннокентия* (Вениаминова) для чудотворного образа устроили часовню в Варварской башне и пристроили шатровое крыльцо (архит. Н. В. Никитин). Над воротами вместо помещенной в часовню чудотворной иконы поставили ее список, к-рый тоже прославился чудотворениями и замещал древнюю икону в те дни, когда она участвовала в крестных ходах. После



закрытия часовни в 1923 г. Б. М. и. была перенесена в ц. апостолов Петра и Павла у Яузских ворот, а икона-заместительница в 1918 г. попала в ц. Воскресения Христова в Сокольниках, где находится и в наст. время.

Иконография Б. М. и. восходит к изображениям молящейся Богоматери с припадающими нач. XVI в.—одному из вариантов иконы «Богоматери Молебной» с группой молящихся вселенских и рус. святых. С кон. XVII в. такие иконы стали именоваться Боголюбскими из-за иконографического сходства с древней Боголюбской иконой.

Прославление Б. М. и. после эпидемии 1771 г. привело к появлению с нее списков, нек-рые датируются 80-ми гг. XVIII в. (ЦМиАР; серебряный оклад 1784; ГММК). Эти иконы довольно точно повторяют прототип, но состав святых на иконе и на списках может не совпадать. С идеей заступничества Богоматери и московских чудотворцев за свой город связаны изображения Московского Кремля, отличающиеся высокой степенью точности, и тексты молитв, помещавшиеся в нижней части икон. На иконах XIX в. молитвенные тексты, как правило, не встречаются, а изображение Кремля приобретает стилизованные формы. Кроме того, в этот период состав предстоящих Богоматери святых часто менялся в зависимости от пожеланий заказчика (напр., икона 2-й четв. XIX в. из собрания Гос. музея палехского искусства).

Лит.: *Белякин Л. Е.* Ист. исследование о праздновании в честь иконы Пресв. Богородицы, именуемая Боголюбская, что у Варварских ворот в Москве. М., 1871; *Богословский Т.* Боголюбская икона Божией Матери // ЖМП. 1945. № 10. С. 46–50; Сказание о чудотворных иконах Богоматери и о Ея милостях роду человеческому. Коломна, 1993. С. 353–354; Сорок сороков. Т. 2. С. 68–71, 96; Т. 3. С. 75; О Тебе радуется: Рус. иконы Богоматери XVI – нач. XX в.: Кат. выст. 1995. М., 1995. № 39. С. 56–57; *Полякова О. А.* Архитектурные фоны на иконах рус. святых // Искусство христ. мира. Сб. ст. М., 1998. Вып. 2. С. 77–79.

А. С. Преображенский

БОГОЛЮБСКАЯ УГЛИЧСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 18 июня), чудотворный образ, находящийся в местном ряду иконостаса ц. св. царевича Димитрия «на крови» в Угличе. По сообщению Угличского летописца (90-е гг. XVIII в.), время и обстоятельства прославления иконы связаны с эпидемией чумы, свирепствовавшей в 1654 г. в Москве и соседних с нею

городах. После того как 2 семейства угличан внезапно заболели и к вечеру того же дня умерли, горожане ожидали, что чума не оставит никого в живых. Однако посадскому человеку по имени Афанасий Кустов около ц. св. царевича Димитрия «на крови» были явлены 3 мальчика, к-рых он принял за детей жившего неподалеку воеводы. Один из отроков подошел к Афанасию и попросил его объявить на городском собрании, что «Господь гневается на жителей города Углича за грехи их и посылает на них моровую язву; поэтому они должны молиться Господу Богу и Пречистой Матери Его и призывать на помощь угодников Божиих — царевича Димитрия, князя Романа и других, и Господь услышит их молитву и отвратит гнев Свой». Кустов поступил так, как указал ему отрок. Жители Углича откликнулись на призыв к покаянию, явились в храм св. царевича Димитрия «на крови» и совершили торжественное молебствие пред Боголюбской иконой Божией Матери. Эпидемия прекратилась. Иконе было установлено празднование.

Икона была написана в нач. 90-х гг. XVII в., возможно, царским изобразителем Петром Федоровым *Билиндиным*, артель к-рого выполняла заказы для каменной ц. царевича Димитрия «на крови». В 1867 г. врезок с иконы с изображением Богоматери был перенесен на новую основу.

Лит.: Сказания о чудотворных иконах Богоматери, о Ее милостях роду человеческому. Коломна, 1993. Т. 1. С. 354; *Юрстка А. Н., Кистенёва С. В.* Церковь царевича Димитрия «на крови». Рыбинск, 1998. С. 16.

В. В. Денисов

БОГОЛЮБСКИЙ Николай Иванович (1856, Самара — 1.10.1926, Москва), богослов, проповедник, один из руководителей *обновленчества*. Род. в семье протоиерея. Учился в Самарской ДС, затем в МДА, к-рую окончил в 1880 г. со степенью канд. богословия. В 1880–1883 гг. преподавал греч. язык в Подольской ДС. В 1883 г. рукоположен во иерея, служил в тюремной церкви Самары, одновременно преподавал греч. язык в Самарской ДС и Закон Божий в жен. гимназии. 5 июня 1884 г. назначен настоятелем Казанского собора Самары. В 1885 г. защитил в МДА магист. дис. «Ислам, его происхождение и сущность по сравнению с христианством» (изд.: Самара, 1885). Диссертация Б. представляет собой



Н. И. Боголюбский. Фотография. Нач. XX в.

популярно изложенное введение в богословскую проблематику *ислама* с христ. апологетической т. зр., много места уделено в ней сравнению христианства с исламом. В 1887 г. Б. был утвержден магистром богословия. В 1892 г. возведен в сан протоиерея.

В 1897–1902 гг. Б. являлся ректором Самарской ДС и главным редактором «*Самарских епархиальных ведомостей*», в к-рых регулярно публиковал проповеди и статьи. В 1902 г. участвовал в публичных общеразговорных чтениях для рабочих в Московском историческом музее. В 1902–1909 гг. состоял профессором богословия в Московском сельскохозяйственном ин-те. В 1903 г. вышли в свет брошюры Б. «О свойствах сердца Божия» и «Дело искупления рода человеческого, совершенное Иисусом Христом», написанные под сильным влиянием «юридической теории» спасения. В 1907 г. для ж. «*Богословский вестник*» Б. написал ст. «Об административно-воспитательном строе в духовных семинариях», к-рая была основана на личных наблюдениях и отличалась критическим отношением к духовному воспитанию в семинариях. С 1907 г. Б. являлся членом Московского духовного цензурного комитета, в 1909–1911 гг. — профессором богословия Московского коммерческого ин-та. Участвовал в собраниях Златоустовского кружка при ц. свт. Николая Явленного. В 1911–1918 гг. ординарный профессор богословия Московского ун-та, последний настоятель университетского храма во имя мц. Татианы перед его закрытием. В 1913 г. Б. издал курс лекций «Богословие в апологетических чтениях», основной целью к-рого была критика господствовавших в то время материализма и рационализма.



Недостатки сочинения заключаются в схоластическом изложении правосл. вероучения, редком обращении к святоотеческому наследию.

1 июня 1917 г. Б. был избран председателем Всероссийского съезда духовенства и мирян. На заседаниях съезда, посвященных выборам Московского митрополита, провел положение о необязательности монашеского пострига для кандидатов в епископы. В марте 1917 г. избран в Московский епархиальный совет. 17 янв. 1918 г. председательствовал на заседании совета Союза духовенства и мирян (создан для защиты московских мон-рей и приходов от посягательства советской власти). В 1918 г. был ректором Православной народной академии богословских наук, в к-рой читал курс «Христианское миропонимание (догматика и апологетика)». После закрытия университетского храма назначен в *Богоявления Господня собор в Елохове*, затем настоятелем храма Большого Вознесения на Б. Никитской ул. В 1922 г. уклонился в обновленческий раскол, вошел в состав обновленческого *Высшего церковного управления*. В мае 1923 г. участвовал в обновленческом «2-м Всероссийском поместном соборе», где был избран в состав Высшего церковного совета. Умер без покаяния в обновленческом расколе. Похоронен на Семёновском кладбище в Москве.

Арх.: ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 367 [Личное дело].
Соч.: По предметам веры и жизни: Пастырские беседы и чтения. М., 1904; Об административно-воспитательном строе в духовных семинариях // БВ. 1907. № 2; Записки по богословию. М., 1910; Вознесение Господне. Серг. П., 1912; Речь в храме имп. Моск. ун-та в день 200-летнего юбилея М. В. Ломоносова. М., 1912; Богословие в апологетических чтениях. М., 1913, 1915²; Вера науки и религиозная вера. М., 1914; Вопрос о мировоззрении в виду современной войны. М., 1915.
Лит.: *Левитин, Шавров*. Очерки смуты. С. 295; *Голубцов С., протодиак*. Московское духовенство в преддверии и начале гонений 1917–1922 гг. М., 1999. С. 21, 24.

Диак. Сергей Матюшин

БОГОЛЮБСКИЙ В ЧЕСТЬ ЯВЛЕНИЯ БОГОЛЮБСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ (РОЖДЕСТВА БОГОРОДИЦЫ) МОНАСТЫРЬ (Владимирской и Суздальской епархии), в пос. Боголюбово Суздальского р-на Владимирской обл.

Ок. 1157/58 г. св. блгв. кн. *Андрей Юрьевич Боголюбский* основал неподалеку от Владимира на берегу р. Клязьмы загородную резиденцию —



церкви Рождства Пресвятыя Богородицы другую церковь трапезную во имя святого мученика Леонтия,

Панорама мон-ря с запада (выделено место основания мон-ря). Фотография. 2002 г.

и монашествующую братию собора, и постави им первоначального игумена Сергия». Источник этой статьи

«град камен» Боголюбово (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 231), в к-ром построил ц. в честь Рождества Богородицы и др. храмы. Источники, относящиеся к более позднему времени, объясняют выбор места волей Богоматери, изъявленной через Ее Владимирскую икону (ст. 1-й пол. XV в. «А се князи рустии», дополняющая Комиссионный список НПЛ), или непосредственно при явлении Пресв. Девы кн. Андрею (Житие кн. Андрея Боголюбского, нач. XVIII в., «Сказание о чудесах Владимирской иконы Богоматери» в редакции сер. XVIII в., «Летопись Боголюбова монастыря» игум. Аристарха, 1767–1769). Ансамбль построек в Боголюбове включал в себя помимо храмов двухэтажный каменный дворец князя, соединенный переходом с лестничной башней и хорами дворцовой Рождественской ц., каменный киворий, сооруженный, по преданию, на месте, где стоял шатер князя и где явилась ему Пресв. Дева, возможно, еще одну башню; замок был обнесен каменными стенами. В создании дворцового ансамбля принимали участие европ. зодчие: по мнению О. М. Иоаннисяна, — из Ломбардии, по мнению А. И. Комеча и др. исследователей, — из Юж. Германии. По повелению кн. Андрея была написана Боголюбивая, или *Боголюбская*, икона Божией Матери.

Под 1214/15 г. летопись впервые упоминает о Б. м., сообщая о кончине проживавшего там на покое свт. *Иоанна*, еп. Ростовского и Суздальского (ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 438). Однако основание обители на территории княжеского замка, по-видимому, нужно отнести ко времени жизни св. кн. Андрея, о чем пишет в «Летописи Боголюбова монастыря» игум. Аристарх: «Благодарный великий князь Андрей Георгиевич Боголюбский устрои в Боголюбове при

неизвестен, но, как можно заключить, автор «Летописи» пользовался не дошедшими до нас документами из монастырского архива. Б. м., по-видимому, является первым примером традиции, в соответствии с к-рой владимирские князья сооружали на территории своих резиденций соборный храм или храмы и основывали придворные мон-ри, напр. Успенский, Дмитровский соборы и Рождественский мон-рь во Владимире, Георгиевский собор и Михаило-Архангельский мон-рь в Юрьеве-Польском.

Во 2-й пол. XII в., до гибели Андрея Боголюбского, Б. м. являлся, по-видимому, скромным домовым богомольем князя и его семьи и мог располагаться где-то в юж. части замка, близ совр. Благовещенской трапезной церкви. Преемники кн. Андрея, утратив интерес к приходившей в упадок загородной резиденции, обосновались во Владимире, и уже к нач. XIII в. мон-рь, вероятно, занимал практически всю территорию бывш. замка. Косвенно этот вывод подтверждается тем, что свт. Иоанн был погребен у Рождественского храма «вместе с прочей братиею», т. е. у бывш. придворного собора к 1214/15 г. уже существовало монастырское кладбище.

Сведения по ранней истории мон-ря скудны и отрывочны. В 1174 г. Боголюбово было разграблено заговорщиками, убившими кн. Андрея, через 3 года подверглось опустошению при нападении рязанского кн. Глеба. Мон-рь был, по-видимому, разорен в 1238 г. монголо-татарами, возможно, пострадал в 1293 г. при совместном нападении кн. Андрея Александровича Городецкого и татар на Владимир, в 1382 г. — при походе хана Тохтамыша и в 1411 г. — при нашествии на Владимирскую землю царевича Талыча, однако не приходил в окончательное запустение. В 1263 г.,





при перенесении мощей вел. кн. св. блгв. *Александра Ярославича Невского* из Городца во владимирский Рождества Богородицы муж. мон-рь, св. мощи встречали в Боголюбове митр. Кирилл «с чином вкупе церковным», «князь, и бояре, и весь народ, мали и велицы». В 1360 г. Б. м. посетил Московский митр. свт. *Алексий*, основавший тогда же в соседнем с. Добром (ныне район Владимира) Константино-Еленинскую обитель; после 1364 г. свт. *Иоанн*, еп. Суздальский, удалился на покой в Б. м., где и скончался в 1373 г. (погребен в суздальском кафедральном соборе Рождества Богородицы).

По грамоте царей Иоанна и Петра Алексеевичей 3 нояб. 1687 г. Б. м. стал Патриаршим домовым мон-рем, в 1753 г. — синодальным, позднее перешел в ведение Владимирских архиереев, с 1882 г. до закрытия управлялся vikариями Владимирской епархии. При учреждении штатов в 1763 г. причислен к 3-му классу, в 1872 г. — ко 2-му, в 1891 г. — к 1-му. Со времени основания управлялся игуменами, с 1799 г. — архимандритами. В 1-й пол. XIX в. к Б. м. был окончательно приписан храм Покрова на р. Нерли, в 1857 г. — Константино-Еленинский, в 1874 г. — *Волосов во имя свт. Николая Чудотворца* муж. мон-ри.

Храмы и др. постройки. К нач. XX в. в обители существовали следующие здания. **Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы** построен в 1751–1758 гг. на месте храма, воздвигнутого, возможно, в 1157/58 г. Перво-

начально собор являлся центром дворцового ансамбля Боголюбова, вероятно, в посл. четв. XII в. стал монастырским. Стены собора XII в. сохранились по всему периметру на уровне 3 рядов каменной кладки. Древний собор был одноглавым, трехапсидным, четырехстолпным, круглые столпы-колонны, увенчанные резными капителями, «корунами», были расписаны под мрамор. Столпам отвечали изнутри плоские лопатки. Светлый и просторный внутренний объем был роскошно декорирован с использованием меди и золочения («издну церкви от верха и до долу, и по стенам, и по столпом ковано золотом, и двери же и ободверье церкви златом же ковано и бяшеть же и сень златом украшена, от верха и до деисиса», согласно «Повести об убиении Андрея Боголюбского» — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 581–582). Пол был выстлан полированными плитами красной меди (на хорах — глазурированной цветной плиткой с изображением птиц и орнаментов); листами золоченой меди были покрыты закомары и порталы (гвозди с фрагментами позолоченной медной оковки сохранились на косяках и колонках зап. портала). Храм был расписан фресками (выполнены, очевидно, в 50-х гг. XII в. греч. иконописцами) и насыщен «церковным строением»: иконами, священными сосудами (в их числе знаменитый «ерусалим злат с камении драгими», см. *иерусалимы*), тканями, книгами и др. («иконами многоценными, златом и камением драгим и жемчужом великым безценными»).

Снаружи по периметру собор охватывал характерный для средневеков владими́ро-суздальских храмов аркатурно-колончатый пояс, архивольты перспективных порталов были украшены орнаментальной резьбой, цоколь имел выразительный аттический профиль, стены членились сложно профилированными пилястрами с тонкими полуколонками. Г. К. *Вагнер* полагал, что в тимпанах центральных закомар располагались скульптурные композиции в технике белокаменного рельефа (при археологических раскопках найдены их фрагменты: жен. маски, изображения птиц и зверей; 3 резных изображения львов были вмонтированы в кладку собора XVIII в.). Богомольцы и гости кн. Андрея сравнивали Рождественский собор с храмом Соломона; ближайшим его архитектур-

ным аналогом является ц. Покрова Пресв. Богородицы на Нерли.

Драгоценное убранство собора, по видимому, было разграблено войсками рязанского кн. Глеба, а позднее монголо-татар. завоевателями. Игум. Ипполит (1684–1695) решил растесать узкие окна храма, чтобы вставить стекла, затем были разобраны хоры. В результате перестроек собор начал разрушаться и 14 нояб. 1722 г. обрушился. Впрочем, опись мон-ря 1767 г. сообщает, что своды храма рухнули в 1705 г., это известие подтверждается описью монастырского архива сер. XIX в., где упоминается несохранившаяся челобитная игум. Аверкия 1716–1717 гг. «о построении разрушенного собора».

В 1751–1752 гг. на месте старого был воздвигнут новый собор Рождества Богородицы, повторивший крестово-купольную систему 4-столпного храма XII в. Первоначально церковь была выстроена «о трех осмириках плинфяных», в 1754 г. они были сломаны и заменены деревянными. В 1772 г. в центре относительно плоской 4-скатной кровли собора были восстановлены каменный 8-угольный барабан с 7 окнами, с такой же каменной шейкой, увенчанной главой и крестом. В 1752–1755 гг. храм был расписан, в нем установили иконостас. 18 июня 1756 г. храм освятил еп. Владимирский и Яропольский Платон (Петрункевич). В 1764 г. в Рождественской ц. вновь сделали хоры, к-рые были окончательно разобраны в 1802 г. В 1765–1766 гг. настенная живопись храма была отреставрирована, иером. Феодорит писал «на своде на столпах Духа Святого, под ним на правом столпе образ Тихвинския Богородицы, на левом — Смоленския Богородицы, несенныя ангелами, под ним же на правом — Успения Пресвятыя Богородицы, на левом — Покрова Пресвятыя Богородицы». В 1802 г. «за ветхостью» были уничтожены росписи на зап. стене и по столпам. Лишь в алтаре, в 4 клеймах, сохранились композиции: Рождество, Успение, Введение во храм Пресв. Богородицы и Сретение Господне; по стенам центрального нефа — образы Божией Матери и арх. Гавриила. В 1803 г. был устроен новый 3-ярусный иконостас, увенчанный резным изображением Воскресения Христова. В 1804–1809 гг. пол церкви выстланы плитами из известняка. В 1892 г. храм был расписан по об-

Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы с переходом и лестничной башней. Фотография. 2002 г.





Андрея Боголюбского. Считается, что под белокаменной лестницей с сев. стороны Рождественского храма

Место убийства блгв. вел. кн. Андрея Боголюбского. Фотография. 2002 г.

находилась комната, в к-рой был убит кн. Андрей. Снаружи лестничная башня и галереи переходов

разцу владимирского Успенского собора (ГА Владимирской обл. Ф. 567. Оп. 2. Л. 13).

К северу с хор собора на 2-й этаж **лестничной башни** (XII в.) ведет **переход**, располагающийся над арочным проездом и представляющий собой небольшое прямоугольное помещение также XII в., перекрытое сводом и освещенное 2 узкими окнами с запада и одним — с востока. Внутренняя роспись, сделанная в 1764 г., представляет явление Божией Матери кн. Андрею и сцены его убийства. По преданию, переход являлся моленной комнатой князя. В нижней части башни помещается винтовая лестница. Вход на лестницу — в вост. стене башни, в сев. стене — заложенный дверной проем, выводивший на ныне не существующий переход в сторону дворца кн.

оформлены фасадной резьбой, аркатурными поясами, двойными и тройными окнами, проемы к-рых разделяли колонки, резными водометами и др.

У сев. и юж. стен собора с кон. XVII в. находились каменные паперти, перестроенные в нач. XIX в. Изначально такая же паперть была и с зап. стороны, в 1809 г. вместо нее вдоль всей стены храма и перехода XII в. устроили придел во имя блгв. кн. Андрея Боголюбского, алтарь придела помещался под аркой перехода. В XVII в. над лестничной башней была возведена шатровая колокольня.

Благовещенская трапезная ц. замыкает северную площадь с юга. Согласно «Летописи» игум. Аристарха, при кн. Андрее Боголюбском на этом месте был возведен храм во имя свт. Леонтия. (Несмотря на то,

что приводимая игум. Аристархом дата постройки храма — 1159/60 г. — является неверной, поскольку мощи свт. Леонтия Ростовского были обреты в нач. 60-х гг. XII в., что и послужило началом почитания святого, предположение о постройке Леонтиевской ц. при кн. Андрее Боголюбском вполне допустимо, ведь именно он был инициатором прославления Ростовского святителя.) История храма до XVII в. неизвестна, в сер. этого столетия здесь стоял одноименный деревянный храм, в 1683 г. был построен каменный, впоследствии неоднократно перестраивавшийся и переосвящавшийся. В 1765 г. под храмом в палатке была устроена и освящена теплая ц. во имя св. кн. Андрея Боголюбского. В 1780 г. Андреевскую ц. упразднили и переоборудовали в братские кельи, в том же году 16 нояб. Леонтьевская ц. была переосвящена во имя блгв. кн. Андрея. После капитального ремонта храма в 1800 г. установили новый иконостас. В нач. XIX в. еп. Владимирским *Ксенофонтом* (Тропольским) храм был переосвящен в честь Благовещения с левым приделом во имя мч. Леонтия. В нач. XX в. на верхнем этаже двухэтажного здания церкви находился храм, в нижнем — братские кельи и просфорня.

По версии «Летописи» игум. Аристарха, на месте монастырской **надвратной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы** в 1160/61 г. находились ворота замка с надвратной ц. во имя ап. Андрея Первозванного, уничтоженные до основания монголо-татарами. Ок. 1683 г. в Б. м. были выстроены каменные св. врата с ц. во имя ап. Андрея. Однако богослужения в этом храме, по видимому, не совершались, т. к., по описи 1702 г., он не был еще освящен, и лишь 15 дек. 1758 г., после незначительного ремонта, храм освятили. В 1783 г. Андреевская ц. и ворота были разобраны, в 1788 г. выстроены вновь, в 1820 г. снова разобраны. В 1841 г. была возведена и освящена существующая в наст. время трехэтажная колокольня (высота 58 м). 2 нижних яруса, где расположены св. врата и надвратный Успенский храм, имеют кубическую форму, 2-й ярус дополнен 2 апсидами. Завершающий ярус, собственно колокольня, представляет собой ротонду, аркада к-рой украшена сдвоенными полуколоннами. По верхнему краю яруса св. врат сохранились фрагменты наружной росписи кон.

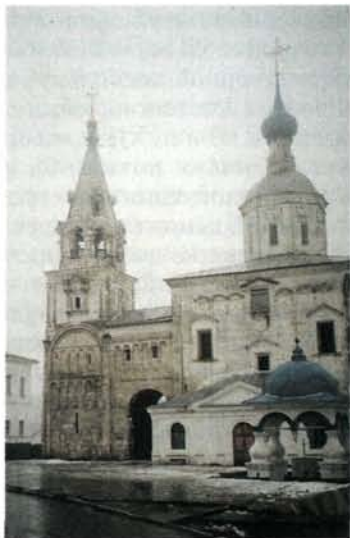
Панорама мон-ря с юго-востока. Фотография. 1998 г.



Архитектурные памятники мон-ря:

- | | |
|--|--|
| 1. Дворцовый собор в честь Рождества Богородицы. 1751 г. (фундамент XII в.). | 5. Ц. в честь Благовещения Божией Матери. 1683–1804 гг. |
| 2. Дворцовая лестничная башня и переход. 1158–1165 гг. Колокольня. XVIII в. | 6. Святые врата, колокольня и надвратная ц. в честь Успения Божией Матери. 1841 г. |
| 3. Киворий. XVII в. | 7. Келейные корпуса, ограда, башни. XVIII–XIX вв. |
| 4. Собор в честь Боголюбской иконы Божией Матери. 1866 г. | |





Святой шатер (киворий) и церковь в честь Рождества Божией Матери. Фотография. 2002 г.

XIX — нач. XX в. Внизу, в вост. части св. врат, была устроена часовня-усыпальница, в к-рой похоронены архимандриты Б. м. Феофил, Иероним и Даниил. На решетчатых створках св. врат находились изображения князей Александра Невского, Георгия, Андрея и Глеба, над ними — икона Спасителя.

Самым большим из монастырских храмов является **собор в честь Боголюбской иконы Божией Матери**, заложенный 19 мая 1855 г. и освященный 20 мая 1866 г. Владимирским еп. свт. **Феофаном Затворником**. Храм в русско-визант. стиле был возведен по проекту К. А. **Тона** под наблюдением губернского архит. Я. М. Никифорова, большую часть средств на строительство пожертвовали московская купчиха А. Г. Алексеева и ее сыновья. В храме имелись приделы во имя святых Симеона Богоприимца и Анны Пророкицы (освящен 18 июня 1866) и апостолов Петра и Павла (освящен 20 мая 1867). Здание собора крестово-купольное, с 5 тесно примыкающими друг к другу главами на граненых барабанах и постаментах, центральный купол выделен высотой и объемом. Фасады собора украшены пилястрами, карнизом и закомарами с архивольтами и круглыми нишами. Своды центральных рукавов креста по высоте и ширине превосходят боковые компартименты, что подчеркнуто размерами закомар. Иконостас храма создан по рисункам акад. Ф. Г. **Солнцева**. Внутренние росписи в академическом стиле выполнены

в 70-х гг. XIX в. В 1907–1908 гг. настенная роспись была обновлена, в главном алтаре установили новый резной позолоченный иконостас.

С юго-зап. стороны ц. Рождества Пресв. Богородицы, на месте шатра, в к-ром, по преданию, кн. Андрею явилась Божия Матерь, находится **Святой шатер** (киворий). В его совр. виде шатер был построен в XVII в., впервые упомянут в описях мон-ря 80-х гг. XVII в. Каменная часовня представляет собой свод, увенчанный крестом и опирающийся на 4 столпа, к-рые имеют форму перевернутого кувшина. Раскопки Воронина (1934–1938) позволили восстановить вид этой постройки в XII в.: это была белокаменная резная 8-колонная аркада, под к-рой стояла белокаменная чаша с высеченным на дне крестом. По преданию, из чаши кн. Андрей брал деньги для раздачи рабочим, строившим храмы и др. здания Боголюбова, из нее же он надеялся деньгами бедных. В Б. м. ежегодно 18 июня, в день празднования Боголюбской иконы, в этой чаше совершалось освящение воды. (В наст. время белокаменная чаша из Святого шатра, с железным обручем вокруг нее и внутри обложенная железом («кандея»), находится в соборной ГВСМЗ.) В постройке XII в. вверху столпов на вост. стороне было изображено явление Богоматери кн. Андрею, на зап.— текст, повествующий об этом событии.

В обители имелась еще одна достопамятная постройка — **часовня** (не сохр.), поставленная в кон. XIX в. с юж. стороны Рождественского храма на месте, где неск. дней лежало брошенное убийцами тело князя. В нач. XX в. часовня была деревянной, в 1911–1913 гг. к торжествам по случаю 300-летия Дома Романовых была выстроена в камне. Внутри на стене находилось изображение убиенного кн. Андрея, возле к-рого стоит Кузьма Киевлянин и просит у убийцы Анбала ковер для прикрытия останков своего господина.

В мон-ре существовали следующие **жилье и хозяйственные постройки**. К югу от собора в честь Боголюбской иконы во 2-й пол. XVIII в. был поставлен деревянный на каменном фундаменте двухэтажный корпус (Иустиновский), где нек-рое время проживал на покое Владимирский еп. Иустин (Михайлов). Для него была устроена и освящена домовая ц. во имя мч. Иустина, упразд-

ненная в 1883 г. В Иустиновском корпусе находились также покои настоятеля, внизу братские кельи и кухня. К западу от собора стоит настоятельский каменный двухэтажный корпус (1786), к востоку — каменный двухэтажный корпус с 17 братскими кельями, трапезной и кухней (1830). Построенный в 1866 г. для гостиницы каменный трехэтажный корпус в 1916 г. был временно передан Российскому об-ву Красного Креста под лазарет для душевнобольных воинов. Обитель также имела выстроенные в камне дом для богомольцев и странников (1889), баню (1888), дом для рабочих с кузницей, оранжерею и др. В 1788–1803 гг. вокруг мон-ря была возведена каменная ограда с арками и 7 башнями. Напротив мон-ря находилось здание больницы-богадельни (освящено 21 окт. 1907), рядом с к-рым располагалась школа (освящена в 1901), в 1916 г. в ней обучалось 38 чел. Мон-рь имел подворье во Владимире. В 1880 г. один дом подворья был переоборудован под приют для престарелых и одиноких лиц духовного звания. В др. деревянном двухэтажном доме подворья, выстроенном в 1877 г., находилась часовня в честь Боголюбской иконы Божией Матери.

Братия. Самое раннее упоминание о насельниках Б. м. содержится в послании митр. свт. **Ионы** 1455 г. в обитель о послушании братии игумену и соблюдении иноческих обетов, в послании упоминается игумен мон-ря Вениамин. Сохранилась запись грамоты царя Иоанна IV сер. XVI в. о порядке поминания владимирских князей и епископов, похороненных в кафедральном соборе и Георгиевском мон-ре, в грамоте имеются сведения об участии в годовых заупокойных богослужениях боголюбовских соборного попа и диакона. В 1687 г. братия Б. м. состояла из игумена, казначея, 3 иеромонахов, 8 служебных старцев, 11 старцев рядовой братии, белого диакона, 2 клиросных дьячков, крестьянских детей, служивших дьячками (6 чел.), — всего 33 чел. В 1702 г. в мон-ре жили 22 инока, включая игумена. В 1763–1764 гг. в мон-ре значились игумен, 3 иеромонаха, иеродиакон, 12 служебных монахов, 2 конюха, 3 слуги, целовальник «у присмотра хлеба», столляр и 9 отставных военных. В XIX в. в мон-ре жили от 20 до 40 насельников, а также до 20 учеников. Веду-



тыней (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Кн. 15. Л. 514–516; Кн. 34. Л. 110–115). По пути во *Флоричеву пуст.* в 1690 г.

Крестный ход из Боголюбского мон-ря во Владимир. Литография. 1880 г.

в мон-ре останавливался царь *Феодор Алексеевич*, вклад царя — драгоценный наперсный

крест — украсил оклад Боголюбской иконы. В 1717 г. в Б. м. на богомолье приехала бывш. царица Евдокия Лопухина, встреченная игум. Аверкием по «царскому достоинству» с благовестом и звоном. За прием, оказанный бывш. государыне, а также за поминание ее за богослужением как царицы игумен мон-ря в 1720 г. оказался в застенках Тайной канцелярии. 10 авг. 1837 г. обитель посетил цесаревич Александр Николаевич (впосл. император). 5 июня 1908 г. в обитель прибыли греч. королева Ольга Константиновна и вел. кн. *Константин Константинович* с августейшими детьми, они осмотрели древние княжеские палаты и место, где лежало выброшенное убийцами тело кн. Андрея Боголюбского. По желанию вел. кн. Константина на этом месте вместо деревянной часовни была построена каменная. В 1913 г. в ходе торжеств, посвященных 300-летию Дома Романовых, Б. м. посетила семья последнего рус. имп. св. *Николая II*.

Земельные владения и материальное обеспечение. Наиболее ранним известным вотчинным документом мон-ря является жалованная подтверждательная грамота вел. кн. Иоанна III 1495/96 г. игум. Феодосию на села Боголобово и Ославское с деревнями, известная по пересказу ее в «Летописи» игум. Аристарха. В XVI–XVII вв. вел. князья и цари в основном подтверждали права Б. м. на старинные земельные владения, поступления новых вкладов были незначительны. Монастырские вотчины располагались близ обители в Боголюбском стане Владимирского у. В 1-й трети XVI в. мон-рь получил права на рыбные ловли в р. Клязьме. Жалованной грамотой царя *Михаила Феодоровича* от 28 июля 1619 г. мон-рю предоставлялось право собирать деньги за перевоз через Нерль близ с. Добрынского, а в 1634 г. мон-рь был пожало-

ван посадным двором во Владимире. В переписной книге 1678 г. за Б. м. числилось 272 крестьянских двора.

Одним из важнейших источников обеспечения Б. м. была руга. В XVII в. братия получала панихидные деньги и «зажилого» (деньги за церковную службу) из владимирских таможенных доходов, а также жалованье рожью, овсом, пшеницей, горохом и ячменем. По ружной книге 1701 г., Б. м. был 20-м из 37 степенных мон-рей. В 1760 г. в вотчинах Б. м. проживали 709 мужчин, земельные владения мон-ря составляли 914 четвертей пахотной земли и 833 дес. леса. В 1764 г. земли у мон-ря были отобраны, крестьяне поступили в Казенное ведомство, обитель стала получать денежные выплаты, определенные мон-рям 3-го класса. В дальнейшем Б. м. продолжал владеть: усадебной, огородной землей и землей под садами, санными покосами, пахотной землей в Суздальском у., лесом, мельницей на р. Рпень. Кроме того, мон-рь имел капитал, помещенный в гос. ценные бумаги (в 1916 г. — 59 тыс. р.). Однако главным источником дохода, как подчеркивается в монастырских документах, являлись «хождения» по епархии с Боголюбской иконой Божией Матери и др. иконами.

1918–1990 гг. Согласно сообщению во Владимирский епархиальный совет наместника Б. м. архим. Александра, в сент. 1918 г. Боголюбский волостной совет захватил один из корпусов мон-ря, проломив стену. 28 нояб. волостной совет «предложил наместнику приготовить к сдаче советской власти все монастырское имущество, а особенно золотые, серебряные и бриллиантовые вещи». Летом 1919 г. по указу властей была предпринята попытка вывоза мебели и ценных предметов из мон-ря, но местные жители, предупрежденные насельниками обители, преградили грабителям путь крестным ходом. 28 марта 1919 г. Владимирская губернская коллегия по делам музеев постановила принять боголюбовские палаты «под свою охрану». 17 марта 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей*, в Б. м. было конфисковано утвари и различных предметов: из золота — весом 46 золотников 6 долей, из серебра — весом 57 фунтов 61 золотник 51 доля. В мае 1922 г. в Б. м. был расквартирован 1-й кавалерийский полк войск ГПУ. В 1921–

мости мон-ря за XIX — нач. XX в. свидетельствуют, что иноки обители отличались благонравием и добрым поведением, в документах зафиксировано крайне незначительное число дисциплинарных проступков.

Святые, крестные ходы. Главной святыней мон-ря была Боголюбская икона Божией Матери (в наст. время — в Успенском соборе владимирского Княгинина мон-ря), в Боголюбском соборе мон-ря у правой колонны находится одна из чудотворных копий иконы кон. XIX в. До 1917 г. в Б. м. хранилась перенесенная из владимирского Успенского собора по благословению архиеп. *Феоноста (Лебедева)* гробница с частицей мощей блгв. кн. Андрея Боголюбского. Среди находившихся в Б. м. предметов старины следует отметить рукописное Евангелие 1543/44 г. — вклад Рязанского еп. Ионы в Волосов мон-рь; уникален монастырский синодик с поминальными записями вкладчиков мон-ря XV–XVII вв. (оба памятника — в собрании ГВСМЗ).

Ежегодно с 20 мая по 18 июня из Б. м. во Владимир совершались крестные ходы с Боголюбской иконой Божией Матери в память о прекращении чумы в городе после принесения чудотворного образа (1771). 18 июня, в день мч. Леонтия, совершался крестный ход вокруг мон-ря, 1 окт. крестный ход шел из Б. м. в бывш. Покровский мон-рь на Нерли. После 18 июня чудотворную Боголюбскую икону приносили в храмы Владимирской губ., кроме того, в сопровождении неск. монахов весь год «ходили» по епархии зимой с 2, а летом с 4 иконами. Крестные ходы были запрещены в 1924 г.

В янв. 1643 г. по пути на богомолье во Владимир Б. м. посетил Патриарх *Иосиф*, в янв. 1653 г. — Патриарх *Никон*. Они присутствовали на богослужении и одарили братию милос-



1923 г. настоятелем Б. м. являлся Ковровский еп., викарий Владимирской епархии, исп. *Афанасий (Сахаров)*, в 1921 г. в мон-ре жили ок. 30 насельников.

В 1922 г. представители обновленческой «Живой Церкви» захватили здания *владимирского Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*, братию к-рого выселили в Боголюбово. С нач. 1923 г. обновленцы в союзе с органами власти приступили к ликвидации мон-рей во Владимирской губ. 11 мая 1923 г. в Б. м. были опечатаны Благовещенская и Рождественская церкви, 3 июня мон-рь был закрыт. В том же году обновленцы пытались зарегистрировать церковную общину и пастырскую школу при Благовещенском храме Б. м., но губисполком не поддержал этого начинания. 17 сент. президиум Владимирского уездного исполкома принял решение о передаче всего имущества мон-ря уездному и волостному исполкомам. Однако постановлением того же исполкома от 21 дек. 1923 г. и Владимирского губземуправления от 8 янв. 1924 г. бывш. Б. м. со всем имуществом передавался в ведение музейного отдела.

Начиная с сер. 20-х гг. губмузей, испытывавший финансовые трудности, сдавал монастырские здания в аренду различным орг-циям, в т. ч. приемнику-распределителю беспризорных детей при отделе просвещения Московско-Курской железной дороги. В результате проведенной музеем в сент. 1927 г. проверки оказалось, что доступ экскурсантов к памятникам XII в. затруднен из-за «невыразимого бесчинства беспризорных». В 1928 г. детприемник был переименован в детдом, к-рому музей передал монастырские келейные корпуса, в 1929 г. Боголюбский собор и Рождественский храм были сданы под склад зерна, музейные владения в Боголюбове фактически ограничались памятниками XII в. К нач. 1929 г. с колокольной были сняты 15, а вскоре и оставшиеся 18 колоколов. В 1935 г. состояние боголюбовских памятников описал инспектор облоно: в Рождественском соборе рассыпано зерно, в зап. паперти разместились колхозный телятник, в алтаре Андреевского придела — кубовая с кипятивником, здание часовни занято складом под деготь и керосин.

В 1934–1938 гг. на территории Б. м. проводились археологические рас-

копки под рук. Воронина. Часть придела св. кн. Андрея Боголюбского, находившаяся под переходом XII в., была разрушена. Вероятно, в те годы уничтожили часовню и монастырское кладбище. 29 авг. 1937 г. музей принял решение о «сохранности оставленных не засыпанными памятников». В Рождественском храме, переходе и башне были открыты экспозиции. С 1941 до нач. 90-х гг. XX в. в др. монастырских зданиях размещались районная и поселковая администрация, банк, отд-ние милиции, почта и телеграф. Боголюбский собор служил зернохранилищем, его приделы — складами медикаментов, стеклотары, пива. До нач. 80-х гг. в нек-рых монастырских корпусах располагались жилые квартиры.

В 1988 г. Госстрой СССР и Академия художеств СССР решили устроить в Боголюбове Центр перспективных проблем архитектуры. В монастырских зданиях предполагалось разместить гостиницы, в соборе — выставочный зал, кинозал и т. д. Однако вскоре община верующих пос. Боголюбово и окрестных деревень получила разрешение на использование Боголюбского собора для совершения в нем богослужений.

1991–2003 гг. Монастырская жизнь в обители возобновилась в 1991 г., когда часть зданий Б. м. была передана монашествующим (ок. 10 чел., настоятель — схиигумен. Никодим). В 1992–1997 гг. настоятелем являлся архим. Иероним (Деркач). 14 янв. 1997 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и архиеп. Владимирского *Евлогия (Смирнова)* в Б. м. были переведены 60 сестер и архим. Петр (Кучер) из *Задонского в честь Преображения Господня мон-ря*. В Боголюбове разместились 2 мон-ря: муж., наместником к-рого стал архим. Петр, и жен., его настоятельницей была утверждена насельница *суздальского Покрова Богородицы мон-ря* Елена (Богдан). К 2003 г. на территории Б. м. живут ок. 100 насельниц и 30 насельников. Силами и средствами Б. м. восстанавливается *Евфросиниев суздальский жен. мон-рь*.

Боголюбский собор был освящен 27 апр. 1997 г. К нач. 2003 г. в соборе установлен иконостас, продолжают реставрационные работы, восстановление настенной живописи. 25 мая 1997 г. архиеп. Евлогий освятил Благовещенский храм, в к-ром совершаются будничные богослу-

жения. В том же году на монастырскую колокольню подняты специально отлитые колокола весом 1000 и 2500 кг. Практически заново отстроен Иустиновский корпус, в мон-ре действуют иконописная, швейная и столярная мастерские, гостиница для паломников. К 2003 г. Рождественский собор, в к-ром неск. раз в году совершаются богослужения, и лестничная башня с переходом XII в., включенные ЮНЕСКО в список Всемирного культурного наследия, находятся в совместном ведении ГВСМЗ и мон-ря. В Б. м. хранятся частицы мощей Владимирских и Киево-Печерских святых.

В кон. июля 1991 г., во время перенесения мощей прп. *Серафима Саровского* в Дивеево, крестный ход посетил Б. м. Мощи преподобного были обнесены вокруг Боголюбского собора, затем поставлены на паперти. Патриарх Алексей совершил перед ними молебен в благословение возрождающейся обители. Тогда же в память этого события в цокольном помещении собора был освящен первый на Владимирской земле храм во имя прп. Серафима Саровского. В 1995 г. возрождена традиция крестного хода с Боголюбской иконой, но в ином виде, чем до революции. На крестный ход выносятся список иконы кон. XIX — нач. XX в. 30 июня после всенощного бдения образ увозят из Б. м. в храм равноапостольных Константина и Елены в Добром. Утром следующего дня из храма в Б. м. отправляется крестный ход, возглавляемый Владимирским архиереем. На окраине Боголюбова шествие встречается с крестным ходом, вышедшим из Б. м., во главе с наместником. Соединившись, крестные ходы входят в Б. м., и в Боголюбском соборе Владимирский архиепископ служит литургию.

Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 556, 567; РГАДА. Ф. 236, 280. Оп. 3 № 472 [«Офицерская» опись мон-ря 1763/1764 гг.], 281; ГВСМЗ. Отд. ркп. и старопечатных книг. № 113 [Синодик Б. м.].

Ист.: Летопись Боголюбова мон-ря с 1158 по 1770 год, сост. по монастырским актам и записям настоятелем оной обители игум. Аристархом в 1767–1769 гг. // ЧОИДР. 1878. Кн. 1. С. 1–24; Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1961. Ч. 3; ПСРЛ. М., 1997. Т. 1.

Лит.: *Доброхотов К.* Древний Боголюбов город и мон-рь с его окрестностями. М., 1852; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Церковно-ист. описание Владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 50–65; Торжество освящения соборного храма во имя Божией Матери Боголюбской, в Боголюбвом мон-ре // Владимирские Ев. 1866. № 11. Ч. неофиц. С. 621–626; *Островзоров Н.* Ист. описание Боголю-



бова мон-ря от начала его основания до наст. времени. Владимир, 1880; Боголюбов мон-рь и приписные к нему мон-ри: Покровский и Николаевский Волосов. Вязники, 1891; *Малицкий Н. В.* Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1906. Вып. 2. С. 148–155; Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до начала XIX столетия. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри. С. 21–32; *Воронин Н. Н.* Новые памятники русской эпиграфики XII в. // Сов. Арх. 1940. № 6. С. 309–315; *он же.* Зодчество Северо-Восточной Руси. М., 1961. Т. 1. С. 201–261; *он же.* Владимир. Боголюбово. Суздаль. Юрьев-Польский. М., 1958; М., 1965; *Вагнер Г. К.* Четырехликая капитель из Боголюбова // Славяне и Русь. М., 1968. С. 365–393; *Лисова Л. С.* Город камень именем Боголюбивый... Исслед. лестничной башни Боголюбовского архитекта ансамбля // Памятники истории и культуры. Ярославль, 1983. Вып. 2. С. 165–175; *Маслов В. М.* Археологическое изучение Владимира и Боголюбова с 30-х гг. XIX в. до наст. времени // Там же. С. 15–31; *Петрова Л. А.* Из народно-поэтической антиклерикальной сатиры: Стих о мон-ре Боголюбовском // Проблемы формирования и раскрытия фондов БАН СССР. Л., 1985. С. 112–123; Св.-Боголюбов мон-рь / Сост. и изд. Св.-Боголюбова мон-ря. Владимир, 1997, 2002; М., 2000; *Тимофеева Т. П.* Лежит в развалинах твой храм. Владимир, 1999. С. 43–54; *она же.* Архитектурные реминисценции в миниатюрах синодика Боголюбова мон-ря XVII в. // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 558–573.

А. В. Маштафаров

БОГОМИЛЬСТВО [богомилъство], одно из крупнейших религиозно-социальных еретических движений на Балканах и в М. Азии в X–XIV вв. По имени (или прозвищу) первого ересиарха — попа Богомила (возможно, калька с греч. Феофил) — его последователи получили наименование богомилов. Первоначально название засвидетельствовано в визант. источниках XI–XII вв. В средневек. серб. текстах в качестве синонима используется термин «бабуны». Ересь возникла, по-видимому, среди сельского населения Болгарии в нач. X в. Впервые упоминается в письме Патриарха К-польского *Феофилакта* (933–956) болг. царю *Петру*. Основу движения составляли представители низшего духовенства и провинциальное монашество (в пер-

вую очередь странствующие иноки, не принадлежавшие к определенным мон-рям); отсюда, вероятно, одно из названий богомилов — кудугеры (от болг. калугер — монах). Главным источником по начальной истории Б. является соч. болг. автора 2-й пол. X в. *Козьмы Пресвитера* «Беседы на новоявляющуюся ересь Богумилову». Имя ересиарха и его учения сразу же с успехом было обыграно в обличительной лит-ре («а поистинне рещи — Богу не мил» — у Козьмы Пресвитера; игра на созвучии эпитетов богомильский — богомерзкий и т. п.).

Несмотря на несомненное влияние *манихейства*, а также ересей *павликиан* и *мессалиан*, Б. было самобытным и имеющим собственные корни религ. движением. Согласно учению богомилов, к-рое изложено в их главной кн. «Иваново Евангелие, или Тайная книга», вначале существовал только добрый Высочайший Бог, к-рый создал огромную невидимую Вселенную до Седьмого Неба и основные стихии и управлял ими вместе со своим первородным сыном Сатанаилом. Последний, завидуя Отцу, решил стать независимым от Него и поставить трон на Седьмом Небе. Он привлек на свою сторону и часть подчиненных ему ангелов. Бог узнал об этом и низверг их с Неба. Но Сатанаил не успокоился. Он с помощью неотнятого божественного дара создал из хаоса видимые небо и землю с морями и океанами, небесные светила, растения и животных, а затем сотворил и человеческие тела (Адама и Еву), но не смог вдохнуть в них душу и был вынужден обратиться к Отцу с просьбой послать свое божественное дыхание для оживления их. Бог сжалился и оживил первых людей. Поэтому, по учению богомилов, тело человека — от злого творца, а душа — от доброго Бога. Постепенно Сатанаил полностью подчинил себе род человеческий, так что лишь немногие из людей знали о своем первоначальном назначении — заменить падших анге-

гом. Но наконец Высочайший Бог решил освободить человечество от власти Сатанаила. Он произвел из Себя второго (младшего) Сына, Иисуса, или Слово, к-рый явился в мир в эфирном теле, имевшем только вид человеческого. Иисус через три дня после своей призрачной смерти явился перед Сатанаилом во всем своем величии, отсек из его имени слог «ил», тем самым лишив его божественности, и оковал цепями, теперь уже как злого духа — Сатану. Затем Иисус вознесся на Небо, занял 2-е после Отца место и получил власть над всеми ангелами. После этого Высочайший Бог произвел из Себя Св. Дух, к-рый действует на души людей. Те, кто ощутил на себе действия Св. Духа, а это прежде всего богомилы, не умирают, а переселяются в царство Небесного Отца. Царство же Сатаны на Земле продлится до Второго пришествия, когда он и его служители будут отправлены в ад.

В основе религиозно-философского учения богомилов лежало представление о двойственности мира, о постоянной борьбе в нем доброго и злого начал. Но в отличие от павликиан они были умеренными дуалистами, т. к. считали, что добро победит зло (Сатана будет уничтожен). Земной мир и тело человека богомилы объявляли созданием дьявола. Они не признавали христ. Церковь и ее служителей, символы, обряды и таинства, поскольку считали, что все это дело рук Сатаны. Они не посещали церковь, отрицали молитву, за исключением «Отче наш», не почитали Креста Господня, икон, не признавали церковный брак, мощи, праздники, Воскресение Христово, не считали Деву Марию Богородицей. Они утверждали, что причастие — это просто хлеб и вино, а не Тело и Кровь Иисуса Христа, св. мощи — кости умерших людей, чудотворения — сказки для легковерных людей. Богомилы считали, что между Богом и человеком не нужен посредник (духовенство). Человек сам в состоянии спасти свою душу. Из христ. книг признавали только НЗ, а Ветхий отвергали полностью, т. к. считали, что Моисей — служитель Сатаны. Не признавали решения Вселенских и Поместных Соборов и сочинения церковных авторов. В Б. были сильны и социально-политические тенденции. Богомилы отвергали светскую власть



«Проведующий поперетик». Миниатюра из Худовского сборника № 10. XIV в. (ГИМ)

лов. На Земле надолго установилось царство Сатанаила, к-рого люди считали Верховным Бо-

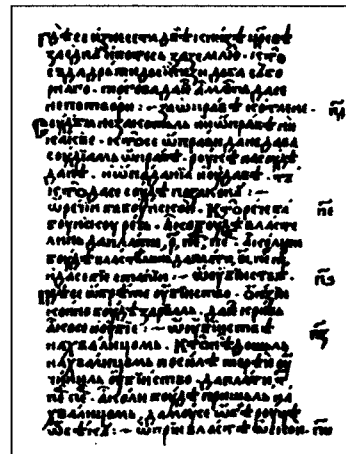
и царя, осуждали богатство и смогли в известной мере включиться в структуру феодального общества только в XIII–XIV вв. в Боснии с ее специфическим политико-географическим положением и конфессиональной ситуацией (см. ст. *Босния и Герцеговина*). Отрицательное отношение богомилов к светской власти в целом определило их неоднозначную (в зависимости от конкретной исторической ситуации) роль в балканской средневековой политической истории. Во 2-й пол. X — нач. XI в. Б. способствовало ослаблению Болгарского царства и в конечном счете завоеванию его Византией. В период визант. владычества XI–XII вв. богомилы активно участвовали в восстаниях против империи (1040, 1072), поддерживали борьбу *Калояна* против Византии. Отвергая материальные блага и богатство, в быту стремились к воздержанию и скромности (не пили вина, не ели мяса, не носили богатую одежду), считая идеалом социальное и имущественное равенство, существовавшее, как они полагали, в раннехрист. общинах. Однако на практике, в особенности с течением времени, исходно декларируемый аскетизм в сочетании с признанием греховности всего материального мог порождать прямо противоположные результаты. В западноевроп. источниках XIV–XV вв. (при этом, что немаловажно, не полемика характера, где это можно было бы объяснить заведомой тенденциозностью) встречаются упоминания о том, что боснийские богомилы «по обычаю манихеев» почитают богатых и притесняют бедных, объясняя это порядком, установленным (злым) Творцом, а сексуальная свобода определяется как «боснийский обычай». В то же время в отношении болг. и визант. еретиков, приверженцев Б., правосл. авторы традиционно пишут о суровом аскетизме и моральной требовательности (расцениваемых, правда, как показные).

Структура богомильской общины известна преимущественно на боснийском материале XIV–XV вв. и отчасти восстанавливается по аналогии с западноевроп. еретическими сообществами, испытывавшими влияние Б. Община состояла из «совершенных» («крестьяне», «христиане»), рядовых «верующих» (аналог «верных» в христ. Церкви) и «слушателей» («оглашенных»). Первые — это учителя и проповедники бого-

мильской космогонии, теологии и этики, строгого аскетического образа жизни без брака. Они произносили проповеди на собраниях общины и совершали необходимые обряды среди «верующих» и «слушателей». Последние не участвовали в жизни общины, но могли присутствовать на проповедях. Со временем «слушатель» мог стать «верующим» и даже «совершенным». Богомильская община собиралась вместе в 4 случаях: общие молитвенные собрания, связанные с чтением молитвы «Отче наш» и произнесением проповеди; взаимное исповедание членов братства; прием «слушателя» в члены общины, т. е. его духовное крещение, к-рое состояло в том, что на вступающего клалось апокрифическое «Иваново Евангелие», произносилась молитва «Отче наш» и призывался Св. Дух; посвящение «верующего» в «совершенного». Во главе церковной орг-ции стояли епископ («дедец») и «гости», функции к-рых остаются до конца невыясненными.

Б., укрепившись в X в. в Болгарии, получило в XI–XII вв. широкое распространение и в самой Византии, где богомилы назывались фундагигитами, а также в Сербии и Боснии. В последней Б. играло особенно заметную роль на протяжении XII — 1-й пол. XV в., не уступая католицизму и Православию, и пользовалось (хотя и не постоянно) покровительством верховной власти и крупных феодалов, выступая в качестве неперемennого атрибута боснийского гос-ва и временами чуть ли не официальной религии. На катарском Соборе 1167 г. близ Тулузы один из богомильских старейшин Никита говорил о существовании 7 крупных общин-«церквей» в М. Азии и 5 на Балканах. В сер. XII в. Б. начало проникать во Францию и Сев. Италию, оказывая влияние (прежде всего сочинениями — «Тайная книга» и др. апокрифами) на западноевроп. ереси (катаров, альбигойцев), отсюда одно из наименований катаров (возможно, отразившее далматинское языковое посредство) — «бугры» (bugari, bugri и т. п.), т. е. болгары. Ряд апокрифов, испытавших влияние учения богомилов («Видение пророка Исаии», «Откровение Варуха», «Откровение Еноха» и др.), вместе с др. болг. лит. памятниками получили известность и в Киевской Руси.

Церковь и светская власть в разных странах с кон. XI в. активно



Лист из Законника Стефана Душана с перечислением

боролся с широко распространившейся ересью. *Алексей I Комнин* принимал суровые меры ради обращения богомилов в Православие, сажал их в темницы, переселял в отдаленные районы империи, а одного из их учителей старца *Василия* сжег на костре. Эту политику продолжили *Иоанн II Комнин* и *Мануил I Комнин*, проведя неск. церковных Соборов против богомилов (1140, 1143, 1156–1157), а затем и Патриарх *Герман II* (1222–1240). В Сербии против них боролся св. *Стефан Неманя* (антибогомильский Собор в Расе между 1172 и 1180), в Болгарии — *Петр и Борил* (антибогомильский Собор в Тырнове, 1211). Католич. церковь и венг. короли (вассалом к-рых была Босния) неоднократно предпринимали против боснийских богомилов крестовые походы начиная с 20-х гг. XIII в. Однако богомильская ересь не была уничтожена и в XIII–XIV вв. представляла серьезную угрозу для правосл. Церкви, о чем свидетельствуют сборные постановления. В XIV в. она распространилась на Афоне (проповедники *Иосиф* и *Георгий*) и вновь оживилась в Болгарии, где церковный Собор 1359/60 г. в Тырнове осудил богомильских проповедников *Кирилла Босоту* и его ученика *Стефана* и изгнал из страны. Папы в своих посланиях в XIV — сер. XV в. неоднократно обвиняли боснийских королей и их вельмож в покровительстве еретикам. Только в правление кор. *Стефана Томаша* (1443–1461) монахи-францисканцы принудительно обратили боснийских богомилов в католичество. По мнению ряда исследователей, в XIV в. Б. проникло и на Русь, оказав влияние на ересь *стригольников*,



однако в силу крайней скудости источников эти предположения не выходят за рамки гипотезы. Лишь после завоевания Балканского п-ова турками богомилство стало постепенно исчезать, т. к. главный противник богомилов — христ. Церковь — уже не была господствующей. Последние свидетельства о Б. относятся к XVII в. Часть болг. богомилов наряду с др. еретиками-дуалистами в XVII в. перешла в католичество и сохранилась как отдельная этническая группа с характерным названием «павликиане». Районами наиболее активного распространения Б. (и др. дуалистических ересей) на Балканах в ср. века были Юж. Болгария и Босния, где наряду с Албанией в эпоху тур. владычества происходил массовый переход местного населения в ислам. Большинство богомилов тогда приняло ислам — отсюда широкое распространение мусульманства в Боснии и частично в Болгарии (в Родопах).

От эпохи длительной борьбы с богомилской ересью до нас дошла довольно обширная антибогомилская лит-ра, как слав. («Беседы...» Козьмы Пресвитера), так и греч. («Против богомилов» *Евфимия Зигабена* и др.). Большая часть сочинений самих богомилов была уничтожена. Первое по значимости место среди уцелевших произведений занимает апокриф «Иваново Евангелие», называемый богомилами «Тайной книгой» (ок. X–XI в.). Он известен в 3 переводных лат. версиях (кон. XII — сер. XIII в.), болг. оригинал не сохранился. По форме это диалог между Христом и его любимым учеником Иоанном Богословом. Перед читателем разворачиваются основные положения богомилской космогонии и эсхатологии: о первоначальном устройстве Вселенной, о низвержении злых сил с небес, о борьбе Христа с Сатаной и Его победе над дьяволом, о судьбах праведников и грешников и т. д. При ее написании были использованы кн. Бытия, канонический Апокалипсис и нек-рые апокрифы XI–XII вв. Второе произведение богомилов — т. н. «Катарский требник» (XIII в., на провансальском языке, болг. оригинал утрачен) — содержит описание всех обрядов, совершаемых во время проповедей в общине. Большинство др. сочинений, испытавших влияние богомилской доктрины, представляют собой апокрифы — анонимные («Житие

Адама и Евы», «Рукописание Адамово», «Прение Христа с дьяволом») или псевдоэпиграфические, авторство к-рых приписано ветхозаветным и евангельским персонажам, гл. обр. пророкам («Книги Еноха», «Откровения Варуха», «Видения Исаии», апокрифический Апокалипсис Иоанна Богослова и др.). Из-за компилятивного по преимуществу характера этих текстов проблема их реального авторства (в качестве создателей принято рассматривать самого Богомила и его учеников Михаила и Феодора) остается на сугубо гипотетическом уровне. В исследовательской лит-ре XIX — 1-й пол. XX в. к числу ранних богомилских авторов иногда было принято относить пресв. («попа болгарского») Иеремию (к-рого в нек-рых редакциях Списка отреченных книг называют сыном и учеником Богомила), но в наст. время эта т. зр. историко-филологической наукой отвергнута. Среди визант. богомилов («фундагиагитов») наиболее распространенным апокрифом была т. н. «Греческая легенда о сотворении мира», написанная в духе умеренного дуализма и имеющая много сходных черт с болг. апокрифом «Тивериадское море». В сер. — 2-й пол. XI в. мировоззрение богомилов оказало заметное воздействие на наиболее значительные и оригинальные болг. историко-апокалиптические сочинения, такие как «Болгарская апокрифическая летопись» и «Сказание пророка Исаии» в версии Белопольского (Николяцкого) сб.

Основные богомилские соч.: *Le nouveau testament, traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare* / Ed. L. Clédat. P., 1887; *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925, 1970^р; *Dondaïne A.* Le Liber de duobus principis: Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. R., 1939; *Turdeanu E.* Aposcraphes bogomiles et pseudobogomiles // RHR. 1950. T. 138. N 1. P. 22–52; N 2. P. 176–218; *Ангелов Д., Примов Б., Ботаклиев Г.* Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. София, 1967; *Стара българска литература.* София, 1981. Т. 1 (Апокрифи); *Тълкова-Займова В., Милтенова А.* Историко-апокалиптичната книжина във Византия и в средновековна България. София, 1996. Основные антибогомилские соч.: *Попруженко М. Г.* Синодик царя Борила // *Български старини.* 1928. Кн. 8; *он же.* Козма пресвитер български писател X в. // *Български старини.* 1936. Кн. 12 [«Беседа пресвитера Козьмы»]; *Киселков В.* Пресвитер Козма и неговите творение. София, 1943; *Euthymii Zigabeni Narratio de Bogomilis* (Κατὰ Βογομίλων) // PG. 130. Col. 1298–1333 (сокр. рус. пер.: *Евфимий Зигабен.* Против богомилов. К., 1902); *Germani patriarchae Constantinopolitani Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos* // PG. 140. Col. 621–644; *Мошин В. А.*

(изд.) Сербская ред. Синодика в неделю Православия // ВВ. 1960. Т. 17. С. 278–353; *Драгојловић Д.* Маргинале глосе српских рукописних крмчија о неоманихеима // *Југословенски историјски часопис.* 1972. Књ. 1–2. С. 5–15; *Бегунов Ю. К.* Козма Пресвитер в славянских лит-рах. София, 1973; *Богдановић Д.* Српска прерада Козмине Беседе у Зборнику попа Драгоља // *Balkanica. Sofia,* 1976. Т. 7. С. 61–90.

Лит.: *Ficker G.* Die Phundagiagiten. Lpz., 1908; *Радченко К. Ф.* Этюды по богомилству: Нар. космогонические легенды славян в их отношении к богомилству // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 4. С. 73–131; *Rački F.* Borba Južnich Slovena za državnu neodvisnost: Bogomili i patarenii. Beograd, 1931. S. 337–559; *Sidak J.* Crkva bosanska i problem bogomilstva u Bosni. Zagreb, 1940; *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Camb., 1948; *Соловьев А.* Сведочанства православних извора о богомилству на Балканах // *Годишњак Друштва историчара Босније и Херцеговине.* Сарајево, 1953. Књ. 5. С. 1–103; *Примов Б.* Поп Богомил и богомилско движение // ИП. 1958. Т. 14. Кн. 6. С. 96–112; *он же.* Богомилският дуализм: произход, същност и обществено-политическо значение // ИИИ. 1968. № 8; *он же.* Бугрите: Кн. за поп Богомил и неговите последователи. София, 1970; *Бирковић С.* Историја средновековне Босанске државе. Београд, 1964. С. 50–69, 101–112, 282–287; *Георгиев Е.* Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966; *Ангелов Д.* Богомилството в България. София, 1969; *он же.* Богомилството. София, 1993; *Gress-Wright D.* Bogomilism in Constantinople // Byz. 1977. Т. 47; *Kutzli R.* Die Bogomilen. Stuttg., 1977; *История на България.* София, 1982. Т. 3. С. 152–162, 405–406; КМЕ. Т. 1. С. 209–216; Т. 2. С. 146–149; *Богомилството: Книжовна дейност на българите извън България от XIV в. до днес.* София, 1982; *Драгојловић Д.* Богомилство на Балкану и у Малој Азији. Београд, 1982. Т. 2: *Богомилство на правосл. Истоку; Коев Т.* Павликянски и месалиански религиозни елементи в богомилството // Изв. / ЦИАИ БП. София, 1984. Вып. 2. С. 76–82; *Denkova L.* Les bogomiles: ontologie du mal et orthodoxie orientale // *Heresis: Rev. d'hérisiologie médiévale.* Carcassonne, 1989. Т. 13/14. P. 65–87; *Rakova S.* Le bogomilisme et l'église bosniaque // *Ibid.* 1992. Т. 19. P. 19–29; *Акимова О. А., Турилов А. А.* Этническое и культурное самосознание населения Боснии в XV в. // Этническое самосознание славян в XV в. М., 1995. С. 180–191; *Оболенски Д.* Богомилство. София, 1998.

Библиогр.: *Гечева К.* Богомилството: Библиогр. София, 1997.

П. И. Жаворонков, А. А. Турилов

БОГОМЉЬЕ — см. *Паломничество.*

БОГОМУЖНОЕ ДЕЙСТВИЕ [греч. θεαυδρική ἐνέργεια], богословская формула, получившая широкое распространение в эпоху христологических споров (VI–VII вв.). Впервые встречается у автора «*Ареопагитик*», к-рый говорил о «новом богомужном действии», явленном в Сыне Божием после Воплощения (Ер. 4:19). Из «Ареопагитик» эту формулу заимствовал *Севир*, патр. Антиохийский (представитель *монофизитства*),





сознательно заменивший слово «новое» (καινή) на «единое» (μία). Согласно Севиру, под выражением «новое богомужное действие» «мыслим и разумеем единое, сложное [действие] и не можем иначе мыслить, после того как этим изречением всякая двойственность уничтожается» (Ер. III ad Ioannem ducem // *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio*. R., 1833. Vol. 7 (1). P. 71). В таком видоизмененном виде эта формула послужила главным патристическим свидетельством, опираясь на к-рое монофизиты развивали свое учение о едином действовании Христа.

В отличие от большинства монофизитских авторов (*Юлиан*, еп. Галикарнасский, *Сергий Грамматик*) Сефир допускал реальное различие между божественными и человеческими свойствами внутри «единой сложной природы» (μία φύσις σύνθετος) Иисуса Христа и полагал принципом богочеловеческого единства единство *энергии*. Свое учение о «едином богомужном действии» он систематически изложил в полемике с Сергием Грамматиком. Сефир проводил четкое различие между субъектом действия (ἐνεργῶν), действием или действованием (ἐνεργεῖα) и делами, т. е. тем, что произведено действованием (ἐνεργηθέντα, ἐνεργήματα, ἀποτελούμενα). Эти distinctions были заимствованы Сефиром у Псевдо-Василия (*Basil. Magn. Contr. Eun. IV 1*) и органически вписались в его христологическую систему. Несмотря на то что Сефир называет Б. д. сложным (σύνθετος), он признает во Христе один источник движения — Божество Слова. Сложность Сефир считал возможным распространить только на дела, поступки, совершаемые Богочеловеком, в к-рых отображаются свойства как Божественной, так и человеческой Его природы. Формально исповедуя Христа истинным Богом и истинным человеком, Сефир тем не менее признает во Христе способным к действию только Божество. Человечество не является активным, «самодвижным», но оказывается пассивным орудием Божества, подобно тому, как тело служит орудием души (*Contra impium Grammaticum. III 33 // CSCO. Syr. 102. P. 135–136; Ер. I ad Sergium // Ibid. 120. P. 60–62*). Для того чтобы при этом иметь возможность утверждать полноту человечества во Христе и *единицу* Его нам по человечеству, Сефир отказывается признать

за энергией значение природного свойства и рассматривает энергию только как посредника между действующим и результатом действия, но не признает за ней никакой независимой реальности. По Севиру, энергия не есть самостоятельная реальность (ἐνυπόστατος), это не более чем движение действующего (ἐνεργῶν) к результату (ἐνεργηθέν), проявление самого действующего в движении. Однако при этом из виду упускается главное — понятие «энергии» не только указывает на возможность совершать те или иные действия, но прежде всего означает жизненность, жизнеспособность. По словам прп. *Иоанна Дамаскина*, «самая жизнь (ζωή) есть действие (ἐνεργεῖα), и притом первоначальное действие, живого существа (τοῦ ζῶου ἐνεργεῖα)...» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 15*). Именно в жизнеспособности и отказывает севирианство воспринятому Спасителем человечеству. Поэтому прот. Г. *Флоровский* справедливо говорит о «потенциальной ассимиляции» человечества Божеством в системе Севира (*Флоровский. Вост. отцы V–VIII вв. С. 31*).

Моноэнергизм Севира оказал влияние на *монофелитство* VII в., особенно в его начальной стадии. Авторы унионального проекта надеялись с помощью формулы единого Б. д. достичь единства с монофизитами, не отказываясь от авторитета Халкидонского Собора. Напр., в униональном акте, подписанном в 633 (632) г. монофелитом *Киром (аль-Макукой)*, патр. Александрийским, с частью умеренных егип. монофизитов (федосиан), говорится, что «тот же самый единый Христос и Сын совершает богоприличное и человеческое единым богомужным действием (μία θεανδρική ἐνεργεῖα)» (сар. 7). На VI Вселенском Соборе на эту формулу ссылался *Макарий I*, патр. Антиохийский, убежденный монофелит. В полемике с монофелитами правосл. авторы, также признававшие авторитет «Ареопагитик», дали формуле единого Б. д. правосл. дифелитское истолкование. Патриарх Иерусалимский свт. *Софроний I* в своем окружном послании писал, что «богомужное действование... по существу своему неодинаково, но разнообразно и различно (ἐτερογενῆ καὶ διάφορον)... так как оно заключает в себе и приличное Богу и человеческое и посредством весьма искусного

и сложного выражения вполне обозначает всякое действие того и другого существа и естества» (ДВС. Т. 4. С. 153–154). Аналогичный подход к истолкованию этой формулы имел место и на Западе. *Латеранский Собор* под председательством свт. *Мартина I*, папы Римского, исп. (649), определил, что Б. д. является не «единым», но «двойным» или «состоящим из двух» (διπλῆν), т. е. из Божественного и человеческого действий (анафематизм 15 // *Concilium Lateranense a. 649 celebratum / Ed. R. Riedinger. B.; N. Y., 1984 [ACO II 1]. P. 384*).

Монофелиты, признавая, согласно оросу Халкидонского Собора, два естества во Христе, оказывались перед дилеммой: либо признать единое действие Христа Божественным и тем самым фактически вернуться на позиции севирианства, либо отнести единое действие к единому Лицу (Ипостаси) Богочеловека. Вопрос о действовании, т. о., оказывался связанным с вопросом философского порядка: чему последует энергия, природе или лицу? По единодушному мнению св. отцов правосл. Церкви (свт. *Григорий Нисский*, свт. *Софроний Иерусалимский*, свт. *Агафон*, папа Римский, прп. *Иоанн Дамаскин* и др.), энергия присуща природе, а не лицу. Противоположное утверждение противоречит догмату о Св. Троице, ибо правосл. Церковь, исповедуя в Боге три Лица (Ипостаси), признает в Нем единое, общее трем Лицам, природное действие. Тем не менее, с правосл. т. зр., о Христе можно говорить как о Едином Действующем: «Один и Тот же Христос и Сын совершал и божественное и человеческое» (*Софроний Иерусалимский, свт. // ДВС. Т. 4. С. 149*). Это не означает, что Лицо (Ипостась) Сына Божия мыслится причиной действований. Такой образ высказываний возможен в силу того, что два естества — Божеское и человеческое — соединены в единое Лицо и в единую Ипостась воплотившегося Бога Слова и являются собственными Его природами. Поэтому все, что говорится относительно природ, может быть отнесено к Лицу и усвоено Ему. Лицо Бога Слова, т. о., не полагается как причина, но предстает носителем всех Божественных и человеческих действий. «Посему все равно, сказано ли: Христос действует по каждому из Своих естеств — или сказать: каждое естество во





Христе действует с участием другого» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 19*). Прп. *Максим Исповедник*, разъясняя смысл формулы «Б. д.», видел в ней указание на «новый и таинственный способ проявления природных энергий Христа, в соответствии с таинственным способом их взаимопроникновения». Обладая и по Воплощении Божественным действием, Бог Слово «проявлял это действие телесным образом и с прикосновением Своей Собственной плоти... чтобы доказать, что и сама Его плоть животворна, поскольку она есть Его Собственная, а не кого-то другого, по причине подлинного с Ним единения». Прп. *Максим* использует в качестве аналогии пример души и тела: «Душа с собственным своим орудием — телом и естественным ее действием обнаруживает собственные свои действия и естественную свою энергию». Аналогичным образом всякое движение тела Богочеловека «было проявлением природной энергии человеческой сущности Христа, в соответствии с которой Он действовал как человек, будучи Сам по природе Богом, и совершал Божественные действия естественным способом... доказав в Себе Самом, что был совершенным Богом и совершенным человеком» (*Maximus Conf. Disp. Pug. // PG. 91. Col. 344A — 348D*).

Наиболее обстоятельно с правосл. т. зр. истолковывает рассматриваемую формулу прп. *Иоанн Дамаскин*: «Блаженный Дионисий, выразившись, что Христос в своей жизни явил нам некоторое новое богомужное действие, говорит об одном действовании, составившемся из человеческого и Божеского, не отрицая естественных действований (τάς φυσικάς ἐνεργείας)». Б. д., согласно прп. *Иоанну*, «означает то, что, так как Бог соделался мужем, то есть воочеловечился, то и человеческое Его действие было Божественным, то есть обожествленным, и не лишено участия в Божеском Его действовании. Равным образом и Божеское Его действие не было лишено участия в человеческом действовании, но каждое из обоих действований созерцалось вместе с другим... и, называя богомужное действие Христа единым (μία), мы разумеем два действования двух Его естеств» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 19*).

Отцы Церкви, т. о., вкладывают в формулу μία ἐνεργεία θεανδρική

принципиально иной смысл, чем монофизиты и монофилиты. Словом θεανδρική правосл. авторы обозначают реальное различие двух естественных действий — Божественного и человеческого, а посредством слова μία указывают на то, что во Христе только Один Субъект действия, в силу чего действования теснейшим образом связаны между собой, ибо два естества во Христе всегда действуют «в общении друг с другом» (cum alterius communione — *Leo Magn. Ep. 28: Ad Flavianum. 14*), конституируя единый факт жизни.

Лит.: *Флоровский*. Вост. отцы V–VIII вв. С. 31–32; *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne*. P., 1993. Т. 2 (2). P. 228–233; *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 341–342, 447–475; *Карташев*. Соборы. С. 400; *Олег (Давыденков)*, свящ. Традиционная христология нехалкидонитов. М., 1997. С. 66–86; *Мейендорф И.*, прот. Иисус Христос в восточно-православном богословии. М., 2000. С. 45–49.

Свящ. *Олег Давыденков*

БОГОНОСНЫЙ [греч. θεοφόρος — несущий Бога], термин, используемый в грекоязычной христ. лит-ре в качестве эпитета по отношению к ветхозаветным пророкам (*Theodoret. Haer. fab. comp. 23*), апостолам (*Greg. Nyss. De beat. 6*), мученикам (*Ephraem Syr. Encom. in mart.*), в форме «богоносные отцы» (οἱ θεοφόροι Πατέρες) — гл. обр. к святым учителям Церкви (*Theod. Stud. Ep. 8*). Св. *Ефрем Сирин* называет так Богородицу (*Precat. ad dei matrem 6*). Для сщмч. *Игнатия Богоносца*, еп. Антиохийского, этот эпитет стал именем собственным. В языке Септуагинты и НЗ он не встречается.

Важное значение термин «Б.» имел в истории формирования правосл. христологии. Подчеркивая реальность Боговоплощения, свт. *Василий Великий* употребляет выражение «богоносная плоть» (ἡ θεοφόρος σὰρξ) (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 45, 59; De Spirit. Sanct. 5. 12; Ep. 261. 2*). Свт. *Григорий Нисский*, рассуждая о схождении Христа в ад, также говорит о «богоносной плоти» Спасителя (*Greg. Nyss. In resurrect. 1*). Выражение «человек богоносец» (ἄνθρωπος θεοφόρος) в христологии в качестве термина впервые стало активно использоваться последователями *Аполлинария* (младшего) *Лаодикийского* в отрицательном смысле для характеристики христологических взглядов своих противников, утверждавших полноту человеческой природы во Христе. Свт. *Григорий Нисский*

указывает на обвинение его со стороны аполлинариан в том, что он делает «вышнее нижним, поработав богоносных ангелов богоносному человеку» (*Greg. Nyss. Antirr. c. Apollin.*). По свидетельству свт. *Григория Богослова*, они при разъяснении своей доктрины приходили к вероисповедной формуле, утверждавшей необходимость поклонения «не человеку богоносцу, а Богу плотносцу» (τὸ θεῖν προσκυνεῖν μὴ ἄνθρωπον θεοφόρον, ἀλλὰ θεὸν σαρκόφορον — *Greg. Nazianz. Ep. 102. 18*). В полемике с ними свт. *Григорий* подвергает критике такой способ выражения (*Ibidem*). Однако в посл. подобная формула стала широко применяться в правосл. богословии. Свт. *Кирилл Александрийский* в своей антиарианской полемике упрекает противников в том, что они приравнивают Сына Божию к тварным созданиям, называя Его «богоносным» или «неким богоносным сосудом» (θεοφόρον τι σκεῦος — *Cyr. Alex. In Ioann.*). В полемике с *Несторием* свт. *Кирилл* также указывает на невозможность употребления по отношению к Христу этого выражения, противопоставляя ему выражение «воочеловечившийся Бог» (θεὸς ἐνηθρώπικῶς — *Hom. rasch. 17. 2*). Прп. *Иоанн Дамаскин* указывает на то, что *Несторий* говорил о Христе как о «богоносном человеке» (*Ioan. Damasc. De fide orth. 56, 87; De haer. 83; Adv. nest. 19, 42*). По его словам, всякий Б. человек может называться Христом, но не Богом по естеству, подобным образом и Спаситель, будучи Богом по естеству, не может называться Б. человеком, но должен именоваться воплощенным Богом (θεὸς σεσαρκωμένος — *De fide orth. 56*).

А. В. Пономарёв

БОГООТЭЦ СВЯТЫХ НЕДЕЛЯ, одно из названий воскресенья после Рождества Христова.

БОГООТРОКОВИЦА — см. *Богородица*.

БОГООТСТУПНИЧЕСТВО — см. *Апостасия*.

БОГООТЦЫ [греч. θεοπάτορες], наименование, усвояемое святоотеческим и литургическим преданием нек-рым библейским праведникам, родственникам Христа по плоти. В единственном числе оно встречается в «Слове о святом Иоанне





Богоотцы Иоаким и Анна с младенцем Марией. Роспись зап. портала собора Рождества Богородицы Феррапонтова мон-ря. 1502–1503 гг. Мастер Дионисий

Богослове», приписываемом свт. Иоанну Златоусту, и относится к ветхозаветному прор. Давиду (ὁ θεοπάτωρ Δαβὶδ — In Ioannem Theologum. 1). «Богоотцом» прор. Давида называют также автор «*Ареопагитик*» (Ер. 8:1), прп. Феодор Студит (*Theod. Stud.* От. 5. 1), прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc. De fide orth.* IV 11). В пасхальном каноне прп. Иоанна Дамаскина радость «богоотца» Давида, к-рый «*предъ сѣннимъ ковчѣгъмъ скакаше нѣграмъ*» (тропарь 4-й песни), сравнивается с Божественным весельем христиан, вызванным Воскресением Христовым. Стефан Диакон относит наименование «Б.» к св. прав. Иосифу, Обручнику Девы Марии (*Vita S. Stephani Junioris* // PG. 100. Col. 108 8A). Во мн. ч. это наименование постоянно употребляется в формуле *отпустя* после главных церковных служб и относится к праведным *Иоакиму и Анне*, родителям Девы Марии. Согласно *Типикону Великой церкви Св. Софии в Константинополе* (IX в.) (см.: Скабланович М. Рождество Христово. Серг. П., 1995. С. 187), к 1-му воскресенью после праздника *Рождества Христова* приурочена память Давида прор., Иосифа Обручника и св. ап. *Иакова Праведного*, брата Господня, также наименованных Б.; воскресенье получило название «Неделя богоотцов» (слав. «*недѣла бѣгостѣцъ*»).

Смысл слова «Б.» выводится из *христологии* правосл. Церкви. Поскольку перечисленные праведники тем или иным образом входят в родословную Иисуса Христа, они причастны к Его рождению от Девы Марии, именуемой Богородицей или Богоматерью. Наименования «Богоматерь» (т. е. Мать Бога) и «Б.» (т. е. отцы Бога) употребляются не в буквальном смысле слова. Они находят свое объяснение в правосл. учении об «общении свойств», согласно к-рому Превечный Бог во Христе усваивает Себе рождение как одно из свойств природы человека. Соответственно признаются Им Матерью родившая Его Дева Мария и отцом (Лк 2. 48) — прав. Иосиф, хотя Христос был зачат наитием Св. Духа. Причем отцовство признается в расширительном смысле — не только за Иосифом, но и за ближайшими родственниками Христа по человеческой природе и даже за прор. Давидом, с одной стороны, и Богом Словом — с другой.

М. С. Иванов

БОГОПОЗНАНИЕ, постижение Бога в соответствии с заповедью, выраженной в словах Спасителя: «...да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17. 3).

В Ветхом Завете оно определяется посредством глагола *יָדָע*, *yāda* (знать). В древнеевр. языке этот глагол употребляется не только тогда, когда речь идет о получении знаний или приобретении тех или иных сведений, но и в тех случаях, когда необходимо выразить «некое экзистенциальное соотношение (т. е. укорененное в самом существовании). Познать нечто — значит изведать нечто конкретным опытом» (Словарь библейского богословия. К.; М., 1998. Стб. 404). Так, напр., библейские слова: «Адам познал Еву, жену свою» (Быт 4. 1), — говорят о супружеском соединении Адама и Евы, так же познаются страдание (Ис 53. 3), грех (Прем 3. 13), война (Суд 3. 1), мир (Ис 59. 8), добро и зло (Быт 2. 17). Познание на библейском языке — это «реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия. Познать кого-нибудь — значит вступить с ним в личные отношения, к-рые могут принимать многообразные формы и достигать разных степеней; поэтому под «познанием» можно понимать

целую гамму различных смыслов... Бога познают, когда испытывают Его суд (Иез 12. 15), и совсем по-другому познают Его, когда вступают в Его Союз-Завет (Иер 31. 34) и постепенно входят в единство с Ним» (Там же. Стб. 404–405).

Познание Бога в ВЗ обычно раскрывается не на уровне отдельной личности, а на уровне целого народа (чаще всего израильского). Бог, сотворивший человека по Своему образу (Быт 1. 27), хочет, чтобы творение знало своего Творца. Он Сам дает познать Самого Себя, открывая народу Свое имя (Исх 3. 14–15). 40 лет Он водит избранный народ по пустыне, дабы тот утвердился в вере, что Он — их «Господь Бог» (Втор 29. 6). Даруя заповеди, Бог ограждает народ от идолопоклонства (Исх 20. 2–4). «Итак, — взывает Он к нему, — знай ныне и положи на сердце твое, что Господь [Бог твой] есть Бог на небе вверху и на земле внизу, [и] нет еще [кроме Его]» (Втор 4. 39). Если Израиль будет искать Его «всем сердцем» и «всею душою», то всегда сможет найти Его (Втор 4. 29). Однако народ с самого начала проявляет неверность Богу и ищет себе др. богов (Исх 32. 8). Он не познал путей Господних и оказался народом, к-рый заблуждается сердцем (Пс 94. 10). У него «нет ни истины, ни милосердия, ни богопознания» (Ос 4. 1). И хотя он взывает: «Боже мой! Мы познали Тебя, мы — Израиль» (Ос 8. 2), такая молитва лишь обнаруживает его лицемерие, потому что «забыл Израиль Создателя своего» (Ос 8. 14). Религ. сознание становится у него настолько низким, что ему предпочитается даже вьючное животное: «Вол знает владельца своего и осел ясли господина своего, а Израиль не знает Меня», — говорит Господь устами прор. *Исаии* (Ис 1. 3). Обличая израильский народ, Он постоянно указывает, что никакого познания Бога не может быть там, где имеют место нарушение Божественного закона и формальное отношение к религ. обязанностям. «Я, — говорит Господь, — милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос 6. 6). Неверность Богу оборачивается для народа ужасными испытаниями, цель к-рых у прор. *Иезекииля* обозначается троекратным повторением грозных слов: «И узнаете, что Я — Господь» (Иез 6. 7; 7. 4, 9). Стремление



к этой цели появляется в период *вавилонского плена* и усиливается с осознанием своих грехов и той измены, какую народ допустил по отношению к Богу. Зародившееся покаяние приносит свои плоды; прор. *Иеремия* выражает надежду на духовное обновление народа: «И дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я — Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом, ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (Иер 24. 7). Эта надежда постепенно переходит в пророчество о новозаветных временах, когда «земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис 11. 9), и когда «уже не будут учить друг друга, брат — брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого» (Иер 31. 34). Новозаветная перспектива дополняется прор. *Иезекииелем*, усматривающим в открывающемся боговедении действие Св. Духа: «И дам вам сердце новое и дух новый дам вам, и... вложу внутрь вас дух Мой» (Иез 36. 26–27). У того же пророка имеется предвозвещение о познании Бога не только израильским, но и др. народами (Иез 36. 23).

Ветхозаветные тексты вместе с тем часто представляют Бога непознаваемым, невидимым и неприступным. Даже прор. *Моисей*, с к-рым «говорил Господь... как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11), не может видеть Божественной славы. «Когда же будет проходить слава Моя, — говорит Господь Моисею, — Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо [тебе]» (Исх 33. 22–23). Слова о том, что «человек не может увидеть» лица Божия «и остаться в живых» (Исх 33. 20), со времен Моисея будут звучать на протяжении всего ВЗ (Суд 6. 22; 13. 22; Ис 6. 5; и др.). Чтобы не умереть, народ не должен приближаться к горе во время синайского богоявления (Исх 19. 21). Даже прор. *Илия* не выдерживает явления ему Бога и закрывает лицо милотью (3 Цар 19. 13). Прор. *Давид* указывает, что Бог «мрак сделал покровом Своим» (Пс 17. 12). Облачный и огненный столп, к-рый сопровождал израильтян в их продвижении по пустыне (Исх 13. 21) и в образе к-рого «явился Господь в скинии» (Втор 31. 15), открывает и сокращает Бога одновременно.

В Новом Завете прослеживается та же тенденция: наряду с текстами, в к-рых исповедуются непостижимость и непознаваемость Божества, имеется целый ряд мест, где утверждается возможность Б. Идея Божественной непознаваемости в Свящ. Писании НЗ выражена с предельной ясностью и категоричностью: «Бога никто никогда не видел» (1 Ин 4. 12). Ап. *Павел* объясняет, что Бога «никто из человеков не видел и видеть не может» потому, что «Единый имеющий бессмертие... обитает в неприступном свете» (1 Тим 6. 16).

В синоптических Евангелиях одновременно утверждается непознаваемость и познаваемость Бога: «Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф 11. 27; ср.: Лк 10. 22). «Величие Бога делает Его для людей и известным, и неизвестным», — пишет *Тертуллиан*, объясняя антиномический характер таких утверждений (*Tertull. Apol. adv. gent.* 17).

В др. группе текстов НЗ возможность Б. обуславливается гл. обр. Боговоплощением, благодаря к-рому человеку был явлен Божественный Образ второй Ипостаси Св. Троицы: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18). Синоптики сначала приоткрывают тайну внутритроичных отношений и свидетельствуют, что «никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына» (Мф 11. 27). Из людей, отмечают они, познание Бога доступно лишь тем, «кому Сын хочет открыть» (Там же). Приходит же к Сыну тот, кого «привлекает» Отец, пославший Сына (Ин 6. 44). Однако в др. месте евангелист *Иоанн Богослов* отмечает, что «никто не приходит к Отцу, как только через Сына (Ин 14. 6). Ап. Павел говорит, что «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия», и что «мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор 2. 11–12). Эти новозаветные тексты, т. о., начертывают триединый путь Б., в процессе к-рого происходит соединение не с безличным Божеством, а с каждой Ипостасью Св. Троицы. Это соединение связано с сыновством Богу, дарованным «детям Божиим» любовью Отца (1 Ин 3. 1). Но будущее для «детей Божиих» еще не открыто. «Знаем только, — пишет ап. Иоанн, — что, когда откроется, будем

подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3. 2). Б. «лицом к лицу» возможно лишь в буд. жизни. По мысли ап. Павла, «теперь же мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно... теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13. 12).

Процесс Б. может совершаться под воздействием на человека как окружающей действительности, так и Божественной *благодати*. В 1-м случае Б. традиционно называется в догматических системах «естественным», а во 2-м — «сверхъестественным».

Естественное Б. В окружающем мире человек способен узреть Бога, потому что «небеса проповедуют славу Божию и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18. 2). Так что для язычников, поклонявшихся «твари вместо Творца» (Рим 1. 25), ап. Павел не находит никаких извиняющих обстоятельств. Язычники были в состоянии познать Бога, ибо то, «что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим 1. 11). Апостол убежден: «...невидимое Его (т. е. Божие. — *М. И.*), вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим 1. 20). Как ап. Павел в НЗ, так и царь *Соломон* в ВЗ причину духовной слепоты, мешающей человеку в творении узреть Творца, видят в одном — в суетном образе его жизни. «Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника» (Прем 13. 1–2). По выражению ап. Павла, они «осутились в умствованиях своих» (Рим 1. 21). Если же человек ведет внимательный образ жизни, то окружающий мир становится для него, как замечает свт. *Василий Великий*, своего рода училищем, в к-ром он занимается Б. (*Basil. Magn. Hom. in Hex.* 1). При всей опосредствованности естественного Б. и относительности представлений о Боге как Творце и Промыслителе, какие человек получает в таком училище, последнее нельзя считать для человека необязательным. Ап. Павел подчеркивает, что Бог «произвел» людей «для обитания по всему лицу земли», чтобы «они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17. 26–28). Вся





человеческая история свидетельствует, что лучшие умы искали Бога везде: в красоте, разумности, целесообразности, величии, гармонии окружающего мира, к-рый они называли «космосом» (греч. κόσμος — порядок), в грозных явлениях природы, вызывавших у них удивление и трепет, в голосе своей совести. Великие греч. мыслители искали Бога на путях философии: Платон говорил об идее Блага, Аристотель — о Перводвигателе, Плотин — о Едином.

Важным источником естественного Б. служит самопознание человека. Оно открывает ему Бога прежде всего потому, что человек носит в себе образ Божий. Напр., поэтому «блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пыгается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это — метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога» (Лосский В. Мистическое богословие. С. 87). Несмотря на психологизм этого метода и неповторимое своеобразие каждой человеческой души, он важен и необходим в процессе естественного Б., ибо, по словам прп. Иоанна Дамаскина, «познание о том, что Бог есть, Он Сам насадил в природе каждого» человека (Ioan. Damasc. De fide orth. I 1). Сообразность человека Богу свт. Григорий Богослов называет даже «сродством с Ним» (Greg. Nazianz. Or. 21), обуславливающим стремление человека к Б. Свт. Василий Великий рассматривает человека как «микрокосмос» и предлагает искать «следы Зидителя» «в себе самом, как бы в малом каком-то мире» (Basil. Magn. Hom. 3).

Звенон в Б. является также изучение истории человечества, особенно священной истории, открывающей Бога в Его промыслительных деяниях по отношению к человеку. И хотя история — богочеловеческий процесс, в ней, как и в сотворенном Богом мире, можно усмотреть определенные законы, по к-рым она провиденциально развивается, Божественные замыслы, к-рые в ней реализуются, и священные цели, к к-рым она движется.

Два др. источника Б. — Свящ. Писание и творения св. отцов, — в зависимости от того, какое место они занимают в познании Бога тем или иным человеком, могут быть отнесены как к сверхъестественному, так

и к естественному Б. С учетом того, что Свящ. Писание является Божественным Откровением, написанным под воздействием Св. Духа, и что святоотеческие творения также написаны носителями благодати Св. Духа, такой вывод, допускающий не только сверхъестественное, но и естественное воздействие этих источников на человека, может показаться неожиданным. На самом деле такое воздействие действительно имеет место. Как свидетельствует накопленный в христианстве опыт духовной жизни, человек далеко не всегда готов к тому, чтобы слово Божие — живое и действенное (Евр 4. 12) в силу живущего в нем Св. Духа — стало таковым и для него лично. Это слово не обладает магическим действием, к-рое человек испытывал бы на себе только потому, что он прочитал его. Благодатное же его воздействие возможно лишь при условии, когда человек очистил свою душу для сверхъестественного Б. В остальных случаях приобщение к этим источникам может вызвать некое размышление о Боге, лишь отчасти «привитое» к Боговидению, но не само Боговидение.

Сверхъестественное Б. конечной целью имеет соединение с Богом. Путь к этой цели всегда бывает продолжительным и трудным. Он представляет собой процесс преодоления в человеке греховного начала и стяжание чистоты сердца, благодаря к-рой человек приобретает способность видеть Бога (Мф 5. 8) (см. в ст. Аскетизм). Подлинных боговидцев всегда было немного, что соответствует словам Иисуса Христа: «...много званых, а мало избранных» (Мф 20. 16). Тем более их было немного в ВЗ, до сошествия Св. Духа, «потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 39). И хотя Св. Дух оказывал Свое животворящее воздействие и в ВЗ, поскольку без Него невозможна любая форма жизни, а не только жизнь духовная (Пс 103. 30), это воздействие не делало человека «новым творением», каким он мог стать только во Христе (2 Кор 5. 17). Даже прор. Моисей — друг Божий (Исх 33. 11) — был не в состоянии узреть Божественную славу, т. е. не мог достигнуть конечной цели Б. Когда же Сын Божий пришел на землю «и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе» (1 Ин 5. 20), для человека открылась

возможность благодатного Б. и общения к вечной жизни, ибо «сия... есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17. 3). В отличие от естественного Б. сверхъестественное совершается только в св. Церкви под благодатным воздействием Св. Духа. Поэтому оно не может быть лишь дискурсивным, даже если и включает в себя элементы религ. умозрения. «Господь не знает что-либо о Боге, но иметь в себе Бога называет блаженством», — замечает в этой связи свт. Григорий Нисский, комментируя евангельскую заповедь «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5. 8). При этом он объясняет, как имеющий Бога в своем сердце может познавать и созерцать Его. Во-первых, слово «сердце» используется здесь не для обозначения одной из частей человеческого организма. «Господь именуется сердцем», по мысли свт. Григория, «внутреннего человека», к-рого ап. Павел противопоставляет человеку «внешнему» («если внешний наш человек и тлеет, то внутренний... обновляется» — 2 Кор 4. 16). Внутренний человек несет в себе печать Божественного Первообраза, к-рая, однако, далеко не у всех сияет «боговидной лепотой», ибо бывает скрыта «гнусными покровами» греха. Освобождение от греха делает эту печать чистой, в результате чего, «смотря на собственную чистоту», человек «в этом образе усматривает Первообраз». Созерцание Первообраза свт. Григорию представляется «не как какое-то зрелище», открывающееся «пред лицом» «очистившего душевные очи». Бог — это не внешний объект, видимый и познаваемый со стороны. Он открывается в человеке как метафизическая основа его личности. Поэтому Б. невозможно без самопознания. «Кто видит себя, тот видит в себе и вождеваемое», т. е. Бога (Greg. Nyss. De beat. 6). На начальной стадии самопознание может совершаться в рамках естественного познания Бога. Однако своей главной и конечной цели оно достигает только сверхъестественным путем, т. е. путем стяжания благодати, освобождающей человека от греховной страстности. «Бесстрастие же есть, — пишет прп. Иоанн Лествичник, — воскресение души прежде воскресения тела» и поэтому «совершенное, после ангельского, познание Бога» (Ioan. Climacus. XXIX 4). Тот





факт, что в процессе Б. выступает «внутренний человек», не означает исключения из этого процесса человеческого тела. Последнее также не лишено познавательных способностей и вместе с духом и душой участвует в познании Бога, ибо, как утверждают нек-рые отцы Церкви (свт. Григорий Палама, свт. Григорий Нисский, сщмч. Ириней Лионский), также является носителем Божественного образа. «Если тело,— пишет свт. Григорий Палама,— призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно несомненно должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены» (*Greg. Pal. Hagior. tom.*).

Каких бы высот Б. человек ни достиг в земной жизни, высшая ступень постижения Бога откроется для него лишь после *Второго Пришествия Христова*. В эсхатологической перспективе его ожидает видение Бога «лицом к лицу», а не «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор 13. 12). Именно тогда Бог станет «все во всем» (1 Кор 15. 24), а праведники просветятся в Нем как солнце, ибо Он, по мысли свт. Григория Паламы, «будучи Светом», вселится в них и будет открывать Себя «любящим Его и возлюбленным Им» (*Greg. Pal. In Praesent. Deip. 39*). Любовь же, как отмечает прп. Иоанн Лествичник, «есть уподобление Богу» (*Ioan. Climacus. XXX 7*), и ее «предел... беспределен, и никогда не переставшем преуспевать в ней, ни в настоящем, ни в будущем веке, к свету ведения приемля новый свет» (*Ibid. XXVI 153*).

Святоотеческое учение о Б. Христ. богомыслие проблеме познания Бога всегда уделяло особое внимание. Однако решение этой проблемы, хотя и оставалось верным церковному преданию, в разные эпохи и у разных отцов и учителей Церкви было различным, что объясняется не только их личным опытом Б., приобретенным ими в духовной жизни, или особенностями их богословствования, но и особенностями богословских и духовных традиций, к к-рым они принадлежали, а также спецификой тех или иных заблуждений в понимании Б., с к-рыми им приходилось бороться.

Отмеченная особенность наблюдается уже во II в., когда христ. жизнь

и мысль развиваются под воздействием эсхатологических ожиданий, присущих эпохе. Так, свт. *Феофил Антиохийский*, размышляя о познании Бога, намечает 3 уровня такого познания. На 1-й ступени человек познает Бога как Творца мира, усматривая в последнем творческую и промыслительную Премудрость. На 2-ю ступень он восходит лишь тогда, когда его «очи души... видят и уши сердца слышат. Ибо как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни и усматривают различие, например, между светом и тьмою, между белым и черным, между безобразным и красивым... так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, кто способен видеть Его, у кого... открыты очи душевные. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком», — пишет свт. Феофил, имея в виду мрак греха, к-рый, подобно глазной болезни, закрывает свет истины и не допускает человека видеть Бога. Передать же опыт Б. через «внешнее научение» невозможно, т. к. «вид Бога неопишум и неизъясним». Однако самая совершенная 3-я ступень Б. открывается перед человеком лишь в эсхатологической перспективе — когда он, будучи верным Богу и пройдя через врата смерти, после всеобщего воскресения становится бессмертным. «Когда ты совлечешься своей греховной природы и облечешься в безгрешность, — пишет святитель, — ты увидишь Бога в ту меру, в какую окажешься достойным. Ибо Бог воскресит твою плоть... и тогда, ставши бессмертным, ты увидишь Бессмертного...» (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 2–7*).

Эсхатологический характер Б. носит и у сщмч. Ириней Лионского. Бог, по мысли сщмч. Ириней, открывает Себя человеку постепенно, причем это происходит через вторую Ипостась Св. Троицы. Самооткровение Бога начинается с творческого акта, в к-ром непостижимый Бог являет Себя через Слово. Впосл. познание Бога становится доступным ветхозаветным праведникам, а наиболее полно Бог Отец являет Себя в Сыне в *Воплощении*. «Именно Сын в Своем проявлении, — заключает сщмч. Ириней, — и дает познать Отца, потому что познание Отца есть явление Сына» (*Iren. Adv. haer. IV 6. 3–6*). Б. самого человека, к-рому это Откровение адресовано, обусловлено у сщмч. Ириней, как и у свт. Фео-

фила, личным духовным совершенствованием. Бог, ставший человеком и восстановивший в Себе его образ, тем самым открыл путь к богоуподоблению, благодаря чему человек получил возможность через причастность Слову и Св. Духу восходить к Богу Отцу. Однако высшая ступень восхождения ожидает человека уже после его воскресения. «Если уже теперь, получив залог Духа, мы зываем: Авва Отче, то что же будет с нами, когда, воскреснув, мы увидим Его лицом к лицу, когда разрозненные члены, сбегавшись толпой, воспоют победную песнь в честь Того, Кто воскресил их из мертвых и даровал вечную жизнь» (*Ibid. V 8. 1*). Для сщмч. Ириней истинником вечной жизни является само боговидение. «Итак люди, — пишет он, — будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными». Эту же мысль он повторяет и в др. месте: «...жизнь человека есть видение Бога» (*Ibid. IV 20. 5–7*). Столь необычное понимание сщмч. Иринеем характера вечной жизни находит объяснение в учении святителя о самооткровении Бога. Богоявление для сщмч. Ириней — это не только событие, имевшее место в тот или иной исторический отрезок времени, но прежде всего процесс, начавшийся с откровения Бога в творении и продолжающийся в вечной жизни, в к-рой Бог по Своей любви открывается человеку настолько, что Его эсхатологическое видение, по мысли сщмч. Ириней, становится источником самой жизни.

Эсхатологически окрашенные представления о Б. первых 2 веков христианства впосл. уступают место др., согласно к-рым постижение Бога возможно уже в земной жизни, если последняя целиком и полностью посвящена богосозерцанию. Эти представления зарождаются в александрийской христ. традиции. Но их появление не следует полностью связывать с *аллегорическим толкованием* Свящ. Писания, характерным для этой традиции. В большей степени оно было вызвано смещением акцентов в самой духовной жизни, в поисках идеала к-рой обращались и к эллинистической философии.

Одним из наиболее ярких представителей нового направления в Б. является *Климент Александрийский*. Путь Б., описанный им, несет на себе печать эллинизма. Уже само очищение от грехов, с к-рого он начинается,





Климент ставит в параллель с очищением, необходимым для греч. *мистерий*. Затем христианин через посвящение в «малые мистерии» достигает «великих мистерий» и «возвышается» до созерцания Первопричины путем анализа. «Через анализ он доходит до понятия о первоначальной Причине, начиная с тварей, которые Первопричине подчинены, и кончая освобождением тела от естественных свойств, ему присущих» (*Clem. Alex. Strom. V 11*). Что представляет собой это «созерцание Первопричины»? В одном месте Климент отмечает, что в процессе «освобождения тела» «мы будем погружаться в созерцание величия Христова и посредством святости воспарим в бесконечность», вслед чего «возвысится некоторым образом до Всемогущего, хотя в этом случае мы и не будем еще постигать того, что в Нем есть, а только то, чего в Нем нет». Непосредственно за этим Климентом дается описание Первопричины путем исключения из ее свойств тварных атрибутов (Там же). Все это, на первый взгляд, напоминает апофатический путь Б. Однако дальнейшее рассуждение о Б., представляющее собой сочетание мыслей самого Климента с идеями Платона, показывает, что созерцание Бога здесь не выходит за интеллектуальные рамки (*Ibid. V 11–13*). Согласно Клименту, «только через познание верующий достигает совершенства» (*Ibid. VII 10*). Он становится истинным гностиком, а вечное созерцание Бога — главной целью его жизни. «Ему не нужно иной цели для созерцания, кроме самого созерцания» (*Ibid. IV 22*). В своем интеллектуализме Климент доходит до того, что начинает разделять Б. и спасение. «Смею утверждать,— пишет он,— что не из желания спастись человек должен стремиться к познанию Бога, а должен принимать и усваивать оное из-за Божественной красоты, величия, святости, превосходства... самого этого знания... Допустим... что гностик предложен выбор между Богопознанием и вечным спасением. Предположим, что два эти дела, ни в каком случае неразделимые, могут быть отделены одно от другого. Ни одного мгновения не колеблясь, гностик выбрал бы Богопознание» (Там же).

В русле александрийской традиции находится и Ориген, подобно Клименту, главную цель христ. жизни

усматривающий в богосозерцании. Однако описываемое им познание Бога своеобразно, что в значительной мере обусловлено своеобразием его антропологических взглядов, в частности понимания им души человека. Греч. слово *ψυχή* (душа) Ориген производит от слова *ψύχος* (холод) и полагает, что развитие человеческих душ есть результат деградации духовных существ (тварных умов), созданных в Логосе «в начале». Отпадая от Логоса, знание Бога в котором составляло для них истинное бытие, тварные умы ниспадают во временное и материальное существование, превращаясь в души, охладевшие к Богу (*Orig. De princ. II 8. 3*). Вернуться же к Богу и снова стать умами эти души могут только путем созерцания. Такое возвращение возможно, поскольку душа все еще остается в нек-ром смысле причастной Логосу, т. к. в ней сохраняется Его образ (*Ibid. IV 36*). Процесс возвращения осуществляется в жизни деятельной и в жизни созерцательной. На 1-м этапе достигается *бесстрастие*, на 2-м — познание тайны творения, на 3-м — познание Бога («бездны Отца») в Логосе. Познание Ориген ставит выше видения, потому что «быть видимыми и видеть свойственно телам, быть же познаваемым и познавать свойственно умственной природе» (*Ibid. I 1. 8*). «Школа» видения для Оригена не заканчивается в жизни христианина, но продолжается и после его смерти. «Я думаю,— пишет он,— что святые, вышедши из этой жизни, будут пребывать в некотором месте, находящемся на земле, том месте, которое Божественное Писание называет раем. Это место будет как бы некоторым местом учения, так сказать, аудиторией, или школой душ, где души будут научиться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем... о том будущем, которое с полной ясностью открывается в своем месте и в свое время... Там они поймут основания дел Божиих, которые откроет им Сам Бог... Таким образом, разумное существо будет постепенно возрастать... так что совершенный ум с обогащенной мыслью и чувством будет приближаться к совершенному знанию» (*Ibid. II 11. 6–7*). Совершенное же знание (*гносис*) доступно лишь на высоких ступенях Б., когда душа выходит из сферы материального

и становится «единым умом» с Логосом. Именно тогда она созерцает в Логосе Бога Отца. «И тогда,— замечает Ориген,— будет только одно действие у тех, кто приходит к Богу через Слово, Которое у Бога: это действие Богопознания, чтобы таким образом в познании Отца не оставалось бы ничего иного, кроме одного Сына, ибо Сын — Тот, Единственный, Кто познал Отца» (*Orig. In Ioann. I 16*). Именование Бога Отца просто «Богом» находит свое объяснение в том, что для Оригена Отец есть самосущность, «простая природа» (*Orig. De princ. I 1. 6*), к-рую и созерцает очищенный ум, потому что «ум до некоторой степени родствен Богу, служит умственным образом (*imago*) Его и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества» (Там же). Б. у Оригена, т. о., как и у Климента, сводится к гносису и также несет на себе печать платоновского интеллектуализма.

В отличие от Климента и Оригена свт. *Афанасий Великий*, хотя и является представителем той же александрийской богословской традиции, цель христ. жизни видит не столько в богосозерцании, сколько в *обожении*. Хотя иногда он утверждает, «что одним умом может быть созерцаем и уразумеваем Бог» (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 30*), однако человек «непрестанно созерцает Отчий образ — Бога Слова, по образу Которого он сотворен», лишь тогда, когда он «ни в чем не имеет препятствия к ведению о Боге», т. е., как выражается святитель,— «по чистоте своей» (*Ibid. 2*). Такая возможность была открыта перед человеком до грехопадения. «Пока ум его устремлен был к Богу и к созерцанию Бога, он отворачивался от воззрения на тело. Когда же, по совету змия, оставил мысль о Боге и начал рассматривать себя самого, тогда впал в плотское вожделение. «И узнали они, что наги» (Быт 3. 7), и уразумев, устыдились. Узнали же наготу свою не столько по недостатку одежд, но и потому, что совлеклись созерцания Божественного и обратили мысль к противоположному. Ибо, уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (уразумев Бога) и от любви к Нему, вдалились в различные... пожелания тела» (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 3*). После грехопадения способность к созерцанию в человеке не исчезает, однако проявляется в иска-





женном виде, в результате чего зарождается идолопоклонство, при к-ром боговидение подменяется идоловидением. Душа, по свт. Афанасию, «сотворена была созерцать Бога и озаряться им», «Того Бога, Которого (впосл.— *М. И.*) предала забвению в уме... имя Божие присвоив видимому» и представляя Бога «в телесном и чувственном» виде (Ibid. 8). Призывая человека к подлинному Б., свт. Афанасий отмечает, что путь к нему «не так далек» и что, «внутри себя имея веру и Царствие Божие, можем вскоре узреть Царя Вселенной — спасительное Отчее Слово» (Ibid. 30). На этом пути, когда ум пока еще «омрачается внешним», «ведение о Боге можно также заимствовать от видимого, потому что тварь порядком и стройностью, как письмена, дает уразуметь и возвещает своего Владыку и творца» (Ibid. 34). Конечная же цель Б. для свт. Афанасия, воспитанного не в интеллектуальной духовности, а в аскетической атмосфере егип. пустыни, состоит в приобщении к Богу, ставшему человеком, чтобы человек стал богом.

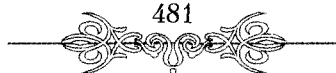
Интеллектуалистический идеал созерцания не замкнулся в рамках александрийской традиции. Впосл. он находит для себя благодатную почву в *арианстве*, в к-ром только Бог Отец как созерцаемая самосущность есть истинный Бог, простота Которого не допускает никакого соучастия в Божественной природе. Представитель крайнего течения в арианстве *Евномий Кизический* исповедовал Отца как совершенную монаду, абсолютная простота к-рой исключала не только рождение второй Ипостаси Св. Троицы, но даже различие Божественных свойств. При такой гносеологической установке он тем не менее признавал возможность Б., предпосылкой к-рого у него служило учение о познании вообще. Центральное место в этом учении занимала т. н. теория имен. Согласно этой теории, существуют 2 вида имен, к-рые обозначают объекты познания. 1-й из них составляют имена вымышленные, порожденные самим человеком; они лишь указывают на познаваемый объект, но по существу ничего не говорят о его природе и поэтому не представляют никакой объективной ценности. 2-й вид — имена, выражающие саму сущность объектов и потому истинные; их «нарекает» Сам Бог,

ибо Он знает сущность вещей, надевая их творческой силой, в результате чего те или иные виды творения появляются как осуществление этих имен. В то же время «нареченные» имена, согласно творческому замыслу, оказываются врожденными и самому человеку, благодаря чему последний, так же как и Сам Бог, становится способным проникать в сущность вещей. Полагая, что и он обладает этой способностью, Евномий в своем стремлении к Б. задается целью найти для Бога такое имя, к-рое выражало бы Его сущность. Все имена, данные Богу прежде, его не устраивают, т. к. относятся к 1-му виду имен и оказываются поэтому или фиктивными, или отдаленными подобиями того имени, какое ищет Евномий. Наконец он находит это имя в термине *ἀγέννητος* — «нерожденный». С правосл. пониманием этого термина, определяющего личное свойство Бога Отца, имя, предложенное Евномием, ничего общего не имеет. Не является оно и апофатическим, к-рое указывало бы на то, что Бог «не есть». Быть «нерожденным», по Евномию, значит существовать самостоятельно, имея основание своего бытия в самом себе. Это имя, согласно Евномию, вполне адекватно определяет сущность Бога, так что Сам Бог знает о Своей сущности столько же, сколько знает о ней Евномий. Б., по Евномию, к-рый, как полагают мн. исследователи его трудов (прот. Г. Флоровский, В. Лосский, протопр. И. Мейендорф), считал, что сущность Божия вполне постижима, не нуждалось в Божественных энергиях, хотя упоминание о них в гносеологии Евномия все же встречается. Однако эти энергии в силу абсолютной простоты Нерожденного, не допускающей никаких различий в Боге (напр., между тремя Лицами или между Сущностью и Божественными энергиями), носят тварный характер. Они представляют собой творческую силу, к-рой Отец наделил сотворенного Им Сына.

Против такого пути Б. с его до крайности доведенным интеллектуализмом выступили отцы каппадокийцы (святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский). Основу полемики этих отцов, направленной против Евномия, составляют тройческое богословие и учение о Божественных энергиях. Посредством 1-го они опро-

вергли представление Евномия о Божественной простоте, не допускавшей различий между Лицами Св. Троицы, а посредством 2-го — его заблуждение о постижимости Божественной сущности. Острой критике ими была подвергнута и евномиянская теория имен. Свт. Василий Великий убедительно показал, что между сущностными именами и именами, данными самим человеком, нет никакой разницы. Все имена — и первые, и вторые — порождены человеческим рассудком и не могут постигнуть сущности ни одного предмета, тем более Сущности Самого Бога. Порождением рассудка является и евномиянское имя «нерожденный». Отрицая возможность постижения Божественной сущности, свт. Василий признавал при этом, что путь Б. открыт для человека. Последний может познавать Бога прежде всего как Творца мира, делая выводы из наблюдений над творением. Такие наблюдения он может вести и в себе самом, через самопознание постигая свой Божественный Первообраз. Однако самым главным источником боговедения служит Божественное Откровение. В нем Бог познается не только в Своих творческих и промыслительных действиях, но и в Своих внутритроичных отношениях. Познание Бога через Откровение для свт. Василия тем не менее не есть познание абсолютное; таковым его не делает даже Воплощение Слова, благодаря к-рому открылась Троичность Божества. Богомыслие о Пресв. Троице, в к-ром умозрение почти невозможно отделить от созерцания, все же остается Б. «как бы сквозь тусклое стекло... отчасти» (1 Кор 13. 12). Однако «тусклое стекло» делает Б. лишь неполным, но не ошибочным. От ошибок в Б. христианина ограждает Св. Дух, в Котором только и возможен путь восхождения к Богу. «И Он (Св. Дух.— *М. И.*), как солнце, которым встречено чистое око, в Себе Самом покажет тебе образ Невидимого. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 9*). Для свт. Василия Великого Б.— это не гносис Климента Александрийского и Оригена, но общение с Пресв. Троицей, осуществляемое в любви и единении с Ней.

Тему троичного созерцания продолжил в своих трудах свт. Григорий Богослов, учение о Б. к-рого носит





созерцательный характер даже тогда, когда он предлагает те или иные богословские рассуждения. Уже в тварном мире можно, по свт. Григорию, созерцать величие, славу и сияние Пресв. Троицы, хотя все это — лишь отдаленные подобия и слабые лучи того света, в к-ром непостижимый Бог пребывает в Своей славе. Для свт. Григория «тусклое стекло» ап. Павла — это «облако», в к-ром христианине, подобно Моисею, общаются с Богом. От Бога их отделяет «мрак», преодолеваемый в Б. Преодоление происходит в созерцании Пресв. Троицы, отличным как от платоновского созерцания «единого», так и от оригеновского созерцания «бездны Отца». «Я еще не начал думать о Единце, как Троица озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единца снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что это — целое; до того мой взор наполнен Им, а остальное ускользает от меня, ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я соединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу Единый Светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного Света» (*Greg. Nazianz. Or. 40*).

Синтеллектуализмом в Б. боролся не только свт. Василий Великий, но и свт. Григорий Нисский, написавший 12 книг «Против Евномия». Для него Б. живет на 2 противоположных положениях: «Одновременно истинно и то, что чистое сердце видит Бога, и то, что никто Бога никогда не видел» (*Greg. Nyss. De beat. 6*). С одной стороны, Бог как трансцендентный миру превышает всякое познание и Его нельзя объять ни словом, ни именем. Полемизируя с Евномием, свт. Григорий указывает, что любое имя — не только отрицающее несвойственное Божественной природе (апофатическое), но и утверждающее нечто о Боге (катафатическое) — не может открыть существа Божия. Этого не может сделать даже имя «Сущий», хотя им нарекает Себя Сам Бог. «Существует только одно имя, выражающее Божественную природу: изумление, которое нас охватывает, когда мы мыслим о Боге» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 12*). Поэтому евномияне, воспринимаемая термин «Нерожденный» как имя, определяющее сущность Бога, делают из него своего рода идола.

С др. стороны, хотя любое имя несоизмеримо с Божественным бытием, именование Бога возможно, «ибо Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемый в чем-нибудь из того, что окрест Его» (*Ibidem*). Превысший всякого имени Бог по Своей природе получает от людей именование, соответствующие Его различным благодеяниям. Эти именованья, преимущественно символические, отражают в себе Божественные действия, или энергии. Однако познание Бога посредством одних лишь имен не приводит человека к блаженству. Знать о Боге и иметь Его в себе самом не одно и то же. Путь Б., по свт. Григорию, должен начинаться для человека не с постижения Божественных имен, но прежде всего с очищения, к-рое описывается святителем символически — через образ прор. Моисея, снимающего обувь при восхождении на гору Синай. Это действие пророка интерпретируется как снятие «одежд кожаных», т. е. освобождение человека, вступающего в общение с Богом, от греха. Такое освобождение позволяет прийти «в себя» (Лк 15. 17) и увидеть Бога в себе самом, т. к. очищенная душа, подобно зеркалу, становится способной отражать в себе Божественное совершенство. Удаляясь, мрак греха уступает место свету. Однако созерцание Бога во свете для свт. Григория Нисского не есть окончательная ступень Б. В отличие от свт. Григория Богослова, к-рый устремлялся к свету Пресв. Троицы и препятствием на этом пути считал мрак, для Нисского святителя подлинное познание Бога возможно только под покровом мрака — но уже не греховного, а апофатического. Для объяснения своей мысли свт. Григорий Нисский снова прибегает к тому же образу и отмечает, что сначала Моисей созерцает Бога во свете неопалимой купины (Исх 3. 1–6), а затем на Синайской горе входит в облако, и Бог является ему во мраке. Образ мрака свт. Григорием Нисским используется для того, чтобы показать, что Бог выше всякого ведения и постижения и что видение Божественной сущности невозможно. Однако для души, вступающей в общение с Богом, мрак — это не тупик Б., но его новая ступень, вершиной к-рой является «Божественное и трезвенное упоение» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 10*). Жажда упоения побуждает душу искать своего Же-

ниха — Христа, подобно тому, как невеста ищет своего возлюбленного в Книге *Песнь Песней Соломона*. В своем восхождении к Богу душа минует мир материальный и духовный, превосходит умозрение и созерцание, устремляясь туда, где знание становится любовью, а «видение» означает «обладание». Восхождение к Богу бесконечно, потому что бесконечен Сам Бог; чем более душа соединяется со своим Возлюбленным Женихом, тем более она жаждет познать и любить Его.

Традиция Б. развивалась и в антиохийской богословской школе. В основном она была связана со специфическим восприятием Личности Христа, в Котором Божественное снисхождение являет Бога применительно к ограниченности творения. Наиболее известными представителями этой традиции были свт. *Иоанн Златоуст* и блж. *Феодорит*, еп. Кирский. Первый из них, полемизируя с Евномием, отмечает, что Бог показывает Себя «не таким, какой Он есть, но таким, каким видящий Его способен Его увидеть, сообразуя видение с немощью тех, кто видит» (*Ioan. Chrysost. De incomprehens. 3*). Даже небесные силы, обладающие знанием Бога, не знают Его сущности и не пытаются к этому стремиться. Благодаря домостроительному снисхождению, Сын являет Себя во плоти и становится видимым не только для людей, но и для ангелов (1 Тим 3. 16). Видение Бога «лицом к лицу» возможно только в буд. веке, когда Христос явится в Божественной славе.

Для блж. Феодорита познание Бога возможно только из Откровения, к-рое всегда учитывает познавательные способности как ангелов, так и людей. Евангельское изречение: «Ангелы... на небесах всегда видят лицо Отца... Небесного» (Мф 18. 10) — говорит не о познании ангелами Божественной сущности, а лишь о созерцании славы Божества, причем являемой в соответствии с ограниченными возможностями ангельской природы. Во Христе Божественная природа обнаруживает Себя через природу человеческую посредством чудес. При этом блж. Феодорит ничего не говорит о возможности общения с Божественной природой и о самом обожении. Даже тогда, когда он рассуждает о буд. веке, о видении Господа «лицом к лицу», он говорит о человеческой природе





Христа: «...верные, как и неверные, увидят природу, которую Он взял от нас, восхваляемую всей тварью» (*Theodoret In Eph. 2*). Отмеченная особенность обнаруживает в блж. Феодорите крайнего последователя антиохийской школы, исключаящего всякое непосредственное богообщение.

Между тем опыт богообщения выводил представителей александрийской богословской традиции на новые ступени Б. Так, свт. *Кирилл Александрийский*, усвоив богословское наследие свт. Афанасия Великого, обогащенное трудами великих каппадокийцев, говорит о совершенном знании Бога уже не как об интеллектуалистическом гносисе (в духе Климента и Оригена), а как об одной из сторон обожения человека. Именно обожение является главной целью его жизни. Б. же сопровождает человека на пути к этой цели, возрастая в процессе его обожения. Оно совершается во Христе, слава Божества Которого наполняет ум несказанным светом, упраздняющим «Божественный мрак», потому что «мрак» для свт. Кирилла, так же как и для свт. Григория Богослова, символизирует несовершенное познание. Совершенный гносис Христа достигается просвещением Духом Святым (*Cyr. Alex. Glaph. in Exod. II 2*). Через Св. Духа человек становится подобным Сыну, Который, в свою очередь, является совершенным образом Отца. По свт. Кириллу, человек встречается с подлинным богословием, т. е. богословием Св. Троицы, открывшемся только во Христе, ибо только Христос явил миру имя Отца и привел человека к разумению тайны Св. Троицы, что и составляет высшее ведение о Боге.

В аскетической традиции эпохи зарождения монашества *Евагрий Понтийский* (IV в.), вводя в практику подвижничества интеллектуалистическую мистику Оригена, различал в христ. жизни 3 этапа: жизнь деятельную; гносис, или жизнь «естественную», выражающуюся в созерцании чувственных и умопостигаемых природ; «богословие», являющееся пределом духовного совершенствования, ибо оно представляет собой созерцание Св. Троицы. Достигая бесстрастия на 1-м этапе, подвижник приходит в состояние любви. Однако эта любовь, как и у Оригена, носит интеллектуалистический характер. Она есть условие,

при к-ром становится возможным гностическое восхождение на 2-м этапе, т. е. на этапе «естественной» жизни. Душа, освободившаяся на этом этапе от чувственных влечений, начинает познавать мир не в его искаженном грехом состоянии, а в его «естественных» основаниях, т. е. таким, каким он создан Богом. Однако и здесь множественность постигаемых существ все еще не дает возможности устремляться к высшей степени совершенства — к созерцанию Св. Троицы. Созерцание начинается тогда, когда подвижник приходит в «бесстрастное состояние, которое через высшую любовь возносит на интеллектуальные вершины ум (νοῦς), охваченный мудростью и одухотворенный» (*Evagr. De orat. 52*). При этом ум, по Евагрию, — это та же, что и в учении Оригена, греховная душа (ψυχή), через аскетическое делание вернувшаяся к созерцанию Бога. Созерцание (θεωρία) для Евагрия — это «чистая молитва». Поэтому богословом (т. е. созерцателем Св. Троицы) для него является тот, кто «молится истинно» (*Ibid. 60*). В созерцании подвижник познает не только Бога, но и самого себя, ставшего храмом Божества. В этом храме ум, осиянный светом Пресв. Троицы, подобно небесам, становится светлым и чистым, способным воспринимать Божественный свет. Поэтому подвижник не имеет необходимости выходить за пределы ума. Для Евагрия Б., т. е. соединение с Богом, не является процессом, простирающимся в бесконечность (как напр. у свт. Григория Нисского). Достигнув уровня созерцания Св. Троицы, оно приобретает некую устойчивость и постоянство, не претерпевая никаких изменений, ибо свет троичного сияния незыблем и сам себе тождествен.

Понимание Б. скитским подвижником IV в. прп. *Макарием Великим* (*Египетским*) в своей основе имеет не интеллектуалистическую мистику (как у Евагрия), а мистику благодати. Б. начинается с раскаяния человека, в результате чего Бог посылает ему «духовного Моисея»,водящего его душу из греховного рабства. По мере очищения сосуд души становится вместилищем благодати, а через любовь к Богу происходит собирание ума. При этом гносис у прп. Макария не играет основной роли в Б., он лишь освещает аскетический путь подвижника.

Прп. Макарий обращает внимание не столько на видение или созерцание Бога, сколько на Его явление тем, кто ищет и жаждет Его. Благодатное явление Бога он называет «оплототворением» Божества. «Беспредельный, неприступный и несозданный Бог по беспредельной и непостижимой благодати оплототворил Себя и... как бы умалил Себя в неприступной славе для того, чтобы возможно было Ему войти в соединение с... Его творениями, — разумею души святых и ангелов, — и чтобы они могли быть причастниками жизни Божества... Преображаясь по снисхождению и человеколюбию Своему, Он плототворит (σφρατιστοεῖ) Себя и соединяется и воспринимает святые и благоугодные верные души и, по слову Павла, делается с ними единым Духом, душа, так сказать, в душу и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать бессмертную жизнь и соделалась причастницей нетленной славы... И когда хочет, бывает Он огнем... и когда хочет — неизреченным и несказанным успокоением» (*Macar. Aeg. Hom. Spiritual. IV 10–11*). Результатом такого единения души с Богом становится озарение ума, к-рый приобретает способность видения сокровенных тайн вокруг себя и созерцания Бога — «истинного Друга, сладчайшего и многовождеделенного Жениха» — в себе самом. И хотя душа принимает Бога в меру способности вмещать Его, она вся становится «престолом Бога», светом и чистым оком. В буд. же веке она встретит Христа прославленного и будет созерцать Его «лицом к лицу» (*Macar. Aeg. Ibid. I 2; XVII 4*).

Опыт Б. первых 5 веков в значительной мере был обобщен в «*Ареопагитиках*». В их основе лежит учение о различиях между непознаваемой Божественной сущностью и энергиями (или силами — *δυνάμεις*), в к-рых Бог открывает Себя и к-рым соответствуют имена Божии. В согласии с этим учением автор «Ареопагитик» говорит о 2 путях Б.: апофатическом (отрицательном) и катафатическом (положительном). Необходимость 1-го пути обусловлена тем, что Бог в Своем существе превосходит всякое о Нем определение и утверждение, к-рые никогда не могут быть абсолютно полными и всеобъемлющими. Поэтому всякое утверждение о Боге частично





и ограничено. Бог выше всех имен и определений, что побуждает вводить в размышление о Нем апофатическое «не», к-рое не находится в системе тварных понятий и служит не для ограничения представлений о Боге, а для выражения Его несоизмеримости с тварным миром. В этом смысле о Боге можно говорить как о Ничто или как о «Боге безымянном». Б. остается апофатическим даже тогда, когда Бог познается в Сыне Божиим, «шедшем с небес» и ставшем Сыном человеческим, потому что «в человечестве Христа Сверхсущий является в сущности человеческой, неизменно пребывая сокрытым после этого явления и, выражаясь более Божественным образом, в самом этом явлении» (Агеор. Ер. 3). Для «Ареопагитик» апофатический путь Б.— аскетический, а не дискурсивный. Он начинается с очищения и «собираания души», с ее освобождения не только от чувственных, но и от умственных образов. Душа приходит в состояние покоя и блаженного созерцания Бога в незнании, к-рое превышает всякое знание. Она созерцает Бога не как объект познания, но как Того, с Кем она входит в единение (ἕνωσις), поднимаясь над всяким познанием и устремляясь во «мраке неведения» к непознаваемой Божественной природе. «Мрак неведения» — это высочайшее познание Бога, достигаемое через незнание, путем восхождения «к пресущественному сиянию Божественной тьмы» (Агеор. МТ. I 1).

2-й — катафатический — путь Б. не является альтернативой пути апофатическому. Подвижник, стремящийся к подлинному боговидению, должен пройти оба этих пути, т. к. они дополняют друг друга и находятся в единстве. Апофатически Бог действительно «постигается через исступление, через выступление и выход из мира, но это «из», — замечает прот. Г. Флоровский, — не имеет пространственного характера... Поэтому познание Бога вне мира не исключает познания Бога в мире и чрез мир... Божественная сокровенность и неприступность Божества не означает потаенности или утаенности. Напротив, Бог открывается. ...Апофатическое богословие... не исключает откровения. Это «восхождение» потому и возможно, что Бог «нисходит», открывается, является» (Флоровский. Вост. отцы V–VIII вв. С. 103–104). Тема богоявлений (тео-

фаний) — основная тема богословия «Ареопагитик» (Там же). Бога являет сам мир, ибо он является образом Творца. Идущий катафатическим путем Б. созерцает в этом образе Божественный первообраз, изливающий Свои действия и силы в сотворенный им мир, к-рый живет, движется и существует (Деян 17. 28) благодаря своей причастности этим силам и действиям. Эта причастность может быть различной, что обнаруживается в иерархическом строении мира. Однако на каждой иерархической ступени бытия обеспечивается полнота единения с Богом. В Своем промыслении Бог как бы «исходит» в мир Своими силами (δυνάμεις), «умножаясь без утраты единства», и в то же время для всего творения открывает возможность совершать встречное движение к Нему, чтобы достигнуть с Ним соединения и обожения.

Наследие «Ареопагитик» было творчески усвоено прп. Максимом Исповедником, включившим его в свою христологию. Поэтому Б., получившее у него дальнейшее развитие, целиком и полностью носит христологический характер. «Тайна Воплощения Слова, — пишет прп. Максим, — содержит в себе значение всех символов и загадок Писания, так же как и сокрытый смысл всего чувственного и умопостигаемого творения. Но тот, кто знает тайну Креста и Гроба, знает также сущностные причины всякой вещи. Наконец, тот, кто проникает еще глубже и оказывается посвященным в тайну Воскресения, познает цель, ради которой Бог сотворил все «в начале» (Maximus Conf. Sap. Theol. I 66). В этом высказывании можно усмотреть 3 уровня познания: бытия как такового (постигается «сокрытый смысл всего чувственного и умопостигаемого»); идей, «логосов» бытия, или Божественных «предопределений» («изволений») о творении (т. е. «сущностных причин всякой вещи») и, наконец, любви, ради к-рой Бог сотворил все «в начале». 3-й уровень познания достигается лишь тогда, когда аскетическое делание подвижника «завершается... в любви» и «когда душа ничего не ставит выше, чем знание Бога» (Флоровский. Вост. отцы V–VIII вв. С. 223–224). Само Б. при этом проявляется как следствие соединения с Богом и достигает высшей ступени созерцания. На этой ступени обоженный ум стре-

мится превзойти свою тварную ограниченность, войти в таинственный мрак Божества, преисполненный светом Пресв. Троицы, и стать храмом Воплощенного Слова.

Учение о Б. эпохи христологических споров подытожил прп. Иоанн Дамаскин. К этой проблеме прп. Иоанн обратился не только как собиратель отеческих преданий, но и как защитник святых икон в период иконоборчества. Подводя итог святоотеческому учению о Б., прп. Иоанн в духе каппадокийцев, «Ареопагитик» и прп. Максима Исповедника утверждает, что природа Бога непознаваема. «Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспределность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству» (Ioan. Damasc. De fide orth. I 4). Говорить о Боге «утвердительно» позволяют энергии, исходящие от Божественной природы и являющие Бога в Его творческом и домостроительном откровении миру. Из домостроительных проявлений Бога прп. Иоанн уделяет основное внимание Воплощению, открывшему возможность познать Бога во Христе и даже в Его изображениях (т. е. в иконах). Полемизируя с иконоборцами, утверждавшими, что Бог как Существо духовное не может иметь в вещественном мире никакого образа, потому что Он невидим, неизобразим и неопишем, прп. Иоанн Дамаскин отмечает, что идея образа принадлежит Самому Богу, превечно рождающему «Свой живой и естественный Образ», т. е. «Образ ипостаси Его» (Евр 1. 3), и сотворившему по Своему образу человека. Поэтому уже в ветхозаветные времена Бог мог являться праведникам в образе человека. «Не естество Божие видел каждый из них, — пишет прп. Иоанн, — но прообраз и изображение Того, Который имел намерение явиться. Ибо Сын и невидимое Слово Божие намеревалось сделаться истинным человеком, чтобы быть соединенным с нашим естеством и видимым на земле» (Ioan. Damasc. De imag. 3). С момента Воплощения, когда «Божество... пребывавшая Самим Собой», становится истинным человеком «и сообщает телу (его. — М. И.) блистание Своей славы» (Ioan. Damasc. Hom. in transf.), Бог стал видим, изобразим и познаваем в Ипостаси Иисуса Христа.





Опыт Б., контекст к-рого в течение длительного периода определялся эпохой христологических споров, одновременно обогащался через включение в себя пневматологического аспекта. О стяжании благодати Св. Духа, во свете к-рой подвижнику открывается Бог, наряду с прп. Макарием Великим пишут свт. *Диадок*, еп. Фотики, прп. *Иоанн Лествичник*, прп. *Исихий Синаит*, свт. *Исаак Сирин* и др. О видимом богоявлении (*θεοφανία*) как откровении в подвижнике Св. Духа в кон. X — нач. XI в. повествует прп. Симеон Новый Богослов. «Бог свет есть и сообщает от светлости Своей тем, с коими соединяется, по мере очищения их. Тогда погасшая лампада души, то есть омраченный ум, познает, что зажглась и засветилась, потому что объял ее Божественный огонь. О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что душа его присем не отделяется от ума, ни тело от души» (*Symeon N. Theol. Catech.* 25. 2). Соединяясь с Богом всецело, подвижник познает Бога всем своим существом — не одним только разумом или одним только чувством. Нетварный Божественный свет, к-рого он причащается, превосходя чувственное и умопостигаемое, выводит подвижника за пределы всего тварного, где и совершается его соединение с Богом в благодатном неведении, превышающем всякое ведение. Если такое соединение становится постоянным, а не является лишь экзотическим или эпизодическим, как это бывает у малоопытных подвижников, то познание подвижником нетварного света приобретает эсхатологические черты и выходит к «тайне восьмого дня». Для тех, пишет прп. Симеон, «которые соделались чадами света и сынами будущего дня и могут всегда как во дни ходить благообразно... никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся» (*Symeon N. Theol. Eth.* 10).

Через тысячу лет после Евномия святоотеческое учение о Б. подверглось новым испытаниям. В XIV в. мон. *Варлаамом Калабрийским* был поставлен вопрос о характере и границах Б. И снова полемика по этому вопросу стала вращаться вокруг учения о Божественных сущности и энергиях. Для Варлаама, как и для православных, сущность Бога была непознаваемой, однако его понимание Божественной простоты, являв-

шееся по существу отражением философской концепции Бога, не позволяло ему и его сторонникам признать наличие в Боге нетварных энергий. Такое понимание исключало апофатический и антиномический методы богословствования и не позволяло допустить, чтобы Один и Тот же Бог мог пребывать в Своей сущности и одновременно проявлять Себя в Своих *нетварных энергиях*. Отсюда Варлаам делал вывод: энергии, в к-рых Бог открывает Себя миру, являются тварными. На защиту правосл. учения выступил наследник исихастской традиции Б. свт. Григорий Палама (см. *Исихазм*). Догматическая полемика, первоначально касавшаяся природы *Фаворского света*, по существу была полемикой о природе благодати, а в итоге — о возможности реального богообщения и Б. Уже прп. Симеон Новый Богослов неоднократно указывал, что свет, к-рый созерцали исихасты и к-рый он называл «нетварным», «невидимым», «безначальным», «нематериальным» «Божественным огнем» (*Symeon N. Theol.* Нумп. 30), есть благодать, в к-рой подвижник, вступающий в единение с Богом, познает Его. Об этом же пишет и свт. Григорий Палама, именующий благодать нетварной Божественной энергией. Нетварная сущность Бога и Его нетварные энергии для свт. Григория — это не 2 «части» Бога, 1-я из к-рых непознаваема, а 2-я — познаваема, а 2 модуса Божественного бытия. Это дает основание свт. Григорию делать богословские заключения, природа к-рых антиномична: «Сущность Божия несообщима и некоторым образом сообщима»; «мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия» (*Greg. Pal. Theoph.*). В др. месте свт. Григорий уточняет: «Божественная сущность сообщима не в самой себе, а в своих энергиях...» (*Ibidem*). В вопросе о Б. расхождения между свт. Григорием и Варлаамом касались не только природы Божественных энергий, но и природы самого Б. Воспитанные на философских традициях и по существу возродившие античный эллинизм, Варлаам и его сторонники вернулись к представлениям о Б. как гносисе, требующем от человека для своего достижения лишь интеллектуальных усилий.

Однако свт. Григорий Палама, будущи сторонником богословия обожения, исповедовал совершенно иное учение о Б.: во-первых, в Б. участвует весь человек — его дух, душа и тело; во-вторых, и это самое главное для свт. Григория, Б. является одним из аспектов обожения человека и как таковое возможно лишь тогда, когда человеческая природа под воздействием нетварной Божественной благодати духовно преобразается.

Зап. патристическая традиция в вопросе о Б. представлена учением блж. *Августина*, влияние к-рого на развитие не только теории познания, но и всей богословско-философской мысли на Западе было решающим. В стремлении познать истину «прежде всех других вещей» блж. Августин руководствуется не одной лишь любознательностью, но желанием стать «блаженным» (*Aug. Contr. acad.* I 9). Истина же для него есть «Бог... в Котором, от Которого и чрез Которого истинно все, что истинно» (*Aug. Sol.* I 1). Стремление к Абсолютной Истине начинается, по блж. Августину, уже тогда, когда человек познает «следы» Бога в окружающем мире, и усиливается на 2-м этапе Б. — самопознании человека, открывающем Божественный образ в себе самом. Самопознанию блж. Августин уделяет исключительное внимание, поскольку он придерживается представления о познании как уподоблении. Согласно этому представлению, человек, открывающий в себе образ Божий, не только обогащается познанием о самом себе, но прежде всего возвышается к Богу, стремясь стать Ему подобным. На 3-м этапе богоподобие позволяет человеку созерцать Бога, Который для блж. Августина является не только Истиной, но и Солнцем, свет Которого «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1. 9). Этот умопостигаемый свет человек воспринимает своим разумом, к-рый через «прикосновение» (*atingene*) к Божественному Солнцу насыщается и просветляется этим светом. И хотя конечной целью созерцания Бога является созерцание Его сущности (*Aug. De Gen.* 12), человек никогда не сможет познать, что Бог есть в Себе Самом (*Aug. De ord.* II 18). Блж. Августин, как и мн. вост. отцы Церкви, прибегает к апофатическому Б., к-рое, однако, носит у него, по замечанию И. В. *Попова*, не принципиальный, а воспитательный характер (Личность и учение





блж. Августина. Т. 1. Ч. 2. Серг. П., 1916. С. 364). Необходимость в нем ощущается лишь на первых этапах Б., когда следует отказаться от чувственных и антропоморфических представлений о Боге. Когда же человеческий ум восходит туда, «где сияет Сам Свет разума» (*Aug. De ver. rel.* 39), т. е. Свет умопостигаемый, надобность в апофазе отпадает. Апофатический путь у блж. Августина «не стал», — отмечает В. Н. Лосский, — ни этапом умозрения «путем превосходств», ни «мистическим богословием», когда высшее незнание становится познанием Бога в Нем Самом» (Августин учитель // БТ. Сб. 26. С. 178).

Лит.: *Никольский Т.* О богопознании и богопочитании. СПб., 1822; *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887. СПб., 2000. С. 122–154; *Глаголев С.* Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Х., 1900; *Новоселов М. А.* Забытый путь опытного богопознания. М., 1912³; *он же.* Искание Бога. М., 1913; *Bachelet X. le.* Eunomius // DTC. Т. 5 (2). P. 1501–1514; *Meyendorff J.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais // L'Église et les Églises: Études et travaux offerts à Dom Lambert Baudouin. Chevetogne, 1955. Vol. 2. P. 47–64; *Daniélou J.* Eunome l'Arien et l'exégèse neo-platonicienne du Cratyle // REG. 1956. Vol. 69. P. 412–432; *Позгорский Д., прот.* Православное учение о религиозно-нравственном опыте, как источнике богопознания: Курс. соч. Л., 1956. Ч. 1–2; *Romanides J. S.* Palamite controversy // GOTR. 1960/1961. Vol. 6. P. 186–205; *Сарычев В. Д.* Святоотеческое учение о богопознании // БТ. 1964. Сб. 3. С. 34–63; *Жила С.* Естественное и сверхъестественное откровения и их значение в богопознании / МДА. Загорск, 1977. Ркп; *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. М., 2000.

М. С. Иванов

БОГОПОЧИТАНИЕ, термин, значение к-рого исчерпывается кругом смыслов, выражаемых терминами *благословение, благочестие и богослужение*. Появляется в России в нач. XVIII в. (*Кантемир Д.* Книга система, или Состояние мухаммеданския религии / Пер. с лат. Ильинского. СПб., 1722. С. 83; *Тихон Задонский, свт.* Письма келейные 31 // Творения. М., 1889. С. 52). В Синодальном переводе книг Свящ. Писания термин «Б.» употребляется один раз (Деян 25. 19) и служит переводом греч. слова *θεισιδωρονία*, к-рое имеет значения: страх перед богами, религ. чувство; суеверие (A Greek-English Lexicon / Comp. H. G. Liddell, R. Scott. Oxf., 1996. P. 375). В Деян 25. 19 этим словом рим. наместник в Иудее Фест, обращаясь к царю Агриппе II, характеризует предмет

пререканий ап. Павла с обвинявшими его иудеями. В святоотеческой лит-ре термин *θεισιδωρονία* употребляется исключительно в отрицательном смысле для характеристики ложных религ. представлений и суеверий (*Lampe. Lexicon.* P. 335). Эти обстоятельства не позволяют установить прямое соответствие для термина «Б.» у грекоязычных христ. авторов. В лат. и совр. европ. языках этот термин также не имеет прямых соответствий: лат. *pietas, devotio*, англ. *pietism, theopathy, devotion*, франц. *dévotion*, нем. *Pietät*, хотя могут иногда переводиться на рус. язык как Б., однако имеют еще и значения «благочестие», «набожность», «благословение».

В. В. Бахмутов, А. В. Пономарёв

БОГОРОДИЦА [греч. *Θεοτόκος*], Дева Мария, родившая Иисуса Христа.

Житие. Сведения о житии Богородицы, содержащиеся в Свящ. Писании Нового Завета, не являются достаточно подробными. Здесь присутствуют лишь несколько эпизодов,



Похвала Божией Матери.
Икона. XVI в. (ВГИАХМЗ)

связанных с именем и личностью Пресв. Девы (Мф 1. 16, 18–25; 2. 11, 13–15, 19–23; 12. 46–50; 13. 55; Мк 3. 31–35; Лк 1. 26–56; 2. 4–7, 16–52; 8. 19–21; Ин 2. 1–12; 19. 25–27; Деян 1. 14). Из библейского рассказа мы не узнаем ничего ни об обстоятельствах Ее Рождения, ни о Введении во храм, ни о жизни Богородицы после Пятидесятницы. Такие подробности жития Богородицы доносит до нас Церковное Предание: древние сказания, церковно-истори-

ческие сочинения, гомилетические памятники, гимнографическое богослужбное наследие. Первоначальными источниками внебиблейских сведений о житии Богородицы явились раннехрист. апокрифы: «История Иакова о рождении Марии» (иначе — «Протоевангелие Иакова»; 2-я пол.— кон. II в., Египет), «Евангелие детства» (иначе — «Евангелие от Фомы»; II в.), «Книга Иосифа Плотника» (ок. 400, Египет), «Святого Иоанна Богослова сказание об Успении Святой Богородицы» (IV–V вв.). Не признавая апокрифы как источник вероучения, Церковь вместе с тем признает достоверность целого ряда сюжетов, связанных с земной жизнью Богородицы. При этом сами апокрифические рассказы в новой отредактированной версии оказались очищены от гностического элемента и согласованы с каноническим рассказом о Богородице, содержащимся в Четвероевангелии. Популярности заимствованных из апокрифов сюжетов, связанных с личностью Богородицы, способствовали и многочисленные переводы древних апокрифов на различные языки: «Евангелие детства», напр., было переведено на сир., копт., арм., груз. языки; существуют также его лат. (известна как «Евангелие псевдо-Матфея»), эфиоп., араб. и слав. («История Фомы израильянина», «Детство Христово») версии. Долгая многовековая работа по очищению апокрифических материалов, связанных с образом Богородицы, от содержащихся здесь неправосл. идей и неприемлемых для Церкви сюжетов привела к сложению единого и внутренне непротиворечивого Предания о земной жизни Богородицы, к внесению памятей главных событий Ее жития в богослужебный годичный круг неподвижных праздников (апокрифическими сказаниями о Богородице активно пользовались такие знаменитые песнописцы, как свт. *Андрей Критский*, прп. *Косма Маиумский* и прп. *Иоанн Дамаскин*). Сказания о жизни Богородицы издавнее находили живой отклик у правосл. христиан, были их любимым чтением. Они входили в различные агнографические лит. традиции Поместных Церквей. Сказания нашли отражение и в проповедях св. отцов (св. *Ефрема Сирина*, свт. *Иоанна Златоуста*, прп. *Иоанна Дамаскина*, свт. *Григория Паламы* и др.) на церковные праздники.



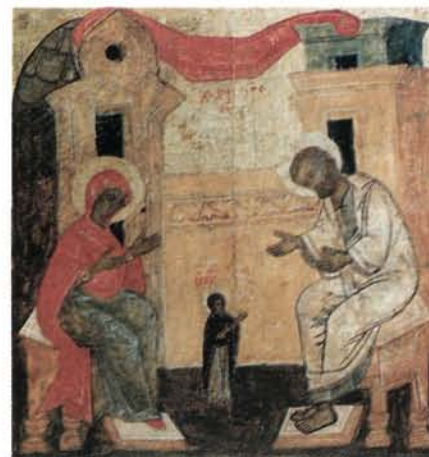


Ее предков были ветхозаветные патриархи, первосвященники, правители и цари иудейские.

Церковное Предание доносит до нас ряд зна-

Благовестие праведным Иоакиму и Анне. Мозаика ц. Успения Богородицы в Дафни. Ок. 1100 г.

чимых обстоятельств события Рождества Богородицы. Иоаким и Анна очень страдали из-за своего бесплодия, в к-ром ветхо-



Первые шаги Марии.

Клеймо иконы «Благовещение» из Благовещенского собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

заветная мораль видела наказание Божие. Иоакиму даже препятствовали приносить в храме жертвы, считая, что он неугоден Богу, поскольку не создал потомства израильскому народу. Иоаким знал, что мн. ветхозаветные праведники, напр. Авраам, так же, как и он, до самых преклонных лет не имели детей, но затем Бог по их вере и молитвам все же посылал им потомство. Иоаким удалился в пустыню, устроил там палатку, где молился и постился в течение 40 дней и ночей. Анна, подобно мужу, горько оплакивала свою бездетность. И ее, как и супруга, уничижали за бесплодие окружающие. Но однажды, когда Анна гуляла в саду и молилась Богу о том, чтобы Он даровал ей ребенка, как некогда даровал потомство престарелой *Sarre*, перед Анной предстал ангел Господень и пообещал ей, что скоро она родит и о потомстве ее будут говорить во всем мире (Протоевангелие. 4). Анна дала обет посвятить своего ребенка Богу. В то же время ангел явился и Иоакиму, возвещая, что Бог внимал его молитвам. Иоаким возвратился

Встреча праведных Иоанна и Анны (Зачатие Богородицы). Икона. Кон. XVI в. (ЦМИАР)



Предание свидетельствует о том, что на рубеже двух эр мировой истории, разделенных рождением Христа, в г. Назарете жили немолодые и бездетные супруги, святые праведные *Иоаким* и *Анна*. Всю свою жизнь, посвященную исполнению Божией воли и служению ближним, мечтали они и горячо молились о том, чтобы Господь даровал им ребенка. Иоаким и Анна дали обет: если у них все же родится сын или дочь, то жизнь его или ее будет посвящена служению Богу. Наконец по прошествии 50 лет их супружества молитва престарелых праведников была услышана: дочь они назвали Марией (в переводе с евр. — «госпожа» или «надежда»). Девочка, принеся утешение и душевное облегчение престарелым и богобоязненным супругам, предназначена была стать Матерью буд. Спасителя мира, Сына Божия. По отцу Она происходила из колена Иудина, из рода Давидова, по матери — из племени Ааронова; среди

заветная мораль видела наказание Божие. Иоакиму даже препятствовали приносить в храме жертвы, считая, что он неугоден Богу, поскольку не создал потомства израильскому народу. Иоаким знал, что мн. ветхозаветные праведники, напр. Авраам, так же, как и он, до самых преклонных лет не имели детей, но затем Бог по их вере и молитвам все же посылал им потомство. Иоаким удалился в пустыню, устроил там палатку, где молился и постился в течение 40 дней и ночей. Анна, подобно мужу, горько оплакивала свою бездетность. И ее, как и супруга, уничижали за бесплодие окружающие. Но однажды, когда Анна гуляла в саду и молилась Богу о том, чтобы Он даровал ей ребенка, как некогда даровал потомство престарелой *Sarre*, перед Анной предстал ангел Господень и пообещал ей, что скоро она родит и о потомстве ее будут говорить во всем мире (Протоевангелие. 4). Анна дала обет посвятить своего ребенка Богу. В то же время ангел явился и Иоакиму, возвещая, что Бог внимал его молитвам. Иоаким возвратился

Отвержение даров праведных Иоакима и Анны. Клеймо иконы «Благовещение» из Благовещенского собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

домой к Анне, где вскоре совершились зачатие и Рождество Пресв. Богородицы.

Престарелые родители принесли Богу



с зажженными светильниками. «...Да ликовствѣтъ іоакимъ со анною, іакѡ плодъ стѣи изъ нихъ произыде, маріа свѣтоноснаа, вѣжественнаа свѣща, и раѣдетса вхождѣи во храмъ...» (седален по полиелее службы Введения). Родители поставили Ее на первую из 15 высоких ступеней храма. И здесь, по преданию, передаваемому блж. *Иеронимом Стридонским*, свершилось чудо: Мария самостоятельно, без чьей-либо поддержки, взойдя по крутым ступеням, вступила в храм (*Hieron. De nativ. S. Mariae*). В тот же миг навстречу Ей вышел первосвященник: по преданию, *Захария* — буд. отец *Иоанна Крестителя (Предтечи)*. Он, по особому откровению Божию, ввел Марию во Свята Святых, куда имел право входить лишь 1 раз в году первосвященник. После этого Иоаким и Анна оставили Марию при храме. Вся Ее жизнь в храме



Введение во храм Пресв. Богородицы.
Икона из праздничного ряда
иконостаса Успенского собора
Кирилло-Белозерского мон-ря.
1497 г. (КБМЗ)

была делом особого Промысла Божия. Она воспитывалась и училась вместе с др. девами, трудилась над пряжей и шила священнические облачения. Пищу буд. Богородице приносил ангел. «Стѣа стѣихъ същи, чистѣа во храмъ стѣи возлюбилѣ еси вселитисѣ, и со агглы, дѣво, вѣсѣдѣици превывѣаши, преслѣвнѣ съ небесѣ хлѣбъ прѣмлющи, пн-тѣльнице жизни» (тропарь 4-й песни 2-го канона утрени на Введение).

Предание повествует о том, что Богородица преставила при храме до 12 лет. Наступило время, когда Ей надлежало оставить храм и вступить



Обручение Марии прав. Иосифу.
Клеймо иконы «Благовещение»
из Благовещенского собора
Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

в брак. Но Она объявила первосвященнику и священникам, что дала обет девства перед Богом. Тогда, из уважения к Ее обету и для сохранения Ее девства, чтобы юная Дева не оставалась без покровительства и попечения (к тому времени почилы Ее родители), Марию обручили престарелому плотнику *Иосифу*, происходившему из рода царя Давида. По преданию, Господь Сам указал на него в качестве буд. обручника и защитника Богородицы. Храмовые священники собрали 12 мужчин из рода Давида, положили их посохи на жертвенник и молились, чтобы Бог указал на того, кто Ему угоден. Затем первосвященник отдал каждому его посох. Когда он отдал посох Иосифу, из него вылетела голубка и села Иосифу на голову. Тогда первосвященник сказал старцу: «Ты избран, чтобы принять к себе и блюсти Деву Господа» (Протоевангелие. 9). Богородица поселилась в доме Иосифа в Назарете. Здесь Она пребывала в трудах, богомыслии и молитве. В это время возникла необходимость в изготовлении новой завесы для иерусалимского храма. Часть работы



по поручению первосвященника исполнила Дева Мария.

Наступил момент *Благовещения*. Это событие описывается в НЗ евангелистом *Лукой* (1. 26–38). Бог послал к Пречистой Деве арх. *Гавриила*, дабы он возвестил Ей о скором Рождестве от Нее Господа. По преданию, в тот момент, когда перед Ней явился архангел, Она читала отрывок из Книги пророка *Исаии* «се, Дева во чреве примет...» (Ис 7. 14). Богородица начала молиться о том, чтобы Господь открыл Ей таинственный смысл этих слов и скорее исполнил Свое обетование. Как раз в этот миг Она увидела перед Собой арх. *Гавриила*, к-рый возвестил Ей о скором рождении Сына: Младенец будет Сыном Всевышнего, наречется *Иисусом*, наследует престол *Давидов*, и Его Царству не будет конца. Мария недоумевает: как может все это исполниться, если Она пребывает в девстве? Ангел отвечает: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35). Мария в ответ на слова архангела дает Свое добровольное согласие на Боговоплощение: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1. 38). Арх. *Гавриил* отходит от Богородицы. Совершается безмужное зачатие Господа *Иисуса Христа*.

После события *Благовещения* Богородица отправилась навестить Свою родственницу прав. *Елисавету*, буд. мать св. *Иоанна Крестителя (Предтечи)*. Праведные *Захария* и *Елисавета* жили в левитском г. *Иута*. В соответствии с преданием, по дороге в *Иуту* Богородица посетила *Иерусалим* и передала в храм уже готовое рукоделие — часть новой завесы. Там над Богородицей произнес возвышенное благословение первосвященник, сказавший, что Господь прославит Марию во всех родах земных (Протоевангелие. 12). Событие

встречи Богородицы и *Елисаветы* описывает евангелист *Лука* (Лк 1. 39–56). В момент

Благовещение.
Клейма Владимирской
иконы Божией Матери.
Кон. XVI в. (ВСМЗ)

встречи *Марии* и *Елисаветы* младенец взыграл во чреве *Елисаветы*. Она исполнилась



Св. Духа и произнесла пророческие слова о Матери Господа, посетившей ее дом. Богородица ответила ей торжественным поэтическим гимном: «*Величит душа Моя Господа...*» (Лк 1. 46–55), прославляющим милосердие Божие, являемое Израилю в исполнении древних пророчеств о Мессии. Она свидетельствует, что отныне Ее убожат все поколения живущих на земле. Богородица находилась в доме Захарии и Елисаветы ок. 3 месяцев, затем вернулась в Назарет.

Вскоре Иосиф заметил, что Мария носит во чреве плод, и пришел от этого в смущение. Он хотел втайне отпустить Ее из своего дома, тем самым освободив от преследования по суровому ветхозаветному закону. Однако Иосифу явился во сне ангел и засвидетельствовал, что рожающийся от Марии Младенец зачат наитием Св. Духа. Она родит Сына, Которого следует назвать именем Иисус, т. к. Он спасет человечество от грехов. Иосиф был послушен воле Божией и принял Марию, вновь, как и прежде, оберегая Ее чистоту и девство (Мф 1. 18–25).

Новозаветный рассказ о событии Рождества Христова содержится в двух дополняющих друг друга Евангелиях — от Матфея (1. 18–2. 23) и от Луки (2. 1–20). Здесь повествуется о том, что во времена царствования имп. *Августа* в Риме (под властью к-рого находилась в те времена Палестина) и царя Ирода в Иудее по решению императора была устроена перепись населения. При этом евреям — для их участия в переписи — надлежало прийти в те города, откуда происходил их род. Иосиф и Мария, ожидавшая уже к тому времени скорого рождения Ребенка, пришли в Вифлеем, т. к. происходили из рода царя Давида (*Euseb. Hist. eccl. 17. 17*). Вифлеем же был городом Давидовым. Не найдя

свободных мест в гостинице, они вынуждены были (хотя это было холодное время года) поселиться в загоне для скота — по Церковному Преданию, берущему начало в раннехрист. апокрифах и в свидетельствах древних отцов Церкви (*Iust. Martyr. Dial. 78; Orig. Contra Cels. I 51*), это была пещера. Здесь ночью у Пресв. Девы и родился Богомладенец Иисус Христос. Рождество совершилось без обычных для рожениц физических страданий. Б. Сама спеленала Господа по Его Рождестве и положила в ясли, куда кладут корм для скота. В пещере Она оказалась свидетельницей поклонения Господу пастухов и слагала в сердце Своем слова их рассказа о чудесном явлении им в поле ангельских сил (Лк 2. 8–14, 19).

На 8-й день по Рождестве над Богомладенцем был совершен обряд обрезания и наречения имени (Лк 2. 21), а по прошествии 40 дней принесли Его в иерусалимский храм. Это событие вспоминается Церковью под именем Сретения Господня. Его обстоятельства описываются евангелистом Лукой (2. 22–38). Младенец был принесен в храм во исполнение древних обычаев ветхозаветного закона Моисея (Лев 12. 1–8). В соответствии с этим законом женщины по истечении 40 дней, если родилась мальчик, и 80 дней, если родилась девочка, должны были прийти в храм для принесения очистительной жертвы.

Посещает храм ради принесения такой жертвы и Богородица. Ею приносятся 2 горлицы и 2 голубиных птенца — жертва, по закону допустимая лишь для бедняков. По обычаю, после принесения жертвы за первородного сына священник принимал младенца из рук матери и, обратившись к алтарю, высоко поднимал ребенка, как бы вручая его Богу. При этом он совершал над ним 2 молитвы: одну — за закон о выкупе (первородные сыновья

Перепись населения в Вифлееме. Мозаика мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1315–1321 гг.

израильян были предназначены, как принадлежащие Богу (Исх 13. 1–2), служить в скинии и храме — позднее



Сретение Господне. Икона из праздничного ряда иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря. 1497 г. (КБМЗ)

эти обязанности были возложены на левитов (Числ 8. 14–19), но закон предусматривал возможность освобождения от этого служения через выкуп), др. — за дарование первенца.

Младенец Христос был встречен при входе во храм благочестивым и праведным старцем *Симеоном*. Старец произнес благодарение Богу и молитву «*Ныне отпущаешь...*». Он обратился к Богородице, пророчествуя о Ее судьбе: «*...и Тебе Самой оружие пройдет душу...*» Слова об «оружии», т. е. о мече, к-рым будет пронзено сердце Богородицы, — это пророчество о тех страданиях, что Ей предстоит испытать, когда Она окажется свидетельницей мучений и смерти на Кресте Ее Божественного Сына.

По древнему Преданию Вост. Церкви, именно после события Сретения (*Ephraem Syr. In Deatess.*; а не в ночь Рождества — *Ioan. Chrysost. In Matth. 1. 1*; ср.: *Theoph. Bulg. In Matth. 1. 1*) совершилось поклонение Богомладенцу пришедших с востока волхвов (Мф 2. 1–12). Обманутый ими Ирод искал смерти Христа, и Святое Семейство вскоре — по указанию явившегося Иосифу ангела — было вынуждено покинуть Палестину и бежать в Египет (Мф 2. 13–15). Оттуда Иосиф и Богородица с Младенцем вернулись на родину лишь после того, как узнали, что Ирод умер. О смерти царя сообщил Иосифу явившийся ему во сне ангел (Мф 2. 19–21).



Сохранился целый ряд благочестивых преданий, связанных с пребыванием Святого Семейства в Египте. Так, по одной из легенд, на пути в Египет они наткнулись на разбойников, двое из к-рых были в дозоре, остальные спали. Один из разбойников, ощутивший Божественное величие Младенца, не дал товарищам нанести вред Святому Семейству. Тогда Богородица сказала ему: «Господь Бог поддержит тебя Своею десницею и отпущением грехов одарит» (Евангелие детства Спасителя Арабское. 23). По преданию, именно этот милосердный разбойник и оказался потом тем благоразумным разбойником, чьи грехи были прощены Господом на кресте и к-рый удостоился войти в рай вместе со Христом (Лк 23. 39–43).

По возвращении в Палестину Святое Семейство вновь поселилось в Назарете (Мф 2. 23). По преданию, Богородица занималась рукоделием, учила грамоте местных детей. Она по-прежнему пребывала в молитве и богомыслии. Каждый год все Семейство отправлялось — по существующему религ. обычаю — в Иерусалим на праздник Пасхи. Во время одного из подобных путешествий уже покинувшие храм Иосиф и Богородица не заметили, что отрок Иисус, Которому было тогда 12 лет, остался в Иерусалиме. Они думали, что Иисус идет в Галилею с к.-л. из их родственников или знакомых; не найдя Его среди них и будучи обеспокоены этим, Иосиф и Богородица возвратились в иерусалимский храм. Они нашли здесь Иисуса, бе-

седующего с иудейскими учителями, поражавшимися присущей Ему не по летам мудрости. Богородица сказала Ему о той скорби, к-рая охватила Ее и Иосифа, когда они не нашли Его среди соплеменников. Господь ответил Ей: «Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2. 49). Тогда они не поняли смысла сказанных Господом слов. И все же Богоматерь сохранила все Его слова в Своем сердце, смутно предугадывая то будущее, что ожидает Ее Сына и Саму Богородицу (Лк 2. 41–51).

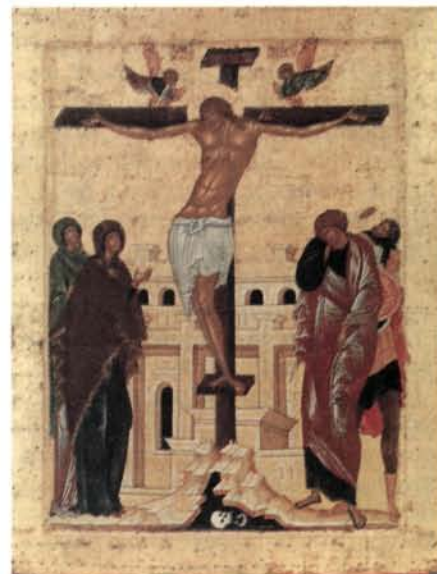
В соответствии с Церковным Преданием, через неск. лет после этого события умер Иосиф. Теперь о Христе и Его братьях (в согласии с вост. экзегетической традицией, детях Иосифа от первого брака — *Euseb. Hist. eccl.* II 1. 2; *Theoph. Bulg. In Matth.* 13. 56; см.: *Мерзлюкин. С.* 25–26) заботилась Богоматерь.

После Крещения Господня и 40-дневного поста в пустыне Сын Божий оказался вместе со Своей Матерью на брачном пире в Кане Галилейской. Здесь Богородица попросила Его утешить испытывавших недостаток в вине пирующих и явить ради этого Свою Божественную силу. Господь сначала ответил, что Его еще не настал, а затем, видя полное упование Богородицы на всемогущество Божественного Сына и из почтения к Ней (*Ioan. Chrysost. In Ioan.* 2. 4), чудесным образом претворил воду в вино (Ин 2. 1–11). По преданию, вскоре после пребывания на браке в Кане Богородица по воле Сына переселилась в Капернаум (*Ioan. Chrysost. In Ioan.* 2. 4).

Исполнение воли Небесного Отца было для Иисуса несравненно важнее семейного родства. Об этом

Брак в Кане Галилейской. Роспись собора Рождества Богородицы Феропонтова мон-ря. Мастер Дионисий. 1502–1503 гг.

свидетельствует известный эпизод, описанный в синоптических Евангелиях (Мф 12. 46–50; Мк 3. 31–35; Лк 8. 19–21): придя к дому, где проповедо-



Распятие Господне. Икона из праздничного ряда иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря. 1497 г. (КБМЗ)

вал Христос, пожелавшие Его увидеть Богородица и братья Господа послали к Нему просить о встрече; Иисус Христос ответил, что всякий исполняющий волю Его Небесного Отца является Его братом, сестрой и матерью.

Во время Крестных страданий Господа Богородица находилась неподалеку от Своего Божественного Сына. Она не оставила Господа и у Креста, разделяя с Ним Его страдания. Здесь Она предстояла Распятому вместе с ап. Иоанном Богословом. Христос сказал Богородице, указывая на Иоанна: «Жéно! се, сын Твой», а затем апостолу: «се, Матерь твоя» (Ин 19. 26–27). С этого дня ап. Иоанн взял на себя заботу о Богородице.

Церковь верит, что Господь явился Своей Матери сразу по Воскресении. Блж. *Феофилакт Болгарский* считает (*Theoph. Bulg. In Matth.* 27), что именно Богородица упоминается среди жен-мироносиц у евангелиста Матфея под именем «Марии, матери Иакова и Иосии» (Мф 27. 56), т. к. Иаков и Иосия — дети почившего Иосифа, обручника Ее, а также — «другой Марии» (Мф 27. 61; 28. 1). Ей и Марии Магдалине сначала явился ангел, возвестивший о Воскресении Христа, а затем и Сам восставший из гроба Господь (Мф 28. 1–10). О том, что «другая Мария» и Богородица — одно лицо, утверждается и в синаксарном чтении во Святую Неделю Пасхи.



Предание Церкви утверждает, что Богородица присутствовала и при Вознесении Господнем. Ее изображение всегда имеется на иконе этого Праздника. По Вознесении Христа Богородица находилась в Иерусалиме вместе с апостолами (Деян 1. 14) и ожидала исполнения обетования Своего Сына — схождения Св. Духа. По прошествии 40 дней после Вознесения на Богородицу и апостолов сошел Св. Дух в образе огненных языков — осуществилось чудо Пятидесятницы (Деян 2. 1–4).

После сошествия Св. Духа Богородица прославилась среди христиан мн. Своими чудотворениями и удостоилась великого почитания. По преданию, Она была свидетельницей мученической смерти архидиак. Стефана и молилась о том, чтобы Господь даровал ему силы с твердостью и терпением встретить кончину. После начавшихся при Ироде Агриппе преследований христиан и казни Иакова Богородица и апостолы оставили Иерусалим. Они бросили жребий, дабы узнать, кому и где следует проповедовать Евангельскую Истину. В удел Богородице для Ее проповеди досталась Иверия (Грузия). Она собиралась отправиться туда, но явившийся Ей ангел воспрепятствовал это сделать. Он возвестил Богородице, что Иверии надлежит просветиться Светом Христовым много позднее, а пока Она должна остаться в Иерусалиме, чтобы отправиться отсюда в иную, также требующую просвещения, землю. Имя этой страны должно было открыться Богородице позднее. В Иерусалиме Богородица беспрестанно посещала опустевший по Воскресении Гроб Христов и молилась. Иудеи хотели настигнуть Ее здесь и убить и даже выставляли возле Гроба стражу. Однако сила Божия чудесным образом скрывала Богородицу от глаз иудеев, и Она беспрепятственно посещала пещеру Погребения (Сказание об Успении Св. Богородицы. 2).

Предание повествует о морском путешествии Б. к некогда воскресшему Господом и ставшему Кипрским епископом *Лазарю*. По дороге Ее корабль был подхвачен бурей и перенесен к горе *Афон*. Постигнув, что это та самая земля, о к-рой Ей благовествовал в Иерусалиме ангел, Богородица ступила на Афонский п-ов. В те времена на Афоне процветали самые разнообразные

языческие культы, однако с приходом Богородицы язычество оказалось на Афоне повержено. Силой Своей проповеди и многочисленными чудесами Богородица обратила местных жителей в христианство. Перед отплытием с Афона Богородица благословила народ и сказала: «Се в жребий Мне бысть Сына и Бога Моего! Божия благодать на место сие и на пребывающих в нем с верою и со страхом и с заповедями Сына Моего; с малым попечением изобильно будет им вся на земле, и жизнь небесную получают, и не оскудеет милость Сына Моего от места сего до скончания века, и аз буду тепла заступница к Сыну Моему о месте сем и о пребывающих в нем» (*Порфирий (Успенский), еп. История Афона*. СПб., 1892. Ч. 2. С. 129–131). Богородица отплыла со Своими спутниками на Кипр, где посетила Лазаря. Во время своего путешествия Божия Матерь побывала в Ефесе. Возвратясь в Иерусалим, Она по-прежнему часто и подолгу моли-

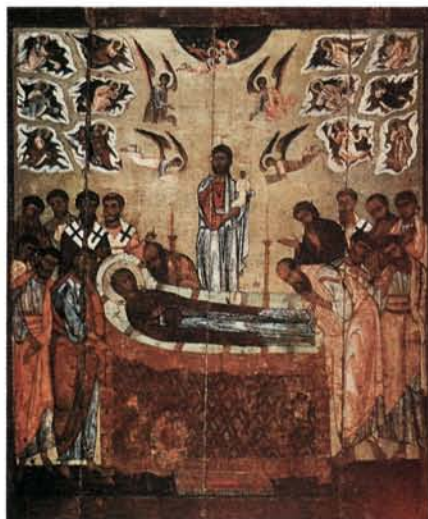


Благовестие арх. Гавриила Пресв. Богородице об успении. Клеймо иконы «Благовещение» из Благовещенского собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)

лась в местах, к-рые были связаны с событиями земной жизни Ее Сына. Как повествует «Сказание об Успении Св. Богородицы», о том, что Ее земная кончина уже близка, Богородица узнала от арх. Гавриила. Эту весть Богородица приняла с большой радостью: Ей предстояла скорая встреча со Своим Сыном. В качестве предзнаменования ожидающей Богородицу по Ее Успении славы архангел вручил Ей райскую ветвь от финикового дерева, сияющую неземным светом. Эту ветвь надлежало нести перед гробом Богородицы в день Ее погребения.

Когда Богородица возлежала на смертном одре, совершилось чудесное событие: силой Божией в Ее дом были собраны находившиеся тогда в различных странах апостолы, к-рые благодаря этому чуду смогли присутствовать при Успении Девы Марии. Об этом свидетельствует богослужение утрени *Успения Пресв. Богородицы*: «Всечестный ликъ премъдрыхъ аплаз соврасъ чьднв погребестн славнв тѣло твоѣ пречтѣое, вѣе всепѣтаа: съ нѣмже воспѣша и аггълз множество, преставаенїе твоѣ честнв хвалаще, еже вѣброу празднѣемъ» (седален по 1-й кафизме на Успение). По Церковному Преданию, сияющую чистотой душу Богоматери принял Господь, явившийся с сонмом небесных сил: «Днвлъхса аггльскѣм силы, въ сѣннѣ смотрѣюще своѣго влкъ, женскѣю дшнѣ рѣкѣмн носѣщаго: пречнстѣво рождшеи, сынѣолѣпннв провозглашаше: градн чнстаа, съ снѣмъ и вѣомъ прославлена вѣдн» (тропарь 9-й песни 1-го канона Успения). Не было у одра Богородицы лишь ап. Фомы (эпизод и описание вознесения Богородицы по лат. версии апокрифа об Успении Св. Богородицы). Согласно Церковному Преданию, после смерти Богородицы апостолы положили Ее тело в гробнице-пещере, завалив вход большим камнем. На 3-й день к ним присоединился отсутствовавший в день Успения ап. Фома, к-рый очень страдал оттого, что так и не успел проститься с Богородицей. По его слезной мольбе апостолы отвалили от входа в пещеру камень, чтобы и он смог попрощаться с телом умершей Богородицы. Но, к их удивлению, они не нашли Ее тела внутри пещеры. Здесь лежали только Ее одежды, от к-рых исходило дивное благоухание. Правосл. Церковь хранит Предание, что Богородица была воскрешена силой Божией на 3-й день после Своего Успения и взошла на Небо. «Повѣдннмъ почестн взалл еси на естество чнстаа, вѣга рождши: оваче же подобашнса творцѣ твоѣмъ и снѣ, паче естества повннѣешнса естѣственнымъ законѣмъ. тѣмже оумѣрши, съ снѣмъ востаѣши вѣчннѣюци» (тропарь 1-й песни 1-го канона Успения).

У нек-рых древних писателей присутствует мысль о мученической смерти Богоматери (напр., в Слове, приписываемом Тимофею, пресв. Иерусалимскому, V в.), однако это предположение отвергается св. отцами (*Ambros. Mediol. In Luc. 2. 61*) и не находит подтверждения в Церковном Предании.



Успение Пресв. Богородицы.
Икона из ц. Рождества Богородицы
новгородского Десятинного мон-ря.
Нач. XIII в. (ГТГ)

Год Успения Богоматери древними духовными писателями и церковными историками называется различно. *Евсевий Кесарийский* указывает 48 г. по Р. Х., *Ипполит Римский* — 43 г. по Р. Х., *Епифаний Кипрский* — 25-й год по Вознесении Христовом, *Никифор Каллист* — 44 г. по Р. Х.

Ист.: *Смирнов И., прот.* Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // ПО. 1873. Апр. С. 569–614; *Amann E.* Le Proto-évangèlie de Jacques et ses remaniement latenes. P., 1910; Апокрифические сказания о Христе. СПб., 1914. Вып. 3: Книга Иосифа Плотника; *Michel C.* Evangèlies аросугриphique. P., 1924; *Krebs E.* Gottesgebàrerin. Köln, 1931; *Gordillo M.* Mariologia orientalis. R., 1954; A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary / Ed. by M. O'Carroll. Wilmington, 1983; Евангелие детства (Евангелие от Фомы) // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 142–150; История Иакова о рождении Марии // Там же. С. 117–129; Апокрифические сказания об Иисусе, Святом Семействе и свидетелях Христовых / Сост. И. С. Свенцицкая, А. П. Скогорева. М., 1999; Λόγοι Θεοειρητορικοί / Μοναχός Μάξιμος, Ἡσυχαστήριον τῆς κοιτίσεως τῆς Θεοτόκου. Κατοινάκια, Ἁγίου Ὄρους, 1999.

Лит.: Сказания о земной жизни Пресв. Богородицы: С 14 рис. и 26 политипажам. СПб., 1870; *Барсов М. В.* Четвероевангелие: Толкования и руководство к изучению. СПб., 1893². Серг. П., 2002^Р: Толкование Четвероевангелия: Сб. ст. для назидательного чтения; *Снесарева С.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. СПб., 1892². М., 1997^Р. Ярославль, 1994, 1998¹¹; Богоматерь: Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон / Под ред. *Е. Поселянина*. СПб., 1909. К., 1994^Р. М., [1997]^Р; *его же.* Богоматерь на земле. СПб.; М., 2002; *Скабаланович М.* Христианские праздники: Рождество Пресв. Богородицы. Введение во Храм Пресв. Богородицы. Успение Пресв. Богородицы. К., 1915–1916. Серг. П., 1995^Р; *Мерзлюкин А.* Родословие Пресв. Девы Марии и происхождение «братьев Господних». П., 1955. СПб., 1995.

П. Ю. Малков

Догматическое учение о Деве Марии. Его особенности. Учение о Божией Матери имеет две особенности. Во-первых, оно основано на христологии и поэтому никогда не рассматривается вне домостроительства спасения, совершенного Воплотившимся Сыном Божиим. Во-вторых, в нем почти невозможно отделить догматическое учение от того почитания, какое воздается Божией Матери в Церкви. Первая особенность усматривается уже в приготовлении человеческого рода к пришествию Спасителя. В процессе приготовления «Божественной педагогикой» реализуется проходящая через весь ВЗ идея избрания: последовательно избираются *Ной*, потомство *Авраама*, израильский народ, колено *Иудино*, «дом Давида». «Круг избранных медленно сужается... Так растет древо Иессеево до последнего и высочайшего избрания Пречистой Девы» и совершается «предуготовление Той, Которая должна была «взаимодать» Свою человеческую природу, дабы осуществилась тайна воплощения» (*Лосский В.* Догматическое богословие. С. 259–260, 106). Дева Мария, т. о., наряду со всем человечеством включена в мессианский процесс. Она не изолирована ни от истории, ни от потомства Адама, ожидавшего пришествия Спасителя. Величие, святость и чистота Девы Марии — это, как замечает свт. *Григорий Палама*, результат последовательных очищений, совершавшихся на протяжении мн. ветхозаветных поколений и завершившихся в естестве Самой Девы (*Greg. Pal.* In Praesent. 8, 11, 32). При чем эти очищения совершались не механически и насильственно, но с соблюдением свободы как Девы Марии, так и ее предков. Поэтому святость Пресв. Девы есть не результат к.-л. привилегий, дарованных Ей в силу Ее будущего Богоматеринства, но плод Ее подвига веры и жизни. Свобода человека, лежащая в основе всего мессианского процесса, не нарушается даже тогда, когда наступает момент Боговоплощения. «Воплощение,— замечает по этому поводу *Николай Кавасила*,— было делом не только Отца, Его Силы и Духа... но также (делом) воли и веры Девы. ...Без согласия Пренепорочной и содействия Ее веры (Предвечный) Совет не мог бы быть осуществлен. Бог, научив и убедив Ее... делает Ее Своей Матерью. Он заимствует Свою плоть от Знающей об этом и

Желающей этого. Бог желал, чтобы Матерь носила Его во чреве столь же свободно, как и Он воплотился добровольно...» (*Nicol. Cabas.* Hom. in Annunt. 4–5). О том, что Боговоплощение было актом не только воли Божией, но и воли Девы, пишет и прп. *Иоанн Дамаскин*: «После того как Святая Дева изъявила согласие, на Нее, по слову Господню, которое сказал Ангел, сошел Святой Дух, очищающий Ее и дарствующий Ей силу для принятия Божества Слова, а вместе — и для рождения Его» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 2). С учетом того, что Пресв. Дева, будучи «предыбранной от всех родов» (стихира на стиховне вечерни Введения), в момент Боговоплощения в Своем лице представляла все человечество, Ее согласие исполнить Божественную волю, выраженное в словах: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1. 38), стало одновременно и выражением согласия всего человеческого рода на то, чтобы «Бог явился во плоти» (1 Тим 3. 16).

Непосредственная связь правосл. мариологии с христологией усматривается и в именовании Пресв. Девы «Богородицей». Догматически закрепленное III Вселенским Собором против несториан, отрицавших Богоматеринство, оно хотя именует Деву Марию Матерью Бога, однако по существу носит христологический характер, т. к. с его помощью выражается учение об ипостасном единстве Бога Слова, ставшего плотью (Ин 1. 14). Поэтому отрицание Богоматеринства является не только искажением учения о Божией Матери, оно в корне подрывает саму основу догмата Боговоплощения, а вместе с ней — и основы христианства. В свете именно такого объяснения мариологического учения становится понятным строгое осуждение тех, кто не признавал Богоматеринства Девы Марии.

Вторая особенность учения о Божией Матери находит свое объяснение в контексте Предания Церкви, приписывающего Деве Марии «боголепную славу» (Слава твоа бголепнал — стихира на «Господи, воззвах» вечерни Успения). Она является подтверждением общеизвестной богословской истины, согласно к-рой Писание и Предание в Церкви неразделимы. Поэтому, основываясь на одном лишь Писании, порой бывает трудно понять места, прямо или кос-



венно относящиеся в ВЗ и НЗ к Матери Иисуса Христа. Более того, вне Предания нек-рые из этих мест могут показаться даже противоречащими великому почитанию, воздаваемому «Пресвятой, Пречистой, Преподобной, Славной Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии» (прошение ектении). Так, если «из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф 11. 11), то, казалось бы, Пресв. Богородица по Своему достоинству должна стоять ниже пророка и Предтечи Иисуса Христа. В др. евангельском тексте Сам Христос, когда «одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие» (Лк 11. 27), как будто отклонил прославление Своей Матери, потому что «блаженными» назвал слышащих слово Божие и соблюдающих его (Лк 11. 28). Однако мнимость этих противоречий со всей очевидностью обнаруживается в свете Предания. Правосл. экзегетическая традиция объяснение евангельского текста Мф 11. 11 ищет в продолжении 11-го стиха, где содержатся следующие слова Христа: «...но меньший в Царстве Небесном больше его» (т. е. Иоанна Крестителя). Согласно этой традиции, рассматриваемый текст имеет в виду разные степени духовного совершенства, какие могли быть достижимы ветхозаветным человеком, к-рому еще не было доступно состояние обожения, и человеком НЗ, для к-рого в Искуплении, совершенном Иисусом Христом, открылась возможность приобщения к полноте благодати Св. Духа и вхождения в Царство Небесное (Лопухин. Толковая Библия. С. 216). Св. Иоанн Предтеча был величайшим пророком; своей святостью он превзошел «рожденных женами» ветхозаветных праведников; однако он был сыном ВЗ и жил лишь надеждой на исполнение обетованных благ. Жизнь Девы Марии проходит в двух Заветах; и хотя ветхозаветный период Ее жизни являет собой предельную высоту Ее святости, какая была возможна до пришествия Христова, духовное совершенство Девы Марии во всей полноте осуществляется лишь в НЗ и несравненно превосходит Ее ветхозаветную праведность.

Литургическое предание усматривает в Лк 11. 27–28 не умаление, а прославление Богоматери: этот

текст включен в евангельское чтение во время всенощного бдения в Богородичные праздники. Объяснению этого, на первый взгляд, странного факта помогают др. евангельские места, в к-рых, как и в анализируемом тексте, говорится об отношении к слову Божию. В одном из них повествуется о том, как однажды пришли «Мать и братья» Иисуса Христа, желая встретиться с Ним. Однако не могли этого сделать, т. к. Христос был окружен множеством народа. «И дали знать Ему: Мать и братья Твои стоят вне, желая видеть Тебя. Он сказал им в ответ: мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк 8. 19–21). Обращает на себя внимание то, что эти слова Иисус Христос произносит почти непосредственно за притчей о Сеятеле и семени, с которой Он только что обратился к народу (Лк 8. 4–15). В этой притче Он с похвалой отзывается о тех, кто, подобно «доброй земле», «услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении» (Лк 8. 15). Они для Христа — «блаженны» (Лк 11. 28); они — Его «брат и сестра и мать» (Мф 12. 50). Что же касается Девы Марии, то Ее связь со Христом не была только родственной, как Матери с Сыном. Евангелист Лука дважды подчеркивает, что «Мария сохраняла все слова сии (т. е. слова о Боге Слове, ставшем плотью (Ин 1. 14). — М. И.), слагая в сердце Своем» (Лк 2. 19, 51). А это значит, что Она тоже «блаженна», и не только потому, что родила Сына Божия, ставшего Сыном человеческим, но и потому, что через благодатное слово Божие, к-рое было для Нее жизненным началом, Она превзошла Своей славой все небесные силы. Такое объяснение анализируемых текстов Евангелия от Луки не входит в противоречие с толкованием блж. Феофилактом Болгарским параллельного места из Евангелия от Матфея (12. 47–50), где Христос называет Своим братом, сестрой и матерью того, «кто будет исполнять волю Отца... Небесного». «Не в укор Матери (Иисус Христос. — М. И.) говорит это, но для исправления человеческой мысли Ее; ибо не сказал: Она Мне не мать, но дал знать, что если Она не будет исполнять воли Божией, то Ей несколько не принесет пользы то, что Она родила Меня. Итак, Он не отрекается от естественного родства, но

восполняет его родством по добродетели» (*Theoph. Bulg. In Matth. 12. 48*).

Ветхозаветные прообразы Божией Матери. Церковное Предание позволяет определить мариологический смысл мн. не только новозаветных, но и ветхозаветных повествований. Св. Андрей Критский считает, что «нет ни одного места во всем Богодухновенном Писании, где бы внимательный исследователь не увидел разных, повсюду рассеянных на Нее (Божью Мать. — М. И.) указаний» (*Andreas Cret. In Nativit. V. V. M.*). Перечень этих «указаний» открывается святоотеческим утверждением, что тайну Богоматери следует усматривать уже в Предвечном Совете. Объясняя обращенные к царю Давиду слова Господа: «от плода чрева твоего посажу на престоле твоем» (Пс 131. 11), прп. *Иоанн Дамаскин* отмечает, что «от племени Давида» «прозябла» Дева Мария, «предопределенная Предвечным... Советом Божиим и чрез Святого Духа как представленная, так и предвозвещенная различными образами и словами Пророков» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 14*). Первый образ Богоматери — «Земли ненасеянной» (стихира на «Господи, воззвах» вечерни Благовещения) — св. *Прокл*, архиеп. Константинопольский, усматривает в сотворенной Богом земле (Быт 1. 9–12), к-рая принесла первые плоды под непосредственным воздействием Божественного творческого слова (*Proclus CP. In Nat. Domini*). Св. отцы часто называют Деву Марию «раем», употребляя при этом различные эпитеты: «словесный рай» (*Greg. Thaum. 3 In Annunt.*),

Образ рая.

Пресв. Богородица на троне с предстоящими. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент



«вечноцветущий рай нетления» (Idem. 2 In Annunt.), «умный рай» (*Andreas Cret. In Annunt.*), «рай... который блаженнее Едема» (*Ioan. Damasc. 2 In Nativ. V. V. M.*). Особое внимание святоотеческое предание уделяет сравнению Девы Марии с Евой. Первым из св. отцов, кто, по замечанию прот. П. Преображенского, «противопоставил Марию и Еву и их роль в домостроительстве спасения рода человеческого, тем самым дополняя противопоставление Христос — Адам, сформулированное ап. Павлом», был св. *Иустин Мученик*. «По пути Иустина пошли св. Ириней и другие отцы Церкви, именовавшие Богоматерь «Новой Евой» (Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 269). Сравнение «двух дев» обычно начинается со сравнения их происхождения. «Кем рождена в начале Ева? Какая мать зачала ее безматернюю? — спрашивает свт. *Кирилл Иерусалимский*, полемизируя с иудеями, и отвечает: — Писание говорит, что произошла она из ребра Адамова. Итак, Ева из мужского ребра рождается без матери, а (разве) из Девического чрева Младенец не может родиться без мужа?» Такое рождение, по замечанию св. отца, действительно возможно, но лишь «от Святого Духа Божией силой» (*Cyr. Hieros. Catech. 12. 29*). Затем сравнивается состояние двух Ев: одной — к моменту искушения ее от диавола, а др. — к моменту Благоговещения арх. Гавриила. Первая Ева находилась в невинном райском состоянии; ее природа еще не была повреждена грехом. «Новая Ева» в момент Боговоплощения в Своем лице представляла падшее человечество, а потому тленное и смертное. Ее исключительное избрание не изолировало Ее от рода человеческого и от первородного греха, печать к-рого лежала на всех, не только на грешниках, но и на праведниках. Продолжая сравнение, святоотеческая мысль обращает внимание на то, что «первая Ева впала в преступление, и через нее, послужившую змею против прародителя, смерть вошла в мир»; Мария же, «послушная воле Божией, обманула змея, обманувшего нас, и ввела в мир нетление» (*Ioan. Damasc. 1 In Nativ. V. V. M. 7*). Библейский образ брака, в к-ром Женихом выступает Сам Бог, а невестой — ветхозаветный Израиль или новозаветная Церковь, нек-рыми св. отцами используется применительно

к Сыну Божию и Деве Марии, называемой ими Его «Невестой». «О, священная дочь Иоакима и Анны... проводившая жизнь в брачном чертоге Духа и сохраненная чистой, чтобы стать невестой Божией и по человеческому естеству Матерью Сына Божия!» — восклицает прп. *Иоанн Дамаскин*, воспевая беспредельное величие Девы Марии (*Ibidem*). Этот же образ встречается и у прп. *Симеона Нового Богослова*: «Дочь его (Давида), пренепорочную, пречистую и чистую Деву, Он (Бог. — *М. И.*) привел как Невесту. Пречистую же, я говорю, и пренепорочную по отношению к нам и тогдашним людям, сравнивая Ее с ними и с нами... что же касается до Ее Жениха и Его Отца, то... Ее привел Он (Бог Отец. — *М. И.*) и сотворил брак Своему Сыну» (*Sym. N. Theol. I Eth. 9. 42–51*). Ветхозаветным прообразом Божией Матери является Ноев ковчег, а сам Ной служит прообразом Христа — Нового Ноя, спасшего весь мир от потопа греха (*II Eth. 4. 9–19*). Образ рождения Иисуса Христа от Девы Марии нек-рые толкователи усматривают в рождении Исаака от Сарры (*Ephraem Syr. In Abraham et Isaac*), а образ Самой Девы — в лестнице Иакова, соединившей небо и землю (*Быт 28. 12*) (*Andreas Cret. In Nativit. V. V. M.*).

Именование Пресв. Девы «Неопалимая Купина» свое объяснение находит в видении прор. Моисеем горевшего, но не сгоравшего куста

Икона Божией Матери «Неопалимая Купина» из местного ряда иконостаса Спасо-Преображенского собора Соловецкого мон-ря. Кон. XVI в. (Гос. музей-заповедник «Коломенское»)



(слав. «купины»), где сам куст выступает в качестве прообраза одновременно материнства и девства Божией Матери (Исх 3. 2). «Мне кажется, — пишет свт. *Григорий Нисский*, — (что) сию тайну (тайну этого прообраза. — *М. И.*) предузнал и великий Моисей во время бывшего ему Богоявления в огне...» (*Greg. Nyss. In Nativit. Domini*). Образ «неискусобрачныя Невесты» «написася», как гласит церковное песнопение (догматик 5-го гласа), и «в Чермнем море». К числу прообразов приснодевства Божией Матери могут быть отнесены и врата храма, к-рые в видении были показаны прор. *Иезекиилю*. Эти врата «не откроются, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь Бог Израилев вошел ими, и они будут затворены» (44. 1–2). Ввиду большого количества ветхозаветных прообразов Божией Матери невозможно дать их полное описание, что побуждает прибегнуть лишь к их перечислению, к-рое встречается в толкованиях мн. св. отцов. Свт. Андрей Критский, напр., пишет: «Сколь величественными именами Она украшена, и как выразительно во многих местах Писания показана. Так, желая говорить о Ней, оно именуется Ее Девой, Отроковицей, Пророчицей, далее — Брачным Чертогом, Домом Божиим, Храмом Святым, Второй Скинией, Святой Трапезой, Жертвенником, Очистилицем, Златой Кадильницей, Святым Святым, Херувимом славы, Златой Стамной, Ковчегом Завета, Иерейским Жезлом, Царским Скипетром, Диадимой Красоты, Сосудом с миром помазания, Алавастром, Свещником, Курением, Светильником, Светильницей, Колесницей, Купиной, Камнем, Землей, Раем, Страной, Нивой, Источником, Агницей... и другими именами, какими знаменитые истолкователи Духа по таинственному воззрению на символы Ее именуют» (*Andreas Cret. In Nativit. V. V. M.*).

Пророчества о Божией Матери.

Первое обетование о пришествии на землю Сына Божия (*Быт 3. 15*) по существу явилось и первым пророчеством о Богоматери, к признанию к-рого приводило размышление о «семени жены», упоминаемом в этом обетовании. Поскольку слово «семя» в библейской традиции обычно используется для обозначения потомства, причем только по муж. линии, словосочетание «семя жены» обычно вызывало недоумение. На что

указывает это необычное словосочетание, задается вопросом свт. *Филарет (Дроздов)* Московский и отвечает: «Или ни на что, в порядке природы, или на таинство, которое выше природы,— на рождение, о котором природа спрашивает: «...как будет сие, идеже мужа не знаю?» [Лк 1. 34] и о котором благодать отвечает: «Дух Святый найдет на Тя и сила Всевышнего осенит Тя» [Лк 1. 35] — на чудесное рождение Сына от жены без мужа, на рождение Христа, Богочеловека, от Девы» (Соч. М., 1882. Т. 4. С. 441–442). Из этого ответа митр. Филарет делает исключительный по глубине вывод: «...благовещение спасительного для нас воплощения Сына Божия начато не Архангелом в Назарете, но Самим Богом в раю, ибо там провозглашено Божие определение о победоносном Семени жены, т. е. о рождении Христа Спасителя от Девы» (Там же. С. 442). Прямое указание на то, что Дева, а не женщина «во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (евр.— с нами Бог), содержится в Книге пророка Исаии (7. 14). Причем для самого пророка это предвозвещение, по замечанию митр. Филарета, было настолько явственным, что «как будто на предстоящую пред очами указывает Исаия на Преподобную Деву Марию: «се Дева»» (Там же. Т. 2. С. 175). Явственным оно было и для псалмопевца, о чем свидетельствует второе лицо, в каком он обращается к Деве Марии за много веков до Ее рождения. «Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое...» (Пс 44. 11). Сама же Дева явилась, как заключает св. Андрей Критский, «яснейшим исполнением» «всякого пророчества» и «пределом» «Божественных нам обетований и проречений» (*Andreas Cret. In Nativit. V. V. M.*).

Богоматеринство. Именование Девы Марии «Матерью Господа» (Лк 1. 43), как уже было отмечено, находит свое объяснение в христологическом учении Православной Церкви. «...Мы Ее знаем как Матерь Бога,— пишет в этой связи прп. Иоанн Дамаскин,— потому что Бог воплотился из Нее» (*Ioan. Damasc. 2 In Dorm. 15*). В Боговоплощении осуществилось ипостасное единство Божественной и человеческой природ во Христе. Благодаря такому единству между обеими природами происходит «общение свойств» (*communicatio idiomatum*) (*Ioan. Damasc.*

De fide orth. III 4), в результате чего свойства и состояния одной природы усваиваются др. природой. Это не значит, что Бог Слово наряду с предвечным рождением от Отца приобрел для Своей Божественной природы новое свойство рождаться во времени. Бог вечен и никакого рождения во времени претерпевать не может. «Общение свойств» показывает силу единства двух природ, благодаря к-рой, по замечанию прп. Иоанна Дамаскина, с момента Боговоплощения «мы говорим не о разделенных действиях и не об отдельно действующих естествах, но о том, что совокупно каждое совершает с участием другого то, что именно [совершать] оно имело собственным делом. Ибо ни человеческого Он не совершил человеческим образом [только], потому что Он не был одним только человеком; ни божеского — как Бог только, потому что не был одним только Богом, но совершил, будучи Богом вместе и человеком» (*Ibid. III 19*). Это как раз и позволяет Превечному Богу, усвоившему рождение как одно из свойств человеческой природы, родиться во времени.

Предпосылки к зарождению наименования «Богородица» появились уже тогда, когда Пресв. Дева носила Младенца во чреве и была именована прав. Елисаветой «Матерью Господа» (Лк 1. 43). Именование это Елисавета дает не по собственному разумению, а по внушению Св. Духа (Лк 1. 41). В апостольские времена мысль о том, что Единородный Сын Божий «родился от жены» (Гал 4. 4) и «явился во плоти» (1 Тим 3. 16), была высказана ап. Павлом. Святоотеческие догматические свидетельства II и III вв. вплотную приближаются к наименованию «Богородица». Свт. *Игнатий Богоносец* пишет:

«Бог наш... по устройению Божию зачат был Мариюю из семени Давидова, но от Духа Святого» (*Ign. Eph. 18*), а сщмч. *Иринея* Лионский, как бы продолжая эту мысль, замечает, что Бог «Слово, восстанавливая в Себе Адама, справедливо получил рождение... от Марии, Которая была еще Деву» (*Iren. Adv. haer. III 21. 10*). По свидетельству церковного историка *Сократа Схоластика*, наименование «Богородица» впервые встречается у Оригена: «Ориген в первом томе своих толкований на Письмо ап. Павла к Римлянам объявил, почему Св. Дева называется «Богородицею», и подробно исследовал этот предмет» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 32*). Впосл. это наименование получило широкое распространение в Александрийской богословской традиции. Им пользуется св. *Дионисий*, еп. Александрийский, с собором епископов выступивший против учения *Павла Самосатского*. «Скажи,— обращается он к Павлу,— почему ты называешь Христа отличным человеком, а не Богом истинным и от всей твари поклоняемым вместе со Отцем и Святым Духом, воплотившимся от Святой Девы и Богородицы Марии?» (Письмо к Павлу Самосатскому // ХЧ. 1840. Ч. 4. С. 12). Свт. *Петр* Александрийский учил об Иисусе Христе как о рожденном «от Святой Славной Владычицы нашей Богородицы...» (О времени страстей Христовых // ЖМП. 1978. № 12. С. 75). Неоднократно именуя в своих трудах Деву Марию «Богородицей», свт. *Афанасий* Александрийский писал: «Авраам, увидев Господа, «возрадовался» (Ин 8. 56), и Иоанн от гласа Богородицы Марии «взыграл... радостно» (Лк 1. 44)» (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 36*). К кон. IV в. наименование «Богородица» стало настолько известно

и догматически значимо, что приобрело характер критерия правосл. исповедания веры. В соответствии

*Рождество Христово.
Роспись ц. Богородицы
Периваленты в Мистре.
3-я четв. XIV в.*



с таким значением этого имени свт. *Григорий Богослов* решительно утверждает: «Если кто не признает Марию Богородицею, то он

отлучен от Божества» (*Greg. Nazianz. Ep. theol. 3*). Не менее решительно высказывается по этому поводу и прп. Ефрем Сирий: «Кто отрицает, что Мария родила Бога, тот не увидит славы Божества Его» (*Ephraem Syr. Sermo in Transf.*). В кон. IV в. свт. Епифаний Кипрский писал: «Когда исполнилось пророчество Иеремии, так же как и Исаии о том, что Слово родится от Девы и будет иметь плоть... тогда, соделавшись причастным плоти (Сын Божий.— *М. И.*), образовал Себе без семени мужского от Богородицы Марии эту самую святую плоть, согласно сказанному: «родился от Жены» (Гал 4. 4)» (*Eph. Anso. 30*). Свт. Кирилл Александрийский в послании к Несторию писал: «Если слово и излилось из уст и, положим, оно распространилось уже в народе, этому еще можно помочь пересмотром своих слов,— увещал он ересиарха, убеждая его отказаться от ложного учения о Богоматери.— Уверься, что лучшим делом в этом случае будет сказать соблазняющимся слово и назвать Святую Деву Богородицею...» (ДВС. Т. 1. 1996. С. 325). Доказывая, что наименование «Богородица» имеет давнюю традицию, свт. Кирилл в послании, адресованном тем, кто обвинял его в том, что, узнав о несторианском учении, он не умолчал о нем, указывал: в святоотеческих писаниях «всегда... святая Дева Мария называется Богородицею. ...я послал бы к вам много сочинений святых отцов, в которых можно найти не в одном, а во многих местах слова, коими исповедуется, что святая Дева Мария есть Богородица» (Там же. С. 151). В послании к Акакию, еп. Веррийскому, Александрийский святитель писал: «Из писаний отцов я вижу, что приснопамятный епископ Афанасий часто называет Ее Богородицею; также блаженный отец наш Феофил и многие другие из святых епископов, жившие в разное время: Василий, Григорий, Атик. Никто из учителей, разумеется православных, не боялся называть Ее Богородицею, считая это истинным так же, как истинно, что Еммануил есть Бог» (Там же. С. 183). На это же он указывал и в послании к папе Целестину: «...Все, какие есть по всей вселенной православные епископы и миряне исповедуют, что Христос есть Бог и что Дева, родившая Его, есть Богородица...» (Там же. С. 159). В 431 г. наименование «Богородица» догма-

тически было закреплено III Вселенским Собором: «Кто не исповедует Еммануила истинным Богом, и посему святую Деву Богородицею, так как Она по плоти родила Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотью, да будет анафема» (Там же. С. 407). С этого времени наименование Пресв. Девы «Богородицей» в христ. Церкви получило настолько широкое распространение, что даже еп. Иоанн Антиохийский, испытывавший к Несторию дружеские чувства, убеждал его прекратить выступления против этого имени. «От этого имени,— писал он Несторию,— не отказывался ни один из церковных учителей. Тех, которые употребляли его, было много, и притом знаменитых, а не употреблявшие не осуждали употреблявших» (Там же. С. 189).

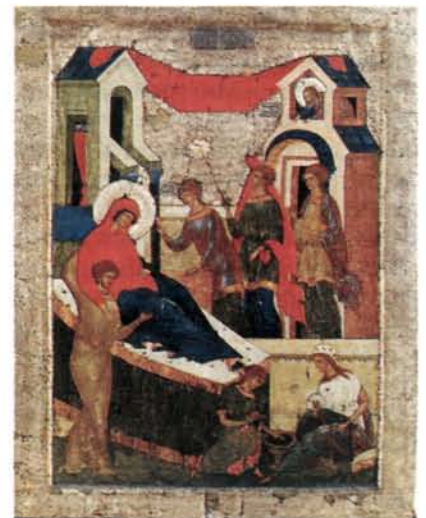
Наименование «Христородица» применительно к Пресв. Деве не должно быть отвергнуто лишь на том основании, что им пользовался еретик Несторий. Выражения: «Христа родила еси», «Христос рождается», «Христа рождшая» и им подобные постоянно встречаются в правосл. гимнографическом наследии. Поэтому принимать это наименование как заведомо ложное, посредством к-рого в принципе не может быть выражено правосл. учение о Божией Матери, было бы ошибкой. Пресв. Дева родила Христа, поэтому Ее можно назвать «Христородицей», но при условии правосл. исповедания Самого Христа. Ошибка Нестория заключалась в том, что он искажал христологическое учение, в результате чего Христос для него не был Богом во плоти, но простым человеком, в к-рого вселился Бог. Соответственно понималось Несторием и имя «Христородица». Им он обозначал родившую обычного человека, в к-ром, как в храме, обитал Бог Слово.

Имя «Христородица» не вошло в догматическое Предание Церкви прежде всего потому, что было скомпрометировано еретиком Несторием. К тому же это наименование может быть отнесено не только к Божией Матери, но, как замечает митр. Макарий (Булгаков), и к др. матерям, носившим во чреве Божественных помазанников (греч. *христот*). «...Имя Христа-помазанника,— пишет он,— принадлежит не одному Еммануилу, родившемуся от Девы, но и людям, получившим помазание от Духа Святого (Пс 104. 15; 1 Цар 10. 10; 16.

13; и др.), даже всем христианам (1 Ин 2. 20–27; Деян 10. 44–46). Следовательно, тот не погрешил бы, кто захотел бы сказать, что и матери людей, получивших помазание в утробе матерней,— христородицы. Между тем как Пресв. Дева Мария родила Христа, не человека только, помазанного от Духа Святого, но Христа — Бога нашего» (Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1857. Т. 2. С. 86).

Приснодевство. Пресв. Дева Мария является Приснодевой (греч. *Αειπαρθένος* — всегда Девой). Это означает, что Она была Девой до рождения от Нее Иисуса Христа, во время Его рождения и осталась Девой после рождения, не познав мужа в течение всей Своей жизни. Размышляя о девственном состоянии Богородицы, нек-рые из отцов Церкви образ «чистого Рождества» Божественного Младенца усматривают в предвечном рождении Бога Слова от Бога Отца. «Второе рождение,— пишет свт. Амвросий Медиоланский,— было от Непорочной Марии потому, что первое по Божеству было непорочно, чтобы таким образом Тот, Которого первое рождение было славно, был безукоризнен и во втором. Т. е. как от вечности родило Его девственное Божество, так и во времени должна была родить Его Дева Мария» (Амвросий Медиоланский, свт. Слово на Рождество Христова // ХЧ. 1846. Ч. 4. С. 350–351). Необходимость девственного Боговоплощения усматривается и через сравнение Второго Адама с первым.

Рождество Пресв. Богородицы.
Икона из Успенского собора
Кирилло-Белозерского мон-ря.
1497 г. (КБМЗ)





«Надлежало приготовить на земле Матерь Творца для воссоздания падшего, и притом Деву,— пишет в этой связи свт. *Фотий*, Патриарх К-польский,— дабы как первый человек был создан из девственной земли, так и воссоздание его должно было совершиться через Деву, и дабы рождение Создавшего было бессеменное» (*Phot. In SS. Mariae Nativit.*).

Прообразованное в ВЗ приснодевство Божией Матери в новозаветные времена исповедуется уже в период жизни апостольских. «Не могу ли я,— пишет блж. Иероним Стридонский против Елвидия,— выдвинуть тебе целый ряд древних писателей: Игнатия, Поликарпа, Ириней, Иустина Мученика и многих других апостольских и ученых мужей, которые против Евиона и Феодота, Византия, Валентина рассуждая (о приснодевстве Марии.— *М. И.*)... написали сочинения, полные мудрости» (*Hieron. De virgin. 17*). При этом сам блж. Иероним рассматривает приснодевство Марии через Девство Иисуса Христа. «Христос,— замечает он,— есть Девственник; Матерь Этого Девственника есть Приснодева — Матерь и Дева» (*Hieron. Ep. 48*). Впосл. признание Божией Матери Приснодевой в древней Церкви получило всеобщее распространение. «Кто когда-либо или в каком роде дерзал произносить имя Святой Марии и вопрошаемый не присоединял тотчас наименование «Дева»? — спрашивает свт. Епифаний Кипрский и продолжает: — Из самых приложений к именам открываются признаки совершенства... Так, Аврааму придано название «друг Божий» (Иак 2. 23) и оно пребудет нерушимым; Иакову — название «Израиль» (Быт 32. 28) и оно не изменится; Апостолам — «Воанергес», т. е. «сыны Громовы» (Мк 3. 17) и оно не отнимется; а Святой Марии — «Дева» и название это не переменится, ибо Святая пребыла Непорочной» (*Epiiph. Adv. haer.*). Обобщая высказывания св. отцов, прп. Иоанн Дамаскин исповедует «до рождества Деву, в рождестве Деву и после рождества Деву, единственную Деву и Приснодеву, единственную и умом, и душой, и телом Приснодевственную. Ибо надлежало, чтобы Дева, произросшая от чистоты [Иоакима и Анны], родила телесно Единственный Единородный Свет... не Рождающий, но в вечности Рождаемый (от Света), ипостасным свойством Которого явля-

ется рождаемость» (*Ioan. Damasc. In Nativ. V. V. M. 5*).

Несмотря на широкое распространение учения о приснодевстве Пресв. Богородицы, в истории Церкви имелись случаи, когда это учение ставилось под сомнение или не признавалось вообще. Рационалистическая критика не принимала его, потому что отвергала сам факт чуда, при котором «побеждаются естества уставы» (кондак Успения). В др. случаях неверие в приснодевство порождалось, как правило, ошибочным пониманием нек-рых новозаветных текстов, относящихся к Божией Матери. В частности, заблуждающиеся смущались тем, что в Свящ. Писании Дева Мария называется «Женой». Причем такое именование употребляет и Сам Иисус Христос (Ин 2. 4; 19. 26). Объясняя эти евангельские места, свт. Амвросий Медиоланский писал: «Зачем нам смущаться наименованием «Жены»? Оно относится к полу, оно — название пола, а не указание на отсутствие невинности. Народное же словоупотребление не предрешает истины» (*Ambros. Mediol. De instit. Virgin. 5*). Аналогичное объяснение слова «жена» применительно к Божией Матери встречается и у прп. *Исидора Пелусиота*: «Апостол сказал: «... Жену», чтобы означить пол, потому что женой называется и дева, хотя бы она была и неприкосновенна; женой по виду, хотя бы она была и невинна; женой по природе, хотя и чужда общения с мужеским полом. А что именование употребляется не без особого намерения, видно из того, что сей же самый Павел, изречения которого осмеливаются иные перетолковывать преднамеренно, говоря о Спасителе, родившемся от Святой Девы Марии, сказал: «Рождаемого от Жены» (Гал 4. 4). Что ты делаешь, Павел? Деву называешь «Женой»? — вопрошает прп. Исидор и от лица того же Апостола отвечает: — Да... «Женой» называю по естеству, разумею же мысленно Деву, потому что Дева, хотя Она и неискусобрачна, есть Жена — Жена по виду и телосложению, Дева же по невинности и чистоте» (*Isid. Pelus. Ep. II 266*).

Объектом превратного толкования иногда становился текст Мф 1. 24–25: «Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя

Иисус». Выражение «как наконец» «дает повод некоторым,— замечает свт. *Василий Великий*,— размышлять, будто бы в чистоте послуживши Рождеству Господню, совершившемуся Духом Святым, Мария не отвергла законного брачного жития» впосл. Такое понимание данного текста есть, по мысли святителя, результат неверного «разумения» Писания (*Basil. Magn. In s. Christi generat.*). Святоотеческая мысль раскрывает его несостоятельность с помощью 2 аргументов. Блж. Иероним при объяснении этого текста главное внимание обращает на праведность Иосифа — мужа Марии. Мог ли сей праведник, задается риторическим вопросом святитель, т. е. «тот, который поверил только откровению во сне, чтобы не сметь касаться жены, мог ли он касаться Ее после того, как узнал от пастырей, что Ангел Господень сошел с небес и сказал им: «Не бойтесь; я возвещаю вам великую радость» (Лк 2. 10)... тот, который видел Симеона Праведного, проповедовавшего держа в объятиях Младенца: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему с миром...» (Лк 2. 29), тот, который видел Анну пророчицу, волхвов, звезду, Ирода, ангелов, тот, говорю, который знал столько чудес, неужели дерзал касаться Храма Божия, Престола Духа Святого, Матери Господа своего?» (*Hieron. De virgin. 8*). Др. аргумент строится с привлечением библейских текстов, в к-рых имеются слова «как наконец» (слав. «дондеже»), «доколе» и т. п. Свт. Иоанн Златоуст, в частности, при толковании Мф 1. 25 использует три текста: Быт 8. 7; Пс 71. 7 и Пс 89. 2. В 1-м из них говорится о вороне, к-рый не возвратился в ковчег Ноя «дондеже исше земля» (в LXX $\xi\omega\varsigma$; слав. перевод выполнен с греч. LXX, к-рым пользовался свт. Иоанн. Перевод 70-ти не соответствует масоретскому тексту Быт 8. 7). Слово $\xi\omega\varsigma$, по мысли свт. Иоанна, в этом тексте не означает, что ворон возвратился в ковчег, когда земля высохла. Объясняя 2-й текст («Во дни его (царя.— *М. И.*) процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна» (Пс 71. 7)), свт. Иоанн отмечает, что слово $\xi\omega\varsigma$ не указывает здесь на «определенное время», т. к. «не означает конца» для луны — «этого прекрасного светила». Выражение «от века и до века», встречающееся в 3-м тексте (Пс 89. 2), считает





свт. Иоанн Златоуст, также используется не для указания на какой-то определенный период времени, а для описания Божественной вечности (*Ioan. Chrysost. In Matth. V 3*). По мнению свт. *Епифания* Кипрского и прп. *Нила Синайского*, текст Мф 1. 25 вообще не говорит о супружеских отношениях, а глагол «знал», употребленный в нем с частицей «не», не является синонимом глагола «познал» (ср.: Быт 4. 1: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина...»). Объясняя, в каком значении евангелист Матфей употребляет «не знал», свт. *Епифаний* пишет: «Откуда он (Иосиф.— *М. И.*) мог знать, что Жена примет такую благодать, или откуда он мог знать, что Дева будет прославлена такой славой. Он знал Ее женщиной по устройству тела и имеющей женский пол по природе, происшедшей от матери Анны и отца Иоакима, сродницей Елисаветы, происходившей из дома и рода Давидова, но не знал, что кто-нибудь почтен будет на земле таковой славой, а тем более — женщина. Итак, он не знал Ее, пока не увидел чуда. Не знал и самого чуда о Ней, пока не увидел Рожденного от Нее. Когда же Она родила, то он познал возданную Ей честь Божию...» (*Eriph. Adv. haer.*). Об этом же пишет и прп. *Нил*: Иосиф «не уразумел и не познал, что Мария соделается Богородицей» (*Nil. Ep. 254*).

Приснодевство Божией Матери иногда оспаривалось еретиками (см. *Антимариане*) на том основании, что Рожденный Ею Богомладенец назван в Евангелии «первенцем» (Лк 2. 7), а не «единородным» (т. е. «первым», а не «единственным»). Такой аргумент прп. Иоанн Дамаскин совершенно справедливо считал неубедительным: «Первенцем есть тот, который родился первым, хотя бы он был и единородным. Ибо слово «первороденный» обозначает, что кто-либо родился первым, но не непременно показывает вместе с тем и на рождение других (детей)» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 14*). По замечанию свт. *Епифания* Кипрского, еретики превратно толковали и упоминания о братьях и сестрах Спасителя, встречающиеся в Евангелиях. Они полагали, что эти братья и сестры были Иисусу Христу родными (*Eriph. Adv. haer. 9*). Однако еретическое толкование опровергается самим Евангелием, повествующим о поручении Иисусом Христом Своей

Матери ап. Иоанну, а не «родственникам Ее или детям Иосифа, если бы они от Нее были» (*Eriph. Adv. haer. 7*). «Каким же образом, спрашивается, Он (Христос.— *М. И.*) стал бы отнимать у мужа жену, если бы Мария была связана супружеством или если бы Она познала супружеское ложе? Сомкните уста, нечестивые... Господь Иисус... завещает со креста, чтобы Мать Его не была в бесчестии. Иоанн подписывается под этим завещанием Христа. Завещается защита материнской невинности, свидетельство Ее целомудрия... Конечно, Христос не совершил развода, Мария не оставила мужа» (*Ambros. Mediol. De instit. virgin.*).

Учение о приснодевстве Божией Матери св. Церковь хранит как особую тайну веры, проникнуть в к-рую не дерзали даже великие отцы Церкви. «Что значит рождение Бога от Девы? Как сошлись воедино естества между собой далекие? — задавался вопросом свт. Григорий Богослов и отвечал: — Это — тайна!» (*Greg. Nazianz. Carmina dogm. X 2*). «Когда я представляю себе Младенца рожденным от Девы и Деву безмужную и по рождении остающуюся Девой, когда слишком любопытствую в этом деле, — говорится в произведении, приписываемом свт. Иоанну Златоусту (авторство спорно), — тогда, не обретая способа, запечатлеваю дело верой. Как поистине не дивно и не превосходит всякое помышление, что Дева родила и обретенна Девой по рождению? ...Смотри тайну, которая зрима и незрима, овладеваема и неовладеваема, осязаема и необретаема. О, поистине, это — тайна небесная и земная...» (*In Nativit. Christi*).

Состояние природы Девы Марии. Приснодевство и Богоматеринство делают Пресв. Богородицу «честнейшей Херувимов» и несравненно «славнейшей Серафимов». Святоотеческая и литургическая письменность именует Ее «Пресвятой», «Пречистой», «Пренепорочной», «Всечестной», «Преблагословенной», «Славной», «Владычицей Богородицей». Как отмечает свт. Григорий Палама, Пресв. Дева «превзошла все и была выше всего Своими добродетелями, величием Своего достоинства» (*Greg. Pal. In Dorm.*).

Исключительное нравственное достоинство Девы Марии, однако, не освобождало Ее от причастности падшему человеческому роду, ожи-

давшему избавления от господствовавшего в нем греха. Поэтому святоотеческое Предание говорит о Ней как о «единоплеменной и сродной нам» (*Andreas Cret. 2 In Nativit. B. V. M.*). «Унаследовав тленное тело» Адама (*Ioan. Damasc. 2 In Nativit. B. V. M.*), Дева Мария несла на Себе печать первородного греха. «...Грех и вечная смерть, — отмечает свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, — проявляли в Ней свое присутствие и владычество» (Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Всесвятая: Сб. С. 99). Посвятившая Богу всю Свою жизнь, Пресв. Дева, «хотя и отражала от Себя всякое попользование ко греху, сильнее других ощущала слабость человеческой природы» (*Иоанн (Максимович), архиеп.* Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон; СПб., 1992. С. 49), т. к. «ветхий человек обнаруживался и действовал в (Ней.— *М. И.*)» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Изложение учения... С. 99). Поэтому в период земной жизни Иисуса Христа Она еще не вполне осознала природу и цель Его искупительного служения. Ни Она, ни прав. Иосиф, как отмечает евангелист Лука, «не поняли сказанных Им (Христом.— *М. И.*) слов: «Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (2. 49–50). Объясняя евангельский текст Мф 12. 46–49, свт. Иоанн Златоуст отмечает, что Дева Мария о Своем Сыне в то время «еще не думала высоко, а потому и приступила не вовремя» (*Ioan. Chrysost. In Matth. XLIV 1*). И хотя Пресв. Дева все сказанное Христом и о Христе «сохраняла в сердце Своем» (Лк 2. 51), эти слова «еще не были вполне ясными для Ее сознания. До завершения подвига Христа, до Пятидесятницы, до Церкви даже Та, на Которую сошел Дух Святой, чтобы сделать Ее способной послужить Воплощению Слова, не достигла еще той полноты, которую предстояло осуществить Ее личности» (*Лосский.* Всесвятая // Всесвятая: Сб. С. 161). Чтобы возрастать «в меру полного возраста Христова» (Еф 4.13), Дева Мария нуждалась в новом даре Св. Духа, к-рый Она вместе с Церковью получает в день Пятидесятницы. По мнению Лосского, существует определенное сходство между двумя сошествиями Св. Духа на апостолов (в вечер Воскресения и в день Пятидесятницы) и на Пресв. Бого-





Вознесение Господне.
Миниатюра из Евангелия Равулы.
586 г. (Laurent. Plut. I. 56)

родицу (в дни Благовещения и Пятидесятницы). Первое сошествие на апостолов («примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин 19, 22–23) — служебное, потому что в нем апостолы получили власть осуществлять свое предстоящее служение. «Служебным» можно назвать и сошествие Св. Духа на Деву Марию в день Благовещения, т. к. через Боговоплощение Пресв. Богородица послужила «домостроительству тайны» (Еф 3. 9) спасения человеческого рода. Второе сошествие связано с личной святостью апостолов и Божией Матери. «Эти два ниспослания Духа Святого — функциональное и личное — дополняют, однако, друг друга; как это видно на примере апостолов и их преемников: свои обязанности в Церкви можно выполнять хорошо только тогда, когда делаются усилия достигнуть святости, а вместе с тем трудно достигнуть святости, пренебрегая теми обязанностями, которые возложены на человека Богом. То и другое должно все более и более сливаться в течение жизни... Нечто подобное можно увидеть и в роли Богородицы; ...объективная жизненная задача Богоматеринства, возложенная на Нее в день Благовещения, становится и субъективным путем Ее освящения (Лосский. Всесвятая. С. 168–169).

Лит.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. СПб., 1868. Б. м., 1990^Р; Догмат о по-

читании Пресв. Богородицы и Приснодевы Марии: По Стефану Яворскому. М., 1887[?]; «Слава Богородице»: Собр. изречений митр. Филарета (Дроздова), выполненное П. Кременецким. М., 1888; Булгаков С., прот. Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в правосл. понимании Богородицы. П., 1927; Сергей (Страгородский), патр. Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви // ЖМП. 1973. № 9. С. 57–61; Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон; СПб., 1992; Всесвятая: Правосл. догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ. [М.], 2001.

М. С. Иванов

Католическое учение о Божией Матери. Догматическое учение и литургическое почитание Богородицы получило в Римско-католической Церкви значительное и своеобразное развитие. Поклонение Деве Марии на христ. Западе существовало издревле и долгое время развивалось в русле единой традиции неразделенной Церкви. Однако достаточно рано начинает проявлять себя и типично зап. восприятие ее служения, на почве к-рого возникают 2 мариологических догмата: о непорочном зачатии Девы Марии и о взятии Ее в Небесную Славу.

8 дек. 1854 г. папа Пий IX буллой «Ineffabilis Deus» утвердил догмат о непорочном зачатии Девы Марии (Maria Immaculata), определявший, что «Дева Мария была с самого первого момента Своего Зачатия особой благодатью... Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа... сохранена не запятнанной никаким пятном первородного греха» (Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 228; см. также: Lumen gentium (LG). VIII 52). Согласно этому догмату католич. Церкви, с момента зачатия Богородицы, вне всякого Ее участия, Ее Божественный Сын до Своего воплощения и крестной смерти распространил на Нее искупительное действие Голгофской жертвы. В отличие от всех людей, к-рые искуплением Христовым могут освободиться от первородного греха, присущего их природе, Мария была изначально свободна от заражения им. По определению энциклики Пия XII «Mystici Corporis» (1943), Божия Матерь была «свободна от всякого греха, будь то личного или наследственного» (Христианское вероучение. С. 231). Такое состояние природы Богородицы есть следствие особого действия Бога. Он возвращает Ее природе благодать,

утраченную прародителями в грехопадении, и этим, согласно католич. учению, освобождает Марию от первородного греха. «...Этим даром исключительной благодати Она значительно превосходит все прочие тварные существа: и небесные, и земные» (LG. VIII 53).

Для обоснования догмата о непорочном зачатии Богородицы римско-католич. богословие использует весьма косвенные свидетельства Свящ. Писания, в частности Быт 3. 15: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятю». Слова о «семени жены» чаще всего относят к Спасителю и поэтому отождествляют упоминаемую здесь «жену» с Его Матерью, новой Евой. По мнению католич. богословов, в таком качестве она призвана вместе со Своим Божественным Сыном участвовать во вражде змию и в победе над ним, к-рая была бы несовершенной, если бы Богородица Сама пребывала под его властью, т. е. под бременем греха. Приветствие арх. Гавриила «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою» (Лк 1. 28) также истолковывается католич. богословием как доказательство того, что в самом призвании к Богоматеринскому служению Мария преисполнена благодати (gratia plena). В словах прав. Елисаветы «благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего!» (Лк 1. 42) усматривается указание на то, что Мария получает такое же благословение, как и ее Сын, и поэтому должна быть, подобно Ему, неподвластной греху. Значительную роль в развитии этого учения сыграла и общая эволюция зап. понимания первородного греха, к-рый воспринимался уже не как испорченность природы, а как утрата благодати.

Утверждение учения о непорочном зачатии в сознании католич. Запада связано с влиянием Иоанна Дунса Скота, разрешившего непреодолимую для его предшественников проблему — безгрешность Марии разрушает всеобщность искупления, ибо если Она свободна от греха, то не нуждается в искуплении, к-рое, т. о., перестает быть всеобщим. Полагая, что Мария избавлена от греха, Иоанн Дунс Скот при этом не считал, что Она не нуждается в искуплении, и на этом основании выдвинул идею

«пред-искупления» (*praeredemptio*). «Более важное благодеяние — предохранить от зла, нежели позволить впасть во зло» (*Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М., 2001. С. 309), поэтому Спаситель силою грядущего искупления предохраняет Свою Матерь от греха прежде начала Ее бытия, и непорочное зачатие становится самым совершенным родом искупления. Благодать Божия не удаляет грех из природы Богоматери, а предотвращает его появление в Ней, и именно в этой трактовке учение о непорочном зачатии было вполн. догматизировано папой Пием IX.

Первая, но неудачная попытка соборного принятия догмата о непорочном зачатии Девы Марии была предпринята на *Базельском Соборе*; догмат был утвержден на 36-й сессии, состоявшейся уже после того, как Собор был распущен папой. *Тридентский Собор*, признавая вопрос о безгрешности Марии нерешенным (декрет о первородном грехе), ограничился косвенной поддержкой его в декрете об оправдании. Целостное изложение учения о непорочном зачатии, предваряющее буд. догмат, предложил в 1661 г. папа *Александр VII* в послании «*Sollicitudo omnium ecclesiarum*», а в 1708 г. папа *Климент XI* учредил всецерковное празднование Непорочного Зачатия Богородицы. Окончательное его утверждение состоялось в 1854 г. при поддержке ордена иезуитов, к-рый после утраты францисканцами своего влияния наиболее последовательно отстаивал изначальную безгрешность Девы Марии. Завершением истории догмата непорочного зачатия стали лурдские явления Богородицы в 1858 г., к-рые многими, хотя и безосновательно, воспринимались как его чудесное подтверждение.

Правосл. Церковь не может принять догмат о непорочном зачатии, потому что он противоречит учению о всеобщей греховности человеческого рода. «Определение «привилегия», дарованная Пресвятой Деве ввиду будущей заслуги Ее Сына, — пишет Лосский, — противно духу православного христианства; оно не может принять этот крайний юризм, который стирает действительный характер подвига нашего искупления и видит в нем только лишь отвлеченную заслугу Христа, вменяемую человеческому лицу до страдания и Воскресения Христова, даже до Его Воплощения, и это по особому

Божиему произволению» (Догмат о непорочном зачатии // Всесвятая: Сб. С. 146–147).

Догматическим продолжением учения о непорочном зачатии Богородицы является догмат о «взятии» (*assumptio*) Ее в Небесную Славу. В нояб. 1950 г. папа *Пий XII* по праву непогрешимого учительства провозгласил в апостольской конституции «*Munificentissimus Deus*», что «Непорочная Матерь Божия, Приснодева Мария, закончив путь Своей земной жизни, была взята с телом и душой в Небесную Славу» (Христианское вероучение. С. 233). Это вероучительное решение, как и предыдущий мариологический догмат, было принято без Собора, на основе опроса епископов. Логически оно прямо связано с догматом о непорочном зачатии, о чем свидетельствует послание папы Пия XII «*Fulgens corona gloriae*» 8 сент. 1953 г. (AAS 45 (1953). P. 590–591), ибо «догмат о взятии в Небеса Пресвятой Девы Марии с душой и телом является увенчанием и завершением первого благодатного преимущества Богородицы, т. е. Ее непорочного зачатия. ...Такими высочайшими преимуществами, дарованными Пресвятой Деве, осветились ярким светом как расцвет, так и закат Ее земной жизни».

Развитие представлений о вознесении на Небо Богоматери в раннем средневековье было достаточно сдержанным, Мартирологий *Усуарда* (IX в.), получивший широкое богослужебное распространение, оставляет вопрос об образе кончины Богородицы открытым. Лишь в XII–XIII вв. идея телесного вознесения Девы Марии получила значительное распространение. В сер. XVI в. она закрепляется в новой редакции *Бревиария*, проведенной папой *Пием V*, в сер. XVIII в. папа *Бенедикт XIV* объявляет учение о телесном вознесении благочестивым верованием, к-рое, однако, не принадлежит к сокровищнице веры. В сер. XIX в. оно получает новое развитие, во многом под влиянием принятия первого мариологического догмата; на *Ватиканском I Соборе* ок. 200 епископов выступили в его поддержку, к-рая стала преобладающей при опросе епископата, проведенном в 1946 г. перед окончательным принятием догмата.

Учение о взятии Девы Марии в Небесную Славу с душой и телом довольно скоро обнаружило свою

догматическую небезупречность. Текст апостольской конституции папы Пия XII «*Munificentissimus Deus*» однозначно определяет исход Пресв. Богородицы из земного бытия: «Поскольку наш Спаситель — Сын Марьи, Он... не мог не воздать чести... Своей Возлюбленной Матери. И поскольку Он мог оказать Ей эту великую честь, сохранив Ее от тления и смерти, следует верить, что Он это сделал» (Христианское вероучение. С. 233).

Правосл. Церковь не признает ни догмата о непорочном зачатии, ни догмата о взятии Богоматери в Небесную Славу с душой и телом также потому, что не признает т. н. «догматического развития» (см. ст. *Догматического развития теория*), т. к. оно противоречит учению о полноте веры.

Значительной составляющей католич. мариологии является учение о посредническом служении Богородицы, к-рое не является догматом Римско-католической Церкви, но имеет давнее и широкое распространение. Оно опирается на идею соискупительного служения Марии, к-рая восходит к XV в. и получает догматическое признание в XX в., во многом в связи с догматом о взятии Приснодевы в Небесную Славу с душой и телом. Энциклика папы Пия X «*Ad diem illum*» (1904) утверждает, что Мария «соединена Христом с искупительным деянием» (Христианское вероучение. С. 230); энциклика папы Пия XII «*Mystici Corporis*» (1943) определяет, что Мария, «будучи свободна от всякого греха, будь то личного или наследственного, и теснейшим образом соединена со Своим Сыном, представила Его на Голгофе Вечному Отцу, принесен в двобок во всесожение Свои права и Свою любовь Матери... за всех сыновей Адама, несущих на себе печать первородного греха» (Там же. С. 231); упоминание о соискупительном служении Марии содержит апостольская конституция папы Пия XII «*Munificentissimus Deus*» (1950).

К идее соискупительного служения Богоматери присоединилась идея «замещающего» почитания Ее, к-рое стало именоваться «обновлением» почитания; результатом явились поиски связи особого почитания Девы Марии с троичным христ. богочитанием. Это становится возможным, согласно папе Павлу VI («*Marialis cultus*» — МС), благодаря «узам, связывающим Деву Марию

с Богом Отцом, Сыном и Святым Духом, а также с Церковью» (МС. 29). «По мнению папы Павла VI, первый и основной принцип обновления почитания св. Марии — это троичность (МС. 25). Благочестивые обряды, в которых почитается Дева Мария, должны явственно указывать на Пресвятую Троицу (МС. 25)» (*Кудасевич. С. 320*).

Протестантское отношение к Богородице. Почитание Богородицы противоречит основному постулату Реформации — единоспасающей вере, исключаяющей любых посредников между Богом и человеком. М. Лютер еще признавал приснодевство Марии и даже возможность Ее заступничества перед Богом, и почитание нек-рых богородичных праздников сохранялось в лютеранстве вплоть до эпохи Просвещения. Однако У. Цвингли уже отвергал возможность молитвенного обращения к Ней, но самым решительным противником почитания Богородицы стал Ж. Кальвин, считавший его идолослужением («кощунство», пишет он, «когда молят Деву Марию приказать Своему Сыну исполнить их просьбы», когда относят к Ней, а также ко всем святым «то, что свойственно только Богу и Иисусу Христу» — *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. М., 1998. Т. 3. С. 338), поэтому в швейцарской Реформации оно угасло достаточно скоро.

Лит.: *Осишин И. Т.* Римский новый догмат о зачатии Пресв. Девы Марии без первородного греха пред судом Св. Писания и Св. Предания. Св. Отцов. СПб., 1858; *Булдаков А. И.* О принятии еще одного нового догмата в римском католицизме. К., 1903; *Лебедев А. А.* Разности Церквей Восточной и Западной в учении о Пресв. Деве Марии Богородице: О непорочном зачатии. СПб., 1903; *Hugon E.* Marie plene de grâce. P., 1926; *Campagna E.* Maria nel culto cattolico. Torino, 1944; *Jugie M.* La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Vat., 1944; *idem.* L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale. R., 1952; *Roschini G. M.* Compendium Mariologiae. R., 1946; *idem.* Mariologia. R., 1947–1948; *idem.* Il dogma dell'Immacolata. Rovigo, 1953; *Manteau-Bonamy H. M.* Maternité divine et Incarnation. P., 1949; *Winch R., Bennett V.* The Assumption of Our Lady and Catholic Theology. L., 1950; *Laurentin R.* Court traité de théologie mariale. P., 1953; *Congar Y.* Christ, Our Lady and the Church. Westminster, 1957; *O'Connor E. D.* The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance. Notre Dame, 1958; *Мерзлюкин А. С.* О католическом догмате 1854 г. П., 1960; *Semmelroth O.* Mary: Archetype of the Church. N. Y., 1963; *Сорокин В., прот.* Догмат Римско-католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения // БТ. 1973. Сб. 10. С. 67–

89; *Radkiewicz J.* Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip: Eine hist.-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre. Konstanz, 1990; *Кудасевич И.* Мать Искушителя: Библиейские размышления. М., 2000; *Лосский В. И.* Догмат о непорочном зачатии // Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ. М., 2001. С. 145–155.

В. Н. Васечко

Литургическое почитание Богородицы имеет разнообразные формы. Поминование Пресв. Богородицы всегда звучит на литургии в составе intercessio анафоры — в византийской литургии intercessio даже содержит особый возглас: «*Издъдно ѡ пресѣтѣй, пречистѣй, превлагословеннѣй, славнѣй владычицѣ нашей бже и приснодѣвѣ маріи*». Имя Пресв. Девы Марии присутствует почти на всех ектениях, постоянно — на отпустах. Молитвы, обращенные к Богородице, входят в чинопоследование нек-рых служб суточного круга и в келейные правила.

В богослужении используются многочисленные песнопения, посвященные Ей. Основная часть этих песнопений принадлежит службам *богородичных праздников*. В седмичном круге богослужения правосл. Церкви среда, пятница и воскресенье также особо посвящены Богородице — службы Октоиха включают стихиры и каноны в Ее честь. Практически все церковные последования содержат *богородичны*, служащие завершением тех или иных циклов песнопений.

«О Тебе радуется».

Икона Божией Матери.

XVI в. (ГРМ)



Древнейшие богородичные песнопения восходят к III–IV вв., напр., текст тропаря Ὑπὸ τὴν σὺν εὐσπλαγχνίαν (Подъ твоѣ благодѣтрѣбїе) был найден на папирусе III в., происходящем из Египта (*Giamberardini G.* Il culto mariano in Egitto. N 24. P. 96; *Roberts C.* Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rayland library. Princeton, 1938. P. 150).

Иконография. Изображения Богородицы занимают исключительное место в христ. иконографии, свидетельствуя о Ее значении в жизни Церкви. Почитание Богородицы основывается на догмате о Боговоплощении: *Неписанное слово о бже, изъ тебе бже ѡписаса воплоцаемъ* (кондак 1-й недели Великого поста), поэтому впервые Ее изображение появляется в таких сюжетах, как «Рождество Христово» и «Поклонение волхвов». Отсюда развиваются вполсл. др. иконографические темы, отражающие догматический, литургический и исторический аспекты почитания Богородицы. О догматическом значении образа Богородицы свидетельствует Ее изображение в алтарных апсидах, поскольку Она символизирует Церковь. История Церкви от прор. Моисея до Рождества Христова предстает как действие Промысла о рождении Той, через Которую осуществится спасение мира, поэтому образ Богородицы занимает центральное место в пророческом ряду иконостаса. Развитием исторической темы является создание житийных циклов Богородицы. Важнейшей стороной почитания Богородицы, что засвидетельствовано множеством чудотворных икон, является вера в Ее заступничество за род человеческий «по вся дни». Основные направления почитания Богородицы проявились в различных формах. Ей посвящаются храмы, Ее изображения занимают важнейшее место в системе храмового убранства, во многом определяя его символику. Многообразие типов отличается иконография Богородицы, широко распространены иконы, предметы пластического искусства, в т. ч. украшения богородичных образов. Иконы Божией Матери и их литургическое почитание способствовали сложению развитых богослужебных чинов, дали импульс гимнографическому творчеству, создали целый пласт лит-ры — сказаний об иконах, что в свою очередь явилось источником дальнейшего развития иконографии.

Почитание Богородицы развивалось прежде всего в Палестине. С городами Назарет, Вифлеем и Иерусалим были связаны важнейшие события жизни Богородицы, там хранились Ее реликвии и Ее первые иконы. В этих памятных местах были построены храмы в честь Благовещения и Рождества Христова. Значительным центром почитания Богородицы был К-поль, где собирались древнейшие богородичные иконы и святые, сооружались храмы в Ее честь,



а город мыслился находящимся под покровом Пресв. Девы. После III Вселенского Собора почитание Богородицы получило широкое распространение во всем христ. мире. С VI в. немаловажную роль в почитании Богородицы играют иконы Божией Матери. Основные типы образов Богородицы сложились уже в доиконоборческий период, самые ранние находятся в росписях рим. катакомб: изображение сидящей женщины с обнаженным младенцем на руках в кубикле Велато катакомб Присциллы (2-я пол. II в.—1-я пол. III в.) трактуется как образ Богородицы; также в катакомбах Присциллы сохранилась фреска, представляющая Богородицу на престоле в сцене «Поклонение волхвов» (IV в.). Определяющую роль в сложении иконографического типа «Богородица на престоле» сыграли росписи ц. Санта-Мария Маджоре в Риме (432–440), где впервые в христ. искусстве это изображение было представлено в конхе апсиды (не сохр.). Образ Богородицы на престоле, помещаемый с V в. в конхах алтарных апсид, заменил располагавшиеся там в более раннюю эпоху изображения Иисуса Христа (собор Евфразиана в Порече (Хорватия), 543–553; ц. Панагии Канакариас в Литрангоми (Кипр), 2-я четв. VI в.). Изображения Богородицы с Младенцем на престоле встречаются также на стенах центральных нефов базилик (Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне, VI в.; вмч. Димитрия в Фессалонике, VI в.; Феликса и Адавкта в катакомбах Присциллы в Риме, VI в.), на иконах (напр., из мон-ря вмч. Екатерины на Синае, VI в.), а также в произведениях мелкой пластики (напр., ампулы Монцы (сокровищница собора св. Иоанна Предтечи в г. Монца в Италии), диптики (аворий, VI в., Гос. музей Берлина)). Др. распространенным типом изображения Пресв. Девы является *Оранта*, где

Богородица «Нерушимая Стена». Мозаика собора Св. Софии в Киеве. 1037–1045 гг.



Икона Божией Матери «Троеручица». Сер. XIV в. (мон-рь Хиландар)

Богородица представлена без Младенца с воздетыми в молитвы руками (напр., на ампулах из сокровищницы собора Боббио) (Италия), на рельефе двери ц. Санта-Сабина в Риме, ок. 430, на миниатюре из Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. I 56. Fol. 277, 586 г.), на фресках апсиды мон-ря прп. Аполлония в Бауите (Египет, VI в.) и капеллы Сан-Венанцио в Риме (ок. 642), а также на донышках стеклянных сосудов (см.: *Кондаков*. С. 76–81)).

Одним из самых распространенных является образ Богородицы *Одигитрии*, названный так по имени к-польского храма τὸν Ὀδῆγρον, в к-ром находилась эта почитаемая икона. По преданию, она была написана евангелистом Лукой и прислана из Иерусалима имп. Евдокией. Самое раннее изображение Одигитрии сохранилось в миниатюре из Евангелия Раввулы (Fol. 289 — в рост). На иконах этого типа Богородица держит Младенца на левой руке, правая протянута к Нему в молитвенном обращении.

В период иконоборческих гонений широкую известность получил нерукотворный образ Богородицы, по преданию возникший еще при жизни Пресв. Девы на столпе храма, построенного апостолами в г. Лидда. Список с нерукотворного образа, привезенный из Палестины Патриархом Германом, почитается как чудотворная *Лиддская (Римская) икона Божией Матери* (изображение Одигитрии с Младенцем на правой руке).

Особым почитанием пользовался в К-поле образ Богородицы *Никопец*, держащей обеими руками, подобно щиту, медальон с изображением Младенца Христа. Этот образ впервые встречается на печатях имп. Маврикия (582–602), к-рого, по преданию, икона сопровождала в войнах. С имп. Маврикием связывают также установление праздника Успения Богородицы. Изображения Божией Матери с овальной иконой Христа в руках известны в росписях мон-ря прп. Апол-

лония в Бауите и ц. Санта-Мария Антика в Риме (VIII в.). На Востоке в этот период был распространен образ Богородицы *Млекопитательницы* (фрески мон-рей св. Иеремии в Саккаре (V в.) и прп. Аполлония в Бауите), подчеркивающий тему материнства и вочеловечения Бога.

Появившиеся в раннехрист. искусстве типы изображений Богородицы получили дальнейшее распространение и развитие в искусстве Византии, Балкан, Др. Руси. Нек-рые иконографические изводы сохранились почти без изменений, напр. образ Богородицы на престоле с Младенцем Христом, сидящим фронтально на коленях Матери, Она придерживает Его правой рукой у плеча, а левой у ножки. Такое изображение чаще всего представлено в конхе алтарной апсиды (в храмах Св. Софии К-польской, 876; в кафоликоне мон-ря Осиеос Лукас в Фокиде (Трешия), 30-е гг. XI в.; в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония), 1317–1318 гг.; в ц. Рождества Богородицы в Ферапонтовом мон-ре, 1502, и др.). Повторением древнего образца является изображение в алтаре ц. Св. Софии в Охриде (30-е гг. XI в.) Божией Матери Никопец, держащей образ Младенца в медальоне, вместе с тем в послеконноборческий период получил распространение тип Божией Матери Никопец (в рост) с Младенцем, изображенным не в медальоне (напр., в ц. Успения Богородицы в Никее, 787 (не сохр.); в Св. Софии К-польской, 1118; в соборе Гелатского мон-ря, ок. 1130). Тип Богородицы с образом Младенца в медальоне известен в неск. вариантах: с образом перед грудью, в рост Оранта, *Влахернитисса* (Великая Панагия) (мраморный рельеф XII в. из ц. Санта-Мария Матер Домини в Венеции; икона Божией Матери с прпр. Моисеем и Патриархом Евфимием

Владимирская икона Божией Матери. 1-я треть XII в. (ГТГ)





Икона Божией Матери «Знамение». До 1169 г. (собор Св. Софии в Новгороде)

(XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), икона «Ярославская Оранта» (XII в., ГТГ); роспись ц. Спаса на Нередице, 1199 (изображение не сохр.), и поясное изображение (в рус. традиции известно как «Знамение», напр. икона Божией Матери из Софийского собора в Новгороде, до 1169; мозаика нартекса мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321). Многочисленные иконографические варианты дал тип Одигитрии, к к-рому относятся такие чудотворные иконы, как *Смоленская*, *Тихвинская*, *Казанская* и др. В послееконоборческий период распространяются образы Богородицы *Елеусы* (Милостивой), *Гликофилусы* (Сладкое лобзание; в рус. традиции *Умиление*), известные также под именем *Влахернитиссы* (икона XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), где Богородица и Младенец изображены во взаимном ласкании (фреска ц. Токалы-килисе, Каппадокия (X в.), *Владимирская*, *Толская*, *Донская* иконы Божией Матери и др.). Этот тип изображений подчеркивает тему материнства и буд. страданий Богомладенца, наиболее ярко выраженную в Пелагонитиссе — чудотворном образе из Пелагонийской епархии в Македонии. В рус. традиции эта икона получила название «*Взыграние*» (фреска мон-ря ц. вмц. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония), 1317–1318; икона из мон-ря Преображения в Зрзе (Македония), XIV в.), поскольку Младенец на ней изображен вырывающимся из рук Богородицы. Тема Христовых страданий выражена также в иконографии Богородицы *Страстной*, представленной обычно в типе Одигитрии (фреска ц. Панагии Аракос в Лагудере) или Умиления (рус. икона XIII в., ТГОМ; икона XV в. (Византийский музей)), с ангелами по сторонам, к-рые держат орудия страстей.

Изображения Божией Матери в молении помимо фронтального положения могут представлять фигуру в повороте на $\frac{3}{4}$. Такие образы известны с доиконо-

борческого времени. Руки Богородицы молитвенно протянуты ко Христу, напр., так в изображениях Божией Матери *Агиосоритиссы* (Халкопратийской) (мозаика в ц. вмц. Димитрия в Фессалонике, VI в. (не сохр.), миниатюра из Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 76, IX в.); икона XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае); икона из Успенского собора Московского Кремля, XIV в.) и в композициях *Деусуса*, а также Божией Матери *Параклисис* (Заступницы), держащей в руках свиток с текстом молитвы, обращенной ко Христу (мозаика ц. вмц. Димитрия, VII в.; *Боголюбская* икона Божией Матери (Успенский собор Княгинина мон-ря во Владимире, сер. XII в.); икона из собора в Сполето (Италия); XII в., фреска собора Мирожского мон-ря во Пскове, XII в.; мозаика ц. Мартораны в Палермо (Сицилия), XII в.).

Нередко названия определенных иконографических типов отождествляются с эпитетами Богородицы или являются топонимами, указывающими на место, где находится почитаемый образ (в рус. традиции они получили свое наименование, не всегда буквально передающее оригинал), и могут встречаться на иконах различных изводов. Упомянутая икона типа Елеусы из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XII в.) сопровождается надписью: *Βλαχερνίτισσα*, что связано с существованием почитаемого образа такого типа во Влахернском храме К-поля. На мозаической иконе такого же типа из Византийского музея (XII в.) написано: *Ἐπίσκοπος* (Поручительница, Ходатаица или Покровительница); образы Одигитрии могут иметь надписи: *Ἐλεούσα* (мон-рь Хиландар, Афон, XIV в.), *Περὶβλεπτος* (Прекрасная) и *Ψυχῶσωστρια* (Душеспасительница) (обе — XIV в., музей в Охриде (Македония)); *Κεχαριτωμένη* (Преблагодатная) и *Πανταβασίλισσα* (Всецарица) (обе — XVI в., СЦАМ) и др.; на иконе Богородицы Оранты с образом Младенца перед грудью надписано: *Ὁδηγήτρια* (Путеводительница) (XV в.?, ЦАК МДА).

Символические эпитеты Богородицы могут являться наименованием определенного иконографического типа. К таким иконам относится, напр., образ Богородицы «*Живоносный Источник*» («*Ζωοδόχος Πηγή*»), находившийся в одноименном храме вблизи К-поля. Богородица изображается по пояс в фиале (чаша с фонтаном), без Младенца, с воздетыми в молении руками (мозаика мон-ря Хора в К-поле; ц. св. Архангелов в Леснове (Македония), 1347–1348) или с Младенцем, Которого Она придерживает обеими руками (фреска мон-ря св. Павла на Афоне, 1423; рус. икона 1675, ЦМиАР). Особенно широко в рус. среде были распространены иконы, основанные на лит. эпитетах Богородицы, такие, как «*Неувядаемый Цвет*», «*Блаженное*



Икона Божией Матери «Гора Нерукосечная» из местного ряда иконостаса Спасо-Преображенского собора Соловецкого мон-ря. 1560–1561 гг. (Гос. музей-заповедник «Коломенское»)

Чрево», «*Взыскание погибших*», «*Всех скорбящих Радость*», «*Споручница грешных*», «*Неопалимая Купина*», «*Гора нерукосечная*», «*Непроходимая Дверь*» и др.

Богатейшим источником богородичной иконографии являются литургические тексты, прежде всего гимнографические. Расцвет этого вида иконографии приходится на кон. XIII–XVI в. Иллюстрируются пространные поэтические циклы, посвященные Богородице, как *Акафист Богородицы*, так и отдельные песнопения, центральным образом к-рых является Божия Мать, напр. стихира «*Что Ты принесем, Христе*» («*Собор Богоматери*» — фреска ц. Спасителя мон-ря Жича (Сербия), XIII в.; фреска ц. Богородицы Перивленты в Охриде, 1295; икона кон. XIV — нач. XV в., ГТГ); застойный литургии свт. Василия Великого «*О Тебе радуется*» (икона кон. XV в., ГТГ); фреска Рождественского собора Феррапонтова мон-ря, 1502); стих «*Достойно есть*» (икона сер. XVI в., Успенский собор Московского Кремля); богородичен 1-го часа «*Что Тя наречем*» (икона XVII в., ЦМиАР). К числу литургических образов относится также «*Похвала Богородицы*», основанная на песнопении «*Свыше пророцы Тя предвозвестиша*» (икона XIV в. и фреска XV в. из Успенского собора Московского Кремля; икона XVI в., ГРМ). Темой икон становятся события, празднуемые Церковью, связанные с почитанием Богородицы и святых, — «*Покров Пресв. Богородицы*» (клеймо зап. врат собора Рождества Богородицы в Суздале, XII в.; икона XIV в., НГОМЗ; икона XIV в., ГТГ), «*Положение ризы Пресв. Богородицы*» (XV в., ЦМиАР).



Помимо богослужебных текстов в основе богородичных икон могут лежать исторические повествования. Напр., на чудотворной *Псково-Покровской иконе Божией Матери* запечатлены события осады Пскова войсками Стефана Батория в 1581 г. (происходит из ц. Покрова от Пролома, похищена во время Великой Отечественной войны, с 7.09.2001 в Троицком соборе г. Пскова).

В тесной связи с формированием иконографии богородичных праздников стоит развитие житийного цикла Богородицы, в основе его изображений лежат апокрифическое Протоэвангелие Иакова, Слово ап. Иоанна Богослова на Успение, Слово прп. Иоанна Солунского и ряд др. текстов, рассказывающих о событиях жизни Богородицы от Ее зачатия неплодной Анной до Успения. Отдельные изображения апокрифических сюжетов были известны уже в доиконоборческий период, напр. пластина со сценами «Благовещение» и «Испытание водой обличения» (VI в., ГМИИ). В росписи ц. Кызылчукур (Каппадокия; 850–860) сохранился самый ранний житийный цикл Богородицы, включающий 10 сцен от Благовестия Анне до Введения во храм Богородицы. Эти же сюжеты представлены в миниатюрах Минология Василия II (Vat. gr. 1613, 976–1025 гг.) и мозаиках ц. Успения Богородицы в Дафнии (ок. 1100). В росписи собора Св. Софии Киевской (1037–1045) протоэвангелийский цикл, завершающийся сценой «Встреча Марии и Елисаветы», представлен в юж. апсиде, справа от центрального алтаря; в соборе Мирожского мон-ря во Пскове (40-е гг. XII в.) цикл, располагающийся в юго-зап. компартименте, включал более 20 композиций (сохр. 16); в новгородских храмах Рождества Богородицы Антониева мон-ря (1125), Благовещения в Аркажах (80-е гг. XII в.), Спаса на Нередице (1199, фрески не сохр.), Георгия в Ст. Ладого (2-я пол. XII в.) житийный цикл Богородицы находится в жертвеннике. Протоэвангелийский цикл может включать композиции: принесение даров праведными Иоакимом и Анной, отвержение даров, плач Иоакима и Анны, моление Анны, моление Иоакима, испытание писаний, благовестие Анне, благовестие Иоакиму, встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот, Рождество Пресв. Богородицы, ласкание Марии, питание Марии, первые семь шагов Пресв. Богородицы, принесение к старейшинам, введение во храм, моление о жезлах, вручение Марии Иосифу, Иосиф ведет Марию в свой дом, Благовещение у колодца, встреча Марии и Елисаветы, упреки Иосифа, сон Иосифа, испытание водой обличения.

В XIII–XIV вв. житийный цикл Богородицы расширяется за счет повествования об Успении Божией Матери, куда входят сцены: прощание с иерусалимскими женами, прощание с апостолами, воз-

несение Богородицы и вручение пояса, перенесение тела Богородицы к месту погребения, отсечение ангелом рук нечестивому Авфонию, апостолы у пустого гроба Богородицы. Одним из примеров такого пространного цикла является роспись ц. Богородицы Перивлепты (свт. Климента) в Охриде (1395). Сцены протоэвангелийского и успенского циклов занимают средний регистр юж. стены и зап. стену (напр., в ц. Иоакима и Анны (Кралевој) мон-ря Студеница (Сербия), 1314). В ц. мон-ря Хора 20 композиций протоэвангелийского цикла представлены на сводах и стенах экзонартекса.

В XV–XVI вв. в рус. искусстве получают распространение иконы Божией Матери со сценами жития в клеймах. Подобные изображения были известны в визант. искусстве (диптих XII в., Гос. музей Берлина). На рус. иконах среди сюжетов успенского цикла выделяются: Моление Богородицы на горе Елеонской, Смертное благовещение, Положение ризы и пояса Богородицы (Тихвинская икона Божией Матери с клеймами жития, XV в., НГОМЗ; Смоленская икона Божией Матери, XVI в., ГТГ). Житийные иконы Божией Матери явились основой для развития принципиально нового типа икон со сказанием о чудесах. Этот иконографический тип, известный в визант. искусстве, получил развитие на Руси во 2-й пол. XVI–XVII в., что связано с литургическим почитанием чудотворных икон и составлением им специальных служб. Развитие текста сказания нашло прямое отражение в памятниках иконографии Богородицы, основанных на различных редакциях текста («Владимирская икона с клеймами сказания о Темир-Аксакле», XVI в., ПГХГ; «Владимирская икона с 64 клеймами Сказания о ее чудесах», XVII в., ЦМиАР; Тихвинская икона, XVI в., Благовещенский собор Московского Кремля; Тихвинская икона из Балахны со сценами осады мон-ря шведами, XVII в., ЦМиАР; Тихвинская икона с житием и чудесами в 99 клеймах, XVII в., Успенский собор Московского Кремля; Казанская икона, XVII в., СИХМ; Толгская икона, XVII в., ЯХМ, ср.: Феодоровская икона, 2001, Пахомиев Нерехтский жен. мон-рь Костромской епархии).

Нередко сюжетом отдельной иконы становился эпизод из сказания о чудесах др. образа Божией Матери. Напр., на *Беседной иконе* изображено чудо явления Богородицы пономарю Георгию, рассказ о к-ром содержится в сказании о Тихвинской иконе; сюжет иконы «Сретение Владимирской иконы Богоматери» (XVI в., ЦМиАР) является эпизодом из «Сказания о чудесах Владимирской иконы Богоматери».

Иконография богородичных образов значительно обогатилась в позднейшее время. В XIX–XX вв. прославились иконы Божией Матери «Умиление» *Сера-*

фимо-Дивеевская (келейная прп. Серафима Саровского), на к-рой представлена Богородица без Младенца со скрещенными на груди руками, с нимбом, окруженным огненными язычками, «*Спорительница хлебов*» (название дано прп. Амвросием Оптинским), где запечатлено явление в небесах Богородицы, благословляющей нивы, обретенная в с. Коломенском «*Державная*». Отношение Русской Церкви к образам Богородицы глубоко и точно выражено в словах песнопения богородична: «И донынѣ мѣлос. твѣмъ...».

Лит.: *Снегирева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы; *Бухарев И.* Иконы; *Лихачев Н. П.* Мат-лы для истории рус. иконописания. СПб., 1906; *он же.* Историческое значение италогреч. живописи: Изображение Богоматери в произведениях италогреч. иконописцев и их влияние на композиции нек-рых прославленных рус. икон. СПб., 1911; *Поселянин Е.* Богоматерь; *Кондаков.* Иконография Богоматери; *Maria: Études sur la Saint Vierge.* P., 1949–1961. 1–5; *Lexikon der Marienkunde.* Regensburg, 1957; *Lafontaine-Dosogne J.* Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident. Brux., 1964–1965. Vol. 1–2; *Grabar A.* Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princeton, 1968; *idem.* Les images de la Vierge de Tendresse: type iconographique et theme (a propos de deux icones de Decani) // Зограф. Београд, 1975. P. 25–30; *idem.* Remarques sur l'iconographie byzantine de la Vierge // Cah. Arch. P., 1977. Vol. 26. P. 169–178; *Tamuh-Buriћ M.* Икона Богородице «Прекрасне», ньено порекло и распространённость // 36. Светозара Радојчића. Београд, 1969. С. 335–354; *Лазарев В. Н.* Этюды по иконографии Богоматери // *он же.* Византийская живопись. М., 1971. С. 275–329; *Грабар А.* L'Hodigitria et l'Eleousa // ЗЛУ. 1974. Т. 10. С. 3–4; *Thierry N.* La Vierge de Tendresse a l'époque Macédonienne // Зограф. Београд, 1979. Т. 10. P. 59–70; *Бабић Г.* Епитети Богородице козу дете // ЗЛУ. 1985. Т. 21. С. 261–275; *Marienlexikon; Sevcenko N. P.* Types of the Virgin Mary // The Oxford Dictionary of Byzantium. N. Y.; Oxf., 1991. Vol. 3. P. 2175–2176; *Mouriki D.* Variants of the Hodegetria on two thirteenth-century Sinai icons // Can. Arch. 1991. Vol. 39. P. 153–182; *Смирнова Э. С.* Икона Богоматери Максимовской: Возрождение рус. художественной традиции в конце XIII в. // ДРИ. М., 1993. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 72–93; *она же.* Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: некоторые вопросы богородичной иконографии XII в. // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.:] Балканы, Русь. С. 288–309; Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996; LCI. Bd. 3. S. 154–233 (Библиогр.); *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки визант. иконографии XI–XIII вв. М., 2000.

Н. В. Квлицидзе

«БОГОРОДИЦЕ ДѢВО» [греч. Θεοτόκε παρθένε], одно из наиболее употребительных богородичных песнопений, основанное на приветствиях, произнесенных арх. Гавриилом при Благовещении и прав. Елисаветой при посещении ее Пресв. Девой: «*Вѣце дѣво* [вступительное обращение], *радѣйсѧ, бл҃годѣтнаѧ мѣре, гдѣ съ тобою:*





бл҃гословѣна ты въ женѣхъ [Лк 1. 28b], и бл҃гословѣнъ плодъ чрева твоегѡ [Лк 1. 42b], ѡкѡ спаса родила еси дѣшъ нашихъ [заключение]»; по форме является *тропарем* (Типикон. [Т. 1.] С. 18). Прямой параллелью «Богородице Дево» в зап. обрядах является гимн «*Ave Maria*» (Радуйся, Мария).

Приветствие арх. Гавриила не позднее чем с V в. (особенно после III Вселенского Собора) широко используется в гимнах и проповедях, посвященных Божией Матери (см. статьи *Акафист*, *Благовещение*, *Богородица*). Один из древнейших сохранившихся источников, содержащих греч. текст, близкий именно к «Богородице Дево», — найденный в Луксоре (Египет) остракон, датированный примерно VI–VII вв. (*Leclercq*. Col. 2048–2049). В рукописи визант. *Евхология* итало-греч. происхождения (а также в груз., восходящих к палестинской практике) начиная с X–XI вв. нередко встречается указание на произнесение «Богородице Дево» священником или народом во время главной молитвы литургии *анафоры* в связи с возгласом: «Ἐξορέτως τῆς παναγίας ἀρχάντου, ὑπερευλογημένης ἐνδόξου, δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας» (Израданъ ѡ пресѣтѣй, пречистѣй, превл҃гословѣннѣй, славноѣ владычницѣ нашей вѣцѣ и приснодѣвѣ маріи); эта практика, вероятно, первоначально возникла на Востоке (в Иерусалиме или Александрии), в посл. она проникла в богослужебную традицию южноитал. греков, а со 2-й пол. XIV в. — и в к-польскую. С XVI в. «Богородице Дево» в анафоре было вытеснено богородичными песнопениями «*Достойно есть*» и *застойниками* (*Winkler*. S. 320–336). Первоначальным поводом для включения «Богородице Дево» в состав анафоры могло быть то, что *intercessio* иерусалимской литургии ап. Иакова содержит поминовение «архангельского гласа» (приветствия) с цитатой из Лк 1. 42b; возможно, вместо поминовения и стали со временем читать «Богородице Дево» (*Скабалланович*. Типикон. Вып. 2. С. 182; *Fenwick J.* The Anaphora of St. Basil and St. James. R., 1992. (OCA; 240). P. 255). В лат. богослужебной традиции, аналогично греч., «*Ave Maria*» как богослужебное песнопение впервые отмечается в составе мессы, согласно Сакраментария папы Григория Великого (VII в.), — это *офферторий* 4-го воскресенья Адвента.

Вне литургии «Богородице Дево» употреблялось как одно из песнопений *вечерни*. В Типиконе Великой ц. X–XI вв. тропарь «Богородице Дево» упомянут 1 сент. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 2). В араб. рукописи XI в., отражающей ранний этап формирования палестинского *Часослова*, «Богородице Дево» — заключительный тропарь вседневной вечерни (M. Black). В студиийских Типиконах «Богородице Дево» употребляется в качестве отпустительного тропаря вечерни, когда совершается будничная служба с пением «*Аллилуия*» на утрене (*Пентковский*. Типикон. С. 239, 275, 286, 306; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 279, 280, 285, 286, 289, 290, 291, 507, 512 601 и др.; *Arranz*. Турисоп. P. 55, 191, 193, 196, 205, 214).

В иерусалимских Типиконах «Богородице Дево» сохранил свое положение 1-го отпустительного тропаря вечерни при совершении службы с «Аллилуия»; его пение сопровождается земным поклоном (так же как и 2 др. тропарей — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 3, 13; то же и в греч. старопечатном Типиконе (Венеция, 1577): Л. 64, 65 об.). Кроме того, иерусалимские Типиконы указывают петь «Богородице Дево» в конце праздничной вечерни в составе всенощного бдения (после «*Ныне отпущаеши*» и *Трисвятого*) под воскресенье («Богородице Дево» поется трижды) или в память великого святого (тропарь святого дважды и «Богородице Дево» — 1 раз; но если память святого попадает на воскресенье, то наоборот: «Богородице Дево» — дважды и тропарь святого — единожды (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 23; греч. Типикон 1577 г.: Л. 3 об., 53 об.)). Эти же указания вошли и в Типикон, используемый ныне в РПЦ ([Т. 1.] С. 18, 43, 257; [Т. 2.] С. 811, 823, 897; *Часослов*. С. 162).

«Богородице Дево» поется обычно на мелодию тропаря 4-го гласа или греч. распевом — в рус. церковной музыке XVIII–XX вв. использовалось более 70 напевов «Богородице Дево» (Свод напевов. С. 45–49). В практике греч. мон-рей «Богородице Дево» может петься на 4-й глас или (по большому праздникам) очень протяжно на все 8 гласов (по принципу *осмогласника*).

В совр. практике «Богородице Дево» широко используется и в келейной молитве (возможно, под влиянием зап. традиции, где «*Ave Maria*» употребляется так же часто,

как «Отче наш») и входит в состав утреннего правила по рус. Молитвослову и вечернего — по греч., правил прп. *Серафима Саровского* для мирян, для инокинь и келейного, правила под назв. «Пяточисленные молитвы», приписываемого свт. Димитрию Ростовскому. «Богородице Дево» составляет основное содержание *богородичного правила*. Иногда «Богородице Дево» поется вместе с «Отче наш» перед трапезой, хотя уставные чины трапез (*Часослов*. С. 128–134, 168–169) этого песнопения не содержат.

Лит.: *Leclercq H.* Marie (Je Vous salue) // DACL. T. 10. Col. 2043–2062; *Black M.* A Christian Palestinian Syriac Horologion. Camb., 1954; *Winkler G.* Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tl. 1 // OCP. 1970. Vol. 36. P. 302–336.

А. А. Лукашевич

БОГОРОДИЦКИЙ Константин Николаевич (15.12.1863, Рязанская губ. — 1922?, Ташкент), прот., принадлежал к плеяде «григорьевцев» — пастырей-миссионеров, приехавших из России в Туркестан на призыв *Григория (Полаева)*, еп. Туркестанского и Ташкентского. Из семьи священника. Окончил КазДА со степенью канд. богословия. В 1887 г. архиеп. Казанский и Свяязским *Палладием (Раевым)* рукоположен во диакона, в том же году — во пресвитера. В 1887–1892 гг. преподавал Закон Божий в Казанской учительской семинарии, с 1890 г. входил в состав Казанского епархиального училищного совета.

8 июля 1892 г. прибыл в Туркестан, где оказался единственным священником с академическим образованием. Первоначально преподавал Закон Божий в ташкентской муж. гимназии. 17 мая 1893 г. возведен в сан протоиерея и назначен настоятелем ташкентского Преображенского собора (взорван в 1931). Благодаря таланту проповедника быстро приобрел популярность среди пастырей. С 1894 г. являлся благочинным храмов Ташкента и Ташкентского округа, председателем ташкентского отделения епархиального училищного совета, уездным наблюдателем церковноприходских школ, законоучителем в Ташкентском реальном уч-ще, духовником Туркестанской общины сестер милосердия Красного Креста, 20 дек. 1900 г. назначен благочинным военных церквей Сырдарьинской обл. Был духовным сыном прот. Андрея *Малова*, много потрудившегося



для устройства Туркестанской епархии в первые годы ее существования.

23 июля 1914 г. Б. стал главным священником армии Сев.-Зап. фронта; в 1914–1917 гг. находился в местах ведения боевых действий, на полях сражений и в госпиталях утешал раненых, напутствовал умирающих. В июле 1917 г. на Всероссийском съезде военного и морского духовенства был избран членом Поместного Собора РПЦ. По возвращении в Туркестанскую епархию в 1918 г. вновь был назначен настоятелем Преображенского собора и оставался им до своей кончины. Имел многочисленные награды, в т. ч. золотой наперсный крест с украшениями из кабинета Его Императорского Величества, ордена св. Владимира 3-й и 4-й степени, был полным кавалером ордена св. Анны. Скончался после инфаркта. Похоронен у алтарной стены Иосифо-Георгиевского храма (находился на центральной площади города, не сохр.), рядом со своим братом прот. Петром Николаевичем Богородицким (7 янв. 1869 – 9 июля 1918), известным ташкентским пастырем.

Арх.: Ташкентский обл. архив. Ф. 4. Ед. хр. 3. Л. 4–9 [Послужной список]; Архив автора [Восп. Н. А. Цитовича (внук Б.), аудиозапись]. Ист.: Туркестанские Вед. 1893. 9 мая; 10 мая.

В. Б. Заславский

БОГОРОДИЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО Тульской епархии, учреждено определением Свящ. Синода РПЦ 26 февр. 1998 г., титулярное, названо по г. Богородицку Тульской обл. 15 марта 1998 г. во епископа Богородицкого был хиротонисан *Кирилл (Наконечный)*, с 19 июля 2000 г. еп. Тульский. После 2000 г. епископы на Б. в. не назначались.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1998. № 4. С. 14; Наречение и хиротония архим. Кирилла (Наконечного) во еп. Богородицкого // Там же. № 5. С. 15–20.

БОГОРОДИЦКО-ИГРИЦКИЙ В ЧЕСТЬ СМОЛЕНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, в дер. Песочной Костромского р-на Костромской обл., в 15 км к югу от Костромы, на р. Песочне (Песошне). Основан в 1624 г. на месте погоста Николы Великорецкого в Игрицах (Игрицы, или Игрищи – название находившегося рядом с погостом урочища, в к-ром с древних времен местные жители ежегодно 29 июня устраивали празднества языческого характера).

В 1571 г. во время эпидемии чумы все жители погоста умерли, на протяжении почти 50 лет его строения были заброшены. 12 июня 1620 г. пастухи из соседней дер. Савинской обнаружили на престоле в полуразрушенном Никольском храме погоста Смоленский образ Божией Матери «Одигитрия», сияющий, «яко новописан». От обретенной иконы стали происходить чудотворения, первым было прозрение местного помещика Е. Исаева, чьи пастухи нашли святыню. К иконе, к-рую называли *Игрицкой*, началось паломничество окрестных жителей. На месте обретения



образа поселились 4 жителя Костромы: Потапий, Григорий, Карп и Андрей, вскоре принявшие монашество.

В 1624 г. по благословию Патриарха *Филарета* посадским человеком из Костромы А. Васильевым «с товарищи» на месте бывш. погоста был основан мон-рь в честь Смоленской иконы Божией Матери, называвшийся также Игрицким или Песоченским (Песошенским). Настоятелем стал строитель Гурий, управлявший мон-рем до своей смерти в 50-х гг. XVII в. К 1628 г. братия состояла из 30 чел., также в мон-ре жили 5 дьячков и 20 «служебников». В центре обители был сооружен деревянный «с трапезою, на подцерковье с папертьми» храм в честь Смоленской иконы Божией Матери с Никольским приделом, близ храма стояли 12 келий и др. строения. В 30-х гг. были выстроены св. врата с увенчанной 2 шатрами надвратной ц. во имя преподобных Онуфрия Великого и Петра Афонского (в день памяти к-рых произошло обретение Игрицкой иконы), с приделом во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. К сер. XVII в. в Б.-И. м. возвели деревянную шатровую колокольню, на к-рой в 1688 г. размещалось 11 колоколов и большие часы с боем.

В мае 1625 г. С. И. Салманов, владевший землей, на к-рой находился Никольский погост, пожаловал мон-рю территорию погоста с прилегающими к ней угодьями – 10 четей земли. В 1639 г., когда численность братии достигла почти 50 чел., строитель Гурий просил царя Михаила Феодоровича пожаловать обители незасаеваемые земли и лес с угодьями, принадлежавшие опустевшим Никольскому мон-рю на Строевой Горе (ныне с. Строевая Гора Комсомольского р-на Ивановской обл.) и Козьмодемьянскому погосту в Сорохтском стане Костромского у.

Грамотами от 2 июня и от 4 июля 1645 г. царь пожаловал мон-рю эти земли в оброчное содержание, и Б.-И. м. по-

Богородицко-Игрицкий мон-рь. Литография. 1834 г. (ГИМ)

лучил 294 четв. земли, 5 дес. леса и 6 крестьянских дворов. В 1646 г. грамотой царя *Алек-*

сея Михайловича земли, принадлежавшие ранее Никольской обители, были переданы Б.-И. м. в безоброчное владение; в 1677 г. царь Федор Алексеевич пожаловал обители пожни; в 1690 г. Б.-И. м. были переданы в вотчинное владение и земли Козьмодемьянского погоста. С нач. 30-х гг. XVII в. мон-рь имел в Костроме свой двор на Ивановской ул. возле кремля. В сер. XVII в. близ Б.-И. м. возникла принадлежавшая ему Песошнова, или Песочная, слобода. Приобретение вотчин позволило мон-рю начать каменное строительство. В 1686–1689 гг. вместо деревянного был сооружен каменный пятиглавый двухстолпный (холодный) собор в честь Смоленской иконы Божией Матери. В 1692–1698 гг. возвели каменный одноглавый двухстолпный (теплый) Никольский храм, в 1698–1700 гг. место деревянного занял каменный надвратный храм преподобных Онуфрия Великого и Петра Афонского.

Во время реформы 1764 г. мон-рь из уважения к находившейся в нем чудотворной Игрицкой иконе Божией Матери избежал закрытия, но был выведен за штат. Лишившись своих вотчин, обитель вскоре пришла в упадок. Лишь с 1791 г., когда в Б.-И. м. был введен общежительный устав, его положение стало



улучшаться. С 1792 г. Смоленскую икону Божией Матери ежегодно приносили в Кострому в среду 9-й недели по Пасхе (впосл. и зимой — в нач. дек.).

В 30-х гг. XIX в., после того как обитель возглавил игум. Порфирий, началось возрождение мон-ря. По проектам костромского архит. П. И. Фурсова в Б.-И. м. были построены в стиле классицизма: трехъярусная 60-метровая колокольня над братским корпусом (1832–1835), пятиглавый четырехстолпный с 4 портиками с 4 фасадов собор Рождества Христова (1835–1839), часовня-ротонда над св. источником близ мон-ря. К нач. 40-х гг. XIX в. в обители жили 100 чел. братии и послушников. В 1847 г. в Костроме в результате пожара серьезно пострадал Богоявленский муж. мон-рь, где находилась *Костромская ДС*. В том же году он был упразднен, а его штат и угодья передали Б.-И. м., возведенному во 2-й класс; в 1849–1866 гг. настоятелями мон-ря были ректоры Костромской ДС.

Особый период в истории обители начался в 1866 г., когда в Костромской епархии было учреждено Кинешемское вик-ство и Б.-И. м. стал резиденцией викарных епископов. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. настоятелями мон-ря были видные деятели РПЦ Кинешемские епископы *Ионафан (Руднев; 1866–1869), Никандр (Феноменов; 1905–1908), Севастиан (Вести; 1914–1919)*. По инициативе еп. Вениамина (Платонова) в 1888 г. при мон-ре открылась церковноприходская школа, разместившаяся в монастырской гостинице. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. число братии Б.-И. м. составляло ок. 30 чел., обители принадлежали 1716 дес. пахотной земли, сенокосных лугов и леса, мельница на р. Чёрной с маслобойным заводом при ней, подворье в Костроме.

В 1919 г. Б.-И. м. был закрыт, его последний настоятель еп. Севастиан изгнан, в братском корпусе открылась школа. Братии удалось зарегистрироваться как приходской общине, и обитель фактически просуществовала еще 9 лет. В 1928 г. Б.-И. м. был окончательно упразднен. Никольский храм, действовавший как приходской, был закрыт в 1932 г. (находившаяся в нем Смоленскую икону Божией Матери перенесли в Воскресенскую ц. соседнего с. Любовникова). В 1931 г. вблизи Песочной слободы были устроены

Песоченские военные лагеря, в ведение к-рых перешли монастырские постройки. Бывш. монастырскую трапезную отдали под свинарник, Смоленский собор — под коровник. В 1933 г. разобрали часовню над святым источником, в следующем году для нужд лагерей был взорван собор Смоленской иконы Божией Матери, в 1936 г. — собор Рождества Христова, осенью 1941 г. начался снос Никольской ц. К нач. 60-х гг. из монастырских построек оставался только увенчанный колокольней братский корпус, в к-ром находилась школа. В 1962 г. под предлогом того, что колокольня «отрицательно влияет» на учащихся, 2 ее верхних яруса были разрушены. В нач. 70-х гг. школу из корпуса вывели. В наст. время из строений Б.-И. м. сохранился только двухэтажный братский корпус в руинах и встроенный в него нижний ярус колокольни.

Арх.: Явление пречистого и чудотворного образа Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Одитрия, иже на Костроме, в новой пустыне, на реце Песочне. 1665 г. — ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Д. 371; Там же. Ф. 706 [Ф. Богородицко-Игрицкого мон-ря]; *Диев М. Я.* Описание Богородицкого Игрицкого мон-ря — РНБ ОР. Тит. № 775.

Ист.: Мат-лы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии: Отдел 3-й для Костромской и Плесской десяти. М., 1912. Вып. 5. С. 24; *Виноградов Н.* Описные и приходно-расходные книги Игрицкого мон-ря 1686–1689 гг. Кострома, 1915.

Лит.: Памятная книга для Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 105–106; Явление и чудеса Смоленской иконы Божией Матери, называемой Игрицкою // Костромские Ев. 1892. № 16. Ч. неофиц. С. 392–400; Рукописи Богородицкого Игрицкого мон-ря, что на р. Песочне // Костромская старина. Кострома, 1894. Вып. 3. С. 30–85; Храмовый праздник 28 июля в Богородицко-Игрицком, что на реке Песочне, мон-ре // Костромские Ев. 1900. № 16. Ч. неофиц. С. 453–459; *Сытина Т. М.* Архитектор П. И. Фурсов // Архитектурное наследство. М., 1972. Вып. 19. С. 117.

Н. А. Зонтиков

БОГОРОДИЦЫ РИЗЫ ПОЛОЖЕНИЕ — см. *Положение ризы Пресвятой Богородицы*.

БОГОРОДИЧЕН, гимнографическое произведение, посвященное Пресв. Богородице и завершающее собой цикл таких песнопений, как *стихиры, тропари, седальны*, каждая из песен канона, *эксапостиларии, светильны*, тропари на *блаженнах*; после нек-рых типов песнопений (напр., *ипакои*) Б. не используются. Исполнение Б. предваряется стихами «И нынѣ:» или «Глава: И нынѣ:»

(при соединении неск. канонов «И нынѣ:» стихословится только перед Б. последнего), др. песнопениями они заменяются только в особых случаях: по праздникам, в периоды пред- и по праздниств и проч. С Б. не следует смешивать самостоятельные песнопения, посвященные Божией Матери (напр., содержащиеся в службах богородичных праздников); в отличие от них Б. выполняют служебную функцию замыкающих текстов и часто не связаны содержательно с празднуемым событием. Разновидностью Б. являются крестобогородичны, употребляющиеся за будничным богослужением среды и пятницы; в них обращение к Божией Матери содержит воспоминание Креста Господня (как правило, в форме обращения Матери к Своему Распятому Сыну). Б. присутствуют во всех богослужебных книгах (кроме Апостола и Евангелия), в первую очередь в гимнографических: Октоихе, Минее, Триоди.

Все Б. можно условно разделить по жанрам песнопений (стихиры, тропари, каноны и т. д.), к к-рым они припеваются. Все они, кроме Б. отпустительных тропарей и (часто) стихир, выписаны в книгах сразу после основных песнопений («наряду»); но для отпустительных тропарей и мн. стихир они выбираются по специальным правилам из корпуса общих Б., заимствованных по большей части из Октоиха. В рус. богослужебной практике корпус общих Б. организован в 4 приложения: 2 стихирных и 2 «отпустительных», т. е. тропарных. 1-е приложение (*Бгородичны воскресны на Ѡсьмъ гласѡвъ*) содержит 16 Б. из циклов воскресных стихир на «Господи, воззвах» (эти Б. называются также *догматиками*) и на стиховне; 2-е (*Бгородичны Ѡсмй гласѡвъ, поѣмыа егда ѣсть глава стѡмѡ въ минен: И нынѣ, по гласѡ сѡа*) — 60 Б. из циклов стихир на стиховне вечерни и утрени седмичных дней (кроме среды и пятницы, когда вместо Б. поются крестобогородичны) и суббота; 3-е (*Ѡпѡстительныа воскресны Ѡсмй гласѡвъ бгородичны*) — 8 Б. воскресных отпустительных тропарей; 4-е (*Бгородичны Ѡпѡстительныа (по тропарѣхъ стѣхѣ), поѣмыа во все лѣто, въ вечерню же, ѡ на Бгѣ гдѣ, во оутрени, ѡ пакы въ концѣ оутрени*) — 62 Б., взятые из нек-рых циклов седальнов; только это приложение содержит «наряду» со взятыми из Октоиха и др. Б. Приложения печатаются в конце томов служебной





Минеи (для удобства использования), т. к. в большинстве случаев именно ее тексты требуют употребления Б., а также в *Ирмологии*. Кроме того, 3-е (вместе с др. воскресными песнопениями: тропарями, ипакои) и 4-е приложения также входят в *Часослов* (С. 240–271) и Типикон (гл. 53, 57). Поскольку 1-е и 3-е приложения составлены из воскресных Б., они используются в воскресные дни, по праздникам, отчасти по субботам. В связи с этим Б. 1-го и 3-го приложений нередко именуется «вѣгородичень а.й» (поскольку воскресная служба открывает собой новый глас по Октоиху), а 2-го и 4-го — «вѣгородичень ѿ меншихъ».

В богослужении греч. Церковью общие Б. используются только для тропарей (эти Б. помещены в конце Часослова; раздел с седмичными Б., видимо, является древнейшим по происхождению приложением с Б.; воскресные Б. выписываются там же, в разделе с воскресными тропарями). Приложений с Б. в греч. Минеях нет; после стихир (в т. ч. после самогласнов) Б. выписываются полностью или хотя бы указываются 1-е слова, в неспражничных службах приводятся и Б., и крестобогородичен (известны и слав. рукописные Минеи — напр., РГБ. Троиц. № 541, кон. XVI в., — где выписаны все Б.). Приложения со стихирными Б. сформировались, видимо, уже в Русской Церкви — они есть, напр., в печатных Минеях XVII в. (до кон. XVII в. приложения печатались в др. порядке: сначала тропарные, затем стихирные). Происхождение 2-го приложения (с седмичными стихирными Б.) может быть связано с рус. певч. практикой XVI–XVII вв. — в певч. рукописях того времени в разделе Октоиха (после воскресного последования каждого гласа) для седмичных служб выписаны только распеты Б. В древнейших Минеях студийского типа XI–XIII вв. Б. выписываются только в канонах, у др. текстов их нет, хотя студийские Типиконы регулярно указывают Б., не уточняя, какими принципами руководствоваться при его выборе.

Общие правила выбора Б. таковы. Они всегда соответствуют гласу предшествующего песнопения (кроме нек-рых по воскресеньям и субботам). У седмичных канонов и тропарей на блаженнах поются те Б., что выписаны «наряду» (кроме канона Пасхи, к-рый в 1-й день праздника и в нек-рых др. случаях должен петься

без Б., а также седмична по 1-й кафизме в воскресенья). У стихир Троицы и Октоиха поются выписанные «наряду» Б., если нет славника (стихира на «Слава:») в Минее.

У стихир и тропарей на воскресной службе (Типикон. Гл. 1–5, 7, 52) поются воскресные Б. На малой вечерне они выписаны «наряду», на великой вечерне: на «Господи, воззвах» — догматик по гласу Октоиха (но не предшествующего песнопения); на литии и на стиховне — из 1-го приложения (впрочем, выбор Б. для пения на литии не совсем очевиден); в конце вечерни, если бдения нет, — из 3-го приложения, если есть — вместо отпустительного тропаря и Б. поется тропарь на благословение хлебов «Богородице Дево»; на утрени: на «Бог Господь» — из 3-го приложения (причем если глас Б. на «Бог Господь» не совпал с гласом Октоиха, то воскресный отпустительный Б. гласа поется вместо Б. седмичных по 1-й кафизме); на хвалитех — особый Б. «Превлагословенна еси»; в конце утрени тропарь поется без Б.

В седмичные и субботние дни (Типикон. Гл. 9, 12–13, 48) при знаке выше славословного (см. *Знаки праздников месяцевлова*) употребляются только Б. из 1-го и 3-го приложений (кроме хвалитных стихир, где всегда поются седмичные), при знаке ниже славословного — из 2-го и 4-го, при славословном в память святого: к тропарям в конце вечерни и утрени и на «Бог Господь» — из 3-го, к стихирам на «Господи, воззвах» — из 1-го, к остальным стихирам — из 2-го. При наличии у стихир в Минее Б. «наряду» им отдается предпочтение (однако часто в Минее выписаны только крестобогородичны, употребляемые лишь во вторник вечером и в среду утром, в четверг вечером и в пятницу утром при знаке службы ниже славословного), но при повышении знака будничной службы Б. «наряду» заменяются воскресными. Определенную трудность представляет выбор Б. для пения на хвалитех при славословной службе и выше, когда его нет «наряду». В этом случае следует воспользоваться или 2-м приложением, или следующими Б.: для славников 2-го гласа: «Все оупованіе мое на та възлагаю, мти ежитъ, сохрани ма под кровомъ твоимъ», 6-го: «Вѣце, ты еси лоза истиннаа, возрастившаа намъ плодъ живота, тебѣ молимса, молимса вѣце со стѣми аплы, помилувати дѣши наша» (Б. 3-го часа; по традиции вместо слова аплы

вставляется наименование того лица, к к-рому принадлежит празднуемый святой), 8-го: «Вѣцце, прѣими мѣтвы рабѣвъ твоихъ, и избави насъ ѿ всѣхъ нѣждъ и печали». У эксапостилария на воскресной службе читается Б. из Октоиха, в будние дни — из Минеи, но в среду, пятницу и субботу при службе славословной и ниже — из Октоиха.

Выбор Б. на субботней службе имеет нек-рые особенности в силу того, что суббота — это своего рода «отдание гласа», поэтому на «Господи, воззвах» поется догматик по гласу Октоиха (он отменяется здесь только в двенадцатые праздники и в поспражничства Рождества Христова, Богоявления и Вознесения). Предписания различных глав Типикона о пении тропарных Б. в субботу неск. противоречат друг другу. Чаще всего в конце вечерни поется Б. из 3-го приложения по гласу Октоиха, при славословии и выше этот Б. поется и на «Бог Господь», и в конце утрени (кроме того, при славословии и выше в храме святого к канону Минеи прибавляется воскресный богородичный канон гласа); остальные Б. выбираются обычным образом.

На часах тропари читаются с неизменяемыми Б. (в каждом часе свои).

О. В. Венцель

БОГОРОДИЧНАЯ ПРОСФОРА — см. в ст. *Просфора*.

БОГОРОДИЧНИК [греч. Θεοτοκάριον], гимнографическая книга, содержащая *каноны* в честь Пресв. Богородицы.

Формирование Б. как особого типа литургической книги связано с деятельностью Иоанна Мавропода (2-я пол. XI в.), автора мн. канонов, посвященных Божией Матери (так, в ркп. Vindob. gr. 299, XII–XIII вв., насчитывается 67 его канонов Богородице — *Филарет (Гумилевский)*). Песнопевцы. С. 326–329). Основное содержание Б. — каноны в честь Божией Матери, употребляемые ежедневно на *повечериях*, расположенные по 8 гласам, а внутри каждого гласа — по дням седмицы. Т. о., Б. тесно связан с *Октоихом*, книгой седмичных песнопений, и со временем вошел в его состав (ср. заглавие Октоиха в ркп. Hieros. Sab. 362, нач. XIII в.: «Ὁκτώηχος σὺν τῷ θεοτοκαρίῳ») (Октоих с Богородичником)). Кроме того, в Б. обычно входили и др. богородичные каноны покаянного или





Богородичник при Никодима Святогорца. Волос, 1991. Титульный лист

благодарственного содержания, иногда — стихиры Богородице Павла Аморийского (Hieros. Sab. 345, 1550 г.; 434, XVI в.); нередко в состав Б. также включались каноны Св. Троице Митрофана, еп. Смирнского (напр., Hieros. Sab. 666, XIII–XIV вв.). Во мн. рукописях авторство Б. ошибочно приписывается прп. Иоанну Дамаскину.

В 1643 г. Б. был издан в Венеции Агапием, с тех пор многократно переиздавался (*Petit. Bibliogr. d. acolythies Grecques*. P. 139–142). Издание 1796 г. было подготовлено прп. Никодимом Святогорцем. Книга получила большое распространение в греч. мире и переиздается до сих пор (напр. — Θεοτοκάριον νέον. Βόλος, 1991¹⁰). В заглавии издания 1796 г. указывается, что книга содержит 62 канона 22 песнотворцев; в издании 1991 г. 63 канона. Последним помещен канон, «во все субботы вечером читаемый на святоименной горе Афон». Каноны из Б. Никодима широко используются в греч. богослужбной практике (см., напр.: Святогорский устав церковного последования. Серг. П., 2002. С. 21, 24–25, 27).

Б. был распространен в слав. рукописной традиции XIV–XVII вв. Его перевод был выполнен не позднее нач. XIV в. на Афоне болгарским книжником Иоанном — «феотокарь» упомянут в перечне текстов, переведенных или отредактированных Иоанном (список текстов был зафиксирован его учеником иером. Мефодием в послесловии к рукописи Октоиха Sinait. slav. 19/O. Л. 217 — Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1971. С. 275). Древнейший сохранившийся список Б., фактически

совр. переводу, представлен болгарской рукописью нач. или 1-й четв. XIV в. (РНБ. Q. п. I. 22). Памятник известен также в ряде бумажных серб. списков XIV в., старший из которых (Белград. Университетская б-ка. Собр. В. Чоровича. № 19) датируется сер. столетия; др. списки (Laug. Z-51, Chil. 274, 275) — посл. четв. XIV в. На Руси Б. получил распространение только со вторым южнослав. влиянием, старший список (возможно, связанный с рязанскими землями), копирующий среднеболг. оригинал, относится к кон. XIV — нач. XV в. (РГБ. Егор. № 1). Из числа ранних рус. списков Б. следует отметить также пергаменную рукопись 1-й трети XV в. (ЯМЗ. № 15475). Позднее Б. был широко распространен в восточнослав. и южнослав. списках (*Шеланова Н. Б.* Славяно-русский Октоих (ненотированный) XII–XIV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 357, 372–373, 381–382; *Matejic M., Bogdanovic D.* Slavic Codices of the Great Lavra Monastery. Sofia, 1989. P. 477–491; *Трифунувић Ђ.* Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1990. С. 30; Сводный каталог славяно-рус. рукописных книг России XIV в. М., 2003. Вып. 1. С. 177–181). В ранний период слав. книгопечатания Б. не вошел в число литургических книг, издававшихся типографическим способом, возможно из-за того, что Б. полностью входит в Октоих. В XVIII в. вышли неск. изданий Б. (напр.: К., 1716, 1746). Большого распространения Б. в РПЦ не получил.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ. Λεοντοπόλεως.* Θεοτοκάριον. Chennevières-sur-Marne, 1931. Т. 1. (Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη; 7–8); *Παντελάκη Ε. Γ.* Φιλολογικὰ παρατηρήσεις εἰς τὸ Νέον Θεοτοκάριον // ΕΕΒΣ. 1935. № 11. Σ. 73–104.

А. А. Лукашевич, А. А. Турилов

БОГОРОДИЧНОЕ ПРАВИЛО, келейное моление, получившее большое распространение в России с нач. XIX в. и заключающееся в ежедневном чтении «Богородице Дево» 150 раз, часто с прибавлением «Отче наш» после каждого десятка. Б. п. в России становится известным с посл. трети XVII в., когда имела широкое хождение в списках кн. «Звезда пресветлая», повествующая о чудесах с теми, кто читает Архангельское обрядование

150 раз в день. Согласно приписке к предисловию, это перевод с «белорусской книги», сделанный неким Никитой в Москве в 1668 г. Рассказы заимствованы в основном из зап. источников, хотя есть и рус. происхождения. Известно более 100 рукописей этой книги. Из предисловия к «Звезде пресветлой» следует, что Б. п. может заменять собой *Акафист* Богородице (в нем содержится ок. 150 хайретизмов). Это, а также др. признаки позволяют утверждать, что книга основана на некоем католич. трактате о *розарии* — молитвенной практике, очень близкой к Б. п.

Б. п. пользовалось любовью мн. прославленных рус. подвижников. Киевский старец Парфений (Краснопевцев) читал «Богородице Дево» ежедневно 300 раз. Прп. Серафим Саровский заповедовал сестрам Дивеевской общины исполнять Б. п. во время ежедневного обхода по канавке вокруг Дивеева. Во 2-й пол. XIX в. Б. п. практиковал Илиодор (Захаров), иеросхим. Глинской пуст. Сщмч. *Серафим (Звездинский)* рекомендовал после каждого десятка воспоминать определенные события из жизни Пресв. Богородицы и читать различные молитвы о себе и о мире.

БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ, дни церковного календаря, посвященные особенному прославлению Божией Матери.

Начало почитания различных событий из жизни Богородицы прослеживается уже в древности. Большое значение для установления литургического почитания Богородицы имели апокрифические памятники, особенно «Протоевангелие Иакова» («История Иакова о рождении Марии», 2-я пол. II в. — *Apocryfi del Nuovo Testamento / Ed. L. Moraldi. Torino, 1994. Vol. 1. P. 37–139; Peretto L. M.* La mariologia del Protovangelo di Giacomo. R., 1995), послужившее основой для нек-рых праздников. Формирование Б. п. связано также с почитанием мест, где произошли важнейшие события в жизни Пресв. Богородицы. Надписи II–III вв. и более поздние рассказы паломников свидетельствуют о почитании места Благовещения в Назарете (*Bagatti B.* Gli scavi di Nazaret. Vol. 1: Dalle origini al secolo XII. Jerusalem, 1967. P. 146–152); еще до I Вселенского Собора (325) особенным образом чтислась гробница Пресв. Девы в Иерусалиме (*Bagatti B.* P. 185–214).



Важной вехой в истории формирования Б. п. стало повсеместно распространившееся в IV–V вв. празднование 25 дек. *Рождества Христова*, что явилось литургическим утверждением догмата о *Боговоплощении*. Воспоминание Рождества тесно сплеталось с прославлением Матери Рожденного — это отражено в проповедях на Рождество Христово мн. древних церковных авторов (*Зенона*, еп. Веронского (кон. IV в.), *Максима*, еп. Туринского (V в.), *Петра Хрисолога* (IV–V вв.), *Льва I Великого* († 461) и др.), а также в церковных песнопениях, составленных для этого праздника. В посл. 26 дек. был установлен праздник *Собора Богоматери*; по правосл. традиции в этот день повторяются песнопения Рождества Христова, но уже в честь Богородицы; служба Собора Богоматери содержит только один собственный текст (если не считать чтений на литургии) — кондак 6-го гласа «*Иже прежде денницы ѿ Оца*», но он также повествует о Рождестве Христа. Т. о., Рождество Христово можно назвать 1-м Б. п. Во мн. обрядах дни, посвященные прославлению Богородицы, стоят в непосредственной близости к Рождеству (*Скабалланович*. Успение. С. 84). В Иерусалиме в V в. посвященное Божией Матери общее празднество, согласно древнему арм. Лекционарию, совершали 15 авг. (проповедь *Хрисиппа Иерусалимского* (V в.); см. подробнее: *Capelle V. La fête de la Vierge a Jérusalem au V siècle // Le Muséon. Louvain, 1943. № 56. P. 1–33*).

Из праздников в честь отдельных событий из жизни Божией Матери на Востоке первыми возникли *Благовещение* и *Успение Пресв. Богородицы*. Благовещение стали праздновать, как полагают, в IV в. (согласно арм. автору VIII в. Григору Аршауни, установлен свт. Кириллом I Иерусалимским), что также связано с распространением празднования Рождества Христова. Успение, по свидетельству Никифора Каллиста (XIV в.), было установлено имп. Маврикием (592–602); известно также, что имп. *Пульхерия* (399–453), не зная, что Христос воскресил Свою Мать и взял Ее на небо на 3-й день после смерти, хотела положить останки Пресв. Богородицы в одном из храмов К-поля (*Скабалланович*. Успение. С. 85–86).

Рождество Пресв. Богородицы отмечено уже в Иерусалимском Лек-

ционарии VII в. (*Tarchnishvili. Grand Lektionnaire. T. 2. [Pars. 1.] P. 40*), где приведен тропарь «Рождество Твое, Богородице Дево» — тот же, что поется на этот праздник и в наст. время.

Праздник *Введения Пресв. Богородицы во храм* впервые зафиксирован в греч. месяцесловах VIII в., но в греч. Церкви отмечался с IX в., причем долгое время не имел той торжественности, к-рая присуща др. Б. п. Праздник упомянут в Синайском канонаре IX–X вв., в Типиконе Великой ц., по ркп. Patm. 266 (IX–X вв.) при нем не дается никакой службы (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 25, 203), а в рукописи S. Stucis. 40 (X в.) указана служба с литией (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 110). В слав. *Остромировом Евангелии* 1056–1057 гг. служба Введения совмещена со службой св. Иулиании (*Скабалланович*. Введение. С. 110). После XII в. служба Введения уподобляется службам остальных великих Б. п.

В совр. правосл. богослужении в число Б. п. входят: Рождество Богородицы (8 сент.); память Ее родителей, св. праведных Иоакима и Анны (9 сент.); Введение во храм (21 нояб.); Зачатие прав. Анной Пресв. Марии (9 дек.); Собор Пресв. Богородицы (26 дек.); Благовещение (25 марта); Суббота Акафиста (5-я суббота Великого поста); Обновление (т. е. день освящения) храма Пресв. Богородицы у Живоносного Источника в К-поле (пятница Светлой седмицы), Положение ризы Пресв. Богородицы во Влахерне (2 июля); Успение прав. Анны (25 июля); Успение Пресв. Богородицы (15 авг.); Положение пояса Пресв. Богородицы в Халкопратии (31 авг.), а также многочисленные праздники в честь чудотворных икон Божией Матери. Кроме этих праздников в Византии торжественно отмечались дни освящения наиболее известных храмов во имя Богоматери. 4 важнейших Б. п., касающихся основных событий жизни Пресв. Богородицы (Рождество Богородицы, Введение во храм, Благовещение, Успение), были со временем включены в число *двунадесятых праздников* (со днем Введения во храм это произошло значительно позже др. — в XIV в.). Проч. Б. п., относящиеся к событиям из жизни родителей Пресв. Богородицы или посвященные святыням, оставшимся на земле после Успения Пресв. Девы (поясу, ризе), не имеют статуса двунадеся-

тых. По Типикону, используемому ныне в РПЦ, на эти праздники обычно назначается служба с полиелеем или славословием, иногда со всенощным бдением (см. *Знаки праздников месяцеслова*). С большой торжественностью в Русской Церкви празднуется *Покров Пресв. Богородицы* (1 окт.; греч. аналог праздника — 28 окт.).

Служба на двенадцатые Б. п. имеет следующие характерные черты: совершается всенощное бдение, предваряемое малой вечерней, песнопения Октоиха полностью отменяются, если только праздник не совпадает с воскресным днем. Бдение включает в себя великую вечерню («*Блажен муж*» поется), праздничную утреню и 1-й час. На 9-й песни канона утрени песнь Пресв. Богородицы («*Величить дша моя гда:*») отменяется, а вместо стихов песни прор. Захарии поются праздничные припевы (греч. *Μεγαλυνάρια* — величания; полиелейные величания в греч. правосл. богослужении ныне не используются). На литургии поются *изобразительные антифоны*, на *блаженнах* — тропари из канона праздника, но в греч. богослужебной практике на двенадцатые Б. п., как и на Господские праздники, поются особые праздничные антифоны. В *попразднства* двенадцатых Б. п. Октоих не поется (кроме воскресных дней), служба Минеи соединяется со службой праздника; в дни *отданий* на литургии читаются наряду с дневными и чтения праздника (чего не бывает в отдания Господских праздников).

При совпадении двенадцатого Б. п. с воскресением службы Октоиха и Минеи соединяются, причем воскресные песнопения Октоиха предваряют песнопения праздника, но воскресная служба теряет некие из своих неотъемлемых элементов: на «Господи, воззвах» не поется *догматик* гласа, а вместо воскресного утреннего Евангелия читается праздничное. В состав канона утрени входит песнь Пресв. Богородицы, а праздничные припевы отменяются. Евангельская стихира поется не на своем обычном месте (на «*Слава:*» на хвалитех — ее место занимает самогласен праздника), а перед 1-м часом. То, что парафразирующие воскресное утреннее Евангелие евангельская стихира и эксапостиларий, несмотря на отмену самого чтения, оставлены в службе, объясняется





древней практикой, отраженной в старопечатных рус. книгах, когда воскресное утреннее евангельское чтение все же прочитывалось, — после великого славословия совершался вход с Евангелием, в качестве входного пелся один из 2 воскресных тропарей («Днесь спасение» или «Воскресъ изъ ѿ гроба:»), «Слава:» — конец того же тропаря, «И нынѣ:» — тропарь целиком; далее следовали воскресные прокимен и Евангелие (Типикон. М., 1610. Л. 26–26 об.). Служба праздника Благовещения, выпадающего на период пения Триоди, имеет особый устав (см. ст. *Благовещенские главы*).

Общая служба Божией Матери. В *Общей Мине*, во 2-й главе, помещена общая служба Б. п. Она имеет тот же состав, что и др. службы Общей Мине: 3 цикла стихир (на «Господи, воззвах», на стиховне и на хвалитех), ряд самогласнов, полный корпус седальнов, канон 8-го гласа (ирмос: «Водъ прошѣдъ ѿкъ сѣшѣ», нач.: «Бжїю сілоу блгочестнѣ оукрѣпи ма»), 2 кондака (1-го гласа, нач.: «Честное жилище вышнее неизреченнаго естества бжественнаго», и 6-го гласа, нач.: «Не имамы нныя помощи») с икосом к 1-му, светилен; в конце книги указаны библейские чтения вечерни, утрени и литургии. Тропари службы взяты из последования молебна («Къ вѣѣ прилѣжнѣ нынѣ притѣемъ» и «Не оумолчимъ нкогда, вѣе», глас 4). *Избранный псалом*: «Помани, гди, дѣда, и всю крѣтость егѣ:» (из службы Рождества Богородицы), *величание*: «Пѣсьнъ всѣкъ дѣхѣннѣо принесемъ вѣѣ». Др. книги указывают в качестве общего величание: «Достѣннѣ естъ величатн тѣ, вѣе, честнѣннѣшнѣо херѣвнѣмъ и славнѣннѣшнѣо безъ сравненнѣа серафнѣмъ»; в праздники икон Божией Матери обычно поют: «Величѣемъ тѣ, престѣл дѣо, и чтнѣмъ образъ твоѣй стѣннѣ, имже точнѣшнѣо исцѣленнѣа всѣмъ съ вѣроу притѣкающнѣмъ». Все двенадцатые Б. п. и Покров имеют особые величания и избранные псалмы; особое величание Божией Матери есть и в службе Всех святых, в земле Российской просиявших.

Библейские чтения на Б. п. На вечерне в Б. п., при совершении полиелейной или бденной службы, есть 3 паремии: Быт 28. 10–17 (где говорится о прообразе Божией Матери — лестнице на Небо, к-рую видел ап. Иаков во сне), Иез 43. 27–44. 4 (описание затворенных врат, к-рые остались закрытыми и после прохождения Бога, указывает на Приснодев-

ство Богоматери), Притч 9. 1–11 (чтение начинается с указания на Боговоплощение). Иные паремии употребляются на праздник Введения; Благовещение кроме указанных 3 имеет еще 2 особые паремии для чтения на праздничных вечерне и литургии. На утрени Б. п. (кроме Благовещения) читается Евангелие от Луки (1. 39–49, 56), содержащее песнь Пресв. Богородицы; часть стихов (50–55) пропускается, потому что, во-первых, речь в них идет о Мессии, а не о Богородице (в отличие от остальных стихов), а во-вторых, эта песнь постоянно звучит за богослужением и необязательно ее повторение целиком в составе утреннего Евангелия. На литургии Б. п. обычно читаются: Флп 2. 5–11 (где повествуется о воплощении Бога Слова; по мнению большинства совр. исследователей НЗ, этот фрагмент является богослужебным песнопением апостольских времен) или Евр 9. 1–7 (где говорится о Скинии Завета — вероятно потому, что в Богородицу, как в скинию, вселился Господь), Лк 10. 38–42, 11. 27–28 (Пресв. Дева сопоставляется с Марией, сестрой Лазаря, «избравшей благую часть»; в 11-й гл. приводится свидетельство о блаженстве Матери Христа, а также верующих); прокимнами служат Лк 1. 40 (стих: Лк 1. 41) или Пс 44. 18а (стих: Пс 44. 2); стихи аллилуиария, как правило, берутся из Пс 44, причастен — из Пс 115. 4.

В системе Октоиха особенное воспоминание Божией Матери присутствует в службах среды и пятницы. Согласно Никифору Каллисту, имп. Пульхерия учредила совершать бдение и литийную процессию в честь Девы Марии каждую среду, а Патриарх Тимофей I (511–518) — шествие каждую пятницу из Влахерны в Халкопратию; в Октоихе на эти дни положены стихиры и каноны Богородице вместе с песнопениями Кресту. В воскресный день в Октоихе наряду с песнопениями в честь Креста и Воскресения Христовых положены стихиры и канон Богородице. Т. о., в седмичном круге богослужения сохранился древний принцип совместного прославления Христа и Божией Матери.

Сретение Господне иногда считается Б. п. как по содержанию, так и по уставным особенностям — совр. Типикон в случае совпадения с воскресным днем не отменяет службу Октоиха; Сретение не имеет празд-

ничных антифонов на литургии (в поздней греч. практике такие антифоны есть). Нередко в рукописных и печатных иерусалимских Типиконах праздник Сретения Господня упоминается в числе Б. п. в главе о совершении службы этих праздников в воскресный день (так в Типиконах БАН. Арх. Д. 3, 1422–1425 гг., Арх. Д. 20, 1549 г. — *Рубан*. С. 55). Однако несоответствие устава службы образцу Господского двенадцатого праздника не может свидетельствовать о том, что это праздник Богородичный. Можно сравнить особый устав этого дня с уставом др. недвенадцатых Господских праздников (Обрезания Господня 1 янв., Новолетия 1 сент., Изнесения Древ Честного Креста 1 авг., Перенесения Убруса Господня 16 авг.), к-рые допускают соединение с воскресной службой; на литургии Сретения, как и в Господские праздники, поется *входной стих*. Но, безусловно, в этот день особенно прославляются и те, кто имел отношение к празднуемому событию, — Пресв. Богородица и прав. Симеон Богоприимец, упоминаемые, в частности, в тропаре и кондаке (1-й обращен к Божией Матери, а 2-й — ко Господу), в литургийных прокимне (песнь Богородицы) и аллилуиарии (песнь Симеона) и мн. др. песнопениях праздника.

В Зап. Церкви Б. п. (кроме, возможно, Благовещения) установлены неск. позднее, чем на Востоке, часто под вост. влиянием. 1-й Б. п. — Рождество Св. Марии — был введен в Риме во 2-й пол. VI в. и праздновался 1 янв., в день октавы (зап. аналог визант. отдания) Рождества Христова (*Botte B. La première fête mariale de la liturgie romaine // Ephemerides Liturgicae. R., 1933. № 47. P. 425–430*); с VII в. в этот день празднуется Обрезание Господне. В совр. католич. месяцеслове присутствуют все Б. п., относящиеся в визант. обряде к двенадцатым, но не все празднуются одинаково торжественно: Рождество Богородицы 8 сент. не относится к великим, а Введение (празднуется только с XIV в.) вообще считается малым праздником. Есть и ряд др. Б. п.: на следующий день после Воздвижения — память Пресв. Девы Марии Скорбящей; 1 янв. (в день октавы Рождества Христова) — общая память Пресв. Девы Марии, аналогичная празднику Собора Богородицы в визант. обряде; 31 мая — память Посещения Пресв. Девой





Марией прав. Елисаветы (память иногда встречается и в вост. месяце-словах под 25 сент.). Также отмечается ряд праздников, отражающих особенности католич. догматики: в субботу после праздника Сердца Иисусова — память Пренепорочного Сердца Пресв. Девы; 22 авг. — праздник Пресв. Девы Марии Царицы (праздник относится к разряду малых); 7 окт. — память Пресв. Девы Марии Розария. Великим праздником считается Непорочное зачатие Пресв. Девы Марии 9 дек. (в правосл. Церкви, не признающей догмата о непорочном зачатии Пресв. Богородицы, в этот день празднуется событие естественного зачатия праведными Иоакимом и Анной Пресв. Богородицы; в Типиконе, используемом ныне в РПЦ, этот праздник относится к разряду славословных). Сретение до 1969 г. называлось Очищением св. Марии и относилось к Б. п.; с 1970 г. в *Миссале* принято новое название праздника — Представление [во храм] Господа (Praesentatio Domini).

Лит.: *Дебольский Г. С.* Дни богослужения Православной Церкви. СПб., 1901. М., 1996. Т. 1; *Скабалланович М.* Рождество Пресвятыя Богородицы. К., 1915. (Христианские праздники. Кн. 1); *он же.* Введение во храм Пресвятыя Богородицы. К., 1916. (Христианские праздники. Кн. 3); *он же.* Успение Пресвятыя Богородицы. К., 1916. (Христианские праздники. Кн. 6); (*Bagatti B.* Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani // *Studia Biblici Franciscani Liber Annuus.* Jerusalem, 1972. № 22. P. 236–290; *idem.* Ricerche sulle tradizioni della morte della Vergine // *Sacra Doctrina.* Bologna, 1973. № 18. P. 185–214); *Рубан Ю.* Сретение Господне. СПб., 1994; *Бартосик Г.* Богородица в богослужении Востока и Запада. М., [б. г.].

А. А. Ткаченко, А. А. Лукашевич

БОГОРОДИЧНЫЙ ЦЕНТР, деструктивная псевдохрист. секта (др. название «Церковь Божией Матери преображающейся», в наст. время «Православная церковь Божией Матери Державная»). Основателем является Иоанн Береславский (В. Я. Янкельман род. в 1946; в 1971–1990 наблюдался в психоневрологическом диспансере, дважды находился на стационарном лечении в психиатрических больницах г. Москвы). В сер. 70-х гг. XX в. Береславский крестился в правосл. церкви, но увлечения оккультизмом не оставил; затем вошел в число почитателей «почаевской старицы Евфросиньюшки», к-рая в конце жизни объявила себя «четвертой ипостасью Троицы». В 1984 г., в Смоленске, перед иконой Одигитрии Береславскому

было видение, к-рое он истолковал как явление Божией Матери, после чего объявил себя пророком, собрал группу единомышленников и вместе с ними разработал учение о третьем, «Богородичном завете», к-рый отменяет все предыдущие и является новой эпохой в истории человечества. Береславский утверждает, что ему почти ежедневно является Богородица и диктует откровения, к кон. 2002 г. их набралось более 40 томов. По его словам, в 1985 г. он был пострижен в монашество с именем Иоанн и рукоположен во иерея в катакомбном мон-ре архиереями Синода катакомбной Церкви «схимитрополитами Геннадием (Секачом), Феодосием (Гуменниковым) и схимитрополитом Григорием». Однако, согласно «Окружному посланию иерархии Тихоновской катакомбной Истинной православной Церкви» от 21 мая / 3 июня 1992 г., подписанному «схимитрополитом Феодосием» и «митрополитом Епифанием», и справке «Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви — Московского епархиального управления» от 13.02.93, выданной за подписью «епископа Никона (Ламекина)», Береславский и его ближайший сподвижник «Петр» Большаков были «рукоположены» только в 1988 г. «митрополитом Феодосием», к-рый в 1992 г. вместе с «митрополитом Епифанием» запретил их в служении, а потом изверг из сана и отлучил от своей церкви за «параклитскую ересь третьего завета».

Сначала созданная Береславским орг-ция называлась «Российская автокефальная Православная Церковь», но зарегистрировалась эта группа в Москве как «Московская городская профсоюзная организация священников и монашествующих» (1991), затем была преобразована в общественно-просветительский фонд «Богородичный центр» (с 27 апр. 1993 «Фонд Новой святой Руси»). В 1992 г. Береславский создал еще одну структуру — «Церковь Божией Матери Преображающейся», в февр. 1997 г. Минюстом РФ было зарегистрировано централизованное религ. объединение «Православная Церковь Божией Матери Державная». В Москве сектанты впервые появились в 1988 г. среди прихожан храма во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке. В 1989 г. возникли первые «монашеские» поселе-

ния на Украине и на Волге. В июне 1991 г. в Москве состоялся первый «Богородичный собор», на к-ром было принято офиц. наименование «Церковь Божией Матери» (всего прошло 19 соборов).

Б. ц. активно налаживал контакты с римо-католиками и в нач. 90-х гг. получал от них материальную поддержку; но в наст. время Римско-католическая Церковь официально заявляет, что не имеет к Б. ц. никакого отношения. Центр ищет союзников среди т. н. марианских церквей и маргинальных католич. групп, к-рые особое внимание уделяют почитанию Девы Марии, а также среди отколовшихся от римо-католиков сект. Их отличительной чертой является то, что место Христа в их сотериологических доктринах занимает Дева Мария и христианство превращается, т. о., в «марианство».

По сведениям, предоставленным руководителями Б. ц., на 2002 г. в РФ было зарегистрировано 30 общин, 100 чел. «духовенства» (в т. ч. 7 «епископов»), на кон. 1999 г. «монашествующих» в московской жен. общине было 12 чел., в муж. — 15 чел. (обет монашества дается как временный, на 1–3 года, так и постоянный). В Чеховском р-не Московской обл. сектой приобретен большой земельный участок, на к-ром построен монастырский комплекс «Гефсимания». В академии «Свет Марии», имеющей очное и заочное отделения, а также филиал в С.-Петербурге, готовятся кадры «богородичного духовенства». К 1999 г. выпущено более 250 наименований авторских книг и переводов (не считая периодических изданий). Изд-вом «Новая святая Русь» выпускаются газеты «Милосердие Богородицы» (тираж от 10 до 30 тыс.), «Рыцарь веры», ж. «Оазис мира» (1995–1996 — тираж 5 тыс.), «Церковный календарь Державной»; действует хорошо оборудованная студия аудио- и видеозаписи. С 1991 г. сектой проведено не менее 50 «выставок» на темы: «Явления Божией Матери в XX в.», «Собор святых новомучеников» и т. п.

Учение Б. ц. основано на откровениях Береславского, переработанных для паствы «генерал-епископом» Большаковым. Перед наступлением 1000-летнего царства людям необходим третий Завет от Девы Марии, к-рый доходит до них через «матриарха и пророка» Иоанна Береславского. Бог теперь являет Себя





в мире только через Богородицу, к-рая наделяется чертами некой «четвертой ипостаси Божества». Она называется «Превечной Девой, стоявшей при сотворении мира», к-рая «входила в Превечный Совет Троицы».

У Марии есть особый источник мистической благодати, т. к. евхаристическая благодать, идущая от Христа, более недействительна. Искупительная миссия Христа дополняется и постепенно заменяется искупительной миссией Марии, сердце к-рой страдает при виде падшего мира. Она была сораспята со Своим Сыном и стала соискупительницей мира, сопричастницей страстей Христовых, «понесшей на Себе греховную чашу Ветхого Адама», и поэтому именно Деве Марии поручен суд над этим падшим миром. Чтобы помочь миру, Мария через Свои явления в Лурде, Фатиме, Меджюгорье и Каире показывает человечеству, что спасение — в преобразении Церкви. Оно должно совершиться через 5 мистических вех, 3 из к-рых уже обозначены: явление иконы Божией Матери «Державная» (1917), «великая победа Марии над «красным коммунистическим драконом» (1991) и создание «Церкви Непорочной Девы» (т. е. Б. ц.); 2 ожидаются в ближайшем будущем: явление образа Божией Матери во все небо и излияние некой «Солнечной Пятидесятницы».

В Б. ц. существует по меньшей мере «5 крещений»: водное — «очищает и предохраняет от болезней тело, но душа остается открытой стрелам лукавым»; «крещение Духом» — «принятия веры и покаяния»; «огненно-кровное крещение» — высший тип, предназначенный для избранных и представляющий собой «свидетельство, кризис, болезнь, буйство веры и, наконец, жертву живота» (Огненный столп покаянный. С. 19). Кроме 3 прижизненных «крещений» «богородичники» учат еще о «небесном крещении до воплощения» и о «небесном крещении» после смерти (В преддверии Армагеддона. С. 7, 10).

Учение о Втором пришествии Христовом связывается идеологами Б. ц. «с началом тысячелетия Иисуса Христа, Ему отводится скрытая миссия («на облаках небесных»), Державной Божией Матери — триумфальная» (Проповеди. С. 135). Сегодня, считают они, человечество

вступает в завершающий этап христ. истории — наступают последние времена, грядет преображение мира. Но марианская эсхатология обещает не конец, а трансформацию мира. «Богородичники» проповедуют апокатастасис — всеобщее вечное спасение: вечность мук дана только «в субъективном переживании»; Богородица «взяла на Себя грехи мучеников преисподней», и «Страшный Суд будет заменен Преображением, ад будет закрыт».

Характерная особенность учения «матриарха и пророка» Береславского — восприятие мира через проблемы сексуальности. Он утверждает, что мужчина может стать свободным, лишь освободившись от культа женщины, жены или матери. На человеке лежат грехи всего его рода — «родовая чаша», они передаются через женщину при зачатии. Греховное жен. начало концентрируется в таинственном существе жен. рода, называемом «домашней прабогородицей», «супротивницей», «дьяволицей семи кровей», «княгиней космической сферы», «матерью антихриста», «блудницей вавилонской» и т. д.

В текстах, объясняющих подробности взаимоотношений мужчины и женщины вплоть до физиологических, употребляются даже нецензурные слова и выражения. Женщина — человек 2-го сорта, низшее несовершенное существо, достойное лишь растительного существования. Бог сотворил Адама и Еву бесплотными, затем Сатана проник в Еву, создав в ней «свой престол через запечатление своего образа — магическую трансплантацию в чресла Евы жупела блудного разжения». Т. о., женщина стала полусатанинским существом, подверженным влиянию вампиров и рожденным с предрасположенностью к вампиризму и к гибели. Женщины, желающие спастись, должны отказаться от всякой индивидуальности и служить мужчине. Жен. греховное начало действует на мужчину, мгновенно превращая его в женоподобное существо, столь же подверженное «вечной гибели», как и сама женщина. Отсюда очевидно, что отречение от семьи и матери (самое негативное слово и понятие для идеологов Б. ц.) — необходимый и неизбежный вывод из учения «богородичников». Одно из средств для приведения адептов к послушанию при посвящении в члены Б. ц. — чин отречения от ма-

тери, в к-рый может входить задание ударить собственную мать по лицу или плюнуть на ее могилу.

По сообщениям очевидцев, члены Б. ц. подвергаются жесточайшей эксплуатации и надругательствам; к детям применяются жестокие физические наказания. Животная пища исключается полностью (часто вмешивается сухоядение и сыроядение), сон не более 2–3 часов в сутки. Службы («Космические литургии») включают в себя т. н. «пластические молитвы» (плавные синхронные приседания, размахивания руками и раскачивания), к-рые сектанты исполняют, двигаясь по кругу перед статуей Богоматери и постепенно впадая в экстатическое состояние. Все это сопровождается часовыми экзальтированными, алогичными (часто со сквернословием) речами Береславского. В конце может быть разыгран спектакль («мистерия», или «миракль»). Супружеская жизнь адептам до недавнего времени запрещалась вовсе, а теперь не рекомендуется. Все эти правила не распространяются на руководителей секты.

Ист.: Ангельский покров: Откровение Божией Матери в России. М., 1991; В преддверии Армагеддона. Кемерово, 1991; Огненный столп покаянный. М., 1991; Богородичный Собор. М., 1991. Сб. № 2; *Иоанн Береславский, архиеп.* Армагеддон над Россией. М., 1991; *он же.* Проповеди. М., 1998. С. 135; *он же.* Родовой поток. М., 1993; *он же.* Белое Евангелие: Об уникальных явлениях Божией Матери последнего времени. М., 1995; *он же.* Державный катехизис. М., 1997. С. 75.

Лит.: Мороз А., *свящ.* Секта «Богородичный центр» // Православная Церковь, католицизм, протестантизм, современные ереси и секты в России. СПб., 1994; *Фиатов С.* Современная Россия и секты // Иностранная лит.-ра. 1996. № 8; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. Белгород, 1997.

А. Л. Дворкин

БОГОРОДСКИЙ Яков Алексеевич (1841–1919), рус. библиист, специалист по ВЗ. В 1868 г. окончил КазДА со степенью магистра богословия и был назначен преподавателем словесности. В 1870 г. утвержден инспектором. В том же году избран доцентом по кафедре библейской истории. В 1873 г. преподавал гражданскую историю, в 1874–1881 гг. — рус. язык в Родионовском ин-те благородных девиц. С 1882 г. — профессор КазДА по кафедре библейской истории. Состоял членом комиссии по объяснению непонятных слов в пророческих книгах.





Б. был автором ряда журнальных статей, брошюр и 2 научных трудов. За 1-й из них, дис. «Еврейские цари» (Каз., 1884, 1906²), он был удостоен степени д-ра богословия и Макарьевской премии. 2-е крупное исследование Б., «Начало истории мира и человека по первым страницам Библии» (Каз., 1906), посвящено первым главам кн. Бытие. Для работ Б. характерны ярко выраженная апологетическая направленность, нередко публицистический тон, недостаточное внимание к совр. научной литературе и в большей мере описательный, нежели аналитический, тип изложения. В целом научная значимость этих трудов даже для своего времени была ограниченной, и они во многом оказываются близкими к научно-популярному жанру.

В брошюре «Что такое библейская история?» (СПб., 1889), посвященной критическому анализу «Библейской истории» А. П. Лопухина (СПб., 1887), Б. отмечает, что задача курса библейской истории — прежде всего отражать историю религии ВЗ, а элемент бытописания должен в ней занимать незначительное место.

Соч.: Об идолопоклонстве евреев в период Судей // ПС. 1871. Т. 2. С. 330–350; К вопросу о ессеях // Там же. 1873. Ч. 3. С. 158–212, 492–545; Странная апология (некто о Л. Андрееве и его ценителях). Каз., 1909; Митрополит Антоний (Вадковский) в казанский период его жизни и деятельности // ПС. 1913. Т. 1. С. 263–279 (отд. отт.: Каз., 1913).

А. С. Небольсин

БОГОРОДСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Московской епархии, учреждено в 1921 г., титулярное, названо по г. Богородску Московской обл. (с 1930 Ногинск). В 1921 г. во епископа Богородского был хиротонисан Никанор (Кудрявцев; † окт. 1923), 14 окт. 1923 г. — *Платон (Руднев)*, в 1924–1926 гг. он находился в Солловецком лагере, скончался в 1936 г. Др. Богородские епископы неизвестны.

С 1922 г. существовала Богородская обновленческая кафедра, к-рую занимали Николай Федотов (21 авг. — 12 дек. 1922) и Георгий Жук (окт. 1925 — февр. 1926).

Лит.: *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 5. С. 79, 474; Акты свт. Тихона. С. 937.

БОГОРОДСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Нижегородской (Горьковской) епархии, учреждено в 1929 г., титулярное, названо по г. Богородску (совр. Нижегородская обл.). 26 сент.

1929 г. епископом Богородским был назначен *Александр (Похвальныйский)*, к-рый временно управлял Нижегородской епархией и жил в Н. Новгороде (поскольку Нижегородский митр. *Сергий (Страгородский)* находился в Москве). 2 окт. 1932 г. еп. Александр был переведен на Подольское викариатство Московской епархии (затем возведен в сан архиепископа), епископом Богородским был назначен *Памфил (Лясковский)*. 20 окт. 1932 г. архиеп. Александр вернулся на Б. в., 3 нояб. 1937 г. он был арестован, 11 дек. расстрелян. После 1937 г. архиереи на Б. в. не назначались.

Лит.: *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1, 5; Акты свт. Тихона. С. 914.

БОГОСЛОВ [греч. θεολόγος; лат. theologus], термин, в разные исторические эпохи обозначал различные понятия.

В античности Б. назывались поэты, занимавшиеся описанием происхождения богов и исследованием их природы (теогонией, мифологией) (*Arist. Met. III 4. 1000a 9; Cicero. De natura deorum. III 21. 53*), а также писавшие о происхождении мира. В последнем значении θεολόγος близко слову φυσικός (естествовед) (*Arist. Met. XII 10. 1075b 26*), к-рым именовались философы ионической и отчасти элейской школы («натурфилософы»). Такие значения понятия «Б.» сохранялись до поздней античности. Неоплатоник *Прокл Диадох* называет Б. *Орфея* как исследователя природы богов (*Proclus. Theol. Plat. V 10. 33. 23*) и людей (*In Plat. rem publ. II 42*), а также философов, описывающих законы, управляющие землей и небом (*Ibid. II*). Особенно часто он называет Б. *Платона*, заменяя данным словом определение «философ». По отношению к античным авторам, писавшим о природе божественного, термин «Б.» нормативно используется и христ. писателями. Так, *Ориген* говорит об античных философах как о «греческих богословах» (*Orig. Contra Cels. I 25*), *Климент Александрийский* именует Б. *Орфея* (*Clem. Alex. Strom. V 12*), свт. *Григорий Назианзин* называет богословием поэмы *Гесиода* и песни *Орфея* (*Greg. Nazianz. Or. 4. 115*), блж. *Августин* поясняет, что древних поэтов именуют Б., потому что они писали стихи о богах (*Aug. De civ. Dei. XVIII 14*).

В античности Б. называли и тех, кто обладал даром пророческого тол-

кования, напр. дельфийских жрецов при храме Аполлона (*Plut. De defectu oracul. 417f*). В этом значении слово «Б.» близко слову μάντις (прорицатель, предсказатель; μαρτυρέονται δε καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες — *Philol. Fragm. 14*).

Новое значение понятия «Б.», относящегося к тем, кто говорил о едином Боге библейского Откровения, было заложено в поздней иудейской традиции. Так, *Филон Александрийский*, пытавшийся изложить веру Израиля на языке греч. философии, противопоставляя почитание истинного Бога языческой мифологии, называет Б. прор. *Моисея* (*Philo. De vita Mosis. II 115*). Такое именование Моисею было усвоено и христ. авторами (*Clem. Alex. Strom. I 22*), *Евсевий Кесарийский* именует Моисея «великим еврейским богословом» (*Euseb. Praep. evang. VII 7; ср.: VII 9; XI 19*). В III в. Ориген одним из первых в христ. традиции называет Б. ближайшего ученика Господа Иисуса Христа ап. *Иоанна* (*Orig. Fragm. in evang. Joann. 1; Schol. in Apocalyp. 4*).

Традиция называть Б. писавших или учивших о едином Боге закрепляется на христ. Востоке в IV в. Свт. *Афанасий Александрийский* именует Б. (οἱ θεολόγοι ἄνδρες) прор. *Давида* (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 46*), апостолов *Иоанна* (*Ibid. 42*) и *Павла* (*Ibid. 35*). В соч. «Вопросы в Священном Писании», приписываемом свт. Афанасию, Б. называется свт. *Григорий Чудотворец* (*Quaest. in script. 97*). После того как в IV в. предметом обсуждения стали вопросы троичности Божества, Б. принято было называть по преимуществу тех, кто богословствовал о Св. Троице (см., напр., *Basil. Magn. Hom. in Ps. 28. 1*). Церковная традиция закрепила почетное именование Б. за тремя св. отцами: ап. Иоанном, учение к-рого о Боге, ставшем плотью (Ин 1. 14), оказалось решающим в христологических спорах последующих веков; свт. Григорием Назианзином, к-рый не только отстаивал в борьбе с лжеучениями правосл. учение о Пресв. Троице и создал Слова о богословии, но и считал созерцание Пресв. Троицы средоточием всей своей духовной жизни; прп. *Симеоном*, учившем о доступных человеку путях соединения с Богом.

Именование Б. этих святых раскрывает еще одно значение, к-рое получил термин «Б.» в христианстве: Б. не столько тот, кто говорит о Боге,



но прежде всего тот, кто соблюдает Божии заповеди, ведет аскетический образ жизни, тесно связанный с молитвенной и литургической практикой, кто достиг подлинного богообщения. Согласно свт. Григорию Богослову, «любомудрствовать о Боге можно не всякому» (*Greg. Nazianz. Or. 27*). Б. «должно быть, насколько можно, чистым, чтобы свет приемлем был светом... когда внутри нас тишина и не кружимся по внешним предметам...» (*Or. 28*). *Евагрий Понтийский* говорит: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов» (*Evagr. De orat. 60*). Свт. *Диадок Фотикийский* пишет о душе подвижника как о душе Б. (ἡ θεολογῶν ψυχή — *Diad. Phot. De perfect. spirit. 71*).

На Западе в XII–XIII вв. с развитием университетов и становлением схоластики богословие приобретает черты научной системы. Преподавание богословия в университетах стало восприниматься как ремесло наряду с др. ремеслами средневеков. Слово «Б.» (теолог) получило, т. о., еще одно, не свойственное ему ранее значение — название профессии. С этим значением оно выступает в посл. и на Востоке.

Свящ. Константин Польсков

БОГОСЛОВИЕ [греч. θεολογία]. Понятие христ. «Б.» включает в себя: 1) практику богообщения, подразумевающую веру и молитвенное устремление к Богу как к предмету веры, упования и любви, и деятельность в соответствии с верой. В этом смысле Б. может пониматься как синоним молитвы, созерцания, духовной жизни; 2) дискурсивную практику усвоения человеком систематизации и изложения вечных богооткровенных истин, церковного опыта веры и богообщения (Б. как наука).

В греч. мысли слово θεολογία имело значение «учения о богах» (*Plat. Resp. 379a. 5; Arist. Met. 983b. 29*). Под теологами понимались прежде всего вдохновенные поэты — *Орфей, Гесиод, Гомер*. У *Аристотеля* теология рассматривается как «первая философия», наука, исследующая первые начала и причины, «наука ради науки», знание не только «о божестве», но и само божественное. «Божественное знание — самое почетное. А божественно оно во всяком случае вдвойне, ибо и то из знаний, к-рое

скорее всего прилично иметь Богу, божественно, и всякое, какое только трактует о божественном... С одной стороны, Бог всем кажется одной из причинных основ и некоторым началом. С другой стороны... им можно обладать или только одному богу, или богу больше всего» (*Met. 983a*). Теология у *Аристотеля* — высшая из 3 умозрительных наук, в числе к-рых математика, учение о природе и учение о божественном как о Перводвигателе (*Met. 1026a19*). В *стоицизме*, с его пантеизмом и убеждением в одновременной телесности и божественности космоса, теология растворяется в физике и космологии. Помимо теологии как рационального рассуждения о высших основаниях бытия или богов существовала теология как теургическая практика (*Iambl. De mister.*). У *Прокла*, систематизировавшего (нео)платоническое умозрение, теология трактует о высших родах сущего или о генадах сущего, т. е. о ноуменальных богах или числах (см., напр.: *Proclus. Instit. theol.; Theol. Plat.*). С учетом того обстоятельства, что греч. «теология» даже в самых высших своих метафизических достижениях, как неоплатонизм, космологична и неразрывно связана с *политеизмом*.

Для христ. мыслителей этот термин довольно долго означал понятие, чуждое и даже враждебное христианству (*Hipp. Philos. IV 43; Athanas. Alex. Or. contr. gent. 19*). Но в IV в. оно входит в церковный лексикон, приобретая значение, противоположное исходному греч. Б. понимается как учение о Троице Боге в Самом Себе (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 18; Basil. Magn. Hom. in Ps. 28; Greg. Nazianz. Or. 34. 15*) в отличие от «икономии» (οἰκονομία — домостроительство) — учения о действиях Божиих в отношении мира и человека: творении, Промысле, Воплощении, спасении. Именно в таком смысле этот термин по большей части и употреблялся в святоотеческой мысли (*Ign. Eph. 18. 2; Iren. Adv. haer. I 6. 1, I 10. 1, I 14. 6; Clem. Alex. Strom. I 19; Orig. De princip. III 1. 14; Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 59, II 11, Ep. ad Sérap. II 7; Basil. Magn. Hom. in Ps. 44; Greg. Nazianz. Or. 29. 18; Greg. Nyss. Quod non sint tres dei; Ioan. Chrysost. In Matth. 44. 3*). Так понимаемое Б. по преимуществу было не формой рассуждения, но скорее опытом и путем духовной жизни, поскольку учение о Св. Троице было направляющим,

служило укреплению веры и духа на пути к главной цели человека — молитвенном, благодатно укрепляемом восхождении к соединению с Богом.

Значение Б. как «науки о Боге и обо всем, что связано с Богом», появляется и закрепляется в зап. христианстве в средние века (см. статьи *Схоластика, Мистика*). В Новое время этот смысловой аспект усваивается и православными. Данная новация была лишь терминологической, поскольку в Церкви всегда существовала традиция рационального осмысления и изъяснения Откровения, возникшая из миссионерских, апологетических и катехизических задач.

Важнейшие предпосылки Б. — христологическая и экклезиологическая. Христологическая предпосылка Б. заключается в том, что Бог Слово, Второе Лицо Пресв. Троицы, становится человеком, неслитно, нераздельно, неразлучно, неизменно соединяя в Своей Ипостаси Божество и человечество. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (*Евр 1. 1–2*). В Нем слово Божественное становится словом человеческим, «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (*Кол 2. 9*). В Нем открывается путь к Богу. Таинство Воплощения делает возможным не только всякий христ. символизм и иконопочитание, но и возможность смыслового и словесного описания Бога. Б. становится словесной иконой Христа. Экклезиологическая же предпосылка Б. подразумевает то, что всякое подлинное Б. возможно лишь в Церкви Христовой. Экклезиологическая предпосылка Б. подразумевает также, что правосл. Б. всегда есть Б. апостольское и святоотеческое.

Б. как таинство соединения с Богом. Б. есть прежде всего таинство — таинство соединения с Богом во Христе, таинство исполнения преевечного Совета Божия о человеке. Это таинство совершается в благодатной жизни Церкви и исполняется в благодатном Пакибытии — Царстве Божиим, знамением и предвкушением к-рого и является Церковь. Церковь есть Богочеловеческий организм, Тело Христово, исполняемое и возвращаемое Св. Духом, среда соединения человека с Богом, таинственный образ Пресв. Троицы. Таинственность, мистичность Б. неизменно подчеркивалась св. отцами



и учителями Церкви. В трактате Ареопагитского корпуса «Мистическое богословие» говорится, что «тайинства богословия открываются в пресветлом Мраке таинодественного безмолвия», в к-ром при полнейшем отсутствии света и совершенном отсутствии ощущений и видимости разум человека озаряется ярчайшим светом (Агеор. МТ. I 1).

Б. и молитва. В подлинном смысле Б. является церковное богослужение и в наибольшей степени таинодественное Божественной *Евхаристии* (*Maximus Conf. Mystagogia*). Б. неразрывно связано с молитвой и слово-словием: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты богослов» (*Evagr. De orat.* 60). Но это так именно потому, что «молитва есть восхождение ума к Богу» (*Ibid.* 35). На высотах молитвенного и аскетического восхождения подвижника «ум начинает созерцать тайны; ибо тогда Дух Святой начинает открывать ему небесное, и вселяется в него Бог, и воскрешает в нем плод Духа» (*Isaac Syr. Sermo* 65). Предел созерцания христ. подвижника — созерцание Троицы: «...пажитями Духа восходит ум к откровениям ведения, и падает, и восстает, и побеждает, и побеждается, и пережигается в пещи келлии, и таким образом очищается, и бывает с ним милость, и деятельно сподобляется он созерцания Святой Троицы» (*Ibidem*).

Б. — путь веры. «Для тайн Духа, которые выше ведения и которых не ощущают ни телесные чувства, ни разумная сила ума, Бог дал нам веру» (*Ibid.* 55). Как слепой, поясняет прп. *Симеон Новый Богослов*, если прозреет, то видит, во-первых, свет, а затем во свете и всякую тварь, так и озаренный в душе Божественным Духом лишь только причащается света, видит Свет Божий и Бога. Кого Бог просвещает, тем дает возможность видеть, что в Божественном Свете; и они «видят то по мере любви и хранения заповедей, и посвящаются в глубочайшие и сокровенные Божественные таинства» (*Sym. N. Theol.* Нумн. 22). По словам прп. Симеона, те, кто восприняли Бога делами веры, будучи возрождены Св. Духом, «видят Его Самого — Отца их, всегда обитающего во свете неприступном» (*Ibid.* 47). Истинная вера приводит их к тому, что Бог в них и они в Нем, «на горе Божественного ведения и Божественного созер-

цания» они слышат «Отчий глас». Б., т. о., оказывается жизнью в Боге.

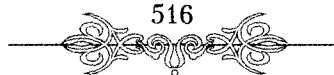
Б. и нравственно-аскетическое очищение. Б. предполагает усилия по очищению от страстей. «Любомудрствовать о Боге, — по словам свт. *Григория Богослова*, — можно не всем, потому что способные к этому люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу. Когда же можно? — Когда бываем свободны от внешней тины и мятежа, когда владычественное в нас не сливается с негодными и блуждающими образами, как красота писем, перемешанных письменами худыми, или как благоволие мира, смешанного с грязью. Ибо действительно нужно остановиться, чтоб познать Бога (*Пс* 45. 11), и когда изберем время, судить о правоте Богословия (*Пс* 74. 3)» (*Greg. Nazianz. Or.* 27).

Б. — путь непрестанного восхождения к боговедению. Для св. отцов ярким библейским примером Б. была жизнь прор. *Моисея* Законодателя, и в наибольшей степени его восхождение на *Синай*, к-рое они интерпретировали как восхождение на «гору боговедения». «Подлинно крутая и неприступная гора — богословие, и к подгорию его едва подходит большая часть людей; разве что Моисей, и при восхождении будет вмещать в слух звуки труб, которые, по точному слову истории, по мере восхождения делаются еще более крепкими (*Исх* 19. 19). А проповедь о Божием естестве действительно есть труба, поражающая слух; велико открываемое с первого раза, но больше и важнее достигающее слуха напоследок» (*Greg. Nyss. De vita Moysis.* 2). Не всякий сам сможет взойти на гору боговедения, но всякому надлежит научиться от «посвященных в Божественные тайны», — так установлено в Церкви, ибо не все апостолы, не все пророки (ср.: *1 Кор* 12. 29). На вершине горы Б. восходящий к Богу вступает в «святилище боговедения». Прор. Моисею богоявление началось светом, затем Бог беседовал с ним в облаке, после чего Моисей, став совершеннее, видит Бога во Мраке. Переход из тьмы в свет, объясняет свт. Григорий Нисский, есть удаление от ложных и погрешительных предположений о

Боге. Облако, затеняющее собой все видимое, является как бы путеводителем души к невидимому, сокровенному. Тогда душа простирается к горнему, насколько это доступно человеку, и входит в святилище боговедения, отовсюду будучи объята Мраком, и в этом Мраке — Бог (ср.: *Исх* 20. 21) (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic.* 11). Достижение вершины «горы богословия» оказывается лишь началом для нового восхождения, и Моисей не полагает себе никакого предела в стремлении к горнему, непрестанно восходит на более высшую ступень, он не перестает возвышаться, потому что находит всегда ступень, к-рая выше достигнутой им. «В том-то и состоит истинное видение Бога, что у взирающего на Него никогда не прекращается желание взирать на Него» (*Greg. Nyss. De vita Moysis.* 2). Свт. Григорий Богослов утверждает, что на вершине «горы богословия» стремящийся к боговедению уясняет, что Бог непостижим, ибо он понимает, что созерцает не первое и чистое естество (познаваемое Самой Пресв. Троицей), но «задняя Божия», т. е. то, что после Бога, видимо в тварях, Богом созданных и управляемых, и доставляет нам знание о Нем. Это восхождение к боговедению свт. Григорий Богослов называет богословствованием (*Greg. Nazianz. Or.* 28).

Б. и философия. Б. не только опыт духовного восхождения к богопознанию и единению с Богом, но и осмысление этого опыта, его описание, сообщение другим. «Мистический», «опытный», неизреченный аспект Б. неразрывно связан с аспектом рациональным, словесным, коммуникативным. Церковь устами своих апостолов, св. отцов, учителей и подвижников свидетельствует о том опыте благодатной жизни и богообщения, к-рый обретается в ней. Свидетельство предполагает опыт, и опыт обретается через усвоение свидетельства. Для нужд свидетельства используются высшие достижения человеческого разума, в частности греч. философия. При этом философия применяется в церковном свидетельстве критически и инструментально.

Св. отцам удается провести четкую разделительную линию между христ. мыслью и философией. С одной стороны, греч. отцы унаследовали от античности интуицию логоса, как приоритета смысла, идеи над всем





чувственным, изменчивым и преходящим. Мыслить для них — императив, пусть и в форме мысли о немислимости или мысли о запрете мысли. Но в то же время их опыт веры, опыт личного богообщения, благодатной жизни как приобщения к целостному опыту Церкви и целостному опыту преображенного человеческого бытия был для них безусловным приоритетом по отношению к иным аспектам человеческого существования. Все аспекты человеческого бытия — частичны по отношению к целостному предназначению человека. Роль философии и иных форм человеческой рациональности, т. о., инструментальная, вспомогательная по отношению к высшим задачам человеческого существования. Поскольку мир сотворен Богом и его первоначала — в деснице Божией, то и претензии философии объяснить мир необоснованны. Философия лишается права разыскания Истины, открытия первооснов сущего — это удар для автономного разума. Философия для греков была гораздо большим, нежели рациональным инструментом: она давала мировоззрение, целостную картину мира и определяла ценностный ряд. Философские школы зачастую определяли образ жизни человека и его поведение. Церкви нужно было преодолеть искушение, не стать для греков одной из философских школ; нужно было отстаивать мнение о том, что Откровение, Предание и опыт жизни в Церкви имеют безусловный приоритет над философскими метафизическими конструкциями. В то же время необходимо было привлечение отдельных философских методов и инструментов для анализа Откровения, для апологии, миссии, катехизации, полемики с ересями и т. д. — так создается христ. Б., использующее философию как инструмент, а философские понятия как метафоры. Б. создается как осмысление Откровения, Предания и опыта жизни в Церкви.

Обретение богословского метода.
Апофатическое Б. Как форма дискурса, Б. должно было выработать определенный метод. Важным моментом богословского метода у св. отцов стала апофаза. Апофатический метод исходит из опытно обретаемого убеждения в том, что Бог не может и не должен быть предметом интеллектуального анализа, подобно предметам и объектам сотворенного

мира. Утверждается радикальная непостижимость Бога и методическая, принципиальная неполнота мысли, неспособность мысли охватить Бога. Богословский апофатизм, несмотря на сходство с апофатизмом философским, имеет совершенно иные корни. Подобно тому, как основной, дорациональной интуицией греч. философской мысли была интуиция оптически-выразительного и гармоничного космоса — космоса, разумного в своих основах и потому «умозримого», прозрачного в своих бытийных корнях, — важнейшей интуицией святоотеческой мысли является резкое противопоставление Бога и мира, имеющее своей основой библейскую веру. Но это противопоставление не означает разрыва между Богом и миром. Важнейшей категорией христ. Б. становится слышание слова Божия, послушание Богу, исполнение Его благой воли, выраженной в Слове. Апофатизм греч. философии, классический пример к-рого представляют следствия первой гипотезы платоновского диалога «Парменид» (137с — 142а), является как результат восхождения ко все более общей реальности и соответственно признания внутренних границ человеческих познавательных способностей ограничением «снизу». Апофатизм святоотеческий исходит из начального противопоставления Бога и мира, на уровне онтологии он не допускает концепций, логически связывающих бытие Бога и мира, а на уровне эпистемологии утверждает радикальную непостижимость Бога — это ограничение «сверху». Внутренние запреты приводят к тому, что Б. училось функционировать в невероятно тяжелых методических условиях: с одной стороны, жесткая апофаза — говорить о Боге мы почти ничего не можем, с др. — обязаны. Создается специфика богословской мысли, где вынужденно говорится о том, о чем говорить нельзя, выражается невыразимое, говорится о полноте из ситуации неполноты, незаконченности, зыбкости. Создается особый богословский язык, язык скорее образный, чем концептуальный, задача к-рого — выразить предельный опыт.

Мн. богословские понятия в святоотеческом Б. функционируют иным образом, нежели в философской мысли. Подобно тому как для описания реальностей, запредельных нашему опыту, св. отцы извлекали

образы из природной и производственной сферы, так же они использовали и язык философских понятий. Но это не означает, что такие понятия оставались метафорами и в богословской сфере. Их метафоричность распространяется лишь на сферу критического сопоставления с философией. Эта метафоричность вызвана радикальной несопоставимостью 2 уровней реальности: Божественной и космической. Философия создает понятия на основе обобщения опыта восприятия постороннего мира, именно поэтому, будучи примененными к сфере нетварного бытия, они с необходимостью превращаются в философские метафоры. Извлеченные из исходной сферы их философского обращения для применения в Б., они освобождаются от шлейфа философских коннотаций, «деконцептуализируются» (Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие» // *он же*. По образу и подобию. М., 1995. С. 35). При этом философская система, из к-рой понятие извлечено, продолжает служить в данном случае концептуальной иллюстрацией, вспомогательным средством, то нет и никаких оснований, исходя из внутренней логики и смысла самой философской системы, вторгаться в правила использования той или иной категории в Б. Подобно тому, как было бы странным критиковать лит. аллегории, использующие образы животных, с позиций биологии. При этом метафорический характер философских систем в Б., разумеется, не означает произвольности использования богословских категорий.

Стилистически Б. всегда тяготеет не к формальному и сухому описанию того, «как устроен Бог», а к гимну, восхвалению. И дело здесь не только в том, что Бога и мир разделяет пропасть, но и потому, что Бог никогда не может быть «объектом» описания. Для богослова Он всегда выступает только как Субъект, как Личность. Так, богословами в Вост. Церкви помимо ап. Иоанна Богослова именуются только 2 чел. — свт. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов. И тот и другой известны тем, что свои богословские произведения они облекали в высокую поэтическую форму. Аналогией из мировой культуры является описание такого предмета, как любовь,





к-рая никогда не может быть «объективирована», всегда лична и интимна, и потому высшие формы дискурса о любви имеют форму «воспевания» в различных произведениях лит-ры, поэзии, музыки и художественного искусства.

Катафатическое Б. Не означает ли невозможность постижения Бога в Его сущности вообще всякую тщету Б.? Свт. Григорий Богослов отвечает на этот вопрос так: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое. ...Весьма большая разность — быть уверенным в бытии чего-нибудь и знать, что оно такое. Есть Бог — творческая и содержательная причина всего... для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью» (*Greg. Nazianz. Or. 28. 6*). Одним из важнейших и характернейших для святоотеческой мысли принципов является различие в рассуждении о Боге Его сущности и энергий (действий). Сущность Божия, в силу вышеуказанных причин, объявляется принципиально непостижимой и несообщимой для тварных существ, отделенной от них их тварностью. Этот апофатический принцип имеет онтологическое, эпистемологическое и духовно-аскетическое измерение. В онтологическом плане этот принцип выражает непреодолимую бытийную грань, лежащую между Богом и творением, в эпистемологическом — резко ограничивает познавательные претензии человека, утверждая, что всякое «описание сущности Бога» будет Его идолом, а в духовно-аскетическом плане этот принцип призывает к «безвидности ума» подвижника, уклонению от духовных фантазий, измышлений образов Бога. Но непостижимость Бога для человека, точнее для самостоятельных усилий человека «взойти» к познанию сущности Бога на основании знания сущностей тварного мира, не означает сокрытости Бога. Бог, будучи совершенно «иным» по отношению к миру, проявляет Себя в мире, открывает Себя. Этот способ «связи» Бога и мира, Его проявления в мире св. отцы описывают с помощью понятия «энергия». Они предлагают классическую формулу: Бог непостижим по сущности, но познаваем в Своих энергиях (действиях) в мире.

Язык Б. Человек был создан по образу и подобию Божию, создан как

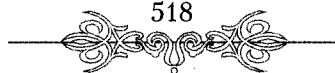
существо, находящееся в общении с Богом, а значит, как существо логосное, т. е. разумное и словесное. Человеческая душа наделена разумом и способностью речевой коммуникации (*Greg. Nyss. De hom. orif. 9*). Познавательные способности, ум и его инструмент — творчество есть «драгоценнейшее из всех благ, каким дано действовать в нас в сей жизни и какие вложены в нашу душу Божественным промыслом» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 183*), оно является источником «высших наук... любознательности о сущем и созерцания умопостижимого, и... всякого занятия души великими и высокими предметами» (*Ibid. II 1. 181*).

Убежденность в высоком значении и ценности творческих и познавательных способностей человека не только в Б., но и во всей человеческой деятельности позволила св. отцам успешно бороться против крайних форм рационализма в Б. — против ереси Евномия, уверенного в том, что человеческий разум и язык обладают необходимыми средствами для всецелого познания и описания Божественного естества, — и одновременно не впадать в крайности агностицизма и гностицизма. Сущность Божия непознаваема, но Бог является познанию в Своих энергиях.

Б. неразрывно связано с коммуникативными способностями человека. Понятие логоса объемлет в себе 2 аспекта — разум и разумную коммуникацию посредством слова. И Сам Бог общается с человеком посредством слова. Как свидетельствуют свт. Григорий Нисский и прп. Максим Исповедник, весь мир есть совокупность логосов — слов Божиих; и это вовсе не античная теория, подобная стоицизму, а глубоко библейская, в к-рой «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18. 2), теория коммуникативная. Б. оказывается тесно связанным с постижением Бога в Его действиях в мире, т. е. с познанием подлинных оснований космоса, усматриваемых в его Творце. Весь космос предстает системой символов и символом, в к-ром в тварных проявлениях *нетварных энергий* открывается Бог (*Maximus Conf. Mystagogia. II*). Эта захватывающая дух парадоксальность Откровения непознаваемого Бога разрешается лишь в персоналистическом понимании Бога, Откровения, человека и отношения Бога к человеку и миру.

Св. отцам удается размежеваться с античной космологией в вопросе о необходимости бытия космоса. В античных космологиях космос существует необходимо. Благо Платона, Перводвигатель Аристотеля или Единое неоплатоников не могут не порождать космос. Это верно и для Оригена: у него Бог также не может «стать» Творцом, он должен быть Им от вечности — бытие Творцом есть характеристика Его природы, а следов., Он вечно с необходимостью творит мир. Согласно каппадокийцам, энергии, к-рыми Бог творит мир, четко отличаются от сущности Божией. Они суть логосы — слова Божии. Представление о происхождении мира как следствии воли личного Бога полностью изменяет перспективу прежнего взгляда: творение не является необходимым, не является требованием природы.

Б. и Предание. Б. как путь обретения единства в Боге и с Богом в Церкви является литургией, т. е. всеобщим делом всех верных церковных чад, но при этом оно в полноте совершается и возвещается лишь нек-рыми, теми, в ком Церковь признает свои подлинные уста, неложных глашатаев церковной веры, свидетельствующих о ней из полноты кафедрального церковного опыта, реальности благодатного бытия Царства. Этих людей Церковь именует св. отцами. Б. по своей природе общительно, коммуникативно, оно неразрывно связано с Преданием. Коммуникативность Б. принципиально связана с тем, что, будучи направленным на общение с Богом, оно сообщает истину этого общения всем верующим в единстве и преемстве церковной жизни. В этом смысле богословское предание есть выявление сути самой Церкви, в основе к-рой — бытие по образу Пресв. Троицы. Пресв. Троица есть неизреченное общение, *κοινωνία* и единство жизни Трех Лиц. Церковь также есть *κοινωνία* народа Божия с Богом и внутри народа по образу Троицы. Это общение зримо предстает в таинстве Евхаристии, соединяющей всех членов Церкви вне зависимости от места и времени и иных естественных разделений за трапезой Господней. Предание оказывается средством передачи *κοινωνία* Откровения и опыта богообщения, хранимого Церковью, через века, эпохи, культуры, сообщества. Предание выявляет живое действие Св. Духа





в церковной жизни и истории, действие, устремленное к буд. веку и одновременно являющее эсхатологичность Церкви как знамения Царства уже здесь и сейчас — в церковных таинствах. Церковное Б., так же как и сама Церковь и ее Предание, сверхисторично по содержанию и одновременно исторично по форме передачи. Церковь есть Церковь апостольская: апостольичность не только историческое основание Церкви, но и модус ее исторического существования в различных исторических формах со времен апостольских. Церковь трудами апостолов и мужей апостольских «перевела» свое провозвестие на греч. язык, а затем трудами св. отцов и на язык греч. лубомудрия, явив тем самым универсальность своей миссионерской задачи в мире. Св. отцы задают нормативный для всех времен модус богословского свидетельства о вере Церкви. Церковь всегда призвана к богословскому свидетельству на универсальном языке совр. ей цивилизации. Так, в XXI в. она может и призвана говорить на языке науки и культуры. Но язык не самоцель, а всего лишь средство, выражающее в данных исторических условиях неизменный благодатный опыт новой жизни в Боге. В трудах совр. богословов важны и значимы совр. научные методы. Но они также не самоцель, а инструментальны. Нет и не может быть универсального метода для формальной и объективированной интерпретации Откровения; единственный способ для богослова свидетельствовать об Истине — жить в той же духовной реальности, что и св. отцы. В Б. всегда есть место для творчества, но творчества, вырастающего из одного и того же благодатного источника. Ибо в итоге в Б. всегда высказывается Церковь, являя свойство кафоличности, в к-ром каждый призван выражать ту же самую духовную реальность, к к-рой призваны приобщиться все, объединяя и содержа тем самым в себе всех, и все оказываются единством, не нивелирующим инаковость, а органически включающим инаковость и уникальность личного опыта каждого.

Б. в истории Церкви. С самого начала своего исторического существования Церковь остро осознавала универсализм своего свидетельства и своей миссии. Этот универсализм простирался на все народы, на весь мир и на всего человека. Все призвано

войти в благодатное Царство. Весь человеческий состав освящается в церковном бытии. И человеческое сознание, человеческая мысль, человеческое слово должны быть всецело воцерковлены и одухотворены. Таинство Воплощения придает особый смысл и значение человеческой логосности — разумности и словесности, ибо в Рождестве Христовом «возсия миру свет разума» (тропарь Рождеству Христову). Эта убежденность в том, что Христос, Свет миру, есть Свет разума, в значительной степени лежит в основе миссионерских трудов и свидетельства ранней Церкви. Можно говорить о том, что все Новозаветное Провозвестие, Свящ. Писание НЗ, является не только Откровением, но и в значительной степени Б. ранней Церкви. Ибо оно содержит осмысление Откровения, его усвоение в жизни первохрист. общины.

Трудами апологетов II–III вв. Церковь заявляет о том, что христианство не является одним из иррациональных экзотических культов, но, напротив, увенчивает все лучшие интеллектуальные усилия и духовно-нравственные устремления человечества, бывшие прежде. Заявив о своих правах на лучшие достижения человеческого разума, Церковь вступила на путь тяжелой борьбы за его воцерковление и очищение. Начинается долгий и мучительный период борьбы с еретическими уклонами, возникающими как результат стремления подчинить Откровение и церковное свидетельство частным схемам мысли и рациональности, положениям и выводам отдельных философских и научных школ. В борьбе с ересями выковывается и закаляется церковная мысль, создается Б.

В III–IV вв. Церковь отстаивает истину Троиинства, лежащую в основе Откровения и опыта церковной жизни. Она борется с монархианством и арианством, одновременно преодолевая неточности и двусмысленности богословских формулировок предшествующего периода. Именно в это время Б. как термин оказывается синонимичным учению о Св. Троице. Б. заявляет о своей специфической природе, о том, что важнейшим его принципом является адаптация мысли к Предмету ее свидетельства — Богу, а не наоборот. Такая специфичность Б. проявляется в антиномичности и парадоксаль-

ности его формулировок. Учение о Св. Троице, обретшее свои классические формы у св. отцов каппадокийцев, становится образцом для Б. последующих веков. Важнейшими критериями корректности богословских выкладок оказываются принципы церковности и сотериологичности. Если в III–IV вв. основным объектом еретических нападков была Божественность Христа и Св. Духа, то с IV в. уклонения мысли проявляются в тех или иных попытках рационалистически преодолеть антиномию двойства природ и единства Ипостаси во Христе. Догмат о Лице Христа, воплотившегося Логоса, в Котором неслитно, нераздельно, неизменно и неразлучно соединяются Божество и человечество, оказывается невместимым для «естественного» разума, порождая целый ряд еретических учений: *аполлинарианства, несторианства, монофизитства, монофелитства и иконоборчества*. И вновь церковное Б. демонстрирует свою преданность вере Церкви, находя формулировки, «богоприличные слова», способные выразить невыразимое — тайну Боговоплощения и спасения. Вопреки аполлинарианству оно отстаивает целостность восприятия человечества воплощающимся Богом Словом; отвергает несторианство, для к-рого признание полноты и реальности человечества и Божества во Христе стало поводом к усмотрению в Нем двойства субъектов; преодолевает ересь монофизитства, соблазнившегося «неравноценностью» соединяющихся в Воплощении природ и вслед за единством Субъекта требовавшего единства природы; отвергает «компромиссное» Б. монофелитов, утверждением о единстве и Божественности воли во Христе стремившееся примирить «диффизитов» и «монофизитов», но фактически неприятием реальности человеческой воли во Христе уничтожавшее реальность Воплощения. Против иконоборцев церковная мысль отстаивает тот факт, что реальность воплощения Бога Слова, реальность и непризрачность принятия Им человечества означает возможность Его иконографического изображения по Его собственному человеческому естеству. Принципом построения Б. вновь оказывается преданность вере Церкви вопреки кажущейся ее «нелогичности», «противоречивости» и неприемлемости





для разума. Важнейшим критерием для Б. является сотериология: в Воплощении происходит соединение истинного Божества и человечества, при этом Таинство спасения совершается воплотившимся Богом. Прп. Максим Исповедник делает в своих трудах попытку целостно охватить бытие мира как бытие логосное, устремленное к единству с Богом во Христе. Прп. Иоанн Дамаскин дает замечательный пример 1-го систематического изложения веры Церкви, подытоживая труды предшествовавших ему св. отцов. Церковь вступает в полемику с нововведением в учении о Св. Троице, возникшем в зап. христианстве, — концепцией об исхождении Св. Духа «и от Сына» (филюкве). В ней она усматривает нарушение личного характера единства в Св. Троице, единства в Ипостаси Отца как начала и источника Божества (т. н. монархия), привнесение философских мотивов отвлеченного единства сущности, рационализацию и опасное искажение Тайны. Церковное Б. отстаивает свои духовные и экзистенциальные основания в борьбе с ересью *Варлаама Калабрийского* и *Григория Акиндина*, во имя «простоты бога философов» не признававшими реальность Божественных энергий, отказывавшими подвижникам-исихастам в подлинности созерцания ими нетварного Божественного Света. *Исихазм* дает пример «богословия молчания», пример, бережно воспринятый на Руси, где он стал основой для подвижнических трудов прп. *Сергия Радонежского*, безмолвного «чтителя Пресв. Троицы». После падения К-поля Б. сохраняется по большей части в монархиях как молитвенная практика и как книжная традиция, а через 2 века — и в трудах духовных школ.

Духовная школа создается в XVII в. на Украине и в России при определяющем влиянии традиций и методов зап. школьного Б. Но уже очень скоро правосл. Б., усвоившее научный инструментарий зап. богословской мысли, обретает самостоятельность и творческую свободу, сочетая в себе верность святоотеческой традиции со строгостью научного метода. Подобно тому как в первые века церковной истории освоение греч. мысли позволило христ. Б. формулировать основные положения веры на универсальном языке тогдашней философии, так и встреча правосл. Б.

с Западом позволила ему обрести способность свидетельствовать о вере Церкви на языке совр. науки и культуры.

Богословские дисциплины. Совр. богословская мысль, будучи единой в своих основаниях и важнейших принципах, развивается в виде ряда научных дисциплин. С одной стороны, здесь проявляется традиция разделения предметов в духовной школе, с др. — характерная для совр. науки тенденция к специализации. Важнейшими разделами церковной богословской науки являются: 1) изучение и интерпретация Свящ. Писания (см. статьи *Библеистика*, *Герменевтика*), 2) изучение, интерпретация, апология и систематическое изложение церковного веро- и нравоучения (см. статьи *Апологетика*, *Догматическое богословие*, *Нравственное богословие*, *Основное богословие*, *Патрология*), 3) исследование истории Церкви и различных аспектов ее жизни, 4) исследование внутренних аспектов церковной жизни: богослужения, устройства, дисциплины (см. статьи *Литургика*, *Каноническое право*, *Аскетизм*, *Пастырское богословие*). Для всех этих дисциплин характерно тесное взаимодействие между собой и с различными гуманитарными дисциплинами, применение совр. научных методов при одновременной преданности важнейшим положениям церковного вероучения.

(См. также статьи *Православное богословие*, *Апофатическое богословие*, *Катафатическое богословие*, *Сравнительное (обличительное) богословие*, *Богословские школы древней Церкви*, *Церковная наука в России XVII—XX вв.* (*Патрология*, *Догматическое богословие* и др. разд. — Т. РПЦ. С. 437–447).)

Лит.: *Jacob E.* Theology of the Old Testament. L., 1958; *Richardson A.* An Introduction to the Theology of the New Testament. N. Y., 1958; *Бобринский Б.*, *протопр.* Троичное поклонение: [О догмате триничности: Святоотеческое предание и современная гносеология] // ПМ. П., 1971. Вып. 14. С. 24–29; *idem.* Le Mystère de la Sainte Trinité. P., 1986; *Jeremias J.* Neutestamentliche Theologie. L., 1971. Тл. 1: Die Verkündigung Jesu; *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. In 5 vol. Chicago, 1974; *Guthrie D.* New Testament Theology. Nottingham, 1981; *Quasten J.* Patrology. In 3 vol. 1983. (Christian Classics); *Мейендорф И.*, *протопр.* Проблемы современного богословия // Вестн. ПСТБИ. М., 1992. Вып. 1. С. 21–33; *Моррис Л.* Теология Нового Завета. СПб., 1995; *Данн Дж.* Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997; *Лосский В.* Богословие и боговидение: Сб. ст.

М., 2000; *Breck J.* Scripture in Tradition. N. Y., 2001.

Свящ. Владимир Шмалый

«БОГОСЛОВЛЯ РУКА» — см. ст. *Пасхалия*.

БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ РПЦ, постоянный рабочий консультативно-аналитический орган Свящ. Синода, образованный его решением от 28 дек. 1993 г. 19 июля 2000 г. Свящ. Синод принял Положение о Синодальной Богословской комиссии.

Синодальная Богословская комиссия является преемницей Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства, образованной в 1979 г., к-рая, в свою очередь, была преемницей Комиссии РПЦ по межхристианским связям, созданной 28 авг. 1960 г.

В задачи Б. к. входят: консультативная поддержка Свящ. Синода РПЦ, др. церковных учреждений по вопросам богословского и вероучительного характера; богословский анализ актуальных проблем жизни РПЦ; координация научно-богословской деятельности синодальных учреждений, епархий и др. учреждений РПЦ.

Членами Б. к. являются богословы из числа епископата, клириков, мирян — профессоров и преподавателей духовных школ, сотрудников богословских, образовательных, религиозно-просветительских и синодальных учреждений РПЦ.

Б. к. возглавляет Председатель, назначенный Святейшим Патриархом и Свящ. Синодом из числа его постоянных членов, в наст. время митр. Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси, *Филарет (Вахромеев)*.

Общее собрание Б. к. — пленум — собирается не реже 1 раза в год. Пленум рассматривает и утверждает результаты работы Секретариата, Президиума, рабочих и консультативных групп за год, определяет важнейшие направления работы. Б. к. создает рабочие и консультативные группы, состоящие из членов Б. к. и приглашенных консультантов и специалистов в отдельных областях богословия. Для оперативного рассмотрения и разрешения задач, стоящих перед Комиссией, в период между пленумами создается Рабочий Президиум Комиссии, избираемый из состава ее членов.



На Пленумах Б. к. 1996–1997 гг. и в рабочих встречах обсуждались вопросы, относящиеся к межхристианскому сотрудничеству, к богословским диалогам между Православной и Восточными (дохалкидонскими) Церквями, проблемы экуменизма и др. Основные результаты обсуждений были представлены Архиерейскому Собору 1997 г.

Б. к. проводит богословские конференции, семинары, консультации, рабочие встречи и т. д. В последние годы, напр., состоялись: богословская конференция РПЦ «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» — 7–9 февр. 2000; международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (совместно с Международным обществом христианских философов) — 6–9 июня 2001; богословская конференция РПЦ «Учение Церкви о человеке» — 5–8 нояб. 2001. Проведены семинары: «Богословие и философия: аспекты диалога» (совместно с ИФ РАН) — 24 янв. 2001; «Психосоматические аспекты бытия человека» (с приглашением представителей науки) — 23 апр. 2001; «Антропологические учения XX в.» (совместно с ИФ РАН) — 4 окт. 2001; «Отношения Русской Православной Церкви и властей в 20-е — 30-е годы» (совместно с ОВЦС МП) — 27 мая 2002; «Богословские, этические, пастырские аспекты участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа» (совместно с ОВЦС МП) — 24 дек. 2002.

«**БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ**», издание Московской Патриархии, выходящее с 1960 г. К 2003 г. вышло 39 сборников (37 номерных и 2 специальных, посвященных юбилеям ЛДА и МДА). Периодичность выпусков — примерно 1 сборник в год (промежуток между выходом № 3 и 4 — более 4 лет; в 1986 вышло 3 сб.). Задача издания, заявленная в 1-м сборнике, — публиковать труды рус. правосл. богословов; «раскрывать для религиозного сознания духовные сокровища Православия... способствовать расширению богословского кругозора питомцев... духовных школ и духовенства Русской Православной Церкви... содействовать богословскому творчеству в Русской Церкви».

Первый состав редколлегии «Б. т.» из 10 чел. был утвержден решением Святейшего Патриарха Московского



Обложка первого сборника «Богословских трудов»

и всея Руси *Алексия I* 6 окт. 1960 г. уже после выхода в июне того же года 1-го сборника: председатель — еп. Подольский *Никодим (Ротов)*; от МДА: ректор прот. Константин *Ружижский*, инспектор архим. *Питирим (Нечаев)* и доц. В. Д. *Сарычев*; от ЛДА: ректор прот. Михаил *Сперанский*, проф. Н. Д. *Успенский* и проф. А. И. *Иванов*; от редакции ЖМП: ответственный ред. А. Ф. *Шишкин* и секретарь А. В. *Ведерников*; от ОВЦС — прот. Виталий *Боровой* (ЖМП. 1960. № 11. С. 3).

С окт. 1967 г. редколлегию издания возглавляли: архиеп. Минский и Белорусский *Антоний (Мельников)* (1967–1986), митр. Волоколамский и Юрьевский *Питирим (Нечаев)* (1987–1994), Председатель Издательского совета МП еп. Бронницкий *Тихон (Емельянов)* (1995–2000). На заседании Свящ. Синода 26 дек. 2001 г. председателем редколлегии «Б. т.» был назначен Председатель *Богословской комиссии РПЦ* митр. Минский и Слуцкий *Филарет (Вахромеев)* с учетом того, «что в настоящее время развитие научно-богословских исследований в... Церкви все более координируется Синодальной Богословской комиссией» (ЖМП. 2002. № 1. С. 17). 12 марта 2002 г. постановлением Свящ. Синода состав редколлегии «Б. т.» увеличился до 30 чел. (ЖМП. 2002. № 4. С. 11–13).

В «Б. т.» опубликовано свыше 500 статей 197 авторов. В течение долгих лет «Б. т.» были единственным научным церковным изданием, отсюда тематическое разнообразие его материалов:

вопросы догматического и нравственного богословия, патрологии, церковной истории, литургики, церковного искусства и проблемы, связанные с жизнью правосл. Церкви. Наибольшее количество статей опубликовано по истории РПЦ (54), литургики (44), агиографии (31), а также творения отцов Церкви (30). Четко выраженной рубрикации сборники не имеют, за исключением рубрик «Библиография» и «Публикации» («Наше наследие», «Святоотеческое наследие»). Вместе с тем почти половина сборников «Б. т.» (17 выпусков) частично или полностью посвящена определенной теме. Так, № 4–7, 10–11 содержат материалы богословских собеседований между представителями РПЦ и Евангелическо-Лютеранскими Церквями Германии и Финляндии; тематика № 21 — таинство св. Евхаристии; ряд номеров посвящен выдающимся церковным деятелям: богословам В. Н. *Лосскому* (№ 8) и Н. Д. *Успенскому* (№ 13), митр. Ленинградскому и Новгородскому *Никодиму (Ротову)* (№ 20), Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I* (№ 34); др. номера приурочены к юбилеям важнейших церковных событий: 1000-летию Крещения Руси (№ 28–29), 650-летию основания *Троице-Сергиевой лавры* (№ 29), 300-летию МДА и 175-летию ЛДА, 150-летию *Русской духовной миссии в Иерусалиме* (№ 35–36).

Большой вклад в формирование «Б. т.» как научно-богословского издания внесли своими статьями Успенский (18 ст.), митр. Антоний (Мельников), архиепископы *Михаил (Мудьюгин)* и *Михаил (Чуб)*, архимандриты *Августин (Никитин)* и *Макарий (Веретенников)*, игум. *Андроник (Трубачёв)*, прот. *Ливерий Воронов*, проф. МДА К. Е. *Скурат*, В. А. *Никитин* и др.

Работы по Свящ. Писанию и библеистике, публиковавшиеся с 1-го выпуска, подразделяются на 2 направления. В одних статьях авторы органично сочетают академическое богословие с духовным назиданием, имеющим целью показать связь между св. Евангелием и совр. жизнью христианина: митр. Антоний (Мельников) «Из Евангельской истории» (№ 6), еп. Шлиссельбургский *Григорий (Лебедев)*, ст. к-рого «Евангельские образы» представляет собой дневник размышлений над Евангелиями от Марка (№ 16, 17) и от Луки



(№ 21). В др. работах авторы выступают преимущественно как исследователи текста. Таковы публикации в № 14 секретаря Патриаршей и Синодальной библейской комиссии К. И. Логачёва: «Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала», «К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета» (предложены уточненные переводы ряда слов НЗ), «Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания» (совместно с прот. Владимиром Сорокиным; резюмирует основные выводы, сделанные Русской библейской комиссией 1915–1927 гг.), ст. еп. *Василия (Богдановского)* «Критические этюды по Новому Завету» (№ 31), обзорная статья прот. Александра *Меня* «К истории русской православной библеистики» (№ 28) и др.

Экзегетические исследования, представленные в «Б. т.», касаются в основном новозаветных текстов и посвящены как книгам в целом (свящ. *Василий Строганов* «Мехи новые» Четвертого Евангелия», сб. МДА), так и их отдельных главам и стихам. К этой же тематике относятся историко-экзегетический очерк прот. М. Сперанского «Святой апостол и евангелист Матфей» (№ 3) и ст. М. С. *Иванова* «Вера: уверенность, доверие, верность» (сб. МДА), посвященная сопоставлению значений слова «вера» в древнеевр. и греч. языках.

Большое место среди материалов «Б. т.» занимают публикации святоотеческих творений: святителей *Афанасия Великого* («Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», № 11), *Григория Паламы* («Письмо своей Церкви», сб. МДА), блж. *Августина* («Об обучении оглашаемых», № 15; «Исповедь», № 19; «О Троице» (кн. 1), № 29); священномучеников *Ипполита Римского* («Апостольское предание», № 5), *Киприана* Карфагенского («Письма», № 26), *Мефодия* Патарского (6 сочинений, № 2–3); преподобных *Романа Сладковецца* («О десяти девах (кондак)», № 4) и *Аммона* (Аммонаса) («Семь посланий», «Наставления», «Фрагменты», № 33), а также *Тертуллиана* («Апология», № 25; «О покаянии», № 26) и *Минуция Феликса* («Октавий», № 22). Рус. святоотеческая лит-ра представлена «Толкованием второго псалма» митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)* (сб. ЛДА) и рядом изданных

впервые работ свт. *Игнатия (Брянчанинова)*: «Слово о человеке» (№ 29), «Слово о Ангелах» (№ 30) и др. Сопровождающие публикации святоотеческих трудов предисловия и послесловия часто представляют собой патрологические исследования, напр. статья прот. Петра Бубуруза о сщмч. Ипполите Римском и его «Апостольском предании» (№ 5, 13), цикл статей архиеп. Михаила (Чуба) о сщмч. Мефодии («Святой священномученик Мефодий и его богословие», № 10, 11; «К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия», № 13; «Предание Церкви в богословии св. Мефодия» и «Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия», № 14), статья А. И. *Сидорова* о личности и творениях св. Аммона (№ 33) и др.

Из самостоятельных патрологических сочинений, опубликованных в «Б. т.», наибольший интерес представляют работы И. В. *Попова* «Святой Иларий, епископ Пиктавийский» (№ 4–7), «Святой Амфилохий, епископ Иконийский» (№ 9; статья Скурата о самом Попове представлена в № 30). Ряд статей о творчестве свт. *Феофана Затворника* опубликованы архим. *Георгием (Тертышниковым)*: «Богословское наследие епископа Феофана Затворника» (№ 16), «Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана (Говорова) в период затвора в Вышешской пустыни» (№ 31), «Божественная благодать и свобода человека (по творениям святителя Феофана Затворника)» (№ 32). Автореферат магист. дис. игум. *Марка (Лозинского)* «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова)» опубликован в № 6.

В области догматического богословия наиболее значительные публикации связаны с именем В. Н. Лосского: ставшие классическими работы «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматическое богословие» (№ 8); ряд глав из кн. «Видение Бога» (№ 8, 18, 24, 25), представляющей святоотеческий опыт богопознания; 3 статьи из посмертно изданного сб. «По образу и подобию Божию»: «Апофаза и троическое богословие», «Богословие образа» и «Богословское понятие человеческой личности» (№ 14), а также эсхатологический этюд «Господство и царство» (№ 8), статьи «Догмат о непорочном зачатии» (№ 14),

«Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита» (№ 26) и «Августин учитель» (№ 26). О самом В. Н. Лосском и его богословии писали архиеп. *Василий (Кривошеин)* и диак. Александр Мумриков (№ 26), прот. Иоанн *Мейендорф* и Ведерников (№ 8); статья Н. Д. *Медведева* «Антропологический этюд» (№ 16) представляет собой одну из глав его дис. «Гносеология по богословию В. Н. Лосского».

Статьи на догматические темы принадлежат также прот. Л. Воронову («Вопрос о «Филиокве» с точки зрения русских богословов», сб. ЛДА), А. И. *Георгиевскому* («Догмат о Воскресении в эпоху Вселенских Соборов», № 25), Скурату («Догматические темы в русской церковной литературе XI–XVII веков», № 29), Никитину («Пасхальный догмат в русском богословии», № 30), иером. Павлу (Черёмухину) («Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский», № 1; статья посвящена истории опровержения ереси *Сотириха Пантевгена*, неправильно толковавшего слова литургии: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый...»), архиеп. Михаилу (Чубу) («Христологические проблемы в западном богословии», № 4), Сарычеву («Святоотеческое учение о богопознании», № 3, «О почитании Божией Матери», № 11), архиеп. Василию (Кривошеину) («Символические тексты в Православной Церкви» (доклад Комиссии РПЦ по разработке тем буд. Всеправославного Предсобора о возможности и целесообразности возникновения нового единого правосл. исповедания веры), № 4), прот. В. Сорокину («Догмат Римско-католической Церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения», № 10).

К публикациям по проблемам сотериологии и правильному пониманию догмата искупления относятся статья прот. Петра *Гнедича* «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия)» (№ 37), представляющая собой заключительную главу магист. диссертации; магист. дис. архиеп. Михаила (Мудьюгина) «Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям (основы православной субъективной сотериологии)» (№ 7, 10); труд еп. *Гурия (Сте-*





панова) «Богозданный человек: Опыт православной теодицеи жизни» (№ 12); статьи П. А. Черёмухина «Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии» (№ 3), архим. Августина (Никитина) «Православное учение о примирении между Богом и человеком» (№ 18), Скурата о сотериологии сщмч. *Ирины* Лионского (№ 6) и Афанасия Великого (№ 7, 11).

Вопросам правосл. экклезиологии на страницах «Б. т.» посвящены: студенческое соч. «Экклезиологические материалы» свящ. Павла *Флоренского* (№ 12), где рассмотрены основные свойства Церкви и даны ее различные определения (догматико-метафизическое, символическое, аллегорическое и этимологическое); ст. архиеп. Михаила (Мудьюгина) «Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении» (№ 25); автореферат магист. дис. митр. *Владимира (Сабодана)* «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением» (№ 21). Отдельные аспекты экклезиологии рассмотрены в работах прот. Владислава *Цыпина* («К вопросу о границах Церкви», сб. МДА), М. С. Иванова («О времени основания Церкви», № 37) и С. С. Хоружего («Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви», № 37).

История богословской мысли в России в XIX — нач. XX в. представлена в обзоре Н. Н. Лисового (№ 37), где рассмотрены состояние догматического и сравнительного богословий, литургики и церковной археологии, и в статье митр. Питирима (Нечаева) «Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века» (№ 5).

Участие РПЦ в 70-х гг. XX в. в миротворческой деятельности вызвало появление в «Б. т.» большого числа работ по иринологии — богословскому учению о мире (состоянии без войны) и об ответственности христиан за мир. Авторами этих статей были как представители РПЦ, так и нем. и фин. участники соответствующих богословских собеседований. Др. тема, нашедшая отражение на страницах «Б. т.» и также бывшая предметом межхрист. собеседований, — проблемы экуменизма.

Нравственное богословие представлено циклом статей Скурата («Заповеди блаженства — лестница духовного совершенствования», № 30;

«Обличение пороков в русской церковной литературе XI—XVII веков», № 32; «Христианское учение о молитве и ее значение в деле духовно-нравственного совершенствования», № 33), работой прот. Александра *Ветелева* «Царство Божие» (№ 14). К области аскетического богословия относится отрывок из большого труда еп. *Варнавы (Беляева)* «Опыт православной аскетики» (№ 32).

Работы по апологетике в «Б. т.» практически отсутствуют, поскольку в годы гос. атеизма невозможно было публиковать статьи в защиту веры, исключением является написанная в 1887 г. магист. дис. еп. *Михаила (Трибановского)* «Истина бытия Божия (опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью)» (№ 30).

Ряд статей по истории духовного образования и становлению рус. богословской мысли опубликован в номерах «Б. т.», посвященных 175-летию ЛДА и 300-летию МДА, а также в др. сборниках, напр. статья архим. *Иоанна (Экономцева)* «Московская Духовная Академия в период пребывания в Троице-Сергиевой Лавре» (№ 31).

К наиболее значительным публикациям в области гомилетики относятся избранные лекции митр. *Антония (Вадковского)* «Святоотеческие творения как пособие проповедникам. История проповедничества» (сб. ЛДА), работа А. Гребенетского «Слова и поучения в Великих Четьих-Минеях митрополита Макария» (№ 31), ст. Скурата «Внутреннее устройство христианина в искусстве церковного слова Древней Руси» (№ 31). Иногда публиковались и материалы духовно-назидательного характера, напр. беседы прот. Николая (впосл. митр. *Григорий (Чуков)*) (сб. ЛДА) и проповеди свящ. П. Флоренского (№ 23).

В публикациях по церковному праву выделяется ряд работ выдающегося рус. канониста С. В. *Троицкого*: «Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую» и «Св. Мефодий как славянский законодатель» (№ 2), «Святой Мефодий или Болгарский князь Борис составил Закон судный людем?» (№ 4), «Афон и международное право» (№ 33). Статья о самом Троицком архиеп. *Ириней (Середнего)* помещена в № 12. Среди др. работ по церковному праву — статьи Скурата «Единство Святой Церкви и Помест-

ные Православные Церкви» (№ 24), в к-рой рассматриваются церковно-канонические вопросы автокефалии, прот. В. Цыпина «Проблемы канонического устройства Церкви» (№ 33), В. И. *Талызина* о каноническом статусе церковного Предания (№ 4).

Календарным проблемам посвящены 2 статьи Огицкого (№ 4, 7) и статья прот. Л. Воронова (№ 7); дискуссия на эту тему отражена в материалах *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* (№ 34).

Особый вклад в публикации по литургики был сделан Успенским, поместившим на страницах «Б. т.» историко-литургические очерки по основным богослужебным последованиям: «Православная вечерня» (№ 1), «Чин всеобщего бдения на православном Востоке и в Русской Церкви» (№ 18–19), «Византийская Литургия» (№ 21–24, 26), «Литургия Преждеосвященных Даров» (№ 15) и др. В цикле статей мон. *Игнатия (Петровской)* исследуется гимнографическое творчество преподобных *Космы Маиумского* (№ 22), *Иоанна Дамаскина* (№ 23), инокини *Кассии* (№ 24), свт. *Андрея Критского* (№ 25), а также древнерус. песнописцев (№ 28). Прот. Л. Воронов публикацией в № 6 представляет 23-ю главу 1-й книги сб. «*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*» (Завещание Господа нашего Иисуса Христа) — одного из древнейших памятников древнехрист. письменности, в основе своей восходящего ко II в., к-рый содержит чинопоследование сир. литургии.

Важной частью материалов по истории Церкви в «Б. т.» являются публикации источников и церковно-исторических памятников: нового перевода «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского* (№ 23–26); «Слова о Законе и Благодати» митр. *Илариона* (№ 28); поэмы *Арсения Элассонского*, посвященной учреждению на Руси Патриаршества (№ 4); «Бесед о суеверии» Юрия *Крижанича* (№ 27); соч. «Память и похвала князю русскому Владимиру мниха *Иакова*» (№ 29); документов Русской библейской комиссии за 1915–1921 гг. по научному изданию слав. Библии (№ 13–14); материалов Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. (ст. «Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени





Божием» по докладам, подготовленным сщмч. *Василием (Зеленцовым)*, с 1925 г. еп. Прилуцким), для Подотдела об афонском движении, связанном с почитанием имени Божия, — № 33; материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме (проблемы церковного пения и музыки, иконописания и церковного искусства, богослужебного языка, календаря, Типикона, прославления и почитания святых) — № 34) и др.

Среди наиболее важных общих исследований по истории Церкви выделяются: «Очерки из истории Церкви» свящ. *Сергия Мансурова* (№ 6–7), в к-рых сделана попытка синтезировать весь богословский и церковно-исторический материал в плане единого Предания Церкви; статья митр. *Кирилла (Гундяева)* «К вопросу происхождения диакона» (№ 13). Анализ с т. зр. исторической критики документов I Вселенского Собора и списков его участников, не сохранившихся в подлинниках, посвящена работа прот. Л. Воронова (№ 11). В церковно-историческом исследовании архиеп. *Лоллия (Юрьевского)* «Александрия и Египет» (№ 18, 21, 24, 25) разбираются древние свидетельства о порядке избрания и рукоположения епископов в Александрийской Церкви. Истории взаимоотношений Рима и Византии в кон. V — нач. VI в. посвящена работа прот. В. Борового «Collectio Avellana как исторический источник» (№ 1), начальному этапу церковного разрыва между Римом и К-полем — статья Огицкого «Профессор Франциск Дворник о Патриархе Фотии I» (№ 26). Возникновение исихазма исследовал прот. Игорь (ныне архим. Иоанн) Экономцев в работе «Исихазм и восточноевропейское Возрождение» (№ 29).

Ряд статей «Б. т.» посвящен Афону: его статус с т. зр. международного права рассмотрен в работе Троицкого (№ 33); особенности афонского богослужения — в статье М. М. Клименко (№ 33); значение Афона в истории Русской Церкви исследовалось митр. *Леонидом (Поляковым)* (№ 5), архим. Августином (Никитиным) (№ 33, 37), в истории Грузинской Церкви — В. А. Никитиным (№ 23); русскоязычная лит-ра по Афону представлена в обзоре прот. Анатолия Просвирнина (впосл. архим. *Иннокентий (Просвирнин)*) (№ 15).

Многообразие работ по истории РПЦ на страницах «Б. т.» было обу-

словлено подготовкой к празднованию в 1988 г. 1000-летия Крещения Руси. Особенно много статей по этой теме опубликовано в сб. № 28, большая часть к-рого состоит из материалов посвященной юбилею Международной церковно-исторической конференции (Киев, 21–28 июля 1986). Тематика статей этого сборника включает предысторию Крещения Руси от проповеди ап. *Андрея Первозванного* в Ср. Приднепровье до распространения христианства в Киевской Руси св. равноап. кнг. *Ольгой* (митр. Филарет (Вахромеев)), проблеме места и времени крещения кн. *Владимира* (митр. Филарет (Вахромеев) и прот. Лев Лебедев), историю становления Русской Церкви от возникновения в IX в. христ. общины в Киеве до провозглашения автокефалии (1448) и учреждения Патриаршества (1589) (прот. Иоанн Белевцев), влиянии Церкви на характер и направленность внешней политики древнерус. гос-ва (свящ. Игорь Экономцев), участие Церкви в освобождении Руси от монголо-татар. ига (архим. Макарий (Веретенников)), а также балканских народов от ига Османской империи (Скурат), историю миссионерской деятельности РПЦ (игум. Иннокентий (Павлов)) и др. вопросы.

Жизнь Русской Церкви представлена в «Б. т.» в широком историко-географическом контексте, включающем историю Православия в Литве (Огицкий, № 24), Галиции (В. С. *Вертоградов*, № 30), церковные связи со Скандинавией (архим. Августин (Никитин), № 28, 30), отражение униональных попыток лат. Запада в первые столетия христианства на Руси (И. Ф. Оксьюк, № 28). Нек-рые статьи посвящены формам древнерус. церковного благочестия, напр. работа схиархим. *Иоанна (Маслова)* о постах («Обрядовые особенности покаянной дисциплины Древней Руси», № 31), в этом же номере представлена большая работа по истории рус. старчества И. К. *Смолича*. Цикл статей о рус. церковных иерархах XVI в. принадлежит архим. Макарию (Веретенникову) (№ 25, 33), в т. ч. о свт. *Макарии* Московском (№ 29, 31, сб. МДА; см. также статью Ф. Воронина в № 32). Среди др. исследованных об иерархах РПЦ — статьи о Патриархе Алексии I А. Л. *Казембека* (№ 34), о митр. Григории (Чукове) прот. В. Сорокина (сб. ЛДА, 29), о митр. Никодиме (Ротове) (ряд

статей в № 20), об архиеп. *Иннокентии (Борисове)* (№ 31) и др.

По истории зап. Церквей писали архиеп. Михаил (Мудьюгин) («Реформация XVI в. как церковно-историческое явление», № 6), прот. Л. Воронов («Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки», № 3), прот. Андрей *Сергеенко* («Очерки из истории старокатолического движения», № 1).

Большая часть статей по церковной археологии касается исследований на Св. земле: таковы работы архим. *Антонина (Капустина)* «Древняя христианская могила в Палестине», архим. Августина (Никитина) «Русская библейская археология в Палестине», диак. Александра Мусина «Археология древнерусского паломничества в Святую Землю в XII–XV веках» (все в № 35). Вопросы церковной археологии рассмотрены также в статьях митр. Антония (Мельникова) «О христианстве в Помпеях и Геркулануме» (№ 10), архим. Макария (Веретенникова) «Берестяные грамоты как источник русской церковной истории» (№ 24), прот. Владимира *Мошина* «Новгородские листки — остаток кодекса царя Самуила и их экфонетическая нотация» (№ 26) и архим. Августина (Никитина) «Русский археологический институт в Константинополе» (№ 27). Ряд статей посвящен жизни и деятельности выдающихся церковных археографов: еп. *Порфирия (Успенского)* (№ 26, 35), архим. Антонина (Капустина) (№ 26, 27, 35, 36), Н. П. *Кондакова* (№ 28).

Агиография в «Б. т.» представлена публикациями таких житийных памятников, как «Волоколамский патерик» (№ 10), «Житие и жизнь Преподобного отца нашего игумена Сергия» прп. *Епифания Премудрого* (№ 11), житие эфиоп. святого прп. *Яфкерана Эгзиэ* (№ 10). Статьи В. А. Никитина «Русское благочестие и святость» (№ 27) и прот. Александра Державина о Четвиих-Минеях свт. *Димитрия* Ростовского (№ 15, 16) являются общими исследованиями по рус. агиографии. В связи с 1100-летием преставления равноап. *Методия* в № 26, 27 помещена ранее не издававшаяся работа Е. Е. *Голубинского* «Святые Константин и Методий — апостолы славянские (Опыт полного их жизнеописания)». Истории почитания виленских мучеников посвящена статья Огицкого





(№ 25), А. И. Ивановым представлен цикл статей о прп. *Максима Греке* (№ 11, 12, 16), архим. Макарием (Веретенниковым) — статьи о преподобных *Алекサンドре Свирском* (№ 23), *Сератионе Кожеезерском* (№ 32), митр. *Иоанном (Вендландом)* — о ярославском св. блгв. кн. *Феодоре Ростиславиче Чёрном* (№ 11) и др. Публиковались жизнеописания новопрославляемых рус. святых: прп. *Амвросия Оптинского* (схиархим. Иоанн (Маслов), № 30), Патриарха *Иова* (игум. Феофилакт (Моисеев), № 30), свт. Феофана Затворника (архим. Георгий (Тертышников), № 30), равноап. *Николая Японского* (митр. Антоний (Мельников), № 14). Зап. святым неразделенной Церкви, прп. *Венедикту Нурсийскому* (№ 21) и норвеж. кор. *Олафу* (№ 28), посвящены работы архим. Августина (Никитина).

Значительное место «Б. т.» уделяет наследию свящ. П. Флоренского, на страницах сборников были опубликованы: «Иконостас» (№ 9), цикл работ по философии культа под общим названием «Из богословского наследия» («Страх Божий», «Куль, религия и культура», «Куль и философия», «Таинства и обряды», «Дедукция семи таинств», «Освящение реальности», «Свидетели», «Словесное служение. Молитва», «Философия культа» — № 17), статьи «Макрокосм и микрокосм» (№ 24), «Эмпирия и Эмпирия» (№ 27). Публикации о самом о. Павле и его творчестве принадлежат игум. Андронику (Трубачёву) (№ 23, 28, сб. МДА), иерею Иоанну Свиридову (сб. МДА). О творчестве др. рус. религ. философов на страницах «Б. т.» писали диак. А. Мумриков («Воскрешение чаемое или восхищаемое? (О религиозных воззрениях Н. Ф. Фёдорова)», № 24), С. С. Хоружий (о Вл. С. Соловьёве, № 33; о А. С. Хомякове, № 37). Проблематика влияния античной философии на святоотеческую мысль представлена в статьях М. А. Старокадомского («Неоплатонизм и христианство», № 12) и свящ. Георгия Зяблицева («Плотин и святоотеческая литература», № 31; «Платон и святоотеческое богословие», № 32).

Статьи по иконописанию посвящены преимущественно рус. традиции: «Из истории новгородской иконографии» митр. Антония (Мельникова) (№ 27), «Куликовская битва и сказания об иконах Пресвятой Богородицы» Ю. К. Бегунова (№ 31).

Предметом отдельных публикаций стали жизнь и творчество прп. *Андрея Рублёва*: архиеп. *Сергий (Голубцов)* «Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублёва» (№ 22), прот. Л. Воронцов «Андрей Рублёв — великий художник древней Руси» (№ 14), архим. *Аристарх (Станкевич)* «Троице-Сергиева Лавра и русская культура» (№ 29). Внимание исследователей Е. Н. Мещерской («Нерукотворенный образ Иисуса Христа в восточнохристианской апокрифической литературе», № 35), О. Г. Ульянова (««Филоксения Авраама»: библейская святыня и догматический образ», там же) привлекает лит. и историко-археологическая основа отдельных иконографических сюжетов.

Значительное место на страницах «Б. т.» отводится библиографии. Опубликованы, напр., списки трудов А. А. *Дмитриевского* (№ 4), В. Н. Лосского (№ 8), Попова (№ 9), Успенского (№ 13), свт. Феофана Затворника (№ 16), митр. Никодима (Ротова) (№ 20), Тертуллиана (№ 25), архим. Антонина (Капустина) (№ 36). Во мн. статьях библиография специально не выделяется, но входит в состав примечаний. Особенно большую библиографию содержат работы Н. А. Моисеева о Куликовской битве (№ 22, 1537 названий), А. Гребенетского о Великих Четирих-Минях (№ 31, 1010 названий), прот. Анатолия Просвирнина об Афоне (№ 15, 912 названий) и др. В № 31 опубликован обзор архивных материалов Н. М. Рогожина: «Документы Центрального государственного архива древних актов по истории Русской Церкви».

В 1986–1993 гг. была предпринята попытка публикации на страницах «Б. т.» статей словарно-энциклопедического характера: под рубрикой «Материалы к Богословско-церковному словарю» в № 27–31 помещены 64 статьи, в большей части к-рых (46) содержатся биографии выдающихся церковных деятелей. Однако в последующих номерах этот жанр был оставлен, чтобы вновь возродиться в реализуемом проекте «Православная энциклопедия».

«Б. т.» способствуют консолидации творческой активных сил РПЦ в новейший период ее истории и стимулируют развитие богословских наук в России.

Е. С. Полищук

БОГОСЛОВСКИЕ ШКОЛЫ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ. Понятие «богословская школа» предполагает 2 значения: образовательное учреждение и богословское направление, — не всегда одновременно присущие к.-л. школе.

Сведения относительно становления церковного образования весьма скудны, и можно только предполагать, что процесс этот проходил достаточно долго и медленно, причем далеко не всегда однородно в различных географических областях, определяясь своеобразием духовного и культурного «климата» того или иного региона. Новозаветная фраза «не многие делайтесь учителями» (Иак 3. 1) позволяет утверждать, что возникновение церковного учительства восходит к апостольским временам. Судя по «Дидахе» (9. 1–2), к кон. I в. по Р. Х. существовало уже своеобразное служение учительства, причем часть (а может быть, и большинство) учителей-дидакалов (греч. διδάσκαλοι) странствовали, переходя из одной христ. общины в др.; впрочем, в крупных общинах дидакалы, вероятно, могли обрести постоянное место жительства. Служение дидакалов порой тесно переплеталось со служением пророков и апостолов, но, по всей видимости, дидакалы занимались преимущественно оглашением и наставлением в основах христ. веры. Во II в. учительство в Церкви принимает неск. иной характер в связи с распространением христианства в образованных слоях общества Римской империи. Среди христиан появляются обращенные философы, такие как апологеты *Аристид*, сщмч. *Иустин Философ*, *Афинагор*. Пользуясь возможностями своей профессии, дававшей право преподавать философию, они под личиной этой науки учили христ. любознанию. Одну из таких частных школ открыл в Риме сщмч. Иустин, а также, возможно, Афинагор в Александрии. Но эти школы, вероятно, существовали непродолжительный период, и в какой мере они могут считаться церковными заведениями, сказать трудно.

В первые 2 века земного бытия Церкви вряд ли можно говорить о достаточно четко оформившихся богословских течениях. Появление Александрийской и Антиохийской школ изменяет ситуацию.

Александрийскую школу можно рассматривать прежде всего как





образовательное учреждение и в меньшей степени как богословское направление. Оба этих аспекта деятельности данной школы определяются спецификой исторического развития христианства в Александрии — ведущем культурном центре Римской империи, где наиболее интенсивно происходил процесс слияния и смешения различных культурных традиций и мировоззрений, характерный для эпохи эллинизма и поздней античности. Наличие здесь мощной иудейской диаспоры (представляющей т. н. эллинизированный иудаизм), сильных и разветвленных философских школ (среди которых можно выделить школу зарождающегося неоплатонизма в лице Аммония Саккоса) и значительного числа ученых, приезжавших работать в Мусейоне, ставили Александрийскую Церковь в особые условия, тем более, что среди новообращенных в христианство было значительное число людей образованных. Поэтому не случайно именно в Александрии появляется «огласительное училище» или «катехизическая школа» (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον — *Euseb. Hist. eccl. VI 3*); возникнув первоначально как школа, предназначенная для наставления язычников и «оглашенных» в основах христ. веры, она постепенно превратилась в своего рода богословскую Академию.

Возникновение и начальный этап существования школы практически не освещаются письменными источниками, но, по преданию, основана она была ап. Марком. Об этом свидетельствует блж. Иероним, утверждающий, что в Александрии, «по некоторому древнему обычаю, со времен евангелиста Марка всегда были церковные учителя (ecclesiastici doctores)» (*Hieron. De vir. illustr. 36*). Некоторое время в Александрии преподавал один из ранних греч. апологетов Афинагор (2-я пол. II в.), но было ли его преподавание связано с деятельностью «огласительного училища» или некой частной философско-христ. школы, неизвестно.

Преемственность руководителей (дидаскалов) этого уч-ща наблюдается с кон. II в., хотя хронология их деятельности далеко не всегда устанавливается точно. Первым из известных нам дидаскалов Александрийской школы был *Пантен* (кон. II в.), не только яркий наставник, но и талантливый проповедник и миссионер; за ним следуют: *Климент Алек-*

сандрийский (ок. 200–202/03), *Ориген* (203–231), св. *Иракл* (231–232) и св. *Дионисий* (232–264/65) (занимавшие позднее Александрийскую кафедру), *Феоноста* (265–280), *Пьерий* (ок. 280 — нач. IV в.), сщмч. *Петр*, еп. Александрийский († 311), прп. *Макарий Александрийский* (IV в.), *Дидим Слепец* (ок. 345 — 398) и *Родон* (ок. 398–405). Наивысшего расцвета Александрийская школа достигла при Оригене, к-рый привлек к себе множество учеников. Дидаскалы школы пользовались большим влиянием в Александрийской Церкви и иногда имели помощников (наподобие ассистентов при профессорах); по крайней мере, такой помощник (в лице Иракла) упоминается у Оригена. Программа обучения в школе периода ее расцвета включала, вероятно, 3 этапа: круг общеобразовательных предметов; философию, где изучалась совокупность философских систем; богословие, в к-ром центральное место занимала экзегетика, но, возможно, преподавался также и курс своего рода «систематического богословия». Полный срок обучения продолжался скорее всего 5 лет, причем изучение наук находилось в тесной связи с воспитанием («гносис» не отделялся от «практики»). При Клименте и Оригене школа имела и ярко выраженный миссионерский характер: образованным язычникам стремились показать, что христианство является высшим и единственно истинным любомудрием.

С выдвиганием К-поля в качестве главного культурного центра поздней Римской (Византийской) империи Александрийская школа постепенно приходит в упадок (в кон. IV — нач. V в.). Последний ее дидаскал Родон перенес свою деятельность в г. Сидон, и после него «огласительное училище» просуществовало, вероятнее всего, недолго. «Дочерним институтом» Александрийской школы стало уч-ще, основанное в Кесарии Палестинской Оригеном, перенесшим свой богатый опыт преподавания на палестинскую почву (после 231); в этой школе получил образование и христ. воспитание св. *Григорий Чудотворец*, сообщаящий много ценных сведений о ней в своей «Благодарственной речи Оригену». В IV в. традиция школы была продолжена мч. *Памфилом* и *Евсевием Кесарийским*. В Александрии богословско-философское образование

возродилось, но уже в ином качестве, в сер. VI–VII в. (*Иоанн Филопон*, *Стефан Александрийский* и др.); это было связано с процессом христианизации местного языческого ун-та.

Об Александрийской школе как богословском направлении можно говорить с меньшей долей уверенности. Хотя в ряде моментов «мировоззренческий лик» ее определялся деятельностью учителей «огласительного училища», но отнюдь не все аспекты этого «лика» формировались ими. Кроме того, о к.- л. монолитности богословского мирозерцания здесь вряд ли приходится говорить. Если богословские воззрения, напр., Климента и Оригена имели между собой несомненное сродство, то взгляды святых Дионисия и Петра Александрийских часто существенно расходились с ними, а порой даже развивались в явном противопоставлении учению Оригена. Учитывая эти оговорки, данное направление характеризуется в целом 3 основными чертами: достаточно активным усвоением понятийного аппарата отдельных мировоззренческих элементов различных философских направлений античности (преимущественно *платонизма*); иносказательным (духовным) методом толкования Свящ. Писания; специфическими акцентами в христологии.

В отношении 1-го аспекта представители Александрийской школы были продолжателями дела греч. апологетов II в. (особенно сщмч. Иустина Философа и Афинагора), стремившихся дать понятное для образованных язычников обоснование истин христ. веры. Но, как и апологеты II в., александрийские богословы, заимствуя отдельные элементы из арсенала греч. философии, во-первых, существенным образом изменяли их; во-вторых, эти элементы вводились ими в совершенно чуждую языческому мировоззрению систему христ. вероучения, теряя здесь, как правило, свое исконное «функциональное значение»; в-третьих, они часто служили как оружие, направленное против самого античного язычества. Поэтому говорить о к.- л. «александрийском христианском платонизме» невозможно. Привлекает внимание то, что у некоторых деятелей Александрийской школы (напр., у Климента и Оригена) «умозрительный аспект» христ. мирозерцания часто выступал на первый





план и само христианство представлялось прежде всего в качестве всеобъемлющего и единственно истинного любомудрия.

Что же касается иносказательного (а точнее, духовного) метода толкования Свящ. Писания, то он частично восходит к традиции эллинизированного иудаизма (*Аристовула* и особенно *Филона Александрийского*). Однако у александрийских богословов данный метод претерпел кардинальное преобразование и прежде всего стал органично сочетаться со специфично христ. типологической (прообразовательной) экзегезой, ставящей своей задачей показать единство Ветхого и Нового Заветов (события и личности первого суть «типы», предвосхищающие события и личности второго). Именно типология являлась объединяющим началом различных экзегетических традиций Александрийской и Антиохийской школ и лежала в их основе. Склонность к духовно-иносказательному методу у александрийцев во многом определялась их общим представлением о богодухновенности Писания, не содержащего никаких обыденных слов и выражений, а потому таящего под покровом «телесности букв» сокрытый духовный смысл. Поэтому в Библии иногда выделялись 3 смысловых уровня: телесный (буквальный, исторический), душевный (нравственный) и духовный (мистический), но чаще подразумевались только 2 смысла: буквальный и духовный. Предпочтение обычно отдавалось последнему, хотя и смысл буквальный отнюдь не оставался в пренебрежении.

Наконец, своеобразные черты христологии представителей Александрийской школы, и прежде всего «асимметричность» этой христологии (признавая наличие во Христе двух природ — Божества и человечества, а также их полноту, александрийские богословы более акцентируют значимость Божественной природы и особенно подчеркивают тесное единство обоих естеств Господа), появляются уже сравнительно поздно и присущи в полной мере свт. *Кириллу Александрийскому*.

Характерные черты богословского мировоззрения Александрийской школы претерпели определенное изменение у святителей *Афанасия Великого* и *Кирилла Александрийского* (иногда их объединяют в т. н. «новоалександрийское направление»).

Отсутствие серьезной угрозы со стороны языческой философии, уже вступившей в стадию угасания, позволило им уделять полемике с ней сравнительно мало места в своих творениях. Крайности духовно-иносказательного толкования, встречающиеся иногда у Оригена и Дидима Слепца, явно смягчаются у двух святителей. Основной акцент в их богословии перемещается на проблемы триадологии, христологии и сотериологии, не столь активно решаемые представителями «старой» Александрийской школы, но ставшие наиболее актуальными в IV–V вв.

В целом Александрийская школа как богословское направление определила мн. существенные черты всего последующего правосл. богословия. К ней примыкают каппадокийские св. отцы. Влияние тайнозрительного богословия, характерного для ряда ее представителей, несомненно, ощущается в «Ареопагитиках», в творениях прп. *Симеона Нового Богослова* (ок. 949–1022) и поздневизант. исихастов; основные богословские и мировоззренческие постулаты этой школы получили развитие в творчестве прп. *Максима Исповедника* (ок. 580–662). Благодаря переводам *Руфина Аквилейского* и блж. *Иеронима Александрийского* школа оказала несомненное влияние и на становление средневек. зап. богословия.

Антиохийская школа в отличие от Александрийской не представляла собой единого образовательного учреждения с преемственностью дидаскалов, хотя отдельные представители ее подвизались на поприще церковного учительства. Как богословское направление Антиохийская школа существовала на протяжении IV–V вв. и развивалась наряду, а иногда и в противовес Александрийской школе. Различие этих школ (к-рое, однако, не следует преувеличивать) прослеживается по 2 основным моментам: в экзегетическом методе и христологическом учении. Преобладающее значение философии *перипатетиков* (в противоположность значению платонизма для Александрийской школы), порой подчеркиваемое исследователями, вряд ли имело место.

Основатель Антиохийской школы смчч. *Лукиан* († 312) был известен преимущественно своей критической работой над текстами Свящ. Писания; его редакция Септуагинты (т. н. «Лукиановская рецензия») по-

лучила широкое распространение в Сирии, М. Азии и др. эллинизированных областях Востока (за исключением Египта). Наряду с критическим исследованием текста Лукиан, вероятно, занимался и толкованием Писания, но, поскольку собственные его произведения утрачены, об этом толковании практически ничего неизвестно. Вместе с ним в Антиохии подвизался и некто Дорифей, о к-ром сохранились самые скудные сведения. Вокруг св. Лукиана сплотилась тесная группа учеников (т. н. «солукианисты»), среди к-рых было неск. главных деятелей буд. «арианствующей партии» (сам Арий, *Евсевий Никомидийский*, *Астерий Софист* и др.). Однако догматическая позиция ранних представителей Антиохийской школы не являлась однородной; среди них был и один из столпов Православия в период Никейского Собора свт. *Евстафий Антиохийский* († после 337). Связующим началом общего богословского направления Антиохийской школы в первый период ее существования был, вероятно, только метод толкования Свящ. Писания. Своего расцвета школа достигла во времена *Диодора Тарсийского* († ок. 392), свт. *Иоанна Златоуста* († 407), *Феодора Мопсуестийского* († 428) и блж. *Феодорита Кирского* († ок. 458), к-рые, как правило, сочетали специфичный для антиохийцев подход к Свящ. Писанию с характерными акцентами в христологии (подобное сочетание отсутствовало у св. Иоанна Златоуста). Развитие *Несторием* и нек-рыми его сторонниками христологических посылок Антиохийской школы до крайнего предела и осуждение его на III Вселенском Соборе (431), повлекшее за собой преобладание александрийского направления в правосл. богословии, нанесли серьезный удар репутации школы. Период с 431 г. до Эфесского «разбойничего собора» в 449 г. знаменуется гонениями на представителей Антиохийской школы и ее упадком. Даже «реабилитация» на Халкидонском Соборе (451) выразителей антиохийских тенденций, блж. *Феодорита Кирского* и *Ивы Эдесского*, не смогла приостановить этого упадка. Во 2-й пол. V — 1-й пол. VI в. еще можно говорить (с нек-рой долей условности) о слабом течении «новоантиохийцев» в общем русле правосл. богословия. Христологические воззрения этого течения отражаются





у свт. *Геннадия I* К-польского, *Ираклиана* Халкидонского и *Василия Киликийского*. Но осуждение «трех глав» на V Вселенском Соборе (553) положило конец последним самостоятельным проявлениям Антиохийской школы в истории правосл. мысли. Лишь в Эдесско-Нисибинской школе она приобрела себе в определенном смысле преемницу и наследницу.

Экзегеза Антиохийской школы частично опиралась на методы интерпретации лит. произведений, выработанные еще языческими александрийскими филологами. Подобно последним, антиохийские богословы исходили из того принципа, что текст должен быть объяснен «из самого себя». В противоположность предпочтению духовного смысла у Оригена и у нек-рых др. александрийских церковных писателей, отменяющих «вневременное» и «вечное» в Свящ. Писании, они стремились заострить внимание на историческом подходе к нему: каждую книгу Библии пытались изъяснить, исходя из конкретной ситуации ее написания. Кроме того, если представители Александрийской школы в своем толковании исходили из целостного видения Свящ. Писания, стремясь уловить «мысль» (*διάνοια*) и «цель» (*σκοπός*) его как целого, то антиохийцы обращали внимание прежде всего на «цель» или «намерение» отдельных книг Писания, подвергая их тщательному анализу. Т. о., «синтезизму» видения александрийцев противостоял «анализизм» антиохийских толкователей, к-рый органично сочетался с их «историзмом» (данный «историзм» нельзя, однако, отождествлять с «историзмом» экзегетов Нового времени). Причем свой «историзм» представители Антиохийской школы включали обычно в общехрист. этическую и сотериологическую перспективу мирозерцания, что часто сообщало их толкованиям ярко выраженный «морализирующий» характер. Стремясь сочетать методы историко-филологической критики с постулатом богодуховности Свящ. Писания, антиохийцы допускали иногда и иносказания, но очень умеренные и, как правило, не выходящие за рамки типологической экзегезы.

«Историзм» и «реализм» антиохийских церковных писателей был тесно связан с их христологическими воззрениями. Земная жизнь

Господа и ее человеческие реалии занимали важное место в их богословских рассуждениях. Отсюда у нек-рых антиохийцев (частично уже у Диодора Тарсийского, но преимущественно у Феодора Мопсуестийского) наблюдается стремление к соблюдению «симметрии» в христологии, т. е. равных пропорций соотношения природ во Христе. В полемике с *аполлинарианством* антиохийские богословы иногда, избегая «теопасхизма», особо подчеркивали совершенное восприятие человека Иисуса Словом Божиим. Крайние выводы из этого тезиса вплотную приблизили нек-рых из них (в частности Феодора и Нестория) к признанию двух субъектов во Христе, т. е. к христологическому дуализму, что отразилось в представлении о способе соединения природ в Господе. Предпочтительным термином для обозначения данного соединения отдельные антиохийцы избирали понятие «соприкосновение» (*συνάφεια*), имеющее оттенок неполноты и поверхностности соединения (у александрийцев обычно использовался термин *ἕνωσις* — единство). Кроме того, в противоположность александрийской теории об «ипостасном единении» природ Богочеловека антиохийские богословы развили учение о «просопическом соединении» этих природ. Поскольку же греч. слово *πρόσωπον* имело также значение не столько «личности», сколько «лица», «внешнего облика» и даже «маски», то указанная неполнота единения природ во Христе еще более усиливалась. Т. о., предпосылки образования ереси несторианства явно созревали в недрах Антиохийской школы.

Появление этих школ было обусловлено потребностями в миссионерской деятельности. Неудивительно, что с изменением исторической ситуации (прекращением гонений на Церковь и легализацией христианства) насущная необходимость в существовании таких школ постепенно стала терять свою актуальность. То, что древние школы богословия в Александрии и Антиохии питались разными религ. и культурно-историческими традициями, отнюдь не означает, что они противостояли друг другу, противоположность Антиохийской и Александрийской школ (учитывая взаимосвязанность и широкие контакты отдельных конкретных носителей

этих традиций) не носила абсолютного характера. В области экзегезы антиохийские толкователи многим обязаны филологическим изысканиям Оригена, касающимся текста Свящ. Писания. У святых Афанасия Великого и Кирилла Александрийского (представителей «новоалександрийского направления») можно наблюдать порой сближение с экзегетическим методом Антиохийской школы, так же как у свт. Иоанна Златоуста и блж. Феодорита — с методом александрийских толкователей. После резкого и враждебного столкновения на Эфесском Соборе в сфере христологии наблюдалась явная тенденция к примирению, нашедшая свое выражение в единении между свт. Кириллом и «восточными» богословами (433), а также в последовавшей богословской эволюции блж. Феодорита. В определенной степени синтез христологических посылок 2 школ осуществился в «Томосе» папы свт. *Льва Великого* (13 июня 449), ставшем одним из главных источников Халкидонского вероопределения. Благодаря этому вероопределению наиболее ценные аспекты антиохийской христологии были органично включены в правосл. догматику, превратившись в ее необходимый компонент. Благодаря творениям свт. Иоанна Златоуста и блж. Феодорита лучшие стороны антиохийской экзегезы стали неотъемлемой частью правосл. Предания.

Эдесско-Нисибинская школа существовала преимущественно как образовательный ин-т, к-рый первоначально действовал в рамках богословской традиции неразделенной Вселенской Церкви, но примерно с сер. V в. стал служить нуждам несторианского учения, все более и более укреплявшегося и завоевывавшего ведущее место среди персид. христиан, принадлежавших к *Церкви Востока*. Истоки школы не прослеживаются достоверно, но очень вероятно, что одним из основателей ее был прп. *Ефрем Сирин*, перебравшийся в Эдессу после захвата его родного Нисибина персами (363). Др. основателем этой школы считается Киора (ок. 373 — 437), почитатель Феодора Мопсуестийского, начавший работу по переводам его произведений на сир. язык. Покровительство и материальную поддержку школе оказывали эдесские епископы. При еп. Иве Эдесском († 457) в школе стало преобладать крайнее антио-





хийское направление с пронесторианскими тенденциями, хотя здесь существовало и меньшинство сторонников свт. Кирилла Александрийского. В результате произошел раскол, и пронесторианское большинство учителей и учеников Эдесской школы во главе с *Нарсаем* (возглавлял школу в 437–502) переместилось в Нисибин под покровительство еп. *Бар Саумы*. В 489 г. Эдесская школа была окончательно закрыта по приказу имп. Зинона.

Последующее существование школы связано с Нисибиним — пограничным городом державы Сасанидов в Сев. Месопотамии. Учителя школы помимо преподавания занимались переводами на сир. язык не только произведений Феодора Мопсуестийского, но и сочинений античных философов Аристотеля, Порфирия и др.; создавались и комментарии на Аристотеля и Порфирия (напр. труды Проба). Нек-рые представители этой школы (напр. *Нарсай*) были известны и как писатели, подвизавшиеся преимущественно в области толкования Свящ. Писания. Заключительный этап существования школы связан с личностью *Хенаны Адиабенского* († ок. 610). Он попытался резко изменить богословскую ориентацию в школе и прежде всего противопоставить всеподавляющему авторитету Феодора Мопсуестийского авторитет свт. Иоанна Златоуста. В христологии он также стремился отойти от ярко выраженных несторианских позиций и сблизиться с Православием. Но большинство преподавателей и учеников Нисибинской школы составили резкую оппозицию взглядам Хенаны. Его многочисленные сочинения не получили признания и почти полностью погибли. Вскоре после смерти Хенаны Нисибинская школа стала приходить в упадок и ее слава померкла. На первый план в персид. Церкви Востока вышла ее соперница — школа в Селевкии-Ктесифоне (а позднее — в Багдаде).

По своей организации Эдесско-Нисибинская школа была близка к мон-рю. Количество учеников в ней в период расцвета превышало 1 тыс. чел., причем это были люди разного звания и возраста. Во главе школы стоял главный учитель-экзагет (*gabban*, ܓܒܒܢܐ); правой рукой его являлся эконо́м — «начальник дома» (*gabbautha*, ܓܒܒܘܬܗ). Главному учителю подчинялись неск. учителей низшего

ранга, являвшиеся его помощниками (*maqreyaṇe*, ܡܩܪܝܢܐ и *mhaḡyaṇe*, ܡܗܓܝܢܐ); у начальника дома также были помощниками начальники келлий, наблюдающие за дисциплиной и порядком среди учеников. Обязателен был celibat для учителей и учеников школы (женщины в нее не допускались). Преподавание строилось на тщательном изучении грамматики, постижении искусства письма и лексики; большое значение придавалось правилам чтения. Главное внимание уделялось изучению Свящ. Писания, но преподавались и нек-рые светские дисциплины: философия, риторика, история и география (иногда изучалась и медицина). Высшей наукой являлась экзегеза, но необходимым предметом была литургия (теоретическая и практическая). Как правило, обучение в школе продолжалось 3 года, учебный день был долог и труден — от восхода до заката. Особую роль играла дисциплина, церковность воспитания стояла на первом месте. Строго регламентировались внешний вид, одежда и поведение учеников.

Через соч. «О толковании» *Павла Перса* (VI в.), переведенное на лат. язык его современником *Юнилием Африканским* (*Institutum regulariae divinae legis*, экзегеза Эдесско-Нисибинской школы оказала влияние на зап. средневек. богословие.

На латинском Западе в ранний период не существовало богословских школ в собственном смысле. Особенностью лат. школьной традиции являлось усиленное внимание к риторическому образованию. В церковной области основными задачами воспитания были вопросы церковной дисциплины и канонического права, а также практической подготовки пастырей. Интерес к теоретическому богословствованию был менее сильным; в этой сфере на Западе обнаруживается значительное влияние вост. отцов, в частности свт. Афанасия Великого. В связи с этим зап. богословская школа характеризовалась преобладанием «практических» богословских дисциплин, на службу к-рым привлекалось лат. красноречие (*eloquentia*). Известны лишь отдельные попытки учреждения на христ. Западе духовных школ как учебных заведений. Древнейшим примером является уч-ще клириков монастырского типа (*monasterium clericorum*), основанное блж.

*Августин*ом в Гиппоне (ок. 396). Приоритетным направлением было изучение риторики, что определяло выбор и характер образовательного направления в целом. Цель школы состояла в воспитании учеников для «нужд церкви» (*utilitati ecclesiae erudire* — *Aug. De doctr. christ. IV 4*) и в подготовке священнослужителей. Впосл. из школы Августина, имевшей характер специального церковного учебного заведения, вышли мн. епископы, возглавившие епархии в Италии и Сев. Африке. Др. попытка связана с именем *Кассиодора*, к-рый, основав в 540 г. духовную школу при мон-ре в своем поместье Вивориум в Брутии, пытался придать ей характер общеобразовательного учебного заведения; при этом он учитывал и опыт системы церковного образования, сложившейся на Востоке (в числе учебных пособий указывается переводной труд Юнилия).

Однако эти частные инициативы не получили дальнейшего развития ввиду исторической ситуации в Зап. Европе; в эпоху варваризации очаги образованности сохранялись лишь в отдельных мон-рях.

Лит.: *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви // Учен. зап. РПУ. 1998. Вып. 3. С. 6–55; *Александрийская школа: Дмитриевский В.* Александрийская школа: Очерк из истории духовного просвещения от I до нач. V в. по Р. Хр. Каз., 1884; *Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxf., 1913; *Bousset W.* Judische-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Gött., 1915; *Bardy G.* Aux origines de l'École d'Alexandrie // RSR. 1937. Vol. 27. P. 65–90; *idem.* Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie // Vivre et Penser. 1942. Vol. 2. P. 80–109; *Saffrey H. D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle // REG. 1954. T. 67. P. 396–410; *Hornschuh M.* Das Leben des Origenes u. die Entstehung d. alexandrinische Schule // ZKG. 1960. Bd. 71. S. 1–25, 193–214; *Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. P., 1961; *McGuckin J. A.* Christian Ascetism and the Early School of Alexandria // Studies in Church History. 1985. Vol. 22. P. 25–39; *Le Boulluec A.* L'École d'Alexandrie // ALEXANDRIA: Melanges à C. Mondesert. P., 1987. P. 403–417; *Scholten C.* Die alexandrinische Katechetenschule // JAC. 1995. Bd. 38. S. 16–37. **Антиохийская школа:** *Добротолонский А. П.* Сочинение Факунда, еп. Германианского, «В защиту трех глав». М., 1880; *Глубоковский Н. Н.* Блаж. Феодорит, еп. Кирский: Его жизнь и лит. деятельность. М., 1890. 2 т.; *Гурьев П. С.* Феодор, еп. Мопсуестийский. М., 1890; *Schäublin C.* Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln, 1974; *Drijvers H. J. W.* History and Religion in Late Antique Syria. Aldershot, 1994; *Сагарда А. И., Сидоров А. И.* Антиохийская богословская школа и ее представители: Этап становления // Учен. зап. РПУ. 1998. Вып. 3. С. 139–192; *Сидоров А. И.* Блаж. Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов:





Его значение в истории древнехристианской Церкви и правосл. богословия // *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев. М., 1996. С. 3–136; *Эдесско-Нисибинская школа: Hayes E. R.* L'École d'Édesse. P., 1930; *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965; *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

А. И. Сидоров

БОГОСЛОВСКИЙ Михаил Иванович (11.01.1844, с. Эксталь Тамбовского у. Тамбовской губ.— 4.07.1915, Казань), рус. правосл. богослов, библиист. Сын пономаря соборной церкви г. Шацка Тамбовской губ. Закончил Шацкое ДУ (1860), Тамбовскую ДС (1866) и КазДА (1870; однокурсник (13-й вып.) буд. митр. С.-Петербургского *Антония (Вадковского)*. После окончания ДС был назначен преподавателем словесности и избран помощником библиотекаря. За курсовое соч. «О вариантах в книгах Нового Завета, их происхождения, отношении к вопросу о целостности священного текста и критических приемах, употребленных для утверждения общепринятого чтения» получил степень магистра богословия. После предоставления лекционной программы 2 нояб. 1871 г. был избран на должность доцента по кафедре Свящ. Писания НЗ, одновременно в 1884–1896 гг. преподавал нем. язык. В 1873 г. женился на дочери проф. Казанского имп. ун-та прот. М. М. *Зефирова*. С 1875 г. Б. входил в комиссию по описанию рукописей Соловецкой б-ки и составил реестр большинства библейских книг из 1-го отдела собрания. В дек. 1876 — февр. 1882 г. состоял членом комиссии КазДА по объяснению неудобопонятных слов и выражений в пророческих книгах Свящ. Писания ВЗ. С 29 янв. 1886 г. экстраординарный профессор. С 1891 г. вместе с прот. А. П. *Владимирским* занимался исправлением Синодального перевода Библии, однако поданные в Святейший Синод материалы (ок. 1 тыс. слов и выражений из НЗ, подлежащих исправлению) оказались неустраиваемыми.

В 1894 г. за соч. «*Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его Предтечи по Евангелиям свв. апп. Матфея и Луки*» (Каз., 1893) Б. был удостоен степени д-ра богословия. Несмотря на сопротивление К. П. *Победоносцева*, находившего «не совсем удачным собственно название диссертации», после вмешательства архиеп. Финляндского *Антония (Вадков-*

ского) 24 апр. 1894 г. был утвержден Святейшим Синодом в степени д-ра богословия. В 1896 г. за диссертацию получил полную премию митр. Макария (Булгакова). Я. А. *Богородский* назвал сочинение «выдающимся явлением в богословской литературе не только отечественной, но и всей западной» (Протоколы... 1896. С. 109). П. А. *Юнгеров* отметил, что Б. первым в рус. богословской традиции применил к евангельскому повествованию историко-экзегетический метод исследования.

14 дек. 1895 г. Б. был избран, а 22 янв. 1896 г. утвержден ординарным профессором; с 24 янв. 1897 г. он заслуженный ординарный профессор КазДА, с 13 нояб. того же года член Казанского духовно-цензурного комитета. Временно преподавал на вакантной кафедре Свящ. Писания ВЗ (сент. 1875 — март 1876; дек. 1877 — апр. 1879), участвовал в разработке «Проекта соображений об изменениях в программе и методе преподавания Свящ. Писания в духовных семинариях» («Протоколы ... за 1896 г.» Каз., 1897. С. 207–212). С 23 окт. 1908 г. сверхштатный профессор. После введения академического устава 1910 г. должен был покинуть академию по возрастному ограничению, но по ходатайству Совета КазДА был оставлен на 1-й кафедре Свящ. Писания НЗ с 31 июля 1910 по 16 авг. 1911 г. сверхштатным заслуженным ординарным профессором. Указом Святейшего Синода от 10 нояб. 1911 г. ему предоставлено право читать лекции в качестве сверхштатного профессора, после окончания 1913/14 уч. г. он был вынужден по болезни оставить преподавательскую деятельность. Являлся почетным членом КДА (1914) и Петроградской ДА (1915).

В 1907–1915 гг. под рук. *Юнгерова* Б. принимал активное участие в труде по переводу ВЗ на рус. язык с ЛХХ. С 1897 г. он неоднократно указывал на преимущество ЛХХ в сравнении с МТ, где текст в большинстве мессианских мест поврежден. Из-за этого, по мнению Б., Синодальный перевод, сделанный с МТ, оказался искаженным в сравнении с церковнослав. текстом, это «приводит в смущение не только простецов, но и образованнейших людей» и осложняет борьбу пастырей с сектантами-духоборцами.

В исследовании «К истории новозаветного текста» (1876–1877) Б.

приходит к выводу, что в происхождении вариантов новозаветного текста нельзя видеть еретической тенденции намеренного его искажения и что «ни одна рукопись не потерпела еретического повреждения». Своеобразным продолжением докторской диссертации Б. стало историко-экзегетическое и апологетическое исследование «Общественное служение Господа нашего Иисуса Христа, по сказаниям святых Евангелистов». В рецензии на это сочинение, выдвинутое на премию митр. Макария, *Юнгеров* писал: «В русской, переводной... и оригинальной, литературе нет соответствия и параллели обозреваемому исследованию, ни по детальности и научности, ни по глубоко православно-богословскому характеру и направлению» (Протоколы... за 1909 год. Прил. 7. С. 204–205). За это сочинение, о к-ром также положительно отзывались Д. И. *Богдашевский* (впосл. архиеп. *Василий*) и проф. СПбДА А. А. *Бронзов*, Б. получил в 1909 г. половинную премию митр. Макария.

Оставаясь в границах традиц. правосл. новозаветной исагогики и экзегезы, Б. критиковал рационалистические воззрения на евангельскую историю, в частности взгляды Л. Н. *Толстого* и представителя (новой) *тюбингенской школы* богословия А. *Гарнака*. В качестве авторитетного ученого Б. писал рецензии на докторские диссертации и сочинения, выдвигаемые на различные премии и рекомендованные в качестве учебной лит-ры.

Б.— автор многочисленных статей, посвященных в основном хронологически последовательному изучению жизни Иисуса Христа и толкованию сложных мест новозаветных текстов, апостольских посланий. Он следовал прежде всего святоотеческой традиции правосл. экзегезы, его трудами был осуществлен перевод толкований блж. *Феофилакта Болгарского* на послания ап. Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Солунянам и Тимофею (1882–1889). По отзыву *Юнгерова*, «этот перевод отличается точностью, правильностью, чистотой речи» (С. 157).

Скончался Б. от воспаления легких. Чин отпевания совершил архиеп. *Иаков (Пятницкий)* 7 июля 1915 г. в Богоявленской ц. г. Казани. Погребен Б. на Арском кладбище г. Казани (НАРТ. Ф.10. Оп.1. Д. 11342. Л.15).



Арх.: НАРТ. Ф.10. Оп. 1. Д.11352. Л. 39–42; Д. 11481. Л. 217–223.

Соч.: К истории Новозаветного текста // ЧОЛДП. 1876. Т. 1. С. 3–21, 189–204; Т. 2. С. 14–28, 210–220, 411–431; 1877. Т. 1. С. 139–147, 573–581; Т. 2. С. 418–430, 479–494, 661–671; Человек беззакония: История толкования 2 Солун. 2, 1–12 ст. // ПС. 1885. Т. 2. С. 261–297; Т. 3. С. 125–155; Пролог Евангелия св. ап. Иоанна // Там же. 1878. Т. 1. С. 400–433; Пролог св. Евангелия Луки // Там же. 1879. Т. 1. С. 3–34; О двух генеалогиях Иисуса Христа (Мф 1. 1–17; Лк 3. 23–38) // Там же. 1880. Т. 1. С. 29–75; Благовестие Ангела Пресв. Деве Марии о рождении Мессии (Лк 1. 26–38) // Там же. 1884. Т. 1. С. 231–265; Идея Царства Божия в Ветхом и Новом Завете: Речь... на торжеств. годичном собр. КазДА, 1887 г. Каз., 1887; Рождество Иоанна Предтечи, его обрезание и хвалебная песнь Захарии // ПС. 1889. Янв. С. 3–34; Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его Предтечи по Евангелиям св. ап. Матфея и Луки: Ист.-экзегетич. исслед. Каз., 1893; Господь в храме Иерусалимском // ПС. 1893. Март. С. 179–198; Крещение Господа нашего Иисуса Христа (Мф 3. 13–17; Мк 1. 9–11; Лк 3. 21–22) // Там же. 1897. Янв. С. 79–104; Чудо на браке в Кане Галилейской // Там же. 1902. Февр.; Господь в Капернауме и Иерусалиме на празднике первой Пасхи // Там же. 1903. Апр.; Беседа Иисуса Христа с Никодимом // Там же. 1906. Апр.—май; Общественное служение Господа нашего Иисуса Христа, по сказаниям св. Евангелистов: Ист.-экзегетич. исслед. Каз., 1908; Служение Господа нашего Иисуса Христа в Галилее // ПС. 1911. Т. 1. С. 151–166; Пребывание Иисуса Христа в Самарии (Ин 4. 4–42). Каз., 1913.

Лит.: *Евсевич (Рождественский), иером.* Памяти проф. М. И. Богословского (1844 г. 11 янв. — 1915 г. 4 июля) // ПС. 1915. Т. 3. С. 169–194, 399–418; 1916. Т. 1. С. 443–459; Т. 2. С. 139–155, 227–252, 382–425; *Зарин С.* Проф. М. И. Богословский: Некролог // ЦВ. 1915. № 29/30. Стб. 900–903; Памяти проф. М. И. Богословского. Каз., 1916; Русские писатели-богословы: Библиогр. указ. Вып. 2. М., 1999. С. 23–26 [Библиогр.]; Сорокалетие службы проф. М. И. Богословского. Каз., 1911; *Терновский С.* Историческая записка о состоянии КазДА после ее преобразования 1870–1892. Каз., 1892. С. 355–358; *Юнгеров П. А.* Проф. М. И. Богословский // ПС. 1915. Т. 3. С. 157–168.

А. В. Журавский

БОГОСЛОВСКИЙ Сергей Александрович (8.08.1882, с. Н. Залегощ Новосильского у. Тульской губ. — 20.05.1929, Москва), регент, учитель пения, автор церковных песнопений. Род. в семье священника. Окончил Ефремовское ДУ, в 1897–1904 гг. учился в Тульской ДС, по окончании к-рой работал учителем. В 1906–1913 гг. учился на историко-филологическом фак-те Московского ун-та, но был уволен «как не внесший платы в пользу ун-та». Учитель пения, помощник регента в хоре А. П. Архангельского, после революции — регент московского храма Св. Троицы на Грязех (у Покровских ворот).

Член секции духовных композиторов Драматического союза с 1 дек. 1924 г.

Первые духовные сочинения Б. были опубликованы в Москве в изд-ве Юргенсона в 1914–1917 гг., нек-рые из них исполнялись мн. хорами. Позднее в Петрограде в изд-ве Киреева вышло еще 6 номеров сочинений Б. Гармонический стиль духовных сочинений Б. типичен для XIX в., он опирается на традиц. средства западноевроп. музыки, лишь нек-рые сочинения имеют национальный рус. колорит. Для евхаристического канона Б. сочинял не только песнопения для хора, но и мелодии для возгласов священника и диакона. Фактура произведений Б. достаточно развита, многие написаны в концертном стиле для большого хора.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2, № 80; ЦГИАМ. Ф. 418. Оп. 320, № 151.

Муз. соч.: № 1–10: Тропарь на молебне в Новый год, «Слава... Единородный Сыне», «Господи, спаси благочестивых», Блаженны, «Молитву пролию ко Господу» (баритон соло и смеш. хор), «Милость мира», «Тебе поем», «Хвалите имя Господне» (смеш. хор), «Хвалите имя Господне» (4-голосный хор), Непорочны, поемыв в Великую Субботу на утрени (перераб. моск. распев). М., 1914–1915; № 11–15: «Да исправится молитва моя» (трио и смеш. хор), «Разбойника благодарнаго» (соло и смеш. хор), «Господи, спаси благочестивых» и «Елицы во Христа крестистесь», «Покой, Спасе» (киев. распева), «Благослови, душе моя, Господа» (из всенощного бдения). М., 1917; «Блажен муж», «Свете тихий», Шестопсалмие, «Хвалите имя Господне» № 2, «Хвалите имя Господне» № 3, «Отче наш» (тенор соло). Пг., [после 1917].

Лит.: [Некролог] // Известия. 1929. 25 мая. № 114 (3650). С. 6.

Н. Ю. Плотникова

«БОГОСЛОВСКИЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ЛИСТОК», Киев, 1883–1916 гг. — см. ст. «Руководство для сельских пастырей».

«БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК», 1) журнал (1892–1918), 2) сборник научных трудов (с 1993).

1. Инициатором издания «Б. в.» был ректор МДА архим. (впосл. митр.) *Антоний (Храповицкий)*. В кон. 1891 г. на новое издание было получено разрешение Святейшего Синода, цензура журнала возложена на ректора МДА. «Б. в.» заменил ж. «Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе», издававшийся при МДА с 1843 г. В 1892–1914 гг. выходило 11 номеров в год (номер за июль–август был сдвоенным), с 1914 г. число сдвоенных номеров возросло. Общее направление журнала определяла акаде-

мическая корпорация, избиравшая редактора. Первым редактором «Б. в.» был проф. П. И. *Горский-Платонов*, затем журнал редактировали: проф. В. А. *Соколов* (июнь 1893 — окт. 1898), проф. А. А. *Спасский* (нояб. 1898 — февр. 1903), проф. И. В. *Попов* (март 1903 — нояб. 1906), проф. И. Д. *Андреев* (дек. 1906 — окт. 1907), проф. А. И. *Покровский* (нояб. 1907 — авг. 1909), доцент А. П. *Орлов* (сент. — окт. 1909), проф. Н. А. *Заозерский* (нояб. 1909 — сент. 1912), проф. священ. П. А. *Флоренский* (сент. 1912 — май 1917), проф. М. М. *Тареев* (май 1917 — март 1919). «Б. в.» печатался в Сергиево-Посадском отд-нии Московской типографии А. И. Снегирёвой, позднее — в типографии Троице-Сергиевой лавры. Его тираж в 1892 г. составлял 2400 экз., в 1893–1911 гг. — 1500–1800 экз., с 1912 г. — 800–900 экз. Основными подписчиками были представители белого духовенства (городского и сельского), а также духовные школы.

«Б. в.» имел следующие разделы: творения св. отцов; богословские, философские и исторические исследования; материалы о совр. церковной жизни и хроника МДА; критика и библиография; приложения (материалы магистерских и докторских диспутов, протоколы заседаний Совета академии, каталог академической б-ки).

Из святоотеческого наследия в «Б. в.» в 1892–1911 гг. были опубликованы переводы толкований свт. *Кирилла Александрийского* на ветхозаветные пророческие книги (пер. П. С. *Казанского*, А. А. *Жданова*, М. Д. *Муретова*), в 1892–1894 гг. — 10 гомилий свт. Астерия, митр. Амасийского (пер. и прим. Муретова), в 1895–1897 гг. перевод толкования прп. Ефрема Сирина на Четвероевангелие и Послания св. ап. Павла (пер. и прим. Муретова и Спасского). В переводе Андреева были напечатаны неск. сочинений К-польского Патриарха свт. *Никифора I*: «Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры» (1900–1903), «Краткая история со времени после правления Маврикия» (1903–1904), «Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова» (1904–1907). В 1916–1917 гг. в «Б. в.» печатались «Вопросо-ответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника (пер. С. Л. *Етифановича*).



Среди наиболее значительных публикаций 2-го раздела «Б. в.» — статьи Муретова по новозаветному богословию и экзегетике, в т. ч. «Очерки из новейшей истории экзегезы и критики Нового Завета» (1892. № 6–9, 12; 1893. № 2, 4, 10; 1894. № 10–11), работы по патрологии Попова («Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского» (1902. № 12; 1904. № 3, 5), статьи о блж. Августине (1915. № 2, 4, 7/8, 9; 1916. 3/4, 5) и др.), исследования Спасского, посвященные догматическим движениям III–IV вв. Большое внимание в издании уделялось вопросам естественнонаучной апологетики. Наиболее весомым вкладом в этом отношении были работы С. С. Глаголева: «Чудо и наука» (1893. № 6), «Конец земли» (1894. № 4, 11), «Мнимое открытие (Pithecanthropus erectus)» (1896. № 10) и др.

В отделе общецерковной истории «Б. в.» увидели свет труды Андреева «Св. Герман, Патриарх Константинопольский» (1897. № 5, 9) и «Св. Тарасий, Патриарх Константинопольский» (1899. № 6–8). Сотрудничал с «Б. в.» Е. Е. Голубинский, опубликовавший в журнале кн. «История канонизации святых в русской Церкви» (1894. № 6–10), а также ряд статей по истории раскола (1892. № 1–4; 1893. № 8; 1895. № 3, 4). В 1908–1911 гг. в журнале печаталась работа Н. Ф. Кантерева «Патриарх Никон и Алексей Михайлович», в к-рой автор попытался взглянуть на полемику между православными и старообрядцами с исторической т. зр. В «Б. в.» печатались работы по литургике и церковной археологии, среди к-рых значительное место занимают труды А. П. Голубцова «О древнейших изображениях Божией Матери» (1897. № 1), «О причинах и времени замены гласного чтения литургийных молитв тайным» (1905. № 9), «Литургия в первые века христианства» (1913. № 7–8, 10, 12). Среди воспоминаний и писем самой обширной публикацией была «Хроника моей жизни» архиеп. Саввы (Тихомирова).

Значительное число материалов в «Б. в.» было посвящено совр. жизни правосл. Церквей: «Из церковной жизни южных славян» Г. А. Воскресенского (1893. № 3, 8, 9; 1894. № 5; 1895. № 2, 4, 12); «На Дальнем Востоке: (Письма японского миссионера)» архим. (буд. Патриарха) Сергия (Старгородского) (1895. № 9, 11; 1896. № 1–5, 7, 8–12). В этом же разделе печатались статьи и заметки о католичестве

и протестантизме, среди них — «Католичество в Германии» В. И. Богданова (1909. № 7–8, 9, 12; 1904. № 3, 7–8; 1905. № 6; 1907. № 9, 10) и др.

После назначения 28 сент. 1912 г. редактором свящ. Павла Флоренского издание стало тематически более разнообразным, в «Б. в.» начали активно публиковаться материалы, посвященные вопросам религ. философии и культурологии. В журнале увидели свет статьи «Письма о христианском Риме» (1912. № 11, 12, 1913. № 1, 9), «Природа мысли» (1913. № 3–5) и «Природа научной мысли» (1914. № 1, 2) В. Ф. Эрна, «Повести о перевоплощениях Готамо-Будды и их значение в истории развития буддизма» (1912. № 11, 12) и «Индусский аскетизм в буддийский период» (1914. № 1–3) В. А. Кожевникова, «Эллинизм и Церковь» (1913. № 9), «Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьёва» (1915. № 1, 2) и «Гёте и христианство» (1917. № 2, 4/5) С. М. Соловьёва, «Пределы гносеологии» (1913. № 1), «Напластования эгейской культуры» (1913. № 6), «Приведение чисел» (1916. № 6) свящ. П. Флоренского и др. В «Б. в.» публиковались многочисленные архивные материалы, в т. ч. письма свт. Филарета (Дроздова) (1912. № 12), свт. Игнатия (Брянчанинова) (1913. № 7/8, 11, 1914. № 1–4), К. Н. Леонтьева (1912. № 9, 12, 1914. № 1, 3, 4, 6, 12, 1915. № 1), Вл. С. Соловьёва (1912. № 11, 1915. № 9, 1916. № 1), материалы об А. М. Бухареве (1915. № 10/12, 1917. № 2/3, 4/5). В приложении к журналу был впервые издан труд Бухарева «Исследования Апокалипсиса» (1913. № 1–1916. № 6), начаты публикации «Из лекций по Св. Писанию Ветхого Завета» Жданова (1914. № 1–1918. № 10/12), Полного собрания резолюций свт. Филарета, митр. Московского (1917. № 1, 6/7, 8/9, 1918. № 1/2, 3/5).

В 1917 г. направление журнала изменилось в связи с тем, что в академической корпорации начали преобладать либеральные настроения, 4 мая 1917 г. редактором «Б. в.» был избран Тареев. Среди публикаций «Б. в.» в 1917–1918 гг. — исследование архиеп. Антония (Храповицкого) «Догмат искупления» (1917. № 8/9, 10/12), статья смчч. прот. Александра Туберовского «Ценность религии» (1918. № 3/5), лекции Тареева «Новое богословие» (1917. № 6/7, 8/9) и его статьи «Церковь и богословие» (1917. № 10/12), «Идеология социализма»

(1918. № 1/2, 3/5, 6/9). Последний номер журнала вышел в кон. 1918 г. (№ 10/12). 2 марта 1919 г. Правление МДА приняло постановление о прекращении «Б. в.» в связи с невозможностью продолжать его издание.

Лит.: Указатель к журналу «Богословский вестник»: 1-е десятилетие, 1892–1901 гг. Серг. П., 1903; Указатель к журналу «Богословский вестник»: 2-е десятилетие, 1902–1911 гг. Серг. П., 1912; Андроник (Трубачёв), иером. Свящ. Павел Флоренский — профессор МДА и редактор «Богословского вестника» // БТ. 1986. Юбил. сб. к 300-летию МДА. С. 226–246; 1987. Сб. 28. С. 290–314; Мат-лы к «Богословско-церковному словарю» // БТ. 1987. Сб. 28. С. 347–349; Гумеров А., свящ. Три четверти века академического богословия // БВ. 1993. Вып. 1. С. 21–39; Андреев. Христианская периодика. С. 21; Голубцов С., протоиак. Из истории «Богословского вестника» // БВ. 1998. Вып. 2. С. 20–38.

Свящ. Афанасий Гумеров

2. В 1993 г. было возобновлено издание «Б. в.» при МДА как сборника научных трудов. Первым редактором сборника стал проф. МДА А. И. Осипов (1993–1996), затем редактором «Б. в.» являлся доцент МДА Н. К. Гаврюшин (1998–2002), с 30 авг. 2002 г. архиеп. Верейский Евгений (Решетников). В № 1, открывающемся Обращением к читателям Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, рассматриваются задачи академического богословия и возрожденного «Б. в.», основная тематика и содержание «Прибавлений к творениям святых отцов» (1843–1891) и «Б. в.» (1891–1918), христ. понимание смерти и обожения. В сборнике также помещены 2 публикации: отрывок из записок митр. Вениамина (Федченкова) и Определения и постановления Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. Выпущенный в 1996 г. № 2 был юбилейным (МДАиС в 1996 отмечали 50-летие своего возрождения) и в основном содержал обзоры истории МДА. В 1998 г. вышел очередной том (Вып. 1), в к-ром представлены статьи по богословию, церковной истории, рус. религ. философии. Во 2-м выпуске за 1998 г. опубликованы статьи, в к-рых исследовались история «Б. в.» в дореволюционные годы, синодальное издание рус. перевода Библии, значение и место науки в системе академического богословия, проблемы рус. агиографии; опубликованы материалы к биографиям профессоров и преподавателей МДА. В 2000 г. вышел 3-й выпуск сборника, в к-ром помещены воспоминания проф. МДА К. Е. Скурата, статьи по истории культурных связей Сербии и России, миссионерской деятельности Церкви



на территории Марийского края, о времени и месте крещения равноап. кн. *Владимира* и киевлян, статьи о зап. «традиционализме» и т. д. Среди авторов «Б. в.» (1993–2000) – преподаватели и студенты МДА, церковные и светские ученые, в т. ч. архим. *Платон (Игуменов)*, архим. Давид (Кораблёв), игум. (впосл. епископ) *Георгий (Данилов)*, игум. Никон (Смирнов), свящ. Афанасий Гумеров, протоиак. Сергей Голубцов, Гаврюшин, М. М. Дунаев, А. Б. Зубов, Осипов и др.

М. С. Иванов

БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВЯТОГО ВЛАДИМИРА в Харбине, создан в окт. 1934 г. с названием «Институт св. Владимира». Изначально имел 3 фак-та: богословский, политехнический и восточно-экономический. После того как по распоряжению местных властей политехнический фак-т был закрыт (1938), ин-т получил свое окончательное название. В 1940 г. был упразднен восточно-экономический фак-т (закрытые фак-ты вошли в состав Северо-Маньчжурского ун-та).

Б. и. находился в подчинении Архиепископского Синода *Русской Православной Церкви за границей*, попечителем являлся митр. *Антоний (Храповицкий)*, ректором – Харбинский архиеп. (с 1939 митр.) *Мелетий (Заборовский)*. С окт. 1934 г. деканом богословского фак-та был проф. В. М. Павловский (с 1935 архим. Василий, впосл. епископ РПЦЗ), с янв. 1939 г. – прот. Виктор Гурьев. В ин-те трудились 10–13 профессоров и преподавателей, из них половина были священнослужителями Харбинской епархии. В 1934–1938 гг. в Б. и. учились ок. 50 чел., в 1944 г. – ок. 100, в 1945 г. – ок. 40 чел.

Обучение было платным, лекции читались по вечерам, существовала заочная форма обучения. Учебный план богословского фак-та был составлен по образцу рус. духовных академий, преподавались также востоковедение и кит. язык. Синологическая секция ин-та под рук. проф. И. А. Тимбо занималась переводами правосл. богослужебных текстов на кит. язык. При ин-те действовал патрологический кружок, занимавшийся исследованием святоотеческих творений и рус. патрологии; особое внимание уделялось составлению собрания сочинений митр. Антония, собиранию биографий и трудов церковных писателей. Преподавательская корпорация ин-та опубликовала неск. книг, а так-

же немало статей в ж. «*Хлеб небесный*» (издавался в Харбине Казанско-Богородичным мон-рем). В 1935 г. при ин-те возникло братство св. ап. Иоанна Богослова, издавшее ок. 20 книг и неск. номеров ж. «Вестник братства».

Б. и. закрылся после оккупации Харбина советскими войсками в 1945 г. За время существования ин-та в нем состоялось 4 выпуска, ин-т закончили 13 чел.

Лит.: *Поздняев Д., свящ.* Духовные школы Маньчжоу-го // *Китайский благовестник*. 1999. № 1. С. 62–69; *Бовкало А. А.* Богословский университет св. Владимира в Харбине // *Зарубежная Россия, 1917–1939 гг.*: Сб. ст. СПб., 2000. С. 238–243.

А. А. Бовкало

БОГОСЛОВСКИЙ-ПЛАТОНОВ Ипполит Михайлович (1820, Москва – 15.12.1870, там же), прот., духовный писатель, проповедник, общественный деятель. Род. в семье священника. Учился в Московской ДС, затем в МДА, к-рую закончил в 1844 г. со степенью магистра богословия. Ученик проф. Ф. А. *Голубинского*, воспитатель его детей. В 1844–1850 гг. являлся бакалавром на кафедре логики и истории философии в МДА, составил полный курс этих дисциплин. В 1850 г. без подписи опубликовал в ж. «*Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе*» отрывок из своей магист. дис. в виде ст. «Изъяснение пророчества Исаии об избранном отроке Иеговы». В ж. «Москвитянин» появилась ст. «История философии: Арабы и их философия», в к-рой Б.-П. доказывал, что значение араб. философии состоит в сохранении для человечества греч. философии и ее передаче христ. народам.

В 1850 г. по поручению Духовно-учебного управления Б.-П. составил программу преподавания логики в ун-тах. В нач. 1851 г. митр. Московским свт. *Филаретом (Дроздовым)* Б.-П. был назначен членом комитета для рассмотрения нотных церковных переложений, вошедших в богослужебные певч. книги, подготовленные к изданию Придворной певческой капеллы. В мае 1851 г. рукоположен во иерея к ц. Успения Божией Матери на Могильцах. С 13 мая 1863 г. протоиерей. В 1866 г. переведен в ц. Живоначальной Троицы на Арбате, с 1868 г. благочинный Пречистенского «сокола». В 1851–1863 гг. преподавал Закон Божий в 4-й московской гимназии, в 1863–1870 гг. – в 1-й гимназии, а также в частных домах и пансионах. В 1866 г. назначен членом комитета по

составлению учебника церковного пения для народных школ, избран в гласные Московской городской думы, в 1866–1870 гг. заведовал городскими уч-щами. В 1867–1870 гг. являлся членом Московского уездного училищного совета. В апр. 1868 г. награжден орденом св. Анны 3-й степени. С 1869 г. первый член комитета по устройству эмеритальной кассы духовенства Московской епархии. В 1869–1870 гг. цензор «*Московских епархиальных ведомостей*». С 1870 г. член совета *Православного миссионерского об-ва*. Дважды избирался председателем Съезда епархиального духовенства, состоял членом-распорядителем братства свт. Николая. Последние 2 года жизни из-за болезни жил в Жуковке под Москвой. Похоронен на Дорогомиловском кладбище в Москве.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 403; Ф. 371. Оп. 2. Д. 16; Об издании певческих книг // РГБ ОР. Ф. 380. К. 10. № 1. Л. 11–12 об. Соч.: Изъяснение пророчества Исаии об избранном отроке Иеговы (Ис. 42, 1–9) // *ПрТСО*. 1850. Ч. 9. С. 400–432; История философии: Арабы и их философия // *Москвитянин*. 1850. Ч. 3. № 9. Отд. 3. С. 13–30; О любви к Отечеству: Слово в день тезоименствия имп. Александра Николаевича и наследника Александра Александровича // *ДЧ*. 1867. № 9. С. 3–10; Речь при открытии одного из пяти начальных жен. училищ, учреждаемых в Москве Городскою думою // Там же. № 10. С. 105–108; Речь 26 ноября, перед выносом гроба высокопреосв. Филарета из Чудова мон-ря // Там же. № 11. С. 217–218.

Лит.: И. М. Богословский-Платонов: [Некролог] // *Московские ЕВ*. 1870. № 51; [То же] // *Совр. летопись*. 1871. № 4. С. 6–8; *Смирнов С. К.* История МДА до ее преобразования. М., 1879. С. 52, 113, 240, 392; *Марков В. С., прот.* Памяти протоиерея Троицкой на Арбате в Москве церкви И. М. Богословского-Платонова. М., 1898.

Диак. Сергей Матюшин

БОГОСЛОВСКОЕ МНЕНИЕ [теологумен], частное мнение по догматическому вопросу, существующее наряду с догматами и вероучительными истинами, обладающими авторитетом догматов.

Возможность высказывать Б. м. проистекает из того, что догмат всегда шире любой догматической формулировки. И даже в тех случаях, когда Церковь составляет словесное выражение догматической истины, полностью быть описанной она никогда не может. В словесной формуле раскрываются лишь те существенные стороны догмата, отклонение от к-рых ведет к отпадению от благодатного единства с Церковью. При этом не затрагиваются частные случаи и детали. Об этой принципиальной несводимости догматической истины лишь к той



словесной форме, в к-рой она высказана, говорил уже *Ориген* в III в., различая свидетельства Писания и Предания и тайное учение, оставленное апостолами, чтобы «могли иметь упражнение и показать таким образом плоды своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа преемников (апостолов.— *К. П.*)» (*Orig. De princíp. I Praef. (3)*). Об этом же в XIX в. пишет митр. *Макарий (Булгаков)*: «...как нет догматов, которые были бы совершенно нераскрыты в Церкви (о каждом непременно существует в ней какое-либо ясное учение), так точно нет догматов, раскрытых до малейших подробностей: о каждом (даже о догмате Св. Троицы) всегда можно предложить такие вопросы, на которые ответа не найдем в положительном учении Церкви, и надобно будет ограничиваться только частными мнениями, своими ли или древних знаменитых пастырей Церкви» (Православно-догматическое богословие. 1849. Т. 1. С. 23–24). Следов., принципиальная невозможность исчерпать все содержание догматической истины в словесной формуле предполагает возможность появления Б. м.

Этот процесс происходит в Церкви постоянно. В истории есть множество примеров, когда христ. авторы, богословы, а иногда даже Соборы и Поместные Церкви, побуждаемые еретиками и заблуждающимися или стремящиеся разрешить вопросы, на к-рые нет исчерпывающего и всестороннего ответа в учении Церкви, предлагают формулировки, суждения, системы, раскрывающие и поясняющие те или иные вероучительные истины.

Отличие Б. м. от догмата заключается в том, что «догмат имеет универсальный или всеобщий характер, ставящий его выше преходящих условий места, времени, народности, индивидуальности и проч. Он есть то, что признается всеми (т. е. Вселенской Церковью), а Б. м., отличающееся частичностью и неполнотой истины, узнается именно из отсутствия этого тождества или согласия сознания, оно есть то, что не признается всеми (т. е. Вселенской Церковью) и в отношении к чему существуют даже взаимно исключаящие друг друга противоречия и разногласия. Мнения богословские по существу своему суть частные мнения, а догматы — мнения всей Церкви» (*Светлов П., прот.* Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения.

К., 1910. Т. 1. С. 322). Можно говорить о «безусловной истинности догмата и условной истинности и значении богословского мнения» (Там же. С. 321).

Примером Б. м. является, в частности, вопрос о времени творения ангелов (до творения материального мира, в первый день творения (Быт 1. 1) или позже) или о составе человеческой природы (дихотомия или трихотомия). К Б. м. относится то или иное понимание образа Божия в человеке (по этому вопросу см.: *Малков П. Ю.* Под Главою — Христом. М., 2000. С. 115–138). Имеются различные воззрения на представления о телесности ангелов и души человека, а также о понимании рая и ада (как некоего места или особого состояния души). Есть целый ряд и иных Б. м.

Однако и в тех вопросах, относительно к-рых Церковь не посчитала необходимым дать словесную формулировку, богослову вовсе не предоставляется полная, ничем не ограниченная свобода измышления. По выражению свт. *Григория Богослова*, «любомудрствуй о мире и о мирах, о веществе, о душе, о разумных — добрых и злых природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исканиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно» (*Greg. Nazianz. Or. 27. 10*); в греч. оригинале в конце этого выражения стоит *καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἑαυτὸν* — «ошибиться неопасно». Святитель говорит так, имея в виду, конечно, не вопрос о действительности Воскресения и Страшного Суда, а размышления об образе воскресения и конечного Суда, т. е. вопросы второстепенные с сотериологической т. зр.

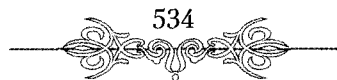
Пределами, за к-рые Б. м. выходить не может, является Свящ. Предание. Согласие с ним есть критерий истинности того или иного Б. м. «В свете Полноты познаём мы «отчасти» (ср.: 1 Кор 13. 12.— *К. П.*), и всегда исходя из Полноты Церковь произносит свое суждение о том, принадлежит ли ее Преданию частичное знание, выраженное в том или ином учении» (*Лосский В. Н.* Предание и предания // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 536).

Можно говорить о нек-рой иерархии Б. м. в зависимости от того, насколько они удовлетворяют этим 2 названным критериям. Если Б. м. разделяется мн. признанными Церковью святыми, — в таком случае говорят о «consensus patrum», или взаимном

согласии отцов по тому или иному вопросу («Ибо этот отец не противоборствует соотцам, так как все они соделались причастными одного Святого Духа» (*Ioan. Damasc. De imag. 2. 18*). С истиной, принимаемой consensus patrum, безусловно, необходимо считаться каждому члену Церкви. Часто (однако не всегда) такие истины фактически обладают авторитетом догматов, и по отношению к ним не принято говорить о Б. м. (примером такого мнения, принимаемого consensus patrum, является учение о Приснодевстве Богородицы). Собственно о Б. м. речь идет тогда, когда оно высказывается немногими или даже отдельными авторами и при этом не выходит за границы Свящ. Предания. К таким, напр., относятся мнение об одномомментном творении всего Богом (*Clem. Alex. Strom. VI; Aug. De Gen. 4. 33*), о том, что ангелы не бессмертны по природе (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 3*).

В догматической науке в свое время наблюдалось стремление четко терминологически закрепить различие частного Б. м. и мнения, разделяемого всеми отцами. Попытка ввести в систему догмат — Б. м. промежуточное понятие теологумена, была предпринята в правосл. богословии *В. В. Болотовым* (см. *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 30). Для него термин «теологумен» практически тождествен мнению, принимаемому consensus patrum, и следов., отличен от частного богословского мнения (Там же. С. 31). В последующих трудах Болотов к этому вопросу не возвращался. Но благодаря его авторитету предложенный им термин получил признание в богословской науке. Уже последующие поколения правосл. исследователей пытались по-своему его осмыслить. Так, напр., если сам Болотов определял учение о Filioque как Б. м. лишь части Церкви, то уже прот. *Н. Малиновский* называет это учение Зап. Церкви теологуменом. В наст. время часто встречаются высказывания, полностью отождествляющие термин теологумен с понятием частного Б. м. (см., напр.: *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Клин, 2001. С. 49).

В случае если частное Б. м. в той или иной форме отвергается церковным авторитетом, то оно является ложным. Однако пока отсутствует соборное определение по к.-л. Б. м., Церковь может терпеть различное к нему отношение. В истории есть случаи, когда то или иное частное Б. м., когда-то





воспринимавшееся как допустимое, в посл. было признано ошибочным. Так было с нек-рыми субординационистскими тенденциями христологии сщмч. Иустина Философа или хилястскими воззрениями, к-рые разделялись в т. ч. и рядом св. отцов II–III вв. Подобное изменение отношения может выражаться и в соборном осуждении. Примером служит ряд осужденных *Вселенским V Собором* положений учения Оригена. Однако такое явление не может быть расценено как эволюция догматического учения. Церковь всегда безошибочно опознает и оценивает истину и ложь. Отношение же к самому заблуждению, не меняясь в принципе, может ужесточиться в новых обстоятельствах церковной жизни. Если же после того, как Церковь признала то или иное частное Б. м. ложным, оно все же продолжает кем-то высказываться и защищаться, вызывая соблазн у верующих, то Церковь может признать его еретическим и предать анафеме, — так произошло с учением *Варлаама Калабрийского* о тварном характере Божественных энергий. После длительных дискуссий по этому поводу на К-польских Соборах 1341, 1347, 1351, 1352 и 1368 гг. осуждение ложного учения о тварности Божественных энергий вошло в состав синодика, провозглашаемого в Неделю Православия.

Свящ. Константин Польсков

БОГОСЛУЖЕБНАЯ СИНОДАЛЬНАЯ КОМИССИЯ РПЦ, учреждена решением Свящ. Синода от 16 окт. 1989 г. Образованию Б. с. к. предшествовала работа Богослужбной подкомиссии (группы) Юбилейной комиссии по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси. Подкомиссию возглавлял митр. Киевский и Галицкий Филарет (ныне анафематствован, см. *Денисенко М. А.*), в ее состав входили архиеп. Харьковский и Богодуховский *Никодим (Руснак)*, архим. *Матфей (Мормыль)*, архим. *Иннокентий (Просвирнин)*, игум. *Андроник (Трубачёв)*, А. И. *Осипов*. В 1987 г. подкомиссия разработала вопросы богослужения и подготовила издание «Чинопоследования праздника Крещения Руси» (М., 1988), к-рое включало в себя «Службу Господу Богу нашему, в Троице славимому, в память Крещения Руси и Всех святых, в земле Российской просиявших», «Последование благодарственного молебна

в празднование 1000-летия Крещения Руси и Всех святых, в земле Российской просиявших», «Чинопоследование панихиды по предстоятелям и архипастырям Русской Православной Церкви, по подвижникам благочестия земли Российской и всем благочестивым предкам нашим в память 1000-летию Крещения Руси», «Устав совершения Службы... 12 июня 1988 г. и на последующее время, в Неделю 2-ю по Пятидесятнице», «Избранные песнопения праздника Крещения Руси (нотное приложение)». В соответствии с представлением историко-канонической подкомиссии, к-рую возглавлял митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поярко)*, Б. с. к. были подготовлены и Свящ. Синодом утверждены тексты тропарей и кондаков святым, определенным к прославлению на Юбилейном Поместном Соборе РПЦ в 1988 г.: блгв. кн. *Димитрию Донскому*, прп. *Андрею Рублёву*, прп. *Максиму Греку*, свт. *Макарию*, митр. Московскому и всея Руси, блж. *Ксении Петербургской*, прп. *Паисию Величковскому*, свт. *Игнатию (Брянчанинову)*, свт. *Феофану (Говорову)*, прп. *Амеросию Оптинскому*.

Задачей Б. с. к. является редактирование и составление новых богослужбных текстов и чинопоследований РПЦ, а также предложение решений по сложным календарным вопросам. Б. с. к. рассматривает материалы, направленные в комиссию Святейшим Патриархом и Свящ. Синодом. После рассмотрения, составления или редактирования материалов Б. с. к. представляет их на утверждение Патриарху и Синоду. Публикация утвержденных текстов не входит в компетенцию комиссии.

В 1989–1991 гг. председателем Б. с. к. являлся архиеп. Харьковский *Никодим (Руснак)*. В этот период Б. с. к. были подготовлены и Свящ. Синодом утверждены: службы блгв. кн. *Димитрию Донскому (с молитвой)*, прп. *Андрею Рублёву (с молитвой)*, свт. *Макарию*, митр. Московскому и всея Руси (с молитвой), блж. *Ксении Петербургской (с молитвой)*, свт. *Игнатию (Брянчанинову)*, свт. *Феофану (Говорову)*, прав. *Иоанну Кронштадтскому*, прп. *Силуану Афонскому*, Собору Псково-Печерских святых; акафисты свт. *Макарию*, митр. Московскому, прп. *Иоанну Кронштадтскому (с молитвой)*, прп. *Силуану Афонскому (с молитвой)*, вмч. *Меркурию Александрийскому (с молитвой)*; тро-

пари и кондаки свт. *Иову*, Патриарху Московскому и всея Руси, свт. *Тихону*, Патриарху Московскому и всея России, сщмч. *Владимиру (Богоявленскому)*, сщмч. *Вениамину (Казанскому)*, прмч. *Елисавете Московской*.

В 1992–1995 гг. Б. с. к. возглавлял митр. С.-Петербургский и Ладожский *Иоанн (Снычёв)*. За этот период Б. с. к. были подготовлены и Свящ. Синодом утверждены: тропари и кондаки Собору новомучеников и исповедников Российских (с молитвой), преподобным *Кириллу* и *Марии* Радонежским, свт. *Филарету (Дроздову)*, митр. Московскому (с молитвой), сщмч. *Иоанну (Кочурову)*, сщмч. *Александру Хотовицкому*, прп. *Варнаве (Меркулову) Гефсиманскому (с молитвой)*, прп. *Роману Сладкопевцу*; акафисты преподобным *Кириллу* и *Марии* Радонежским, мч. *Вонифатию*, Пресв. Богородице в честь иконы «*Целительница*»; молитва на освящение св. мира.

В 1996 г. председателем Б. с. к. был назначен еп. Орехово-Зуевский *Алексий (Фролов)*, членами — профессора МДАиС архимандриты *Матфей (Мормыль)* и *Макарий (Веретенников)*, доцент МДАиС игум. *Андроник (Трубачёв)*, преподаватели МДС прот. *Владимир Кучерявый*, иерей *Александр Самойлов*. В 1996 — марте 2002 г. Б. с. к. были подготовлены и Свящ. Синодом утверждены: службы сщмч. *Владимиру (Богоявленскому)*, преподобным *Кириллу* и *Марии* Радонежским, прп. *Варнаве (Меркулову) Гефсиманскому (вместе с молитвой)*, свт. *Иову*, Патриарху Российскому (с молитвой), свт. *Тихону*, Патриарху Всероссийскому, прав. *Матроне Московской (с молитвой)*, св. царственным страстотерпцам имп. *Николаю II*, имп. *Александрѣ Феодоровне*, цесаревичу *Алексию*, вел. княжнам *Ольге*, *Татиане*, *Марии* и *Анастасии*, Собору новомучеников и исповедников Российских, Собору святых, в Эстонской земле просиявших; тропари и кондаки прп. *Антонию* Радонежскому (с молитвой), сщмч. *Петру (Полянскому)*, сщмч. *Серафиму (Чичагову)*, сщмч. *Фаддею (Успенскому)*, исповеднику свт. *Афанасию (Сахарову)*, прмч. *Крониду* Радонежскому (с молитвой), сщмч. *Владимиру (Преферансову)*, преподобным *Иулиании* и *Евпраксии* Московским, Собору преподобных отцов и старцев, в Оптиной пуст. просиявших; молитвы: Господу по случаю 850-летия г. Москвы, прп. *Максиму Греку*; акафисты прав. *Матроне Московской*,





свт. Феофану (Говорову) Затворнику; порядок поминовения Российских святителей в молитвах «Спаси, Боже» и «Владыко Многомилостиве», порядок возглашения «Господи, спаси благочестивыя» при Патриаршем богослужении и в остальных случаях; чинопоследование молебного возглашения к началу 3-го тыс. от Рождества Христова; Положение о епархиальной богослужебной комиссии, порядке рассмотрения и рекомендации к употреблению за богослужением РПЦ вновь составляемых текстов. Рассмотрены и даны рекомендации относительно «Устава колокольного звона РПЦ», «Заупокойного синодика», составленного свт. Филаретом, митр. Московским. Б. с. к. начала также работу по составлению Акафиста царственным страстотерпцам (2002) и Службы святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому (янв.—март 2003).

Игумен Андроник (Трубачёв)

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ — см. *Литургические книги*.

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ КРУГ, принятое в *литургике* наименование временных циклов богослужений. В христ. Церкви существуют 4 Б. к.—суточный, седмичный и 2 годовых (подвижный и неподвижный).

В *суточный круг богослужения* входят службы, к-рые должны совершаться ежедневно в определенное время (напр. *вечерня, повечерие, полунощница, утреня, часы*). Христ. система молитв, приуроченных ко времени суток, восходит к I в.: апостолы ходили в иерусалимский храм к утреннему и вечернему жертвоприношениям (см. в ст. *Ветхозаветное богослужение*), уединенно молились в определенные часы дня и ночи (Деян 3. 1; 5. 21; 10. 9); в «*Дидахе*» (посл. треть I в.?) к троекратной молитве в течение дня призываются все верующие. К III в. набор суточных служб был уже близок к совр. (см. *Bradshaw P. F. Daily Prayer in the Early Church. L., 1981*). В правосл. традиции основной книгой, где изложены последования служб суточного круга, является *Часослов*, состав к-рого в основном сформировался к IX в.

В состав ежедневно совершаемых служб суточного круга в зависимости от наличия или отсутствия праздника включаются песнопения и чтения 3 др. Б. к.: седмичного и годовых подвижного и неподвижного.

Седмичный круг богослужения — это цикл памятей, распределенных по дням недели. Началом и центром седмичного круга является воскресный день, посвященный Воскресению Христову. К проч. дням могут быть приурочены те или иные памяти святых или событий священной истории. В совр. правосл. богослужении на каждый день недели приходится по 2 литургические темы: в понедельник — покаянная и Небесных Сил, во вторник — покаянная и св. Иоанна Крестителя, в среду и пятницу — Креста Христова и Пресв. Богородицы, в четверг — св. апостолов и свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в субботу — всех святых и заупокойная. Формирование седмичного Б. к. восходит к ветхозаветному почитанию *субботы*. В христ. богослужении особое отношение к субботе сохранилось, но первенствующее место в седмичном круге закрепилось за Днем Господним — воскресеньем. Остальные памяти седмичного круга были закреплены за соответствующими днями постепенно. В разные исторические периоды и в рамках литургических традиций даже в одном обряде набор памятей для седмичных дней мог сильно различаться (напр., см. ранние рукописи визант. *Октоиха*), совр. система окончательно сложилась к XI в.

Годовой подвижный круг богослужения сформировался вокруг праздника *Пасхи*. Поскольку дата христ. Пасхи связана с евр. лунным календарем, праздники и памяти подвижного цикла выпадают в разные годы на разные даты солнечного календаря, принятого в древности в Римской империи, а в посл. и во всем мире. В христ. богослужении за мн. века его развития сложился целый комплекс воспоминаний, приуроченных к периоду *Великого поста*, служащего приготовлением к Пасхе и следующему за ним периоду *Пятидесятницы*. В правосл. традиции книгами, содержащими тексты годового подвижного круга, являются *Триоди*, *Постная* и *Цветная*.

Годовой неподвижный круг богослужения представляет собой цикл воспоминаний, привязанных к различным календарным датам в течение года. В основе лежит рим. календарная система. Его формирование началось во II–III вв. с почитания дней памяти мучеников, а также праздников *Богоявления* и *Рождества Христова*. После IV в. число памятей этого Б. к. стало быстро увеличиваться. В совр. правосл. традиции (так же, как

и во мн. др.) число памятей годового неподвижного круга настолько велико, что нет ни одного дня без воспоминания к.-л. святого или праздника, мн. дни имеют даже неск. памятей, поэтому была создана система обозначений степени праздничности каждой памяти (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В правосл. богослужении основными книгами, содержащими песнопения и чтения годового неподвижного круга, являются служебные *Минеи*. Соединение песнопений и чтений, относящихся к разным Б. к., регулируется богослужебным уставом (см. *Типикон*).

БОГОСЛУЖЕНИЕ, одно из самых фундаментальных проявлений человеческой религиозности, состоящее в совершении особых действий, цель к-рых — установление или демонстрация связи (лат. religio) с Божеством. Во всех религиях главным выражением Б. является общественный культ; к Б. в широком смысле могут также относиться соблюдение ритуальных запретов, следование определенным нравственным принципам и т. п. Особенно ярко понимание всей жизни верующего как непрерывного Б. проявляется в христианстве (ср., напр., Рим 12. 1).

Первое Б. совершалось человеком еще в раю: соблюдая запрет вкушать от древа познания добра и зла (и подтверждая этим свою зависимость от Бога), Адам и Ева вкушали от древа жизни и пребывали в богообщении (Быт 2. 9, 3. 22). Грехопадение нарушило простоту и совершенство райского Б. У отпавшего от Бога человечества Б. стало принимать различные формы в зависимости от системы верований, к-рую разделяла та или иная община, и от культурной среды, в к-рой она пребывала. Богослужебные обычаи, практиковавшиеся человечеством, чрезвычайно разнообразны как с обрядовой, так и с содержательной стороны: от самых возвышенных и приближающих человека к Богу до полностью искаженных грехом и являющихся по сути служением уже не Богу, а демонам (напр., мн. языческие культы содержат такие извращения, как сакральная проституция, идолослужение, человеческие жертвоприношения и т. п.).

Тем не менее можно указать ряд признаков, характерных для Б. Являясь местом встречи со Святым, оно и само свято; культовые формы, в к-рые заключено Б., считаются установлен-





ными или Самим Богом, или кем-то из приближенных к Нему людей; порядок Б. строго регламентирован и консервативен (вплоть до объявления ненарушимости не только обрядов и текстов, но и языка Б.), ибо с Богом нельзя общаться как с обычным собеседником; по той же причине участвовать в Б. можно только очистившись, поэтому оно связывается с ритуальными, а часто и этическими запретами (напр. *постом*, супружеским воздержанием, ношением особых одежд и т. д.). Необходимость знания обрядовых тонкостей и пребывания в ритуальной чистоте ведет к тому, что в общинах верующих выделяются священнослужители, полностью посвятившие себя Б. Для него нередко отводятся священные места и священные времена. Встречи со Святым естественно ожидать там, где Его присутствие более очевидно, — в местах Богоявлений или наблюдения необычных природных явлений (таких как, напр., горы, рощи, источники), поэтому Б. обычно проходит или в этих местах, или в специально посвященных ему зданиях — храмах; человек, попав туда, считается гостем Бога, поэтому храмы зачастую наделялись правом убежища. Вовлеченность человека в природные процессы, протекающие во времени циклически (смена времен года и т. д.), вела к установлению системы праздников, постов и т. д., соотношению Б. с определенными часами суток и днями недели. Праздники могут иметь характер обряда перехода общины от одного состояния к др. Иные обряды перехода, также сопровождающиеся тем или иным Б., соответствуют основным этапам жизни каждого члена общины: рождению, вступлению во взрослый возраст, бракосочетанию, смерти. Общинный характер Б. во мн. культурах выражается в форме общей трапезы; при этом Богу выделяется часть пищи, указывающая на Его участие в трапезе. Обряды Б., обозначающие невидимое, тем самым имеют знаковый характер; особая роль отводится слову, становящемуся в контексте Б. священным, по этой причине в Б. используются определенные формы текста — *молитва*, гимн, *благословение*, пророчество и др. Для Б. в ВЗ и в христианской Церкви все указанные черты также характерны (о Б. в исламе и небиблейских религиях см. соответствующие статьи).

В Ветхом Завете основной идеей, пронизывающей все представления

о Б., является идея *жертвы*: ее приносят праотцы; ею скрепляется *Завет* Бога сначала с Ноем, затем с Авраамом и, наконец, с народом Израиля (Быт 4; Быт 9; Быт 15; Исх 24); она становится главным священнодействием храмового Б. Основное условие для совершающих Б. — абсолютный запрет на участие в любых культах, кроме служения единому Богу. В эпоху праотцев и патриархов Б. было сосредоточено в руках главы семьи, к-рая одновременно была и общиной верующих; начиная с Авраама, знаком вступления в общину становится *обрезание* (Быт 17).

После исхода израильского народа из Египта и последовавшего за этим заключения Завета между Богом и Его народом главным содержанием Б. становится постоянное напоминание о Завете и тем самым его актуализация. Б. приобретает сложные культовые формы: вводится система ежедневных, ежесубботних, ежемесячных, праздничных и частных жертвоприношений; появляется сложная система ритуальных запретов; устанавливается левитское наследственное *священство* (хотя в Библии есть упоминания отдельных священников единого Бога и для эпохи, предшествовавшей исходу — см.: Быт 4. 18; Исх 2. 16); возникает система праздников. Местом совершения Б. становится *скиния*, присутствие в к-рой *ковчега Завета* символически выражает важнейшую истину религии Ветхого Израиля — веру в присутствие Бога среди Его народа (см.: Исх 25 и др.). А поскольку присутствие Божие спонтанно, то Б., выражающее это присутствие, понимается как Божий дар. В то же время подчеркиваются трансцендентность и неприступность Бога — встреча с Ним смертельна для грешного человека (см.: Исх 33. 20), поэтому обрядовые формы, в к-рые облечено Б., трактуются как защита для человека, приближающегося к Богу: культ — это установленное Богом пространство для встречи с Ним (см.: Исх 28; Исх 30; Лев 10 и др.).

В дальнейшем Б. благодаря деятельности израильских царей сосредоточивается в Иерусалиме (Давид водрузил ковчег в Иерусалиме, Соломон построил там храм, Иосия провел богослужебную реформу — 2 Цар 6; 3 Цар 6–8; 4 Цар 23). В эпоху Вавилонского пленения в силу невозможности совершать Б. в иерусалимском храме развитие получают идеи о том, что подлинная молитва может заме-

нить собой обрядовый культ (ср.: Пс 140) и что страдания народа — это и есть истинная жертва, приносимая Богу.

В эпоху Второго храма Б. по-прежнему сосредоточено в Иерусалиме, но параллельно с храмовым культом (и именно в силу запрещения совершать законное Б. вне иерусалимского храма) как в пределах Палестины, так и в рассеянии, напр. в Александрии, возникает традиция собраний для совместной молитвы в *синагогах*; в ту эпоху неотъемлемым элементом Б. становится чтение Пятикнижия и др. книг ВЗ. Предельно жестко регламентированный порядок храмового Б. приводит, с одной стороны, к мысли об этической значимости обрядов как таковых (Сир 35), с др. — к осознанию необходимости одухотворения культа, что было характерно для религ. течений межзаветного периода (есеев, кумран. общины и проч.) и нашло свое осуществление в христианстве. К I в. по Р. Х., несмотря на явную тенденцию к замене культового благочестия благочестием Закона (выразившуюся в первую очередь в движении *фарисеев*), иерусалимский храм с его Б. оставался центром религ. жизни народа Израиля (см. *Ветхозаветное богослужение*).

После разрушения иерусалимского храма и рассеяния иудеев в 70 г. по Р. Х. храмовое Б. исчезает и его место занимает синагогальное. Невозможность исполнить богослужебные предписания Пятикнижия и одновременно убеждение в их необходимости породили практику ежедневного прочтения верующими иудеями описаний храмового Б. — считалось, что это заменяет реальное его совершение. Складывается целая система общественных и частных молитв. С кон. II в. порядок, тексты молитв и песнопений синагогального Б. постепенно подвергались фиксации и к эпохе средневековья приняли близкий к настоящему вид (см. ст. *Синагогальное богослужение*).

В христианстве человечество получило возможность вновь вступить, обретя во Христе спасение, в животворящее общение с Богом, и Б. стало средством, ведущим к подлинному обожению. Христ. Б. совершается только благодаря Воплощению Сына Божия, Его Крестным страданиям, смерти, Воскресению и Вознесению на небо, событию нисшествия Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы. Принесенное в жертву





на Кресте, воскресшее и вознесшееся к Богу человечество Спасителя стало источником обожения, из к-рого Св. Дух передает божественную жизнь. Местом явления этого источника людям служит основанная Господом Иисусом Христом Церковь, возглавляемое Самим Христом сообщество верующих, а средством — церковное Б., через участие в к-ром члены Церкви могут приобщиться к божественной жизни. Т. о., Церковь представляет собой способ явления жертвы Христовой, а ее Б. в своей высшей точке — актуализацию совершенного Богом спасения.

Б. есть место встречи Бога, нисходящего к человеку и всему творению в Своем спасительном домостроительстве, и человека, отвечающего на Его зов и восходящего к Нему в молитве и в форме совершения определенных символических действий. Критиками культа неоднократно высказывались сомнения в необходимости внешних обрядовых действий для приобщения к спасительным деяниям Христовым. Подобные сомнения основываются на подспудном убеждении в малозначимости тела человека по сравнению с его душой. Это противоречит христ. учению о природе человека, согласно к-рому человек — это не душа только, но душа, соединенная с телом. Поэтому и в Б. внешние проявления тесно связаны с внутренним духовным содержанием. При этом Б. не есть ни простое совершение человеком неких действий (поскольку Бог не нуждается в них), ни восполнение человеком действий божественных (поскольку действие Божие совершенно само по себе); человек — это образ Божий, поэтому он может образно, в форме культа, вновь и вновь актуализировать раз совершенные спасительные действия Божии; Б. постоянно обновляет в человеке образ Божий, а в мире — присутствие Божие.

Христ. Б. есть продолжение и восполнение ветхозаветного, готовившего людей к пришествию благодати. Во время Своей земной жизни Господь Иисус Христос участвовал в культе храма и синагоги (Лк 2. 22–39, 41–50; Ин 2. 13; 10. 22; 18. 20), проповедовал в местах богослужебных собраний иудеев (Мк 14. 49; Ин 18. 20), требовал верности духу Б. (Мф 23. 16–23; Ин 2. 3–17). Исполнив Сам ветхозаветный культ, Господь этим завершил его. Своей Жертвой Он превзошел жертвы ВЗ; Его воскресшее

Тело — это новый Храм (Ин 2. 19–22), Который лишает ветхое иерусалимское Б. значимости (Ин 4. 21).

Во время *Тайной вечери*, следовавшей порядку евр. ритуальной трапезы, Господь Иисус Христос преподавал Своим ученикам таинство *Евхаристии*, указывая на замену ветхозаветных прообразовательных жертв Своей единственной Жертвой (см.: Евр 5–10; Откр 5. 6). Принимая в Евхаристии под видом хлеба и вина Тело и Кровь Христовы, верующие получают участие в Его человечестве, приобщаются к спасительным плодам Его Жертвы и наследуют вечную жизнь; Евхаристия есть высшая степень диалога между Богом и человеком, Б. по преимуществу. Вокруг Евхаристии, как вокруг центра, расположены и сама Церковь, и ее священнодействия, как важнейшие — *Крещение* и *Миропомазание*, вводящие человека в Церковь и открывающие ему доступ к Евхаристии; *Покаяние* и *Елеосвящение*, восстанавливающие возможность евхаристического общения для человека, впавшего в духовную или телесную немощь; *Священство* и *Брак*, поставляющие человека на определенное служение в Церкви, — так и все остальные.

С Б. связаны требования нравственного порядка — в Крещении верующий умирает греху, чтобы жить со Христом (см.: Рим 6. 1–11; Кол 3. 1–10; 1 Петр 1. 14–16), поэтому грешить — значит становиться недостойным Причащения (1 Кор 11. 27–31); наоборот, следовать за Христом — значит самому быть угодной Богу жертвой (Рим 12. 1). В этом смысле представление о Б. только как об этической обязанности верующего, восходящее к Цицерону и распространенное в зап. средневек. схоластике (а отсюда проникшее и в правосл. богословскую мысль), страдает однобокостью — не Б. вытекает из нравственности, а наоборот.

В христианстве существует институт священнослужителей, но они в отличие от мн. религий не считаются отделенной от народа группой, выполняющей функцию посредников между Божеством и народом. В христ. Церкви наследственное ветхозаветное священство сменилось новым — место прообразовательных жертв ВЗ заняла единственная Жертва Сына Божия (см.: Евр 7–9); теперь все члены Церкви могут приобщаться Св. Таин Христовых и участвовать в Его Жертве, и поэтому все они —

царственное священство (см.: 2 Петр 2. 5–9; ср.: Откр 1. 6). Но в евхаристическом собрании, имеющем своим прообразом Тайную вечерю, кто-то должен предстоять, занимая место Христа. Поскольку всякое служение в Церкви благодатно, а особенно — служение предстоятельства (ср.: 1 Тим 4. 14), то предстоятель (епископ или священник, а также помогающие ему диакон и низшие клирики) должен быть в таинстве Священства поставлен на свою степень епископом, имеющим *апостольское преемство*, о к-ром свидетельствует историческое единство Церкви.

В христ. Б. находит отражение и то обстоятельство, что человек живет во времени, и само время является той средой, в к-рой человек должен вступить в общение с надвременным Богом. Поэтому в Церкви кроме таинств, позволяющих человеку выйти из течения времени и приобщиться к вечной реальности, существуют службы, посвященные определенным временам суток, дням недели и года (см. ст. *Богослужебный круг*). Эти богослужебные времена понимаются как вхождение Бога в течение времени, они вторгаются в жизнь верующего, давая ему возможность приобщиться к единственному событию спасения.

Б. освящает и все творение — человек, откликающийся на призыв в Б., вводит себя и весь мир в процесс обожения; в Б. зараженное грехом творение может вновь быть освящено и занять свое место во вселенском славоисловии Бога (см. статьи *Вещества таинств*, *Освящение*).

В ранней Церкви. До разрушения иерусалимского храма в 70 г. христиане еще могли принимать участие в Б. Ветхого Израиля, но с разрушением храма и окончательным разрывом с синагогальным иудаизмом литургическое общение между христианами и иудеями прекратилось, хотя в христ. Б. вошло много заимствований из ветхозаветного наследия — чтения из книг ВЗ, традиц. структура молитв (см. статьи *Апостольское предание*, *Молитва*), *псалмы* и *библейские песни*, нек-рые праздники (в первую очередь *Пасха*, заново переосмысленная), целый ряд символов.

Но главным Б. христиан начиная с I в. и вплоть до наших дней сделалось совершение Евхаристии, а также проч. *таинств* — в первую очередь Крещения и Священства, с самого начала неразрывно связанных с Ехва-





ристией. Они упоминаются в НЗ и в древнейших церковных памятниках, напр. в «Дидахе»; там же можно найти указания на первые христ. богослужebные песнопения (см. *Гимнография*) и молитвы. К I в. относятся: установление постов среды и пятницы и предкрещального, празднование воскресного дня (см.: Деян 20. 7; 1 Кор 16. 2; Откр 1. 10), начало формирования *суточного круга богослужения*.

О Б. во II в. известно крайне мало; фрагментарность данных о Б. в ранней Церкви не позволяет судить о том, насколько описанная в том или ином памятнике практика была действительно всеобщей. Тем не менее во II в., несомненно, основу христ. Б. образывала Евхаристия, к к-рой порой примыкала общая трапеза — *агана*, — уже отделившаяся к тому времени от самой Евхаристии (в I в. Причащение Св. Таин могло иметь место непосредственно во время трапезы — ср. 1 Кор 11), и к-рая совершалась по воскресеньям, в дни памяти мучеников и в случае Крещения новообращенных. Одно из важнейших свидетельств о Б. этого периода — 2 описания чина Евхаристии (в связи с Крещением и воскресным днем) сщмч. Иустином Философом (1 Апология. 65–68). Согласно Иустину, *литургия* (греч. *λεϊτουργια* — общее дело; так принято называть церковные службы; в рус. языке, в отличие от европ., этим словом называют лишь евхаристическую службу) состояла: из чтения Свящ. Писания (или совершения Крещения), за к-рым следовала проповедь; общих молитв о разных нуждах; лобзания мира; принесения к предстоятелю хлеба и вина; чтения предстоятелем евхаристической молитвы; раздаяния Даров (к-рому, очевидно, предшествовало преломление освященного Хлеба) и Причащения. Эта структура с нек-рыми изменениями вплоть до наст. времени лежит в основе чина Евхаристии во всех христ. традициях.

Свидетельства о Б. в III в. значительно более обширны — во многом благодаря популярности возникших в этом и последующем веках *литургико-канонических памятников*, напр. «Апостольского предания», где приводятся образцы молитв таинств и др. священнодействий (хотя и с оговоркой о допустимости замены указанных образцов др. текстами; вообще источники свидетельствуют, что в Церкви I–III вв. предстоятель мог сам сочинять даже *анафору* — главную

молитву Евхаристии — при условии сохранения в ней традиц. структуры и православности содержания). В это время в разных областях христ. мира наблюдается разнообразие литургических практик, в частности в числе, положении и понимании крещальных помазаний (см. статьи *Крещение*, *Миропомазание*), к-рые не упомянуты в памятниках I–II вв. (из-за отсутствия помазаний в ту эпоху или из-за лаконичности памятников). Главным праздником церковного года в III в. была Пасха; между Церквями разных областей велись споры о дне ее празднования, разрешившиеся только после I Всел. Собора (325); содержанием Пасхи было прославление Креста и Воскресения Христовых. В III в. уже был достаточно распространен обычай крестить новообращенных на Пасху; из соединения предкрещального и пасхального (в память Распятия) постов в посл. возник *Великий пост*. В то время как Пасха и следовавший за ней праздничный период Пятидесятницы праздновались по лунному календарю, по солнечному календарю отмечалось возникшее не позднее III в. *Богоявление*, в к-ром соединялось прославление Воплощения Сына Божия, Его Рождества и Крещения. С Богоявлением, вероятно, связано начало формирования лекционной системы — распорядка чтений из Свящ. Писания на весь год. Кроме Богоявления по солнечному календарю отмечали дни памяти мучеников, имевшие локальный характер. Памятники III в. также содержат многочисленные указания на службы суточного круга, организовавшиеся уже в достаточно сложную систему. Т. о., к III в. христ. Б. содержало все те составные части (с той или иной степенью развитости), из к-рых оно складывается и ныне: чины Евхаристии, таинств и важнейших священнодействий; систему служб суточного круга богослужения; 3 круга праздников — седмичный и годовые, связанные с лунным и солнечным календарями; лекционную систему; корпус гимнографических и евхологических сочинений (см. *Раннехристианское богослужение*).

В IV–VI вв. в связи с принятием христианства в качестве гос. религии в Римской империи резко возрастают численность Церкви и значение в ее жизни крупных адм. центров, сделавшихся и церковными центрами. Изменение условий совершения Б. повлияло и на его порядок.

IV в. — время формирования *литургических семей*, богослужebных систем (обрядов), возникших и бытовавших в пределах главных областей христ. мира. Разнообразие богослужebных обычаев, унаследованное от III в., в IV в. начало подвергаться унификации в рамках богослужebных традиций церковных центров (а в этих рамках — дальнейшему развитию). Б. каждого обряда состоит из одних и тех же главных компонентов (чины Евхаристии и таинств, система служб суточного круга, круги праздников, лекционная система, корпус гимнографических сочинений), но различается в конкретном оформлении этих компонентов (используются разные анафоры, гимнография; церковные календари включают в себя разные наборы памятей; неодинаково распределение библейских чтений по дням года и т. д.). На Западе основными обрядами были, с одной стороны, *галликанский* и близкие к нему *испано-мосарабский* и *кельтский*, с др. — *римский* (к нему был, вероятно, близок обряд Сев. Африки); в крупных городах существовали свои традиции (напр. в Медиолане, где Б. содержало элементы и рим., и галликанского обрядов — см. *Амвросианский обряд*). На Востоке важнейшими были обряды *александрийский* и *восточносирийский* (обряд христиан Персии), а также группа близких друг к другу обрядов: Антиохии (см. *Антиохийское богослужение*, *Западносирийский обряд*), Кесарии Каппадокийской (и Армении, обряд к-рой первоначально зависел от кесарийской практики — см. *Армянский обряд*), а после св. имп. Константина I — еще и Иерусалима (см. *Иерусалимское богослужение*) и К-поля (см. *Византийский обряд*), — к-рая может быть названа анатолийской. В каждом из обрядов использовался свой тип анафоры. На формирование местных обрядов кроме общей централизации Церкви оказал большое влияние процесс перевода Б. с греч. на национальные языки — так, широкое употребление на Западе латыни за Б. начинается с IV в.

Количественный рост Церкви, а также потрясавшие ее в IV в. ереси и расколы сделали необходимой письменную фиксацию ее молитвенного наследия; в IV–V вв. было написано или отредактировано большинство классических анафор Востока и Запада; этими веками датируются древнейшие сохранившиеся *литургические*





книги — *Барселонский папирус* IV в., *Страсбургский папирус* V (?) в., *Серапиона Еххологий* (IV в.; сохранился в рукописи XI в.).

С легализацией христианства стало возможным устраивать в городах торжественные богослужебные шествия, совершать по праздникам службу в новооткрытых церквах, посвященных этим праздникам, и т. д. — появилось *стациональное богослужение*, характерное для главных городов христ. мира. С восстановлением равноапостольными имп. Константином I и его матерью Еленой Иерусалима и Палестины и постройкой там мн. храмов Иерусалим стал главным местом паломничества христиан. На формирование Б. Иерусалима огромное влияние оказали св. места, связанные с земной жизнью Господа и близких к Нему людей; почитание св. мест весьма повлияло на формирование цикла памятей *Страстной седмицы* и вообще круга христ. праздников. Кроме того, в Св. земле друг с другом соприкасались представители разных богослужебных традиций, что способствовало обмену текстами и обычаями и нек-рой унификации Б. во всем христ. мире.

В связи с необходимостью совершать многочисленные Крещения усилилась роль предкрещальной *катехизации*, растянувшейся на месяцы; в продолжение катехизации оглашаемые слушали специально произносившиеся для них циклы огласительных и тайноводственных слов; сохранились такие циклы, произносившиеся святителями Кириллом Иерусалимским, Григорием Нисским, Иоанном Златоустом, Амвросием Медиоланским и др. Для усиления благоговения перед обрядами Крещения и Миропомазания их смысл объяснялся оглашаемым только после принятия таинства (т. н. *disciplina arcani* — Сокровенное учение). После V в. из-за христианизации общества обычной стала имеющая основание в ранней традиции практика Крещения детей верующих в раннем возрасте; это привело к тому, что связанные с катехизацией предкрещальные чины стали пониматься символически.

В IV в. уже повсеместной стала практика соблюдать Великий пост в течение 40 дней; начала оформляться структура памятей цикла Пятидесятницы (в частности, памятники IV в. упоминают праздник *Вознесения Господня* и пост после Пятидесятницы — см. *Петров пост*); после V в. возника-

ют Рождественские и др. посты. В церковные календари начали включать памяти святых, не окончивших свою жизнь мученически, — святителей, преподобных; кроме того, памяти мн. святых, имевшие в предшествующую эпоху местный характер, стали общими для целых областей и даже всего христ. мира.

Передача Церкви (или постройка) для совершения Б. *базилик* — больших общественных зданий (в первые века христиане, как правило, собирались для Б. в частных домах и на кладбищах) — дала толчок развитию церковной архитектуры и осмыслению организации храмового пространства и его отдельных элементов: *алтаря, амвона* и проч. Перемещение богослужебных собраний из небольших помещений в базилики, а также вовлечение в Б. широких слоев общества повлияли на его внешнюю сторону: к IV в. относятся первые упоминания о церковных *облачениях*, богослужебной утвари; усиливается роль церковной музыки и изобразительного искусства. Появились песнопения и священнодействия для тех моментов чина литургии, к-рые в I—III вв. не нуждались в специальном оформлении: начальная часть (см. статьи *Энаркис, Антифон, Малый вход*); принесения Даров (см. *Великий вход*); *Причащения* духовенства и мирян; заключительных благодарения и отпуста.

Еще одним фактором, повлиявшим на развитие христ. Б., явилось пользовавшееся в IV в. огромным авторитетом *монашество*, Б. к-рого вначале имело крайне простые формы, но с кон. IV в. стало активно взаимодействовать с Б. городских церквей.

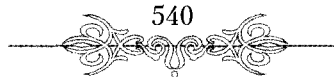
V VII–IX вв. в связи с исламским завоеванием значительной части востока Римской империи и всей Сев. Африки греко- и латиноязычные Церкви этих регионов оказались в очень трудном положении, что, в частности, привело к ослаблению, а затем и исчезновению мн. местных обрядов (отчасти сохраняющихся до наших дней лишь в Б. нехалкидонских вост. Церквей — см. соответствующие статьи). На Востоке полностью самостоятельными оставались лишь богослужебные традиции Иерусалима и К-поля, постоянно взаимодействовавшие друг с другом. Перемещения грекоязычного христ. населения и монахов из-за угрозы захватнического нашествия способствовали широкому распространению к-польской и иерусалимской практик и приведению их к общему

знаменателю. VII–IX вв. в Византии, несмотря на постоянную военную угрозу, отмечены взлетом гимнографического творчества, в первую очередь монашеского, одной из излюбленной форм к-рого стал *канон*.

Др. важнейшей вехой в истории правосл. Б. стало иконоборчество VIII–IX вв., после победы над к-рым резко возросло значение монашества в церковной жизни Византии, что повлекло за собой повсеместное распространение монастырских Типиконов, монашеской гимнографии и литургических книг, практики общежительных мон-рей совершать Евхаристию ежедневно и проч.; огромное влияние на визант. Б. в IX в. оказала практика к-польского Студийского мон-ря, в к-рой были соединены к-польская и иерусалимская традиции. Во время или сразу по окончании периода иконоборчества визант. чины литургии, таинств, лекционная система и проч. подверглись пересмотру и редакции; после IX в. Б. К-поля достаточно быстро приняло почти совр. вид.

На Западе огромный вес приобрела рим. традиция, вытеснившая в VIII в., во времена Каролингов, галликанский обряд (позаимствовав из него мн. молитвы и песнопения), а в XI в. — и испано-мосарабский.

Православное богослужение после IX в. было неизменно ориентировано на к-польскую, а отчасти иерусалимскую и позднее афонскую богослужебные традиции. К XV в. в К-польской Церкви сформировались 2 типа Б. — соборное и монастырское, существенно отличавшиеся друг от друга. Различия не касались литургии (визант. чин к-рой, основанный на текстах IV–V вв., в общих чертах сформировался к IX в.), но относились к службам суточного круга. Соборное богослужение зафиксировано в *Типиконе Великой ц.*, отражавшем практику патриаршего храма — Св. Софии Константинопольской, — Б. в к-ром требовало участия Императора, Патриарха, большого числа духовенства; для мон-рей К-польского Патриарха образцовым был устав столичного *Студийского мон-ря* (см. ст. *Студийский устав*). Эти 2 литургические традиции отличались как по самому составу суточных служб (к-рые в храме Св. Софии образовывали т. н. *песненное последование*, а в Студийском мон-ре совершались согласно палестинскому монашескому *Часослову*), так и по составу и способу исполнения их текстов.





Соответственно типам к-польского богослужения к нач. X в. сформировались 2 корпуса богослужебных книг. Основная книга соборного богослужения — *Евхологий* (в слав. традиции разделяется на *Служебник*, *Требник*, *Чиновник архиерейский*) — содержала тексты литургий, священнические молитвы и ектении служб суточного круга, чины таинств и др. последований. Она была воспринята и студийской монастырской традицией: тексты литургий остались без изменений, а молитвы и ектении были распределены в рамках монашеского Часослова. Общими для 2 традиций были также библейские книги: *Евангелие*, *Апостол*, Профитологий (в слав. традиции — *Паремийник*, выборка читаемых за праздничным Б. текстов ВЗ), но разделение *Псалтири* различалось. В соборном Б. наряду с библейскими текстами употреблялась и гимнография, выписывавшаяся в Типиконе Великой ц. и в певч. книгах. В монашеских Типиконах ее объем был во много раз больше, поэтому здесь возникли особые гимнографические книги: песнопения годового подвижного круга записывались в *Триоди* (впосл. разделившейся на Триодь Постную и Цветную); гимнографические тексты годовых неподвижных праздников — в 12 служебных *Минеях*; песнопения 8 гласов седмичного цикла — в *Октоихе* или (только каноны) в *Параклите*, к-рый дополнялся сборниками однородных гимнографических текстов (*Ирмологиями*, *Стихирарями*, *Кондакарями*). В отличие от кафедрального монастырского Б. предполагало также значительное число четьих текстов: поучений и слов св. отцов, житий святых.

Столь большое число богослужебных текстов и необходимость упорядочить правила их употребления привели к возникновению *Типиконов*; в X–XII вв. в соборном Б. К-поля использовался Типикон Великой ц., а в монастырском (и, вероятно, приходском) Б. всего греч. мира — различные редакции Студийского устава. Одна из таких редакций, созданная в Палестине и поэтому содержащая ряд палестинских особенностей, получила в XIII в. под наименованием *Иерусалимского устава* распространение во мн. малоазийских мон-рях, подвергшись нек-рой переработке. В нач. того века К-поль и мн. др. церковные центры Византии, в частности Св. гора *Афон*, подверглись разграблению со стороны крестоносцев; вос-

становление правосл. Б. в К-поле и на Афоне во 2-й пол. XIII в. шло уже на основе Иерусалимского устава. Повсеместная замена кафедральной традиции монастырской, в частности, привела к усилению в Б. созерцательной стороны и схематизации элементов службы, требовавших участия мн. священников, имп. чиновников, народа: распространяется *иконостас*, процессия императора и Патриарха во время входа в храм превращается в символический *малый вход*, шествие по мон-рю во время *литии* — в исхождение в притвор и т. д. В XIV в. на Иерусалимский устав переходят южнослав. Церкви; Русь (пользовавшаяся до кон. XIV в. Студийским уставом) сделала это примерно в нач. XV в.; с того времени Б. правосл. Церкви, основываясь на Иерусалимском уставе и воспринятом от Византии корпусе литургических книг, изменялось незначительно — за счет создания последований новопрославленным святым и чинов на различные потребности по образцу уже существующих, за счет сокращения одних обрядов или нек-рого видоизменения др., в негреч. Церквях — за счет нового перевода литургических текстов (как в Русской Церкви в XVII в.) и т. д. Определенное влияние на правосл. Б. в XVI–XIX вв. оказала зап. пиетистская практика личного благочестия.

Согласно учению Церкви, в конце времен праведники вновь приступят к древу жизни, произрастающему в Небесном Иерусалиме (см.: Откр. 22. 2), и пребудут в совершенном Б.

Богослужение христианского Запада в эпоху средневековья ориентировалось на рим. обряд и практику монашеских орденов, хотя в отдельных областях существовали местные обычаи. Как и на Востоке, тексты литургических книг организовывались так, чтобы они были удобны в использовании для тех, кто применял их во время Б. Наиболее распространены были *Сакраментарий* (книга, содержащая чины *мессы*, таинств, др. священнические молитвы), *Лекционарий* (книга библейских чтений, разделяемая иногда на Евангелие и Апостол), *Антифонарий* (книга песнопений) и сборники уставных указаний (лат. *ordines*). Единственным литургическим языком была латынь; церковные власти настаивали на ее сохранении. Использование за Б. только латыни одновременно с бурным развитием национальных языков вело к устранению народа от участия в литургичес-

кой жизни. К нач. 2-го тысячелетия по Р. Х. нормой для народа стало очень редкое Причащение; одновременно широко распространилась противоречащая духу Евхаристии (ср.: Мф 18. 20) практика немых месс, когда священник совершал Евхаристию для одного себя. Из важнейших изменений Б. на Западе к XI в. следует отметить использование для Евхаристии безквасного хлеба, Причащение мирян под одним видом (только Телом Христовым), практически полное отделение *Конфирмации* от Крещения и превращение ее в чин перехода от детства к юности (в то время как Крещение совершалось над младенцами).

Для удобства совершения службы одним лишь священником тексты всех литургических книг собирались в одну — *Миссал*, ставший с XI–XII вв. главной литургической книгой священника. Службы суточного круга на Западе постепенно вышли из приходской практики, сохранившись лишь в мон-рях, а также в домашней молитве всех клириков, к-рым было строго предписано прочитывать эти службы каждый день. С XIII в. широкое распространение на Западе получил *Бревиарий* — книга, содержащая все тексты (в сокращении по сравнению с более древней практикой — отсюда название) суточных служб на весь год, использовавшаяся более духовенством и монашеством, чем мирянами. В то же время среди народа огромную популярность приобрели молитвословия для индивидуального чтения, напр. Служба Благословенной Деве Марии, а также разного рода паралитургические последования. С появлением книгопечатания стали распространяться небольшие Молитвословы, получило развитие сочинение церковных песнопений на национальных языках.

В ходе Реформации в XVI в. престиж папской власти и рим. литургической традиции был поколеблен (в частности, в офиц. католич. Б. имелись серьезные злоупотребления). Последующий политический и финансовый кризис Ватикана предвосхитил подъем национальных правительств. Все эти обстоятельства привели к радикальному изменению Б. реформаторами.

1-я богослужебная книга, выпущенная на лат. языке в 1523 г. М. Лютером, была фактически пересмотром чина рим. мессы, из к-рого Лютер исключил все следы учения о жертвенности





Евхаристии. Впосл. он пришел к выводу, что необходимы более серьезные изменения в службах. В 1526 г. на нем. языке были выпущены новые, основательно переработанные последования Причащения и Крещения; эти последования наряду со службами, куда входят пение гимнов, чтение Свящ. Писания и проповедь, составляют основу Б. лютеран (см. разд. «Богослужение» в ст. *Лютеранство*). Швейцар. реформаторы — Ж. Кальвин и др. — выступали против «средневековых элементов», сохраненных Лютером в богослужебной практике, особенно против мнения о реальном присутствии Христа в Дарах Евхаристии (см. ст. *Кальвинизм*). Новой критике средневеков. практика подверглась со стороны анабаптистов, отказавшихся признавать Крещение младенцев и начавших перекрещивать взрослых после исповедания ими веры. Более умеренной была реформа в Англии; Томас Кранмер, создатель основной богослужебной кн. англикан. Церкви — «*Книги общих молитв*», — кроме таинств Евхаристии, Крещения, Священства и др. священнодействий сумел сохранить во всеобщей практике англикан. сообщества 2 службы суточного круга (см. разд. «Богослужение» в ст. *Англиканская Церковь*).

В католич. Церкви в ответ на протестант. критику схоластического учения о таинствах был созван *Триденский Собор* (1545–1563), неск. сессий к-рого было посвящено Б. Особое внимание было уделено Евхаристии, Крещению, Конфирмации и Браку, а также частной молитве, особенно призыванию святых в молитве. Была основана Конгрегация священников, к-рая немедленно начала реформу литургических книг католич. Церкви с целью унификации Б. В результате триденской реформы была создана единая литургическая практика католич. Церкви, использующая повсюду (кроме всего неск. храмов Зап. Европы и униатских Церквей) и просуществовавшая практически без изменений до XX в.

В XVII в. в протестант. церквях продолжилось движение за «очищение» Б. Англ. пуритане из-за страха перед «идолопоклонством» и идеи, что каждое действие в культе должно быть основано на Писании, отменили мн. чины и церемонии, отказались от церковных облачений, муз. инструментов, постных дней и т. д.; квакеры вообще отказались от использования за Б. физических элементов, напр. хлеба

и вина в Евхаристии. Великие географические открытия и миссионерская работа привели к распространению богослужебной проповеди как среди католиков, так и среди протестантов.

В XVIII в. большое влияние на зап. религ. мысль оказала эпоха Просвещения, относившаяся с подозрением ко всему сверхъестественному. В протестант. общинах стали доминировать проповедь и изучение Писания; понимание Евхаристии и Крещения как простого воспоминания привело к их отходу на 2-й план. Реакция XIX в. на философию и богословие эпохи Просвещения оказалась двоякой. С одной стороны, романтизм (выразившийся в англикан. Церкви в Оксфордском движении, в католич. — в литургических исследованиях и т. д.) воспринял эпоху средневековья как «золотой век», что способствовало попыткам вернуть Евхаристию в центр христ. культа, с др. — дальнейшее развитие рационализма привело к отказу от мысли о таинственности Б.

Нач. XX в. совпало с движением пятидесятников, превративших Б. в опыт экстатического «крещения Духом». В то же время романтические поиски «золотого века» привели к созданию основы для научного исследования истории Б. и вызвали к жизни *литургическое движение*, одним из следствий к-рого явилась инициированная *Ватиканским II Собором* (1962–1965) литургическая реформа католич. Церкви, узаконившая Б. на национальных языках, составление новых текстов для всех чинопоследований и проч. (см. разд. «Богослужение» в ст. *Католическая Церковь*). К сер. столетия католич. литургическое движение стало влиять на мн. протестант. церкви, к-рым помог осознать свои общие корни научный анализ раннехрист. Б. Отдельные группы протестантов стали искать пути к возврату таинств Евхаристии и Крещения в центр литургической жизни. В 60-х гг. XX в. англикане, лютеране, методисты и др. переживали литургическое обновление, приведшее к появлению пересмотренных служб и новых сборников гимнов. В то же время XX в. вызвал к жизни в протестант. среде такие не имеющие основания в церковном Предании явления, как поставление женщин во священники, признание нетрадиц. браков и т. д. Мн. протестант. деноминации не были охвачены литургическим движением, и их Б. в целом сводится к молитве и чтению Свящ. Писания.

Научным и богословским изучением Б. в системе церковных наук занимается *литургика*.

Лит.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855–1857. Т. 1–3; *Гавриил (Голосов), архим.* Руководство по литургии, или Наука о православном богослужении. Тверь, 1886. М., 1998; *Дебольский Г. С., прот.* Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М., 1902, 1994; *Скабаланович.* Типикон; Sacraments and Worship: Liturgy and Doctrinal Development of Baptism, Confirmation and the Eucharist / Ed. P. F. Palmer. L., 1957. (Sources of Christian Theology; 1); *L'Eglise en prière: Introd. à la Liturgie* / Ed. A. G. Martimort. Tournai, 1961; *Mowinckel S., Elbogen I., Riesenfeld H., Kretschmar G., Onasch K., Dienst K., Urner H., Jamnash W., Holsten W.* Gottesdienst // RGG. Bd. 2. Col. 1752–1789; *Mowinckel S.* Kultus // Ibid. Bd. 4. Col. 120–126; *Schmemmann A.* Introduction to Liturgical Theology. L., 1966 (рус. пер.: *Шмемман А., прот.* Введение в литургическое богословие. М., 1996); *The Study of Liturgy* / Ed. Ch. Jones, G. Wainright, E. Yarnold. N. Y., 1978; *Lodi.* Enchiridion; *Муркоуш И., прот.* Православна литургика или наука о богослужену Православне источне Цркве. Београд, 1983; *Lanczkowski G., Diebner B.-J., Hahn F., Bradshaw P. F., Reifenberg H., Ware K., Corneli P., Wainwright G., Hallencreutz C. F.* Gottesdienst // TRE. Bd. 14. S. 1–97; *HKC; Kavanagh A.* On Liturgical Theology. N. Y., 1984; *Taft R.* Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding. Wash., 1984; *idem.* The Byzantine Rite: A Short History. Collegeville (Mn.), 1992 (рус. пер.: *Тафт Р. Ф.* Визант. церковный обряд. СПб., 2000); *A New Dictionary of Liturgy and Worship* / Ed. J. G. Davies L., 1986; 1996; *Kilmartin E. J.* Christian Liturgy: Theology and Practice (I: Systematic Theology of Liturgy). Kansas City, 1988; *Lacan M. F.* Культ // *Словарь библейского богословия* / Ред. К. Леон-Дюфур. Брюссель, 1990. К.; М., 1998. Стб. 513–520; *The Making of Jewish and Christian Worship* / Ed. P. F. Bradshaw and L. A. Hoffman. Notre Dame (Ind.), L., 1991; *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship. L., 1992; *Μεταλλινός Γ. Δ., прот.* Η θεολογική μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας. Ἀθήνα, 1995; *Palazzo.* Liturgical Books; *Арраниц М.* «Око церковное»: Переработка опыта ЛДА 1978 г. «История Типикона». М., 1999; *Желто М. С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение Русской Церкви: X–XX вв. // «ПЭ». Т. РПЦ. С. 485–517; *Кунцлер М.* Литургия Церкви. М., 2001. Т. 1; *Пентковский А. М.* К-польский и иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. № 4. С. 70–78; *он же.* Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 69–80; *он же.* Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях // ЖМП. 2002. № 7. С. 73–87.

БОГОСТРОИТЕЛЬСТВО, направление в позитивистской и атеистической философии нач. XX в., поставившее своей основной целью создание новой религии — «религии без Бога» на основе коллективного опыта и трудовой деятельности человека.

Возникшее в безрелиг. среде и отрицающее «Живого Бога», Спасителя, и веру людей в Его спасающий про-





мысл, Б. пыталось наряду с отрицанием истинной религии заполнить образовавшуюся пустоту псевдорелиг. построениями, связанными с мифологизацией «человечества». В отличие от модного на Западе христ. социализма Б., соединяя идею социализма с религией, отвергает христианство, стремится утвердить социализм в качестве религии и занять место отвергнутого христианства.

По своим теоретическим установкам Б. восходит, с одной стороны, к разрабатываемым в европ. философии XIX в. идеям Л. Фейербаха о необходимости для жизни религии, очищенной от теологического понимания Бога, О. Конта о всеобщей религии человечества, К. Маркса о «научном социализме», Ф. Ницше о «смерти Бога» и механически объединяет их с положениями из философии жизни, неокантианства и эмпириокритицизма, с др. — пытается характерную для рус. интеллигенции веру в народ как носителя Божией правды превратить в веру в мистически понимаемое «человечество», абсолютизирует его, наделяет Божественными свойствами и требует почти религ. почитания. Созвучная эпохе *нигилизма* и безбожия внутренняя логика Б. опирается на подмену Богочеловека обожествленным человеком, человекобогом; таким коллективным человекобогом в Б. становится «человечество», а его религией — социализм как неизбывное стремление людей к социальной справедливости и равенству и утопическое обещание построить на земле это царство божие без Бога.

Основные представители Б.: А. В. Луначарский (1875–1933), автор кн. «Религия и социализм», предпринял попытку теоретически обосновать т. н. «научный социализм» Маркса в качестве «новой религии», некоей разновидности атеистической веры и логического продолжения учения Фейербаха о религии любви к человеку; считает, что религ. вера в творческие «потенции» человека и человечества является обязательным условием научного и общественного прогресса, к-рый разрешит основные противоречия жизни и удовлетворит естественное стремление человека к счастью; М. Горький (1868–1936), к-рый в повести «Исповедь» (1907) рисует образ послушника Матвея, утратившего в христианстве веру в Бога и обретающего на заводе веру в народ, в нового бога и новую религию Б.; В. А. Базаров (наст. фам. Руднев; 1874–1939),

сторонник «духовного» марксизма, исследователь и пропагандист *богоискательства*. Близкие к Б. позиции по ряду теоретических проблем занимал А. А. Богданов (наст. фам. Малиновский; 1873–1928), создатель «тектологии», всеобщей организационной науки о созидательной деятельности человека, «науки», к-рую он рассматривал как универсальное мировоззрение и жизнепонимание, преодолевающее узкие рамки философии.

Организационно Б. по инициативе Богданова, Горького и Луначарского сложилось в 1909 г. на о-ве Капри (Италия) в качестве школы для приезжавших из России слушателей, к-рая просуществовала весьма непродолжительное время. Б., связанное непосредственно с *материализмом* и *марксизмом*, но притязующее на «духовное» понимание человека и человечества, было отвергнуто марксизмом, к-рый в самом слове «религия» усматривал опасность для собственного существования; между тем Б. выдает основную тайну марксистской идеологии — ее буд. превращение в псевдорелигию со всеми присущими ей атрибутами: обожествленной партией, культом «святых имен» и «мучеников» революции, канонизированной партийной символикой и обрядностью, ритуализированными формами поведения и подробно разработанными инициациями.

Ист.: Луначарский А. В. Будущее религии // Образование. СПб., 1907. № 10–11; он же. Атеизм // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908; он же. Религия и социализм. СПб., 1908–1911; он же. 23-й сборник «Знания» // Лит. распад. СПб., 1909. Кн. 2. С. 84–119; Горький М. Исповедь // Знание. 1908. Кн. 23; Базаров В. А. Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. СПб., 1909. Кн. 1. С. 331–363; он же. Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской // Лит. распад. 1909. Кн. 2. С. 5–38. Лит.: Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1909; Мережковский Д. С. Сердце человеческое и сердце звериное // он же. Большая Россия. СПб., 1910; Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // он же. Два Града. М., 1911. С. 1–68; он же. Карл Маркс как религиозный тип // Там же. С. 69–105; он же. Религия человекобожия у русской интеллигенции // Там же. Т. 2. С. 128–222; Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. П., 1955.

А. Т. Казарян

БОГ ОТДЫХАЮЩИЙ [лат. *Deus otiosus*], религиоведческий термин, обозначающий бога-творца, к-рый в силу неких причин отдалился от своего творения и больше не участвует в его жизни и судьбе. Вера в Б. о. распространена гл. обр. среди неписьменных народов.

Отношения Б. о. с людьми обычно проходят 2 этапа: на первом — чаще всего «в начале времен» — он живет среди людей на земле или на небесах, оберегает их и дает им законы; на втором он удаляется от людей на небеса или изгоняет оттуда людей. Причины, по к-рым это происходит, у разных народов различны или не называются вовсе (т. к. считаются великой тайной, напр. в Австралии у народностей аранда, селкнамы и мурингу). В Африке мн. племена верят в то, что бог-творец покинул людей из-за их поступков, нарушающих законы, к-рые он им дал. Б. о. оставил мир под властью своих детей-богов или духов-родоначальников, к-рые с этих пор являются главными объектами поклонения. Напр., у нанайцев и ульчей Б. о. (Эндури, Боа Эндури) молились только раз в году, причем проводили обряд старейшины, а не шаман. Ненцы приносили жертвы Небу (Нум) дважды в год, а в остальное время о нем не вспоминали.

При обилии пластических образов многочисленных духов у всех неписьменных народов изображать Б. о. не принято. Мн. народы обращаются к Б. о. только в наиболее тяжелых жизненных обстоятельствах — голоде, стихийных бедствиях, смертельных болезнях, при этом, напр., банту Зап. Судана не ограничиваются обычными религ. обрядами и жертвами, но объявляют пост, воздержание от супружеского общения и бдение, дабы очиститься и разжалобить своего небесного отца. У нек-рых народов сохраняются представления о том, что Б. о. в конце времен вернется на землю и будет судить людей. Этого времени, когда «небо упадет на землю», ожидают со страхом. Если религ. жизнь народа, знавшего Б. о., угасает, напр. под воздействием атеистической пропаганды, поклонение ему прекращается в первую очередь, в то время как привычные обряды, связанные с духами, сохраняются достаточно долго. С др. стороны, там, где начинается оживление религ. жизни, возникают пророческие и харизматические движения, Б. о. становится активным компонентом религ. верований и культа. Это произошло с культом бога-творца Мвари у народа шона (Зимбабве), к-рому стала покровительствовать правящая царская династия Розви.

Введение в научный оборот понятия Б. о. (Э. Лэнгом и рядом др. антропологов-религиоведов) стало





поводом для широкой дискуссии. Лэнг считал, что Б. о. забыт, вытеснен на периферию религ. сознания более практически значимыми божественными персонажами. Наличие такого культа свидетельствует, по его мнению, о первоначальном монотеизме человечества (в системе В. Шмидта о прамонотеизме). До кон. 20-х гг. XX в. была распространена мысль, что Б. о. заимствован из христ. или мусульм. религий (т. н. loan god), но в наст. время эта т. зр. почти не имеет сторонников. М. Элиаде считал Б. о. изначально периферийным религ. персонажем, неким космогоническим «довеском» к практическому культу тех существей, почитание к-рых необходимо житейской (боги охоты, плодородия и т. п.).

Лит.: *Eliade M. Patterns in Comparative Religion*. N. Y., 1958; *Parrinder E. G. Historia Religionum*. Leiden, 1971; *Ikenga-Metuh E. The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions // Religion*. Newcastle-upon-Tyne, 1985. Vol. 15. P. 373–385; *Зубов А. Б. История религий: Доисторические и внеисторические религии*. М., 1997. Кн. 1. С. 183–194.

А. Б. Зубов

БОГОУГОДНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ — см. в ст. *Благотворительность*.

БОГОХУЛЬСТВО [богохуление], тяжкий грех и церковное преступление, подлежащее церковным прещенным; в широком смысле слова не только прямая хула на Бога, но и всякое преступление против веры.

В ВЗ наказанием за хулу на Бога является смертная казнь: «...кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой; и хулителю имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество: пришелец ли, туземец ли станет хулить имя [Господне]...» (Лев 24. 15–16). В НЗ самым непростительным грехом Господь называет хулу на Св. Духа: «...всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф 12. 31–32). Хула на Св. Духа означает отвержение Божией *благодати* и тем самым сознательное принятие стороны демонических сил в их противлении Божественной воле и благодати, в то время как «слово на Сына Человеческого» означает непризнание Богосыновства Иисуса Христа, к-рое может происходить от неведения и потому не исключает

внутренней перемены человека, покаяния и обращения к вере во Христа.

В канонах правосл. Церкви Б. в собственном смысле слова не упоминается, хотя в них предусматриваются прещения по религ. преступлениям, к-рые могут рассматриваться как Б. в расширительном значении этого понятия, в частности произвольное отречение от Христа или отречение, вызванное мучениями или страхом предстоящих мучений. Такое отречение в эпоху гонений на Церковь в Римской империи часто предполагало также и публичное хуление Христа. Более прямое отношение к преступлению Б. имеет правило свт. *Василия Великого*, не содержащее в себе, однако, никакой санкции: «Если кто, приняв имя христианина, оскорбляет Христа, такому нет никакой пользы от наименования» (Васил. 45). Интерпретация содержания этого правила в смысле осуждения греха Б. не является общепринятой. Существует толкование, по к-рому свт. Василий Великий говорит здесь не о словесной хуле на Христа, а о несоблюдении крестившимися в своей жизни заповедей Божиих как хуления Бога (ср.: *Basil. Magn.* In Isaiam proph. I 31).

Средневек. каноническое право католич. Церкви тщательно разработало тему Б. С одной стороны, оно усматривает преступное деяние лишь в случае публичного богохуления, поскольку в нем наличествует умысел соращения присутствующих к отпадению от Христа, с др., расширительно толкуя данное церковное преступление, причисляет к нему помимо хулы на Бога поношение Божией Матери и святых, тем самым подводя под обвинение в Б. еретиков и позже протестантов, и распространяет понятие Б. на божбу и всякое призывание имени Божия всуе, а также лжеприсягу — случай, когда присяга дается с намерением ее не исполнять.

Рим. гос. уголовное право, согласно принципу «*deorum injurias diis curae*» (оскорбление богов — забота самих богов), не предусматривало наказания за Б., но в эпоху гонений на Церковь вопреки этому принципу христиане среди прочего обвинялись и в преступлении Б. и даже атеизма, под к-рым подразумевалось непочитание ими рим. богов.

Христ. императоры Рима установили уголовное наказание за преступления против христ. религии и Церкви, в т. ч. и за Б. В 77-й новелле св. имп. *Юстиниана I* говорится: «Так как

некоторые, кроме чародейства, произносят также хулительные слова, клятву, божбу, чем возбуждают гнев Божий, то мы обращаемся к этим людям с предупреждением, чтобы они воздерживались от таких поступков, хранили в сердце страх Божий и подражали людям, нравственно живущим, ибо вследствие таких поступков посылаются на страну гонения, землетрясение и чума: поэтому виновные подлежат заключению и затем и смертной казни, дабы от попустительства таких преступлений не погибли самые народы и целые государства».

Средневек. уголовное законодательство Зап. Европы предусматривало за Б. самые тяжкие кары, как правило смертную казнь, в т. ч. через сожжение. С XVI в. наказания за данное преступление смягчаются: смертная казнь заменяется телесными наказаниями или штрафами. В XVIII в. уголовное право большинства европ. гос-в уже не предусматривает смертной казни за Б., изменяется объем этого преступления (из него, в частности, исключается божба), иначе трактуется и его природа. Так, в Австрии при имп. Марии Терезии (кодекс 1768 г.) Б. еще рассматривается как тячайшее преступление, суть к-рого заключается в оскорблении Божества, могущем привлечь гнев Божий на попускающее его правительство и на всю страну, но уже при имп. Иосифе II (кодекс 1787 г.) трактуется как преступление против интересов религ. общины, угрожающее общественным возмущением. Виновные в Б. подлежали принудительному помещению в дом для умалишенных впредь до раскаяния и исправления. В кодексе революционной Франции 1791 г. Б. среди преступлений вовсе отсутствует. В уголовном законодательстве большинства гос-в XX в. Б. не рассматривается в качестве преступления, при этом отдельные его проявления могут подлежать уголовной ответственности как посягательства на законные интересы религ. общин и верующих.

В юридических источниках Др. Руси религ. преступления впервые упоминаются в *Церковном уставе св. Владимира*, где к ведению суда митрополита и епископов отнесено рассмотрение разных видов волшебства («ведьство, зелейничество, потвори, чародеяния, волхвованья... зубоежа»), а также «еретичество», «церковная татьба, крест посекут», исполнение языческих обрядов: «кто молится под овинном, или в рощеньи, или у воды» (Рос-





сийское законодательство X–XX вв. 1984. Т. 1. С. 149). Аналогичные положения о подсудности религ. преступлений епископу содержатся в церковном уставе новгородского кн. *Всеволода Мстиславича* (XII в.). Однако о Б. в собственном смысле слова речь в этих, как и в позднейших, актах не идет.

Кара за Б. впервые в российском законодательстве предусмотрена *Соборным уложением* царя Алексея Михайловича (1649), 1-я глава к-рого называется «О богохульниках и о церковных мятежниках». В ней, в частности, говорится: «Будет кто иноверцы, какия ни буди веры, или и русский человек, возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный Крест, или на святых Его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохулника обличив, казнити, жечь. А будет какой бесчинник пришед в церковь Божию во время Святыя литургии, и каким ни буди обычаем, Божественная литургии совершити не даст, и его изымав и сыскав про него допряма, что он так учинит, казнити смертию безо всякия пощады» (1985. Т. 3. С. 85).

Уголовное законодательство имп. *Петра I* разделило преступление Б. на 2 вида в зависимости от объекта хулы: хуление имени Божия, а также св. таинств влекло за собой прожжение языка, а затем отсечение головы, а поношение Божией Матери, святых и правосл. веры — отсечение сустава или смертную казнь. Смертной казнью или конфискацией имущества каралось, согласно «Воинскому артикулу» (1714) Петра Великого, и недонесение о Б. «Воинский артикул» однако находит основание для снисхождения, если преступление не содержит в себе намеренного богохуления и «слова оною ругателя... токмо из легкомыслия произошли». В этом случае виновный наказывается арестом на 14 дней и вычетом месячного жалования в пользу госпиталя либо шпицрутенами, но троекратное совершение данного преступления влечет за собой уже смертную казнь через расстрел (1986. Т. 4. С. 329).

При императрицах *Елизавете Петровне* и *Екатерине II* среди наказаний за Б. была отменена смертная казнь. Религ. преступления подверглись тщательной разработке при составле-

нии Свода законов Российской империи 1832 г., где они собраны во 2-м разд. 1-й кн. XV т., причем богохуление занимает 1-ю гл. этого раздела.

В «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» 1845 г. разд. 2-й озаглавлен «О преступлениях против веры и о нарушениях ограждающих оную постановлений», 1-я гл. раздела — «О богохулении и порицании веры». Согласно «Уложению», произнесение хулы на «Бога, или на Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный Крест, или на бесплотные силы небесные, или на святых угодников Божиих и их изображения» в церкви карается лишением всех прав состояния и ссылкой в каторжные работы в рудниках сроком от 12 до 15 лет, а также наказанием плетьюми и наложением клейма, если виновный не освобожден от телесных наказаний. Аналогичная хула, произнесенная не в церкви, но в публичном месте, влечет за собой лишение всех прав состояния и ссылку в каторжные работы на заводах сроком от 6 до 8 лет, а также наказание плетьюми и наложение клейма. Уличенный в совершении того же преступления не в публичном месте, но при свидетелях и с намерением поколебать их веру наказывается лишением всех прав состояния и ссылкой на поселение в отдаленнейшие места Сибири, а также плетьюми (Там же. 1988. Т. 6. С. 213). Недонесение о подобных преступлениях, согласно «Уложению», карается тюремным заключением на срок от 6 месяцев до 1 года либо арестом от 3 недель до 3 месяцев. Виновный в публичном произнесении слов, «имеющих вид богохуления или поношения святых...или порицания веры и Церкви», но учинивший это без умысла, а по неразумию или пьянству, подвергается заключению в смиренном доме на разные сроки, но не более 2 лет, а также в более тяжелых случаях лишением нек-рых прав и преимуществ. Богохуления, поношения святых и порицания веры и Церкви в печатных или даже письменных, но распространяемых сочинениях влечет за собой лишение всех прав состояния и ссылку на поселение в отдаленнейшие места Сибири, а также наказание плетьюми. Причем наказанию подвергаются как авторы, так и распространители подобных сочинений, в т. ч. и книго-торговцы.

В «Уголовном уложении» 1885 г. в целом сохранены положения «Уло-

жения» 1845 г. В уголовном законодательстве нач. XX в. Б. трактуется как одно из самых тяжких преступлений, но наказания, предусмотренные для виновных в этом преступлении, смягчены, как смягчены они и по всем др. преступлениям.

В уголовном законодательстве советской эпохи ввиду отделения Церкви от гос-ва, атеистической политики гос. власти и дискриминации Церкви не было места для такого преступления, как Б. Более того, Б., в т. ч. в самой циничной форме, официально поощрялось, составляло характерную черту атеистических публикаций, особенно в 20–30-х гг., на страницах ж. «*Безбожник*», а также на рубеже 50–60-х гг., во время хрущевских гонений на Церковь.

Уголовный кодекс РФ 1996 г. не включает в перечень преступлений Б. Но косвенным образом отдельные случаи Б. могут подлежать уголовной ответственности, если они, напр., содержат в себе также оскорбление религ. чувств, возбуждение религ. вражды, чинение препятствий в совершении санкционированных богослужений, акты вандализма.

Лит.: *Белогриц-Котляревский Л. С.* Преступления против религии в важнейших государствах Запада. СПб., 1886; Российское законодательство X–XX вв.: В 9 т. М., 1984–1988.

Прот. Владислав Цыпин

БОГОЧЕЛОВЕК — см. *Иисус Христос*.

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО, важнейший термин и центральная тема рус. религ. философии кон. XIX — сер. XX в.; в трудах отцов и учителей Церкви, в правосл. богословии и церковной лит-ре этот термин не употребляется самостоятельно, вне отношения к Богочеловеку (см. *Иисус Христос*); существенной особенностью его религиозно-философского понимания является то, что он не образован на основе термина «Богочеловек», хотя такая связь и предполагается, и что он выражает особый тип религиозно-онтологического и исторического единства Бога и человечества (в идеале — Церковь); если в Богочеловеке, в Лице Христа соединены две различные природы, нетварная Божественная и сотворенная человеческая, к-рая по всему нам подобна кроме греха, и соответственно термин «Богочеловек» возник из соединения терминов «Бог» и «человек», то в Б. религ. философии Бог мыслится





в виде *Абсолюта* (затем — Пресв. Троицы), а человечество — в его конкретно-историческом, т. е. поврежденном грехом, состоянии; термин «Б.» в свою очередь образован из терминов «Бог» и «человечество», при этом последний кроме усвоенных религ. сохраняет философские и социологические значения.

Своим происхождением этот термин обязан Вл. С. Соловьёву, к-рый в ряде сочинений дает развернутую концепцию Б. На первостепенный характер темы Б. у Соловьёва указывали Е. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, прот. В. В. Зеньковский. После Соловьёва учение о Б. в рус. религ. философии разрабатывалось Е. Трубецким, Д. С. Мережковским, Бердяевым, Л. П. Карсавиным, Франком, С. Н. Булгаковым и др., сам термин становится неотъемлемой частью рус. философской терминологии и получает распространение в богословской лит-ре.

Понятие «Б.» не принадлежит к числу исходных в философии Соловьёва, таких как «абсолют» и «всеединство», его возникновение обусловлено необходимостью соединить «абсолют» и «всеединство» в рамках теистической концепции и дать универсалистским построениям «вселенской религии» конкретно-религ., христ. характер. В «Критике отвлеченных начал» (1877–1880) Соловьёв исходит из концепции 2 абсолютов: «абсолютно сущего» (Бога) и «абсолютно становящегося» (человека), а Б., как связь одного и др. посредством мировой души, называет «полной истиной» (Собр. соч. Т. 2. С. 323). В «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), представляющих собой изложение целостной концепции Б., Соловьёв отмечает, что ни традиц. религия с верой в Бога, ни совр. цивилизация с верой в человека не проводят «своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» (Там же. Т. 3. С. 26). Разработанная в «Чтениях о Богочеловечестве» религиозно-философская система Соловьёва является синтезом традиц. философской проблематики — *единого, бытия, материи, души мира (Софии), человечества* — с проблематикой богословия: с учениями о Боге, Св. Троице, Ипостасях, Богочеловеке, Церкви и Царстве Бо-

жием; в этом синтезе, в единстве многообразного или во «всеединстве», — основное содержание и суть концепции Б. Вместе с тем внутри религиозно-философской системы Соловьёва складывается 2-е понимание Б. как Церкви. Соловьёв пишет: «Человечество, воссоединенное со своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть Церковь...» — и определяет Церковь как Тело Христова (Там же. С. 171–172).

Это положение Соловьёва о Церкви как Теле Христовом не равнозначно правосл. учению о Церкви как Теле Христовом и полноте Св. Духа; вместе с учениями о «предвечности» Богочеловека и душе мира, Софии Премудрости Божией (см. *Софиология*), оно составляет наиболее уязвимое место всей концепции Б. в «Чтениях» и ставилось нередко в упрек автору. Однако уже в «Духовных основах жизни» (1884) главной темой в учении о Церкви оказывается тема Св. Духа. Соловьёв писал: «Церковь свята и божественна потому, что освящена кровью Иисуса Христа и дарами Духа Святого; то что прямо исходит от этого освящающего Церковь начала, божественно, непорочно, неизменно; дела же церковных людей, по человечеству, хотя бы и ради Церкви, исполняемые, представляют нечто весьма относительное и далеко не совершенное, а только совершенствующееся. Это есть человеческая сторона Церкви» (Там же. С. 386). В «Духовных основах жизни» Церковь отождествляется с Б., а излюбленными формулами Соловьёва становятся «совершенный Богочеловек» и «совершенствующееся Богочеловечество». Хотя идея «совершенствующегося Богочеловечества» предполагала действие Бога и активность человека по осуществлению Царства Божия, эта концепция не согласуется с правосл. учением о Церкви, сотериологией и эсхатологией; в своей подоснове она имела в виду не народ Божий, а человечество как историко-социологическую категорию и была связана с характерными для этого периода жизни Соловьёва оптимистическими (и хилиастическими) представлениями о прогрессе и конце истории. Только этими соображениями можно объяснить «общий закон жизни для Церкви», выведенный Соловьёвым в кн. «История и будущность теократии». Соловьёв писал: «Если Божество само по себе абсолютно неизменно, если человечество само по себе подвержено случай-

ным изменениям, то Богочеловечество правильно развивается, т. е. ... возрастает не только по внешнему объему, но и по внутренней полноте своих проявлений во всех сферах своего существования» (Там же. Т. 4. С. 332). Такое правильное развитие Б., полагал Соловьёв, ведет к достижению конечной цели человечества — Царства Божия, к-рое он понимал как победу над царством смерти, завершение приуготовительного исторического процесса.

В сочинениях Соловьёва, написанных после «Духовных основ жизни», концепция Б. не претерпевает принципиальных изменений, она только расширяется вместе с новыми материалами и разрабатываемыми проблемами: в кн. «История и будущность теократии» (1885–1887) в связи с проблемами *теократии* (Там же. С. 571–572); в кн. «Россия и Вселенская Церковь» (1889) в связи со Вселенской Церковью как «тройственным богочеловеческим союзом» (священства, царства, пророчества) (С. 9–10); в кн. «Оправдание добра» (1894–1897) в связи с проблемой свободы (Собр. соч. Т. 8. С. 475).

Кн. «Три разговора» (1899–1900), к-рая по праву считается духовным завещанием Соловьёва, была свидетельством его отказа от теократических проектов, оптимистических концепций конца мировой истории, веры в «человечество», но она не отменяла его глубокой веры в истину Богочеловека и в наступление Царства Божия.

Философия Соловьёва и поставленные им проблемы стали предметом серьезного историко-философского исследования и самостоятельной разработки только в XX в. С. Н. Трубецкой в предисловии к нем. изданию книги Соловьёва «Три разговора», разъясняя его учение о Б. в отношении к Царству Божию, писал, что Б. — «это законченная организация человечества — «Бого-человеческая организация» («gottmenshliche Organisation»), которая рассматривается одновременно как последний акт Божественного творчества и последняя ступень эволюции человечества» (Vorwort... С. 614). В др. месте он толкует Б. (Gottmenschheit) Соловьёва как «Логос мира, принцип Богопознания, познания мира и человека» (Там же. С. 616).

В философской лит-ре и публицистике *богоискательства*, в частности в трудах Мережковского и Бердяева, вопрос о Б. становится программным





лозунгом направления. Бердяев утверждал, что все богоискатели «искали Богочеловечества, шли к богочеловеческой общественности» (Русские богоискатели // Духовный кризис интеллигенции. С. 44), и выражал надежду, что «обнаружится богочеловеческий центр мировой истории» (Там же. С. 45). В полемике с В. В. Розановым, повторяя известные положения «нового религиозного сознания» о неполноте Откровения в исторических Церквях и наступлении эпохи Св. Духа как эпохи завершающего Откровения, Бердяев писал: «Христос явил собой Бого-человека, Дух Святой явит Бого-человечество» (Христос и мир: Ответ В. В. Розанову // Там же. С. 245); под Б. он имел в виду грядущее вселенское христианство и новую «Вселенскую Церковь», к-рая объединит исторические Церкви и культуру и будет исполнена богочеловеческим духом.

Концепцию Б. Бердяев развивает во 2-й части «Философии свободного духа» (1927–1928), в гл. «Бог, человек и Богочеловек». Рассматривая христианство как религию, в к-рой раскрывается «человечность Бога», он критикует как установку рациональной философии, для к-рой Бог существует только в форме отвлеченного Абсолюта, так и различные формы рационалистического богословия, для к-рых закрыта внутренняя троичная жизнь Бога, и считает, что только «мистико-символическое богословие» позволяет понять динамику отношений между Богом и человеком. Под этим «мистико-символическим богословием» он имеет в виду свою религ. философию, к-рая, признавая общие положения христ. веры, привносит в нее новые спорные учения о предвечном существовании человека в Боге, о рождении человека как деле не только Бога, но и человека, об андрогинном образе человека, девственной природе Софии Премудрости Божией и др. Сама формула «Б.» возникла у Бердяева не без влияния герм. мистики. «Царство Божие, — писал Бердяев, — есть Царство Богочеловечества, в нем окончательно Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге и осуществляется оно в Духе» (С. 17). Тема Б. находит свое отражение и в религиозно-философской антропологии Бердяева. В кн. «О работе и свободе человека» (1939) он пишет «о двойной природе» человека и дает следующее определение личности: «Личность только тогда есть лич-

ность человеческая, когда она есть личность богочеловеческая» (С. 39). Осознавая несовместимость своего определения с тем, как понимается человек и личность в христ. богословии, Бердяев пытается обосновать его ссылкой на учение Церкви о человеке как сотворенном по «образу Божию».

Мережковский, встав на путь конструирования новой догматики христианства (Теперь или никогда. С. 137) и возрождения религ. утопизма в самой худшей его религиозно-политической форме, в своей трактовке Б. смешивает церковную, религиозно-философскую и политическую проблематику, догматику с философией, Церковь с политикой и революцией, выступает против исторического христианства, рассматривает христианство как «только чаяние и пророчество о Богочеловечестве» (Не мир, но меч. С. 32), противопоставляет христианству Церковь, считает, что «явление Церкви совершится за пределами христианства» (Там же).

Е. Трубецкой в исследовании «Мирозерцание Вл. С. Соловьёва» (1913) связывал непреходящее значение философии Соловьёва с «центральной его идеей Богочеловечества, которая составляет бессмертную душу его учения» (Т. 1. С. X) и находится в противоречии с его метафизикой, пронизанной мотивами «шеллингианской гностики», «национально-мессианистическими мечтами о Третьем Риме и теократической схемой «Царства Божия»» (Там же. С. IX). В 9-й гл. своего исследования Трубецкой рассматривает «Учение о Богочеловечестве» Соловьёва и выделяет 5 центральных тем, составляющих суть этого учения. По мнению Трубецкого, это: метафизика Б. как учение о воплощении Абсолютного, вочеловечении Бога, соединении Бога с человеком и через человека со всей тварью (Там же. С. 330); религия Б. и понимание ее в качестве универсальной, объединяющей несовершенные исторические религии Востока и Запада в истине христианства, в религии Богочеловека, Иисуса Христа (здесь Трубецкой в особенности подчеркивает основополагающее значение темы Воскресения для учения Соловьёва о Богочеловеке) (Там же. С. 336); Б. и антропоцентризм: главным в понимании этой проблематики у Соловьёва, по Трубецкому, является учение об Иисусе Христе «как богочеловеческой Личности» (Там же. С. 345); вечное

человечество и София Премудрость Божия; интуиция и рефлексия в учении о Софии.

Основные недостатки концепции Соловьёва Трубецкой видит в разработке 2 последних тем — в учении о «предвечном» существовании человека (Там же. С. 351–353), к-рое в конечном итоге приводит к отрицанию свободы человека (Там же. С. 361), и в учении о Софии. Учение Соловьёва о Софии Премудрости Божией, считает Трубецкой, хотя и имеет отношение к Оригену, блж. Августину, Я. Бёме, Ф. Баадеру и др. мистикам, тем не менее его «глубочайшие корни... в русском благочестии» (Там же. С. 355), «в православном храме», в вере в человечность Божественной Премудрости» (Там же. С. 356). Основную ошибку в понимании Софии Премудрости Божией Трубецкой видит в том, что Соловьёв превращает само по себе правильное понимание идеи человека (или человечества) в Софии в сущность человека, предвечно пребывающую в Боге (Там же. С. 359). Др. ошибка Соловьёва, по мнению Трубецкого, обусловлена попытками дать рационалистическое объяснение своему мистическому опыту с неизбежными в этом случае заблуждениями и самообманами.

В своей главной работе «Смысл жизни» (1918) Трубецкой различает 2 аспекта в понимании Б., христ. (опирающийся на Откровение) и общерелиг. И тот и др. в своей основе имеют религ. связь человека с Богом (С. 185). Трубецкой полагает, что эта связь не имеет эмпирического характера, не обусловлена случайными жизненными обстоятельствами, она составляет внутреннюю интуицию сознания и принадлежит самому сознанию, хотя и может остаться не выраженной в нем. Возможность связи человеческого сознания с абсолютным сознанием Бога Трубецкой объясняет тем, что Божественное сознание, оставаясь непостижимым и недоступным в Себе, «некоторым образом» открывает Себя в нашем сознании, «частью отражаясь в нем, частью непосредственно в нем являясь» (С. 172). Б. как установление связи человека с Богом, считает Трубецкой, составляет особенность религии вообще, и поэтому можно утверждать, что «вера Израиля была опытом Богочеловечества до Христа» (С. 185). Этому общему представлению о Б. как религии, к-рая останавливается только на признании связи человека с Богом, Трубецкой





противопоставляет истинную религию Б., к-рая свое имя получает от Богочеловека. «Христианство,— пишет Трубецкой,— единственная религия, исповедующая вочеловечение Бога, единственная, которая указывает на Христа, как на конкретное, историческое явление этого вочеловечения» (С. 186). Понимаемое т. о. Б., отмечает Трубецкой, исходит из того, что в Церкви как Теле Христовом «мы имеем реальный соборный опыт Богочеловечества» (С. 194).

Самостоятельное, но вместе с тем типологически близкое к концепциям Бердяева и прот. С. Булгакова учение о Б. развивал Карсавин, один из последователей философии «всеединства»: в кн. «О Началах» (1925) он отмечал, что его основной идеей является «идея всеединства Бога и Человека, как всего тварного космоса, идея Богочеловечества...» (С. 51). Однако, поставив своей задачей найти философское и богословское обоснование религиозно-онтологической связи Бога и человека, Карсавин избирает крайне неудовлетворительные средства для ее решения: признавая истинность догматических учений Церкви о Св. Троице и Богочеловеке (С. 150–151), он превращает эти учения в предмет для диалектических упражнений об Истине и не-Истине (толкуемых в духе трехзначной логики) (С. 130–136); конструирует для понимания Св. Троицы искусственные понятия, схемы и синтезы, противоречащие учению Церкви (С. 157–164); придает кенотической теории универсальный характер, пишет о *кеносисе* Ипостасей Св. Троицы в творении мира и во внутритроичной жизни; объясняет отношения Логоса и мира, Христа и Церкви муже-женственными отношениями (С. 180–182, 193); отождествляет «истинный мир» с Божией Матерью, а «совершенный мир» с «Телом Богочеловека» (С. 182); сочиняет несоответствующие правосл. т. зр. учения о природе человека и Софии Премудрости Божией.

Франк к учению о Б. приходит в поздних работах: в кн. «Непостижимое» (1938) проводит разграничение между единственным и неповторимым Богочеловеком и «сознанием внутреннего единства человека с Богом», или «богочеловеческим бытием человека», понимая последнее не в смысле тождественности природы человека человеческой природе в Богочеловеке, а исходя из богосыновства

человека, рождения человека от Бога (С. 278–279). Эту же мысль с нек-рыми изменениями Франк излагает в кн. «Реальность и человек» (1949); подчеркивая «безмерное отличие... человека от личности Богочеловека», он настаивает на признании в человеке «некого божественного начала», считает, что такое учение не «противоречит церковному учению о Боговоплощении в лице Иисуса Христа» (С. 261), и обосновывает свою концепцию «богосродности» человека тем, что человек рождается не только из чрева матери, но и «свыше», от «Духа» (С. 279–280). В работе «С нами Бог» (1941) он связывает идею Б. непосредственно с Личностью Иисуса Христа и с христологическим догматом (С. 200) и рассматривает Церковь как богочеловеческий организм (С. 316–317, 328).

Одна из последних и масштабных в XX в. попыток разработать систематическое учение о Б. была предпринята прот. С. Булгаковым в 1933–1939 гг. в богословской трилогии «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца», с подзаголовком «О Богочеловечестве» (Ч. 1–3). Вопреки намерениям автора раскрыть положительное содержание основных истин христианства в трилогии, они не только не были раскрыты, но были затемнены их софиологическим толкованием.

В кн. «Агнец Божий», в главе о Софии Божественной, где ставится вопрос о природе единой триипостасной Божественной Личности, прот. С. Булгаков отождествляет усию (природу) с Софией Божественной, но в отличие от своих ранних произведений теперь понимает Софию Божественную как неипостасную усию, хотя по-прежнему склонен толковать ее в качестве «вечной женственности»; на этой основе он строит неприемлемое с правосл. т. зр. учение о любви Бога к Самому Себе в Софии Божественной и к Софии и ее ответной любви к Богу (С. 127); решая вопрос об отношении Ипостасей Св. Троицы к природе или к (неипостасной) Божественной Софии, к-рую прот. С. Булгаков отождествляет со Славой Божией, он приходит к 2 выводам: «София, как Премудрость, есть самооткровение Логоса чрез самоопределение Второй Ипостаси...» (С. 131); «Слава есть самооткровение Бога в Третьей Ипостаси» (С. 133). Эти выводы, имевшие непосредственное отношение к учению о Пресв. Троице, были оспорены митр. *Сергием (Страгород-*

ским) (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) (в Указе Московской Патриархии Пресвященному митр. Литовскому и Виленскому Елевферию от 24 авг. 1935 г. отмечалось, что и Сын Божий называется «сиянием славы» Отца — С. 83) и В. Н. Лосским, к-рый писал, что «Божественная природа и все, что к ней относится, принадлежит нераздельно Трем Ипостасям Св. Троицы, Ее энергии и имена не определяют по преимуществу ту или иную Ипостась» (Спор о Софии. С. 28). В этой же книге прот. С. Булгаков развивает еще одно ошибочное учение: понимая Софию как Божественное человечество, он настаивает на предвечности человечества в Боге, учит о Логосе как Предвечном Человеке (С. 136–137) и утверждает, что «Богочеловечество и Богочеловек... даны предвечно в Боге (С. 137). Этой «предвечностью» во внутритроичной жизни прот. С. Булгаков объясняет Боговоплощение, сводит и в данном случае многосложную проблематику обсуждаемой темы к Софии: «...Первообраз человека, Адама, есть образ Логоса в Софии» (С. 198) — и утверждает существование во Христе двух природ: Софии Божественной и Софии тварной (С. 228).

Рассматривая «онтологические основания» Боговоплощения, к-рые, по мысли автора, должны прояснить основной его смысл, прот. С. Булгаков указывает на конечную цель Божественного Промысла — Бог должен «стать человеком, чтобы сделать человека богом», в сравнении с этой целью Искушение представляется ему частной промежуточной задачей (С. 194–195). Этот взгляд прот. С. Булгаков обосновывает тем, что «большее включает в себя меньшее» (С. 195).

В кн. «Утешитель» основными оказываются главы «Двоица Духа и Слова» и «Откровение Духа Святого». В учении о Св. Духе и Его отношении к Слову прот. С. Булгаков следует основным положениям кн. «Агнец Божий», рассматривает Слово и Св. Дух в отношении к Божественной Софии («...обе ипостаси соединяются через самооткровение Отца в Божественной Софии нераздельно и неслиянно» — С. 210; см. также: 217); затем снова возвращается к проблеме творения мира из ничего, не учитывая, что основным препятствием для ее решения является его собственное учение о Софии Божественной и тварной, отождествление мира с Софией тварной. В попытках «диалектичес-





ки» разрешить эту проблему прот. С. Булгаков приходит к малоубедительным и спорным формулам: «Бог творит мир Софией и в Софии, и в смысле софийной своей основы мир — божественен, хотя в то же время небожественен в тварной самобытности своей» (С. 233). В учении об откровении Св. Духа Булгаков окончательно становится на кенотическую т. зр., увязывает ее с софиологией и пишет о 3 кеносисах в Божественной Софии: Бога Отца, Сына Божия и Св. Духа (С. 253–255).

В предисловии к «Невесте Агнца», заключительной книге трилогии, прот. С. Булгаков впервые раскрывает замысел всей трилогии и концепции Б.; он понимает Б. как учение, к-рое включает христологию, пневматологию, еклесиологию и эсхатологию. О «Невесте Агнца» он пишет: «...тема этого труда есть учение о Церкви, еклесиология, понятая во всей ее широте и глубине как софиология. Она необходимо включает эсхатологию...» (С. 5); кроме 2 тем — Церкви и эсхатологии (С. 274–586), остальные неоднократно обсуждались в трилогии, но прот. С. Булгаков вносит уточнения, иногда столь существенные, что они требуют нового обсуждения. Т. о. он возвращается к подвергнутому критике учению о Софии как особой ипостаси в Пресв. Троице (но в новой редакции: «Божественная София извечно ипостасирована Св. Троицей в ее ипостасях. Ей свойственно ипостасное бытие, она его в себе предполагает», однако далее утверждается, что «выведенная из лоно Пресв. Троицы», она его утратила — С. 92).

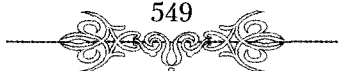
Основополагающие положения прот. С. Булгакова о Церкви расходятся со святоотеческим учением, их фундаментом в соответствии с определением еклесиологии как софиологии становится учение о Софии, из к-рого делается вывод о том, что «Церковь... «не основана» и не возникла во времени, она вечна вечностью Божией, ибо есть сама Божественная София, но вместе с тем... возникает, вернее становится явной во времени или в истории» (С. 274–275); здесь же, в разделе о Церкви, прот. С. Булгаков воспроизводит несомнимое с правосл. т. зр. учение, привносящее муже-женственные характеристики в понимание Ипостасей Сына Божия и Св. Духа, в отношения между Богочеловеком Иисусом Христом и Церковью («Невестой Христовой») (С. 287–289).

В заключительной части своего труда, в «софиологической эсхатологии» (С. 408), прот. С. Булгаков наряду с правосл. учением высказывает весьма спорные и ошибочные суждения, связанные с его специфическим пониманием Ипостаси Св. Духа, концепцией продолжающегося в мире кеносиса Иисуса Христа и Св. Духа (С. 446–447) и др. Несмотря на огромную эрудицию и искреннюю веру во Христа, прот. С. Булгакову не удалось построить цельное христ. богословское учение в первую очередь из-за отождествления христ. представлений о Премудрости Божией с платоновским учением о душе мира, об Афродите Небесной и Афродите Простонародной (земной). В трилогии «О Богочеловечестве» не нашло ясного определения само понятие «Б.», прот. С. Булгаков относит его то к Богочеловеку, то к Софии, то к Церкви, то к Царству Божию, то к историческому процессу. Софиология прот. С. Булгакова была подвергнута вполне обоснованной критике митр. Сергием (Страгородским) в вышеупомянутом Указе, затем В. Лосским в его комментариях («Спор о Софии»). О понимании прот. С. Булгаковым Б. и Богочеловека Лосский писал: «Богочеловек для о. С. Булгакова не «сложная ипостась» двух природ, совершенный Бог и совершенный Человек в единстве личности, а нечто среднее — не Бог и не человек, носитель какой-то новой природы «Богочеловечества»» (Спор о Софии. С. 59).

М. Д. Муретов в кн. «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» (1915) термин «Б.» употребляет гл. обр. в выражениях «Богочеловечество Христа» (С. 101, 109), «Богочеловечество Спасителя». Наряду с этим он пишет: «В организм человечества и всего космоса введено новое творческое начало нового исторического движения — к Богочеловечеству, или обожению человечества. Спаситель-Богочеловек является родоначальником нового человечества — цельного, безгрешного и бессмертного, Воздем его к предназначенной ему цели и Совершителем его спасения» (С. 72). Прот. Г. Флоровский использует словосочетания «тайна Богочеловечества», «Богочеловеческая природа», «Богочеловеческое единство», но они имеют отношение к Богочеловеку и отличаются по содержанию от термина «Б.» с его устоявшимся в религиозно-философской лит-ре смыслом. В ст. «Дом Отчий»

прот. Г. Флоровский пишет, что «только через халкидонский догмат и можно опознать богочеловеческую природу Церкви» (С. 234). В. Лосский вообще не употребляет термин «Б.», считая его спорным. В его работах встречается др. термин — «богочеловечный», непосредственно образованный от слова «Богочеловек» и тесно связанный с ним по смыслу. В кн. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» Лосский пишет: «Церковь — богочеловечна, она обладает двумя природами и двумя нераздельно соединенными волями: это соединение тварного с Богом, осуществленное в Лице Христа» (С. 139; см. также: о «Богочеловеческой полноте Церкви» — С. 255). В Указе Московской Патриархии Преосвященному митр. Литовскому и Виленскому Елевферию (№ 93) с осуждением софиологии прот. С. Булгакова тема Б. специально не упоминается. Возможно, это связано с тем, что в трудах прот. С. Булгакова до его вынужденной эмиграции учение о Церкви подробно не разрабатывалось, а позднее соч. «Невеста Агнца» было издано уже в 1945 г.

Ист.: *Свенцицкий В.* «Христианское Братство Борьбы» и его программа. М., 1906; *Трубецкой С. Н.* Vorwort zu «Drei Gespräche» von W. Solowjof // Собр. соч.: В 6 т. М., 1906–1912. Т. 2. С. 611–619; *Бердяев Н. А.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Вл. Соловьеве: Сб. статей. М., 1911. С. 104–128; *он же.* Идея богочеловечества у Вл. Соловьева // Перезвоны. 1925. № 7/8. С. 180–182; № 9. С. 240; *он же.* Философия свободного духа: В 2 т. П., 1927–1928. Т. 2; *он же.* О рабстве и свободе человека. П., 1939; *он же.* Духовный кризис интеллигенции. М., 1998; *Лопатин Л. М.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева // *он же.* Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 120–156; *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914²; *он же.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911; *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Вл. Соловьева: В 2 т. М., 1913; *он же.* Смысл жизни. М., 1918; *Мережковский Д. С.* Не мир, но меч // ПСС: В 24 т. М., 1914. Т. 13; *он же.* Теперь или никогда // Там же. Т. 14; *Булгаков С., прот.* Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. П., 1933; *он же.* Утешитель: О Богочеловечестве. Ч. 2. П., 1936; *он же.* Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Ч. 3. П., 1945; *он же.* Труды о триничности. М., 2001; *Франк С. Л.* Непостижимое. П., 1939; *он же.* Реальность и человек. П., 1956; *он же.* С нами Бог. П., 1964; *он же.* Духовное наследие Вл. Соловьева // *он же.* Русское мировоззрение. СПб., 1996; *Лосский.* Мистическое богословие; *он же.* Спор о Софии: Статьи разных лет. М., 1996; Указ Московской Патриархии Преосвященному митр. Литовскому и Виленскому Елевферию // Там же. С. 80–91; *Карсавин Л. П.* О Началах // Соч. СПб., 1994. Т. 6.; *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // *он же.* Избр. труды. М., 2002; *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий // Вера и культура. СПб., 2002. С. 229–258.





Лит.: *Ведичко В. Л.* Вл. Соловьев: Жизнь и творения. СПб., 1904; *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913; *Кудрявцев П.* Идея св. Софии в русской литературе четырех последних десятилетий // Христ. мысль. 1916. № 9. С. 70–83; № 10. С. 74–97; *Мочульский К. В.* Вл. Соловьев: Жизнь и учение. П., 1936; *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева. Брюссель, 1976; *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990; *он же.* Владимир Соловьев. М., 1994²; *Никольский А. А.* Русский Ориген XIX в. Вл. Соловьев. СПб., 2000.

А. Т. Казарян

БОГОЯВЛЕНИЕ, 1) в Свящ. Писании и богословии — имевшие место в истории явления Бога человечеству (см. ст. *Теофания*); 2) в литургической жизни Церкви — один из древнейших праздников христ. календаря (греч. — *Επιφάνεια, Θεοφάνια*).

Возникновение праздника Б. следует датировать не позднее III в. Первоначально он был посвящен Воплощению, Рождеству и Крещению Христовым (это отражено, напр., в проповедях святителей Григория Неокесарийского, Григория Богослова, в древних *Лекционариях* и проч.); датой праздника было 6 янв. В IV в. сначала на Западе, а к кон. века и на Востоке праздник *Рождества Христова* выделяется в самостоятельное торжество; содержанием праздника Б. остается *Крещение Господне*. В наст. время повсеместно Рождество и Крещение (под названием Б.) празднуются раздельно (в правосл. Церкви службы на эти праздники имеют много общего); лишь в Армянской Церкви с VIII в. в содержание праздника Б. включается также и Рождество. Дни между праздниками Рождества и Крещения считаются святыми и радостными и отмечаются отсутствием поста (см. ст. *Святки*).

Лит.: *Скабаланович.* Типикон. Вып. 1; *он же.* Рождество Христово. К., 1916. (Христ. праздники; кн. 4); *Botte B.* Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie. Louvain, 1932; *Talley T. J.* The Origins of the Liturgical Year. N. Y., 1986.

БОГОЯВЛЕНИЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Барнаульской и Алтайской епархии), в г. Камень-на-Оби Алтайского края, учрежден определением Свящ. Синода РПЦ от 27 дек. 1994 г.

Начало мон-рю положила община, сложившаяся к 1978 г. в Камне-на-Оби при домово́й церкви прот. Феодора Романюка (в схиме Иоанна). Богоявленским мон-рь именуется по каменному Богоявленскому храму г. Камня-на-Оби, построенному в 1900 г. в русско-визант. стиле на по-

жертвования местного купечества. В 1935 г. церковь была частично разрушена: снесен купол, разобрана колокольня, в оставшемся помещении размещались цеха вино-водочного завода. В 1997 г. местными властями было принято решение о передаче Богоявленского храма Церкви, но к 2003 г. оно не осуществилось. Монастырские богослужения совершаются в помещении, временно приспособленном для храма. С 1997 г. настоятельницей Б. м. является мон. Вера (Хомченко), ранее исполнявшая обязанности благочинной *барнаульского в честь иконы Божией Матери «Знамение» жен. мон-ря*. В Б. м. 7 насельниц, из них 2 схимонахини.

Лит.: Очерки истории Камня-на-Оби. Камень-на-Оби, 1998; *Пенкин В.* Память сердца // Алтайская миссия. 1999. № 7.

В. Н. Ворсина

БОГОЯВЛЕНИЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в Юрьевцеком у. Костромской губ., в 73 верстах к юго-западу от г. Юрьевца на р. Лух (левый приток р. Клязьмы) (совр. с. Худынский Лухского р-на Ивановской обл.). Основан прп. *Макарием Унженским*, житие к-рого является главным источником истории Б. м. Ок. 70–80-х гг. XIV в. прп. Макарий, оставив *нижегородский Печерский мон-рь*, ушел к сев. границе Нижегородского княжества и поселился «безмолвного ради пребывания» на берегу р. Лух, у впадения в нее р. Добрицы. Вскоре к прп. Макарию стали приходить иноки, братия построила храм в честь Богоявления Господня, положивший начало Б. м. В 30-х гг. XV в. прп. Макарий оставил обитель; согласно житию, он «нарек от братии игумена» и, передав ему «все строение

Богоявленский храм в с. Худынском.
Фотография. 2002 г.



и братию», ушел на сев.-вост. границу Нижегородского княжества, где основал *Макариев Желтоводский мон-рь*.

В XVIII в. Б. м., небольшой и бедный, был обращен в приходскую церковь с. Богоявленского, возникшего из монастырской слободы. Последний упоминаемый в документах настоятель — строитель Нифонт (1716). В 1841 г. вместо деревянного возвели каменный Богоявленский храм, один из приделов к-рого посвящен прп. Макарию Унженскому. Храм не закрывался и в наст. время является действующим.

Арх.: ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Ед. хр. 336. Л. 60–61 [Житие прп. Макария Унженского и Желтоводского].

Лит.: *Беляев И.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863. С. 212; Тихонова пустынь и Лухский край. Иваново, 1998. С. 169; *Зонтиков Н. А.* Прп. Макарий Унженский и Желтоводский: К 555-летию со дня преставления, 1444–1999 гг. Кострома, 1999. С. 15–18.

Н. А. Зонтиков

БОГОЯВЛЕНИЯ СОБОР В ЕЛОХОВЕ [Елоховский], в Москве (Елоховская ул., д. 15), предположительно до 1938 г. приходская церковь III (Трехсвятительского) благочиннического отделения Сретенского сорока, в 1938–1991 гг. Патриарший собор, с 1991 г. московский кафедральный собор.

Строительство и архитектура Б. с. Впервые «новопостроенная церковь Богоявления Господня, что в селе Елохове», упомянута в указе Патриарха Адриана от 1694 г.; до 1717 г. (по др. сведениям, 1722) храм был деревянным, с приделом в честь Благовещения. В 20-х гг. XVIII в. по указу Петра I церковь перестроили в камне на пожертвования, сделанные царевой Прасковьей Иоанновной (дочерью царя *Иоанна V Алексеевича*). 4 июля 1731 или 1739 г. церковь была освящена архиеп. Подонским и Сарским Леонидом. В 1789–1790 гг. проводилась капитальная перестройка храма, в 1792 г. в трапезной был освящен придел во имя свт. Николая Чудотворца, в 1793 г. заново освящен придел Благовещения. Тогда же началось возведение колокольни, завершившееся в 1805 г. В 1837–1845 гг. по проекту archit. Е. Д. Тюрина прошла реконструкция тесного и обветшавшего храма, после к-рой в прежнем виде остались лишь трапезная и 1-й ярус колокольни. Храм был освящен 18 окт. 1853 г. митр. Московским и Коломенским *Филаретом (Дроздовым)*. В 1857–1858 гг. возвели заново верх-





Богоявленский собор.
Фотография. 2002 г.

ние ярусы колокольни в формах XVIII в. В 1889 г. по проекту архит. П. П. Зыкова были выстроены большой граненый купол над трапезной и ступенчатые аттики на ее боковых фасадах.

Здание собора крестово-купольного типа выполнено в стиле ампир. Кубический четверик завершается величественным пятиглавием: центральный купол представляет собой ротонду с фонариком, небольшие боковые главы имеют цилиндрические барабаны. С севера, юга и востока к четверику примыкают ризалиты, в вост. устроен алтарь. Декоративное убранство фасадов включает в себя портики, украшенные сдвоенными массивными пилястрами, в к-рые вписаны по 2 ионические колонны и огромные полуциркульные окна. Первоначальная отделка трапезной в стиле классицизма кон. XVIII в. была дополнена лепными ампириными деталями: коринфскими капителями пилястр,

Богоявленский собор. Фотография. 1883 г.



фигурными розетками, наличниками окон. При ремонте храма в 70-х гг. XX в. доделали неоконченные при строительстве в XIX в. капители сдвоенных колонн центральной главы, было значительно расширено помещение главного алтаря. На внешних стенах трапезной, четверика и барабана купола восстановили лепное убранство, а также существовавшие с XIX в. живописные композиции на библейские сюжеты и изображения святых.

Высота здания от фундамента до креста центрального купола составляет 56 м, такова же высота колокольни, площадь храма с папертью — 1164 м², максимальная вместимость — 3 тыс. чел.

Церковный участок, на сев. стороне к-рого стоят дома богадельни и причта, в 1852 г. был окружен с 3 сторон оградой. Между 1774 и 1793 гг. для Богоявленского народного уч-ща было выстроено небольшое здание перед входом в храм, сохранившееся до наст. времени.

Богоявленский храм в кон. XVII — кон. 30-х гг. XX в. В переписи дворов с. Елохова 1694 г. отмечены 5 дворов церковного причта, 14 загородных дворов москвичей-горожан и 69 жилищных крестьянских дворов, обитатели к-рых содержали на свои средства церковный клир. В результате активной застройки этой местности в нач. XVIII в. в Елохове в 1717 г. существовало уже 83 крестьянских двора и 7 дворов церковного причта. В 1722 г. Петр I включил новые кварталы вокруг Немецкой (ныне ул. Баумана) и Покровской (ныне Бакунинская) улиц в территорию города, эти кварталы вошли в приход Богоявленской ц. В 1748 г. имп. Елизавета Петровна указала закрыть кладбище при храме Богоявления, могилы на церковном погосте заровнять, а надгробные камни «употреблять на церковное строение по потребности». После этого прихожан стали хоронить в основном на расположенном за Яузой Семёновском кладбище. В 80-х гг. XVIII в. в приходе числилось 48 дворов.

8 июня 1799 г. в метрической книге храма была сделана запись № 73 о крещении самого знаменитого уроженца здешних мест — А. С. Пушкина. Восприемниками были гр. А. И. Воронцов и О. В. Пушкина, личность иерея, совершившего обряд, не установлена — в том году в ц. Богоявления служили священники Феодор Иоаннов и Феодор Стефанов. 26 мая 1899 г. в храме

отмечалось 100-летие со дня рождения Пушкина. Панихиду совершил митр. Московский и Коломенский сщмч. Владимир (Богоявленский) в присутствии генерал-губернатора Москвы вел. кн. Сергея Александровича и вел. кнг. св. Елисаветы Феодоровны. В 1992 г. у входа в собор установлена мемориальная доска в память о крещении поэта.

В 1812 г. в приходе числилось 210 дворов, после пожара Москвы уцелело 6. Здание храма и его внутреннее убранство сохранились от огня, но ризница была разграблена наполеоновскими солдатами. Число прихожан Богоявленского храма резко увеличилось в сер. 60-х гг. XIX в., когда после крестьянской реформы 1861 г. начали активно заселяться участки к северу от Покровской ул., на юж. выселках Красного с., у Яузы. В 1866 г. в приходе было 187 дворов, число прихожан соответствовало населению небольшого уездного города: мужчин — 1784 и женщин — 2040, в 1916 г. в приходе числилось 205 домовладений с числом прихожан: мужчин — 1387 и женщин — 2275.

Прихожанами Богоявленского храма являлись в основном крестьяне, мещане, небогатые купцы, фабричные рабочие. В XIX в. этот приход в Москве называли «народным». Прихожанин храма С. Н. Дурьлин в книге воспоминаний писал: «Если требовалась какая-нибудь благотворительная или патриотическая жертва, вызываемая нуждами времени... то митрополит (Московский. — В. Л.) главные свои надежды возлагал на такой народный приход, как Богоявление». К нач. XX в. помимо Елоховской слободы приход включал в себя Немецкую слободу, к-рая превратилась в густонаселенный фабричный район, примыкавшие к Покровской ул. обширные участки с лавками и складами при Московско-Рязанской железной дороге (ныне район Переведеновских улиц и переулков) и кварталы между Красносельской ул. до ее пересечения с Ольховской ул. и Гавриковым пер.

В границах прихода проживало много старообрядцев различных толков. В 1767 г. староверов числилось 288 душ, в 1866 г. — 66 старообрядческих дворов, в 1916 г. 43 двора были в собственности старообрядцев и единоверцев.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. ктиторами (старостами) и благотворителями храма являлись купцы И. А. Камынин, А. А. и И. А. Калинины,





И. И. Гуляков. В 1871 г. по инициативе Н. М. Матвеева и Камынина при храме было основано братство для пособия беднейшим прихожанам с богадельней на 10 женщин и приютом для 15 мальчиков. 30 нояб. 1875 г. открылась школа братства на 35 мальчиков. К 1895 г. число членов братства достигло 117 чел., а его капитал — 67 268 р. Большую роль в благотворительной деятельности братства играла семья купцов и предпринимателей Шаповых. В. И. Шапов, будучи в 1845–1864 гг. старостой Елоховской ц., завещал храму капитал в 26 тыс. р., проценты с которого шли на пособия беднейшим прихожанам, раздававшиеся к Рождеству и Пасхе. При возведении нового здания храма В. И. Шапов оплатил треть стоимости работ (около 70 тыс. р.). Его сыновья Петр, Илья и Павел являлись почетными членами братства; Петр Васильевич в 1876 г. был избран председателем Совета братства, в 1890 г. на этом посту его сменил сын Петр Петрович. Действительным членом братства был М. И. Шапов, управляющий фабрикой и торговлей фирмы «Братья Петр и Илья Шаповы», дед историка Я. Н. Шапова. В кон. XIX — нач. XX в. в братство охотно вступали члены московских предпринимательских семей, исстари тяготевших к приходу Богоявления, что в Елохове: Алексеевых, Бутюгиных, Калининных, Камынинных, Ляминных, Мухинных и др. Деятельным братчиком был и купец Н. З. Дурьлин, отец писателя.

К Богоявленскому храму были приписаны неск. московских домовых церквей, богослужения в которых совершались причтом храма. В 1899–1903 гг. приписной к храму значилась ц. во имя святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа на епархиальном свечном заводе (Посланников пер., д. 9, здание сохр.). Приписными к Елоховскому храму были также ц. сщмч. Филиппа, митр. Московского, при Казанском железнодорожном техническом уч-ще, освященная в 1913 г. (Н. Красносельская ул., ныне д. 39, здание сохр.), и ц. свт. Николая Чудотворца при распределительно-эвакуационном пункте Российского об-ва Красного Креста на Владимирском ш., освященная в 1915 г. (здание не сохр.). В 1722 г. в Немецкой слободе существовала деревянная Никольская часовня, дававшая храму Богоявления рубль в год, в 1787 г. она перешла во владение Николаевской Берлюковской пуст. Бого-

родского у. Московской губ. К этой часовне, разрушенной в 1928 г., ежегодно 4 сент. из Богоявленского храма устраивался крестный ход с молебном в память избавления от чумы в 1771 г. и холеры в 1892 г.

Богоявленский приход обладал значительной земельной собственностью и недвижимостью. Помимо участков, занимаемых погостом с церковными постройками и 5 домами причта, в 1916 г. приходу принадлежали 2 доходных дома в Басманной и Лефортовской частях города.

В нояб. 1918 г. община Богоявленского храма зарегистрировалась в Московском совете рабочих и красноармейских депутатов, 28 апр. следующего года была составлена опись имущества храма и был подписан договор с советом о бессрочном и бесплатном использовании здания и находящихся в нем богослужебных предметов, икон и утвари «исключительно для удовлетворения религиозных потребностей». Был избран приходской совет из 20 прихожан во главе с председателем прот. Николаем *Боголюбским*. При повторной регистрации общины в нояб. 1920 г. число прихожан Елоховской ц. было определено в 12 тыс. чел. В те годы в храме часто совершал богослужения Патриарх св. *Тихон*: с 26 февр. 1918 г. по 20 февр. 1925 г. им было совершено здесь 11 служб; служение литургии в храме с участием Патриарха было назначено и на 7 апр. 1925 г. — день кончины Первосвятителя.

В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* из храма 24 апр. 1922 г. была конфискована богослужебная утварь общим весом 50 пудов 8 фунтов 73 золотника серебра. По разрешению музейного отдела Главнауки Наркомпроса в храме временно оставили нек-рые предметы, имеющие историко-художественную ценность: 5 серебряных риз на иконах XVIII–XIX вв., дарохранильницу и Евангелие в серебряном окладе нач. XVIII в. По просьбе прихожан районная комиссия по изъятию ценностей оставила в храме также нек-рые богослужебные предметы из серебра весом в 7 фунтов, взамен прихожане внесли вдвое большее по весу число серебряных монет и 48 золотников золота. В нач. 30-х гг. в храм Богоявления были переданы иконы и утварь из располагавшихся вблизи и закрытых в то время московских церквей, в частности из ц. Покрова в Красном с. поступили 40 икон, много утвари и об-

лачений. Число прихожан увеличилось в те годы до 25 тыс. чел.

Решением комиссии отдела народного образования Моссовета в 1926 г. здание храма было отнесено к памятникам церковной архитектуры I категории. Несмотря на это, 1 марта 1930 г. Московский облисполком принял постановление о закрытии церкви. Прихожане собрали 4800 подписей под заявлением во ВЦИК о сохранении храма, и 30 июня Президиум ВЦИК отменил решение московских властей. Начиная с 1934 г. власти делали неоднократные попытки закрыть храм: его предполагалось снести в связи со строительством метрополитена, в 1935 г. райсовет хотел передать его под кинотеатр, затем последовали предложения о размещении в храме музея редких книг. Однако эти проекты не осуществились.

К 1933 г. Елоховский храм приобрел особое значение для церковной жизни: именно здесь, а не в кафедральном Дорогомиловском соборе, проходили архиерейские хиротонии с участием высших иерархов РПЦ: Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, Ленинградского митр. *Алексия (Симанского)*, Дмитровского архиеп. *Питирима (Крылова)* и др. Не в последнюю очередь это было связано с тем обстоятельством, что вблизи Елоховского храма в одноэтажном деревянном доме по адресу: Бауманский пер. (ныне часть Бауманской ул.), д. 6 (здание не сохр.), находилась тогда канцелярия и резиденция фактического главы РПЦ митр. *Сергия (Страгородского)*. 2 июля 1938 г. был закрыт и вскоре разрушен Богоявленский собор в Дорогомилове, в связи с этим кафедра Московских Первосвятителей фактически переместилась в Б. с.

Б. с. в 40-х гг. XX — нач. XXI в. После запрета колокольного звона в Москве в одном из алтарей Б. с. была оборудована небольшая звонница, к нач. 40-х гг. в храме образовался постоянный правый хор из певчих-слепых, действовавший до 1943 г. 10 марта 1941 г. соборяне вместе с пастырями и паствой др. московских приходов почтили торжественным молебном 40-летний юбилей служения в архиерейском сане Блаженнейшего митр. *Сергия*. В июне 1941 г. над Б. с. вновь нависла угроза закрытия: 22 июня, в воскресенье, после окончания литургии власти предполагали закрыть собор, но начало Великой Отечествен-





ной войны не дало этому осуществиться. В этот день митр. Сергей составил обращение «Пастырям и пасомым Христовой православной Церкви», в котором призвал правосл. народ на защиту Отечества. Обращение было вскоре оглашено в Б. с., на закрытие к-рого власти более не покушались. 26 июня 1941 г. на молебне в соборе о победе рус. воинства Блаженнейший митр. Сергей вновь обратился к пастве с горячим призывом защитить родную землю.

У свечного ящика организовали сбор пожертвований на нужды обороны. Первым свою лепту внес митр. Сергей, пожертвовавший бриллиантовый крест с клобука и драгоценный наперсный крест. С июля 1941 по июль 1944 г. духовенством и верующими прихода Б. с. было внесено в фонд обороны 835 200 р. и на подарки бойцам Красной Армии 535 100 р.



Надгробие над местом погребения Святейшего Патриарха Сергия (Старгородского)

На храмовой колокольне разместились боевые расчеты зенитчиков, защищавших город от авиабомб. В условиях осадного положения в ночь с 4 на 5 апр. 1942 г. городские власти разрешили проведение пасхальной службы в плохо отапливаемом и затемненном соборе, на к-рую собралось 6500 москвичей. 3 сент. 1943 г. богослужение в соборе вновь возглавил вернувшийся из эвакуации в Москву митр. Сергей. С того же дня в соборе начал петь профессиональный хор под упр. В. С. Комарова, в продолжение 31 года руководившего хором собора. 12 сент. в Б. с. состоялась интронизация Святейшего Патриарха Сергия, 18 мая 1944 г. останки почившего



Патриарх Алексий I совершает богослужение в Богоявленском соборе. Фотография. 60-е гг. XX в.

Патриарха были погребены в Никольском приделе собора.

4 февр. 1945 г. Б. с. стал местом проведения интронизации Патриарха Алексия I, на торжестве присутствовали правосл. Патриархи: Александрийский Христофор II, Антиохийский Александр III и Католикос-Патриарх Грузии Каллистрат, представители др. Поместных правосл. Церквей и 42 архиерея РПЦ. Одним из первых указов Патриарха Алексия I (от 25 февр. 1945) собору был присвоен статус Патриаршего, настоятель собора прот. Николай Колчицкий был возведен в сан протопресвитера. Празднование 800-летнего юбилея Москвы в 1947 г. ознаменовалось перенесением из алтаря кремлевского Успенского собора в Б. с. мощей Московского митр. св. Алексия. 14 окт. 1947 г., в 5 ч. утра, св. мощи были приняты в Кремле по особому акту протопр. Николаем Колчицким и в 5 ч. 40 мин. доставлены в собор, где их встретил Патриарх Алексий I в сопровождении небольшого числа священнослужителей, мощи были положены



в алтаре Никольского придела. 17 окт. на всенощном бдении мощи перенесли в специально приготовленную раку, 18 окт. у раки свт. Алексия был совершен первый молебен. В июле 1948 г. собор стал местом церковных торжеств по случаю 500-летия автокефалии РПЦ, на них присутствовали делегации от 9 автокефальных правосл. Церквей, представители заграничных экзархатов, епархий и благочиний Московской Патриархии. 30 июня 1971 г. в Б. с. прошла интронизация Патриарха Пимена, в ней участвовали главы Поместных правосл. Церквей: Патриарх Александрийский Николай VI, Католикос-Патриарх Грузии Ефрем II, Патриарх Румынский Юстиниан. 5 июня 1988 г. Божественной литургией в Б. с. началось празднование 1000-летия Крещения Руси, а незадолго до этой даты, 26 мая, состоялась передача собору правосл. святынь, хранящихся в Государственных музеях Московского Кремля: частицы Древа Животворящего Креста Господня, камня от Гроба Господня, частицы ризы Пресв. Богородицы, десницы ап. Андрея Первозванного, главы свт. Иоанна Златоуста и частиц мощей др. угодников Божиих.

10 июня 1990 г. в Б. с. состоялась интронизация 15-го Всероссийского Патриарха Алексия II, на торжествах присутствовали все члены избравшего его Поместного Собора РПЦ и Католикос-Патриарх Грузии Илья II. В 1991 г. собор в течение неск. месяцев был местом пребывания вновь обретенных св. мощей прп. Серафима Саровского, на пути их следования из С.-Петербурга в Дивеевский мон-рь. В том же году в Б. с. находились вновь обретенные мощи свт. Иоасафа Белгородского в период их перенесения из С.-Петербурга в Белгород. 3 окт. 1993 г., во время вооруженного противостояния Президента РФ и законодательной власти, в собор из Третьяковской галереи была принесена чудотворная Владимирская

Интронизация Патриарха Алексия II. Фотография. 10 июня 1990 г.

икона Божией Матери, перед к-рой правосл. москвичи вместе со своим архиереем Патриархом Алексием II



на коленях молились о спасении Отечества и о прекращении смут и распрей. В 1996 г. в соборе в течение 10 дней находилась глава вмч. *Пантелеимона*, впервые доставленная в Россию из афонского *Пантелеимонова мон-ря*.

В 1991 г. статус Патриаршего получил возрожденный для литургической жизни Успенский собор Московского Кремля, Богоявленский храм стал кафедральным собором Москвы. В 1991–1999 гг. из Б. с. транслировались пасхальные и рождественские богослужения, возглавляемые Патриархом Алексием II. Из года в год, попеременно чередуясь, в Великий четверг в соборе совершаются особые чинопоследования: умовение ног в воспоминание Тайной вечери и чин освящения Первосвятителем Русской Церкви сваренного накануне в Малом соборе Донского мон-ря мира. Разлитое в особые, изготовленные из медного сплава и посеребренные сосуды св. миро приносят к сев. и юж. сторонам главного престола, после окончания освящения сосуды опечатывают и оставляют на хранение в алтаре собора или в ризнице.

В 1990 г. при Б. с. был освящен крестильный храм во имя св. Василия Блаженного (по преданию, родившегося в с. Елохове) с баптистерием. При соборе действует воскресная школа с изучением церковного пения, в 1992 г. было создано сестричество во имя равноап. Марии Магдалины; клирики и сестры посещают больных в 6-й городской больнице, оказывают материальную помощь и духовную поддержку нуждающимся в них детям и одиноким пожилым прихожанам. В 1995 г., после проведения реставрации, возобновлены богослужения в приписном к Б. с. храме вмч. Никиты на Ст. Басманной ул. (закрыт в 1933).

Начиная с 20-х гг. XX в. обязанности ктитора храма выполнял «почетный» член церковной двадцатки. С особой благодарностью в соборе вспоминают старосту В. И. Российского († 1964). Велика роль в благоустройении храма Н. С. Капчука — ктитора Б. с. с 1969 г.

Внутреннее убранство и святыни. В окт. 1846 г. прихожане заново отстроенной Богоявленской ц. обратились в Святейший Синод за разрешением «украсить внутренность новосооруженного храма священными изображениями греко-фряжского стиля». К 1853 г. был сооружен 18-метровый многоярусный иконо-



Иконостас собора

стас, 65 образов для него были написаны в традициях академической школы. В 1895 г. завершилась внутренняя отделка церкви, стены были украшены лепниной и живописью. В 1912 г. артель живописцев из мастерской придворного иконописца и реставратора В. П. *Гурьянова* при участии худож. А. Е. Куликова заново расписала трапезную, позолотчик В. Р. Чубаров отделал иконостас Никольского придела. Накануне празднования 800-летия основания Москвы в соборе была проведена реставрация живописи главного купола с изображением «Св. Троицы Новозаветной» и образами рус. святых. Бригаду реставраторов-живописцев возглавлял выпускник МДС худож. П. А. Голубцов (в монашестве *Сергий*; вполс. архиеп.

Сень над ракой свт. Алексия, митр. Московского



Новгородский и Старорусский), к-рый в 1954 г., уже в сане архимандрита, был помощником главного художника храма по реставрации его настенной живописи. Начиная с 70-х гг. XX в. работы по реставрации интерьера храма ведутся непрерывно: расширена солея, реконструированы сев. и юж. балконы и выстроен центральный балкон для размещения хоров, промывта и тонирована настенная живопись, в 1987–1988 гг. отреставрирован главный иконостас.

К передаче мощей свт. Алексия в 1947 г. на одном из оборонных предприятий Москвы для Б. с. была изготовлена рака из бронзового сплава по эскизу М. Е. *Губонина*. На внутренней стороне крышки раки помещено шитое изображение святителя. В июле следующего года над ракой установили резную деревянную сень, исполненную также по эскизу Губонина мастерами-резчиками по дереву братьями Ворносковыми. В Никольском приделе храма в 1949 г. по проекту акад. А. В. *Шусева* было сооружено беломраморное, украшенное бронзовыми деталями надгробие над могилой Патриарха *Сергия*. Эта работа явилась последним произведением маститого зодчего. У надгробия в стеклянном футляре хранится куколь Патриарха *Сергия*.

У сев. стены храма, под Распятием XIX в., находится металлическая рака с частицей Древа Животворящего Креста Господня, десницей ап. Андрея Первозванного, главой свт. Иоанна Златоуста, частицами мощей свт. Николая Чудотворца и митр. св. Петра. С 1731 г. в храме пребывает особо почитаемый образ Богородицы «Всех скорбящих Радость». В 1894 г. в течение 2 месяцев в Елоховской ц. находилась привезенная из афонского Ильинского скита его настоятелем архим. Гавриилом икона Божией Матери «Млекопитательница». «В дар и благословение» Богоявленскому храму архим. Гавриил оставил список с иконы афонской работы кон. XIX в., к-рый хранится в соборе. Многие из почитаемых храмовых икон издавна принадлежат Богоявленской ц.: свт. Николая Чудотворца с житием 1-й трети XIX в. (средник — список с иконы XI в.), Благовещения Пресв. Богородице нач. XIX в. в серебряном киоте 1813 г. и др.

На рубеже 1945–1946 гг. в местный ряд иконостаса главного алтаря, слева от царских врат, была помещена икона XVII в. — список с чудотвор-



Икона Божией Матери
«Млекопитательница». Кон. XIX в.

ного Казанского образа Божией Матери, находившийся прежде в Казанском соборе на Красной пл. После закрытия Казанского собора в 1930 г. община перешла в ц. свт. Николая в Хлыновском туп., перенесла туда и чудотворный образ; после разрушения в 1936 г. Николо-Хлыновской ц. икона оказалась в Богоявленском Дорогомиловском соборе, затем попала в Елоховский храм. Рамой для чудотворного образа служит икона «Похвала Богородицы» с фрагментами старого серебряного оклада. Среди икон, к-рые поступили в храм из московских церквей, закрытых в 20–30-х гг. XX в., Богоматерь «Избавительница» и вмч. Пантелеимона афонского письма (1893), происходящие из ц. Покрова в Филях,

Казанская икона Божией Матери. XVII в.



а также житийный образ вмч. *Ирины* (XIX в.) из Троице-Ирининского храма в с. Покровском. В соборе особо почитаются иконы Божией Матери «Взыскание погибших», Тихвинская (обе — XIX в.), образ прп. *Серафима Саровского* с частицами камня, на к-ром молился преподобный, и частицей его одежд (XX в.). На 5-й неделе Великого поста, в пятницу вечером, на акафист в честь Похвалы Пресв. Богородицы, в собор по благословению Святейшего Патриарха Алексия II приносят икону Божией Матери «Умиление» — келейный образ прп. Серафима Саровского.

В 1897 г. на средства прихожан были созданы вызолоченные хоругви с эмалевыми украшениями в память коронования имп. св. *Николая II* и имп. св. *Александры Феодоровны*. На одной из них помещены иконы святых, тезоименитых членам царской семьи, на др. — иконы Богоявления и свт. *Феодосия Черниговского*. Обе хоругви ныне укреплены на сев. и юж. стенах центрального нефа. В ризнице собора имеются драгоценные литургические предметы: напрестольные кресты XVIII — нач. XX в., потиры (в т. ч. изготовленный на имп. стекольном заводе в С.-Петербурге в кон. XVIII — нач. XIX в.), шитые золотом воздухи и др., а также священнические ризы XIX в.

Собор сохранил основной набор из 17 колоколов, сложившийся в XIX в., за исключением самого большого колокола, получившего в XX в. трещину. Общая масса всех колоколов превышает 6800 кг.

Причт. С кон. XVII в. до 1828 г. причт состоял из 1–2 священников, диакона, дьячка и пономаря, 2-го священника к храму приписывали из др. церквей ввиду увеличения числа прихожан, были случаи пребывания 2-го священника на диаконском штатном содержании. В 1828–1896 гг. в храме служили не менее 2 священников (один из них — настоятель, обычно в сане протоиерея), в 1896–1919 гг. — 3 штатных священника. Члены причта в дореволюционное время содержались за счет платы за исполнение треб, кружечного сбора и доходов от неприкосновенного капитала, образовавшегося из вкладов прихожан в пользу клира «за вечное поминовение вкладчиков и их сродников», к 1916 г. размер этого капитала составил 33 542 р. В нач. 20-х гг. XX в. в штате были заняты только 2 священнические вакансии, к 1927 г. в клире храма числились

4 священника (из них — 2 протоиерея). До 1970 г. в соборе служили 5 священников и 2 диакона, затем штат был увеличен, и в наст. время в причт храма входят: настоятель, 7 священников и 4 диакона.

В 1694 г. известен свящ. Богоявленского храма Косма Елисеев, к-рого в 1712 г. сменил Дементий Иванов. В 1729 г. в помощь престарелому о. Дементию был назначен свящ. Василий Михайлов. В 1799 г. в храме служили 2 иерея, диак. Феодор Яковлев и дьячок Сергей Александров. В 1812 г. настоятелем стал свящ. Никита Карпов, к-рого в 1818 г. сменил свящ. Михаил Божанов. В 1822–1827 гг. настоятелем являлся прот. Михаил Знаменский. Сохранились свидетельства о настоятелях храма в 1828–1884 гг.: протоиереях Александре Покровском и Василии Сахарове, свящ. Николае Дмитриевском. С 1876 г. в храме служил видный московский клирик прот. (с 1892) Иоанн Березкин, возглавлявший причт храма в 1884–1919 гг. В 1920 г. настоятелем был избран прот. Николай Боголюбский, вскоре ставший одним из лидеров обновленчества. В 1923 г. Боголюбского избрали в обновленческий Высший церковный совет, и его имя с той поры в документах, связанных с Елоховским храмом, не упоминалось.

27 дек. 1924 г. Патриарх Тихон утвердил в должности настоятеля храма свящ. Николая Колчицкого, в 1938 г. митр. Сергей (Страгородский) удостоил о. Николая сана «кафедрального протоиерея». По «Положению о Богоявленском соборе в Москве» 1945 г., настоятель храма возводился в сан протопресвитера,

Прп. Серафим Саровский.
Икона. Нач. XX в.





Свящ. Николай Колчицкий.
Фотография. 20-е гг. XX в. (ЦАК МДА)

тогда же была учреждена должность соборного сакеллария (ключаря). Протопр. Николай оставался настоятелем Б. с. вплоть до своей кончины, последовавшей 12 янв. 1961 г. С марта по нояб. 1961 г. настоятелем собора временно являлся архиеп. Тульский и Белёвский *Пимен (Извеков)*; в посл. Патриарх Московский). 9 апр. 1962 г. настоятелем был назначен vicарий Московской епархии, еп. (с 29 апр. 1962 архиеп.) Можайский *Леонид (Поляков)*, к-рый управлял собором до 4 авг. 1963 г. Новое назначение настоятеля в Б. с. состоялось только в нач. 1965 г., когда в соответствии с указом Патриарха Алексия I соборный причт возглавил прот. Иоанн *Соболев*, 22 февр. 1973 г. о. Иоанн по болезни вышел за штат, и в тот же день в соответствии с указом Патриарха Пимена настоятелем Б. с. стал прот. Виталий *Боровой*, управлявший собором до 1978 г. 9 июня 1978 г. настоятелем собора, по возведении в сан протопресвитера, был назначен прот. Матфей *Стаднюк*, секретарь Патриархов Пимена и Алексия II. Протопр. Матфей и ныне является настоятелем Б. с.

В Б. с. служили известные в правосл. Москве иерей: прот. Петр Голубев (1867–1943), архим. Иеремия (Лебедев; 1885–1953), архим. (в посл. архиеп.) *Донат (Щёголев)*, архим. Зосима (Иджилов; 1864–1961), архим. Сергей (Савельев; 1899–1977), архим. Порфирий (Бараев, в схиме Серафим; 1900–1972), прот. Алексей Дёмин (1888–1983), прот. Александр Акимов (1925–1987), прот. Анатолий Казновецкий (1926–1995) и мн. др. Диаконское служение в соборе несли: Патриаршие архидиаконы Георгий Анто-

ненко, Владимир *Прокимов*, Стефан *Гавшев* (1936–1998), протодиаконы Петр *Байков* (1892–1975), Сергей *Громов* (1918–1995), Василий *Смирнов* (1918–1998) и др. В богослужениях свт. Тихона в Богоявленском храме участвовал архидиак. Константин *Розов*, в интронизации Патриарха Алексия I – протодиак. Михаил *Холмогоров*.

Арх.: ГАРФ. Ф. А-353. Оп. 4. Д. 376; Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 53, 201, 202; Ф. Р-6991. Оп. 2. Т. 2. Д. 34, 59, 85, 606; Оп. 6. Д. 368; ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 70, 71, 72, 245; Т. 2. Д. 286; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 1417–1421, 1708; Оп. 745. Д. 5–36; Оп. 771. Д. 90; Оп. 776. Д. 91–103; Ф. 2126. Оп. 1. Д. 1, 3, 4, 19–38; Оп. 2. Д. 29–42; Дневники Патриарха Алексия I. Т. 1 (1943–1950), Т. 2 (1951–1955), Т. 4 (1961–1965) – Арх. ЦНЦ «ПЭ». Ф. 2; *Акимов А.*, прот. Московский Богоявленский Патриарший собор. 1970 – Там же. Ф. 5; *Губонин М. Е.* Биографическая схема в связи с событиями церковной жизни. Т. 3 (1923–1965) – Арх. С. А. Беляева. Ист.: Московские ЕВ. 1875. № 5. С. 440; Московские ЦВед. 1893. № 10. С. 139–140; 1895. № 5. С. 497; 1896. № 10. С. 130; 1897. № 16–17. С. 230; 1896. № 33. С. 44–45; 1899. № 22. С. 299; 1901. № 8. С. 94–95; 1908. № 15–16. С. 405; 1908. № 75. С. 2; 1912. № 42. С. 944; 1918. № 3. С. 3–4; Положение о Богоявленском соборе в Москве // ЖМП. 1945. № 3. С. 10; *Дурвилл С. Н.* В своем углу: Из старых тетрадей. М., 1991. С. 44–50; *Сергий (Соколов)*, еп. От внешнего к внутреннему: Жизнеописание Н. Е. Пестова. Новосибир., 1997. С. 111.

Лит.: *Николев И. Н.* Указатель чертежей московским церквам и состоявшим в их приходах дворам и лавкам за 1775–1782 гг. М., 1884. Вып. 1. С. 89–90; *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Т. 1. С. 779–780; *Крестовоздвиженский А. В.* Пятнадцатилетие Богоявленского братства при Богоявленской церкви в Москве. М., 1886. С. 12–96; *Несмелов П.* Богоявленский Патриарший собор, что в Елохове: (Из церк. летописей) // ЖМП. 1955. № 2. С. 63–67; *Питирич (Нечаев)*, еп. Этот день принадлежит Церкви // Там же. 1970. № 2. С. 25–29; *Козлов В. Ф.* Чудом спасенные // Моск. журнал. 1992. № 1. С. 16–24; *Романюк С.* Елохово // Там же. 1991. № 4. С. 10–17; Сорок сороков. Т. 3. С. 83–86; Памятники архитектуры Москвы: Территория между Садовым кольцом и границами города XVIII в. (от Земляного до Камер-Коллежского вала). М., 1998. С. 311–312; *Щатов Н. М.* Я верил в Россию... Семейная история и восп. М., 1998. С. 26–34; Богоявленский кафедральный собор / Сост. О. Ковалик. М., 2001; *Красилин М. М.* Богоявленский собор в Елохове // Ферапонтовский сб. М., 2002. Вып. 6. С. 255–271; *Любартович В.* Ист. факт огромной важности: К 55-летию перенесения мощей свт. Московского Алексия // ЖМП. 2003. № 1. С. 78–83.

В. А. Любартович

БОГОЯВЛЕНСКАЯ ВОДА — см. *Агиасма*.

БОГОЯВЛЕНСКИЙ Леонид Константинович (15.08.1872, г. Инсар Пензенской губ. — 23.11.1937, г. Кустанай Казахской ССР), прот., вид-

ный церковный деятель. Род. в семье чиновника. Окончил гимназию, затем Пензенскую ДС (1892). С 1892 г. преподавал в начальной школе при указанной семинарии. 8 июля 1895 г. был рукоположен во диакона, на следующий день во иерея к новопостроенному домовому храму в имении Ф. П. Неронова Линтула Выборгской губ. (около совр. пос. Огоньки Ленинградской обл.). 21 сент. назначен священником Троицкой ц. при Линтульской жен. общине, преобразованной в мон-рь 19 авг. 1905 г. В 1901–1902 гг. Б. состоял членом Временного ревизионного комитета по отчетности Финляндской духовной консистории и Финляндского епархиального попечительства. С 1903 по июль 1912 г. служил в ц. св. блгв. кн. Александра Невского при С.-Петербургской одиночной тюрьме «Кресты». Дважды присутствовал при исполнении смертных приговоров, напутствуя осужденных, после чего категорически отказался от этой миссии.

В 1911 г., по окончании СПбДА, Б. была присвоена степень канд. богословия за соч. «Попытки англиканских богословов приблизить свое вероучение к учению православной Церкви». Участвовал в деятельности об-ва сближения РПЦ с англиканской Церковью, сделал неск. докладов по вопросам единения Церквей. Состоял членом епархиального историко-археологического комитета, преподавал Закон Божий в петербургских гимназиях. 16 авг. 1912 г. назначен настоятелем *Владимирского собора*. С 1 янв. 1913 г. член правления епархиального свечного завода. В 1914 г. возведен в сан протоиерея. Весной 1917 г. вошел в состав епархиального совета при правящем архиерее. В 1918 г. Церковно-епархиальным советом был избран в состав комиссии по лик-

Прот. Леонид Богоявленский.
Фотография. 1937 г.





видации духовной консистории и организации новых форм делопроизводства. В июне 1918 г. по предложению Б. епархиальное собрание духовенства и мирян постановило создать на базе свечного завода Александроневское православное трудовое братство (см. *Гурий (Егоров)*), председателем совета к-рого был избран Б. Участвовал во встрече Патриарха свт. Тихона в Петрограде 11 июня 1918 г. 27 сент. 1918 г. арестован, заключен в Петропавловскую крепость, освобожден в начале нояб. 1918 г. по ходатайству общего собрания рабочих и служащих свечного завода. 28 нояб. 1918 г. на собрании благочинных церквей Петрограда был избран в комиссию «по установлению однообразия и благолепия в чине богослужения». 8 июля 1919 г. назначен настоятелем кафедрального *Исаакиевского собора*.

С 13 окт. 1919 по 13 февр. 1920 г. состоял членом комиссии духовно-учебных заведений Петроградской епархии. В февр. 1920 г. участвовал в открытии *Петроградского Богословского института*, на содержание к-рого прихожане Исаакиевского собора под рук. Б. собирали значительные суммы. В 1921 г. участвовал в устроенной Богословским ин-том панихиде по Ф. М. Достоевскому, к-рую возглавил ректор прот. Н. Чуков (см. *Григорий (Чуков)*). С 1920 по апр. 1922 г. являлся членом правления об-ва правосл. приходов Петрограда и губернии.

Арестован 29 апр. 1922 г. по делу «о сопротивлении изъятию церковных ценностей», 5 июля Петроградским губревтрибуналом приговорен к высшей мере наказания. Обновленческое *Высшее церковное управление* 14 июля 1922 г. постановило освободить Б. от занимаемых должностей и лишить священнического сана. Определением Кассационной коллегии Верховного трибунала ВЦИК от 26 июля 1922 г. казнь была заменена 5 годами лишения свободы. Б. отбывал срок в петроградской тюрьме «Кресты», освобожден по амнистии 21 авг. 1923 г. В кон. 1923 г. служил в ц. св. блгв. кн. Александра Невского в пос. Подобедовка Тосненского р-на (ст. Поповка) под Петроградом. В 1924 г. назначен настоятелем ц. Рождества Христова на Песках (разобрана летом 1934). Вновь арестован 8 сент. 1926 г., в нояб. привлечен к суду по обвинению в участии в смертных казнях в «Крестах» и «содействии борьбе против революционного движения».

Об освобождении Б. ходатайствовал известный писатель-публицист П. Е. Щёголев, священник был отпущен на свободу 1 дек.

С 14 нояб. 1927 по осень 1928 г. Б. состоял председателем, в 1929–1930 гг. — членом, а в 1931–1933 гг. — секретарем Временного Ленинградского епархиального совета. С мая 1928 г. служил в Николо-Богоявленском соборе, в янв. 1929 г. был назначен настоятелем Троицкого Измайловского собора. В марте 1933 г. при паспортизации выслан из Ленинграда, проживал на ст. Поповка Тосненского р-на Ленинградской обл., где и был арестован 11 марта 1935 г. 17 марта особым совещанием НКВД СССР приговорен вместе с женой к ссылке на 5 лет в г. Тургай (Казахстан) как социально опасный элемент. Проживал на положении ссыльного в г. Кустанае. Арестован 5 нояб. 1937 г. по обвинению в антисоветской деятельности. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Кустанайской обл. от 20 нояб.

Соч.: Мученическая кончина К-польского Патриарха Григория VI в день Святой Пасхи в 1821 г. СПб., 1902; Посещение высокопреосв. митр. Вениамином епархиального свечного завода // Изв. по Петроградской епархии. 1917. № 46/47. С. 3–5.

Арх.: Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. № П-36314; Д. № П-34919; Д. № П-78542; ЦГА СПб. Ф. 151. Оп. 2. Д. 80. Л. 137; Д. 100. Л. 3; Ф. 1221. Оп. 1. Д. 11. Л. 81; Д. 13. Л. 1, 13–14; Д. 33. Л. 4, 7, 10–11; Ф. 4914. Оп. 3. Д. 7. Л. 23; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 112. Л. 15; Ф. 7384. Оп. 1. Д. 32. Л. 15.

Лит.: *Левитин, Шавров*. Очерки смуты. С. 112, 113, 202; «Дело» митр. Вениамина. М., 1991. С. 12, 39, 77, 78, 86, 92; *Чельцов М. П., прот.* Воспоминания смертника // С.-Петербургские Ев. 1992. Вып. 10. Ч. 1. С. 26, 31, 33, 34; *он же*. В чем причина церковной разрухи в 1920–1930-е годы / Публ. В. Антонова // Минувшее. СПб., 1994. Вып. 17. С. 431, 432, 469; *он же*. Когда отменили расстрел...: Письма к жене из заключения / Публ. В. Антонова // Там же. 1998. Вып. 24. С. 288, 393–405, 412, 415–417, 420, 423, 427, 431, 433; *Чуков Н., прот.* Один год моей жизни: Страницы из дневника / Публ. В. Антонова // Там же. 1994. Вып. 15. С. 525, 533–536, 539, 542, 543, 554, 559, 567, 571, 573, 577, 602; *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат, 1917–1945. СПб., 1995. С. 132, 153, 161; *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории правосл. мон-рей и соборов г. С.-Петербурга, 1917–1945 гг. СПб., 1996. С. 58, 63, 66, 81, 82, 125, 128; *они же*. С.-Петербургская епархия в XX в. СПб., 2000. С. 23, 24, 35, 36, 219, 226; *Коняев Н.* Сщмч. Вениамин, митр. Петроградский. СПб., 1997. С. 42, 100, 149, 177; Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 234, 236, 510. Кн. 2. С. 274, 277, 280, 281, 283, 285, 289, 305; Синодик Санкт-Петербургской епархии. С. 30; С.-Петербургский мартиролог. СПб., 2002. С. 63, 64, 268, 272.

М. В. Шкаровский

БОГОЯВЛЕНСКИЙ Сергей Константинович (17.02.1871, Москва — 31.08.1947, там же), историк-архивист, москвовед. Окончил историко-филологический фак-т Московского ун-та (1895). С 1898 г. работал в Московском главном архиве МИД (управляющий архивом); после 1917 г. — в Московском обл. архиве и Центральном архивном управлении; с 1922–1929 гг. профессор МГУ по кафедре архивоведения; чл.-кор. АН СССР (1929). Арестован по «делу Академии наук» (в авг. 1930?), привезен в Ленинград в составе «московской секции заговорщиков», из всех академиков и членов-корреспондентов, проходивших по этому делу, получил наиболее суровый приговор. 10 февр. 1931 г. был осужден тройкой ПП ОГПУ при ЛВО на 10 лет лагерей и отправлен в карельские лагеря (Майгуба), нек-рое время, возможно, был на Соловках, затем сослан в Сибирь, освобожден не позднее 1936 г. Из состава АН в этот период исключен не был.

Увлеченность историей Б. унаследовал от отца, Константина Ивановича, прот. Покровского собора на Рву (племянника митр. *Филарета (Дроздова)*), и матери, Веры Сергеевны, дочери ректора МДА С. К. *Смирнова*. Богоявленские были в родстве с П. Н. *Милоковым* и А. П. *Голубцовым*, их дом часто посещал В. О. *Ключевский*, ставший впосл. учителем Б.

Важной областью научных интересов Б. были анализ и публикация архивных документов, особый вклад внес он своими сочинениями в исследование жизни Московского гос-ва XVII в., его управления и торговли, городского устройства и быта (Москва в ее прошлом и настоящем. М., 1909–1912. Вып. 1–12. Вып. 3 (особый). С. 81–96; Московский край в его прошлом. М., 1930. Ч. 2. С. 115–131; История Москвы. М., 1952. Т. 1. С. 423–533, 595–597, 603–637, 677–684); ему принадлежит серия монографий по истории московских слобод (Мещанской, Немецкой и др.) и сотен города, его ранней топографии. Словарь руководителей московских приказов (Приказные судьи XVII в. М.; Л., 1946), составленный Б., входит в число основных справочных пособий по рус. истории. Он вел археологические раскопки и работал над составлением первой карты памятников археологии Подмосковья (1906, опубликована в 1947), был активным



членом ОИДР, об-ва «Старая Москва», Комиссий по изучению старой Москвы и содействию реконструкции г. Москвы, являлся зам. главного редактора справочного изд. Моссовета «Московский некрополь», работа над к-рым велась в 1945–1950 гг. Б. похоронен на Новодевичьем кладбище.

Арх.: Архив РАН. Ф. 553.

Соч.: Научное наследие: о Москве XVII в. М., 1980.

Лит.: Бахрушин С. В. С. К. Богоявленский как историк // ВИ. 1948. № 8. С. 87–88; Крайнева Н. Я. Список научных трудов С. К. Богоявленского // АЕ за 1972 г. М., 1974. С. 286–290; Станиславский А. Л. Личный фонд С. К. Богоявленского в Архиве АН СССР // Там же. С. 283–285; Функ М. К. Знаток московской старины // Краеведы Москвы. М., 1995. Вып. 2. С. 139–149; Дмитриева И. А. Богоявленский С. К. // Историки России: Биографии. М., 2001. С. 502–509.

Л. А. Беляев

БОГОЯВЛЕНСКИЙ АВРААМИЕВ МОНАСТЫРЬ — см. *Авраамиев в честь Богоявления Ростовский монастырь.*

БОГОЯВЛЕНСКИЙ МОСКОВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Московский мужской монастырь в честь Богоявления.*

БОГОЯВЛЕНСКО-АНАСТАСИИ КОСТРОМСКОЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Костромской Богоявленско-Анастасии женский монастырь.*

БОГУСЭВИЧ Владимир Андреевич (1902, г. Тотыма Вологодской губ. — 1978, Киев), историк, археолог, исследователь центров культуры средневеков. Руси — Пскова, Вел. Новгорода и Киева. Окончил Педагогический ин-т в Ленинграде (1925) и аспирантуру ГАИМК (1929) по специальности археолог-искусствовед, был оставлен при ГАИМК в качестве старшего научного сотрудника, в 1931 г. направлен в Псковский музей (1931–1935), одновременно преподавал историю в Псковском педагогическом ин-те. С 1935 г. как зам. директора по науке Управления новгородских Гос. музеев возглавлял исследования памятников истории и культуры Новгорода. С 1941 г. был в эвакуации; в 1943 г. призван на фронт. После окончания войны участвовал в широкомасштабных исследованиях памятников зодчества и археологических раскопках под рук. М. К. Каргера, проводимых на Украине. В 1945–1946 гг. возглавлял на-

учные исследования в музее-заповеднике Киево-Печерской лавры, в 1947–1962 гг. был зав. отделом славяно-рус. археологии Института археологии АН УССР.

Инициатор археологических раскопок в Новгороде, исследователь Подола, Чернигова, Путивля, Канева, Выря, Выханя, Остёрского городка, Воина. В 50–70 гг. XX в. занимался вопросом происхождения древнерус. городов. Автор 48 научных публикаций.

Соч.: Живопись кон. XV ст. в Привологодском районе // Северные памятники древнерус. живописи. Вологда, 1929. С. 13–22; Новый архитектурный тип в рус. зодчестве XVI и XVII ст. // Сб. ГАИМК / Бюро по делам аспирантов. Л., 1929. Т. 1. С. 93–100; Древний Псков // Платонов Н. И., Богусевич В. А. Современный и древний Псков. Псков, 1932. С. 27–44; Стены Староладожской крепости [XV–XVI вв.] // НИС. 1937. Вып. 2. С. 124–125; Раскопки на Ярославом двореце // Там же. 1938. Вып. 3/4. С. 183–210 (совм. с А. А. Строковым и Б. К. Мантейфелем); Вновь открытые фрески рус. мастеров XIV в. // Там же. 1938. Вып. 3/4. С. 216–218; Раскопки в новгородском Кремле в 1939 г. // Там же. 1939. Вып. 5. С. 3–17 (совм. с А. А. Строковым и Б. К. Мантейфелем); Магдебургские врата XII в. // Там же. 1939. Вып. 6. С. 22–29; Археологические исслед. Новгорода. Новгород, 1939. С. 32 (совм. с А. А. Строковым); Новгород Великий / Под ред. Б. Д. Грекова, Л., 1939. С. 256 (совм. с А. А. Строковым); К вопросу о реставрации Вологодской церкви // НИС. 1940. Вып. 7. С. 48–54; Споруда XI ст. у дворі київського митрополита // Археологія. К., 1961. С. 105–113.

Лит.: Археологія. 1980. № 33. С. 111.

Ю. Р. Савельев

БОГУСЛАВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Киевской епархии, названо по г. Богуславу Киевской губ. 8 янв. 1922 г. во епископа Богуславского и Липовецкого был хиротонисан *Георгий (Делиев)*. Будучи викарием митр. Киевского и Галицкого *Михаила (Ермакова)*, в 1924–1925 гг. (по нек-рым данным, до 1928) еп. Георгий временно управлял Киевской епархией, т. к. митр. Михаил в это время находился в заключении. В 1926 г. еп. Георгий был назначен епископом Таращанским, после чего Б. в. прекратило существование.

В 1922–1923 гг. существовала «Богуславская церковная округа» — «епархия» раскольников-«самосвятков» (*Украинской автокефальной (соборноправной) православной церкви*), к-рую возглавлял Конон Бей.

Лит.: Акты свт. Тихона. С. 914, 968; Цытин. История РП. С. 712, 732; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 304; Власовский І. Нарис історії Української Православної Церкви. К., 1998. Т. 4. Ч. 1. С. 359–361.

В. И. Петрушко

БОГУЧАРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Воронежской епархии, названо по г. Богучару Воронежской губ. Сапр. 1921 г. титул епископа Богучарского носил *Серафим (Соболев)*, к-рого Патриарх Московский свт. *Тихон* назначил управляющим рус. правосл. приходами в Болгарии (с 1922 в юрисдикции РПЦЗ). 18 сент. 1927 г. в московской ц. во имя мч. Трифона во епископа Богучарского был хиротонисан *Владимир (Горьковский)*. 19 марта следующего года его назначили епископом Керченским, на Б. в. был переведен еп. *Памфил (Лясковский)*. В связи с образованием в мае 1928 г. Центральночернозёмной обл. и Россошанского окр. в ее составе Б. в. упразднили, еп. Памфил был назначен на учрежденное в то же время Россошанское викариатство.

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 2, 5, 6; Акты свт. Тихона. С. 914.

БОГУШ-СЕСТРЕНЦЕВИЧ Станислав (3.09.1731, дер. Занки Волковысского повета Новогрудского воеводства, ныне Гродненская обл., Беларусь — 1.12.1826, С.-Петербург), первый митр. католич. Церкви в Российской империи, архиеп. Могилёвский. Происходил из литов. дворян реформатского исповедания, учился в Слуцкой кальвинист. гимназии, затем во Франкфуртском ун-те. Много путешествовал по Европе, служил в пехоте в прусской армии, затем в кавалерии в армии Великого княжества Литовского. В 1761 г. в чине капитана ушел в отставку и устроился домашним учителем у кн. Радзивилла, где познакомился с Виленским католич. еп. Игнатием Массальским, под его влиянием перешел в католичество. В 1762 г. Б.-С. прослушал курс богословия в коллегии пиаристов (ордена бедных регулярных клириков христ. школ во имя Божией Матери) в Варшаве, а в 1763 г. был рукоположен во пресвитера. Служил настоятелем в Гомеле и Бобруйске, каноником в Вильно, в 1773 г. стал Виленским викариальным епископом.

После первого раздела Речи Посполитой (1772) по рекомендации еп. Игнатия Массальского имп. *Екатерина II* назначила Б.-С. католич. епископом на вошедших в состав Российской империи землях (1773). Помимо белорус. приходов ему были подчинены приходы на территории империи, не входившие в др. католич. еп-ства, т. е. в С.-Петербурге, Москве и др. рус. городах. В ходе переговоров с папой



Римским, в к-рых участвовал папский нунций Джованни Андреа *Аркетти*, Екатерина II взамен нек-рых уступок по отношению к греко-католикам на территории Российской империи выдвинула требования о признании Могилёвской кафедры: Б.-С. становится архиепископом Римско-католической Церкви в России, ему дается право ношения *паллиума* и придается коадьютор, назначаемый лично императрицей. 15 июля 1778 г. Б.-С. получил офиц. подтверждение прав на управление всеми католич. церквами на территории Российской империи. В 1781 г. папа *Пий VI* признал Могилёвскую кафедру архиепископской, дозволив ее главе ношение паллиума, но отверг назначение Б.-С. архиепископом. Указом от 17 янв. 1782 г. Екатерина II самовольно учредила Могилёвское архиеп-ство. В результате напряженных дипломатических переговоров папа *Пий VI* отправил нунция *Аркетти* с миссией в С.-Петербург, где тот издал от имени папы буллу о признании этих преобразований (19 дек. 1783) и вручил паллиум Б.-С., утвердив его в сане архиепископа Могилёвского. Сторонник политики Екатерины II, тот содействовал изменению статуса католич. Церкви в России, добиваясь ее полной адм. независимости от власти папы. С переездом в С.-Петербург в 1797 г. Б.-С. возглавил департамент римско-католич. дел Юстиц-коллегии. Имп. *Павел I* присвоил ему титул митрополита всех римско-католич. церквей в России (1798), выхлопотал для него кардинальское одеяние (без сана) и возвел в звание командора Большого креста Иоанна Иерусалимского. В 1800 г., по-видимому, из-за конфликта с иезуитами, Б.-С. был выслан из С.-Петербурга в имение Буйничи Могилёвской губ. В 1801 г., при Александре I, вернулся в С.-Петербург и был назначен председателем римско-католич. Духовной коллегии, созданной для управления католич. Церковью в России.

Энциклопедически образованный человек, поборник просвещения и наук, Б.-С. основал Могилёвскую католич. семинарию (1778), в число предметов обучения к-рой ввел рус. язык. Содействовал открытию школ в Белоруссии, пожертвовал свой дом в С.-Петербурге на устройство гимназии. С его именем связано основание в Могилёве типографии (1774–1797). Был членом Российской АН, Петербургской медико-хирургической ака-

демии. С 1813 г. президент Вольного экономического общества, член *Российского Библейского общества*, куратор перевода Нового Завета на польск. язык, вызвавшего неодобрительный отзыв папы *Пия VII*. Широкою известность получили его труды по истории, лит-ре, агрономии и медицине. Занимался поисками древних рукописей. В 1793 г. опубликовал в Могилёве историко-краеведческую работу «О Западной России», доказывающую историческое единство белорусов, украинцев и русских. Создал в Могилёве театр (1783), для к-рого писал пьесы. Широкою известность получили его стихи на польск. и лат. языках, переводы с европ. языков. Был награжден орденами св. Андрея Первозванного, св. Александра Невского, св. Владимира Великого, Анны I степени, Белого орла, св. Станислава и Иоанна Иерусалимского. Похоронен в С.-Петербурге в построенном на его средства костеле св. Станислава, к-рому завещал свою б-ку (3 тыс. томов).

Соч.: *Providentiae divinae evidens argumentum, consideratio de summo regis periculo*. Vilno, 1771; *Ustawy cesarzowej Katarzyny na gubernije Mogilew, 1777*; *Gocya w Taurydzie: Tragedyja wierszem polskim*. Mogilew, 1783; *Diarium congregationis Synodalis utriusque Cleri Romani Catolici in Imperio Rossico*. Mogilew, 1794; *Regulamen dla kościółów i klasztorów katolickich w Imperyjum Rossyjskiem*. Vilno, 1798; *Recherches historiques sur l'origine des Sarmates, des Esclavons et des Slaves*. St.-Pb., 1812. 4 т.; *О Таврии*. СПб., 1806; *Histoire du royaume de la Chersonèse Taurique*. St. Pb., 1824.

Лит.: Краткое начертание деятельной и трудовой жизни... С. Богуша-Сестренцевича. СПб., 1825; *Stachowski O. Rys życia i prac naukowych s. p. St. Siestrzeńciewicza, arcybiskupa, mitropolity*. Kraków, 1839; *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. СПб., 1876. Т. 2. С. 5–8, 145–157; *Godlewski M.* Monumenta Ecclesiastica Petropolitana. St.-Pb., 1906. P. 51; *Кахановиц Г. А.* Адчынніса, таямніца часу. Мінск, 1984. С. 69–75.

И. В. Оржеховский, В. А. Теплова, Е. Н. Филатова

БОГША ЛАЗАРЬ (XII в.), золотых дел мастер, эмальер. В 1161 г. по благословению прп. Евфросинии Полоцкой выполнил для храма Спасо-Преображенского собора полоцкого Спасо-Евфросиниева мон-ря золотой шестиконечный воздвизальный крест (см. ст. *Евфросинии Полоцкой, прп., крест*). В 1941 г. крест был похищен и вывезен из страны немецко-фашистскими оккупантами; местонахождение в наст. время не известно.

Имя мастера сохранилось в молитвенной надписи на оборотной стороне внизу креста: «Г[оспод]и, помози рабоу своему Лазорю, нареченому Богъши, съделавшему крѣсть сии цркви стаго Спаса и Офросиньи».



Крест прп. Евфросинии Полоцкой. Копия 1997 г.

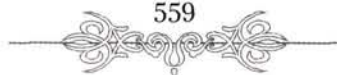
Крест, украшенный многоцветными тонкими перегородчатыми эмальями с погрудными изображениями святых, стилизованным растительным и геометрическим орнаментом и надписями, а также драгоценными камнями и жемчугом отличался высоким художественным уровнем исполнения. В манере работы Б. Л. сочетались геометричность и живописность рисунка. Наличие точной даты изготовления и имени мастера ставят золотой крест в число величайших ценностей в истории культуры Др. Руси. В 1997 г. была изготовлена копия-реконструкция креста (находится в Спасском соборе Спасо-Евфросиниева мон-ря) по сохранившимся архивным фото снимкам и рисункам святыни, выполненным в XIX в., а также по аналогии с древнерус. перегородчатыми эмальями XII в.

Изучение индивидуального почерка мастера и своеобразных технологических приемов изготовления, по мнению исследователей, позволяет связать с творчеством Б. Л. ряд др. подобных работ, являющихся лучшими достижениями в эмальерном искусстве Др. Руси XII в.

Лит.: *Алексеев Л. В.* Лазарь Богша — мастер-ювелир XII в. // Сов. Арх. 1957. № 3; *Макарова Т. И.* Перегородчатые эмали древней Руси. М., 1975. С. 68–73, 95, 99; *Высоцкая Н. Ф.* Декоративно-прикладное искусство Белоруссии XII–XVIII вв. Минск, 1984. Ил.: Кат. № 6; *Багадзяж М.* Лазарь Богша // Праз смугу стагоддзяў: Сб. Минск, 1993; *Алексеев Л. В., Макарова Т. И., Кузьмич Н. П.* Крест — Хранитель всея Вселенныя // Вестник Белорусского Экзархата. Минск, 1996. № 15 (1/96).

В. В. Игошев

БОДЖЯНИ МОНАСТЫРЬ Бачской епархии Сербской Православной Церкви, находится в одноименном местечке недалеко от г. Бачка-Паланка. Назван по имени своего





основателя Богдана, торговца из Далмации, к-рый, согласно преданию, получил чудесное исцеление глаз по молитве к Богородице, умывшись водой из источника. Основанию мон-ря оказал содействие воевода Димитрий Якшич, благодаря ему у венг. кор. Матьяша Хуньяди (Матвея Корвина) было получено разрешение на строительство (1443–1490). Кроме храма на месте своего исцеления Богдан построил 4 кельи для монахов и приобрел земли. Первым игуменом Б. м. был иером. Никанор, пострижник мон-ря Ресава. Строительство главного храма в честь Введения во храм Пресв. Богородицы закончили в 1478 г. В 1565, 1675 и 1695 гг. мон-рь разорялся турками и восстанавливался соответственно в 1578, 1678, 1698 гг. В 1695–1708 гг. Б. м. был резиденцией еп. Ефтимия (Дробняка). Во время восстания Ракоци в 1705 г. мон-рь был вновь разграблен и сожжен; в 1711 г. он пострадал от наводнения. Строительство новой, четвертой по счету церкви завершилось в 1722 г. на средства Михаила Темишварлии из Сегедина.

От древней ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (1468) сохранились только фундаменты. На ее месте в 1722 г. построили большую церковь, крестово-купольную, одноглавую, с прямоугольными певницами с сев. и юж. сторон трансепта. В 1780–1790 гг. пристроили с зап. стороны барочные колокольню и фронтоны над певницами. В сер. XVIII в. возвели монастырские службы. Постройки Б. м. пострадали при пожарах в 1755 и 1758 гг. Ремонтные работы производились с 1787 до 1790 г.

Роспись собора выполнена в 1737 г. артелью живописца и гравера Христофора Жефаровича (нач. XVIII в. – 1753). В выборе и размещении тем, гл. обр. в их иконографии, Жефарович следовал афонской традиции своего времени. В апсиде изображены Евхаристия, Служба св. отцов, образ Богоматери «Ширшая небес», Введение во храм, Благовещение, а также композиция, иллюстрирующая текст задостойника литургии свт. Василия Великого «О Тебе радуется». В нише жертвенника представлена редкая композиция «Хлеб жизненный». В центре купола – Господь Вседержитель, вокруг Него – Собор бесплотных сил, между окнами барабана – «Небесная литургия», пророки и фриз с полуфигурами ветхозаветных праведников; ниже – цикл страстей Христовых.

В сев. и в юж. певницах изображены евангельские события, мученики и серб. святые: Иоанн Владимир, кор. Милутин (Стефан Урош II), Стефан Урош III Дечанский и Стефан Штилянович. В медальонах на подпружных арках – 40 севастьянских мучеников; на стенах храма – святые в рост, композиция «Сотворение мира», а также чудеса и притчи Христовы, к-рые продолжают в нартексе. На своде нартекса – «Коронование Богородицы», в нижнем ярусе – мученицы, арх. Михаил и Ангел Хранитель. В иконографии и стиле росписи сочетаются традиции правосл. искусство с т. н. левантйским барокко, сложившимся на юге Балкан ок. 1700 г.

Иконы в невысоком иконостасе, вероятно, написаны укр. («русскими») иконописцами Иовом Василиевичем и Василием Романовичем в 1745–1748 гг.

В храме, на аналое, слева от царских врат, находится чудотворная Боджанская икона Божией Матери Одигитрии (2-я пол. XVII в.). Сохранилось документальное свидетельство о том, что она была вложена в мон-рь в период с 1733 по 1738 г. Оклад на икону пожертвован Стойко из Варадина и его отцом Гавриилом. Во 2-й пол. XVIII в. возникла похвальная «Песнь Богородице», где икона прославляется как защитница Бачской епархии (первая публикация в сб. Дамиана Каулиция «Песни различные на господския праздники», 1790). В 1758 г. Захарией Орфелиным было сделано гравюрное изображение с иконы. Известны неск. списков, заказанных приходскими церквями Бачской епархии.

С сер. 90-х гг. XX в. мон-рь был жен.; затем переформирован в муж. и с нояб. 2002 г. приписан к мон-рю в Ковеле. К нач. 2003 г. в мон-ре подвизались 2 послушника.

Лит.: Мирковић Л., Здравковић И. Манастир Бођани. Београд, 1952; Михаиловић Р. Старозаветне теме у манастиру Бођани // 36. сликарства и уметности Матице Српске. 1965. № 1. С. 225–232; она же. Бођани и Библија Пискатора // 36. Филозофског фак-та. 1967. Т. 9. № 1. С. 279–294; она же. Бођани и Библија Ј. У. Крауса // 36. сликарства и уметности Матице Српске. 1970. № 6. С. 71–84; она же. Црква Ваведња Богородице манастира Бођани: (Иконографија женске цркве – приправе) // Там же. 1985. № 21. С. 206–220; Медаковић Д. Српски сликари. Нови Сад, 1968. С. 9–15; он же. Српска уметност у XVIII в. Београд, 1980. С. 16–24; Васић П. Доба барока. Београд, 1971. С. 77–95; Момировић П. Манастир Бођани. Бођани, 1980; Живковић Б. Бођани – цртежи фресака. Нови Сад, 1988; Милановић-

Товић О. Уметност у Бачкој у XVIII и првој пол. XIX в.: Архитектура. Нови Сад, 1988. С. 25–30.

В. И. Косик, М. Тимотиевич, Б. Тодич

БОДНАРЧУК Василий Николаевич (в монашестве Иоанн; 12.04. 1929, с. Иване-Пусте, Вост. Галиция, Польша (совр. Тернопольская обл., Украина) – 9.11.1994, с. Яблоновка Волынской обл., Украина), «митрополит Луцкий и Волынский» *Украинской православной церкви (Киевского Патриархата)* (УПЦ (КП)). Род. в семье псаломщика-регента местного греко-католич. прихода, в 1946 г. присоединившегося к правосл. Церкви. По окончании средней школы служил псаломщиком в Иоанно-Богословском храме родного села, затем псаломщиком-регентом в храме св. Параскевы Пятницы в с. Великий Ключёв Ивано-Франковской обл. В 1949 г. был депортирован с семьей в Казахстан, где проживал до 1953 г. В 1960 г. окончил Ленинградскую ДС, в 1964 г. – Ленинградскую ДА со степенью канд. богословия за соч. «Князь Константин Константинович Острожский, его просветительская деятельность и борьба с католицизмом и унией». 25 янв. 1958 г. рукоположен во диакона, 21 мая 1961 г. – во иерея.

В 1964 г. направлен во Львовско-Тернопольскую епархию. Первоначально служил на приходе в с. Стрыевка Тернопольской обл., с 1968 г. – в г. Трускавец Львовской обл. 11 окт. 1977 г. в Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы муж. лавре пострижен в монашество с именем Иоанн, 14 окт. возведен в сан архимандрита, 23 окт. хиротонисан во епископа Житомирского и Овручского, хиротонию возглавил Киевский митр. Филарет (впосл. анафематствован, см. Денисенко М. А.). 13 сент. 1989 г. еп. Иоанн отправлен за штат по состоянию здоровья.

20 окт. 1989 г. во Львове под рук. прот. Владимира Ярёмы состоялся «собор» группы укр. священнослужителей, объявивших о восстановлении *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). Раскольники, не имевшие в своих рядах ни одного епископа, направили Б. предложение возглавить их группировку. 22 окт. Б. объявил об образовании «Украинской автокефальной апостольской церкви греко-украинского обряда» и, провозгласив себя ее «первоиерархом», совершил вместе с др. автокефалистами торжественное «богослуже-





ние» в Петропавловском храме Львова, за к-рым, поправ каноны, «рукоположил во диакона» Юрия Бойко. 30 окт. «первоиерархом» УАПЦ был провозглашен проживавший в США Мстислав (Скрыпник), к-рый «возвел» Б. в сан «архиепископа» и поручил ему управлять своей паствой на Украине.

1 нояб. в телеграмме Патриарху Пимену и Свящ. Синоду Б. объявил о своем выходе из РПЦ. Его неоднократно уговаривали одуматься, но после того как Б. дважды отказался прибыть на заседание Свящ. Синода РПЦ, Синод 13 нояб. 1989 г. вынес определение о лишении еп. Иоанна (Боднарчука) архиерейского сана и монашества.

Первые «архиерейские хиротонии» в качестве главы укр. автокефалистов Б. совершил вместе с «епископом Яснополянским Викентием (Чекалиным) Истинно православной церкви», в числе первых был «хиротонисан» брат Б. (ныне «митрополит Тернопольский и Бучачский Василий» УПЦ (КП)). 5–6 июня 1990 г. в Киеве прошел «Всеукраинский собор УАПЦ», на к-ром была провозглашена автокефалия, «патриархом Киевским» избран (заочно) Мстислав (Скрыпник), Б. назначен «местоблюстителем патриаршего престола» с титулом «Блаженнейшего митрополита Львовского и Галицкого». Вскоре после «собора» выяснилось, что «Викентий» Чекалин является бывш. диаконом Тульской епархии Виктором, к-рый в 1986 г. был лишен сана за двоеженство, а в 1987 г. осужден по ст. 120 УК РСФСР «за развратные действия в отношении несовершеннолетних». После выхода из заключения Чекалин объявил себя катакомбным епископом, побывал в Канаде и США, где поначалу был принят епископами РПЦЗ, но впосл. изболжен как самозванец и вор. После этих разоблачений Мстислав категорически запретил «хиротонисать новых епископов» без своего ведома, ранее «поставленные» епископы были «перерукоположены».

Лжепатриарх Мстислав, пытаясь укрепить свою власть в УАПЦ, решил удалиться от управления «церковью» тех, кто стоял у ее истоков. Вопреки принятому ранее уставу он назначил из числа своих ближайших сотрудников «патриарший совет», учредил в Киеве «патриаршую канцелярию», «местоблюститель патриарха» лжемитр. Иоанн в эти органы не вошел.

После своей «интронизации» 17 нояб. 1990 г. «патриарх» Мстислав упразднил должность «местоблюстителя», вместо к-рой ввел должность управляющего делами УАПЦ и назначил на нее «еп.» Антония (Масендица; впосл. принес покаяние и вернулся в РПЦ). Б. еще нек-рое время оставался в УАПЦ в качестве «митр.» Львовского, позднее был переведен на Дрогобычскую и Самборскую кафедру. Однако его отношения с управляющим делами УАПЦ не сложились, и 29 апр. 1992 г. «синод епископов» УАПЦ принял решение об исключении «митр. Иоанна (Боднарчука)» из состава «епископата» УАПЦ.

18 авг. 1992 г. Б. направил покаянное обращение к Патриарху Алексию II и Свящ. Синоду, в к-ром просил снять с него запрещение и восстановить в епископском сане. Патриарх передал письмо на рассмотрение Синода УПЦ, к-рый отложил принятие решения. 11 июня 1993 г. Патриарх Алексей и Свящ. Синод РПЦ вынесли определение: «Передать окончательное решение о судьбе Василия Николаевича Боднарчука на рассмотрение высшего судебного органа РПЦ – Поместного Собора». Не дождавсь Собора, Б. перешел в УПЦ (КП) и был назначен «митрополитом Дрогобычским и Самборским», в 1994 г. переведен на Луцкую и Волинскую кафедру. Б. погиб в автокатастрофе при невыясненных обстоятельствах, похоронен в родном селе.

Ист.: Наречение и хиротония архим. Иоанна (Боднарчука) во еп. Житомирского и Овручского // ЖМП. 1978. № 2. С. 14–19.

Лит.: Українська автокефальна церква: Іст. нарис про церковний розкол на Україні. Почаїв, 1995; Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996; Петрушко В. І. Автокефалистські расколи на Україні в постсоветський період. 1989–1997. М., 1998.

В. И. Петрушко

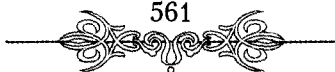
БОДО [лат. Bodo] († до 680), свт. (пам. зап. 11 сент.), еп. г. Туля (Франция). Житие святого содержится в анонимных «Деяниях епископов города Туля» кон. XI в. Б. происходил из знатной франк. семьи, был женат, но впосл. стал бенедиктинским монахом. Ок. 660 г. был избран епископом г. Туля. Основал жен. мон-рь во имя Пресв. Богородицы, позднее получивший имя Б. (совр. Бонмутье, Эльзас), и мон-рь ап. Петра в мест. Стиваюм (совр. Этиваль). Первой настоятельницей мон-ря стала дочь Б. Теутберга. В «Деяниях» Б. также приписывается создание мон-ря во имя сщмч. Леоде-

гария Августодунского в поместье Оффонис (совр. Оффонвиль), однако обитель была основана св. Борно († 777; пам. зап. 22 марта). Б. был погребен на кладбище св. Мансуета, откуда его мощи вскоре перенесли в Лаудун (Лан).

Ист.: Gesta episcoporum Tullensium. Cap. 22 // PL. 157. Col. 453–454; ActaSS. Sept. T. 3. P. 838 sqq. Лит.: Allemang G. Bodo // DHGE. T. 9. Col. 338.

Д. В. Зайцев

БОДОГАЕ [румын. Bodogae] Теодор (10.03.1911, Четатя-де-Балтэ, жудец Алба, Румыния – 22.11.1994, Сибиу, там же), румын. историк и богослов. В 1922–1929 гг. учился в лицее свт. Василия в Блаже, в 1929–1933 гг. – в Богословской академии Андреана в Сибиу. В 1934 г. на Богословском фак-те в ун-те в Черновцах завершил высшее образование и в 1938 г. получил докторскую степень за дис. «Помощь со стороны румын монастырям Св. Горы Афон». Преподавал Закон Божий в лицее в Сигишоаре (1936–1937), в гимназии Андрей Шагуна в Брашове (1937–1938) и в лицее Михай Витязул в Алба-Юлии (1938–1939). В 1939 г. рукоположен во иерея. Митр. Трансильванский Николай (Бэлан) направил Б. для дальнейшей учебы в Афины (фак-т правосл. богословия, 1935–1936) и Белград (Богословский фак-т, 1939–1940), затем в протестант. учебные заведения Берлина и Тюбингена (1941–1942). После возвращения из Германии в 1945 г. возглавил одну из кафедр исторического фак-та Клужского ун-та, эвакуированного в Сибиу. Преподавал также всеобщую церковную историю и патрологию в Богословской академии Андреана (с 1948 Богословский ин-т) до 1952 г. С 1952 по 1973 г. был приходским священником ц. свт. Николая в Сибиу. В 1973 г. вернулся на преподавательскую работу в Богословский ин-т в Сибиу, где и проработал до 1981 г. Б. опубликовал ряд работ по всеобщей церковной истории, патрологии и истории Румынской Православной Церкви (румын. Православие и Афон, межправосл. связи с Сербией, Болгарией и Россией, биографии отдельных иерархов). Занимался переводами на румын. язык творений св. отцов и сочинений совр. богословов. Статьи и работы Б. публиковались в церковной прессе, в частности в ж. «Telegraful Român», «Indrumătorul bisericesc de la Sibiu». Б. был участником различных



международных научных встреч и семинаров, в частности XIV Международного конгресса византологов (Бухарест, 1971), III Международного съезда по изучению стран юго-вост. Европы (Бухарест, 1974), XIV Международного конгресса историков (Бухарест, 1980), а также участвовал в семинарах, организованных Гейдельбергским ун-том.

Соч.: *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*. Sibiu, 1940; *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani: Sinodul de la Iași*. Sibiu, 1943; *Un capitol din relațiile româno-ruse — Mitr. Petru Movilă // Revista Teologică*. 1946. № 9/10. P. 403–419; *Tradiția Sfântului Munte în viața popoarelor ortodoxe // Orthodoxia*. 1953. № 2. P. 206–219; *Istorie bisericească universală (совм. с др. авт.)*. București, 1956. 2 vol.; *Un autograf din 1687 al mitropolitului Dosoftei // Mitropolia Moldovei și Sucevei*. 1958. № 11/12. P. 882–886; *Activitatea culturală și politică a mitropolitului sârb Stefan Stratimirovici (1790–1836) // Mitropolia Ardealului*. 1959. № 5/6. P. 393–395; 200 de ani de la apariția «Istoriei slavo-bulgare» a lui Paisie de la Hilandar // *Mitropolia Olteniei*. 1963. № 11/12. P. 978–988; *Un capitol din istoria relațiilor culturale sârbo-române: Acte inedite din corespondența lui Șaguna // Mitropolia Ardealului*. 1970. № 7/8. P. 525–556; *Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină Sf. Nicolae Cabasila // Studii Teologice*. 1982. № 5/6. P. 313–326; *Preocupări retorice în scrisul Sf. Grigore al Nisei: «Despre pruncii morți prematur» // Mitropolia Banatului*. 1989. № 3. P. 13–34.

БОДРСТВОВАНИЕ — см. *Трезвение*.

БОДХИСАТТВА [санскр. bodhi — sattva букв. — существо, стремящееся к просветлению], в буддийской мифологии и философии человек (или к.-л. др. существо), к-рый, находясь в круге *сансары*, достигает высшего состояния, позволяющего ему стать *буддой*, но отказывается от этого во имя спасения др. живых существ.

Концепция Б. неск. различна в *хинаяне* и *махаяне*. В хинаяне путь Б. прошли только будды уже закончившихся мировых периодов (разные буддийские школы называют число таких будд от 5 до 24), а также будда нынешнего мирового периода Шакья-Муни и буд. мирового периода *Майтрея*, к-рый продолжает пребывать в состоянии Б., пока не наступит его время. В махаяне путь Б. доступен монахам, мирянам, а также существам, обитающим на земле и в др. мирах, их число бесконечно. Б. проходит 10 стадий духовного роста, обретая в результате 10 видов власти (над собственной жизнью, умом, поведением, осознанным буд. рожде-

нием, наклонностями, деяниями, овладевает Законом, сверхъестественными способностями, медитацией, знанием) и 10 видов силы (терпения, интуиции, отречения, сосредоточения, добродетели, практики, а также врожденной, аналитической, созерцательной и умственной). Высший нравственный подвиг Б. состоит в добровольном отказе от перехода в состояние и ранг будды для того, чтобы оказывать помощь в обретении спасения всем живым существам. Сам не становясь буддой, он помогает др. стать им. Б. могут воплощать те добродетели, к-рыми они наделены в мифологии: *Авалокитешвара* — сострадание, *Манджушри* — мудрость. В центральноазиатской (тибет., монг., бурят.) форме буддизма возник особый институт воплощения Б. в конкретную историческую личность (царя, главы буддийской школы, настоятеля монашеского учреждения), в лит-ре их называют «перерожденцами» и «живыми богами». Так, все 14 далай-лам, к-рые, последовательно сменяя друг друга, возглавляли школу *Гелуг*, считаются воплощениями Б. *Авалокитешвары*. Со временем была выработана особая система поиска таких «живых богов», сыгравшая немалую роль в политической истории Центр. Азии.

Лит.: *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1991; *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб., 1999; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.

Н. Л. Жуковская

БОДХИХАРМА (ум. 528 или 536), основатель *чань-буддизма*. Согласно чаньской традиции, 28-й общепризнанный патриарх и 1-й патриарх чань в Китае. По преданию, был родом из Юж. Индии и принадлежал к знатному роду; приняв буддизм махаянского толка, он отправился в Китай, где провел ок. 40 лет, проповедуя учение *Будды*. Б. разработал учение «о двух вхождениях (путях) и четырех практиках (методах)» достижения просветления. Первый путь состоит в осознании того, что все живые существа обладают одной изначально чистой природой, к-рая поверхностно омрачена неведением, поэтому необходимо отказаться от ложных взглядов и вернуться к «истинной реальности» посредством практики «созерцания стены». Второй путь подразумевает освоение т. н. «4 методов»: принимать все го-

рести и печали, не проявляя ненависти к тому, кто наносит тебе вред; быть довольным своей судьбой и спокойно воспринимать как счастье, так и несчастье; избавиться от страстей и ни к чему не стремиться; быть в согласии с *Дхармой*.

БОДЯНСКИЙ Осип Максимович (30.10.1808, мест. Варва Лохвицкого у. Полтавской губ.—6.09.1877, Москва), филолог-славист, историк. Род. в семье священника. После окончания Полтавской ДС учился в Московском ун-те на словесном отделении (1831–1834), под рук. проф. М. Т. Каченовского написал канд. соч. «О мнениях касательно происхождения Руси». В студенческие годы входил в кружок Н. В. Станкевича,



О. М. Бодянский.
Гравюра Л. Серякова. 1878 г. (РГБ)

увлекался укр. культурой, собирал укр. песни (в коллекции было до 8 тыс. текстов). В окт. 1832 г. познакомился с Н. В. Гоголем, с к-рым поддерживал дружеские отношения до смерти писателя, с 1844 г. дружил с Т. Г. Шевченко. В 1833, 1835 гг. опубликовал 2 сб., посвященных укр. фольклору: «Малороссийские вирши» и «Насыкы украинськы казки» (1-й сб. — под псевдонимом Бода-Варвынец). С 1835 г. преподавал лат. язык во 2-й московской гимназии. По совету М. П. Погодина вступил в переписку с чеш. филологом П. Й. Шафариком, к-рый оказал большое влияние на научные взгляды Б. Позднее Б. перевел на рус. язык исследования чеш. ученого (Славянские древности. М., 1837–1848. 2 т.; Славянское народописание // Москвитянин. 1843. № 1, 3, 5; ряд статей).

После защиты в 1837 г. дис. «О народной поэзии славянских племен» Б. первым в России был удостоен степени магистра «славянских наречий». В 1837–1842 гг. находился в заграничной командировке для под-



готовки к преподавательской деятельности. Посетил слав. области в Австрийской империи и Пруссии, побывал в Италии, работал в Вене, Будапеште и Праге. В поездке много времени посвящал изучению памятников слав. письменности, исследовал собрания не только в б-ках и музеях, но также в мон-рях и у частных лиц. Б. активно устанавливал контакты с деятелями слав. науки и культуры (Л. Гаем, В. Ганкой, В. Караджичем, Е. Копитаром, Я. Колларом, Й. Юнгманом и др.), изучал славистику (под рук. Шафарика), чеш., польск., слов., серб., старослав. и древнечеш. языки. Результаты командировки нашли отражение в «Донесении г. министру народного просвещения магистру Московского университета Иосифа Бодянского из Праги» (ЖМНП. 1838. Т. 18. С. 392–404) и в ст. Б. «О древнейшем свидетельстве, что церковно-книжный язык есть славяно-булгарский» (Там же. 1843. Т. 38. С. 130–168), в приложении к к-рой был опубликован найденный исследователем во Вроцлаве список XVI в. Сказания *Храбра Черноризца*. За время работы за границей Б. собрал богатую б-ку по славистике, вполн. завещанную Московскому ун-ту.

По возвращению в Москву в 1842 г. Б. стал экстраординарным профессором и занял после смерти Каченовского кафедру истории и лит-ры слав. наречий в Московском ун-те, в 1847 г. был избран ординарным профессором. Преподавал слав. языки, общую историю слав. народов, курс «Славянские древности» (археология), проводил практические занятия по слав. языкам (польск., чеш., серб.), среди учеников Б. — А. Ф. Гильфердинг, А. Л. Дювернуа, А. А. Котляревский, А. А. Майков, Е. П. Новиков, Н. П. Некрасов и др. Студентами Б. в Московском ун-те были также мн. болгары, вполн. деятели болг. национального возрождения (М. С. Дринов и др.). В лекциях Б. уделял много внимания истории Православия и стремился объяснять историю слав. народов в т. ч. и влиянием религ. факторов (борьбой Православия с католицизмом, исламом).

В 1845 г. Б. был избран секретарем ОИДР, с 1846 г. являлся редактором «Чтений в обществе истории и древностей российских» (ЧОИДР). В 1848 г. он опубликовал записки Дж. Флетчера «О государстве Русском, или Образ правления русско-

го царя», к-рые имп. Николай I счел оскорбительными. Б. был отстранен от преподавания в ун-те, уволен с должности секретаря ОИДР и направлен в Казанский ун-т, но уезжать из Москвы отказался и подал в отставку. В дек. 1849 г. ученого восстановили в должности профессора Московского ун-та, в 1854 г. избрали членом-корреспондентом имп. АН, в 1857 г. он вновь стал секретарем ОИДР и редактором ЧОИДР. Б. также состоял членом Об-ва истории и древностей югославян в Загребе (1850), Об-ва серб. словесности (1855), ОЛРС (1858), членом-корреспондентом РАО (1861). За труд «О времени происхождения славянских письмен» удостоен степени д-ра славяно-рус. филологии (1855). Нек-рые из идей своей диссертации Б. развил в работах «Новые открытия в области глаголицы» и «Кирилл и Мефодий».

С 1859 г. Б. заведовал типографией Московского ун-та. В 1863 г. издал замечания к новому университетскому уставу, в к-рых защищал необходимость изменений в структуре историко-филологического фак-та. Б. выступил сторонником университетской автономии, но большинство профессоров Московского ун-та его не поддержало. В 1864 г. совершил 2-ю зарубежную поездку, во время к-рой посетил Дубровник, Прагу, Вену, Баутцен. В 1868 г. Б. не был переизбран в ун-те профессором на очередной срок и подал в отставку, уволен в звании заслуженного профессора, до конца жизни продолжал исполнять обязанности секретаря ОИДР, редактора и издателя ЧОИДР.

Редакционно-издательская работа была важнейшей частью научной деятельности Б. Особое значение имеет издание ученым комплекса источников о жизни и деятельности равноапостольных Кирилла (Константина) и Мефодия (ЧОИДР: 1863. Кн. 2; 1864. Кн. 2; 1865. Кн. 1–2; 1866. Кн. 2; 1873. Кн. 1). Б. также издал или подготовил к изданию Жития мучеников *Бориса и Глеба*, прп. *Феодосия Печерского* по древнейшим спискам, Житие прп. *Феодосия Тырновского*, напечатанное Патриархом К-польским *Каллистом I*, особую редакцию слав. перевода визант. хроники *Иоанна Зонары* («Паралипомен»), послужившую источником рус. исторических сочинений XVI в. В ЧОИДР увидели свет источники XVII–XVIII вв. по

истории Украины и Юж. России (Густынская летопись, «История о донских казаках», «Летописное повествование о Малой России» А. Ригельмана и др.), 4-й том «Истории Российской» В. Н. Татищева. В кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. были опубликованы подготовленные Б. перевод *Иоанна Экзарха Болгарского* соч. прп. *Иоанна Дамаскина* «О православной вере» («Небеса» — ЧОИДР. 1877. Кн. 4), «Шестоднев» (ЧОИДР. 1879. Кн. 3) и Изборник 1073 г. (ЧОИДР. 1883. Кн. 1). Недостатком публикаций Б. является буквальная передача текста и значительное число опечаток, основной принцип подачи текстов (последовательное, а не в разночтениях издание всех списков) был устаревшим уже в сер. XIX в. Кроме того, Б. порой недостаточно критично относился к публикуемым материалам, по его инициативе была издана такая несомненная фальсификация, как «История руссов», авторство к-рой необоснованно приписывалось архиеп. свт. *Георгию (Конисскому)*.

В ЧОИДР регулярно издавались труды зарубежных ученых: Ф. Палацкого, Л. Суворецкого, Шафарика (часто в переводе Б.) и отечественных славистов (П. А. Лавровского, И. И. Срезневского и др.).

В идейном отношении Б. был близок к славянофилам, общался с С. Т. Аксаковым, посещал салон А. П. Елагиной, в 40–50-х гг. публиковал в ЧОИДР и газ. «Молва» статьи, в к-рых излагал мнение о том, что Россия является защитницей слав. самобытности. Б. похоронен в *Новодевичьем московском жен. мон-ре*.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 36; РНБ ОР. Ф. 84, 86, 203, 452. Оп. 1. Д. 172; ЦГИАМ. Ф. 418, 459. Оп. 2. Д. 3044; РГАЛИ. Ф. 1863.

Соч.: Малороссийские вирши. М., 1833; Наськи украиньскы казки. М., 1835; О мнениях касательно происхождения Руси // Сын отечества. 1835. № 37–39; Рассмотрение различных мнений о древнем языке северных и южных руссов. М., 1835; О народной поэзии славянских племен. М., 1837; О времени происхождения славянских письмен. М., 1855; Новые открытия в области глаголицы. М., 1856; Кирилл и Мефодий. М., 1857; Выдержки из дневника О. М. Бодянского // Сб. ОЛРС 1891 г. М., 1891; Мои воспоминания. М., 1897; Письма к Вячеславу Ганке из славянских земель. Варшава, 1905; Из бумаг О. М. Бодянского // ЧОИДР. 1905. № 2.

Лит.: *Василенко Н. П.* О. М. Бодянский и его заслуги для изучения Малороссии. К., 1904; *Кондрашов Н. А.* О. М. Бодянский. М., 1956; *Алексакина Л. Н.* О. М. Бодянский и его роль в развитии рус.-чеш. отношений (40–70-е гг. XIX в.); Канд. дис. М., 1973; *Минкова Л. О. М. Бодянский и болгарского възраждане.*



София, 1978; СвДР. С. 78–81; КМЕ. Т. 1. С. 217–219; Гудков В. П. К характеристике сла- вистической школы О. М. Бодянского // Вопр. историографии и истории зарубежных слав. народов. М., 1987; Пашаева Н. М. Б-ка О. М. Бодянского // Из фонда редких книг и рукопи- сей НБ Моск. ун-та. М., 1993.

Е. Р. Секачёва, А. А. Турилов

БОЖЕДОМКА [божедомье, боже- домское место, убогие дома, скудель- ница], место для погребения умерших внезапной («невольной») смертью (без покаяния и причастия) — «не- вольных», или «заложных», покойни- ков (удавленников, утопленников, замерзших, самоубийц, странников и др.). Рус. иерархи с древности на- ставляли на захоронении умерших без церковного напутствия в особых местах, вдали от храмов и правосл. кладбищ, и даже в нек-рых случаях запрещали их отпевать (под 1145 в Новгородской первой летописи за- писано «Утопста два попа, и не да епископ над ними пети» — ПСРЛ. Т. 3. С. 213). В Поучении псковскому

духовенству (1416) митр. *Фотий* так говорит о погребении «заложных» покойников: «В пустое место в яму вложить и закопати» (С. 46). Это предписание основано на евангель- ском тексте о «селе скудельнице», к-рое было куплено «за цену крови» Спасителя иудейскими священника- ми для погребения странников (Мф 27. 6–8). Отсюда же происходит одно из названий мест погребения «неволь- ных» покойников — скудельницы.

Одновременно с церковной т. зр. на погребение погибших внезапной или насильственной смертью существо- вали народные представления, в со- ответствии с к-рыми было невоз- можно не только похоронить «нерас- каянных» грешников на обычном кладбище, но и вообще предать их тела земле. Их тела не закапывали, а забрасывали ветками либо остав- ляли открытыми на растерзание пти- цам и зверям. «Его земля не прини- мает», — говорили в народе, полагая, что лучший способ похоронить «за-

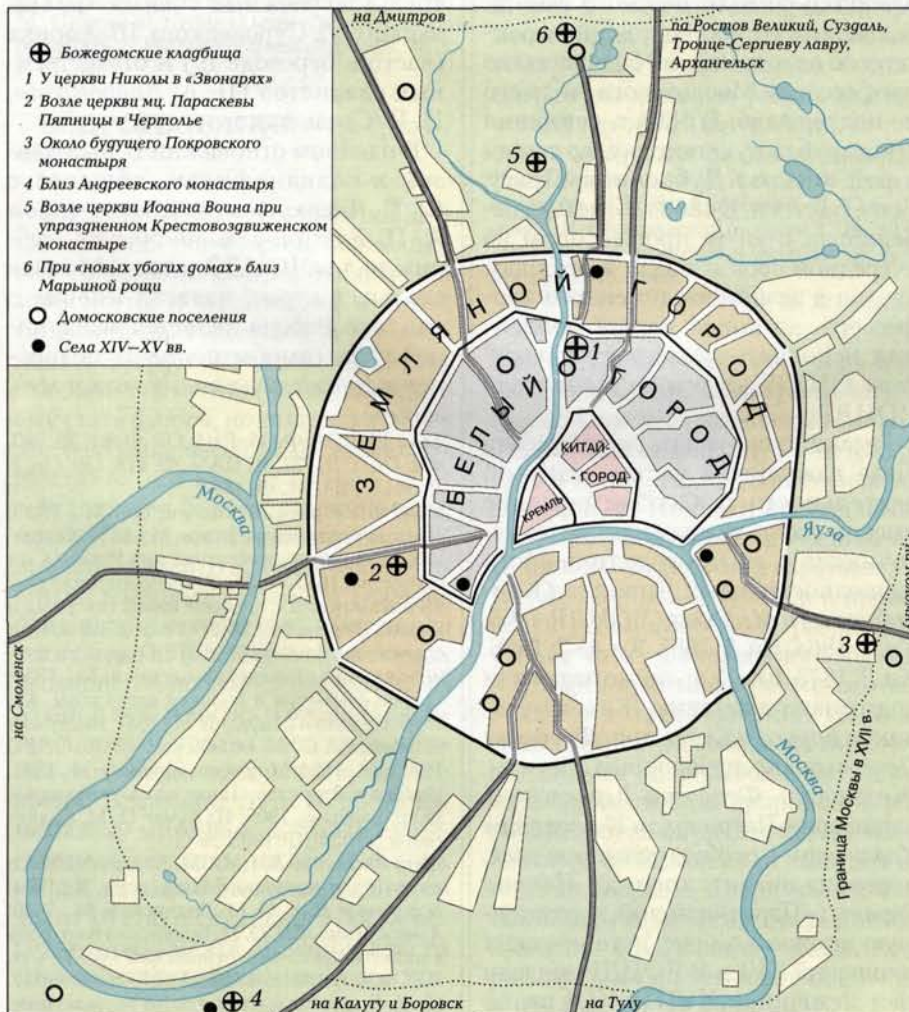
ложного» покойника — это бросить тело в ров, яму или болото, где его засосет болотная гниль. В периоды бедствий преданные земле тела «заложных» покойников вы- капывали и оставляли на растерза- ние зверям и птицам, считая, что их погребение есть причина несчаст- тий. В XIII в. этот суеверный обы- чай осудил Владимирский еп. св. Се- рапион, в XVI в. — прп. *Максим Грек*; это же явление описано в Правиле поповским старостам Патриарха Ад- риана (1697).

Церковь боролась с такой практи- кой и отстаивала необходимость по- греть невольных покойников в особых местах — «божьих домах» (Б., или скудельницах). В XVI– XVII вв. в Москве на Никольском, Ильинском и Варварском крестцах существовали особые часовни, куда для опознания складывали «неволь- ных» покойников (эти часовни, кро- ме Никольской, были уничтожены по указу Синода 1722). Собственно «убогие дома», или Б., находились вне городов, на возвышенных местах, и представляли собой помещения типа сараев с глубокими ямами, обычно со льдом, при них существо- вали божедомские кладбища, иног- да часовни или небольшие церкви. Неотпетые тела складывали в ямы и оставляли до 7-го четверга по Пас- хе — семика (или до Покрова) для опознания или отыскания возмож- ных родственников. В семик в Б. по- сылался священник отпеть общую панихиду, а горожане приходили «проводить скудельницы», принося с собой к панихиде канун или кутью и свечи. После панихиды пришед- шие засыпали яму с телами и выка- пывали новую.

Погребение странников и неиму- щих считалось на Руси подвигом милосердия. На таких общих моги- лах часто строили мон-ри. В Новго- родской первой летописи под 1390 г. записано: «Поставиша монастырь нов святого Николу конец Люгощи улице и Чюдинцево, на скудель- ницы» (ПСРЛ. Т. 3. С. 383). Прп. *Даниил Переяславский* († 1540) так- же основал свой мон-рь на месте за- хоронения нищих и странников, причем до его создания трудился над погребением таких людей: «Он же ношью исходя из монастыря... об- реташе мертвыя повержены зверем на съедение... и отношаше в скудель- ницу, иже зовется божий дом» (Жи- тие прп. Даниила, Переяславского

БОЖЕДОМСКИЕ КЛАДБИЩА В МОСКВЕ

(по материалам Е. В. Скрынниковой)



чудотворца / Изд. С. И. Смирнов. М., 1908. С. 13).

В Москве божедомские кладбища существовали при ц. Николы Божедомского на Рождественке (Николы в Звонарях) (2-я четв. — 90-е гг. XVI в.), при ц. Параскевы Пятницы близ Пречистенки (ок. 1535 — сер. XVII в.), на месте Покровского мон-ря (30/50-е гг. XVI в. — сер. XVII в.), близ Андреевского мон-ря (1547–1648) и др. Последнее божедомское кладбище в Москве («при новых убогих домах», близ Марьиной Роши) было упразднено указом Синода в 1763 г. Неподалеку от него открыли первое общегородское кладбище с храмом во имя прав. Лазаря, получавшее от властей деньги на погребение неимущих и т. о. ставшее преемником кладбища «на убогих домах».

Ист.: Послание митр. Фотия псковскому духовенству в 1416 г. // АИ. Т. 1. № 22; Уставная грамота Патриарха Адриана, данная архимандриту Троице-Сергиева мон-ря Евфимию / Сообщ. А. Н. Попов // ВМОИДР. 1851. Т. 11. С. 34; *Максим Грек, прп.* Против безумной и богомерзкой прелести тех, которые утверждают, что по причине погребения утопленника или убитого бывают вредные для роста земных произведений холода // Творения. Серг. П., 1996^р. Ч. 3. С. 111–116.

Лит.: *Снегирёв И. М.* О скудельницах, или убогих домах, в России // Тр. и зап. ОИДР. М., 1826/27. Т. 3. Кн. 1; *он же.* Покровский мон-рь, что на Убогих домах, в Москве. М., 1899; *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорус. народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860. С. 178; *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский, рус. проповедник XIII в. СПб., 1888. Приб. С. 14; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1/2. С. 459, 460; *Зеленин Д. К.* Избр. тр.: Очерки рус. мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995^р; *Скрынникова Е. В.* Божедомские кладбища: моск. некрополь // Моск. журнал. 2001. № 2. С. 60–62; *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен: Очерки рус. религиозности. СПб., 2002. С. 96–99.

Т. А. Исаченко, Е. В. Скрынникова

БОЖЕСТВО (греч. θεῖον, θεότης, θεϊότης, δαμόνιον), слово, используемое для наименования Бога, богов и вообще высших существ. В масоретском тексте, в Септуагинте и в слав. переводе Свящ. Писания ВЗ отсутствует, однако в Синодальном переводе того же текста употребляется в 3 Цар. 11. 5, 33, где используется для наименования Астарты — «божества Сидонского» (ср. древнеевр. אַסְתֹרֶת אֱלֹהֵי שִׁדְדֹנִים, *aštōret 'ēlohē šiddōnīm* — «Астарте, богине сидонян»; древнегреч. τῆ Ἀστάρτη βεβελύματι Σιδωνίων — «Астарте, мерзости сидонян»), в 4 Цар. 1. 2, 3, 16 используется для наименования идола филистимского г. Акка-

рон («божество Аккаронское» — אֱלֹהֵי אַקְרֹן, *ēlohē 'eqrōn*) и в Книге пророка Даниила (11. 36–37), где говорится о царе, к-рый «вознесется и возвеличится выше всякого божества» (в древнеевр. и древнегреч.: «выше всякого бога» — אֱלֹהֵי כָל, *'al kōl 'el; ēlī pánvta θεόν*).

Слово «Божество» появляется в Свящ. Писании НЗ и относится: 1) к истинному Богу: θεῖον — в кн. Деяния св. апостолов (17. 29) («... мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню...»); θεότης — в Послании к Римлянам (1. 20) («...невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...»); θεότης — в Послании к Колоссянам (2. 9) («... в Нем (во Христе. — *М. И.*) обитает вся полнота Божества телесно...»); 2) к языческим богам: δαμόνιον — в кн. Деяния св. апостолов 17. 18), где повествуется о том, как нек-рые из эпикурейских и стоических философов отнесли к проповеди ап. Павла («кажется, он проповедует о чужих божествах»).

В античной классической лит-ре, повествующей о языческих богах или о некоем божестве, чаще всего встречается слово θεῖον. Им же по преимуществу пользуются ранние отцы и учителя Церкви (сщмч. *Иустин Философ, Климент Александрийский*). Слово θεότης входит в широкое употребление со времени отцов каппадокийцев и, как правило, используется тогда, когда речь идет об истинном Боге. С таким же значением употребляется и слово θεϊότης, однако в патристической лит-ре оно встречается гораздо реже. Пытаясь определить этимологию слова θεότης, свт. Григорий Нисский делает предположение, согласно к-рому само слово «божество» произошло от слова «зрение» (ἐκ τῆς θέας — *Greg. Nyss. Quod non sint tres dei*), что предполагает «наделение Бога в первую очередь зрительной, созерцательной способностью» (*Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1977. С. 84–85).

Слово «Божество» в правосл. терминологии имеет неск. значений: 1. Употребляется как синоним слова «Бог» («Божество является одним из имен Божиих» — *Greg. Nyss. Quod non sint tres dei*).

2. Именует природу Триипостасного Бога. «В Троице,— пишет свт. *Афанасий Великий*,— существует

вечное и единое Божество» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 18*), а свт. *Василий Великий*, богословствуя о каждом Лице Св. Троицы, подчеркивает, «что Божество в Каждом (Лице. — *М. И.*) — Одно» (*Basil. Magn. Adv. Eunom. 3*). Признание «Одного Божества» для свт. *Григория Богослова* служит аргументом в пользу того, что «для нас Бог — Один» (*Greg. Nazianz. Or. 31. 14*).

3. Используется для обозначения Божественного достоинства Каждой Ипостаси («Божество Отца», «Божество Сына», «Божество Святого Духа»). Так, напр., свт. Афанасий Великий, размышляя о Сыне как образе Отца, пишет: «Видевший Сына, видел Отца, потому что в Сыне созерцается Божество Отца» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. III 5*).

4. Употребляется применительно к Иисусу Христу как Воплотившемуся Богу Слову, в Котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2. 9). «Признак Божества» Его, замечает свт. Афанасий, можно видеть не только во множестве совершенных Им чудес, но и в том, что, «приходя к нам (Он. — *М. И.*), создает Себе тело от Девы» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 18*). Христос Сам, по замечанию *Оригена*, «указывает на присущее в Нем Божество в словах: Я есмь путь и истина и жизнь» (*Orig. Contra Cels. I 66*).

5. Именует Божественные *нетварные энергии*. Косвенное свидетельство об этом встречается в Послании ап. Павла к Римлянам (1. 20), где апостол, обличая язычников в почитании идолов, указывает, что «невидимое Его (т. е. Бога. — *М. И.*), вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы». Утверждая, что «существует единая энергия Отца, Сына и Святого Духа», свт. Василий Великий отмечает при этом: «Божество является именем (этой. — *М. И.*) энергии» (*Basil. Magn. Ep. 189*). В папалитскую эпоху, когда вопрос о Божественных энергиях приобрел особую актуальность, слово «Божество» тем не менее использовалось не только применительно к ним. Свт. *Григорий Палама* отмечает: «Когда мы называем единое Божество, мы называем все, что есть Бог,— и сущность, и энергию» (*Greg. Pal. Capita. 114*), тем самым именуя «Божеством» не только энергии (как он это часто делает), но и Самого Бога. Собор 1352 г. включил в чинопоследование,

совершаемое в *Неделю Православия*, анафематствование тех, кто утверждает, что имя Божества относится только к сущности Бога, а не и к Его энергиям, при этом признавая, что «существо Отца, Сына и Святого Духа» может быть названо «Божеством» (цит. по: *Порфирий (Успенский)*, *еп.* Восток христианский. Афон, СПб., 1892. Ч. III. Прилож. к отд. 2. С. 782). Афонские монахи именуют «Божеством» нетварные энергии, в чем отцы Собора 1347 г. усматривают их верность св. Православию (Там же. С. 728). Особое внимание обращает на себя одно из постановлений Собора 1351 г., где сказано: «Не естество, но зрительную энергию представляет именование «Божества»» (PG. 151. Col. 730 BC). Текст постановления, казалось бы, не признает за Божественным естеством того именованного, какое он усваивает нетварной энергии. Однако это не так. Свообразие утверждения объясняется тем, что оно содержится в рассуждениях отцов Собора об абсолютной непознаваемости сущности Божией. «Божественное естество,— утверждают они,— пребывает необозначенным, каково оно есть, во всех придумываемых именах» (Там же). Поэтому любое «придумываемое» имя, в т. ч. и «Божество», хотя и может быть употребляемо, однако не открывает Божественного естества, т. е. не делает его, по выражению отцов Собора, «обозначенным». Что же касается энергий, то они «раскрывают нам некий образ бытия Пресвятой Троицы вопне Ее неприступной сущности» (*Лосский В.* *Мистическое богословие.* С. 58), что позволяет отцам Собора в рассуждениях о них применять катафатический метод богословствования, именуя их при этом Божеством.

М. С. Иванов

«**БОЖИЕЙ МИЛОСТЬЮ**», торжественное выражение, употребляемое в титуле государей, в гос., в частности дипломатических и важнейших законодательных, актах и служащее для обозначения того, что власть главы гос-ва — монарха происходит от Бога, что она существует лишь милостью Божией. Это выражение встречается в актах почти всех монархических гос-в Европы, в России впервые стало употребляться в договорных грамотах вел. кн. Юрия Дмитриевича Галицкого с др. князьями (1433) после отнятия

им вел. княжения у племянника его *Василия II Васильевича Тёмного*. Первоначально в дипломатической переписке рус. князей мысль о том, что власть государя происходит от Бога, выражалась графически, в т. н. «богословии», заключавшемся в том, что в верхнем из 3 кружков, помещенных в треугольник, прописывались слова «Бог наш Троица», а в нижних титулы государя, от имени к-рого писалась грамота, и того, кому она предназначалась. В великокняжеском и в посл. царском титуле та же идея не всегда выражалась одинаково (см. ст. *Титул*). Начиная же с имп. *Петра I Алексеевича* старинная форма богословия была заменена одним выражением «Божией милостью», употреблявшимся в России во всех важнейших актах, исходящих от Высочайшей власти, до конца существования Российской империи.

«**БОЖИЙ МИР**» [лат. *paх Dei*; франц. *paix de Dieu*; нем. *Gottesfrieden*; англ. *peace of God*], особая форма ограничения открытого насилия, в т. ч. феодальных междоусобий, запрет убивать и причинять к.-л. ущерб определенным категориям населения, как правило не обладавшим правом ношения оружия (*inarmes*), т. е. клирикам, купцам, крестьянам. Термин получил распространение в ряде регионов Зап. Европы в кон. X—XIII в.; в 40-х гг. XI в. употреблялся др. термин — «Божие перемирие» (*treuga Dei*), означавший ограничения на ведение военных действий по нек-рым дням и периодам года.

Зарождение «Б. м.» связано с процессом разрушения к кон. X в. социального и политического порядка, унаследованного от каролингского времени. Ничем не контролируемое насилие сделалось инструментом утверждения нового статуса формирующейся военной аристократии — привилегированного слоя рыцарства (*milites* — воины; теоретики нового феодального режима называли их *bellatores* — воюющие). В условиях деградации судебной власти элементом объективно сложившегося правового порядка стали сами вооруженные конфликты, в к-рых интересы Церкви оказались особенно уязвимы. Возникновение движения за «Б. м.» связывается обычно с попытками иерархов уберечь Церковь от насилия со стороны мирских властей. Миротворческая деятель-



Тимпан ц. Сент-Фуа в Конке. Франция. После 1107 г. Фрагмент

ность Церкви изначально тесно увязывалась с идеей церковной реформы, к-рая подразумевала придание нового содержания власти епископов в противовес усилившейся власти рыцарского сословия. Вместе с тем «Б. м.» явился формой сотрудничества «царства» и «священства» (*regnum et sacerdotium*). «Б. м.» стал реальностью в той мере, в какой усилие князей Церкви поддержали светские князья, стремившиеся использовать это движение для укрепления своей территориальной власти, а также в частных интересах политической борьбы.

Повышение сословного статуса поставило рыцарей над крестьянством, и нередко они путем прямого насилия пытались навязать новые виды сеньориальной зависимости. Крестьяне, лишённые защиты, искали ее у Церкви. Две из 6 сцен наказания грешников в преисподней, изображенных на тимпане ц. Сент-Фуа в Конке (после 1107), отражают направленность «Б. м.» против сеньоров: угнетатель, восседающий на чужой шее; рыцарь, сбрасываемый с коня крестьянскими вилами.

Изначально «Б. м.» провозглашался на представительных ассамблеях свободных людей. Принятые постановления скреплялись клятвой, угрозой наказаний со стороны Церкви и находили выражение в канонах церковных Соборов. Они ставили под защиту «Б. м.» нек-рые категории населения, «безоружных» (клириков, крестьян, купцов и т. д.), их имущество, имущество Церкви и церковные здания. Не отменяя войн



вообще, подобная система обязательств имела целью ограничить насилие кругом самих «воюющих». Термин «Б. м.» впервые появляется ок. 1040 г. До этого времени в источниках говорится о «мире» (рах), «мировом соглашении» (pactum pacis), «восстановлении мира и правопорядка» (restauratio pacis et iustitiae). «Б. м.» возник в виде скрепленного угрозой духовных санкций общественного договора, к-рый мыслился как одно из средств к установлению Царства Божия на земле посредством коллективного покаяния. Это первое массовое религ. движение средневековья, и его размах объясняется не только невиданным дотоле разгулом «сеньориального терроризма» (П. Боннасси), но и тем, что едва ли не всеобщим сделалось убеждение в необходимости нерушимого мира повсюду на земле к вящей славе Господа. Движение за «Б. м.», т. о., было направлено против всяких земных невзгод — голода, болезней, смерти тела и гибели души.

Первым примером «Б. м.», вероятно, можно считать соглашение, заключенное ок. 975 г. на ассамблее в Сен-Жермен-Лапраде (В. Луара, Франция); епископ Ле-Пюи Ги Анжуйский взял с рыцарей своей епархии клятву в том, что они будут сохранять мир, не причинят насилий Церкви и бедным. Собор в Шарру (Пуату, Франция, 989) — древнейший, от к-рого сохранились каноны, — грозит отлучением 3 категориям насильников: тем, кто ворвется в церковь и силой возьмет что-либо, тем, кто избивает безоружных клириков, и тем, кто грабит «крестьян и других бедных». Примерно с 20-х гг. XI в. движение оживляется в Аквитании и Бургундии, во главе с аббатством Клуни и связанными с ним епископами. Книги чудес, хроники и проповеди передают новую религ. атмосферу «Б. м.»: череда опустошительных войн и эпидемий, поразивших край, рассматривалась как наказание за людские прегрешения. Мощи святых, к к-рым обращались за заступничеством, отовсюду свозили на «ассамблеи мира», к-рые проходили при огромном стечении народа в чистом поле, где клирики, светские князья и «народ» принуждали членов военной элиты принести клятву о соблюдении мира. Примирение людей позволяло вновь снискать милость Господа, после чего следовали чудесные исцеления, хороший урожай и зами-

рение по всей земле. В 20–30 гг. XI в. движение за «Б. м.» распространилось в Каталонии, Провансе, Шампани, Фландрии, Нормандии. Причем все чаще под Божественной защитой оказывались теперь не группы людей, а определенные отрезки времени, — так появляется «Божие перемирие» (treuga Dei), провозглашенное на Викском (1033) Соборе в Каталонии. Тогда запрет на ведение активных военных действий помимо церковных праздников охватывал время «с девятого часа субботы до первого часа понедельника». Арелатский Собор (1041) устанавливал мир «с вечера среды до утра понедельника». В канонах Собора в Нарбоне (1054) для войны было оставлено ок. 80 дней в году. Запрет, впрочем, не касался тех, кто сражался с нарушителями «Б. м.» (напр., виконт и архиепископ Нарбоны воевали, обвиняя друг друга в попрании мира). Неудачей окончилась первая попытка создания особого войска (militia) блюстителей «Б. м.», когда в 1038 г. беррийские крестьяне по призыву архиепископа Буржского осадили замок сира де Деоль. На содержание специального войска нужны были деньги, так что сам «Б. м.» превратился в источник поборов, очень скоро получивших название «дурных обычаев» (mals usos) — подобно сеньориальным платежам и повинностям.

Примерно с 40-х гг. XI в. можно говорить о новом этапе движения за «Б. м.», к-рый характеризуется возрастающим контролем со стороны светских князей, уменьшением роли народного элемента в движении и более ясными институциональными формами. К этому времени «Б. м.» был известен в Сев. Италии, распространение его в норманнской Сицилии зафиксировали Соборы 1089 и 1093 гг. В Леоно-Кастильском королевстве движение за «Б. м.» фиксируется с 20-х гг. XII в., в Германии оно было воспринято в 1081–1085 гг. имперским епископством, однако уже вскоре на смену «Б. м.» пришли «земельный» и «имперский мир» (Landsfrieden, Reichsfrieden — Майнц, 1103). Движение за «Б. м.» сохранило локальное значение до XIII в.

«Б. м.» повлиял на развитие городского права. В Ле-Мане (1070), Сен-Кантене (1081), Нуайоне (1108), Лане (1110) возникают городские коммуны как скрепленные клятвой военные союзы, созданные для за-

щиты мира. Движение за «Б. м.» по своему способствовало оформлению сословий (ordines) средневеков. общества: лиц духовного звания и мирян, рыцарей и крестьян. Ношение оружия и военная деятельность приобрели значение главных признаков принадлежности к сословию господ. «Б. м.» оказало влияние на христианизацию складывавшейся рыцарской этики. С превращением «Б. м.» в соглашение с Богом через всеобщее покаяние «Божие перемирие» (treuga Dei) возникло как род рыцарской аскезы: кающийся рыцарь, оставив на время оружие, соединялся с «бедными». Война, т. о., рассматривалась им как одно из греховных удовольствий, от к-рого следует воздерживаться в пост и по церковным праздникам. В канонах Собора в Нарбоне (1054) пролитие христ. крови приравнивается к пролитию крови Иисуса Христа. Поставленная на службу Господу и католич. Церкви, военная активность рыцарей постепенно выходила за рамки христ. мира. Как Собор «Б. м.» можно рассматривать Клермонский Собор (1095), провозгласивший первый *крестовый поход* на сарацин в Св. землю.

Лит.: Hoffmann H. Gottesfriede und Treuga Dei. Stuttg., 1964; Duby G. Les laïcs et la paix de Dieu // I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Mil., 1968. P. 448–469; Cowdrey H. E. I. The Peace and the Truce of God in the 11th Cent. // Past and Present. Oxf., 1970. Vol. 46. P. 42–67; Bonmassie P. La Catalogne du milieu du X à la fin du XI siècle: Croissance et mutations d'une société. Toulouse, 1975. P. 652–662; Bisson T. N. The Organized Peace in Southern France and Catalonia (c. 1140–1223) // AHR. 1977. Vol. 82. P. 290–311; Goetz H.-W. Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform: Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedenbewegung in Frankreich // Francia. 1983. Bd. 11. S. 193–239; Head T., Landes R. The Peace of God, Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000. Ithaca; L., 1992; Barthélemy D. L'An Mil et la Paix de Dieu: La France créétienne et féodale, 980–1060. P., 1999.

БОЖИЙ СУД — см. *Суд Божий*.

БОЖИЧ [серб. Божић] Светислав (род. 22.05.1954, Лозница, Сербия), серб. композитор и муз. педагог, обладатель ряда национальных премий в области искусства. Окончил фак-т муз. искусства в Белграде, ныне там же профессор теории музыки. Пишет в основном хоровую (духовную и светскую), а также инструментальную (оркестровая, камерная), вокальную (романсы) и вокально-инструментальную музыку.





На создание большей части композиций Б. вдохновили события национальной истории и правосл. традиция: «Лирика Афона» для фортепиано (1988); «Стихира» для фортепиано (1990); «Ноктюрн для Черноевича» для 4 арф (1991); «Лазарева всеобщая» — концерт для трубы и симфонического оркестра (1996); «Мозаика Рашки» — концерт для фортепиано и оркестра (1996); «Литургийный квартет» для струнных (1996); «Ирмос» для альта и струнных (1997); «Лазарева заутреня» — концерт для фортепиано и оркестра (1997); «Метохийские духовные песнопения» — концерт для фортепиано и оркестра (1998); «Величание» — симфоническая поэма, посвященная памяти Николая Тесла (1998); «Молитвы Преображения» — симфоническая поэма (1999); «Рассветы над Левишкой» — симфоническая поэма (1999); «Свет Преображения» — симфоническая поэма (2000); «Византийская мозаика в 9 картинах» для фортепиано (2000); «Антифон Георгия Бранковича» для 2 скрипок (2002). Наиболее значительные вокально-инструментальные произведения: «Октябрьские гимны» для хора и оркестра (1985); «Блуждают души Крагуеваца» — заупокойная служба (отпевание) (1989); «Переселения» для смешанного хора и симфонического оркестра (1992); «Слово любви» для смешанного хора и оркестра (1993); «Молитва Рачана» для смешанного хора и струнных (1995); «Плач о Белграде» для меццо-сопрано, баритона, смешанного хора и струнного оркестра (1999).

Б. — один из первых композиторов своего поколения, обратившийся в 90-х гг. XX в. к хоровой церковной музыке. Он пишет также хоровую духовную нелитургическую музыку (в частности, на слова еп. *Николая (Велимировича)*), муз. произведения на стихи отечественных и рус. поэтов (Г. Венцлович, Б. Радичевич, Й. Дучич, М. Бойич, М. Цриянский, М. Настасиевич, В. Попа, Р. П. Нога, М. Павич, М. Бечкович, Д. Медакович, С. Есенин), произведения, основанные на народных мотивах («Молдавский танец» для клавирина; «Аксак» для струнных; «Хомольский танец» для смешанного хора). Произведения Б. исполняются в США, Европе и России.

Муз. соч.: *литургические*: Для смеш. хора: Кондак (1984), Литургия св. Иоанна Златоуста (1992), Отпевание (1993); Всенощное

бдение (1994); Страстная седмица (1995); «Святой Боже» (с соло баритона) (1997); Литургия св. Иоанна Златоуста (2001); Праздничная вечерня (2002). Для муж. хора: Литургия св. Иоанна Златоуста (2000); *на нелитургические тексты*: Для муж. хора: «Молитва Арсения Черноевича» (с соло баритона) (1997); «Богородица Троеручица» (с соло баритона) (1997); «Духовная лира» / На слова еп. Николая (Велимировича) (1999). Для смеш. хора: «Хиландарский палимпсест» / На слова Р. П. Нога (1995–1997); «Небесная литургия» / На слова еп. Николая (Велимировича) (1999).

Дискогр.: Компакт-диски: Литургия св. Иоанна Златоуста. 1992; Опело, Serbia / Хор Омладинско културно-уметничко друштво «Иво Лола Рибар», дир. М. Панчић. Београд, 1998; Свенско бденије / Хор «Абрашевић», дир. М. Панчић. Београд, 2000; Врата Спаса: Музичко-поетска руковет С. Божића и Р. Петров Нога / Хор «Абрашевић», дир. М. Панчић. Београд, 1997; Духовна лира / Српски мушки хор, дир. Ђ. Павловић. Београд, 2000; Литургия св. Иоанна Златоуста за мешовити хор (2001) / Српски камерни хор, дир. Ђ. Павловић. Београд, 2002; Хиландарски палимпсест / Хор Радиотелевизије Београд, дир. М. Јагушт. Београд, 2002.

Д. С. Петровић

«**БОЖИЯ НИВА**», ж., издавался ежемесячно в 1902–1917 гг. *Троице-Сергиевой лаврой* с подзаголовком «Троицкий собеседник для церковноприходских школ» (1902–1905) и «Троицкий собеседник для православной школы и семьи» (1906–1917). Издание прекратилось в мае 1917 г. на № 185. В 1903–1917 гг. в качестве приложения к «Б. н.» выходил ж. «Зернышки Божией нивы. Троицкое чтение для детей» (173 номера).

Основателем и бессменным редактором «Б. н.» был архим. (с 1904 епископ, с 1913 архиепископ) *Никон (Рождественский)*. По его просьбе митр. Московский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* представил в Святейший Синод программу журнала и исходатайствовал благословение на его издание (разрешение получено в нояб. 1901). В марте 1903 г. журнал рекомендован Училищным советом Святейшего Синода для б-к всех церковноприходских школ.

«Б. н.» содержала 7 рубрик: Церковь и школа, Семья и школа, Школа и народная жизнь, Школа как воспитательница эстетических чувств, Посевы и всходы, Летопись церковных школ, Переписка наших читателей, Наш дневник. На протяжении 16 лет издания журнал был посвящен задаче «оказывать нравственную поддержку всем, кто трудится в церковноприходских школах, в великом деле воспитания детей народа в духе христианского благочестия

и родных преданий старины». Авторы и корреспонденты журнала привлекались в основном из среды сельских учителей и священников, особенностью издания являлась простота стиля и содержания.

Лит.: *Трошин А. Я.* «Божия нива» // Ист. очерк развития церк. школ за истекшее 25-летие (1884–1909). СПб., 1909. С. 641–644; *Андреев.* Христианская периодика. С. 243.

Свящ. Александр Троицкий

БОЗИО [итал. Bosio] Антонио (1575, Витториоза, о. Мальта — 5.09.1629, Рим), итал. археолог, основоположник изучения раннехрист. катакомб в Риме (см. также *Археология христианская*). В 80-х гг. XVI в. изучал философию и право в Колледже Романо (Рим), одновременно исследуя древности ранней Церкви, опираясь на труды О. Панинио, к-рый первым описал кладбища Рима (*De ritu sepeliendi mortuos*. R., 1569).

В 1593 г. Б. с П. Угонио, преподавателем словесности в ун-те Сапиенца, начал изучение катакомб св. Домитиллы на Виа Адреатина. В 90-х гг. XVI в. им были открыты ряд раннехрист. кладбищ в окрестностях Рима: Кириака (Виа Тибуртина), Санти-Пьетро э Марчеллино (Виа Лабикана), Сан-Валентино (Виа Фламиния), Лучины (под базиликой Сан-Паоло фуори ле Мура на Виа Остиенсе), подземная базилика Санти-Тразоне э Сатурнино (Виа Салариа Нуова). В 1597 г. через кладбище Кириака Б. смог попасть в кубикуню катакомб Сан-Калликсто, в 1601 г. — в катакомбы Сант-Аньезе, а также в Еврейские катакомбы на Виа Номентана с росписями на ветхозаветные сюжеты, в 1608 г. — в катакомбы Сан-Эрмете. Всего им были изучены или открыты более 30 катакомб.

Получая сведения от окрестных жителей, Б. осматривал галереи, вход в к-рые был доступен без проведения раскопок. В процессе изучения он устанавливал взаимное расположение камер и коридоров, фиксировал архитектурные особенности, копировал фрески. В результате многолетней работы Б. получил подробную картину подземного некрополя Рима, давшую ценнейший материал для изучения истории ранней Церкви.

В 1600-х гг. Б. начал работу над 2 рукописями под общим названием «Деяния и жития святых» (*Acta et*



vitae sanctorum, antiqua monumenta sacra et prophana itemque adversaria variae eruditionis pro illustrando opere de sacris coemeteriis. Ms. Roma. Vallic. Cod. 3–4) и первой версией соч. на лат. языке «Подземный Рим» (Roma sotterranea; сохр. фрагменты по участкам Виа Аурелиана и Виа Корнелиа: Roma. Vallic. G. 5). Полная публикация этой работы задержалась в связи со смертью Б. Рукописи вместе со всем имуществом были завещаны Мальтийскому ордену и изданы особой комиссией ученых, живописцев и архитекторов на итал. языке с более чем 200 иллюстрациями Ф. Фулькарю в 30-х гг. XVII в. под ред. Дж. Северано. В 1651 г. П. Арринги опубликовал дополненное издание книги под названием «Новейший подземный Рим» (Roma subterranea novissima). В XVII–XVIII вв. выходили и др. его издания (напр., Дж. Боттари), но все они уступают изданию 30-х гг. XVII в.

«Подземный Рим», основной труд ученого, был выдающейся для своего времени работой. Б. систематизировал результаты проведенных им исследований и подготовил их к научной публикации. Своей работой он заложил основу методики соединения письменных источников по истории Церкви с археологическими данными, к-рые он интерпретировал в контексте древних текстов. Этот труд открыл путь к исследованиям Дж. Марки и Дж. Б. Де Росси, им пользуются и сегодня как важнейшим источником, учитывая то, что большинство описанных Б. памятников погибло или изменилось.

Среди малоизвестных работ Б. жизни неск. св. мучеников (сост. в 1597, изд. в 1600 с гравюрами А. Темпесты) и переписка с франц. антикваром Н. К. Фабри де Пере.

Соч.: *Historia passionis Beatae Caeciliae Virginis, Valeriani, Tiburtii et Maximi Martyrum: nec non Urbani et Luccii pontificum et martyrum vitae*. R., 1600; *Roma sotterranea: Opera postuma. Nella quale si tratta de' sacri cimiterii di Roma*. R., 1632, 1998; *Roma subterranea novissima: In qua, post A. Bosium... Io. Severanum... et celebres alios scriptores antiqua Christianorum et praecipue martyrum coemeterian... illustrantur*. R., 1651. 2000. 2 vol.

Лит.: Valeri A. Cenni biografici di A. Bosio. R., 1900; Waetzoldt K. Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken und Wandmalerei in Rom. Vienna, 1964; Bovini G. Gli studi di archeologia cristiana dalle origini alla metà del secolo XIX. Bologna, 1968; Wisachermann W. Die Entstehung der christlichen Archaeologie im Rom der Gegenreformation // ZKG. 1978. Bd. 89. S. 136–149; Wataghin G. C. Roma sotterranea: Appunti sulle origini dell'archeologia cristiana // Ricerchi Stor.

Ser. A. 1980. Vol. 10. P. 5–14; Herklotz I. *Historia sacra und mittelalterliche Kunst während der zweiten Hälfte des 16. Jh. in Rom* // Baronio e l'arte: Atti del convegno intern. di studi. Sora, 1985. P. 23–74; Беляев Л. А. Христианские древности. М., 1998. С. 73–79, 101–102.

Л. А. Беляев

БОК [франц. de Bock] Владимир Георгиевич (9.08.1850, в поместье отца в Хвалынском у. Саратовской губ. — 16.05.1899, Берлин), рус. искусствовед, коптолог. Происходил из обрусевшей франц. дворянской семьи, принявшей Православие. После окончания С.-Петербургского ун-та в 1872 г. был причислен к Министерству внутренних дел, а затем в 1874 г. к Министерству гос. имуществ. В 1877–1878 гг. принял участие в войне с Турцией в качестве уполномоченного от Об-ва попечения о раненых и больных воинах. В февр. — марте 1883 г. командирован во временную коронационную комиссию. С нояб. того же года назначен на должность директора Императорской Петергофской гранитной фабрики.

20 февр. 1886 г. Б. получил назначение в Эрмитаж на должность хранителя незадолго до этого образованного здесь отд-ния ср. веков и эпохи Возрождения, 12 мая 1895 г. он был назначен старшим хранителем. Работая в Эрмитаже, Б. увлекся изучением христ. искусства. 10 сент. 1888 г. Б. получил разрешение на командировку в Египет «на собственный счет», куда отправился вместе со своим коллегой по Эрмитажу известным египтологом В. С. Голенищевым. Эта командировка во многом определила основное направление дальнейших занятий ученого. Вернувшись из Египта в апр. 1889 г., Б. привез более 2 тыс. коптских тканей, бóльшую часть из к-рых безвозмездно передал Эрмитажу. Этим даром были заложены основы копт. коллекции Эрмитажа (в наст. время одной из самых известных в мире). В сент. — нояб. 1896 г. Б. находился в заграничной командировке в Зап. Европе с целью знакомства с крупнейшими европ. музеями, принципами экспонирования памятников и налаживания личных контактов с коллегами. 1 окт. 1897 г. Б. отправился во вторую командировку в Египет, получив от казны 5 тыс. р. на покупку памятников искусства и проведение раскопок. На эти деньги Б. приобрел более 1,5 тыс. разнообразных памятников христ. и исламского времени,

отправив из Александрии в Одессу 26 ящиков с экспедиционными материалами. 1 мая 1898 г. Б. прибыл в С.-Петербург, где через неск. месяцев вместе с Я. И. Смирновым организовал в Эрмитаже (в сев. половине Лоджий Рафаэля) выставку привезенных из экспедиции памятников, включавшую также фотографии, планы, рисунки христ. построек и музейных памятников. Это была первая в России выставка памятников копт. искусства и письменности. Помимо музейного собирательства Б. обладал обширной личной коллекцией, куда также входили памятники рус. прикладного искусства (более 300 единиц, XVII–XIX вв.). Часть копт. вещей личной коллекции Б. составили основу копт. коллекции ГМИИ, в т. ч. и собрание тканей (более 70), к-рые Б. преподнес 14 марта 1899 г. в дар имп. Николаю II. С апр. 1890 г. Б. состоял действительным членом имп. Археологического об-ва, с 1891 г. выполнял обязанности хранителя музея этого об-ва.

Основные работы Б. были посвящены проблемам христ. искусства. Он одним из первых указал, что изображения на копт. тканях могут иметь символический характер. Венцом научных достижений Б. явилась посмертная публикация, посвященная археологическим памятникам христ. Египта, подготовленная к печати Голенищевым и Смирновым. Особую ценность представляют описания *Белого* и *Красного* мон-рей, некрополя *Эль-Багават*, планы и фотографии к ним.

Соч.: О коптском искусстве: коптский бронзовый сосуд // ЗРАО. 1895. Т. 8. Вып. 3/4. С. 394–398; О коптском искусстве: коптские узорчатые ткани // Тр. VIII археол. съезда в Москве в 1890 г. М., 1897. Т. 3. С. 218–245; Мат-лы по археологии христ. Египта. СПб., 1901.

Лит.: Жебелёв С. Памяти В. Г. Бока // ЗРАО. Нов. сер. 1899. Т. 10. Вып. 3/4. С. 415–418; Коростовцев М. В., Ходжаиш С. И. В. Г. Бок (1850–1899) // Очерки по истории рус. востоковедения. М., 1960. Сб. 3. С. 119–125; Каковкин А. Я. Музейный работник, лекционер, ученый // Копты: религия, культура, искусство: Науч. конф., посвящ. памяти В. Г. Бока (1850–1899). СПб., 1999. С. 5–8; Coptica Hermitagiana: Сб. мат-лов к 100-летию копт. коллекции Эрмитажа. СПб., 2000.

А. Я. Каковкин, А. А. Войтенко

БОККАЧЧО [итал. Vossaccio] Джованни (1313, Чертальдо, близ Флоренции — 21.12.1375, там же), итал. христ. писатель эпохи *Возрождения*, гуманист. Незаконнорожденный сын купца. Ок. 1330 г. поселился



в Неаполе, где изучал торговое дело и каноническое право, однако в большей мере его увлекали творчество античных поэтов, историков, философов, средневеков. рыцарские романы и произведения Данте. По настоянию разорившегося отца Б. вернулся во Флоренцию (1340); здесь он принял активное участие в общественных делах. Тогда же им был завершен большой цикл лит. произведений, первым в ряду был пасторально-назидательный роман «Амето, или Комедия флорентийских нимф» (Ameto, comedia delle ninfe fiorentine. 1341–1342), повествовавший о преображении силой любви первобытного и грубого, жившего инстинктами охотника в совершенного, гармонически развитого человека. Намеченная в этом произведении гуманистическая идея свободы человека полнее развернута Б. в главном труде его жизни «Декамерон» (Decameron, 1350–1353; окончательная ред. 1370–1371), к-рый состоит из обрамления и 100 новелл. «Декамерон» показывает разнообразие социальных и бытовых типов эпохи, неограниченные возможности выбора человека — от сознательного воплощения сатанинских начал до примеров высокой любви и самоотречения. Утверждая характерную для гуманистической мысли Возрождения идею самовластной свободы человека, Б. в то же время предупреждает против злоупотребления этой свободой, к-рое делает людей рабами низменных, плотских страстей. Современники восприняли «Декамерон» как проповедь распущенности, угрозы в адрес Б. едва не вынудили его сжечь свое произведение. За 2 года до смерти в письме к Майнардо деи Кавальканти Б. отказывается от «Декамерона». Неизвестно, пережил ли Б. в 50-х гг. XIV в., как об этом писали историографы, серьезный духовный кризис, приведший к принятию духовного сана (1360), тем не менее направление его деятельности изменилось. Свою роль сыграло и знакомство с *Петраркой* (в 1350), вместе с к-рым Б. начал освоение классической древности, создавая основы наук о человеке (*studia humanitatis*). Между 1360 и 1363 гг. он написал небольшой трактат во славу Данте (*Vita di Dante Alighieri*), первое жизнеописание поэта. К более развернутому анализу его творчества Б. приступил в окт. 1373 г. при чтении лекций в ц. св. Стефана по заданию

Флорентийской коммуны; прерваны они были из-за тяжелой болезни в янв. 1374 г. на толковании 17-й песни «Ада» («Лекции о Комедии Данте» (*Esposizioni sopra la Comedia di Dante*) записаны самим Б.).

Соч.: *Opere*. Bari, 1937–1941. 8 vol.; *Декамерон* / Пер. А. Н. Веселовского. М., 1955; *Il Decameron* / A cura di C. Salinari. Bari, 1966; *Малые произведения*. Л., 1975; *Генеалогия языческих богов* / Пер. В. Библихина // *Эстетика Ренессанса*. М., 1981. Т. 2. С. 11–67.

Лит.: *Веселовский А. Н.* Боккаччо, его среда и сверстники. СПб., 1893–1894. 2 т.; *Lee A. C.* The Decameron: Its Sources and Analogues. L., 1909; *Russo L.* Letture critiche del Decameron. Bari, 1956; *Getto G.* Vita di forme e forme di vita nel Decameron. Torino, 1958; *Branca V.* Giovanni Boccaccio: Profilo biografico. Firenze, 1977; *Cottino-Jones M.* Order from Chaos: Social and Aesthetic Harmonies in Boccaccio's Decameron. Wash., 1982; *Хлодовский Р. И.* Декамерон: Поэтика и стиль. М., 1982; *Бранка В.* Боккаччо средневековый. М., 1983; *Baratto M.* Realta e stile nel «Decameron». R., 1984.

О. Ф. Кудрявцев

БОЛГАРИЯ (Республика Болгария; болг. Република България), гос-во на Балканском п-ове. Территория: 110 994 кв. км. Столица: София (1310 тыс. чел.— 2002). Крупнейшие города: Варна, Пловдив, Бургас, Стара-Загора, Плевен, Шумен, Русе. Гос. язык: болгарский. **География.** Граничит на севере с Румынией, на западе с Македонией, Сербией, на юге с Грецией и Турцией, с востока омывается Чёрным м. **Население:** ок. 8 млн чел. (2002). Болгары составляют 86% населения, турки — ок. 10%, цыгане — 3%. **Гос. устройство:** президентская республика. Основной закон — Конституция, принятая 12 июля 1991 г. Глава гос-ва — президент (избирается на 4 года всеобщим тайным голосованием). Законодательная власть принадлежит Народному собранию (240 депутатов избираются на 4 года). Для принятия новой конституции или решения вопросов об изменении формы гос. устройства предусмотрен созыв Великого Народного собрания (400 депутатов). Адм. деление страны — 9 областей; София имеет статус отдельной области.

Религия. Подавляющее большинство населения Б. исповедует Православие. К *Болгарской Православной Церкви* принадлежит 85% населения (2001). В Софии находится подворье РПЦ с храмом вмчч. Пантелеимона.

Римско-католическая Церковь (ок. 0,5%) представлена епархиями: Софийско-Пловдивской (кафедра в Пловдиве) и Русенской (Никополь-

ской) (кафедра в Русе). **Униатов** (0,2%) представляет Софийская епархия во главе с апостолическим экзархом для верующих вост. обряда (кафедра в Софии). Католич. Церковь в Б. управляется Епископской конференцией, председателем к-рой является один из 3 епископов, избираемый на 3 года. Ок. 50 священников, 60 храмов и часовен, 10 мон-рей; католич. семинария в Пловдиве. Офиц. печатный орган газ. «Истина — Veritas».

Армянская Апостольская Церковь (0,2%) представлена Болгарской епархией Эчмиадзинского Католикосата с центром в Софии.

Протестантские церкви и секты (0,5%): Союз баптистских церквей Болгарии (3,5 тыс. в 2000), свидетели Иеговы, евангельские христиане, Болгарская Пятидесятническая церковь, свободные пятидесятнические церкви, церковь Иисуса Христа святых последних дней, церковь Бога Нового Завета.

Мусульман — ок. 13%.

Иудеев — 0,1%.

История. Наиболее ранние археологические свидетельства заселения территории совр. Б. относятся ко времени раннего палеолита (700–100 тыс. лет до Р. Х.). К эпохе халколита (меднокаменного века, IV–III тыс. до Р. Х.) относятся крупный Варненский золотой клад, находки антропоморфной и зооморфной идольной пластики и керамических сосудов. Тогда же появляются первые поселения с жилыми постройками — полуземлянками (совр. Лудогорие, Шумен, Русе). Распространены были культы матери-земли,

Валчитрынский золотой клад.
XIII–XII вв. до Р. Х. (СНАМ)





солнца, вождя, почитание предков. К периоду бронзы (3000–1200 гг. до Р. Х.) относятся поселения у с. Эзеро, Побит-Камык (в р-не Разграда), в окрестностях Сливена, Русе, Варны и Врацы. Наиболее яркими памятниками искусства того времени являются скальные рисунки в пещере Магура и Вылчитрынский золотой клад XIII–XII вв. до Р. Х., изделия к-рого отличаются изяществом и совершенством техники. Отчетливыми становятся региональные культурные особенности; в отличие от Сев. Болгарии земли к югу от Балканских гор были прочно связаны с греч. и ближневост. культурами.

Античная Фракия. Во II тыс. до Р. Х. одновременно с консолидацией греч. этноса на Балканском п-ове



Кариатиды. Фрагмент декора гробницы в с. Светшари. 1-я пол. III в. до Р. Х.

складывается ряд др. индоевроп. народностей, в числе к-рых были фракийцы и иллирийцы. В долине р. Струма расселились македонцы. Родственным фракийцам народом были мёзы, жившие в бассейне Моравы и Н. Подунавье. В сер. II–I тыс. до Р. Х. фракийцы занимали обширные территории от Карпат до Эгейского м. и от Чёрного м. до Македонии. Известно ок. 90 племен, крупнейшими из к-рых были одрисы, занимавшие значительную часть территории Фракии, а также геты и даки. Среди др. фракийских племен к VII–VI вв. до Р. Х. наиболее известны трибаллы, занимавшие территории сев.-зап. окраин совр. Б., серды, бессы, сатры. В VIII–VII вв. до Р. Х. греч. колонизация коснулась и райо-

нов расселения фракийских племен. На территории буд. Болгарского гос-ва были основаны греч. колонии Аполлония (совр. Созопол), Анхиал (совр. Поморие), Месемврия (совр. Несебыр), Одесс (совр. Варна), Дионисополь (совр. Балчик). Одними из наиболее ярких свидетельств эллинизации фракийской знати являются великолепные росписи т. н. Казанлыкской гробницы (III в. до Р. Х.) и найденный в окрестностях Панагюриште клад золотых предметов, ориентированных на лучшие греч. и переднеазиатские образцы, но сохранившие особенности местной культуры. Со своей стороны, и фракийцы оказали влияние на греч. культуру. К сер. I тыс. до Р. Х. относится становление фракийских гос-в, сильнейшим из к-рых стало Одрисское царство, сложившееся в VI–V вв. до Р. Х. В 342–339 гг. Одрисское царство было завоевано македон. царем Филиппом II. После смерти его сына Александра Великого (323) и распада его огромной державы на территории Фракии развернулась борьба диадохов; в 212–211 гг. до Р. Х. одрисы изгнали македон. гарнизоны.

К сер. II в. до Р. Х. Македонию и земли Юж. Фракии завоевали римляне. Фракийцы принимали участие в антирим. восстании македонцев (149 г. до Р. Х.) и в войнах против Рима понтийского царя Митридата VI Евпатора (132–63 гг. до Р. Х.). В 27 г. до Р. Х. к Римскому гос-ву была присоединена территория Мёзии (населенная фракийскими племенами область между Н. Дунаем и Балканскими горами), а в 46 г. по Р. Х. —

Квадрига. Фрагмент росписи гробницы в Казанлыке. III в. до Р. Х.



Фрагмент росписи гробницы в Дуросторе. IV в.

горная Фракия. На этих территориях были образованы рим. провинции. В 86 г. Мёзия (Мисия) была разделена на Верхнюю (зап.) и Нижнюю (вост.). Провинция Фракия включала горную область между Эгейским, Мраморным и Чёрным морями. Территории новых провинций были вовлечены в хозяйственную структуру Римской империи; строились новые дороги; во Фракии производилась треть всего рим. вооружения. Романизация местного населения особенно быстрыми темпами происходила в Мёзии, к-рая являлась пограничной провинцией; здесь были во множестве расквартированы рим. легионы; велась активная колонизация земель ветеранами рим. армии. На месте рим. лагерей в Мёзии со временем вырастали укрепленные города, в т. ч. на территории буд. Болгарского гос-ва, — Бонония (совр. Видин), Дуростор (Доростол, Дристра, совр. Силистра), Новы (в р-не совр. Свиштова), Монтана, Авритт (совр. Разград), Сексагинта-Приста (совр. Русе) и др. Во Фракии и Македонии были сильны традиции греч. культуры. В III–IV вв. территория к северу от Балканских гор распадалась на 2 основные этнокультурные зоны: большая часть внутренних районов подверглась романизации, в то время как побережье было эллинизировано. Ко времени слав. колонизации VI–VII вв. фракийские традиции сохранялись лишь в отдельных сельских анклавах к югу от Балканских гор, гл. обр. в Родопях и по верхнему течению р. Стримон





(совр. Струма). Однако реликты фракийской культуры прослеживаются во мн. сферах жизни сложившегося на этих землях совр. болг. народа, особенно в народных празднествах, элементах народной одежды, украшениях, ряде топонимов и др. В III–IV вв. Балканский п-ов стал объектом вторжений варварских племен (готов, бургундов, герулов, гуннов и др.).

Во 2-й пол. III–IV в. было введено новое адм. деление балканских владений Римской империи. На территории Вост. Фракии и Н. Мёзии был образован диоцез Фракия в составе Вост. префектуры, включавший 6 провинций: Фракия (центр – Филиппополь), Н. (Вторая) Мёзия (Маркианополь) и Скифия (Томы), Гемимонт (Адрианополь), Европа (Траянополь), Родопа (Траянополь). Зап. часть территории совр. Б. входила в состав 2 диоцезов префектуры Иллирик: Македонии

(провинции Первая Македония (Фессалоника), Вторая Македония (Стобы)) и Дакии (провинции Прибрежная Дакия (Ратиария), Средиземная Дакия (Сердика)). С 395 г. территории, в пределах к-рых впосл. сложилось Болгарское гос-во, входили в состав Вост. Римской империи (Византии).

Распространение христианства в первые века после Р. Х. Начало распространения христианства на Балканском п-ове, по преданию, связано с деятельностью св. апостолов и их учеников (св. *Андрея Первозванного* и его спутника ап. *Амлия*, учеников ап. *Павла Ерма* и *Карна*). В течение I–II вв. по Р. Х. христ. общины распространились на территории Мёзии, Фракии и Македонии. «Церковная история» *Евсевия Кесарийского* свидетельствует о существовании во II в. епископских кафедр в Девельте (совр. Бургас) и Анхиале (*Euseb. Hist. eccl. V 19*). Во 2-й пол.

III – нач. IV в. немало христиан было в военных частях пограничных провинций Иллирик, Н. Мёзия и Скифия. В период гонений на христиан в г. Друзипара (Друзипара) во Фракии мученически пострадал воин *Александр Римский*. В с. Салтус (близ Верои) погибли мученики, схваченные в г. Маркианополе (см. ст. *Максим, Феодот и Асклиада*). Память этих и мн. др. мучеников веками хранилась и почиталась среди местных христиан.

При св. имп. *Констанине I Великом* на Балканах, как и по всей Римской империи, начинается широко-масштабное строительство церквей. Распространению христианства среди местных фракийских племен во многом способствовала миссионерская деятельность св. *Никиты*, еп. Ремесианского (355–431). В то же время постепенно оформилась церковно-адм. структура, включавшая митрополичьи кафедры в центрах

провинций и епископии в наиболее значительных населенных пунктах. Сохранились известия о существовании в кон. III — нач. IV в. кафедр в Сердице (совр. София), Филиппополе (совр. Пловдив), Маркианополе (совр. Девня), Одессе и др. городах. В I Вселенском Соборе (325) принимали участие Стобийский и Скупский епископы. Сердика занимала особое место среди фракийских городов: Константин Великий построил здесь великолепный дворец и намеревался сделать ее столицей империи (перед тем как остановил свой выбор на г. Византий, буд. К-поле). Важное значение этого города подтверждается фактом проведения в нем *Сардикийского Собора* (343/44), в котором приняли участие ок. 170 епископов со всей империи (в т. ч. представители епископских кафедр в Томах, Адрианополе, Диоклетианополе, Павталии (совр. Кюстендил)), осудивших арианство.

Во 2-й пол. IV—V в. в Мёзии, Дардании, Дакии, Фракии и Македонии велась активная церковная жизнь. Отдельные епископы в ряде случаев принимали деятельное участие в общественной жизни своих городов. К кон. VI — нач. VII в. на территории совр. Б. сложилась развитая церковная организация. С перемещением столицы Вост. Иллирика в Фессалонику местный митрополит в качестве папского викария получил в управление епархии этой префектуры. Важнейшее значение имело решение имп. Юстиниана придать архиерейской кафедре г. Юстиниана Первую статус автокефальной архиепископии (535). Под ее юрисдикцию перешла часть епархий Вост. Иллирика, в т. ч. и находившиеся на территории совр. Зап. Б.: Средиземная и Прибрежная Дакии, Вторая Македония. Вост. провинции, входившие в состав Фракийского диоцеза, находились под церковной юрисдикцией К-польского Патриархата (*Darrouzès. Notitiae. N 1*). Митрополиту Филиппополя (Фракийская епархия) подчинялись епископы Диоклетианополя, Севастополя и Диосополя. Митрополит *Адрианополя* (епархия Гемимонт) имел зависимые епископства в Месемврии, Созополе, Плотинополе, Анастасиополе и Цоиде. Митрополиту Маркианополя (та же епархия) подчинялись 5 епископий (в Доростоле, Трансмариске (совр. Тутракан), Новах, Зекедесе и Апиарии (в окрестностях



Базилка в Месемврии. V в.

с. Ряхово, около г. Русе). Статус автокефальных архиепископий имели кафедры в городах *Одесс* (Мёзия), *Вероя* и *Никополь* (Фракия), *Месемврия* (Гемимонт). Несмотря на то что в сохранившихся перечнях епархий имеется ряд несоответствий, их сведения дают представление об устройстве Церкви на Балканском п-ове накануне массового переселения славян и предков болгар на Балканы, к-рое привело к существенным изменениям в религ. жизни и церковной структуре VII в.

Славянская колонизация. Систематический характер походы славян на земли империи приобрели с начала правления Юстиниана I (527–565). С 60-х гг. VI в. слав. племена, попавшие под власть Аварского каганата, участвовали в походах *аваров* на Балканы. В 550/51 г. славяне после совершения похода в земли Византийской империи впервые остались зимовать в ее пределах. В дальнейшем вслед за крупными военными походами происходило массовое переселение славян на захваченные земли. Местное романи-

зированное и эллинизированное население было вытеснено на побережья Чёрного и Эгейского морей. Над теми землями, где селились славяне, визант. власти утрачивали контроль, и здесь образовывались слав. племенные протогос-ва и союзы племен — «склавинии» (от греч. *σκλαβηνοί* — славяне). К сер. VII в. славяне стали основным демографическим элементом на Балканах; к этому времени относится окончательное оформление здесь значительного числа «склавиний» (в Мёзии, Фракии и Македонии). В Мёзии и Добрудже сложилась «склавиния» Семь родов, принявшая в посл. активное участие в формировании Болгарского гос-ва. Вплоть до X в. нек-рые «склавинии» сохраняли автономию в рамках империи, а иногда отказывались признавать ее власть.

Пришедшие на Балканы славяне придерживались языческих культов, связанных с почитанием природы и природных стихий. Типичная для политеизма терпимость по отношению к др. религиям сделала возможным общение между христ. фракийским населением и славянами-язычниками. Славяне без особых трудностей воспринимали религию местного населения, и этот процесс был лишь постепенно усилен интеграционной политикой визант. правительства, к-рое посредством приобщения к визант. культуре и христианизации стремилось постепенно превратить славян в лояльных подданных империи. В кон. VII в., накануне прихода на Балканы протоболгар во главе с Аспарухом, значительная часть фракийских, македон., иллирийских и фессалийских славян уже была крещена и приобщена к Церкви. Однако в окраинных и труднодоступных районах язычество сохранялось вплоть до XII в. Совр. археологические раскопки не подтверждают сообщения визант.

авторов о массовом разрушении славянами христ. храмов и церковных построек. Напротив, многие из

Славянская керамика. VI–X вв. (СНАМ)



них продолжали действовать на протяжении VI–IX вв. Косвенным доказательством этого можно считать

решение Трулльского Собора (691), постановившего, что епископы, желающие вернуться на свои кафедры в занятых язычниками землях, могут сделать это, если сохранили свой сан. Пришли в упадок лишь те поселения, к-рые были оставлены местными жителями и не заселены славянами (напр., Маркианополь, Томы и др. поселения в Н. Мёзии).

Христианизации славян способствовала их служба в армии и гражданской администрации Византии. В VIII в. Патриархом К-польским был славянин Никита (766–780), что является свидетельством того, что славянам был открыт доступ к высшим ступеням церковной иерархии (*Theoph. Chron.* P. 440). От тех из них, кто стремился получить преимущества ромеев, требовалось принятие христианства как обязательное условие службы в визант. администрации (*Ditten H. Prominente Slawen und Bulgaren in byzantinischen Diensten (Ende des 7. bis Anfang des 10. Jh.) // Studien zum 8. und 9. Jh. in Byzanz.* В., 1983. S. 95–119).

Образование Болгарского государства. Термином «протоболгары» (или болгары) называют кочевой народ тюркского происхождения, одна из ветвей к-рого наряду со славянами приняла участие в создании Болгарского гос-ва. Первые достоверные сведения о протоболгарах относятся к сер.— 2-й пол. IV в., когда в результате миграции из Центр. Азии одновременно с вторгшейся в Европу гуннской волной они расселились в причерноморских степях, Приазовье и бассейнах Дона и Северского Донца. Часть протоболгар была увлечена гуннами на запад, где они вошли в тесное соприкосновение со славянами. После распада гуннской державы во 2-й пол. V в. часть протоболгар расселилась в М. Скифии (в устье Дуная) и вступила в непосредственный контакт с Византией. В 80-х гг. V в. они оказали помощь имп. Зинону в борьбе с остготами, а в 493 г. совершили поход в подвластные империи земли во Фракии. В VI в. протоболгары, как и славяне, нередко вторгались в пределы Византии. Протоболгары, оставшиеся в приазовских степях, с 1-й пол. VI в. также совершали походы на земли империи. С др. стороны, наемные протоболг. дружины нередко использовались византийцами (напр., во время войны с готами в Италии). В 60-х гг. VI в. авары увлек-

ли из Приазовья в Паннонию новую группу болгар — племенной союз кутригуров, — к-рые вошли в состав основанного тогда же Аварского каганата. Неудачная попытка болгарской знати захватить власть в каганате (631–632) вызвала отток болгар из Паннии: 2 племенных союза ушли в Италию, а 3-й, во главе с Кубером (Кувером), — в Македонию (80-х гг. VII в.), где поселился на Керамисийском (Битольском) поле по договору с империей. В составе войска Кубера были христиане — потомки византийцев, взятых в плен аварами.

Оставшиеся в Приазовье болгары (крупнейшим племенным союзом здесь были утигуры) вскоре после ухода аваров попали под власть Зап. Тюркского каганата. В результате распада каганата (632) образовался племенной союз болгар во главе с ханом Кубратом (Кувратом) из рода Дуло, названный византийцами Вел. Болгарией (*Theoph. Chron.* P. 357). Вел. Болгария просуществовала ок. четверти века и распалась после смерти Кубрата на 3 части, во главе к-рых встали его сыновья. В результате войны, начатой против них Хазарским каганатом, один из сыновей Кубрата, Батбаян (Баян), стал данником хазар, 2-й, Котраг, увел свои кочевья на ср. течение Волги, где на рубеже IX–X вв. сложилось гос-во Волжская Булгария. 3-й сын Кубрата, Аспарух, отступил к устью Дуная. В 70-х гг. VII в. протоболгары Аспаруха остановились в местности Онгл (Оглос, предположительно от слав. *жгъль* — угол), в р-не дельты Дуная (совр. Добруджа). Весной и летом 680 г. визант. имп. *Константин IV Погонат* предпринял против них неудачный поход. Вскоре после этого болгары распространили свое влияние по всей Мёзии, между Балканскими горами, Чёрным м. и Дунаем. Аспарух подчинил находившийся здесь слав. племенной союз Семь родов, поселив его на границе с аварами, а племя северов — в приморской части равнины для обороны своей территории от византийцев. В авг. 681 г. Византия заключила мирный договор с Аспарухом и тем самым фактически признала образование независимого Болгарского гос-ва, к-рому ежегодно выплачивалась определенная сумма дани. В рамках своей территории протоболгары расселились преимущественно в сев.-вост. и вост. его районах. На месте

слав. поселения Плиска была основана первая столица Болгарского гос-ва (к северо-востоку от совр. г. Шумен). Зап. часть Фракии, долина р. Марица между Балканами и Родопами, также плохо контролировалась византийцами; на эти районы орда Аспаруха совершала постоянные набеги.

Заключенный в 681 г. договор был расторгнут имп. *Юстинианом II*, к-рый в 688 г. у подножия Балканских гор разбил войско болгар, отправлявшихся в очередной набег, затем перешел в р-н Фессалоники. Однако на обратном пути визант. армия была встречена болгарями, к-рые разгромили ее в Родопах; Юстиниану с трудом удалось спастись. По-видимому, ок. 700 г. хан Аспарух погиб в бою с хазарами на Дунае.

Переселение болгар на Балканы и первоначальные победы над византийцами были упрочены в нач. VIII в., в правление хана Тервеля (ок. 700 — ок. 721). Ок. 704 г. Тервель заключил союз с Юстинианом II, к-рый в то время был свергнут с престола. Юстиниан обещал Тервелю богатые дары и собственную дочь в жены с условием, что тот поможет ему вернуть визант. престол. После того как Юстиниану при помощи болгар удалось вновь воцариться в К-поле, он удостоил хана титула *кесаря* и уступил ему обл. Загору (зап. часть провинции Фракии), расположенную к югу от Балканского хребта. Попытка Юстиниана II вернуть эту территорию в 708 г. не удалась; визант. войско было разгромлено Тервелем под Анхиалом, и мирные отношения были восстановлены, хотя набеги болгар на имперские области продолжались (в 712 они дошли до стен К-поля). В 717–718 гг. болгары действовали как союзники Византии в борьбе с арабами, стремившимися захватить К-поль. Болгары совершали нападения на араб. осадный

Чаша с надписью на донце: «Сивин, жупан Великой Болгарии». IX–X вв. (СНАМ)



лагерь под К-полем и сыграли важную роль в разгроме араб. войск.

После смерти Тервеля в Болгарском гос-ве начался длительный период междоусобиц, происходивших на фоне роста враждебности во взаимоотношениях с Византией. Власть у рода Дуло оспаривали представители др. родов — Вокил и Угаин. В то же время в сер. VIII в. Б. испытывала постоянное военное давление со стороны Византии, где правил имп. *Константин V*. В этот период болг. ханами были Кормесий (Кормисош) (ок. 721–738), Севар (ок. 738–753/54), Винех из рода Вокил (ок. 753/54–762). При Винехе вторгшиеся в визант. владения болгары дошли почти до К-поля, однако на обратном пути были разгромлены войсками *Константина V* при Маркеллах (Фракия). После этого набега болгар *Константин V* начал систематические вторжения на территории Б., строя новые крепости на Балканах и постепенно отодвигая границу империи на север. Трудности в борьбе с византийцами привели к временному ослаблению ханской власти; трон переходил из рук в руки и оспаривался партиями сторонников сближения с Византией и консервативно настроенными сторонниками войны. В 60-х гг. VIII в. каждый хан, пытавшийся прийти к соглашению с империей, свергался представителями нек-рых знатнейших родов болг. боил (боляр). Такая участь постигла в 762 г. Винеха, в 763 г. Телеца из рода Угаин, в 766 г. Савина из рода Вокил, в 768 г. Пагана. Между тем *Константин V* продолжал свой натиск: в сражении 30 июня 763 г. при Анхиале он разбил войско хана Телеца и после этого праздновал триумф в К-поле. Телец по возвращении в Плиску был убит вместе со всеми представителями своего рода. Свергнутый в 766 г. хан Савин бежал в К-поль. После него во главе гос-ва стояли Умор (40 дней в 766), Токту (766–767) и Паган (767–768), убитый после заключения мира с византийцами. В 768–777 гг. правил хан Телериг, к-рый продолжал борьбу с Византией. В 774 г. Телериг предпринял поход в Македонию с целью подчинить нек-рые местные слав. племена, но имп. *Константин V* был извещен об этом намерении своими тайными сторонниками в Плиске и вновь разгромил болгар в битве в местности Лифосорий. В то же время ряд походов в Б., предпринятых

Константином V в нач. 70-х гг., окончились безрезультатно; византийцам не удалось закрепиться на территории к северу от Балкан. После смерти *Константина V* наступление византийцев прекратилось.

Во 2-й пол. VIII в. в политике болг. ханов начинаю ощущаться все более тесные связи болгар с Византией и влияние ее культуры. В 777 г. свергнутый хан Телериг бежал из Плиски под защиту преемника *Константина V* имп. *Льва IV*. В К-поле он, возможно первым из правителей Б., принял христианство и женился на родственнице императрицы. Хан Кардам (777–803), хотя и пришедший к власти в результате переворота, совершенного антивизант. партией, подерживал относительно мирные отношения с империей.

Языческая Б. достигла своего наивысшего могущества в нач. IX в., при

реальную угрозу для самого существования Византийской империи. В 807 г. визант. имп. *Никифор I* начал войну против Б. Военные действия развивались с переменным успехом. В мае 811 г. император двинул против Б. огромную армию, занял Плиску и подверг ее жесточайшему разгрому, перебив население, разрушив ханские дворцы и перерезав весь захваченный скот. Однако Круму удалось не только сохранить войско, но и собрать новые силы для решающей битвы. В ночь с 25 на 26 июля 811 г. возвращавшееся во Фракию войско *Никифора* погибло, попав в засаду в Вырбицком ущелье (на р. Камчия); император был убит, его голова была выставлена на обозрение болг. войска, а затем Крум приказал сделать из черепа *Никифора* кубок. В 812–813 гг. болгары один за др. овладели рядом укрепленных

городов Фракии, а летом 813 г., разбив визант. войско под

Битва хана Крума с войском визант. имп. Никифора I. Миниатюра из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг. (Vat. slav. 2. Fol. 146)



хане Круме (803–814). В 805 г. Крум, воспользовавшись разгромом Аварского каганата франками, занял значительную часть его земель, подчинив своей власти аваров и «славинии» в Трансильвании и на Паннонской равнине до р. Тисы, по к-рой проходила граница Б. и Франкской империи *Карла Великого*. Ресурсы Б. тем самым были значительно увеличены, и теперь она представляла

Адрианополе, подошли к К-полю. После того как во время переговоров Крума с имп. *Михаилом I* византийцы попытались убить хана, болгары разгромили пригороды К-поля и ряд городов во Фракии и перебили пленных визант. воинов. Штурмом взяв Адрианополь, хан переселил его жителей в земли на левом берегу Дуная. Положение Византии было настолько серьезным, что она была вынуждена обратиться за помощью к франкам и признать имп. титул *Карла Великого*. Однако франки не спешили присылать войска, а Крум всю

Хан Крум с пленным имп. Никифором I. Миниатюра из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг. (Vat. slav. 2. Fol. 145)



зиму 813–814 гг. готовился к штурму визант. столицы, однако 13 апр. 814 г. хан внезапно умер.



Офиц. титулом болг. правителя был «хан сюбиги» — вождь войска (греч. κάνας ὑβηγή),

Расправа болгар над византийцами. Миниатюра из Милология имп. Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613)

По свидетельству визант. лексикона X в. «Суда», хан Крум ввел в стране единые законы, обязательные как для болгар, так и для славян, что в конечном счете способствовало быстрой славянизации болгар-кочевников. Вероятно, Крум именовал



Колонна с текстом болгаро-визант. мирного договора 815 г. (СНАМ)

болгарами уже всех своих подданных. При сыне Крума Омуртаге (814–831) с Византией был заключен договор о 30-летнем мире. В 823 г. Омуртаг оказал помощь имп. *Михаилу II*, разбив осадившее К-поль войско восставших против Византии во главе с Фомой Славянином. Омуртаг провел военно-адм. реформы, разделив территорию гос-ва на новые адм. области (комитаты) во главе с заместителями (комитами) и ликвидировав тем самым деление страны на болгарское ядро и автономные «склавинии». При нем увеличилось число представителей слав. знати на гос. должностях. Сыновья Омуртага носили уже слав. имена — св. *Воин* (Енравота), Звиница и Маламир.

известен по надписям из раскопок Плиски; к нему, как правило, прибавлялась формула $\delta \acute{\epsilon} \kappa \Theta \epsilon \omicron \delta \acute{\alpha} \rho \chi \omega \nu$ — от Бога князь). Хан был верховным военачальником, главным законодателем и судьей, а также верховным жрецом. Из среды высшей протоболг. знати — боилар (боилов, $\beta \omicron \lambda \acute{\alpha} \delta \epsilon \varsigma$; ср. рус. бояре, бояре) назначались первые должностные лица: кавхан — второе лицо после хана, начальник его личной дружины и главный советник, ичиргубоил (в слав. произношении «чергубыль»), ведавший охраной столицы и др. болг. крепостей, и др. Средняя и низшая болг. знать называлась багаинами. Время от времени созывалось «народное собрание» (вероятно, столичное воинское ополчение), решавшее под влиянием аристократических родов важнейшие вопросы жизни гос-ва (*Бешевлиев*. С. 39–66).

Религия протоболгар представляла собой соединение множества различных политеистических культов. Согласно их представлениям, каждый из родов имел общее происхождение с определенным животным — покровителем рода. Священными животными считались общие для всех болгар волк, собака, заяц. Распространен был также общий для всех тюрк. народов культ «небесного быка» — Огуз-хана. Почитаемые

протоболгарами духи (онгоны) изображались обычно в виде животных и птиц. Сохранилось множество амулетов с изображениями коней, грифонов, волков и др., а также с руническими надписями, являвшимися тамгами рода (знак принадлежности к роду) и игравшими роль оберегов. Болгары придерживались т. н. тангризма — веровали в верховного бога-воителя *Тенгри*, к-рого отождествляли с небом. Часто встречающееся изображение всадника-воина (иногда — верхом на грифоне) связано с кульгом Тенгри (Там же. С. 67–88). В факте особенной популярности поклонения всаднику на Балканах ряд исследователей видит проявление своеобразного синкретизма язычества протоболгар и традиц. религ. представлений фракийцев, для к-рых почитание всадника также было характерно (наиболее известно наскальное изображение всадника в Мадаре, в окрестностях Шумена). Местом поклонения верховному божеству являлись специально выстроенные святилища, где совершались жертвоприношения. По-видимому, такие капища появляются именно после поселения протоболгар на землях Фракии и Македонии; возможно, до этого обряды и жертвоприношения совершались под открытым небом. В окрестностях Плиски сохранились т. н. девташлары — группы каменных блоков, нек-рые из них расположены в виде четырехугольника с гранями, сориентированными по сторонам света; их предназначение неизвестно. В VIII в. в Мадарских скалах сложилось центральное языческое святилище болгар: под большой скалой Даулташ (камень-барабан) сохранились развалины огромного архитектурного комплекса, ядром к-рого являлся

языческий храм, выстроенный, по всей видимости, на месте древнего открытого капища. Позднее на его



Хан Омуртаг принимает визант. послов. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 35)

основании была построена христ. церковь. Новые крупные постройки появились в Мадаре в нач. IX в., по-видимому после



866 г. Крум, предпринимавший реформы в разных областях гос. жизни, пытался затронуть ими и сферу ре-

Руины Большого дворца хана Крума в Плиске. IX в.

лигии. Об этом свидетельствует стремление хана привлечь слав. вождей к исполнению тюрк. ритуала — питья



Наказание христ. проповедников по приказу хана Омуртага. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 32)

на пиру из чаши, изготовленной из черепа имп. Никифора I. Относительно периода с 680 г. (момента создания Болгарского гос-ва) до нач. IX в. нет данных о преследовании христиан. Хан Омуртаг, начавший политику гонений, усматривал в христианах потенциальных врагов — возможных приверженцев

на пиру из чаши, изготовленной из черепа имп. Никифора I.

Относительно периода с 680 г. (момента создания Болгарского гос-ва) до нач. IX в. нет данных о преследовании христиан. Хан Омуртаг, начавший политику гонений, усматривал в христианах потенциальных врагов — возможных приверженцев



Хан Омуртаг. IX в. Золотой медальон (филиал Нац. археологического музея в Вел. Тырнове)

Сложившуюся в рамках славяно-болгарского гос-ва религ. ситуацию можно охарактеризовать как дуалистическую: обе ветви язычества — слав. и болг. — сосуществовали достаточно мирно. Можно считать, что язычество болгар в какой-то мере выполняло функции гос. религии, поскольку правящие династии были исключительно тюрк. происхождения. О мн. языческих обычаях этого народа известно из «Ответов папы Николая I на вопросы болгар», посланных св. кн. *Борису Михаилу* в

времени сведений о преследовании христиан нет.

Принятие христианства. 1-е Болгарское царство в кон. IX — нач. XI в. Наследником хана Пресиана стал св. кн. Борис Михаил — креститель Б., вступивший на престол в 852 г. Начало его правления ознаменовалось неудачной войной с Германским (Восточнофранкским) королевством (853). С Византией в 856 г. был заключен мир. В 863 г. кн. Борис на стороне кор. Людовика Немцкого принял участие в войне с союзным Византии Великоморавским княжеством, а также пообещал принять христианство от Зап. Церкви. В 864 г. под военным давлением визант. войск кн. Борис заключил с империей мир и обязался имп. Михаилу III принять крещение. Сам князь и его ближайшее окружение крестились ок. 865 г. (наиболее принятая дата), затем началось крещение всей страны. Однако принятие христианства привело к усилению оппозиции князю. В марте 866 г. ему пришлось подавлять мятеж знати 10 комитатов Б., т. е. большей части областей страны, целью к-рого было свержение Бориса и возвращение Б. к «религии предков». Тем не менее восстание было подавлено, его предводители из числа болг. знати казнены, и положение христ. миссии в Б. упрочилось.

Хану Круму подносят чашу, изготовленную из черепа имп. Никифора I. Миниатюра из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг. (Vat. slav. 2. Fol. 145)



Византийской империи. В результате войн, к-рые вел его отец Крум, в Б. оказалось множество пленных византийцев. Среди них был некто Кинам (или Кинамон), приобщивший к христ. вере старшего сына Омуртага Енравоту-Воина. За симпатии к христианам хан лишил сына престола как отступника от веры предков. По приказу Маламира (831–836), вступившего на престол после смерти Омуртага, св. Воин был усечен мечом. Перемены наступили в правление хана Пресиана (836–852), сына Звиницы, среднего брата Енравоты и Маламира. Пресиану удалось присоединить к Б. обширные районы в Ср. и Юж. Македонии со слав. населением, уже испытывавшим к тому времени сильное влияние визант. цивилизации. Возможно, присоединение территорий, большинство жителей к-рых уже были христианами, во многом обусловило прекращение антихрист. политики. Во всяком случае с этого

Христианизация Б. давала Византии повод к тому, чтобы считать правителей Б. подчиненными верховной власти императора. В связи с этим наряду с поддержкой христ. миссии внутри страны в области внешней политики главной задачей кн. Бориса стало стремление утвердить автокефалию Болгарской Церкви, что

могло бы лишить Византию больших возможностей для влияния в Б. Для достижения этой цели в ходе церковных переговоров в 866–870 гг. князю приходилось лавировать между церковными властями К-поля (свт. *Фотий*) и Рима (папы *Николай I* и *Адриан II*), дипломатическим путем добиваясь все больших уступок от обеих сторон (см. ст. *Болгарская Православная Церковь*). В 886 г. в Б. прибыли изгнанные из Вел. Моравии ученики святых *Константина (Кирилла)* и *Мефодия: Наум, Горазд, Ангеларий и Климент* (буд. архиеп. Охридский), к-рые были с почетом приняты в Плиске кн. Борисом. Их деятельность оказала огромное влияние на дальнейшее развитие болг. культуры, способствовало распространению богослужения на слав. языке, разрыванию активной книжной деятельности.

В 889 г. кн. Борис отрекся от престола и принял монашество. Власть в Б. перешла к его старшему сыну *Владимиру-Расате* (889–893), к-рый вскоре начал проводить антивизант. политику, заключив в 892 г. договор с восточнофранк. кор. *Арнульфом*. В 893 г. *Владимир* предпринял попытку возвращения к языческому культу, сопровождавшуюся гонениями на христиани и разорением церквей. Кн. *Борису* пришлось временно покинуть стены мон-ря и созвать народный Собор, на к-ром была восстановлена христ. вера, а *Владимир* был низложен и на болг. престол был возведен 3-й сын *Бориса Симеон*. Столицей Б. вместо Плиски стал г. *Преслав*.

Заботы о Церкви и христ. культуре стали важнейшей частью деятельности нового болг. князя, к-рый в юности готовился к духовному поприщу и ок. 10 лет прожил в К-поле, обучаясь в имп. ун-те в Магнавском дворце. Годы правления *Симеона* считаются «золотым веком» болг. культуры, в первую очередь книжности. При покровительстве *Симеона* ученики святых *Кирилла* и *Мефодия* создали в Б. корпус христ. лит-ры на слав. языке. В гос. администрации и богослужебной практике греч. язык уступил место слав. Была развернута широкая строительная деятельность (особенно в новой столице *Преславе*), основано неск. мон-рей (в т. ч. в пригороде *Преслава Патлейне*). В эти годы происходил возврат Б. к политике широкой экспансии на Балканах. В 894 г. в ответ на отмену



Печать царя *Симеона*. 893–927 гг. (СНАМ)

визант. правительством торговых льгот болг. купцам *Симеон* начал войну против Византии. Военные действия шли с переменным успехом до 896 г., когда болгарам удалось разбить визант. армию под *Булгарофигом* и расширить территорию страны. После попытки *Симеона* захватить *Фессалонику* (904) был подписан мирный договор. Однако через неск. лет война возобновилась. В 913 г. в К-поле было достигнуто соглашение, согласно к-рому Византия признала за *Симеоном* титул *василевса* (императора, царя) болгар; предусматривалось также заключение брака малолетнего *Константина VII Багрянородного* с одной из дочерей болг. царя. Однако вскоре вернувшаяся из ссылки мать *Константина VII Зоя* объявила договор 913 г. недействительным, и *Симеон* вновь направил армию против Византии. В 917 г. визант. войска потерпели поражение на р. *Ахелой*; болг. войско вторглось в Грецию и захватило *Фивы*. По-видимому, уже в нач. 20-х гг. X в. *Симеон* объявил себя «императором болгар и ромеев». В 924 г. он присоединил к своему гос-ву Сербию. Однако, несмотря на существенное расширение территории страны, войны царя *Симеона* привели к огромным материальным затратам и вызвали массовое бегство населения из юж. районов Б. на территорию Византии. В мае 927 г. царь *Симеон* скоропостижно скончался, не перенеся известия о сокрушительном поражении, нанесенном болг. войску хорватами.



Победа царя *Симеона* над визант. армией во Фракии. Миниатюра из *Хроники Иоанна Скилицы*. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 122)

Наследовавший престол царь *Петр* (927–969) попытался продолжить военные действия против Византии, но вскоре отвел войска и осенью 927 г. прибыл в К-поль для ведения переговоров о мире. Во *Влахернском дворце* был подписан мирный договор на 30 лет, скрепленный браком *Петра* с *Марией (Ириной)*, внучкой визант. имп. *Романа I Лакапина*, соправителя и тестя *Константина VII*. Б. утрачивала приобретенные ею в результате войн *Симеона* земли во *Фракии*, однако за *Петром* был официально признан титул царя болгар, а *Болгарская Церковь* была возведена в ранг *Патриархата*. На протяжении всего правления царя *Петра* Б. сохраняла мирные отношения



Печать царя *Петра*. Сер. X в. (СНАМ)

с Византией. В то же время внутри страны развернулась борьба за трон. Первоначально аристократическая оппозиция организовала заговор с целью свержения *Петра* и возведения на престол 3-го сына *Симеона* — *Иоанна*; заговор был раскрыт, *Иоанн* отправлен в К-поль. В 930 г. поднял мятеж отстраненный *Симеоном* от наследования и постриженный в монахи старший брат *Петра* *Михаил*, однако он внезапно умер. Плененный царем *Симеоном* серб. кн. *Часлав* бежал и, вернувшись в Сербию, объявил ее независимой от Б. Разоряли и ослабляли страну систематические набеги венгров и нападения печенегов. 30-летний мирный договор 927 г. с Византией был обновлен в 963 г.; как гарантия соблюдения его условий в К-поль в качестве заложников были отправлены сыновья

царя *Петра* — *Борис* и *Роман*.



Эпизоды войны в Болгарии киевского кн. Святослава и визант. имп. Иоанна I Цимисхия. Миниатюры из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг. (Vat. slav. 2. Fol. 178v)

Политики в К-поле восприняли примирение как слабость Б. и попытались этим воспользоваться для ее подчинения. В 60-х гг. X в. визант. имп. **Никифор II Фока** решил использовать против болгар дружины киевского кн. **Святослава Игоревича**, к которому отправил посольство. В 968 г. Святослав разбил армию царя Петра и занял ряд городов и крепостей по Дунаю, в т. ч. Дристру. Успехи рус. князя насторожили византийцев, и Никифор II предложил болгарам союз против русов. В 969 г. царь Петр оставил престол и принял монашество. Его преемником стал **Борис II** (969–972), искавший защиты от войск Святослава у Византии. Осенью 969 г. киевский князь захватил столичный Преслав и оставил там гарнизон; царское семейство попало в почетный плен: Борис II сохранил царские регалии, его казна осталась нетронутой. Новый визант. имп. **Иоанн I Цимисхий** в 970 г. организовал поход в Б. против Святослава, штурмом взял Преслав (переменованный в Иоаннополь) и захватил болг. казну. В 971 г. после осады рус. войска в Дристре между Цимисхием и Святославом был заключен мирный договор; киевский князь ушел из Б. и вскоре погиб в бою с печенегами у днепровских порогов. Иоанн Цимисхий включил сев.-вост. и юж. земли Б. в состав империи. Семья болг. царя была отправлена в К-поль, где во время имп. триумфа Борис II был лишен царских регалий и стал визант. сановником.

Временное возрождение болг. государственности произошло в Зап. Б., где после восстания во главе с 4 «комитопулами» (сыновьями комита Николая) — Давидом, Моисеем, Аароном и Самуилом — сложилось Зап. Болгарское гос-во. После смерти Иоанна Цимисхия (976) братья перешли к активным действиям против византийцев, изгнав их из сев.-вост. болг. земель. Столицей восстановленного Болгарского гос-ва (вместо разрушенного Цимисхием Преслава) стал Охрид. В 976 г. погибли двое братьев-комитопулов (Давид и Моисей); 3-й брат, Аарон, попытался вступить в отдельные переговоры с визант. имп. **Василием II**, за что был убит болг. воинами во главе с Самуилом. Для нейтрализации действий Самуила Василий II решил освободить из плена царя Бориса II и его брата — св. **Романа**. Однако на границе облаченный в визант. одежды Борис был по ошибке убит болг. лучником. Роман же, хотя и был с почетом принят в Б. как законный глава гос-ва, фактически передал власть в руки Самуила, посвятив себя Церкви (он основал мон-рь во имя св. Георгия в окрестностях Скопье). В 986 г. Василий II во главе большой армии отправился в Б. После неудачной осады Сердики возвращавшееся назад визант. войско попало в засаду, организованную болгарскими в узком Ихтиманском ущелье, и было разгромлено, а сам император едва спасся бегством. Во время этого похода в визант. плен попал кн. Роман. После его смерти в заточении (997) Самуил был официально провозглашен царем Б. Военные действия с переменным успехом продолжались до 24 июля 1014 г., когда болг. войско попало в окружение у горы Беласица (к зап. от совр. г. Мелник) и было почти полностью уничтожено. Василий II, получивший прозвание Болгаробойца, приказал ослепить 14 тыс. пленных болг. воинов. По словам хрониста Иоанна **Скилицы**, Самуил умер от сердечного приступа при виде своих искалеченных воинов. Наследовавший престол его старший сын Гавриил Радомир, возглавивший сопротивление болгар, через год был убит своим двоюродным братом Иоанном Владиславом, сыном Аарона. В февр. 1018 г. последний западноболг. царь погиб при осаде Диррахия, после чего сопротивление византийцам фактически прекратилось. Царица Мария, вдова Иоанна Владислава,



Победа имп. Василия II Болгаробойцы над царем Самуилом. Смерть царя Самуила. Миниатюры из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг. (Vat. slav. 2)

уведомила имп. Василия II о передаче ему Болгарского царства. Император с триумфом занял Охрид. Большая часть болг. вельмож была зачислена на имп. службу, получив титулы, должности и земельные пожалования.

Болгарские земли под властью Византийской империи (1018–1186). После завоеваний имп. Василия II земли 1-го Болгарского царства стали визант. провинциями. На его бывш. территории были созданы фемы Парадунавон (Паристрион) с центром в Дристре, Болгария (Вулгария, юго-зап. области с центром в Скопье) и Сирмий (в основном серб. земли к зап. от Балканских гор). Вместо упраздненного Болгарского Патриархата была учреждена автокефальная **Охридская архиепископия**. Со временем началась постепенная замена болгар на высших церковных постах выходцами из др. областей Византии — в основном греками. С момента визант. завоевания болг. земли были вовлечены в сферу воздействия экономической системы более высокого уровня, что способствовало развитию различных форм феодального землевладения, ремесла и торговли. С др. стороны, визант. владычество привело к упадку собственно болг. культуры, лишившейся покровительства гос. власти. Визант. администрация использовала в болг. землях в качестве офиц. греч. язык. Слав. рукописи продолжали создаваться, однако общий уровень болг. книжности



Восставшие болгары провозглашают Петра Деляна своим царем. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2)

значительно снизился; увеличилось количество апокрифической лит-ры. На протяжении всего периода визант. правления болг. народ сохранял национальное самосознание, что нашло отражение в лит. памятниках этого периода (краткое Житие св. Кирилла, болг. апокрифическая летопись). Эпоха правления христ. болг. царей Симеона и Петра в восприятии болгар стала временем благоденствия, святые Кирилл и Мефодий объявлялись болгарами по происхождению; утверждалось, что св. Димитрий Солунский оставил Фессалонику и «перешел к болгарам», чтобы помочь им освободиться от визант. власти. Неоднократно на территории бывш. Болгарского царства вспыхивали восстания против визант. власти, причем во главе большинства этих выступлений стояли родственники правящей династии 1-го Болгарского царства и представители высшей болг. аристократии либо самозванцы, выдававшие себя за таковых. Наиболее крупным выступлением такого рода стало восстание 1040–1041 гг. под рук. Петра Деляна, к-рый был (или называл себя) сыном царя Гавриила Радомира. Восставшие создали собственную администрацию, пытаясь возродить традиции болг. государственности. В 1072–1073 гг. в болг. землях развернулось восстание, руководителями к-рого были потомок болг. кавханов Георгий Войтех из Скопье и сын главы серб. княжества Зеты Константин Бодин, к-рого восставшие провозгласили царем под именем Петр.

2-е Болгарское царство (1186–1396). Крупное восстание болгар, приведшее к восстановлению болг. государственности, произошло в 1185–1187 гг., в период, когда в результате ослабления центральной власти Византийская империя рассыпалась под воздействием сепаратистских движений. Во главе восстания стояли представители знатного боярского рода Асенеи — братья Феодор и Асень (Белгун), ставшие основателями 2-го Болгарского царства. Поводом к выступлению послужил отказ визант. имп. *Исаака II Ангела* предоставить братьям прониарные владения (права феодальной собственности на земельные угодья) на Балканах, а также введение чрезвычайного налога по случаю женитьбы императора. Центром восстания стал г. Тырново (по-видимому, родовое владение Асенеи), где в 1185–1186 гг. была возведена ц. св. Димитрия Солунского, считавшегося покровителем болгар. Восстание охватило всю сев.-вост. часть Б. В 1186 г. в новой болг. столице Тырнове был рукоположен архиеп. Василий, венчавший старшего из братьев Феодора на царство с именем Петр. Болг. войску, руководимому Асением I, к-рый в 1187 г. также принял царский титул и совместно с братом управлял гос-вом, удалось отразить неск. визант. походов. В 1196 г. в результате заговора боярина Иванко Асень I был убит, а еще через год погиб и Петр; трон перешел к их младшему брату Иоанну (Иванице), известному больше как царь *Калоян*. В условиях продолжавшегося противостояния с Византией Калояну удалось найти поддержку в Зап. Европе в лице папы Римского Иннокентия III, а затем и участников 4-го крестового похода, направленного против Византии. Для этого Калоян повел сложную дипломатическую игру.

Печать царя Калояна. 1197–1207 гг. (СНАМ)



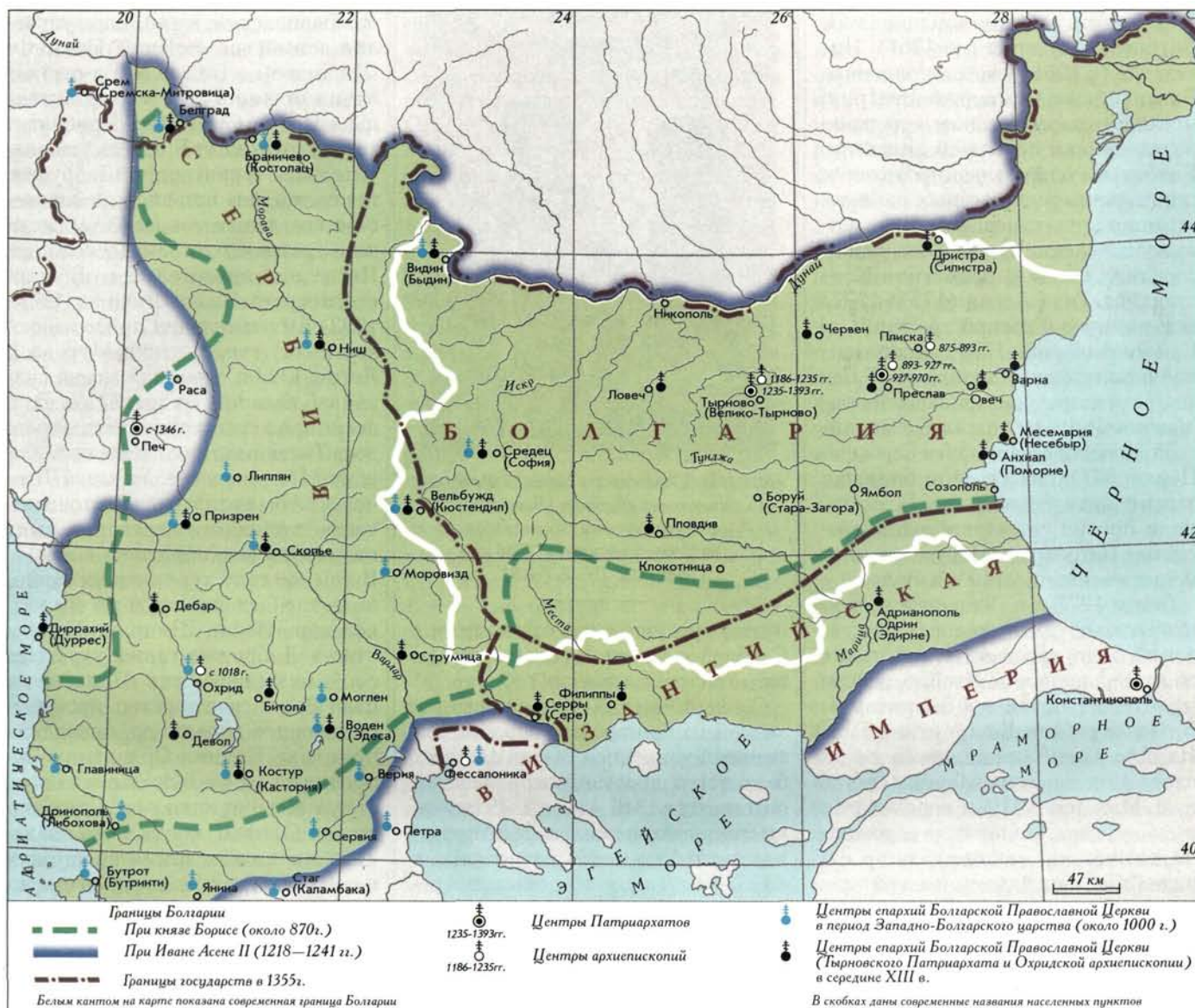
Вступив в переписку с папой, он добился в обмен на признание со стороны болгар папского примата восстановления в Б. Патриаршества. Тырнольский Патриарх Василий был признан примасом Б., а сам Калоян получил от папы королевский титул (по-славянски переводившийся как «царский»), что стало знаком признания независимой Б. в международной политике.

13 апр. 1204 г. участники 4-го крестового похода овладели К-полем; на месте распавшейся Византийской империи появились неск. гос-в Латинской Романии (*Латинская империя* и др.), а также ряд греч. владений (*Никейская империя* и др.). Эти события крайне осложнили ситуацию на Балканах, тем более что «латиняне» претендовали на все наследство Византии, в т. ч. и на земли Б. В ходе начавшейся войны между болгарами и крестоносцами в битве под Адрианополем 14 апр. 1205 г. армия Калояна с помощью половецкой конницы нанесла сокрушительное поражение крестоносцам; был взят в плен и вскоре умер первый имп. Латинской империи *Балдуин I*. С этого момента болгары оказались втянуты в длительную борьбу за гегемонию на Балканах, продолжавшуюся в течение всего XIII в. между Латинской и Никейской империями, Эпирским деспотатом, Сербским королевством, лат. владениями в Греции. Все они, включая Б., были раздроблены и могли лишь время от времени претендовать на ведущую роль в регионе, ведя сложную политическую игру со сменой союзов и враждебных коалиций. При Калояне болгары быстро расширили свои владения на юг почти до побережья Эгейского м. Однако эти успехи были крайне непрочны. Осенью 1207 г. Калоян погиб при осаде Фессалоники, что вскоре привело к потере приобретенных им земель.

К власти пришел племянник первых Асенеи *Борил* (1207–1218), при к-ром в Тырнове состоялся Собор, осудивший *богомилство* (1211). При Иоанне II Асене (1218–1241) была возвращена зап. часть Фракии с Филиппополем, 9 марта 1230 г. в битве под Клокотницей болг. войско разгромило армию эпирского правителя Феодора Комнина, после чего болгары завладели Зап. Фракией, Македонией, частью побережья Адриатического м., землями в Фессалии и Эпире. Эти победы дали воз-

БОЛГАРИЯ

БОЛГАРИЯ В IX–XIV ВВ.



возможность Иоанну II Асеню принять титул «царя болгар и ромеев»; в то же время он разорвал унию с Римом и вступил в союз с Никейским имп. **Иоанном III Дукой Ватацем**. На Соборе в Лампсаке под председатель-

Золотая монета царя Иоанна II Асеня. 1218–1241 гг. (СНАМ)



ством пребывавшего в Никее К-польского Патриарха **Германа II** был признан Болгарский (Тырновский) Патриархат (1235). В правление Иоанна II Асеня, одного из наиболее ярких деятелей болг. истории, 2-е Болгарское царство достигло наибольших успехов. Расширение границ Болгарского царства после битвы при Клокотнице происходило почти бескровно. Политика царя в отношении населения подвластных территорий, резко отличавшаяся от репрессивных мер крестоносцев и Феодора Комнина, обеспечила лояльность не только болгар, но и многочисленных греч. подданных его державы. Сохранились мирные отношения с Сербией. Болг. государь, восстановивший в Б. Православие, поддерживал мон-ри и храмы, особенно богато

одарив мон-рь **Зограф** на Св. горе **Афон**.

В 1237 г. Иоанн II Асень внезапно разорвал союз с Иоанном III Ватацем и заключил союз с Латинской империей, надеясь добиться регентства при малолетнем имп. Балдуине II. Однако, когда союзники двинулись против Никей, царь получил известие о том, что в Тырнове от чумы скончались его жена, сын и Патриарх Иоаким I. Сочтя это проявлением гнева Божия, Иоанн II Асень возобновил договор с правосл. Никейской империей.

После смерти Иоанна II Асеня роль Б. на Балканах вновь значительно снизилась. Страна более чем на полстолетия стала ареной гражданских войн и междоусобиц; за это время (до воцарения Иоанна



Александра) на тырновском престоле сменилось 8 правителей. В борьбу за власть активно вмешивались Латинская империя (до 1261), Никейская (с 1261 — восстановленная Византийская) империя, Венгрия, монголо-татары, близкие и дальние родственники правящей династии. Все больше усиливались проявления сепаратизма в окраинных районах страны, где знать нередко обнаруживала стремление перейти под власть соседних гос-в. В правление Константина Тиха Асена (1257–1277) встал вопрос о распространении на Б. Лионской унии 1274 г., заключенной визант. имп. *Михаилом VIII Палеологом* и предусматривавшей подчинение Риму не только Византийской, но также Болгарской и Сербской Церквей. Однако царь и большая часть политической элиты Б. выступили против унии, установив контакты с Патриархом Иерусалимским и противниками унии в К-поле.

Летом 1277 г. в Добрудже вспыхнуло одно из самых крупных выступлений болг. крестьян — восстание во главе с пастухом Ивайло, вскоре охватившее почти всю территорию Б. После гибели Константина Тиха Ивайло взял Тырнов, женился на вдове Константина Марии (сестре имп. Михаила VIII) и короновался как болг. царь. Положение осложнилось вторжением монголо-татар. отрядов и армии визант. императора, выдвинувшего своего ставленника на болг. престол — Иоанна III Асена; Ивайло был убит, и восстание подавлено (1279). Однако вскоре Иоанн III бежал в К-поль, а болг. царем стал представитель тырновского боярства Георгий I Тертер (1280–1292).

Династические распри продолжались до восшествия на престол Иоанна Александра (1331–1371), сумевшего стабилизировать ситуацию в Б. Осенью 1331 г. в результате похода на Адрианополь ему удалось почти бескровно вернуть захваченные византийцами приморские города Месемврию, Анхиал и Диамполь; летом 1332 г. визант. армия была разгромлена болгарами при Русокастро (близ совр. Бургаса). В 1364 г. произошел последний военный конфликт между Б. и Византией: войска империи попытались отнять у Б. Анхиал и Месемврию, но были разбиты с помощью наемных тур. отрядов. Выдав свою сестру за серб. кор. *Стефана Душана*, болг. царь мирным



Царь Иоанн Александр с царицей Феодорой и сыновьями Иоанном Шишманом и Иоанном Асенем. Миниатюра из Четвероевангелия. 1356 г. (Add. MS. 39627. Fol. 3)

путем урегулировал отношения с Сербией — одним из сильнейших на тот момент Балканских гос-в.

С сер. 40-х гг. XIV в. начинается закат 2-го Болгарского царства, вызванный усилением общей для всех балканских христ. народов внешней опасности: в 1346, 1347 и 1349 гг. турки совершают первые набеги на подвластную болг. царю территорию, а с 1352 г. их нападения становятся регулярными. Тем не менее при Иоанне Александре Б. испытала небывалый подъем в области духовной жизни, лит-ры и искусства. Время его правления сравнивают с эпохой царя Симеона, называя его «вторым золотым веком» болг. культуры. К периоду правления этого царя относятся 2 Собора в Тырнове, анафематствовавшие богомилов (в 1350 или 1351) и «иудействующих» (ок. 1360). Иоанн Александр оказывал покровительство мон-рям и подвижникам, в т. ч. прп. *Григорию Синаиту*, возродившему аскетическо-созерцательную практику древних пустынников и основавшему ок. 1335 г. обитель в Парории (на границе Б. и Византии). По просьбе прп. Григория Иоанн Александр заново отстроил мон-рь, пожертвовав на содержание братии крупные земельные угодья. Одним из ближайших советников болг. царя стал ученик прп. Григория Синаита св. *Феодосий Тырновский*, основавший во владениях Иоанна Александра *Килифаревский мон-рь*.

В сер. XIV в. Иоанн Александр разделил Болгарское гос-во на 2 удела: Тырновский, к-рым царь управлял совместно с сыном Иоанном Шишманом, и Видинский, к-рый получил старший сын и соправитель царя Иоанн Срацимир. Приблизительно тогда же от Б. отделилась значительная территория в Добрудже, где сложилось независимое княжество, возглавляемое деспотом Баликом, а затем его сыном Добротницей. Последний правитель 2-го Болгарского царства Иоанн Шишман (1371–1393) был вынужден признать сюзеренитет тур. султана Мурада I. Летом 1393 г. огромная армия султана *Баязида I* вторглась в Б. и после продолжительной осады овладела Тырновом. Руководивший обороной Патриарх свт. *Евфимий Тырновский* был отправлен в заточение; часть столичного населения была насильственно обращена в ислам. В том же году турки взяли Никополь, где был схвачен и вскоре казнен царь Иоанн Шишман. Княжество в Добрудже также утратило свою независимость. Последним пало Видинское царство, просуществовавшее дольше др. благодаря политике Иоанна Срацимира: он признал вассальную зависимость от султана и принял у себя тур. гарнизон. Однако, когда в его владениях появилась армия крестоносцев во главе с венг. кор. Сигизмундом, Иоанн Срацимир изгнал турок; вскоре после поражения крестоносцев под Никополем (25 сент. 1396) Видин был взят турками, а Иоанн Срацимир выслан в М. Азию.

Под властью Османской империи (1396–1878). Последствия османского завоевания для Б. были крайне тяжелыми: погибли сотни тысяч людей, опустели обширные территории, разрушена значительная часть городов, множество мон-рей и храмов, часть их была обращена в мечети. Из городов на северо-востоке Б. жители были либо переселены, либо бежали в горные районы, где создавали новые поселения (напр., Габрово). На завоеванных территориях вводилось правление османской администрации. Основной поток тур. колонизации направлялся в города: здесь обосновывались османские власти и мусульм. духовенство, к-рому было передано имущество христ. церквей и мон-рей, здесь же размещались военные гарнизоны.





До сер. XV в. Османское гос-во состояло из 2 бейлербейств (провинций): Анадолю (Анатолия, в М. Азии) и Румели (Румелия, на Балканах). Центральным городом Румелийского бейлербейства, значительную часть к-рого составили болг. земли, вначале был Эдирне (Адрианополи), а с XVI в. — София. Во 2-й пол. XV в. бейлербейство было разделено на санджаки; болг. земли входили в состав Никопольского, Видинского и Силистринского санджаков, а также менее крупных — Кюстендилского, Софийского, Охридского, Чирменского (Пиринские горы и территория к востоку от них до р. Арда) и санджака Паша, протянувшегося от Эдирне по Зап. Фракии через города Элхово и Филиппополь (Пловдив) до долины р. Вардар. Т. о., под властью Османской империи Б. оказалась территориально раздроблена.

Население гос-ва было разделено на 2 разряда: аскеры — воины и чиновники и райя — податное сословие. Христиане составляли неполноправную часть райятов; за пользование земель они платили особый дополнительный налог — джизью, им запрещалось ношение оружия и определенных видов одежды, верховая езда и проч. Христиане не могли свидетельствовать против мусульман в суде и были обязаны оказывать знаки покорности любому мусульманину по первому его требованию. Практически любое нарушение этих норм могло быть представлено как оскорбление ислама, каравшееся смертной казнью. Особенно тяжелой была «подать кровью» (девширме) — юношей из христ. семей забирали для последующего обращения в ислам и зачисления в отборное войско — корпус янычар. Чтобы избежать этой участи, мн. болгары были вынуждены скрываться от тур. администрации вдали от родных мест.

Все подданные Османской империи были объединены в рамках неск. религ. общин (миллетов). Правосл. христиане составили т. н. рум-миллет, главой и представителем к-рого перед султаном являлся К-польский Патриарх. Правовое положение населения Османской империи независимо от его религ. принадлежности определялось законами шариата. Кадии (судьи) с XVI в. были поставлены во главе мелких адм. единиц — каз или кадилуков, включавших город и его округу. В болг. землях большую роль в местном управлении

стали играть сельские общины, поставленные под контроль тур. администрации. Их главы (кметы, кехаи, чорбаджии, кнезы) участвовали в сборе налогов и решали правовые вопросы в среде болгар-христиан. Особенное значение болг. общины приобрели в XVII в.; во многом благодаря им были сохранены болг. национальные традиции, в т. ч. в области церковной жизни и богослужения. Община устраивала празднование дней особо почитаемых святых, наблюдала за состоянием духовной жизни и соблюдением норм христ. морали. Свою деятельность сельские общины согласовывали с настоятелями приходских храмов; местное духовенство (а в более поздний период и учителя килийных школ) получали жалование от общин. Фактически общины являлись единственным собственным болг. общественным институтом в Османском гос-ве. Со временем сельские общины оказались способными во мн. случаях защищать обвиненных или осужденных тур. властями односельчан.

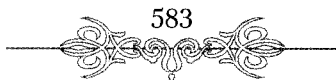
С кон. XVII в. значительную силу в местном управлении представляли собой аяны — крупные землевладельцы. Упадок провинциальной администрации способствовал росту произвола аянов и местных чиновников, бесчинствам разбойничьих отрядов, в к-рые нередко объединялись обедневшие турки. Нестабильность ситуации вынуждала часть болг. населения перебираться в др. районы гос-ва, нередко в Стамбул, где сформировалась значительная болг. община. Множество крестьян, гл. обр. из Сев.-Вост. Б., переселялись в соседние страны, в основном в Дунайские княжества, а позднее и в Россию. Особенно масштабным этот процесс становится в период русско-тур. войн 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. Из Османского гос-ва выехала значительная часть болг. купцов, колонии к-рых имелись в Москве, Одессе, Вене, Бухаресте и др. городах Европы.

В рамках религ. исламского гос-ва, каким была Османская империя, были неизбежны столкновения групп населения на религ. почве и определенное стремление властей к исламизации Балкан, в т. ч. и Б. Периодически осуществлялись гонения на христиан; в большинстве случаев они возникали на бытовом уровне, а также в качестве карательной меры при подавлении антитур. восстаний.

Случаи насильственного обращения в мусульманство происходили гл. обр. в наименее стабильных районах — в сев.-вост. Б., Родопах, в окрестностях Пловдива и в Македонии. Принявших ислам, но сохранивших родной язык болгар называли «помаками». В основном исламизация осуществлялась мирным путем: изменение вероисповедания открывало возможность повышения социального статуса, получения преимуществ, предоставляемых подданным-мусульманам по сравнению с христианами. В первые полстолетия османской власти ислам приняли нек-рые представители болг. аристократии (большая часть к-рой, впрочем, погибла в процессе завоевания и при попытках восстановления независимости Б. в XV в.). Тем не менее массовым явлением исламизация болгар не стала.

Одним из наиболее негативных последствий установления иноверческой власти стал постепенный упадок болг. правосл. культуры. В монархиях и приходах по возможности сохранялись рукописи, иконы и др. святыни и ценности времен Болгарского царства, однако творческий потенциал общества и Церкви был серьезно подорван: образованные болгары (гл. обр. духовные лица), как правило, уезжали в соседние христ. страны (напр., *Константин Костенечский*, Киприан, *Григорий Цамблак*).

В 1404 г., воспользовавшись междоусобицей, наступившей в Османском гос-ве после поражения султана Баязида I в сражении при Анкаре (Ангоре) от армии эмира Тимура (1402), в обл. Видина вторглись войска коалиции европ. гос-в во главе с венг. кор. Сигизмундом Люксембургом. В этом войске находился и сын последнего Видинского царя Иоанна Срацимира Константин; в 1408 г. он вместе с Фружином, сыном последнего тырновского царя Иоанна Шишмана, поднял восстание в Сев.-Вост. Б. Однако в нач. 20-х гг. XV в. туркам удалось восстановить свою власть над Б. Борьба болг. народа активизировалась всякий раз, когда соседние европ. гос-ва (Венгрия, Польша, а позднее — империя Габсбургов) начинали против нее военные действия. В 1443–1444 гг. болгары участвовали в антитур. крестовых походах, возглавляемых кор. Польши и Венгрии Владиславом III, союзниками к-рого были серб. деспот





Георгий Бранкович и венг. воевода Янош Хуньяди. Поражение крестоносцев под Варной и гибель кор. Владислава решили исход борьбы за Балканский п-ов. На протяжении последующих веков на местах постоянно вспыхивали стихийные бунты; нередко крестьяне отказывались от уплаты налогов, расправлялись со сборщиками податей и др. представителями османской администрации. Со 2-й пол. XVI в. особый размах приобрело гайдуцкое движение: в лесных и горных районах формировались партизанские отряды (четы), к-рые наносили захватчикам удары на дорогах, в горных проходах, на перевалах, а иногда совершали нападения и на отдельные населенные пункты; нек-рые четы возглавляли болг. духовные лица. Иногда гайдуцкие отряды достигали больших размеров и нападали на крупные города. Так, в 1595 г. 2 тыс. гайдуков временно овладели Софией. Особенную угрозу гайдуцкие четы представляли для османских чиновников и торговых караванов, а также для небольших тур. отрядов. Население окрестных сел в большинстве случаев оказывало гайдукам поддержку, снабжая их информацией и укрывая раненых. Карательные экспедиции турок против четников завершались не только многочисленными казнями гайдуков, но также репрессиями и насильственным обращением в ислам местных жителей. Сильнее всего гайдуцкое движение развернулось в горных районах и в Сев.-Зап. Б., откуда четники могли в случае необходимости уходить за Дунай. Болгары видели в гайдуках борцов за свободу, мстителей османским завоевателям; их подвиги воспевались в народных песнях и легендах, персонажами к-рых становились реальные исторические личности — воеводы XVI–XVIII вв. Павел Бакич, Чавдар, Страхил.

С кон. XVI в. крупные антиосманские восстания обычно приурочивались к военным действиям против Османской империи соседних христ. держав. Руководители таких выступлений вели переговоры с австр. и др. европ. дворами. Со своей стороны, австр. правительство и папский престол, начиная подготовку очередного похода за Дунай, посылали на Балканы тайных агентов, призывавших население поддержать действия австр. армии. В болг. землях роль таких агентов обычно исполняли купцы

из Дубровника (Далмация), ведшие здесь торговлю и имевшие тесные контакты с горожанами. Однако готовившиеся в Риме и Вене проекты изгнания турок из Европы имели в виду не предоставление независимости балканским народам, а присоединение освобожденных от османской власти земель к своим владениям. Когда в 1593 г. Габсбурги начали войну с Османским гос-вом, во мн. областях Балканского п-ова вспыхнули восстания; в 1594–1595 гг. вассальную зависимость от султана расторгли трансильванский кн. Сигизмунд Баторий, молдав. господарь Аарон и валашский господарь Михай Храбрый, войска к-рого, поддержанные болг. гайдуками, развернули военные действия в сев. Б., напад на дунайские крепости Силистру, Свиштов, Ряхово и др. В Б. возник заговор с целью поднять освободительное восстание. Его организаторы во главе с «первенцем» (влиятельным горожанином) из Никополя Тодором Балионой и Тырновским архиеп. *Дионисием (Рали)* установили связи с К-польским Патриархом и христ. коалицией. Однако из всех возможных союзников помощь болгарам оказал лишь валашский господарь Михай Храбрый, занявший ряд болг. городов и начавший продвигаться к Софии. Центром восстания 1598 г. стал г. Тырнов — бывш. столица 2-го Болгарского царства, где царем был провозглашен потомок последнего болг. царского рода (возможно, самозванец) Шишман III. Восстание было быстро подавлено, чему способствовало отступление Михая Храброго. Несмотря на поражение, Тырновское восстание 1598 г. имело огромное значение, поскольку стало первым организованным выступлением болгар, к-рое по замыслу его организаторов должно было охватить все болг. земли и привести к восстановлению Болгарского гос-ва.

Одним из наиболее крупных антиосманских восстаний XVII в. в болг. землях стало 2-е Тырновское восстание (1686), вспыхнувшее в период неудачных войн османов с коалицией европ. гос-в — *Священной лигой*. Усилению освободительного движения способствовали также слухи о готовности России вступить в войну с Турцией. Во главе восстания стояли потомок Иоанна Срацимира Ростислав и племянник Патриарха Московского Иоакима С. В. Дубров-

ский. План восстания был выдан султану, Тырнов разгромлен, большинство руководителей повстанцев убиты. Раненых Ростислава и Дубровского укрыли монахи Рильского мон-ря; позже им обоим удалось бежать в Москву.

На рубеже XVI–XVII вв. при поддержке Австрийской империи на Балканах развернулась активная деятельность католич. миссионеров, гл. обр. *францисканцев*. К кон. XVI в. католичество приняла часть населения г. Чипровец (ныне с. Чипровци) и его окрестностей, где еще с XIV в. жили переселенцы-рудокопы из Саксонии. Именно туда папой *Климентом VIII* была отправлена и первая группа францисканцев из Боснии во главе с Петром *Солинатом*, основавшим в Чипровце и соседнем с. Железна католич. мон-ри. Наибольшего успеха католич. миссионеры достигли при обращении в свою веру потомков болг. богомилов и павликиан, переселенных во Фракию из М. Азии еще в визант. период власти и уже в османское время обосновавшихся в сев. Б. (в окрестностях Свиштова и Никополя), а также в районе Пловдива. Солинат был назначен первым Софийским католич. архиепископом; его преемниками были Илия Маринов и Петр Бакшич Богдан, деятельность к-рых в сер. XVII в. стала наивысшей точкой успехов католиков в Б. Среди болг. католиков были деятели, работавшие о просвещении болгар, стремившиеся содействовать освобождению Б. (Маринов, Богдан, Ф. Станиславов, П. *Парчевич*). Число правосл. болгар, обращенных в католичество, несмотря на все усилия миссионеров, оставалось ничтожным.

В 1688 г., во время австро-тур. войны, в одном из главных католич. центров Б., г. Чипровец, вспыхнуло антиосманское восстание. Начиная с 30-х гг. XVII в. влиятельные жители города неоднократно обращались с просьбами о поддержке возможного выступления к австр. императору, папе, в Польшу и Венецию. Активную деятельность при этом развивали католич. архиеп. Петр Богдан и особенно видный болг. католик Парчевич. Однако австр. войска, несмотря на надежды руководителей движения, не сумели оказать поддержку восставшим, что дало возможность перешедшим на сторону турок венг. отрядам разгромить болгар. Чипро-





вец и окрестные села были разрушены, большинство их защитников погибли. Подавление восстания в Чипровце вызвало самую крупную волну эмиграции болг. католиков в Валахию, Венгрию, Трансильванию и Молдавию. Для оставшихся в Б. был основан в 1758 г. Софийско-Пловдивский апостольский викариат.

Эти события на рубеже XVII–XVIII вв. также обусловили поворот во внешнеполитической ориентации организаторов освободительной борьбы в болг. землях: с этого момента они все чаще начинают возлагать надежды на Россию. Для роста политического влияния России на Балканах показательно, что во время 2-го Тырновского восстания 1686 г. Ростислав вел в Москве переговоры о подчинении правосл. Церкви в регионе Московскому Патриархату. Культурные связи болг. земель с Россией в XVI–XVII вв., поездки представителей болг. духовенства в Россию с целью сбора пожертвований для нужд Болгарской Церкви (в т. ч. и богослужбной лит-ры) способствовали сохранению болг. письменности и богослужения на слав. языке.

В сер. XVIII в. начинается новый этап национально-освободительного движения болг. народа. Оформляется движение «болгарского национального возрождения». Особое впечатление произвела на современников книга прп. *Паисия Хиландарского* «История славяно-болгарская» (1762), дата создания к-рой считается началом национального возрождения болг. народа. Основной целью сочинения Паисия было осмысление прошлого своей страны с тем, чтобы направить болг. народ к борьбе за свою политическую независимость. Паисий осуждал тех болгар, к-рые, желая казаться образованными и культурными, пренебрегали своим происхождением и объявляли себя эллинами. Он считал, что для пробуждения народа необходимы создание национального языка, чувство своей земли и знание своего исторического прошлого. Подчеркивая контраст между прошлым Б. и рабским ее положением в настоящем, Паисий побуждал своих соотечественников к активным действиям. Написав «Историю», Паисий Хиландарский занялся ее распространением в болг. землях; книга передавалась из рук в руки, переписывалась болг. патриотами, с восторгом воспринявшими ее идеи. В наст. время известно бо-

лее 50 списков и более 20 переработок этого сочинения. Первым переписчиком «Истории славяно-болгарской» и первым последователем прп. Паисия стал свящ. Стойко Владиславов (буд. еп. Врачанский Софроний). Ему же принадлежит авторство 1-й болг. печатной книги — сборника воскресных поучений «Кириакодромион, сиречь Недельник», опубликованного в валахском г. Рымник в 1806 г., а также публицистической автобиографии «Житие и страдания грешного Софрония». В деле укрепления национального самосознания болгар еп. Софроний считал главным фактором просвещение и распространение знаний; он переписывал богослужбные книги, пропагандировал введение разговорного болг. языка во всех сферах жизни, в т. ч. и в богослужении, считая необходимым сделать его доступным для всех. Среди последователей Софрония наиболее известны монахи Иоаким Кырчовский и Кирилл Пейчинович, развернувшие просветительскую и лит. деятельность в Македонии. В нач. XIX в. ими было написано и издано неск. книг религиозно-политического содержания, восторженно принятых в юго-зап. Б. (Македонии).

Постепенно углублявшийся кризис Османской империи достиг своего апогея на рубеже XVIII–XIX вв., в эпоху русско-тур. войн (1768–1774, 1787–1791 и 1806–1812). Во время военных действий болг. население повсеместно поддерживало наступавшую рус. армию; возникали болг. добровольческие отряды, действовавшие совместно с рус. армией. В 1768 г. накануне войны на Балканы был послан уполномоченный имп. *Екатерины II* полковник Н. А. Каразин, распространивший среди населения воззвание с призывом выступить против турок; в рядах армии П. А. Румянцева в ходе этой войны принимали участие болг. добровольцы. На рубеже XVIII–XIX вв. были установлены тесные политические связи между рус. правительством и представителями болг. народа. В ходе русско-тур. войны 1806–1812 г. еп. Софроний организовал и возглавил 1-ю общеболг. политическую акцию, целью к-рой было достижение автономии болгар под покровительством России. При его содействии был сформирован боевой отряд (Земское болгарское войско), участвовавший в штурме

г. Силистра. Т. о., болгары впервые за время своего пребывания под властью Османской империи рассматривались как самостоятельный политический субъект и союзник России.

Военные поражения привели к крайнему ослаблению центральной власти в Османской империи; из подчинения Стамбула выходили целые области. Так, в 1792–1807 гг. на северо-западе Б. существовало фактически независимое от власти султана владение османского военачальника Пазванд-оглы с центром в Видине. В борьбе с сепаратизмом провинциальной знати султанское правительство пыталось опереться на местных болг. старейшин, разрешив им формировать вооруженные отряды для обороны от кирджалиев — банд разбойников, грабивших христ. население. Сепаратисты также начали раздавать оружие болгарам, подталкивая их к сопротивлению центральной власти. В кон. XVIII в. болгары начинают участвовать в кирджалийских отрядах, стремясь использовать тур. движение в целях освободительной борьбы. Самым авторитетным из предводителей таких болг. отрядов был Стоян Индже-воевода, признанный главой всех кирджалиев-болгар. В нач. XIX в. он получил известность как защитник болг. населения юго-вост. Б., где действовал его отряд.

Во время русско-тур. войны 1828–1829 гг. формировались отряды болг. волонтеров, вооруженных рус. оружием. Одним из них командовал болг. патриот Георги Мамарчов, участвовавший ранее в «Болгарском земском войске» и получивший в рус. армии звание капитана. В обращениях болгар к рос. властям отмечалась культурная, религ. и языковая общность болг. и рус. народов и выражалась надежда на освобождение Б. с помощью России. Нек-рые видные деятели болг. национального возрождения (Д. Селиминский, П. Христов, В. Атанасов) приняли участие в греч. восстании 1821 г., под влиянием к-рого в ряде болг. городов для подготовки антиосманского восстания были созданы тайные комитеты. Однако тур. правительству стало известно о деятельности наиболее активного болг. комитета в Сливене; мн. его участники были схвачены. В марте 1821 г. турки организовали резню в Б.; погибло около 10 тыс. болгар.





Неофит Рильский.
1838 г.

Худож. Захарий Зограф (НХГ)

Под влиянием идей Паисия Хиландарского и его последователей в 1-й четв. XIX в. развернулось движение за национальную болгарскую школу в противовес греческому влиянию в сфере просвещения. В 1824 г. уроженец г. Котел Петр Берон издал в Брашове (Румыния) первый учебник на болгарском языке — т. н. «Рыбный букварь», в который были включены разделы, посвященные грамматике болгарского языка, арифметике, естественным наукам, литературе и истории, а также различные полезные советы, пословицы и поучительные истории. Букварь Берона, позднее многократно переиздававшийся, заложил основы обучения болгарских детей на родном языке и стал поворотным моментом в организации учебного дела в Б. В 1835 г. в Габрове по инициативе болгарского просветителя В. Априлова открылась первая болгарская светская школа, учителем в которой стал один из представителей болгарского национального возрождения Неофит Рильский. В течение следующего десятилетия в Б. начали работу более 50 подобных школ. Постепенно на смену греческому влиянию в болгарских землях приходило влияние русской культуры, чему способствовала политика правительства России, уже в 30–40-х гг. XIX в. предоставлявшего стипендии болгарам, обучавшимся в российских учебных заведениях. В самой Б. безвозмездно распространялась русская богослужебная, учебная и художественная литература. Сильное влияние на болгарских просветителей оказала изданная в 1829 г. книга российского слависта Ю. И. Венелина «Древние и нынешние болгары в их отношениях к россиянам», утверждавшая тезис о славянском происхождении болгар (в противовес распространенному в Западной Европе мнени-

нию об их принадлежности к тюркской этнической группе).

Новый важный этап освободительной борьбы болгарского народа наступил после Крымской войны 1853–1856 гг. и был связан с движением за возрождение независимой национальной Болгарской Церкви и с оформлением организованного революционного движения за освобождение от османской власти. Отдельные конфликты болгарского населения с греческим духовенством имели место еще в начале XIX в. Изданные османским правительством акты — хатт-и-шериф 1839 г. и хатт-и-хумаюн 1856 г. — утверждали равноправие подданных перед султаном независимо от религиозной принадлежности; однако в силу значительной инерции в традиционном исламском обществе в положении христианских подданных империи мало что изменилось. Тем не менее хатт-и-шериф 1839 г. предоставил болгарам законную возможность подать правительству петицию о решении ряда актуальных проблем, в т. ч. о замене Тырновского митрополита Панарета (грека) болгаринцем Неофитом (Бозвели). Полученный отказ вызвал еще больший подъем движения за национальную Церковь, которое вышло за рамки Тырновской округи, охватив ряд епархий и болгарские колонии за границей. В 1856 г., опираясь на хатт-и-хумаюн, болгарская община в Стамбуле, поддержанная др. крупными общинами, обратилась к турецкому правительству с просьбой о признании автокефалии Болгарской Церкви. Поскольку существование самостоятельной Церкви в Османской империи было равнозначно признанию самостоятельности данной национальной группы, в короткий срок движение за национальную Церковь охватило различные слои болгарского общества, в т. ч. и достаточно далекие от внутрицерковной жизни, в связи с чем на первый план нередко выдвигались политические мотивы. В конце 50-х гг. XIX в. многие болгарские общины произвели замену своих печатей. Если ранее общины именовались «ромейскими», то на новых печатях они были названы «болгарскими». Вскоре произошло обострение антигреческих настроений: из ряда приходов были изгнаны греческие священнослужители, возникли прямые столкновения между болгарскими и греческими.

В 1860 г. церковный Собор Вселенского Патриархата в Стамбуле отклонил требования болгар о выборе



Н. П. Игнатиев.
Фотография. Кон. XIX в.

архиереев на местах, непременно знании ими языка местного населения и установления жалования местному духовенству. В ответ на это во время Пасхальной службы 1860 г. в Стамбуле епископ Макариопольский Иларион не помянул имя Константинопольского Патриарха. С этого момента начался длительный период греко-болгарской церковной распри, оказавшейся в центре дипломатической борьбы, в которой наряду с непосредственными сторонами приняли участие и европейские государства. Российский посланник в Стамбуле Н. П. Игнатиев с 1864 г. предпринимал попытки найти компромиссное решение вопроса, однако неоднократно сталкивался с сопротивлением как греческой, так и болгарской сторон. Приверженцами российской линии в болгарском церковном вопросе были видные деятели болгарского возрождения Г. Крыстевич, А. Экзарх, Т. Бурмов. Дипломаты западных держав пытались использовать конфликт с целью отделить болгар от православной Церкви и ослабить тем самым влияние России на Балканах. Сюда устремились католические миссионеры; на средства Австрии и Франции в болгарских землях создавались школы, где преподавали католические священники; усилилась пропаганда униатства. Во главе движения за унию Болгарской Церкви с Римом оказался болгарский общественный деятель Д. Цанков, руководивший издававшейся на средства французских католиков газетой «Болгария» (позже Цанков изменил свой политический курс, став сторонником прорусской ориентации). Наиболее привлекательным моментом унии для националистически настроенных болгарских общественных деятелей являлось признание Ватиканом автокефалии Болгарской Церкви. В апреле 1861 г. папа Пий XI

посвятил архим. И. Сокольского (возглавившего прибывшую в Рим для переговоров об унии делегацию болгар из К-поля) во епископа и назначил его апостолическим викарием для болг. католиков визант. обряда. Однако, хотя в Стамбуле и ряде др. городов возникли болг. униатские общины, массового обращения населения в униатство не произошло. В тот же период активизировались и протестант. миссионеры, принадлежавшие гл. обр. к англикан. Церкви.

26 февр. 1870 г. султан издал фирман, к-рым учреждался самостоятельный Болгарский Экзархат, глава к-рого должен был избираться болг. церковным Синодом и утверждаться К-польским Патриархом. К-польская Церковь отказалась признать Экзархат: на Соборе в Стамбуле 1872 г. болгары были объявлены схизматиками и отлучены от Церкви. Греко-болг. церковный раскол сохранялся до 1945 г. Несмотря на каноническую сомнительность самочинного учреждения Болгарского Экзархата, этот акт явился крупным шагом в борьбе за национальную независимость и вызвал ликование болг. общественности.

Параллельно борьбе за церковную независимость в 50–70-х гг. XIX в. существовали и более радикальные формы освободительного движения. После Крымской войны в результате усиления проникновения в Османскую империю иностранного капитала началось массовое разорение болг. ремесленников и падение ряда отраслей торговли, что привело к росту недовольства широких слоев болг. населения. Усилилось гайдуцкое движение; вновь возникают орг-ции, действующие против тур. правительства. Еще в ходе Крымской войны были созданы ориентировавшиеся на Россию «Тайное общество» в Стамбуле, стремившееся оказывать помощь рус. разведывательной службе, и эмигрантские орг-ции — Одесское болгарское настоятельство, офиц. задачей к-рого был сбор пожертвований на нужды болг. храмов и школ, и Бухарестский комитет, реорганизованный в 1862 г. в об-во «Добродетельная дружина», ставшее крупнейшей орг-цией национально-освободительного движения болгар. Оформление организованного движения за свержение османского господства связано с именем Георги Раковского (1821–1867), одного из са-

мых популярных в Б. борцов за национальное освобождение. Главную роль в этой борьбе он отводил сформированным на территории др. гос-в болг. вооруженным отрядам; их появление в землях, где преобладало болг. население, должно было, по убеждению Раковского, вызвать там массовые антиосманские выступления. Сформированный Раковским «1-й болгарский легион» (среди бойцов к-рого были соратники Раковского Васил Левский, Стефан Караджа, Васил Друмев (буд. митрополит Тырновский Климент)) участвовал в боях с тур. гарнизоном Белграда в 1862 г., но был распущен после того, как конфликт Сербии и Османской империи был урегулирован дипломатическими средствами. Общее восстание в болг. землях в 60-х гг. XIX в. поднять не удалось.

В апр. 1867 г. под покровительством России был создан возглавляемый Сербией Балканский союз, руководители «Добродетельной дружины» вступили в переговоры с серб. правительством и выработали программу объединения Б. и Сербии в единое Южнославянское царство во главе с представителем серб. династии Обреновичей при сохранении автономии болгар. После того как Сербии удалось дипломатическим путем добиться вывода со своей территории тур. гарнизонов, серб. правительство потеряло интерес к союзу с болгарями, и дальнейшего развития этот проект не получил. Осенью 1869 г., после поражения очередных выступлений болг. четников, в Бухаресте был образован Болгарский революционный центральный комитет (БРЦК), претендовавший на роль единого центра вооруженной освободительной борьбы болг. народа; во главе комитета встали Любен Каравелов и В. Левский. Главной целью орг-ции было всенародное освободительное восстание; программа носила антимонархический характер и предусматривала создание путем вооруженного восстания объединенной единым верховным руководством Балканской конфедерации в составе автономных Болгарии, Сербии и Румынии. Одним из виднейших лидеров орг-ции был революционер-утопист и поэт-романтик Х. Ботев, возглавивший БРЦК и распустивший комитет после провала восстания в районе Стара-Загоры, Русе и Шумена в 1875 г.

Новое восстание болгар началось уже весной 1876 г.; в Панагюриште было образовано Временное правительство и торжественно освящено знамя повстанцев. На подавление восстания, охватившего гл. обр. Пловдивский окр., были брошены тур. войска, в мае 1876 г. подавившие основные очаги сопротивления; 20 мая в бою погиб Х. Ботев. В июне 1876 г. восстание было полностью подавлено; погибли более 30 тыс. мирных жителей, более 100 населенных пунктов были разрушены. Однако Апрельское восстание 1876 г. имело огромное значение для дальнейших судеб болг. народа, выдвинув проблему национального освобождения Б. на первый план в международных отношениях в Европе. По инициативе России для обследования пострадавших районов была создана Международная анкетная комиссия. Во мн. европ. странах развернулось движение в поддержку болг. народа, особенно в России, к-рая вскоре начала войну с Османской империей, в 1878 г. принесшую Б. освобождение.

Становление независимой Болгарии. 1876–1908 гг. Апрельское восстание в Б. потерпело поражение, однако именно оно послужило отправной точкой для политического процесса возрождения Б. как нового независимого европ. гос-ва. Уже летом 1876 г. началась война Сербии и Черногории против Османской империи. Военные действия первоначально были неудачны для балканских стран, однако гораздо большее значение имело то, что на стороне

«Русские генералы».
1907 г. Худож. Ярослав Вешин (НХГ)





Самарское знамя болг. ополчения. 1877–1878 гг. Копия (Самарский краеведческий музей)

христ. народов, в т. ч. и болгар, активно выступало общественное мнение во всей Европе. Наиболее широкую поддержку движение в Б. получило в России, и вскоре правительство имп. Александра II использовало сложившуюся обстановку для нанесения удара по Османской империи, освобождения Б. и расширения российского влияния на Балканах. 12 апр. 1877 г. Россия объявила войну Турции; в июне рус. войска перешли Дунай и вскоре заняли почти всю территорию Б. к северу от Балкан. Однако затем армия была на длительный период скована тяжелой осадой крепости Плевна и одновременно отражала попытки тур. войск прийти на помощь осажденным через Шипкинский перевал. На стороне России в войне принимал участие корпус болг. ополчения в составе до 8 тыс. чел. под командованием ген. Н. Г. Столетова. На освобожденной территории местным населением создавались отряды народной милиции, в тылу османских войск действовали гайдуцкие четы. После капитуляции тур. войск в Плевне 28 нояб. 1877 г. русские начали новое наступление; вскоре перешли через Балканы, заняли Софию и разгромили тур. армию в сражении на р. Вид, под Пловдивом. 19 янв. 1878 г. между Россией и Турцией было заключено перемирие в Адрианополе, уже занятом рус. войсками.

3 марта 1878 г. в мест. Сан-Стефано (совр. Ешилкёй) в окрестностях Стамбула был заключен предварительный мирный договор, условия которого были фактически продиктованы российской стороной. Согласно Сан-Стефанскому трактату предполагалось создание вассального султану автономного Болгарского княжества в границах от Дуная до Эгейского м. и от Чёрного м. до Охридского оз. (общей площадью 160 тыс. кв. км); княжество должно было включать Мёзию, Юж. Добруд-

жу, большую часть Фракии и Македонии. Впервые за 400 лет своей истории Б. получала свою государственность. Для окончательного урегулирования в июне 1878 г. был созван международный конгресс в Берлине с участием всех Балканских и крупных европ. стран.

Международное соглашение, заключенное 13 июля 1878 г. по итогам Берлинского конгресса, стало серьезным показателем, с одной стороны, действительного отношения западноевроп. политиков к балканским проблемам, а с др. продемонстрировало границы влияния России в этом регионе. Под давлением зап. держав условия Сан-Стефанского мира были решительно пересмотрены. Согласно Берлинскому трактату, территория автономного Болгарского княжества сокращалась, будучи ограничена Сев. Болгарией от Дуная до Балканских гор и р-ном Софии. Вассальная зависимость от Османской империи выражалась для княжества

Памятник-часовня в честь
рус. гренадеров — освободителей Плевны.
Москва. 1887 г. Архит. В. О. Шервуд



в необходимости выплаты дани султану, а также в отсутствии права вести самостоятельную внешнюю политику. До выработки и введения в действие Конституции княжества в нем устанавливалось временное управление во главе с рус. верховным комиссаром. Срок временного рус. управления и пребывания рус. войск в княжестве был ограничен 9 месяцами со дня ратификации договора (по Сан-Стефанскому миру предусматривалось 2 года). Кроме того, на территории между Балканскими горами, Родопами и Чёрным м. в рамках Османской империи создавалась пользовавшаяся адм. автономией область Вост. Румелия, оставшаяся т. о. под прямой властью султана,



Захоронение прапорщиков
лейб-гвардии Драгунского полка,
погибших в 1877 г. при с. Новачене.
Церковь Вознесения Господня во Враце.
Фотография. Нач. XX в. (ГИМ)

к-рый имел право в случае возникновения угрозы целостности империи вводить туда войска. Македония и Эгейская Фракия были возвращены Османской империи с условием введения в каждой из этих провинций Органических уставов по типу Критского устава 1868 г. Границы др. Балканских гос-в были неск. расширены по отношению к довоенным; была официально подтверждена независимость Сербии, однако территории, оставшиеся по-прежнему в составе Османской империи, были весьма значительными.

До 1879 г. в Б. действовала российская гражданская администрация, края была образована перед началом военных действий для создания основ буд. болг. гос-ва и подготовки условий для самостоятельного функционирования его институтов в дальнейшем. Первым ее руководителем



стал кн. В. А. Черкасский. Создание нового аппарата управления освобожденными территориями началось вскоре после вступления рус. войск в Болгарию и происходило одновременно с их продвижением в глубь страны. В границах старых санджаков создавались делившиеся на округа губернии; заместителями российских губернаторов и окружных начальников непременно назначались болгары (гл. обр. получившие образование в учебных заведениях России). В дальнейшем российские губернаторы и начальники округов должны были постепенно замещаться болгарскими, по мере того как те приобретут опыт адм. управления. Болг. беженцам и населению разоренных болг. городов и сел безвозмездно предоставлялись денежные пособия и продовольствие. После смерти (в день подписания Сан-Стефанского мира) кн. В. А. Черкасского главой российской гражданской администрации был назначен ген. Дондуков-Корсаков, получивший после подписания Берлинского договора титул Верховного комиссара. Столицей княжества Б. по предложению М. Дринова (глава отдела народного просвещения рус. администрации Б.) была провозглашена София. Для подготовки национальных кадров были организованы специальные курсы по обучению болг. чиновников; делопроизводство в княжестве велось на болг. языке. К моменту ликвидации рус. управления в 1879 г. было подготовлено ок. 3 тыс. болг. чиновников. Была введена совр. система судостроительства, близкая к российской; при помощи России был создан первый болг. банк, заложены основы почтовой и телеграфной службы, открыты окружные и губернские больницы и аптеки. Особое внимание уделялось созданию болг. армии; под рук. рус. офицеров на основе батальонов ополчения было организовано болг. земское войско, введена всеобщая воинская повинность. Рус. юристы разработали проект основного закона княжества — 1-й болг. т. н. Тырновской конституции.

В февр. 1879 г. в Тырново начало работу Учредительное собрание, утвердившее 16 апр. 1879 г. конституцию княжества. Согласно Тырновской конституции, Б. провозглашалась наследственной конституционной монархией; князь наделялся широкими полномочиями: ему при-



*Свободная Болгария.
Литография. 1879 г.
Худож. Г. Данчов (НХГ)*

надлежало право утверждения принятых парламентом (Народным собранием) законов, роспуска Народного собрания и назначения новых выборов; монарх являлся верховным главнокомандующим, назначал кабинет министров. Полномочия князя ограничивались Народным собранием, подразделявшимся на Великое (созывавшееся для решения особо важных вопросов — внесения изменений в конституцию, избрания монарха, обмена и отчуждения территорий и т. п.) и Обыкновенное (созываемое регулярно). Ст. 37 Конституции устанавливала господствующий статус Православия: «Господствующая в Болгарском княжестве вера есть христианская, православная, восточного исповедания». Решение вопроса о статусе БПЦ (было определено, что ее главой должен быть экзарх) депутатами Учредительного собрания и обсуждение ими вопроса о границах Экзархата ознаменовали собой начало введения в гос. устройство Б. заимствованной из России системы гос. церковности. Созванное 17 апр. 1879 г. 1-е Великое Народное собрание избрало первым князем Б. 22-летнего принца Александра Баттенберга, представителя Гессенского дома, родственника российской императрицы, участника войны 1877–1878 гг. Передав власть князю, Дондуков-Корсаков выехал из страны со своими помощниками.

Крупным успехом первых лет новой Б. стало объединение княжества и Вост. Румелии. Инициативу в деле объединения взял на себя образован-

ный в февр. 1885 г. в Пловдиве Тайный комитет (с апр. 1885 Болгарский тайный центральный революционный комитет, БТЦРК), одним из руководителей к-рого был З. Стоянов — активный участник Апрельского восстания 1876 г., автор популярного в среде болг. молодежи 1-го т. «Записок о болгарских восстаниях» (вышел в 1884), пропагандировавшего идеи революционного романтизма. Лидеры БТЦРК выдвинули задачу объединения Вост. Румелии с княжеством под скипетром Александра Баттенберга. В сент. 1885 г. в столице Вост. Румелии Пловдиве объединение было провозглашено и одновременно было сформировано т. н. временное правительство объединенной Б. во главе со Стояновым. Александр Баттенберг издал манифест об объединении и обратился к великим державам с просьбой о его признании, что формально являлось нарушением условий Берлинского договора. По инициативе русского правительства для решения болг. вопроса в К-поле была созвана специальная международная конференция. Тем не менее еще до окончания ее работы серб. кор. Милан под предлогом нарушения установленного Берлинским договором равновесия на Балканах в нояб. 1885 г. объявил Б. войну. Кратковременный военный конфликт завершился в февр. 1886 г. подписанием Бухарестского мирного договора, согласно к-рому отношения между Сербией и Б. восстанавливались на прежних условиях. Возобновившая свою работу по окончании сербо-болг. войны международная конференция признала объединение Вост. Румелии с княжеством Б. в форме личной унии. 5 апр. 1886 г. в Стамбуле был подписан протокол об объединении, предусматривавший назначение болг. князя ген.-губернатором Вост. Румелии сроком на 5 лет, объединение администрации и войск княжества и области и передачу Турции Кырджалийского окр. из состава Вост. Румелии. Восстановление единства Сев. и Юж. Б. оказало благотворное влияние на дальнейшее развитие экономики страны и способствовало консолидации болг. нации.

Однако положение Александра Баттенберга на престоле Б. оставалось непрочным; его прогерм. взгляды не устраивали С.-Петербург. 7–8 авг. 1886 г. группа пророссийски



настроенных офицеров совершила гос. переворот, принудив князя к отречению. Против переворота выступил председатель Народного собрания С. Стамболов (глава либеральной партии), к-рый огласил состав нового правительства и отдал войскам приказ занять Софию, совершив т. о. контрпереворот. Оказавшийся в сложной ситуации князь обратился за советом к имп. Александру III, но, не получив поддержки России, был вынужден окончательно отречься от престола. До избрания нового князя в стране был создан регентский совет в составе Стамболова, С. Муткурова и П. Каравелова. В результате конфликта регентского совета с российским представителем Н. В. Каульбарсом дипломатические отношения России и Б. были разорваны. Великое Народное собрание избрало новым князем Б. принца Фердинанда Кобург-Готского, к-рый в авг. 1887 г. прибыл в страну и принес присягу. Ок. 10 лет великие державы официально не признавали Фердинанда I болг. князем (в первую очередь из-за враждебного отношения к нему России).

Премьер-министром и министром иностранных дел правительства Фердинанда I стал Стамболов, к-рый начал планомерную деятельность по выводу страны из политического кризиса и дипломатической изоляции; также был принят ряд протекционистских мер, стимулировавших модернизацию экономики Б. Исполнения правительственных решений Стамболов добивался с помощью решительных и крайне жестких методов; любые посягательства на власть незамедлительно подавлялись. В 1890 г. были арестованы мн. деятели оппозиции (в т. ч. Каравелов), 4 чел. приговорили к смертной казни. Против Стамболова объединились различные оппозиционные круги, его противники начали применять террористические методы. Стабилизации положения Б. мешало непризнание Фердинанда Кобург-Готского болг. князем; Россия, недовольная политикой Стамболова, стремившегося переориентировать экономику страны на запад, долгое время откладывала решение этого вопроса. В 1894 г. Фердинанд I отправил Стамболова в отставку, что вызвало ликование в стране. В 1895 г. в Софии Стамболов был убит. Российская сторона согласилась на восстановление дипломатических отно-

шений с Б. при условии принятия Православия наследником болг. престола. В 1896 г. наследник (буд. царь Борис III) был крещен по правосл. обряду, и его крестным отцом стал имп. Николай II. За этим последовали восстановление дипломатических отношений между Б. и Россией и вскоре — признание Фердинанда I в качестве князя Б. и генерала-губернатора Вост. Румелии со стороны Высокой Порты.

Кон. XIX в. ознаменовался появлением в Б. политических партий демократического направления, основными из к-рых были Болгарская рабочая социал-демократическая партия (БРСДП) и становившийся все более популярным Болгарский Земледельческий Народный Союз (БЗНС), лидером к-рого с 1907 г. стал А. Стамболийский. БЗНС призвал к установлению «самостоятельной» крестьянской власти; согласно его программным установкам, все приоритеты в экономике должны были отдаваться сельскому хозяйству и связанным с ним отраслям промышленности; предполагалось равномерное распределение земельного фонда между крестьянами, поддержка мелкой крестьянской собственности, развитие кооперативных объединений и расширение народного просвещения. Нестабильность внутривластной ситуации способствовала частой смене правительств.

На рубеже XIX–XX вв. положение страны в международных отношениях постепенно укрепилось; Б. заключила ряд торговых договоров со своими соседями и крупными европ. странами, что формально противоречило условиям Берлинского трактата. Наконец в окт. 1908 г. кн. Фердинанд I воспользовался внутривластическими проблемами Турции в связи с революцией младотурок и провозгласил независимость Б.; тогда же он был венчан на царство Тырновским митрополитом. Великие державы встретили провозглашение независимости Б. сдержанно; правительство Турции потребовало в качестве условия признания самостоятельного Болгарского гос-ва выплаты им огромной денежной суммы; на болгарско-тур. границе с обеих сторон сосредоточились войска. Кризис был ликвидирован благодаря вмешательству России, взявшей на себя обязательство учесть требуемую сумму в счет погашения задол-

женности Турции России по долгам, связанным с окончанием русско-тур. войны 1877–1878 гг. Вслед за этим Турция и Россия, а затем и зап. гос-ва официально признали независимость Б.

Войны XX в. на Балканах. В 10-х гг. XX в. Б., в к-рой все вопросы ведения внешней политики были сосредоточены в руках царя, почувствовала себя достаточно сильной, чтобы активизировать собственную политику на Балканах и добиваться здесь статуса региональной державы. В нач. 1912 г. был заключен болгаро-серб. военный союз, и в окт. 1912 г. была начата война коалицией Б., Сербии, Черногории, Греции и Албании (1-я Балканская война) против Турции. К весне 1913 г. тур. войска были разгромлены; болгары вышли к побережью Эгейского м. и захватили Адрианополь. 30 мая 1913 г. был заключен Лондонский мирный договор, предусматривавший значительное расширение болг. владений; Турция утрачивала почти все свои европ. владения, кроме Стамбула и части Вост. Фракии.

После заключения Лондонского договора выявившиеся еще при его подписании противоречия между союзниками по вопросу о разделе бывш. тур. владений продолжали обостряться. Премьер-министр Сербии Н. Пашич предъявил претензии на земли Македонии, занятые серб. войсками во время боевых действий, что вызвало противодействие болг. правительства и общественности. 29 июня по приказу Фердинанда I болг. войска атаковали греч. и серб. позиции в Македонии, начав т. н. Межсоюзническую (2-ю Балканскую) войну. Однако болг. наступление было вскоре остановлено, а действия Б. против ее прежних союзников были восприняты в мире как вероломство. Б. оказалась в международной изоляции: кроме Сербии и Греции против нее выступили Черногория, Румыния, а вскоре и Турция. 23 июля 1913 г. войну Б. объявила Россия, однако это осталось лишь формальным политическим актом, поскольку война быстро завершилась. Зажатая с 4 сторон, Б. потерпела поражение и капитулировала. 10 авг. 1913 г. в Бухаресте был заключен мирный договор, согласно к-рому к Румынии отошла Юж. Добруджа; Македония была разделена между Грецией (побережье Эгейского м.), Сербией (Вардарская Ма-



кедония) и Б. (Пиринский край). Согласно подписанному 29 сент. 1913 г. в Стамбуле мирному договору между Б. и Турцией, к последней отходила почти вся Вост. Фракия с Адрианополем (Эдирне); за Б. была оставлена часть Зап. Фракии с единственным портом на Эгейском м. — г. Дедеагач (совр. Александруполис). Результаты 2-й Балканской войны были восприняты болг. общественностью как национальная катастрофа.

Начало первой мировой войны в авг. 1914 г. породило в политических кругах Б. надежды на скорый реванш и установление гегемонии Б. на Балканах. В обстановке открытой враждебности к соседним правосл. гос-вам Б. заключила союзнический договор с коалицией Германии, Австро-Венгрии и Турции, по к-рому к ней должны были перейти вся Македония и Добруджа. 14 окт. 1915 г. Б. вступила в мировую войну, начав вторжение на серб. территорию, что стало основной причиной быстрой военной катастрофы Сербии, чьи войска были скованы противостоянием с австро-венг. армией под Белградом. В дальнейшем болг. армия совместно с австро-венг. и герм. соединениями участвовала в сражениях на Салоникском фронте, во взятии Бухареста и оккупации Зап. Румынии, заняв Добруджу, и в боевых действиях против России в этом районе. Тем не менее достигнутые успехи Б. оказались непрочными. Затянувшаяся война истощила ресурсы страны; сельское хозяйство страдало от реквизиций и мобилизации работоспособных мужчин, закрылись мн. предприятия. Под влиянием антивоенной пропаганды, ведшейся представителями демократических партий, в войсках стали возникать солдатские комитеты, организовавшие ряд мятежей.

Вершиной кризиса стало солдатское (т. н. Владайское) восстание, вспыхнувшее в ряде подразделений болг. армии после того, как в сент. 1918 г. поражение германо-австр. блока стало очевидным и войска Антанты осуществили прорыв на Салоникском фронте в р-не Добро-Поле. В Вост. Македонию стали стекаться солдаты из района прорыва, полные решимости свергнуть правительство и покончить с войной; разгромив располагавшуюся в Кюстендиле штаб-квартиру действующей армии, повстанцы двинулись к Софии. В этих

условиях правительство спешно обратилось к командованию войск Антанты с просьбой о перемирии, а также выпустило из тюрьмы арестованных в 1915 г. за антивоенную пропаганду лидеров БЗНС Стамболийского и Р. Даскалова, к-рые должны были уговорить солдат прекратить бунт и вернуться на боевые позиции. Однако вместо этого Даскалов провозгласил в захваченном повстанцами г. Радомир (под Софией) Болгарскую республику, президентом к-рой объявил Стамболийского. Солдаты под командованием Даскалова предприняли попытку захвата Софии, но были разбиты у с. Владая. Опасаясь повторения в Б. российских событий 1917 г., страны Антанты согласились принять ее просьбу о перемирии, к-рое и было заключено в Фессалонике 29 сент. 1918 г. Необходимость добиться смягчения позиций стран Антанты в отношении Б. при выработке условий мирного договора заставила Фердинанда I спешно отречься от престола в пользу своего сына Бориса III и покинуть Б. Страна была оккупирована войсками Антанты.

Поражение в войне, ответственными за к-рое считались в первую очередь либералы, стало причиной усиления политических партий демократического толка, прежде всего БЗНС, представители к-рого получили большинство на выборах в Народное собрание; был сформирован новый коалиционный кабинет министров во главе со Стамболийским. Представителями этого правительства 27 нояб. 1919 г. в пригороде Парижа Нёйи-сюр-Сен был подписан мирный договор между гос-вами Антанты и Б. По этому договору Б. лишалась полученных ею в 1913 г. территорий в Зап. Фракии в обмен на право «экономического выхода» к Эгейскому м. Юж. Добруджа оставалась в Румынии; города Струмица, Босилеград и Цариброд (совр. Димитровград) передавались Югославии. По Севрскому (1920) и Лозаннскому (1923) договорам Зап. Фракия отходила к Греции. Б. объявлялась выплачивать репарации; ей запрещалось иметь регулярную армию и нек-рые виды вооружений. Условия договора в Нёйи болг. общественность восприняла как «вторую национальную катастрофу».

В мае 1920 г. было создано однопартийное правительство БЗНС во главе с А. Стамболийским; в соответ-

ствии с программными установками союза крестьянское сословие было провозглашено руководящим, монарх лишался гарантированных ему конституцией законодательных полномочий, вся власть переходила к руководству союза, по воле к-рого принимало решения Народное собрание. Кабинет Стамболийского провел аграрную реформу, суть к-рой заключалась в изъятии (за компенсацию) земель у крупных собственников и мон-рей, передача их в гос. фонд для последующего наделения участками малоземельных и безземельных крестьян. Кабинет Стамболийского добился также нек-рой реабилитации Б. на международной арене: страна была принята в Лигу Наций, были сокращены суммы репараций.

Тем не менее внутривластная обстановка в Б. оставалась крайне неустойчивой. Режим, установленный в стране БЗНС, все больше приобретал черты диктатуры; формировалась разнонаправленная оппозиция Стамболийскому. Вскоре на первый план в борьбе с правительством выдвинулся Военный союз (во главе с доверенным лицом Бориса III ген. И. Вылковым), состоявший из офицеров болг. армии, особенно остро переживавших поражения Б., и Народный стовор (Народное согласие), объединявший представителей интеллигенции, буржуазии и офицеров (одним из лидеров движения стал проф. Софийского ун-та А. Цанков). 9 июня 1923 г. противники Стамболийского во главе с руководством Военного союза совершили гос. переворот; было объявлено о переходе власти к новому правительству во главе с Цанковым; ключевые посты в гос-ве отводились военным. Странники БЗНС (в нек-рых местах и коммунисты) поднялись на вооруженную борьбу (т. н. Июльское восстание 1923), но восстание было подавлено, а Стамболийский убит.

Новым режимом проводилась политика предотвращения возможного революционного кризиса в Б., укрепления роли военных в гос-ве. Однако структура управления оставалась непрочной, и до сер. 30-х гг. сменилось неск. правых правительственных кабинетов, не сумевших добиться существенных успехов. Все более привлекательным для многих становился тезис о необходимости сильной гос. власти и консолидации болг.





общества вокруг национальной идеи. 19 мая 1934 г. Тайным военным союзом (Д. Велчев) был совершен гос. переворот, результатом к-рого стало формирование нового правительства во главе с К. Георгиевым. Было объявлено о приостановке действия Тырновской конституции и о роспуске парламента, а также партий, профсоюзов и др. политических и общественных орг-ций, что должно было положить конец раздиравшим болг. общество столкновениям. Были приняты меры, направленные на нормализацию работы гос. аппарата и на усиление централизации управления страной. В условиях частой смены правительств царю Борису III удалось достаточно укрепить свои позиции. После того как в окт. 1935 г. по обвинению в организации республиканского заговора были арестованы руководители Тайного военного союза, управление фактически перешло к Борису III. Царь проводил умелую политику лавирования между различными политическими силами, предпринимая в ряде случаев компромиссные шаги, что позволило ему не только избегать серьезной конфронтации с большинством политических партий, но и добиться определенной консолидации общества. Внешнеполитические действия болг. кабинетов 2-й пол. 30-х гг. также отличала осторожность и взвешенность в принятии решений: болг. дипломатия довольно удачно лавировала между нацистской Германией и зап. демократиями. В янв. 1937 г. был подписан договор о вечной дружбе с Югославией, создавший предпосылки для нормализации болгаро-югославских отношений. 31 июля 1938 г. в Фессалонике Б. подписала соглашение о неприменении силы с Балканской Антантой, в соответствии с к-рым с нее были сняты предусмотренные договором в Нейи запрещение иметь регулярную армию и ограничения вооружений. Существенным моментом, влиявшим на внешне- и внутриполитическую ситуацию, было стремление СССР вовлечь Б. в орбиту своей политики. В 1934 г. между двумя странами были восстановлены дипломатические отношения; летом 1939 г. СССР, добивавшийся обеспечения безопасности своих границ, предложил болг. правительству заключить пакт о ненападении и взаимной помощи, на что Б. в тех условиях не решилась. Исключительной популярностью

в стране пользовались советские газеты, книги, кинофильмы. Значительная часть болг. общественности была склонна идеализировать происходящее в СССР, воспринимая любую информацию негативного характера как клеветническую, что серьезно влияло на внутреннюю обстановку в стране в годы войны. Однако в экономической сфере все большее значение для Б. приобретали связи с Германией.

После начала второй мировой войны осенью 1939 г. Б. заявила о своем нейтралитете. Однако спустя год рост военного могущества гитлеровской Германии и ее влияния на Балканах привел к повороту правящих кругов Б. (кабинет Б. Филова) в сторону союза с Германией. В сент. 1940 г. при поддержке Германии между Б. и Румынией был заключен договор о передаче Б. Юж. Добруджи. С окт. 1940 г. велись переговоры о присоединении Б. к Антикоминтерновскому пакту; договор об этом был заключен 1 марта 1941 г., а в апр. с территории Б. герм. войска совершили нападение на Югославию и Грецию. Вслед за вермахтом болг. войска оккупировали Македонию и нек-рые районы Сербии, где было организовано временное болг. адм. управление. Правительство Б. отказывалось вступать в войну с СССР; несмотря на все усилия Германии добиться устранения из Софии советской миссии, дипломатические отношения с СССР были сохранены, тогда как с США и Великобританией Б. находилась в состоянии войны с дек. 1941 г.

В авг. 1943 г. умер царь Борис III, что стало причиной нового затяжного политического кризиса. В Б. развернулось антифашистское партизанское движение. Летом 1944 г. болг. правительство, работавшее при малолетнем царе Симеоне, потребовало вывода герм. войск со своей территории, и одновременно болг. армия была выведена из Македонии. 5 сент. 1944 г. СССР объявил войну Б., и вскоре на ее территорию вступила Красная Армия. Однако болг. войска не оказали организованного сопротивления, и уже через неск. дней к власти в Б. пришло правительство Отечественного фронта, объединившего все антифашистские силы. Благодаря поддержке СССР Б. получила право на участие в военных действиях против Германии на завершающей стадии войны. Согласно подписанному в окт. 1944 г. согла-

шению о перемирии, болг. воинские соединения были подключены к ряду операций по освобождению Югославии, Венгрии и Австрии, что имело важное значение для Б. с т. зр. условий буд. мирного договора.

Социалистическая Б. (1945–1990).

В результате второй мировой войны Б. оказалась в сфере интересов Советского Союза, в первые послевоенные годы в стране происходил рост влияния болг. коммунистической партии, к-рая на долгие годы стала правящей политической орг-цией в Б. 15 сент. 1946 г. по итогам референдума была отменена монархическая форма правления, Народное собрание провозгласило Б. Народной республикой. В нояб. 1946 г. было сформировано правительство, полковину к-рого составляли коммунисты; главой правительства стал генеральный секретарь болг. компартии Г. Димитров. В февр. 1947 г. в Париже был подписан мирный договор Объединенных наций с Б., к-рая не получила статуса страны-участницы антигитлеровской коалиции, но вышла из войны без территориальных потерь (ее территория была признана в границах на 1 янв. 1941). В кон. 1947 г. Великое народное собрание, уже контролировавшееся коммунистами, приняло новую Конституцию, написанную по советскому образцу на основе идеи слияния партийного и гос. аппарата управления. Димитров и все его преемники советской эпохи занимали одновременно посты премьер-министра и генерального секретаря компартии Б. В февр. 1948 г. Отечественный фронт, в к-рый были включены все оставшиеся политические партии, кроме компартии и признавшего ее руководство БЗНС, был преобразован в единую общественно-политическую орг-цию, к-рая в дальнейшем для коммунистического режима играла роль легальной оппозиции. С 1949 г. экономика Б. управлялась на основе 5-летних планов, осуществлялась индустриализация и кооперация сельского хозяйства. В кон. 40–50-х гг. проводилась политика подчинения культурной жизни страны новой власти, реорганизация жизни творческой интеллигенции и культуры на основе коммунистической идеологии.

Утверждение социалистического строя в Б., как и по всей Вост. Европе, сопровождалось политическими чистками и уничтожением ряда правых



и либеральных политических деятелей. Смерть Димитрова в 1949 г. привела к острой внутрипартийной борьбе, одержавший верх и ставший новым генеральным секретарем В. Червенков проводил чистки уже в рядах самой компартии. Наступившие после смерти Сталина перемены в СССР послужили толчком к аналогичным изменениям в политической линии болг. коммунистов. Прекратили существование трудовые лагеря, были снижены цены на предметы первой необходимости и т. п. В 1954 г., после начала «оттепели» в СССР, Червенков, ассоциировавшийся в Б. со сталинизмом, был лишен власти и затем исключен из партии. С того времени и до конца советской эпохи во главе страны находился Т. Живков.

Как и др. социалистические страны, Б. была членом Совета экономической взаимопомощи (СЭВ); с 1955 г. наряду с др. странами Вост. Европы участвовала в организации Варшавского договора. В то же время отношения Б. с ее соседями на Балканах, прежде всего с членами НАТО Грецией и Турцией, оставались напряженными; с 1950 по 1959 г. были разорваны дипломатические отношения с США.

2-я пол. XX в. для Б. стала эпохой политической стабильности, обеспеченной монопольным правлением компартии. Однако постепенно происходило накопление различных социальных проблем, вызванных отсутствием в обществе демократических свобод, бюрократическим управлением экономикой. С сер. 80-х гг. происходила либерализация политической жизни, что в нояб. 1989 г. привело к отставке Живкова и вскоре к потере власти компартией, к-рую заменил Союз демократических сил (СДС).

Современная Б. В июле 1991 г. была принята новая конституция, провозгласившая Б. унитарным, демократическим и правовым гос-вом. Политическая жизнь Б. в 90-х гг. определялась соперничеством СДС и Болгарской социалистической партии (БСП, преобразована в 1990 из компартии), представители к-рых сменяли друг друга на ключевых постах гос-ва. С 1990 г. страну возглавляет президент (первый президент Б.— П. Младенов; с янв. 2002 г.— Г. Пырванов). С 2001 г. пост премьер-министра занимает бывш. царь Симеон II. Основное направление

внешней политики Б.— стремление к интеграции с западноевроп. сообществом. С 1992 г. Б. является членом Совета Европы; в будущем предполагается ее вступление в Европейский союз. В нояб. 2002 г. Б., как и ряд др. стран Вост. Европы, была официально приглашена к вступлению в НАТО. Одновременно Б. стремится к сохранению добрососедских отношений с Россией. В янв. 2003 г. в Москве Г. Пырванов был награжден Патриархом Московским и всея Руси Алексием II премией Международного фонда единства православных народов.

Законодательство о религии. 20 дек. 2002 г. 39-е Народное собрание Республики Болгарии приняло новый Закон о вероисповедании. В преамбуле Закона утверждается право всякого лица на свободу совести и вероисповедания, всеобщее равенство перед законом независимо от религ. принадлежности и убеждений. В Законе подчеркивается особая и традиц. роль Болгарской Православной Церкви в истории Б., формировании и развитии ее духовности и культуры, выражено уважительное отношение к христианству, исламу, иудаизму и др. религиям, особо отмечается важность взаимопонимания, уважения и терпимости в вопросах, связанных со свободой совести и вероисповедания. Закон устанавливает свободу и равноправие всех исповеданий и отделение религ. институтов от гос-ва, к-рое не может вмешиваться во внутренние дела религ. сообществ и институтов, но обеспечивает свободное и беспрепятственное использование вероисповедного права и не допускает дискриминации на вероисповедной основе (ст. 4). Конституируется, что «традиционным вероисповеданием в Республике Болгария является восточное Православие», выразителем и представителем к-рого выступает Болгарская Православная Церковь, являющаяся частью Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. В то же время это не может быть основанием для к.-л. привилегий и преимуществ перед законом (ст. 10). Взаимоотношения религ. институтов с гос-вом осуществляются на офиц. болг. языке, но при совершении богослужений и ритуалов могут быть использованы др. языки (ст. 11). Утверждается неприкосновенность тайны исповеди (ст. 13). Религ. об-ва могут приобрести статус

юридического лица, пройдя соответствующую закону регистрацию, при этом существование более одного юридического лица с одинаковым наименованием и местопребыванием не допускается (ст. 14–15). Гос-во может оказывать финансовую помощь зарегистрированным религ. объединениям в их религ., социальной, образовательной и здравоохранительной деятельности при установленном законом контроле (ст. 25). Гос. политику в религ. области осуществляет Министерский совет через особую дирекцию вероисповеданий (гл. 34–35).

Ист.: Протоколит на Берлински конгрес. София, 1885; Документи за българската история: В 6 т. София, 1931–1951; *Дуйчев И.* Из старата българска книжнина. София, 1943–1944². Кн. 1–2; Извори за българската история. София, 1954–[1994]–. Т. 1–[30]–; Българското опълчение. София, 1956–1959. Т. 1–2; *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска лит-ра. София, 1958–1978. Т. 1–3; Освобождение Болгарии от тур. ига: Док-ты. М., 1961–1967. Т. 1–3; Асимилаторска политика на турските завоеватели: Сб. от документи за похамеданчвания и потурчавания, XV–XIX в. София, 1964²; Април 1876: Спомени. София, 1976; Россия и национально-освободительная борьба на Балканах: [Док-ты]. М., 1978; *Ионов М.* Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в. София, 1979; Руски пътеписи за българските земи XVII–XIX в. / Сост. М. Кожухарова. София, 1986; *Калиганов И. И., Поляянский Д. И.* Родник Златоустрийный: Памятники болг. лит-ры IX–XVIII вв. М., 1990. Лит.: *Иречек К.* История болгар. Од., 1878; *он же.* Княжество България. Пловдив, 1899. Т. 1–2; *Успенский Ф. И.* Образование Второго Болгарского царства. Од., 1879; *он же.* История Византийской империи. М., 1996; *Милетич Л.* Из история на българската католишка пропаганда в XVII в. // Български преглед. Год 1 (1893/1894). № 10. С. 62–82; № 11/12. С. 146–189; *Матвеев П. А.* Болгария после Берлинского конгресса: Ист. очерк. СПб., 1887; Рус. управление в Болгарии от 1877, 1878, 1879 гг. СПб., 1906–1907. Т. 1–3; *Погодин А. А.* История Болгарии. СПб., 1910; *Радев С.* Строителите на България. София, 1910–1911. Т. 1–2; *Кантерев Н. Ф.* Характер отношений России к правосл. Востоку в 16–17 ст. Серг. П., 1914; *Маджаров М.* Източна Румелия. София, 1925; *Пенев Б.* История на новата българска лит-ра. София, 1932–1936. Т. 1–4; *Дуйчев И.* Софийската католишка архиепископия през XVII век: Изучаване и документи. София, 1939; *он же.* Българско средновековие. София, 1972; *он же.* Проучвания върху средновековната българска история и култура. София, 1981; *Бурмов А.* История на България през времето на Шишмановци (1323–1396). София, 1947; *Натан Ж.* Болг. возрождение. М., 1949; *Снегаров И.* Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X–XV в.). София, 1950; Освобождение Болгарии от тур. ига: Сб. ст. М., 1953; *он же.* Культурни и политически връзки между България и Русия през XV–XVIII в. София, 1953; *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М., 1954; *он же.*

Образването на българската народност. София, 1971; История Болгарии: В 2 т. М., 1954; *Ионов М.* Политиката на Австрия и политическите движения в България от края на XVI до края на XVII в. // *Годишник на Софийския ун-т. Филос.-ист. фак.* 1958. Т. 52. Кн. 2. С. 247–335; *он же.* Европа отново открива българите: XV–XVIII в. София, 1980; *Велков В.* Градът в Тракия и Дакия през късната античност (IV–VI в.): Проучвания и материали. София, 1959; *Литаурин Г. Г.* България и Византия в IX–XII вв. М., 1960; *он же.* Византия, България и Древняя Русь (IX – нач. XII в.). М., 2000; *он же.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // *Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тысячелетия.* М., 2002; История на българската лит-ра. София, 1962–1976. Т. 1–4; *Никитин С. А.* Очерки по истории юж. славян и русско-балканских связей в 50–70-е годы XIX в. М., 1970; *Улуриян А. А.* Болгарский народ и русско-турецкая война 1877–1878 гг. М., 1971; *он же.* Апрельское восстание 1876 г. и Россия. М., 1978; *Горина Л. В.* Социально-экономические отношения во Втором Болгарском царстве. М., 1972; *Плетников Г.* Руското консулство в Търново (1862–1865 г.) // *Исторически преглед.* 1973. № 1. С. 55–62; България и европейските страни през XIX–XX в. София, 1975; *Генчев Н.* Българската национална просвета и Русия след Кримската война // *Годишник на Софийския ун-т. Ист. фак.* 1975. Т. 66. С. 295–373; *он же.* Българско възраждане: Зап. и бележки по нова българска история. София, 1981; *Гандев Хр.* Проблеми на Българското възраждане. София, 1976; *Виноградов В. Н.* Русско-турецка война 1877–1878 гг. и освобождение Болгарии. М., 1978; *Дойнов Ст.* Българската общественост и Руско-турската война 1877–1878. София, 1978; *Грозданова Е.* Българска селска община през XV–XVIII в. София, 1979; История на България: В 14 т. София, 1979–1991. Т. 1–7; *Бешевлиев В.* Първобългарите: Бит и култура. София, 1981; Българското възраждане и Русия. София, 1981; *Гюзелев В.* Средновековна България в светлината на нови извори. София, 1981; История и култура Болгарии: К 1300-летию образования Болгарского гос-ва. М., 1981; Развитие этнического самосознания слав. народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 49–81; Россия и освобождение Болгарии. М., 1982; *Бакалов Г.* Средновековният български владетел: титулатура и инсинии. София, 1985; Раннефеодальные гос-ва на Балканах, VI–XII вв. М., 1985. С. 132–188, 285–313; Формирование национальных независимых гос-в на Балканах (кон. XVIII – 70-е гг. XIX в.). М., 1986. С. 348–406; Краткая история Болгарии / Под ред. Г. Г. Литаврина. М., 1987; *Матеева М., Тепавичаров Х.* Дипломатическите отношения на България, 1878–1888. София, 1989; Развитие этнического самосознания слав. народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 36–93; *Койчева Е., Кочев Н.* Болгарское гос-во с сер. VIII до кон. IX в. // Раннефеодальные гос-ва и народности: Южные и зап. славяне, VI–XII вв. М., 1991; *Косик В. И.* Рус. политика в Болгарии 1879–1886 гг. М., 1991; *он же.* Время разрыва: Политика России в болг. вопросе 1886–1894 гг. М., 1993; *Топкова-Заимова В.* Структура Болгарского гос-ва (кон. IX – нач. XI в.) и проблема гегемонии на Балканах // Раннефеодальные гос-ва и народности: Южные и зап. славяне, VI–XII вв. М., 1991; *она же.* Южные славяне, протоболгары и Византия. Пробл. гос. и этнического развития Болгарии

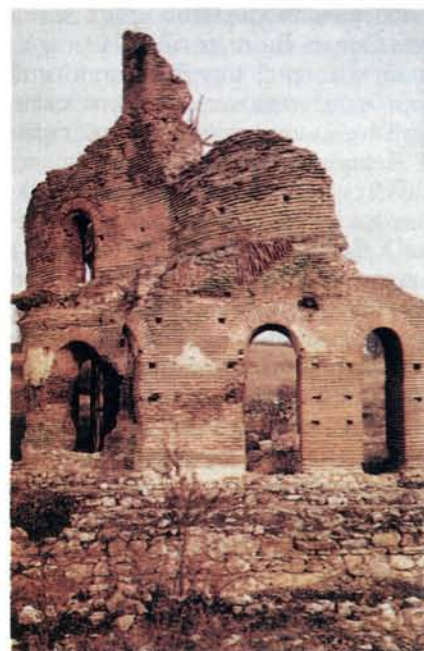
в VII–IX вв. // Там же; *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи. София, 1992; Краткая история Болгарии: С древнейших времен до наших дней. М., 1992; *Петканова Д.* Старобългарската лит-ра, IX–XVIII в. София, 1992; История на България / И. Божилов и др. София, 1993; *Златарски В.* Историята на Българската държава през средните векове. София, 1994². Т. 1–3; *Литаурин Г. Г., Макарова И. Ф.* Этническое самосознание болгар в кон. XIV – нач. XVI в. // Этническое самосознание славян в XV ст. М., 1995; *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. М., 1998; *Польвянский Д. И.* Культурное своеобразие средневеков. Болгарии в контексте византийско-слав. общности IX–XV вв. Иваново, 2000; История юж. и зап. славян: В 2 т.: Учебник / Под ред. Г. Ф. Матеева и З. С. Ненашевой. М., 2001².

И. А. Корж, Хр. Темелски

Искусство. Раннехристианское и ранневизантийское искусство на территории Б. С распространением христианства происходит трансформация художественных традиций античности; своеобразие культуры во многом определило взаимное влияние местного фракийского элемента и переселенцев из разных частей Римской империи. К 1-й пол.—сер. IV в. относится массовое распространение христ. культуры. Во 2-й пол. VI–VII в. в результате переселения славян, авар и протоболгар на ряде территорий было уничтожено множество христ. построек, но к югу от Балканских гор и на побережье Чёрного м. христ. культура сохранилась и продолжала развиваться; позже эти районы вошли в состав 1-го Болгарского царства.

I. Архитектура. Самые ранние христ. постройки IV–VII вв. (в с. Волен около Болярново, в с. Галата под Варной, т. н. Красная ц. в Перуштице) были возведены на месте или вблизи языческих святилищ, что объясняется процессом вытеснения языческих культов. Им присущее многообразие, сочетание привычных художественных и архитектурных форм, отвечающих требованиям богослужебной практики и почитания мучеников. К наст. времени известно более 200 подобных сооружений.

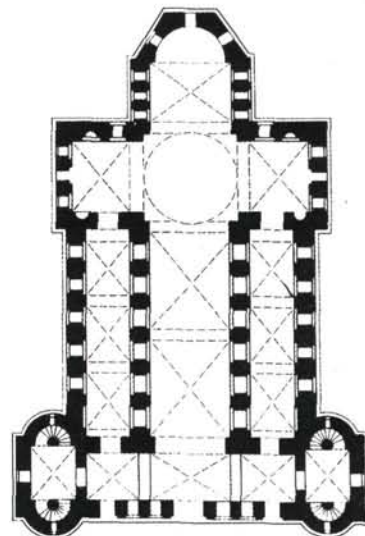
Наиболее распространен был тип базилики — здания с продольным планом, ориентированного по оси восток–запад, как правило, одно- и трехнефного, с одной апсидой, притвором или без него. Базилики IV в. сохраняют античные признаки: трехнефный план, наличие большой полукруглой апсиды и нерасчлененный притвор (нартекс), стены из кирпича или с использованием смешанной кладки, крыша обычно дере-



Красная церковь в Перуштице. IV–VI вв.

вянная. Нефы разделены колоннами, несущими архитрав. Древнейшая из таких построек, церковь в вост. некрополе Сердики (совр. София), возникла, вероятно, сразу после 313 г., позднее на ее основании была возведена базилика Св. Софии. В V в. проникновение сир. и малоазийского влияний привело к появлению зданий разнообразной планировки (церкви в местностях Джанавара близ Варны и Иваняне близ Софии). Большие по размеру, богато украшенные храмы возводились на побережье Чёрного м. и в районах,

Церковь Св. Софии Премудрости Божией в Софии. 2-я пол. V в. План

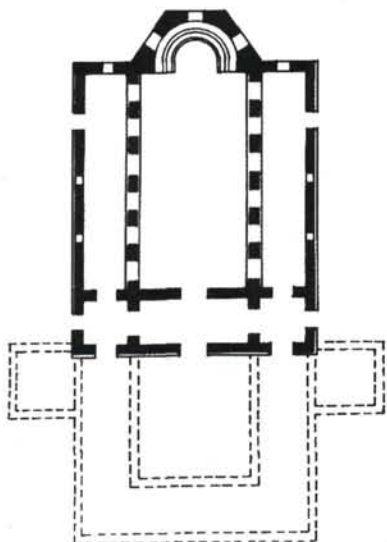




близких к К-полю, в крупных адм. и церковных центрах, многие из к-рых славились своими целебными источниками (Сандански, Сердика, Павталия (Вельбужд, совр. Кюстендил), Диоклетианополь (совр. Хисаря), Кабиле (около Ямбола)) и большой населенностью (Одесс (совр. Варна), Месемврия (совр. Несебыр), Филиппополь (совр. Пловдив)). В постройках, расположенных вдоль рек Струма и Места, сказалось влияние архитектурных традиций Греции и в меньшей степени К-поля. Памятники в р-не Сердики и Пазарджика отличаются планировка и приемы строительной техники, свойственные зап. территориям Балканского п-ова, Вост. Илирику и Сирии. Встречаются базилики с укороченным планом (г. Ратиария (совр. с. Арчар) и Ловеч).

С кон. IV — нач. V в. архитектурные формы стали разнообразнее: к основному зданию пристраивают дополнительные помещения; колоннада сменилась аркадой, колонны — столбами. Изменения в литургической практике вызвали усложнение планов зданий, появление многогранной апсиды, к кон. V в. обособились отдельные помещения в вост. части храма — жертвенник и диаконник, средний неф стал шире. К VI в. относится использование сводчатых и купольных конструкций, появление транспта, во внешнем облике зданий выражено стремление к центрической композиции, окончательно оформляется трехчастный алтарь с 3 апсидами-экседрами. Около зда-

Старая базилика
в Месемврии.
IV–V вв. План



ний строятся баптистерии и атриумы. На гладких фасадах появляются элементы пластического декора: ниши, портики, порталы, пилястры. Уменьшение пропорций и появление купола над небольшим зданием можно считать переходом к главному типу средневек. храма — кресто-купольному. Его развитие в болг. землях после длительной паузы продолжилось со 2-й пол. IX в. Реже строились сводчатые здания, моделью для них послужили каменные постройки в Сирии, М. Азии, на Кавказе (близ Белово, Лозенец (ныне р-н Софии), Струмско (ныне р-н Благоевграда)). В церковной архитектуре болг. земель сложился ряд специфических черт вост. происхождения: наличие пастофорий (Лозенец, Дели-Душка близ Преслава), встроенных в вост. стену апсид (Джанавара, Радомир (под Софией), Монтана), боковых конх (Лютиброд), пристроек с востока и запада и симметрично расположенных башен на зап. фасаде (Джанавара, Лозенец, церковь около Иваняне), появление двора с юж. стороны вместо атриума, к-рый мог иметь 3 портика (по греч. образцу) или 4 (рим. практика) (напр. базилика около с. Овчарово в окрестностях Тырговиште), строительство массивных сооружений с использованием сводов и конструкций на столпах, с объединением нефов под общей крышей. В VI в. притворы, состоявшие ранее из одной части (Диоклетианополь, Иваняне, Цырквиште близ г. Пирдоп), приобретают дополнительные помещения (базилика № 6 в Диоклетианополе, Старая митрополия в Месемврии, базилика № 1 в Кабиле, Эленская базилика около Пирдопа и др.). Вход с 3 сторон (как в Старой базилике в Месемврии) становится характерной чертой болг. церковных построек до X в. Особенно много таких храмов в Преславе.

Начиная с VI в. появились центрические постройки, характерные для баптистериев или мартириев сложных конструкций, необходимых для осуществления большего числа литургических функций. Несмотря на малочисленность сохранившихся памятников этой группы, они разнообразны по внешнему виду, их отличает тенденция к вертикальности и наличие куполов. Обычно это крестовидные в плане церкви, тетраконхи, как, напр., ротонда св. Георгия в Сердике; баптистерии, план к-рых



Церковь св. Георгия в Сердике.
III–IV, VI, XIV вв.

представляет равноконечный крест с апсидой на востоке (в г. Сандански, в крепости г. Сливен, в Ботева близ г. Видин, в Водене, на холме Царевец в Велико-Тырнове) или крест с удлиненной зап. ветвью (Цырквиште). Среди строений с конхами особенно известны здание без коридоров по периметру у вост. стены крепости Августа Траяна (совр. Стара-Загора) и Красная ц. в Перуштите, к-рая по своему типу и ряду др. особенностей сходна с мартирием в Охриде (Македония), церковью в Лини (Албания) и храмом Звартноц (Армения). В IV в. в качестве мартириев строятся центрические сооружения, окруженные коридорами.

II. Каменная пластика была тесно связана с архитектурой и широко использовалась во внутреннем убранстве храмов по контрасту с простыми, без украшений, фасадами. Получили распространение изделия мастеров с о-ва Проконнес (совр. Мармара) в Мраморном м., мастерских, расположенных на о-ве Тасос, в крупных балканских центрах, в традиц. районах добычи декоративных материалов (известняк — около Никополя-на-Истре, мрамор — в с. Илинденци на р. Струме, красные сланцы — около Августы Траяна и т. д.). Строительство, в огромных масштабах развернувшееся в империи в первые 3 века, привело к стандартизации и монополизации заказов по изготовлению архитектурных деталей. Напр., на Черноморском побережье обработка привозных полуфабрикатов совершалась в местных мастерских (Одесс и Маркианополь



ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ БОЛГАРИИ



(совр. Девня)). Лучшие заготовки предназначались для богатых построек, возводившихся в крупных городах на побережье Чёрного м. (Одесс и его окрестности, Месемврия и Обзор) и во Фракии (Августа Траяна, Филиппополь, Диоклетианополь). Для имитаций типовых деталей в таких провинциальных центрах, как Сердика, характерно использование местных материалов и более ранних моделей. Особенно интересны архитектурные детали базилик в Лютиброде и Никополе-на-Несте у с. Гырмен, в к-рых узнаваемы типы изделий, созданных по образцам известных мастерских К-поля, Фессалоники и Равенны. Несмотря на запрет, было распространено повторное использование материалов, взятых из античных построек. Особенности устройства алтарной части требовали изготовления престолов, алтарных преград, парапетов, колонок. Поскольку подобные заказы выполнялись крупными мастерскими, их изделия отличались стандартностью форм и декора. Исключением было использование необычных мотивов в украшении, напр., декоративные плиты базилики в Ореше (в Родопах), изготовленные в р-не Месты, известняковые плиты из маленькой церкви у с. Осеново (к северу от Варны) с выгравированными изображениями павлинов, канфаров (ваза с 2 ручками) и др., что свидетельствует о вост. влиянии на провинциальное искусство IV в. На бордюрах целого ряда престолов имеются рельефные украшения в виде мифических животных, рыб, профильные изображения головы в шлеме, фигуры охотников и др. (жертвенники из храмов в Никополе-на-Несте, Павталии, на холме Царевец в Велико-Тырнове). Рельефное изображение 2 львов сохранилось на жертвеннике из церкви в Абритте (ныне в Историческом музее в Разграде). Данный тип круглых жертвенников был заимствован в Вост. Средиземноморье и распространён в IV–V вв. Амвоны-платформы и парапеты, в т. ч. изготовленные в местных мастерских, имеют стандартную форму и тип украшения (напр., из храмов св. Георгия в Одессе, Маркианополе, Месемврии). Исключением являются найденная в Велико-Тырнове плита с образом Божией Матери (ок. VI–VII в.), выполненная в примитивной технике, фрагменты рельефов с изображе-

нием евангельских персонажей из Епископской базилики в Сандански и 2 скульптурных изображения Доброго Пастыря (из окрестностей г. Оряхово на Дунае, ныне в городском музее Оряхова) и из Филиппополя (в Археологическом музее Пловдива), распространённые в раннехрист. эпоху в зап. областях империи.

III. Монументальная живопись (мозаики, роспись). Если в начальный период мозаика использовалась для украшения светских построек, то с IV в. большинство сохранившихся образцов связаны с церковным убранством. О мозаичных украшениях стен в храмах можно судить по незначительным фрагментам из базилик в Сандански, в Никополе-на-Несте (№ 1), в Пиринч-Тепе в Варне. Во мн. храмах и др. постройках, связанных с богослужением и расположенных в различных районах страны, сохранились мозаичные полы, известна одна гробница с напольной мозаикой (Диоклетианополь). Получила распространение мозаика из смальты, кусочков цветного стекла (opus tessellatum), реже использовались кусочки или пластинки натуральных камней (opus sectile). Как и др. виды искусства этого периода, мозаика IV в. трансформируется: изображения, сохраняющие пластический характер, включаются в орнаментальные мотивы, к кон. IV в. происходит переход к стилю, для к-рого характерна геометризация форм:

изображения становятся декоративными, исполнение не отличается изысканностью (Южная базилика в Маркианополе, базилика № 1 в Кабиле, базилика № 2 в Никополе-на-Несте). Графические изображения в мозаике V–VI вв. превращаются в часть декоративной схемы, что отражает проникновение в болг. земли общевизант. тенденций. Мозаичные произведения кон. VI — нач. VII в. неизвестны.

Самой ранней из сохранившихся мозаик является пол в алтарной части базилики Св. Софии в Сердице, созданный в начальный период строительства в 1-й четв. IV в. Мозаичный рисунок представляет собой символическое изображение рая, окружённое плетеной рамой; нек-рые из его символов (напр. кипарисы) связаны с языческим погребальным культом. Композиция включает изображения высокого сосуда — лутерия с голубями в центре, корзин с плодами, птиц, сидящих на виноградных лозах (аллегория праведных душ в раю). Мозаика пола наоса разделена на 9 панно с различными сюжетами, включающими орнаментальные мотивы и изображения христ. символов — агнцев, павлинов, виноградных побегов, плюща и т. д. После ряда промежуточных перестроек в нач. V в. пол в базилике был покрыт мозаикой, где в центре размещался медальон с изображением сосуда, а вокруг, среди геометрии



ческого орнамента, были расположены еще 4 подобных медальона. Изменения выразились в появлении композиций с геометрическим орнаментом с включением символических образов. Так, в мозаике базилики на ул. Хана Крума в Варне представлены изображения сосуда-кратера, павлинов среди ветвей, отделенные от орнаментальных секторов мозаики.

В мозаиках V–VI вв. появляются надписи на лат. (базилика в Плевене) и греч. языках, иногда стихотворные (базилика еп. Иоанна в Сандански). Мозаики этого периода выполнены грубее и содержат символические изображения, гл. обр. птиц и рыб (базилика в Сандански, Павталия, Шкорпиловци, Филиппополь, Катунци, базилика № 1 в Никополе-на-Несте). Произведения местных мастерских ориентированы на греч. и малоазийские образцы, а также свидетельствуют о связях с Зап. и Сев. Грецией, что характерно для территории Иллирика (Плевен, Сердика, Сапарева-Баня).

В наст. время насчитывается более 100 памятников с фрагментами настенных росписей. Росписи храмов первых десятилетий IV в. сохранились в Сердике, напр. в декорации цоколя базилики № 1, 2 в виде сетки диагональных квадратов, желтых и красных, с точками в центре. Отличительной чертой т. н. инкрустационного стиля IV–VI вв. является введение в роспись элементов архитектоники и имитация облицовки различных цветов. Квадраты иногда отделены друг от друга канелированными колоннами или их графической имитацией (базилика в Сандански). Над ними в неск. зонах, чередуясь, расположены панно или фризы с геометрическим и растительным орнаментом в виде листьев ольхи, винограда, цветов, ветвей (церковь в Водене, базилика около с. Хан-Крум (около г. Шумен), Красная ц. в Перуштице).

От V–VI вв. сохранился ряд живописных фрагментов внутреннего убранства церквей (базилика около с. Хан-Крум, Красная ц. в Перуштице, церковь в Водене). Их отличает высокое качество исполнения, изысканный колорит и ряд особенностей, связанных с эллинистической традицией Вост. Средиземноморья. Росписи сев. части Красной ц. в Перуштице позволяют восстановить иконографическую систему фресок: над деко-

ративным цоколем в нижнем ярусе изображались сюжеты ВЗ и НЗ; на сводах подкупольных арок — ряды медальонов с полуфигурами ангелов или отдельными сценами, вписанными в арочные проемы; на щеках арок расположены фигуры ангелов, несущих медальоны с изображением Агнца Божия или Этимасии (сохр. фрагментарно). Сохранились сцены мученичества, свидетельствующие о первоначальном назначении здания как маририя. В принципах формирования иконографической программы и монументальном характере росписи проявилось влияние Востока, ее создателями были мастера высокого уровня. По колориту с этими фресками сходны росписи церкви в с. Воден. Образцы росписи последующих столетий до наст. времени не сохранились, что может быть связано с нашествиями варваров.

Живопись погребальных сооружений имела свою сюжетную программу. Лучшими по уровню исполнения являются памятники, переходные от язычества к христианству, однако идентифицировать и точно датировать их сложно (гробницы в некрополях Филиппополя, Силистринская гробница). В них использовались античные мотивы и схемы, вошедшие в число сюжетов христ. живописи. Гробницы с росписями в некрополях Софии (более 20) отражают изменение источников этой живописной программы. Основной принцип росписей заключался в разделении на 2 зоны: нижнюю, связанную с земной жизнью, и верхнюю, олицетворявшую жизнь небесную. Условное разделение закреплялось при помощи линий, декоративных лент, райских растений, спускавшихся со свода, текстов, заключенных в рамки панно, имитаций мраморных обликов, реальных или иллюзорных архитектурных элементов (напр. изображение балки в церкви в Силистре). К VI в. в люнетах и на стенах гробниц появились изображения птиц и растений, канфаров, свещниц, разнообразные варианты изображения креста (хризмон, процветший крест, группы из 3 крестов, символизирующих Голгофу, и др.). Роспись гробницы, открытой на ул. Гурко в Софии, свидетельствует о распространении в болг. землях визант. по духу живописи: размещенные на ее своде образы 4 архангелов с надписями — единственный пример подобных изображений,

созданных в период 395–447 гг. В росписи Филиппопольской гробницы, о времени создания которой ведутся дискуссии, присутствует сцена погребальной трапезы, где использованы античные сюжеты периода тетрархии или начала эпохи имп. Константина Великого. Росписи Силистринской гробницы (ок. 350–370) и гробницы (посл. треть IV в.) в крепости около Осенова сходны в изображении пространства, но отличаются по стилю и технике: живопись первой напоминает росписи гробницы Евсторгия в Фессалонике, что дает возможность видеть христ. содержание в ее образах, однако явных христ. символов нет; вторая отличается нек-рым примитивизмом, ограниченностью колорита, линейностью изображения. В ее декоре наряду с языческими символами использованы монограмма Христа и изображения храмов. В обоих случаях для росписей характерно наложение античных сюжетов новым смыслом.

IV. Богослужбная утварь и реликварии. К IV–V вв. значительная часть богослужбной утвари изготавливалась в местных мастерских, напр., глиняные лампы в Кратове (Македония) или в Сердике, подсвечник в форме головы молодого мужчины и сосуд для св. воды с литургической надписью и рельефными изображениями человеческой фигуры и уток на бордюре (из Одесса). Сохранились уникальные предметы, сделанные на заказ в развитых художественных центрах Византии, мастерских К-поля и Сирии VI–VII вв.: серебряные свещницы (из с. Садовец), чаша (из с. Нова-Надежда) с именами правоверной имп. четы Юстиниана и Феодоры и дискос (из окрестностей Севлиева). Из бронзы или глины делали лампы с изображением крестов, монограммы Христа, виноградной лозы, сборщиков винограда и др. христ. символов. Замечательным произведением искусства является бронзовая лампа (из Августы Траяна) с изображениями креста, дельфина и головы в шлеме, стиль к-рых характерен для 80-х гг. IV — сер. V в. Сохранились бронзовые и серебряные палочки из Одесса для миропомазания со скульптурной фигуркой птицы на конце, формы для евхаристического хлеба с изображением хлебов и 2 рыб, символизирующих чудо в Галилее (VI в., Археологический музей в Варне).





Отдельную группу предметов представляют реликварии как обязательная часть церковного убранства и обряда. Наиболее древним является реликварий, найденный в захоронении под полом ц. Св. Софии в Сердике. Он изготовлен в Сирии ок. 330 г., украшен растительными орнаментами, крестами-хризмонами и позолотой (СНАМ). Маленький серебряный реликварий, происходящий, очевидно, из Киликии, датируется 2-й пол. IV в., на его крышке по сторонам креста размещены погрудные изображения святых Константина и Елены, а на боковых стенках — рельефные образы Христа и апостолов (СНАМ). Ряд реликвариев IV–V вв. имеет восточно-средиземноморское происхождение (Старо-Оряхово, Обзор, Хисаря, Элешница, Ореш, Сердика, Мездра). Уникален созданный в Сирии в V в. золотой реликварий, украшенный сапфирами, изумрудами и гранатами, помещенный в 2 саркофага, серебряный и алебастровый (происходит из церкви близ местности Джанавера).

V. Христ. мотивы в ювелирных украшениях. Раннехрист. символика стала одним из элементов орнамента ювелирных украшений, многие из них произведены в крупных мастерских. Среди изделий клада, обнаруженного в Ратиарии, сохранившихся свойственные античности стиль и технику, есть украшения с крестами (IV–V вв.). В отличие от массовой продукции, каковой являлись ввозившиеся из Сирии бронзовые кресты-реликварии, в с. Бежаново найдены золотые изделия того же рода, изготовленные в мастерских К-поля. Ко 2-й пол. V–VI в. относятся украшения клада, обнаруженного в Варне, гривны с изображениями виноградной лозы и птиц; из этого же клада происходит богато украшенный цветными пластинами и эмалью крест-реликварий. В IV–VI вв. появились перстни с монограммой Христа или крестами, иногда с образами святых Константина и Елены по сторонам креста (СНАМ. Инв. № 2580).

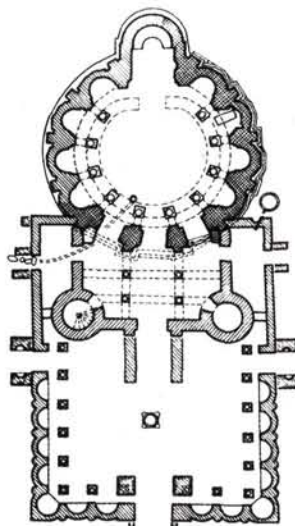
IX–XI вв. I. Архитектура. С принятием христианства самым распространенным из архитектурных типов стала базилика (иногда с атриумом, двойными притворами и баптистерием, напр., Большая базилика в Плиске), способная вместить много молящихся. В области церковного



Большая базилика в Плиске. IX в.

строительства был достигнут синтез архитектуры, пластической декорации вне и внутри здания, мозаики и стеной живописи. В письменных источниках встречаются свидетельства о неск. типах построек: базилике как соборной церкви (7 были созданы по приказу царя Бориса), а также круглых и, упоминаемых в текстах XI в. (напр., в Житии св. Климента Охридского), «белых церквях». Центрические постройки имели крестовый план, нередко конхи, завершающие рукава креста (мортирий, обнаруженный под фундаментом Большой базилики (после 865); дворцовая Круглая, т. н. Золотая, церковь в Преславе, 10-е гг. X в.; триконх в Плиске и др.). Храмы возводились на месте языческих святилищ (Большая и Дворцовая базилики в Плиске, церкви в Преславе, Мадаре, а также в центрах раннего христианства и древних епископских кафедрах.

Круглая (Золотая) церковь в Преславе. Нач. X в. План



Известно более 40 базилик, 20 из которых располагались в жилых кварталах и усадьбах Плиски, 4 в Преславе (Дворцовая базилика, Гебеклисе, Сакалова могила, Черешето), в Дуросторе (совр. Силистра) и др.

В посл. четв. IX в. в городах и около них строились мон-ри, ставшие центром духовной жизни и художественных ремесел; здесь переписывали книги, изготовляли драгоценную утварь и др. Напр., в мон-рях, расположенных в окрестностях населенных пунктов Равна, Черноглавци и др., возводились базилики, некоторые монастырские храмы были сходны с постройками раннехрист. Востока (Плиски, Силистра). В др. церковных зданиях отразилось влияние Рима и протороманских моделей Далмации и Адриатического побережья (базилика в центре Преслава, 866–867, и в мон-ре близ Равны, 889). В преславский период (кон. IX–X в.) под визант. влиянием в связи с активным строительством церквей для небольшого числа молящихся в городах, имениях и мон-рях стали появляться крестово-купольные храмы к-польского и преславского типов (с вписанным в плане крестом (купол опирается на колонны или свободно стоящие опоры), уменьшенным предальтарным пространством, 3 входами и фасадами, украшенными лепниной).

II. Скульптура. Необходимость украшения христ. храмов привела к появлению мастерских, специализировавшихся на изготовлении элементов декоративной пластики из камня для построек 2-й болг. столицы — Вел. Преслава. В 3-й четв. IX — нач. X в. при строительстве Дворцовой базилики были применены массивные архитектурные элементы из известняка со стилизованной протороманской декорацией, созданные, очевидно, под влиянием искусства Адриатики. В то же время, напр. в Большой базилике в Преславе, для украшения литургически важных частей храмов использовали декоративные элементы более раннего времени, а также привезенные из К-поля.

Архитектура времени правления царя Симеона (893–927) отличалась полихромным убранством (мозаики, стеновые росписи, расписная керамика, инкрустация по камню), каменной пластической декорацией снаружи и внутри здания. Замечательным памятником той эпохи является Круглая (Золотая) ц. в Пре-





(совр. территория Греции) и в росписи церкви с. Герман (не сохр.), к-рые были созданы в том районе представи-

*Архангел.
Роспись ц. св. Георгия
в Софии. 1-я пол. XI в.
Фрагмент*

телями одной мастерской в кон. X — нач. XI в. На развитие болг. изобразительного искусства оказала влияние и провинциальная живопись Византийской империи, сохранившая черты, свойственные доиконоборческому периоду и вост. искусству более позднего времени.

Иконография и система распределения образов и сцен в храмах отражают переходный этап после иконоборчества.

IV. Керамика. Преславская расписная керамика использовалась при украшении гражданских и храмовых построек с кон. IX—X в. Самые ранние образцы керамических икон были обнаружены в 1909 и 1927 гг. в мон-рях, расположенных в местности Патлейна около Преслава и среди руин Круглой ц. в Преславе. Раскопки на месте мастерских, находки бракованной продукции, инструментов и материалов показывают, что производство керамики осуществлялось в широких масштабах и было связано с разработкой богатых залежей светлых пород глины в районе Преслава, а также с привлечением сюда мастеров, вероятно выходцев

*Вмч. Феодор Стратилат.
Керамическая икона из Патлейна.
IX—X вв. (СНАМ)*



славе (ок. 906). Ее богатое скульптурное убранство, в к-ром использованы античные, визант. и вост. (араб.) художественные мотивы, сродни лучшим постройкам К-поля (напр., ц. Богородицы Панахранты (Фенари-Иса) в мон-ре Константина Липса, 908). Ок. 60-х гг. X в. в украшении храмов проявляются местные особенности: напр., на фасаде небольшой церкви в местности Аврадака (в окрестностях Преслава) выполнены львиные протомы (передняя половина фигуры), свойственные протороманскому и раннему романскому стилям. Рельефы с христ. сюжетами в этот период не встречаются. В преславской декоративной пластике преобладал раскрашенный рельеф, инкрустированный кусочками стекла, керамики и др. Наиболее часто применялся низкий рельеф и ажурный орнамент, о широком применении пластических деталей, исполненных в технике высокого рельефа, говорить трудно, сохранились лишь немногие детали украшений церквей после X—XI вв. в Силистре и Шуменской крепости.

III. Монументальная живопись. Ряд памятников монументальной живописи, созданных в эпоху 1-го Болгарского царства, ныне находятся вне территории Болгарии. Первый слой росписи ротонды св. Георгия в Сердике ранее датировался кон. X в., напоминая лучшие образцы визант. миниатюры этого времени, в наст. время исследователи относят его создание к 1-й пол. XI в. В живописи периода 1-го Болгарского царства преобладали черты офиц. стиля, связанного с визант. искусством, и декоративные изображения раннехрист. времени с обобщенной моделировкой. Влияние визант. классицизма заметно в 1-м живописном слое росписи ц. св. Ахиллия на оз. Преспа

из ближневост. христ. стран. Ими была создана художественная школа, работы к-рой отличались от др. школ (Никомидии, К-поля, Фессалоники) использованием различных моделей керамики, начиная от разработанных в раннехрист. искусстве Сирии, Палестины, Египта, М. Азии и К-поля. Технология изготовления керамических икон заключалась в нанесении на формованные и обожженные рельефные плитки сначала коричневого контура рисунка, затем ангоба или минеральных красок типа охры и дополнительных цветов (светло-коричневого, розового, красного, темно-фиолетового, зеленого), после чего раскрашенную поверхность покрывали прозрачной глазурью. Керамические иконы представляли собой монументальные или переносные образы, части иконостаса, использовались как инкрустация каменных архитравов и др. К кон. IX в. относятся керамические иконы, выполненные в мастерской в местности Тузлалыка: рисунок погрудных изображений апостолов и евангелистов плоский и неск. грубоватый. Небольшие иконы из т. н. Дворцового мон-ря дают представление о келейном иконостасе. Из плиток составлялись панно, иногда больших размеров, как, напр., в Круглой ц. мон-ря в мест. Патлейна, откуда происходит многосоставная керамическая икона вмч. Феодора Стратилата (СНАМ), являвшаяся, вероятно, элементом украшения храма, аналогичным стеной живописи.

Тенденция к архаизации в преславской керамике объясняется ее ориентацией на иконографические образцы, характерные для вост. провинций империи периода раннего христианства. В X в. стиль росписи постепенно трансформировался под влиянием образцов визант. искусства этого периода. Развитие керамики прекратилось, вероятно, в период нашествий печенегов во 2-й пол. XI в.

V. Миниатюра. Появление миниатюр в произведениях рукописных мастерских Плиски и Преслава в IX—XI вв. было связано с переводом и переписыванием визант. богослужебных книг. О характере орнамента (заставки, орнаменты и виньетки) таких рукописей, как Саввина книга, Супрасльская минея и Ассеманиево Евангелие, испытавших непосредственное влияние визант. памятников IX—XI вв. и развивавшихся в русле общего стиля преславского



Заставка и инициалы «М» и «В». Ассеманьево Евангелие. 2-я пол. X в. (Vat. slav. 3. Л. 112 об.)

искусства, можно судить по поздним спискам произведений болг. ранне-средневек. школ (Плиска, Преслав, Охрид) рус. происхождения, сохранившим стиль оригиналов. В рус. списках XI–XII вв. (Остромирово Евангелие, Учительное Евангелие Константина Преславского, Изборник Святослава и Слова сщмч. Ипполита, еп. Римского) преобладает влияние визант. миниатюр т. н. «цветного стиля» 2-й пол. X в., а также заметна связь болг. переводчиков и переписчиков раннего времени со скрипториями и книжниками К-поля (возможно, со Студийским мон-рем). По мнению рус. исследователей, миниатюры Остромирова Евангелия связаны с искусством К-поля сер. XI в., притом что текст восходит к преславскому оригиналу IX–X вв. В списках Учительного Евангелия Константина Преславского и Слова сщмч. Ипполита, еп. Римского, сохранились образы болг. государей — Бориса I и Симеона. Болг. происхождение оригиналов, с к-рых были сделаны списки (в т. ч. миниатюры), устанавливается по воспроизведенным в них припискам. К деятельности монастырских скрипториев относится не только иллюстрирование рукописей, но и роспись керамики и настенных изображений в технике граффито, напр., в мон-ре в окрестностях Равны (886) сохранилось более 2 тыс. таких рисунков и надписей.

VI. Мелкая пластика. Среди образцов мелкой пластики из металла, датируемых IX–X вв., в основном представлены литые кресты, энколпионы, небольшие иконы. В традиц. технике обработки кости изготавливались не только кресты, но и изображения — имитации визант. изде-



Крест-энколпион с изображением двенадцатых праздников. Сер. IX–X в. (СНАМ)

лий из слоновой кости, выполненные в виде плоского рельефа. В Велико-Тырнове была обнаружена часть изготовленного в визант. мастерской триптиха X в. с изображением композиции «Успение Пресв. Богородицы». Уникальным предметом к-польской мастерской является золотой крест-энколпион из Плиски, изготовленный ок. сер. IX–X в. (СНАМ). Он представляет собой реликвиарий с вложенными один в др. 3 крестами, во внутреннем из к-рых находится частица Животворящего Древа Господня. На кресте изображены праздники (Благовещение, Рождество Христово, Введение во храм, Крещение, Преображение, Распятие, Воскресение Христово и Успение Пресв. Богородицы), образы Богородицы Никопеи, святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, архиеп. Николая Мирликийского, сопровождающиеся надписями на греч. языке. По сторонам Распятия — Богородица и св. Иоанн Богослов. Ряд



Костница
Бачковского мон-ря.
Кон. XI — нач. XII в.

периода представляют собой каменные постройки почти без украшений на фасадах (церкви в Паталенице и в Риле) или с декора-

этих памятников, созданных в К-поле, как и золотой дискос из Преслава (XI в.), пластинка с изображением павлинов из Преславского клада (все в СНАМ) и др., свидетельствуют о проникновении из Византии в Болгарию произведений высокого уровня, служивших образцами для местных мастеров. В музеях Болгарии хранятся тысячи крестов с рельефными или выгравированными изображениями, представляющие широко распространенную в ср. века массовую продукцию различных мастерских. В их числе — памятные кресты, в основном X в., из св. мест (Египта, М. Азии). С нач. XI в. распространение получают нагрудные иконы и кресты, в т. ч. из камня.

М. Ваклинова

XI–XIV вв. I. Архитектура. Сохранившиеся памятники эпохи почти полуторавекового визант. владычества, наступившего в 1018 г. после завоевания державы царя Самуила, свидетельствуют о применении и развитии основных типов храмовой архитектуры. Митрополичья церковь в Месемврии (т. н. Новая митрополия) — единственная базилика XII в., сохранившаяся до наст. времени; в ее декоре использованы керамические и скульптурные элементы. Базиликой также была дошедшая во фрагментах митрополичья ц. свт. Николая в окрестностях г. Мелник. Наиболее распространены были 2 варианта крестово-купольных построек типа вписанного креста: к-польский тип — с предапсидным пространством (ц. св. Георгия в Вельбужде (совр. квартал Колуша в Кюстендиле), ц. св. Георгия в Месемврии) и «провинциальный» — без него (церкви св. Иоанна Богослова в Земенском мон-ре, св. Димитрия в Паталенице, арх. Михаила в Риле). Тип крестово-купольного храма с квадратным планом представлен Боянской церковью. Храмы этого



тивной кладкой из камня и кирпича в декоре (церкви в Колуше, Бояне, Новая митрополия в Месемврии). Исключением является костница (кон. XI — нач. XII в.) Бачковского мон-ря (см. ст. *Петрицонский мон-рь*), сооруженная из каменных квадров, чередующихся с рядами кирпича, фасад украшен декоративными арками, подобных к-рым нет ни в одном болг. памятнике, что объясняют груз. происхождением ктитора Бачковского мон-ря Григория Пакуриана.

В эпоху 2-го Болгарского царства крупными художественными центрами были столица Тырново, города Месемврия, Мелник, Червен. Как и в предшествующий период, в основном возводились храмы крестово-купольного типа (в неск. вариантах) и простые однонефные сводчатые церкви. Строительство крестово-купольных храмов велось гл. обр. в столице и крупных городских центрах. Второй тип храмов представлен небольшими постройками, ктиторами к-рых были местные феодалы.

Новая столица Тырново состояла из хорошо укрепленной крепости (сохр. в развалинах) на холме Царевец, над р. Янтра, где находились царский дворец, резиденция Патриарха, адм. здания, многочисленные храмы и из маленькой крепости на противоположном берегу реки, на холме Трапезица, где сохранились руины 17 церквей и мон-рей. Замечательным памятником архитектуры нач. XIII в. является ц. апостолов Петра и Павла в Тырнове, отличающаяся изысканностью внутреннего убранства, главным элементом к-рого являются изящные колонны с капителями. Нач. XIII в. датируется ц. Сорока мучеников (в руинах), на ее колоннах сохранились мемориальные надписи периода 1-го Болгарского царства. Окрестности Тырново получили название Малой Святой горы благодаря множеству возведенных там мон-рей (Преображенский, Килифаревский и Св. Троицы — все в руинах). В правление царя Иоанна Асеня II (1218–1241) были основаны знаменитые скальные мон-ри в среднем течении р. Русенски-Лом, в окрестностях с. Иваново, действовавшие до кон. XIV в. Располагавшаяся здесь т. н. Засыпанная церковь была освящена во имя св. Архангелов (сохр. фрагменты росписи — цикл чудес архангелов) и являлась одной из самых ранних. Наиболее известной постройкой комп-



Церковь во имя св. Архангелов в Месемврии. XIV в.

лекса является церковь, сооруженная при царе Иоанне Александре (1341–1371), относящаяся к числу лучших памятников периода позднего палеологовского искусства. В эпоху 2-го Болгарского царства активные контакты с Византией сохранила Месемврия, что отразилось в архитектуре многочисленных церквей этого небольшого города. В различной степени сохранности до нас дошли храмы XIII–XIV вв.: св. Параскевы (XIII в.), св. Феодора (XIII–

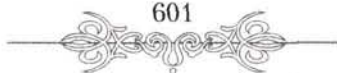
Богородица на троне с предстоящими архангелами. Роспись в костнице Бачковского мон-ря. XII в.



XIV вв.), св. Иоанна Алитургитоса (сер. XIV в.), Христа Пантократора (сер. XIV в.) и св. Архангелов (XIV в.). Церкви св. Иоанна Алитургитоса и Христа Пантократора относятся к к-польскому типу храма на 4 колоннах с предапсидным пространством; остальные представляют собой однонефные постройки с куполом. Вероятно, с запада они имели нартекс с колокольной в виде башни. Характерная черта этих храмов — фасад, отделанный декоративной кладкой и украшенный керамическими и каменными элементами. Фрески средневек. церковью Месемврии практически не сохранились, однако уцелел ряд икон того периода.

Среди сохранившихся монастырских построек выделяется башня-донжон в Рильском мон-ре, т. н. Хрелёва башня с часовней на верхнем этаже, сооруженная в 1335 г. Фрески часовни современные постройке и представляют оригинальную иконографическую программу с изображением Софии Премудрости Божией и сюжетов псалмов 148–150. Типичными являются маленькие однонефные сводчатые церкви, часто не имевшие притвора, строившиеся как усыпальницы семейства местного феодала или в память к.-л. из его членов.

II. Монументальная живопись. Большинство росписей XI–XII вв. сохранились фрагментарно. О бесспорных контактах с визант. столицей свидетельствуют росписи Бачковской костницы, ротонды св. Георгия в Сердице и Боянской ц. Бачковская костница — единственная монастырская церковь-гробница с хорошо сохранившимися росписями, стиль к-рых перекликается с визант. живописью XII в. Фрагменты фресок ц. св. Георгия представляют 2 слоя живописи, датируемые 1-й пол. XI–XII в. Из фресок 1-го слоя частично сохранились 2 фигуры пророков в барабане, фигуры ангелов в куполе. Ко 2-му слою относятся фрески в боковых конхах с изображением праздников и фигур преподобных в зап. части храма, отличающиеся монументальностью и лаконичностью. Сходными чертами обладают фрагменты росписи 1-го слоя Боянской ц. (1259): многочисленные фигуры святых в 1-м регистре и на арках свода, фрагменты композиций «Распятие» в люнете зап. стены и «Рождество Христово» в люнете юж. стены. В росписи



первоначального слоя церковью Земенского мон-ря, в мест. Колуши, и арх. Михаила в Риле прослеживаются черты периферийного художественного направления, для которого характерно превалирование линии над цветом, грубоватость в построении форм. Исключение составляют фрески ц. арх. Михаила в Риле, исполненные 2 мастерами, работа одного из них выделяется пластичностью образов. Связь с визант. художественной традицией подчеркивает расположенный в нише жертвенника образ почитавшегося в К-поле св. Патапия. Среди фрагментов росписи церкви в Патапенице выделяются образ св. Феодора Тирона на юж. стене, фигуры преподобных и др.

Традиционно с работой живописцев болг. столицы связывают фрески Боянской ц., представляющие образец визант. живописи XIII в. на Балканах.

В росписи однефных церковей-гробниц, построенных местными феодалами, обычно представлены многофигурные ктиторские композиции: ц. свт. Николая в с. Станичене (1331/32), ц. в Долна-Каменице (в наст. время в с. Доня-Каменица на территории Сербии; ктитория были подданными болг. Видинского царства), свт. Николая в с. Калотина (1333/34), а также во 2-м слое живописи ц. Земенского мон-ря и др. По стилю эти росписи относятся к народному направлению живописи, их тематика не отличается разнообразием, но имеет ряд особенностей (напр., в церкви в Станичене св. равноап. Кирилл Философ изображен в конхе апсиды как епископ; в церкви Земенского мон-ря в композиции «Распятие» показан эпизод с изготовлением гвоздей и др.). В сер.— 2-й пол. XIV в. были созданы росписи церкви *Асеновской крепости*, в которых, несмотря на плохую сохранность, очевидно высокое мастерство художников, и фриз с изображениями пророков (24 фигуры) в барабане ц. св. Георгия в Сердикe.

Из сохранившихся в Б. средневеке икон лишь одна относится ко времени визант. владычества — чудотворная *Петричская икона Божией Матери* (типа «Гликофилуса»; после 1083) из Бачковского мон-ря. Она представляет собой список одного из чудотворных образов Божией Матери из Влахернского храма в К-поле. Сохранилось неск. икон XIII в.: свт. Николая с житием; Богородицы



Свт. Николай.
Икона. XIII в. (НХГ Крпшта)

«Госпожи Жизни» (обе из Несебыра; находятся в филиале Музея средневеков. искусства НХГ, в т. н. Крипте); двухсторонняя икона с образом Богородицы Одигитрии и циклом «Страстей Христовых» из г. Мелник (Роженский мон-рь). К XIV в. относятся иконы: Богородицы Одигитрии из Юж. Фракии (НХГ Крипта); двухсторонняя икона с образами Христа Пантократора, с апостолами на полях и Богородицы «Горгоэпикоос», с пророками на полях из Несебыра (НХГ Крипта); «Собор св. Архангелов» из Бачковского мон-ря (сер. XIV в., НХГ Крипта); древнейший образ св. Иоанна Рыльского (30-е гг. XIV в., НМРМ). Одной из наиболее почитаемых является икона из мон-ря св. Иоанна Богослова, расположенного в окрестностях с. Поганово (в наст. время на территории Сербии; см. ст. *Поановская икона Божией Матери*). На одной стороне иконы изображены Богородица со св. Иоанном Богословом в образе старца, на др.— т. н. Чудо в Латоме, представляющее Христа Еммануила в сияющем круге, над скалами около озера — символы евангелистов, по обе стороны озера — пророки Иезекииль и Аввакум. Икону принято считать даром Елены Драгаш, супруги визант. имп. Мануила II Палеолога, в память ее отца, деспота Константина Драгаша, погибшего в 1395 г.

III. Миниатюра. Создание иллюминированных рукописей в этот пе-

риод связано с заказами царского двора и духовенства. В орнаментике (заставки, инициалы, миниатюры) утверждаются 3 стиля: неовизант., тератологический и балканский. Особое место занимают немногие рукописи XIII в., созданные при царе Иоанне Александре. Наиболее интересный памятник тератологического стиля — т. н. *Добрейшево Евангелие* (НБКМ. № 17) с миниатюрами на отдельных листах с образами евангелистов Луки и Иоанна, подле которого изображение предполагаемого заказчика и надпись: «поп Добрейшо молится святому Иоанну». Хроника Константина Манасси (Vat. slav. 2) 1344/45 г. и Лондонское Евангелие 1356 г. (Add. MS. 39627) являются копиями более ранних визант. оригиналов, созданных по заказу царя Иоанна Александра. Время создания *Томича Псалтири* (ГИМ. Муз. 2752) неизвестно, но ее происхождение также связывают с дворцовым скрипторием царя Иоанна Александра и относят к 3-й четв. XIV в. Интерес представляют Софийская Псалтирь (София. БАН. 2, 1337 г.— заставка в неовизант. стиле и изображение Христа Ветхого Денми), т. н. Евангелие царя Георгия Тертера (РНБ. FN. I. 84, 1322–1323 гг.— образы евангелистов), Лествица (РНБ. Погод. 1054, XIV в.— образ прп. Иоанна Лествичника) и др.

IV. Прикладное искусство. Большая часть сохранившихся памятников является привозной или несет в себе черты влияния крупных имп. мастерских из К-поля. Периодом визант. владычества, XI–XII вв., датируются «Старозагорские плиты» (СНАМ) с изображениями павлинов и льва, 2 рельефа с образами апостолов Петра и Павла из крепости Цепина около с. Дорково в Родопах (ГЭ) и рельефное изображение Иисуса Христа (в рост) из ц. св. Георгия Старого (СНАМ). Эти образы, исполненные в технике низкого рельефа, представляли собой составные части алтарной преграды. Много деталей каменной пластики периода 2-го Болгарского царства происходит из Велико-Тырнова и Червена. Большой интерес представляют найденные на холме Царевец капители с рельефными украшениями: с монограммой царя Михаила Шишмана, с изображением двуглавого орла и др. (все в Историческом музее в Велико-Тырнове). Двуглавый орел изображен также на фрагменте крышки сар-

кофага XIV в., предположительно царя Иоанна Александра (там же), найденном при раскопках Дворцовой церкви на холме Царевец. Единственным примером круглой пластики являются 3 мраморные главы, обнаруженные в тырновской ц. Богородицы Одигитрии, представляющие собой части композиции «Распятие» (там же). В технике высокого рельефа исполнен образ святого из церкви № 1 в Червене.

В эпоху 2-го Болгарского царства широкое распространение получила керамика. Значительная часть керамической посуды оформлена в технике графито, в XII в. проникшей в болг. земли из Византии и сохранившей ближневост. черты. Центрами производства керамики были Тырново, Варна, Червен, Месемврия, Сердика и др. В росписи сосудов использовались геометрические, растительные и зооморфные мотивы: многочисленны изображения птиц, реже — львов и грифонов; единичны изображения голов людей или гравированные монограммы болг. царей Иоанна Александра и Иоанна Шишмана и Тырновского Патриарха Феодосия. Широко представлена декоративная керамика, служившая украшением фасадов дворцов и храмов.

Традицию производства рельефных керамических икон продолжают 2 тырновских медальона с образами арх. Михаила и благословляющего Христа (СНАМ), служившие, очевидно, украшением рамы (иконы, напрестольного креста или переносного алтаря), состоявшей из 13 рельефных миниатюрных керамических икон с изображением святых и евангельских сцен (коллекция из Червена, СНИМ). В качестве модели для них были использованы отпечатанные в глине иконы из стеатита.

Широко была распространена стеатитовая пластика (миниатюрные иконы и нагрудные кресты), расцвет производства к-рой пришелся на XII–XIII вв. Среди выдающихся произведений этого рода рельефная икона вмч. Димитрия (XII–XIII вв., СНАМ); икона с образами Иисуса Христа и ап. Фомы (XII–XIII вв., Исторический музей в Русе); фрагменты образа св. Феодора Стратилата (XI–XII вв., Исторический музей в Велико-Тырнове); икона святых Георгия, Димитрия и Феодора Стратилата (XIII–XIV вв., там же); икона св. Георгия (XII–XIII вв., СНАМ);



*Богородица Агиосоритисса.
Икона-реликварий.
XII–XIII вв. (СНАМ)*

рельефная икона из алебаstra св. Георгия (XII–XIII вв., Археологический музей в Пловдиве).

Предметов ювелирного искусства, изготовленных в Тырново, сохранилось не много, напр. золотые пластины с изображением льва и дракона, служившие украшением пояса (XIV в., Исторический музей в Видине). К-польское происхождение имеют миниатюрный медальон с образом св. Акепсима из золота и эмали (XII в., СНАМ), икона-реликварий из г. Елена с изображением Богородицы Агиосоритиссы на одной стороне и Голгофского креста — на др. (золото, эмаль; XII–XIII вв., СНАМ), а также бронзовые матрицы для икон Благовещения и Богородицы с Младенцем (XII–XIII вв., Исторический музей в Стара-Загоре).

Большинство литых крестов (ок. 200), сохранившихся гл. обр. во фрагментах, имеют визант. происхождение. Нек-рые из них (напр., бронзовый крест XII в. с изображением арх. Михаила; Исторический музей в Велико-Тырнове) были изготовлены в мастерских К-поля. Расцвет металлической пластики палеологовского искусства связывают с такими памятниками, как оклады икон Богородицы Елеусы (1310, собор Успения Богородицы Бачковского мон-ря), Одигитрии из Несебыра (1342, СНАМ), Одигитрии из Мелника (XIV в., СНХГ) и

оклад Охридского Евангелия (XIV в., СНАМ). Одним из традиц. элементов украшения ставротек, окладов Евангелий и икон являлись ажурные диски сферической формы со сложным геометрическим плетеным орнаментом.

Данный орнаментальный мотив использовался и в технике резьбы по дереву. Врата и трон Хрельо (оба — XIV в., НМРМ) и врата из ц. свт. Николая Болнички в Охриде (XIII–XIV вв., СНИМ) с символической декорацией, включающей фигуры львов, грифонов, фантастических животных и св. всадников, представляют собой шедевры искусства монументальной резьбы по дереву этой эпохи.

В болг. храмах и музеях хранятся образцы визант. и балканских литургических тканей XIII–XIV вв., большая часть из них была произведена в имп. мастерских К-поля: плащаницы имп. Андроника II Палеолога одна из Охрида (нач. XIV в., СНИМ), другая из Бачковского мон-ря, вложенная Матеем и Анной (кон. XIV в., ЦИАМ), 3-я из приходского храма в г. Рила (кон. XIV в., ц. свт. Николая в Риле); 4-я янинского деспота Изасуса и его супруги Евдокии Балшич (XV в., Исторический музей в Благоевграде). Из Охрида происходят 2 шитые пелены с изображением Богородицы Оранты, подаренные эфирским деспотом Феодором Комнином и его женой Марией Охридскому архиеп. Димитрию II Хоматиану (1216, СНИМ), и с изображением Распятия Христова (ок. 1295, СНИМ).

XV — 1-я пол. XVIII в. I. Архитектура и монументальная живопись. Первые памятники поствизант. периода датируют 2-й пол. XV в. К ним относят: церкви Драгалевского мон-ря Богородицы Витошской (1476), монастырскую во имя вмч. Димитрия около с. Бобошево (1488), апостолов Петра и Павла в метохе Орлица Рильского мон-ря (1491) и вмч. Георгия Кремиковского мон-ря (1493). Архитектура этих храмов не имеет к.-л. отличительных черт: постройки небольшие, однефные, с одной апсидой, перекрытые полуцилиндрическим сводом. В кон. XV в. к храмам Драгалевского и Кремиковского мон-рей были добавлены нартексы. Кроме церкви метоха Орлица, все монастырские храмы возведены и расписаны на средства представителей местной болг. аристократии, их портреты представлены на фресках.



Роспись храмов метоха Орлица, Драгалевского мон-ря, Бобошева принадлежит мастерам охридской школы, Кремиковского мон-ря — художникам костурской мастерской. В целом программа росписи продолжает традицию балканской живописи XIV в. с большим числом отдельных композиций, циклов, иллюстраций житий святых, псалмов и др.

Датированные памятники монументальной живописи 1-й пол. XVI в. не сохранились. В сер. века были созданы фрески небольшой церкви Ильинского мон-ря (1550; ныне на территории Софии). В кон. XVI в. были построены и украшены церкви св. Петки Самарджийской в Софии, в мон-ре св. Иоанна Рыльского в с. Курило около Софии (1596), осуществлена роспись фасада кафоликона и интерьера трапезной Роженского мон-ря (1596/97), 1-й слой росписи ц. Рождества Христова в с. Арбанаси (1597), ц. св. Петки в с. Вукове (1598), ц. св. Стефана или т. н. Новой митрополии в Несебыре (1599). Здесь работали мастера из Печской Патриархии (Петка Самарджийска) и греки. В росписях заметно влияние критской иконописи, появились новые иконографические детали, напр., в композиции «Страшный Суд», цикл по воскресным Евангелиям и др.



Строительство и украшение храмов велось деревенской или ремесленной общинами, приглашав-

*Церковь
Богородицы Витошской
Драгалевского мон-ря.
1476 г.*

шими мастерами высокой квалификации из разных мест Балкан. В кон. столетия сформировались местные

художественные артели, исполнявшие заказы на территории Македонии и Зап. Болгарии (Куриловский мон-рь, 2-й слой росписи в храме Драгалевского мон-ря и др.). В собраниях болг. музеев и церковных ризниц сохранилось небольшое число икон XVI в., повторяющих черты, характерные для памятников монументальной живописи.

К 3-й четв. XVII в. на территории Б. было построено и украшено фресками множество приходских и монастырских храмов, сосредоточенных в неск. городах и больших селах: в Тырнове (ц. вмч. Георгия (1610), св. Петки (XVII в., не сохр.)); в Арбанаси (ц. Рождества Христова (1638–1649), вмч. Димитрия (1621), св. Афанасия (1667), вмч. Георгия (1710), св. Архангелов (наос XVIII в., притвор 1761), Пресв. Богородицы (1704), свт. Николая (XVIII в.), придел св. Харалампия ц. св. Афанасия (1724)); в Несебыре (ц. Христа Спасителя (1609), св. Климента (XVII в.), св. Георгия Големи (1704), св. Георгия Мали (нач. XVIII в.)), в Видине (св. Пантелеимона (1646), св. Петки (1686)); в Бобошеве (св. Афанасия (1656), св. Илии (1678)). Др. часть сохранившихся фресок приходских церквей находится в деревнях по течению р. Струмы (ц. св. Петра и Павла в с. Мала-Церква, свт. Николая в с. Марица, свт. Николая в Вукове и др. — все XVII в.), на северо-за-

*Успение Богородицы.
Роспись ц. св. Петки
в с. Вукове. 1598 г.
Фрагмент*

паде Б. (ц. св. Иоанна Крестителя в Вырбове (1652), свт. Николая в с. Долна-Вереница (сер. XVII в.), Пресв.



*Жертвоприношение Авраама.
Роспись ц. Богородицы Витошской
в Драгалевском мон-ре. 1476 г. Фрагмент*

Богородицы в с. Прибой, свт. Николая в с. Царевец (1747) и др.), в с. Добырско (ц. св. Феодора Тирона и Феодора Стратилата, 1614) и др.

В XVII — 1-й пол. XVIII в. строительство в мон-рях пошло на убыль, сменившись массовым обновлением храмов. В нач. XVII в. был построен новый кафоликон Бачковского мон-ря, в 40-х гг. XVII в. — жилой корпус с трапезной. Кафоликон и трапезная были расписаны в 1643 г. (наос кафоликона заново расписан в XIX в.), очевидно мастерами с Афона. Росписи являются выдающимся произведением поствизант. живописи. К обновлению Роженского мон-ря приступили в кон. XVI в., в 1611 г. были исполнены фрески на зап. и юж. фасадах кафоликона. После большого пожара в конце века, к-рый повредил фрески в наосе, его расписали заново в 1732 г. братья Анастасий и Алексий, иерей из г. Янина. В 1662 г. была расписана костница мон-ря. В 1724 г. мастера «даскал Цою и Недю» из г. Трявна украсили фресками придел св. Харалампия ц. св. Афанасия в Арбанаси. В 1761 г., согласно ктиторской надписи, зограф Михаил из Фессалоники расписал наос, а Георгий из Бухареста — притвор ц. св. Архангелов в Арбанаси.

II. Иконопись. От XV в. дошли лишь неск. икон, среди к-рых точно датирован Деисус (1495, НХГ Крипта) из Бачковского мон-ря. Сохранилось неск. датированных икон XVI в. Большинство икон привозные и только в самом кон. столетия появ-



иконописи на Балканах. В состав иконостаса входили образы Спасителя (поясной и очень редко на троне)

Страшный Суд.

Ростись ц. св. Афанасия в с. Арбанаси. 1726 г.

Мастера Цою и Недю. Фрагмент

с апостолами на боковых полях, Богоматери (поясной или на троне) с пророками, св.

Иоанна Крестителя, св. арх. Михаила и храмовая икона. Наиболее распространены были изображения свт. Николая Мирликийского, вмч. Георгия, прп. Иоанна Рыльского, вмц. Петки (Параскевы), прор. Или и др. С развитием иконостаса увеличивается количество в нем праздничных икон. С XVII в. возрастает число житийных икон почитаемых святых. Наряду с иконами классической поствизант. традиции, к-рые были привозными или создавались приглашенными греч. мастерами, существовало большое количество икон, написанных в местных артелях. Иногда приезжие и местные мастера работали вместе, как в Несебыре XVII — нач. XVIII в. Несмотря на непрекращавшийся ввоз икон, в XVII и особенно в XVIII в. местная продукция доминирует. Стиль икон этого периода из районов Тырнова, Врацы или Софии не отличается классической трактовкой, а передает специфику болг. иконописи — непосредственность в передаче форм и яркий колорит.

Болгарская иконопись в XV—XVIII вв. была тесно связана с развитием иконостаса. Примеров иконостасной преграды XV—XVI вв. не сохранилось, только в кон. XVI в. в церквях св. Петки в Вукове (1598) и св. Стефана в Несебыре (1599) можно различить основные элементы буд. иконостаса: простую деревянную конструкцию с четким горизонтальным членением составляли иконы местного ряда вместе с царскими вратами и диаконскими дверями, апостольский фриз и венчающее иконостас Распятие. Резьба по дереву первоначально появилась только в оформлении алтарных дверей и Распятия, к кон. XVIII в. уже вся деревянная конструкция покрыта резьбой. Ранняя резьба раскрашена и позолочена, простой плоскостной рельеф постепенно обогащается

Деисус. Икона из Бачковского мон-ря. 1495 г. (НХГ Крушпа)



ажурными элементами. В XVI—XVII вв. резьбу иконостаса и иконы нередко выполняли одни и те же мастера.

III. Миниатюра. Характерной чертой искусства рукописной книги поствизант. периода является его демократизация. Рукописи переписываются и украшаются в монастырских скрипториях, с XVII в. — в мастерских больших городов. В орнаментике (заставки, инициалы) превалирует т. н. балканский стиль, заметно также ислам. влияние. Традиц. изображения евангелистов на отдельных листах (напр., Евангелие иером. Никодима — НБКМ. № 41, XV в.; т. н. Сучавское Евангелие — НМРМ. 1/11, 1529 г.) начинают помещать в заставки (напр.,



Вмч. Георгий Победоносец. Икона из Тырнова. XVII в. (НХГ)

Евангелие попа Иоанна из Кратова — ЦИАМ. № 34, 1563 г.; т. н. Буховское Евангелие — НБКМ. № 57, 1567 г.; Аджарское Евангелие попа Недялко — СНАМ. № 3109, 1652 г.). С Рильским мон-рем связан книжник Владислав Грамматик, его рукописи содержат заставки большого размера, выполненные в балканском стиле (напр., Андрианты — НМРМ. 3/6, 1473 г.). В XVII в. миниатюрами украшались прежде всего богослужебные книги: Служебник (НМРМ. 1/22, 1602 г.), Псалтирь (НБИВ. № 1638, 1638 г.), рукописи 2-й пол. XVII в. со Словами св. Иоанна Дамаскина, т. н. дамаскины (Рильский дамаскин — НМРМ. 4/10; Еленский дамаскин — ЦИАМ. Муз. 2008; Протопопинский дамаскин — НБКМ. № 708). В XVIII в. искусство рукописной

книги постепенно угасает, последний памятник попа Пунчо (НБКМ. № 693, 1796 г.), орнаментика к-рого отличается простотой и наивностью.

IV. Прикладное искусство. В ходе османского завоевания Балканского п-ова мн. художественные ценности были утрачены. Нехватка использовавшихся в богослужении священных предметов стимулировала производство церковной утвари. Расцвет ювелирного дела в XV–XVII вв. происходил в экономических центрах, в окрестностях к-рых имелись разработки месторождений металлов (в первую очередь серебра), или в городах с хорошо развитыми ремеслами и торговлей. Одним из значительных центров ювелирного дела на Балканах был г. Чипровци. Продукция чипровских ювелиров была распространена по всей территории Балканского п-ова и отличалась разнообразием. Мастера создали ряд новых пластических принципов, архитектурных форм и орнаментальных фризов, первыми начали украшать ветви креста коваными и ажурными конструкциями в форме храма с куполом. 2-м по значению центром ювелирного дела в северо-зап. болг. землях был г. Враца, где на протяжении почти 80 лет активно работала ювелирная мастерская. Чипровские и врачанские мастера занимались гл. обр. изготовлением церковной утвари, значительная часть изделий датирована и подписана, известны имена мастеров Николы и Пала из Чипровцев, создавших оклады напрестольного креста (1611, СНИМ) и Черепишского Евангелия (1612). Сложную иконографическую программу имеет изготовленный мастером Петром Йоановым дискос из Бачковского мон-ря — одно из самых совершенных произведений чипровских ювелиров. В 1626 г. чипровские мастера изготовили для мон-ря Дечаны (Сербия, Косово и Метохия) дарохранильницу в форме храма (СНИМ); по заказам серб. ктиторов работали мастера Лука (чаша, 1652), Неделко (напрестольный крест для мон-ря Хопово, 1654), Никола Неделкович (2 киота для мон-рей Врдник и Крушедол, 1705 и 1707). Ювелиром был также кнез (правитель) Франко Марканич, изготовивший оклад Евангелия для мон-ря Бистрица в Румынии (1642). Мастера из Чипровцев Яков и Марко по поручению мон-рей Тисмана и Снагов (в Валахии) создали 2 даро-

хранительницы и реликварий (1671, 1673–1674). Врачанские ювелиры Мавруди, Никола Янов и Костадин занимались изготовлением окладов крестов и напрестольных Евангелий на протяжении более 40 лет.

“ В числе лучших памятников ювелирного искусства поствизант. периода были и изделия, созданные мастерами софийской школы. Мастер Матей изготовил оклады 2 Евангелий, предназначенных для Рильского мон-ря (1577) и для ц. св. Петки в Софии (1581). Его произведения являлись образцами т. н. синтетического стиля, в к-ром еще сильны были традиции визант. периода. Позже здесь работали мастера Вело (Евангелие для Драгалевского мон-ря, 1648) и Постол (1719).

С нач. XVII — сер. XVIII в. производство ювелирных изделий осуществлялось в районе Бачковского мон-ря; отличительной чертой искусства местных мастеров было использование для изготовления окладов Евангелий отдельных серебряных пластин в технике филигрании. Наиболее значительным произведением этой школы является т. н. Венецианская дарохранильница (1637), изготовленная мастером Зафиром Златый.

Миниатюрные произведения церковной резьбы по дереву создавались в рамках традиций визант. мелкой пластики и являлись естественным продолжением средневек. резьбы по слоновой кости и стеатиту. Подобный вид искусства был распространен в странах, испытавших влияние визант. культуры переходного периода. Центрами его развития являлись в первую очередь мон-ри Афона. Со-

*Венецианская дарохранильница.
1637 г. Мастер Зафир Златый
(Бачковский мон-рь)*



хранились сведения о том, что уставами нек-рых монашеских братств предписывалось изготовление миниатюрных резных деревянных предметов. В технике миниатюрной резьбы по дереву изготавливались кресты, панагии, небольшие иконы, в т. ч. диптихи и триптихи. На крестах в зависимости от их размеров изображались сцены праздников и Страстей Христовых, иллюстрации ветхозаветных событий, отдельные святые и ангелы. Материалом для изготовления рельефов служили самшит, кипарис, липа и грушевое дерево.

Церковное шитье XV–XVII вв. продолжило традиции визант. шитых тканей, сохранившихся в ряде крупных мон-рей, расположенных в порабощенных балкан. землях. Особенно распространенной была продукция молдо-влахийских мастеров (к северу от Дуная). В болг. музеях и коллекциях хранится лишь небольшое количество произведений этого периода. Среди лучших образцов — Тырновская (1569) и Врачанская (1623) плащаницы, использовавшиеся в чинопоследовании Погребения Христа, новом в этот период, возд́ух с изображением сцены Причащения апостолов из Охрида (XVI в., СНИМ). В Рильском мон-ре хранятся 2 покровы (1511), подаренные молдав. владетелем воеводой Богданом, возд́ух с изображением Господа Вседержителя (XV в.), 2 возд́уха рус. работы (XVII в.), диаконский орарь (XV в.) с вышитой в медальонах композицией «Деисус с 12 апостолами», епитрахиль Рашского митр. Симеона (1550) с изображением 12 великих праздников. Из Бачковского мон-ря происходят 2 палицы (XVI–XVII вв.) с вышитыми на них сценами «Сшествие во Ад» и «Преображение Господне», а также омофор (XVII в.) с образами Христа, Великого Архидьякона, и Богородицы Платитеры.

Б. Пенкова, Е. Генова

Искусство периода национального возрождения (XVIII в. — 1878 г.). Активизация храмового строительства в XVIII–XIX вв. сопровождалась расцветом живописи, резьбы по дереву, каменной пластики и ювелирного дела; появились новые художественные центры и школы местного и общенационального значения; активизировались контакты с европ. странами, в т. ч. в области культуры.

I. Архитектура и изобразительное искусство. Во 2-й пол. XVIII — 30-х гг. XIX в. наиболее распространенным типом приходских церквей и соборов стала псевдобазилика, нередко больших размеров, с неск. нефами. Новые храмы, способные вместить большое число молящихся, становились своеобразными центрами общественной жизни и резко контрастировали с маленькими и темными зданиями предшествующего периода. Нередко церкви имели неск. престолов, к-рые располагались в приделах по сторонам от главного алтаря или в притворах. Нефы были разделены аркадами, опиравшимися на колонны, в зап. части наоса сооружались эмпоры (галереи, в больших церквях — многоэтажные), предназначенные для женщин, позднее — для хора. Около входов в храм возводились портики, в зап. части и на открытых галереях — нартексы. Во 2-й пол. XIX в. начинают строить купольные базилики. Самым большим монастырским кафедральным храмом того времени является главная церковь Рильского мон-ря (1835–1838), построенная по образцу афонских соборов под рук. Павла Йовановича (родом из с. Кримин в Сев. Греции). При ее строительстве традиц. схема была нарушена: внутреннее пространство храма объединено, в т. ч. с притвором, по продольной оси размещены 3 купола, др. 2, меньшие по размеру, возвышаются над боковыми приделами, освященными во имя прп. Иоанна Рильского и свт. Николая.

*Церковь Рождества Богородицы
Рильского мон-ря. 1816–1870*



*Свт. Николай.
Икона из церкви в с. Радуил Софийского окр.
1798 г. Мастер Симеон Цонев*

С севера, запада и юга храм окружает открытая галерея с аркадой, в юго-зап. углу установлена мраморная чаша-фиал для освящения воды. Визант. черты в украшении фасадов сочетаются с элементами европ. барокко и ислам. архитектуры.

Среди архитекторов, обладавших оригинальным творческим почерком, известны: Никола (Колю) Фичев из г. Дряново, строивший церкви в Тырнове, Свиштове, Преображенском мон-ре под Тырновом и др.; мастера из городов Брацигово и Пештера (в Родопях), работавшие в районе Пловдива, в Троянском мон-ре и др.

Старейшая из художественных школ находилась в Трявне, ее мастера в кон. XVII — кон. XIX в. возводили храмы и жилые постройки, создавали росписи, иконы, деревянные изделия, украшенные резьбой, на всей территории совр. Болгарии, а также в Валахии и Сербии. В XVIII в. тревненские мастера были объединены в единый цех. Наиболее известные живописцы этой школы — Витан и Симеон Цоневы, Иоанникий Папа Витанов, Захарий Цанев, свящ. Димитр Кынчов. В неск. семействах (Витановичей, Захариевичей, Миневичей и др.) искусство живописи и резьбы по дереву передавалось от отца к сыну.

В посл. четв. XVIII в. возникла самоковская художественная школа. Ее основатель, живописец Христо

Димитров, учился художественному мастерству на Афоне; сыновья Христо, Димитр Христов и Захарий Зограф, а также их дети стали известны как род Доспевских. Др. семейство самоковских живописцев ведет начало от ученика Христо Димитрова — Косты Валёва. Профессию своего отца, Йоана Иконописца, унаследовал и Никола Образописов. Мастера самоковской школы специализировались гл. обр. в области монументальной живописи и иконописи. Они работали в Рильском мон-ре, в Зап. Б., во Фракии, к северу от Балканских гор, их произведения можно видеть в Македонии, в Сербии и на Афоне. В сер. XIX в. работал сын Димитра Христова Зафир, получивший художественное образование в Москве и С.-Петербурге, где он принял имя Станислав Доспевский. Введенные им в иконопись новые иконографические изводы и стилистические подходы оказали влияние на творчество его братьев Ивана, Николы и Захария, а также на учеников, трудившихся с ним в г. Пазарджике. Самоковские живописцы работали и в светских жанрах живописи, занимались графикой: иллюстрировали печатные книги, создавали гравюры с т. н. книжными иконами и панорамными изображениями мон-рей и храмов. В сер. XIX в. открылась типография Н. Карастоянова, сыновья к-рого были граверами. Графикой занимались также братья Клинковы, Н. Образописов и др. Родоначальником резьбы по дереву в самоковской школе стал Атанас Теладур, переселившийся из Солуни и, вероятно, обучавшийся художественному ремеслу в мон-рях Афона. Его учениками стали Петр и Георгий Дашины, Стойчо Фандыков. Самоковскими резчиками изготовлены иконостасы для кафедрального Рильского мон-ря, иконостасы Девичьего мон-ря в Самокове, ц. Богородицы в г. Берковица и др. Для этой школы характерно развитие редких видов пластики, напр. изготовление т. н. антиков — печатей и гемм.

В кон. XVIII в. одновременно с самоковской школой сложился художественный центр в г. Банско, родоначальником к-рого стал обучавшийся у серб. мастеров Тома Вишанов по прозвищу Молера; его сын Димитр Молеров и внуки также были живописцами. В Банско художники специализировались на создании росписей и икон, кроме того,



было развито строительное дело; графика, резьба по дереву и произведения светских жанров для этой школы не характерны. Произведения банских живописцев находятся преимущественно в Пиринском крае, в Рильском мон-ре, в Сев. Греции, на Афоне и в Сербии. Как художественный центр был известен г. Асеновград, куда переселились мастера из Солуни, Одрина и др. мест.

Процесс возрождения церковного строительства вернул к жизни забытое на протяжении неск. веков искусство каменной пластики: фасады церквей и домов, внешние стены мон-рей, чешмы (каменные сооружения для подачи воды из источника) украшались рельефными изображениями креста и святых, растительным орнаментом, фигурами реальных и фантастических животных. Нек-рые рельефы создавались под влиянием монументальной резьбы по дереву и отличались точной проработкой деталей; др. ориентировались на народную традицию с присущей ей стилизацией. Отдельной разновидностью каменной пластики были надгробия, изготовлявшиеся в XVIII в. в крупных городских центрах. Большое влияние на характер их украшения оказали мотивы, свойственные т. н. тур. барокко. В болг. селах создавались надгробные кресты, иногда сложной формы, с использованием символов спасения и загробной жизни.

Внутреннее убранство крупных храмов периода болг. возрождения представляло собой сложный художественный ансамбль, центральное место в к-ром занимал иконостас. Появившиеся в храмах после многовекового отсутствия кивории над престолом, троны и амвоны не повторяли средневек. образцы, а создавались в стиле барокко.

Перемены коснулись и монументальной живописи: усложненная архитектура и размеры новых монастырских кафоликонов способствовали обновлению иконографической программы (напр., в главной церкви Рильского мон-ря, расписанной мастерами самоковской школы в 40-х гг. XIX в.). Замечательные росписи были созданы в кафоликонах Троянского и Преображенского мон-рей. В монументальной живописи получили распространение новые сюжеты поучительного характера, напр. «Мытарства души», «Праведное и грешное исповедание», «Смерть тай-



Автопортрет Захария Зографа. Роспись церкви Троянского мон-ря. 1847–1848 гг.

ноядца», «К знахарке за исцелением», «Арх. Михаил изгоняет душу богатого», «Хождение Богородицы по мукам» и др. Новыми для болг. искусства были композиции «Апокалипсис», «Символ веры». Во мн. храмах помещались портреты ктиторов без изображения святых, принимающих дар заказчиков. В большинстве случаев портреты были заключены в живописную раму, что придавало им сходство со светским портретом; благочестие подчеркивалось изображением четок в руках. Новым элементом церковной монументальной живописи стали автопортреты художников, один из первых, самоковского живописца Захария Зографа, представлен в росписи ц. свт. Николая Бачковского мон-ря, а также в Троянском и Преображенском мон-рях (все — 40-х гг. XIX в.). Большинство росписей выполнены в традиц. темперной технике, в то же время мастера из Банско начали применять масляные краски.

В XVIII в. болг. иконопись находилась под сильным влиянием искусства Афона, проявившимся в строгости ликов и каллиграфическом исполнении деталей. Постепенно разработка фигур и одежд стала более мягкой, орнаментика приобрела барочные черты. Стиль барокко получил распространение в болг. иконописи не ранее кон. XVIII в. и сохранил в ней господствующее положение до 60-х гг. XIX в.

Произведения церковной живописи, предназначенные для храмов крупных мон-рей и больших городов, отличает следование лучшим памятникам культуры; образцы примитивного искусства, со стилизован-

ными формами, плоскостным изображением, ярким колоритом, фольклорными мотивами, представлены в небольших храмах, как правило в сельской местности.

Для больших иконостасов характерен расширенный иконографический состав: в местном ряду стали помещать образы святых, почитаемых как покровителей и целителей, — Харалампия, Елевферия, Пантелеимона, Стилиана, Модеста, Власия, Марины и др. На сев. дверях изображался арх. Михаил, изгоняющий душу богатого, на юж. — образы святых Кирилла и Мефодия, Христа Доброго Пастыря. В др. рядах иконостаса располагались иконы различных святых с житиями, сцены Страстей Господних. Интересны образы святых, покровителей отдельных эснафов (цехов), со сценами, подчеркивающими их покровительство: на иконах святых Модеста и Власия в состав житийных клейм включены сцены исцеления домашних животных; на иконах св. Стилиана, покровителя маленьких детей, — изображения святого, держащего в руках спеленутого младенца; на иконах св. Харалампия, защитника от чумы, — попирающего ее символическое изображение; на иконах свт. Николая, покровителя моряков, — изображения святого в окружении парусных кораблей. Важное место живописцы отводили образам болг. святых, ориентируясь на список их имен, помещенный в «Истории славяноболгарской» Паисия Хиландарского (1762), и дополняя его местными святыми. С сер. XIX в., после введения офиц. дня празднования памяти слав. просветителей Константина (Кирилла) и Мефодия, их образы встречаются повсеместно; с борьбой за создание независимой Болгарской Церкви и введение богослужения на болг. языке связано появление большого числа изображений серб. и рус. святых.

В это же время получают распространение списки чудотворных образов Божией Матери: Треручицы, Киккской, «Достойно есть», Ватопедской, Портантиссы, «Живоносный Источник» (особенно на побережье Чёрного м. и при св. источниках), а также образ евангелиста Луки, пишущего икону Божией Матери; списки с гравюр, выполненных на Афоне; списки образа Богоматери. Нередки иконы с Акафистом Богородицы; под зап. влиянием распро-





Киккская икона Божией Матери.
1867 г. Мастер Никола Образописов

странились изображения страдающей Богородицы, образы «Непорочное Зачатие» и «Коронование Божией Матери», а также иконографические типы, заимствованные у зап. мастеров прежде всего из гравюр европ. изданий Библии и др. печатных книг, изданных на Украине, в России, а также из эстампов из Венеции, Вены, Будапешта и т. д.

На аналоях в храмах размещались чудотворные иконы, нередко списки известных в правосл. мире образов, иконы местночтимых святых. Отдельную группу составляли иконы-помянники с именами, поминавшимися священником во время проскомидии, как правило с изображением Деисуса. В ряде церквей хранились комплекты икон (в т. ч. двухсторонних), к-рые выносились для поклонения в соответствующие праздники. Часто стены храмов украшались иконами, подаренными частными лицами.

В среде иконописцев популярность приобрели рукописные руководства для художников — Ерминии. Они состояли из технической и иконографической частей, соединяя визант. традиции палеологовского возрождения и наследие критских живописцев XVI в., в творчестве к-рых были синтезированы приемы средневек. балканского и итал. искусства XVI в. Нек-рые из этих книг представляли собой списки Ерминии афонского мастера Дионисия из Фурны, др. являлись компиляциями различных источников, нередко

с авторскими добавлениями, была хорошо известна Ерминия Христофора Жефаровича.

В XVIII в. завершилось многовековое развитие искусства изготовления рукописных книг; одна из последних богато украшенных рукописей — сборник, созданный в 1796 г. свящ. Пунчо из с. Мокреш, в к-ром он поместил 2 автопортрета (София. НБКМ. № 693).

В кон. XVIII — нач. XIX в. нек-рые крупные мон-ри (Рильский, Бачковский) по примеру Афона стали заказывать за границей эстампы с панорамами мон-рей, предназначенные для паломников. Постепенно было налажено местное производство гравюр, напр. эстампов с изображением Троянского мон-ря работы Леонтия Руса и его ученика, мон. Филофея. В 30-х гг. XIX в. мон. Исаия основал в Рильском мон-ре мастерскую по изготовлению эстампов; первое время использовались привозные формы, но постепенно графика полностью стала создаваться в мон-ре; в производстве были заняты как приглашенные мастера, так и монахи. В 1866 г. мон. Каллистрат организовал в обители типографию.

Крупнейшим центром графики в период возрождения стал Самоков. В типографии Н. Карастоянова печатались иллюстрированные книги и отдельные гравюры, изготовленные его сыновьями и др. художниками и предназначенные для паломников: рядом с панорамой мон-ря или храма помещались образы их небесного покровителя, портреты средневек. ктиторов, изображения хранящихся святынь, пояснительные надписи. Подобные гравюры печатали Рильский, Троянский, Бачковский, Лопушанский, Германский и др. мон-ри. Мастерами-граверами самоковской школы был отпечатан своеобразный путеводитель с обозначением мест, к-рые проходили паломники по пути из Самокова в Рильский мон-рь. Широко были распространены книжные иконы, воспроизводившие почитаемые образы святых.

II. Прикладное искусство. В посл. четв. XVIII в. из Греции и Афона в Б. стали попадать церковные предметы из дерева, украшенные резьбой в стиле т. н. левантинского (вост.) барокко, к-рый приобрел популярность у болг. резчиков. Композиция и структура иконостасов усложнилась, шире стала применяться резьба с разнообразными растительными

мотивами и изображениями птиц, животных, людей. Рельеф стал многоплановым, передающим пространственную глубину, образы приобрели реалистические черты. Единство фигур и растительного орнамента с сер. XIX в. сменилось тенденцией к их обособлению. В нижней части деревянных резных иконостасов помещались сцены на сюжеты ВЗ и НЗ, житий святых. Лучшие образцы резьбы представлены в церквях Богородицы в Созополе (80-е гг. XVIII в.), Митрополичьей в Самокове (1793 и 30-е гг. XIX в.), Богородицы в Пазарджике (30-е гг. XIX в.), прор. Илии в Севлиево (30-е гг. XIX в.) и др. Монументальностью отличается иконостас главной церкви Рильского мон-ря, созданный самоковским мастером А. Теладуром и его помощниками в 30-х гг. XIX в.

В XVIII—XIX вв. цехи золотых дел мастеров имелись во всех крупных



Реликварий с изображением архиеп. Дионисия К-польского. 1820 г.

городских центрах: наиболее значимые — в Софии, Видине, Пловдиве и Враце, где производились все виды церковной утвари (кресты, потиры, диски, дарохранильницы, рипиды, кадилы, паникадила, мощевики, оклады напрестольных Евангелий, икон и т. д.). При их изготовлении применялись традиц. техники, за исключением эмали, особенно техника филигрании; в орнаментации широко использовались мотивы барокко и рококо. Богатые коллекции церковной утвари этого периода хранятся в Рильском и Бачковском мон-рях, в ЦИАМ и СНИМ. В упадок приходит искусство церковной вышивки: в XIX в. изготовление шитых церковных облачений продолжал лишь мастер Николай Павлович из г. Враца.

И. Гергова



Архитектура и изобразительное искусство после 1878 г. После освобождения от тур. господства в Б. работали мн. архитекторы из России, Австрии, Чехии и др. стран — А. Н. Померанцев, А. Н. Смирнов, А. А. Яковлев, Ф. Грюнангер, А. Коллар и др. В 90-х гг. XIX в. после обучения за границей начали свою деятельность болг. архитекторы П. Бойчев, Н. Лазаров, Й. Миланов, П. Момчилов, А. Начев и др. Мастера стремились придать национальной архитектуре совр. облик, одновременно сохраняя древние визант. и болг. традиции; это течение просуществовало до второй мировой войны, преодолевая сильное влияние неоклассицизма, функционализма и конструктивизма. Среди наиболее значительных сооружений 80-х гг. XIX — 30-х гг. XX в. — кафедральные соборы в Варне, Бургасе, Русе, Стара-Загоре, Пловдиве и др.; храмы-памятники в Софии (см. ст. *Александра Невского собор в Софии*), в с. Шипка.

В кон. XIX в. создание росписей храмов и икон сократилось, распалась большая часть художественных школ. Центром художественного образования стало Гос. училище рисования, созданное в 1896 г. в Софии, где основное внимание уделялось светским жанрам живописи. Серьезное влияние на развитие болг. искусства в этот период оказали зарубежные художники, выпускники европ. академий художеств, работавшие в Б. В нач. XX в. состоялся 1-й выпуск воспитанников уч-ща рисования (Ал. Иванов, Ст. Иванов, Ц. Тодоров и др.). Распространение в Б. академического художественного образования привело к созданию нового типа живописи, далекого от эстетики визант. культуры и эпохи болг. возрождения. Попытки болг. художников (И. Ангелова, М. Василева, И. Димитрова, П. Клисурова, А. Митова), получивших образование в зарубежных художественных академиях, реформировать церковную живопись путем внесения в нее элементов реализма успеха не имели. Мастера старого поколения А. Гюдженев, Г. Данчов, Н. Доспевски, Ст. Доспевски, Н. Образописов, Н. Павлович, Х. Цокев и др. помимо работ светского характера создавали иконы и храмовые росписи. Черты, типичные для эпохи болг. возрождения, вплоть до Балканской войны сохраняли произведения мастеров

Банской художественной школы. В небольших селениях работали живописцы, не имевшие специального образования, в т. ч. священники, составившие в болг. правосл. искусстве нач. XX в. «наивное направление». В эти годы полностью или частично были расписаны храмы: Успения Пресв. Богородицы в Варне; св. Георгия, св. Параскевы, св. Николая Софийского, св. Недели, св. Краля, св. Седмочисленных мучеников, святых Кирилла и Мефодия, св. Иоанна Рыльского (в Духовной Семинарии), св. Климента Охридского (в Духовной Академии) в Софии; Богородицы в Бургасе; св. Петки, святых Петра и Павла, Вознесения Христова, св. Марины в Пловдиве; Св. Троицы, св. Феодора Тирона в Стара-Загоре; свт. Николая, Св. Троицы в Ловече; св. Иоанна Рыльского в Пернике; св. Иоанна Предтечи в Казанлыке и др. В храмах работали художники А. Белковски, Г. Белостойнев, Д. Гюдженев, Г. Желязков, С. Иванов, Н. Кожухаров, Н. Маринов, Б. Михайлов, Н. Петров, Х. Тачев, Ц. Тодоров и др.

После первой мировой войны произошло возвращение к национальным художественным традициям: внимание болг. художников привлекли древняя иконопись, фресковая живопись, резьба по дереву, народные художественные промыслы периода возрождения; мн. мастера собирали и исследовали произведения искусства, совершая путешествия как по стране, так и на Афон. Музейные экспозиции пополнялись предметами церковной утвари; по поручению ЦИАМ ряд художников занимался копированием средневеков. произведений и работ эпохи болг. национального возрождения. С особым вниманием изучались древние произведения правосл. искусства Б. в Академии художеств (основана в 1921). Созданные в сер. 20-х — сер. 40-х гг. XX в. росписи храмов указывают на возникновение художественной школы, отличительной чертой которой было возвращение к старинным образцам. Параллельно с обращением к традиц. искусству существовала и академическая церковная живопись, преобладавшая в 30–40-х гг. XX в.; к церковной живописи обратились художники Д. Бакалски, Г. Богданов, К. Йорданов, М. Малецки, Н. Ростовцев, Д. Узунев и др.

После второй мировой войны церковное искусство оказалось факти-

чески под запретом, уничтожались иконы, не обеспечивалась сохранность росписей. Только в 70-х гг. XX в. власти обратили внимание на росписи и иконы ср. веков и периода национального возрождения, рассматривая их только как памятники культуры или музейные экспонаты. В храмах работали художники и реставраторы, начавшие творческий путь в предшествующие десятилетия (Кожухаров, Йорданов, Ростовцев, А. Сорокин). Приобщению новых поколений художников к традициям правосл. искусства препятствовала политическая система. С сер. 40-х до кон. 80-х гг. XX в. новых храмов не строили, художники занимались преимущественно возобновлением уничтоженных или завершением не законченных мастерами предшествующего поколения росписей и икон.

Наступившие после 1989 г. общественно-политические перемены способствовали возрождению правосл. искусства: в Академии художеств в рамках специальности «монументальные искусства» было введено изучение иконографии; исследователи стали акцентировать внимание на единстве храмового пространства и символическом значении его составляющих (росписей, икон, утвари). В 90-х гг. XX в. в Болгарии возобновилось массовое строительство храмов и часовен; особенно интересна ц. св. Петки Болгарской в местности Рупите (около г. Петрич; роспись притвора и иконы из иконостаса выполнены проф. С. Русевым). В наст. время в области правосл. искусства работают художники В. Аврамов, В. Вырбанова, А. Гицов, З. Каменаров, К. Китанов, И. Ковачев, М. Прашкова, Г. Трифонов, С. Христова и др.

Памятники архитектуры и монументального искусства на территории Б. находятся под наблюдением Национального ин-та по охране памятников культуры. Станковая живопись, скульптура, рукописное наследие и образцы прикладного искусства хранятся в Софии, в Национальном историческом музее (СНИМ), Национальном археологическом музее (СНАМ), Национальной художественной галерее (СНХГ), Церковном историко-археологическом музее (ЦИАМ), Национальной библиотеке им. святых Кирилла и Мефодия, Городской художественной галерее, а также в исторических музеях и художествен-



ных галериях Варны, Велико-Търново, Благоевграда, Пловдива, Добрича, Кюстендила, Стара-Загоря и др.

А. Филева

Лит.: *Филов Б.* Софийската църква «Св. София». София, 1913; *он же.* Старобългарското изкуство. София, 1924; *Миятев К.* Декоративната живопис на Софийския некропол. София, 1925; *он же.* Кръглата църква в Преслав. София, 1932; *он же.* Преславската керамика. София, 1936; *он же.* Архитектурата на средновековна България. София, 1965; *Grabar A.* La peinture religieuse en Bulgarie. P., 1928; *Беляев Н. М.* Очерки по византийской археологии. 2 Херсонесская мощехранилища // СК. 1929. Т. 1. С. 115–132; *Димитров Д. П.* Две изображения на Добрия пастир от България // ИИД. 1944. Т. 19/20. С. 40–50; *Иванова В.* Разкопки на Аврадака в Преслав // Разкопки и проучвания. 1948. Кн. 3. С. 13–64; *она же.* За украсата на ръкописите от Преславската школа // Преслав. 1968. Кн. 1; *Мавроудинов Н.* Изкуството на българското възраждане. София, 1955; *он же.* Старобългарското изкуство. София, 1958. Т. 1; *Друмев Д., Василиев А.* Резбарското изкуство в България. София, 1959; *Василиев А.* Ктиторски портрети. София, 1960; *он же.* Български възрожденски майстори. София, 1965; *он же.* Ерминии: Технология и иконография. София, 1976; *он же.* Българските светци в изобразителното изкуство. София, 1987; *Димитров Д. Ил.* Раннохристиянски релефи от Варненско // Археология. София, 1961. Т. 3. С. 17–21; *Тотев Т.* За обработката на кост в средновековна България // Археология. 1963. Т. 5. Кн. 3. С. 83–92; *он же.* Манастирът в «Тузлалъка» — център на рисуваната керамика в Преслав през IX–X в. София, 1982; *он же.* Преславско златно съкровище. София, 1982; *он же.* Бележки за проникването на техниката на клетъчния емайл в Преслав // Преслав. 1993. Кн. 5. С. 102–115; *он же.* Преславското съкровище. Шумен, 1993; *он же.* Дворцовият манастир в Преслав. Шумен, 1998; *Gerassimov T.* Deux plats en argent de la Haute époque byzantine trouvés en Bulgarie // Cah. Arch. 1966. Vol. 16. P. 215–219; *Божков А.* Тревненска живописна школа. София, 1967; *он же.* Българската историческа живопис. София, 1972. Т. 1; *он же.* Българската икона. София, 1984; *он же.* Българско изобразително изкуство. София, 1988; *Иванов Н.* Златарските произведения от XVI–XVII в. в музея на Бачковския манастир. София, 1967; *Lafontaine-Dosogne J.* Notes d'archéologie bulgare // Cah. Arch. 1967. Vol. 17. P. 45–48; *Цончева М.* Художественото наследство на тракийските земи. София, 1971; *Buschhausen H.* Die Spätgrömischen Metallscriinia und Frühchristlichen Reliquiare I. W., 1971. T. 1: Katalog. (Wiener byzant Stud.; IX); *Чаверыков Г.* Болгарские монастыри: Памятники истории, культуры и искусства. София, 1972; *Чичикова М.* Mensa sacra от Nikopolis ad Nestum // ИАИ. 1972. Т. 33. С. 245–257; *Друмев Д.* Златарско изкуство. София, 1976; *он же.* Резбарско изкуство. София, 1989; *Ваклинов С.* Формиране на старобългарската култура VI–XI в. София, 1977; *Каменова Д.* Сеславската църква. София, 1977; *она же.* Стенописите на Искрецкия манастир. София, 1984; *Коева М.* Паметници на културата през българското Възраждане: Архитектура и изкуство на българските църкви. София, 1977; *Овчаров Д.* Архитектура и декорация на старохристиянските гробници в нашите земи // Археология. София, 1977. Т. 19. Кн. 4. С. 20–29;

Пандурски В. Паметници на изкуството от Църковен ист.-археол. музей. София, 1977; *Овчаров Д., Ваклинова М.* Ранновизантийски паметници от българските земи (IV–VII в.). София, 1978; *Tschilingirov A.* Christliche Kunst in Bulgarien. B., 1978; *Прашков Л.* Църквата «Рождество Христово» в Арбанаси. София, 1979; *Donceva-Petkova L.* Croix d'or-reliquaire de Pliska. Culture et art en Bulgarie médiévale (VII–XIV) // ИАИ. 1979. Т. 35. С. 71–91; Енциклопедия на българското изобразително изкуство. София, 1980. Т. 1; 1987. Т. 2; *Иванова-Мавроудинова В., Мавроудинова Л.* Украсата на старобългарските глаголически ръкописи // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980; *Паскалева К.* Църквата «Св. Георги» в Кремиковския манастир. София, 1980; *она же.* Икони от България. София, 1981; *она же.* Старата църква в Добърско. София, 1981; *она же.* Алинските стенописи. София, 1983; *она же.* Средновековни стенописи: Вуково 1598 г. Църквата «Св. Петка». София, 1987; *Valeva J.* Sur certaines particularités des hypogées paléochrétiens des terres Thraces et leurs analogues en Asie Mineur // Anatolica. 1979/1980. Vol. 7. P. 117–150; *idem.* La tombe aux Archanges de Sofia: Signification eschatologique du décor // Cah. Arch. 1986. Vol. 34. S. 5–28; *idem.* Les nécropoles paléochrétiennes de Bulgarie et les tombes peintes // Actes du 11^e Congr. Intern. d'Archéologie chrétienne (Lyon, 1986). Vat., 1989. Vol. 2. P. 1243–1258; *idem.* Géometric Mosaics from Bulgaria // 5th Intern. Colloquium on Ancient Mosaics (Bath 5–12 Sept., 1987). Ann Arbor, 1995. P. 251–264. (JRA; Suppl. 9); *La Bulgarie Médiévale: Art et civilisation:* Cat. P., 1980; *Vaklinova M.* Un atelier de la sculpture architecturale a Nikopolis ad Nestum // Actes de X^{eme} Congr. Intern. d'Archéologie chrétienne. Thessal., 1980; *idem.* Sztuka bulgarska w epoce Pierwszego Panstwa Bulgarskiego (VII–XI w) // Balcanica Posnaniensia II, UAM Poznann, 1985. С. 59–85; *idem.* The Christian Rhodopes // Rhodopica. 1999. Vol. 1. P. 51–73; *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга. София, 1981; *Иванова-Мавроудинова В., Джурова А.* Асеманиевото евангелие. София, 1981; *Бояджиев С.* Архитектурата на Кръглата църква в Преслав // Изследвания върху архитектурата на българското средновековие. София, 1982. С. 5–131; *Божилков И.* Цар Симеон Велики (893–922): Златният век на Средновековна България. София, 1983; *Ваклинов С., Ваклинова М.* Съкровището от Над сент Миклош. София, 1983; *Овчаров Н.* Бележки върху произхода и стила на преславската рисуваната керамика: (Според човешките изображения) // Преслав. 1983. Кн. 3; *Божков Ат.* Българската икона. София, 1984; *Ваклинова М.* Ранновизантийската архитектурна декорация и украсата на ранно-средновековните български постройки // Сб. в памет на проф. С. Ваклинов. София, 1984. С. 93–101; *она же.* Тенденции в развитието на средновековната българска скулптура // I Конгрес по българистика. 1992. С. 330–350; *она же.* Някои особености на скулптурно-декоративната практика във Велики Преслав през IX–X в. // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.:] Балканы, Русь. С. 142–162; *Мавроудинова Л.* Образците на българската ръкописна украса и техните паралели в други изкуства // Славянска палеография и дипломатика. София, 1985. Т. 2. С. 193–213; *она же.* Стенната живопис в България до края на XIV в. София, 1995; *Чанева-Дечевска Н.* Църковната архитектура на Първата българска държава. София, 1984;

Генова Е. Миниатюрна дърворезба XVII–XIX в. София, 1986; *Димитров Д. П., Чичикова М.* Късноантична гробница при Силистра. София, 1986; *Мицнев А.* Ранното християнство в Одесос и околностите му // ИИМВн. 1986. Кн. 22(37). С. 31–42; *он же.* Early Christian Bronzes in the Varna Museum // Там же. 1991. Кн. 27(42). P. 11–19; *Bozilov Iv.* Preslav et Constantinople: Dependence et Independance Culturelles // The 17th Intern. Byzantine Congr., Major Papers. Wash., 1986. P. 429–446; Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident / Hrsg. R. Pillingier. W., 1986; Das Christentum in Bulgariens und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter. 2. Intern. Symp. (Haskovo, 10–13. Juni 1983). W., 1987. Miscellanea Bulgarica. Bd. 5; *Джорджевичи Д.* Съкровище от златни накити и сребърни предмети от Рациария // Археология. 1988. Т. 29. Кн. 3. С. 30–38; *Генова Е., Влахова Л.* 24 утвари от Рилския манастир. София, 1988; *Bossilko S.* Arbanassi. Sofia, 1988; Tresors d'Art Medieval Bulgare VII^e–XVI^e siècle: Cat. d'exposition. Gen.; Berne, 1988; *Barsanti C.* L'Esportazione di marmi dal Proconneso nelle regioni, pontiche durante il IV–VI sec. // Riv. dell' Inst. Nazionale di Archeologia e Storia dell' Arte. Ser. III. 1989. Vol. 12. P. 91–220; *Pillingier R., Miцнев А., Georgiev P.* Ein frühchristliches Grabmal mit Wandmalereien bei Ossenovo (Bezirk Varna, Bulgarien). W., 1989; *Саутова М.* 24 златарски творби от Бачковския манастир. София, 1990; *она же.* Чипровският дискос. София, 1997; *Мусакова Е.* Украсата на два глаголически ръкописа — Зографското и Мариинското четвероевангелие // Проблеми на изкуството. 1991. Кн. 4. С. 27–36; *Пиллингер Р.* Гробница с псалмов текст от Стара Загора // Изв. на музеите в Южна България. 1992. Кн. 14. С. 59–67; Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter: Ref. von 16. bis 19. Oct. 1990 / Hrsg. R. Pillingier. W., 1992; Die spätantiken Befestigungen von Sadovec (Bulgarien). Münch., 1992. (Münchener Beitr. z. Vor- und Frühgeschichte; Bd. 43); *Георгиев П.* Златната църква в Преслав // Преслав. 1993. Кн. 5. С. 7–25; *он же.* Мартириумът в Плиска и началото на християнството в България. София, 1993; *Гергова И.* Ранният български иконостас XVI–XVIII в. София, 1993; *Геров Г., Пенкова Б., Божинков Р.* Стенописите на Роженския манастир. София, 1993; *Маджаров К.* Диоклецианопол. София, 1993. Т. 1: Топография; *Овчаров Д., Овчаров Н., Аладжов Ж.* Големият дворец във Велики Преслав I: Преславската патриаршия през X в. София, 1993; *Луцко В.* Преславският керамически епистилий // Преслав. 1993. Кн. 4. С. 138–151; *Станислов С.* Преславското съкровище и произходът на старобългарската металопластика // Преслав. 1993. Кн. 5. С. 138–164; *Танчева-Василева Н.* Раннохристиянски култов комплекс при с. Воден // Североизточна Тракия и Византия през IV–XIV в. София, 1993. С. 73–91; *Studia protobulgarica et medievale Europi: V чест на проф. В. Бешевлиев. В. Търново, 1993; Matakieva-Lilkova T.* Icons in Bulgaria. Sofia, 1994; *Totev T.* Pour la question des églises a couplet cruciforme de Preslav // ИАИ. 1994. Т. 38. С. 59–64; *idem.* The Ceramic Icon in Medieval Bulgaria. Sofia, 1999; *Марков К.* Духовен живот в българските земи през късната античност (IV–VI в.). София, 1995; 1100 години Велики Преслав. Шумен, 1995. Кн. 1; *Biernacki A.* The Pulpit in the Episcopal Basilica at Novae (Svistov): (An Attempt at a Reconstruction) // Balcanica

Posnaniensia. 1995. Vol. 7. P. 315–332; *idem*. A Marble Sigma-shaped Mensa from Novae // Der Limes an der Unteren Donau von Diokletian bis Heraklios: Vorträge d. Intern. Konf. Svstov (1–5. Sept. 1998). Sofia, 1999. S. 75–86; *Бояджиев С., Динова-Русева В.* Раннохристиянски храм «Света София». София, 1996; *Minareva O.* From Paganism to Christianity: Formation of Medieval Bulgarian Art (681–972). Fr./M., 1996; *Vogt C., Bouquillon A.* Technologie des plaques murales décorée de Preslav et de Constantinople (IX–XI siècles) // Cah. Arch. 1996. Vol. 44. P. 105–116; Late Roman and Early Byzantine Cities on the Lower Danube from the 4th to the 6th Cent. Poznan, 1997; *Oribulgari: Sette millenni di arte orafa: Catalogo della mostra.* Vicenza, 1997; *Танкова В.* Раннохристиянска църква и базилика и средновековна църква в мест. Гергевец при гара Кричим // ПИМ. 1997. Т. 7. С. 61–77; *Бойчева Ю.* Нови сведения за Бачковската плащаница // Проблеми на изкуството. 1999. Кн. 3. С. 18–21; *Она же.* Търновската плащаница от 1559 г. // Там же. 2002. Кн. 3. С. 42–52; *Дончева С.* Някои символни аспекти при определянето на архитектурния образ на кръстокуполните храмове // Средновековните Балкани: Политика, религия, култура. София, 1999. С. 101–107; *Пенкова Б.* Особенности на поствизантийското изкуство в България // Проблеми на изкуството. 1999. Кн. 1. С. 3–8; *Чанева-Дечевска Н.* Раннохристиянската архитектура в България IV–VI в. София, 1999; *Corpus der spätantiken und frühchristlichen Wandmalereien Bulgariens* / Hrsg. R. Pillinger, V. Popova, B. Zimmermann. W., 1999; *Tesori dell'Arte cristiana in Bulgaria: Mercati di Traiano* (Roma, 22 maggio – 15 luglio 2000). Sofia, 2000 [Kat.]; *Георгиев П., Витлянов С.* Архиепископска-манастир в Плиска. София, 2001; *Попова Е.* Зографът Христо Димитров от Самоков. София, 2001; *Сотиров И.* Чировска златарска школа. София, 2001; *Николова Б.* Православните църкви през Българското средновековие IX–XIV в. София, 2002.

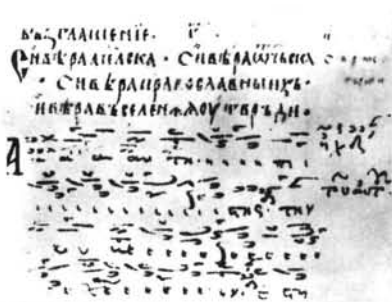
Церковна музика. Начало восточноправосл. богослужебного пения (гл. обр. монодийного) на слав. языке было положено просветительской миссией святых Кирилла (Константина) и Мефодия, к-рые перевели с греч. на слав. язык основные богослужебные тексты, предназначенные для литургического мелодизированного чтения и певч. исполнения. Было также положено начало и собственно слав. церковному музыкально-поэтическому творчеству. Росту уровня слав. христ. культуры способствовало прибытие в Болгарию учеников святых Кирилла и Мефодия (886). Были творчески усвоены визант. музыкально-поэтические модели, устная практика чтения и пения. Была воспринята система *экфонетических знаков* для записи литургического чтения (присутствует в болг. памятнике — фрагменте Триоди XI в. (Б-ка Болг. АН (София). № 37), а также в древнерус. письменных памятниках XI в., созданных по болг. протографам, — *Остромировом Еван-*



Аргирова Триодъ. Кон. XII — нач. XIII в. (НБКМ. № 933. Л. 31 об.). Фрагмент

гелии (РНБ. Ф. п. I. 5) и Новгородских (Куприяновских) евангельских листках (РНБ. Ф. п. I. 58)). Староболг. памятники литургического пения, содержащие знаки нотации, родственной ранневизант., в наст. время не известны; самые ранние слав. нотированные памятники (XI–XII вв.) принадлежат древнерус. культуре. Именно в них сохранилась использовавшаяся, по-видимому, и в Б. техника адаптивования слав. текстов к визант. мелодиям на основе мелодических формул сообразно жанровой и осмогласной (модальной) системе и устойчивым принципам их структурной организации. Предполагается, что с IX–X вв. утвердилась устная традиция пения «на глас», особенно широко практиковавшаяся в Византии до появления ранних форм нотации. Закрепившись в период визант. владычества (1018–1187), эта устная традиция продолжала развиваться после восстановления Болгарского гос-ва; ее памятниками являются немногочисленные певч. книги XII–XIII вв. с фитной нотацией (*Битольская Триодъ*, *Аргирова Триодъ*, *Орбельская Триодъ*, *Скоп-*

Синодик царя Борила. 2-я пол. XIV в. (НБКМ. № 2. Л. 4). Фрагмент



ская Миняя, Загребская Триодъ, *Добрианова Миняя* и др.). Развитие церковного пения этого периода и его системы записи достигло кульминации во 2-й пол. XIII в. с появлением уникальной невменной нотации в Зографской *Драгановой Минее* (Zogr. 85), сочетающей разные системы знаков — экфонетическую и ранневизант. невменную.

В XIV в. реформаторская книжная деятельность Патриарха *Евфимия II*, связанная с введением афонской версии Иерусалимского устава, затрагивала и муз. сторону богослужения. В результате его литургической деятельности начала развиваться высокая культура муз. книжности. Через адаптивование греч. мелодий к слав. текстам было усвоено орнаментированное поздневизант. *калофоническое пение* (известна выполненная *С. Палаузовым* копия Синодика царя Борила (XIV в.), с записью уникальных мелодий аккламаций



Драганова Миняя. 2-я пол. XIII в. (Zogr. 85. Fol. 3)

4-го автентического гласа). В репертуаре, стилистике и нотации произошли следующие изменения: орнаментальная обработка ранних мелодических образцов, утверждение системы мелизматических мелодических формул, создание каллофонических мелодических версий песнопений, а также репертуара орнаментированных мелодий типа *кратим*, утверждение особого класса безгласных невм (греч. *ἄφωνα*), хейрономических знаков типа больших *шпостасей* — символов традиц. мелизматических формул и их динамических характеристик. Эти изменения связаны гл. обр. с именем прп. *Иоанна Кукузеля* (болг. исследователи предполагают его болг. происхождение, ориентируясь на текст его жития и надписание «*βουλῶρα*», встречающееся для мелоса полиелейных стихов, связывавшихся в рукописях с именем Кукузеля с XVI в.). Начиная

с XIV в. в греч. певч. рукописях типа *Аколуфии-Анфологии* стали появляться записи мелодий, именуемых *βουλύρα* на 1-й автентический глас для 134-го псалма и *βουλύρικόν* на 4-й автентический и 2-й плагальный гласы для 135-го псалма, а также *кратима* на 1-й глас, приписываемая *Димитрию Докиану*, ученику Иоанна Кукузеля, и обозначенная как «подражающая болгарскому оплакивающему мотиву» (*μιμούμενος βουλύρικόν σκόπον Θρήνου*. — Athen. Bibl. Nat. 2599. Fol. 163v, 1352 г.).

В ходе Евфимиевых «реформ» утверждались и перерабатывались в духе поздневизант. «ангелогласия» традиц. болг. устные прототипы. В XV в. центрами подобной деятельности стали Рильский и Жеглиговский мон-ри (в Скопска-Црна-Горе). Эта деятельность документирована двуязычными рильскими муз. записями (певч. заметки слав. псалта, помещенные на полях и между строк в македон. глаголическом листке XI в. — БАН. № 24.4.15), засвидетельствовавшими усвоение поздневизант. нотации и репертуара по учебному трактату типа *пападики* (по Скопской пападики, XV в.?). Ценным источником по двуязычной певч. традиции, записанной поздневизант. нотацией, является Жеглиговская, или Исаина, Анфология (Athen Bibl. Nat. 928, XV в.), к-рая содержит богатый славяноязычный репертуар: полиелей-«сервикон» *Исаии* Сербина, в к-ром, однако, обнаруживаются и полиелейные мелодии «βουλύρα»; объемная подборка полиелейных припевов, среди к-рых и славяноязычные «переводные» версии припевов из творений Иоанна Кукузеля; стихиры на слав. языке. Уникальной палеографической особенностью этой рукописи является мелодико-сегментирующая точка, помещенная в словесном тексте и разграничивающая мелодические формулы 2 структурных уровней: традиц. распевную мелодическую «лексику» (в орнаментированных мелодиях) и мелодические обороты типа «попевок» (в стихирарном репертуаре и припевах). Эта особенность подтверждает гипотезу, что в балканской славяноязычной певч. традиции сохранился более ранний тип псалмодической строфики. По памятникам известна и творческая деятельность слав. авторов (таких, как Исайя Сербин) на греч. и слав. языках в стиле поздневизант. ка-

лофонии. Эта тенденция развития утвердилась в певч. практике в молдав. мон-ре *Путня* в течение XVI в. В его двуязычной греко-слав. певч. практике наряду с письменной фиксацией устной славяноязычной традиции (циклы воскресных тропарей и богородичнов) усилилась тенденция к обогащению славяноязычного репертуара поздневизант. стилистикой. Эти 2 тенденции особенно богато представлены в сборнике 1511 г. путнянского протопсалта *Евстафия* (ГИМ. Шук. № 350; БАН. № 13.3.16), автора множества песнопений на слав. языке (херувимских, причастнов, каллофонических стихир-*анagramматизмов* и др.). В путнянских муз. рукописях того времени раскрывается и процесс расхождения славяноязычного балканского пения с поздневизант. письменной практикой (среди более поздних путнянских рукописей преобладают грекоязычные).

Согласно аргументированной сравнительными исследованиями гипотезе, славяноязычное балканское пение, опиравшееся на устную традицию и частично вошедшее в поздневизант. муз. письменность, было воспринято на Украине и в Белоруссии в кон. XVI и в течение XVII–XVIII вв., записано киевской квадратной нотацией (во 2-й пол. XVII в. оно проникло и в Московскую Русь) и прочно связано с этнонимом «болгарское»: «болгарский напел», «болгарский распев».

Важную роль в этом процессе в XVII–XVIII вв. сыграл карпатский мон-рь Великий (*Маняевский*, Львовский) скит; 3 певч. книги («скитские Ирмозиды болгарского напеда», распев назван в них «болгарское пение стародавнее») свидетельствуют о существовании в мон-ре школы «болгарского» пения. Родоначальником школы был путнянский иеродиак. Феодосий, основавший в 1612 г. вместе со старцем Иовом (Княгиницким) этот мон-рь. В условиях тур. владычества на Балканах (с XIV–XV по XVIII–XIX вв.) в болг. землях продолжала существовать своя устная славяноязычная певч. традиция. С развитием движения за культурное возрождение в XVIII в. на Балканах и Афоне (в мон-рях Хиландар и Зограф), как и в болг. Рильском мон-ре (в кон. XVIII — нач. XIX в.), возобновилось усвоение муз. певч. книжности на слав. языке (в церковнослав. редакции). Это

происходило в период, когда начался процесс муз. «экзегезиса» (развода мелодических формул) более ранней певч. традиции (включая и славяноязычное творчество Иоасафа Рильского), к-рый завершился с реформой к-польских «учителей» *Хрисанфа* из Мадита, *Хурмузия Гуамалиса* и *Григория*, протопсалта и лампадария (1818), утвердил единую жанровую систему и стилистику певч. традицию и реформированную невменную нотацию (хрисанфо-хурмузиеву; см. ст. *Новый метод*), сохранившиеся в балканских правосл. Церквях до наст. времени. Процесс усвоения хрисанфо-хурмузиевой нотации и музыки происходил в певч. школе эпохи болг. возрождения в Рильском мон-ре, где, начиная с архим. *Неофита*, в 1-й пол. XIX в. был создан полный годовой репертуар песнопений на церковнослав. языке; в него вошли как муз. «переводы» (на мелодии самых известных греч. мелургов), так и творения ряда рильских муз. деятелей: Афанасия, Исаии, *Аверкия*, Акакия, Иосифа и др. С сер. XIX в. появляются и болг. печатные певч. книги (*Никола Триандафилова*, Ангела Хаджи Иванова Севлиевца, Тодора Икономова и др.).

В кон. XIX в., особенно после восстановления болг. государственности в 1878 г., в Б. стали известны рус. правосл. многоголосные хоровые сочинения (от Д. С. *Бортнянского* и прот. П. *Турчанинова* до П. И. *Чайковского*, П. Г. *Чеснокова* и А. А. *Архангельского*), к-рые утвердились в певч. практике болг. храмов наряду с образцами одноголосной певч. традиции эпохи болг. возрождения, издававшимися Манасием Поптодоровым, Петром *Диневым*. Хоровой церковнопевч. репертуар был создан первым поколением болг. композиторов кон. XIX–1-й трети XX в. (А. *Бадевым*, Э. Маноловым, А. Красевым, А. *Николовым*, П. Пипковым, И. Кюлевым, Х. Маноловым и др.). Центральное место среди них занимает творчество *Добри Христова*, он создал многоголосные композиции (2 «Литургии», «Всенощное бдение» и др.) гл. обр. на основе прототипов «*болгарского распева*» — репертуара, к-рый приобрел популярность в Б. с кон. XIX в. и получил оценку Христова как «истинное болгарское церковное пение». П. Динев, автор «Литургий», песнопений всенощного бдения, великопостного концерта

«На реках Вавилонских» и др. произведений, в основном использовал в своем творчестве прототипы одноголосной певч. традиции эпохи болг. возрождения. Значительную роль в утверждении хоровой церковной музыки в Б. сыграл и ряд рус. церковных дирижеров (особенно Н. Николаев). В совр. церковнопевч. практике Болгарской Православной Церкви сохраняется одноголосная традиция времен болг. возрождения (гл. обр. в службах суточного круга) наряду с многоголосным церковным пением (на литургии). Как репертуар «болгарского распева», так и творчество рильской певч. школы используются в концертном репертуаре болг. хоров, среди к-рых выделяется хор «Святой Иоанн Кукузел Ангелогласный» (дирижер Д. Димитров). Лит.: Динев П. Духовни музикални творби на св. Йоан Кукузел. София, 1938; он же. Йоан Кукузел: живот, творчество, епоха // Муз. хоризонти. 1981. № 18–19; Palikarova-Verdeil R. La musique Byzantine chez les bulgares et les Russes (du IX au XIV siecle). Copenhagen, 1953. (ММВ. Subs.; 3); Лазаров С. Синодикът на цар Борил като музикално-исторически паметник // Изв. на Ин-та за музика. 1960. № 7. С. 5–77; он же. Из историята на българската музика през IX в. // Годишник на Висшия ин-т за театрално изкуство. 1961. № 6. С. 308–315; он же. Средновековен славянски трактат по музика // Търновска книжовна школа. София, 1980. № 2. С. 555–572; Anfänge der slavischen Musik. Bratislava, 1966; Тончева Е. Музикалните текстове в Палаузовия препис на Синодика на цар Борил // Изв. на Ин-та за музика. 1967. № 12. С. 57–159; он же. Към въпроса за музикалната дейност на славянските просветители Константин Кирил и Методий // Старобългарска лит-ра. София, 1971. Брой 1. С. 81–102; он же. Проблеми на старата българска музика. София, 1975; он же. Звучали ли са мелодии от Йоан Кукузел в Търново през XIV в.? // Музикознание. 1977. № 1. С. 39–52; он же. Късно-византийска музика и нотация в славянската ръкописна практика от XIV–XVI в. // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980. Брой 1. С. 255–265; он же. Манастирът «Голям Скит» — школа на «Болгарският распев». «Болгарски» ирмолози от XVII–XVIII в. София, 1981. Т. 1–2; он же. Нови факти и изследователски аспекти в музикалната старобългарска // Бълг. музикознание. 1982. № 4. С. 3–31; он же. Новотворителен паметник на средновековната музика в Бачковския манастир // Там же. 1984. № 3. С. 3–46; он же. Преславската керамична плочка спрорименов репертоар от IX–X в. като старобългарски музикален паметник // Музикални хоризонти. 1985. № 4. С. 15–42; он же. Балкански нотирани извори за Скитския «Болгарски распев» в Украйна // Търновска книжовна школа. София, 1985. Брой 4. С. 412–429; он же. Полиелейни припели за св. Йоан Рилски от XV в. // Бълг. музикознание. 1992. № 2. С. 42–54; он же. Полиелейният цикъл по псалм 135 в Атинския ръкопис 928 (Жеглиговска антология) от XV в. и полиелейните мелодии «вулгари-

кон» // Българският петнадесети век. София, 1992. С. 359–375; он же. За устията църковнопевчески професионализъм в южнославянския ареал — подобро поее по извори от XV–XIX/XX в. // Муз. хоризонти. София, 1993. [Извънреден брой]; он же. Полиелейни припели в рък. Атина 928 (Исайева антология) и отношението им към Търновската химнографска традиция // Търновска книжовна школа. Велико Търново, 1994. № 5. С. 641–664; он же. Празникът на православнието в България през XIV в. // Празници и зрелища в Европейската културна традиция през Средновековието и Възраждането: Летни научни срещи — Варна 1994. София, 1995. С. 81–92; он же. Полиелейни припели на Филотей в славяноезичната песенност през XV в. // Старобългарска лит-ра. София, 1995. № 28/29. С. 176–187; он же. Нотацията в Драгановия миней в контекста на музикалнописмената практика през XIII в. // Светогорската обител «Зограф». София, 1996. Брой 2. С. 243–258; он же. Новооткрити славяноезични (преводни) творби на Йоан Кукузел. Полиелейни припеви от XV в. // Бълг. музикознание. 2000. № 2. С. 5–31; он же. За стилистиката на славяноезичното църковно поее на Балканите (по музикалнописмени извори от XIV–XVIII в.) // В памет на Петър Динев. Традиция. Приемственост. Новаторство. София, 2001. С. 432–447; Станчев К., Тончева Е. Българските песнопения във византийските акулутии // Музикознание. 1978. № 2. С. 39–70; Тончева Е., Коцева Е. Рилски музикални приписки от XV в. // Бълг. музикознание. 1983. № 2. С. 3–44; Атанасов А. Авторски песнопения на рилските муз. дейци (по данни на църковнослав. ръкописни певчески сборници от XIX в. от Националния музей «Рилски манастир») // Там же. 1990. № 3. С. 88–102; он же. Преводни песнопения на рилските муз. дейци // Там же. № 4. С. 97–104; Тончева Е. The Bulgarian Liturgical Chant (9th–19th c.) // Rhythm in Byzantine Chant. Herten, 1991. P. 129–140; eadem. Die musikalische Bedeutung des Interpunktionszeichens «Punkt» in dem sticharischen Repertoire der Handschrift NB Athens No 928 (XV Jh.) // Musikalturgeschichte: Festschrift f. C. Floros zum 60. Geburtstag. Wiesbaden, 1991. P. 461–478; Williams E. John Koukouzeles. Reform of Byzantine Chanting in the 14th c.: Ph. D. Thesis. Yale, 1968; Петров С., Кодов Х. Старобългарски музикални паметници. София, 1973; Велимирович М. Българските песнопения във византийските ръкописи // Изв. на Ин-та за музика. 1974. № 18; он же. Мелодиите на канона на св. Димитър от IX в. // Бълг. музикознание. 1987. № 1. С. 45–63; Кожухаров С. Нотни начертания в Орбелския триод — среднобългарски книжовен паметник от XIII в. // Български език. 1974. № 4. С. 324–343; он же. Палеографски проблеми на тита нотация в среднобългарски ръкописи от XII–XIII в. // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980. Брой 1. С. 228–232; Курюмджиева С. Музикалните ръкописи в библиотеката на Рилския манастир // Там же. София, 1980. Брой 1. С. 266–272; он же. «Возвателните» стихове в муз. колекции (по ръкописи от XIV — началото на XIX век) // Бълг. музикознание. 1995. № 2. С. 34–58; он же. Въпроси на муз. изворознание: По мат-ли от поствизантийския период // Там же. 1997. № 1–2. С. 24–38; он же. Редактирането на Стихира на Йоан Кукузел — нови данни // Там же. 2000. № 2. С. 32–62; Българо-руски музикални връзки XIV–

XVIII в. — Болгарският распев // Бълг. музикознание. 1982. № 1; Hannick K. Ch. Kyrillos und Methodios in der Musikgeschichte // Musices aptatio: Liber Annuarius. 1984. № 1.

Е. Тончева

БОЛГАРСКАЯ ЛЕГЕНДА — см. ст. Климент Охридский.

БОЛГАРСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ В АМЕРИКЕ [англ. Bulgarian Diocese], т. н. «этническая» епархия, к-рая объединяет болг. приходы в США и Канаде в юрисдикции Православной Церкви в Америке (ПЦА). Практика создания этнически ориентированной церковно-адм. структуры (в наст. время наряду с Болгарской архиепископией существуют также Румынская и Албанская епархии) возникла в нач. XX в. Она была официально подтверждена еп. Алеутским и Североамериканским Тихоном (Белавиным, вполн. Патриарх Московский и всея России) в резолюции на Указе Святейшего Правительствующего Синода от 4 февр. 1904 г. об определении архим. Рафаила (Хававини) на викарную Бруклинскую кафедру для духовного окормления всех правосл. сиро-арабов в приходах Североамериканской епархии РПЦ. Разрушение канонического порядка в Сев. Америке началось с приезда в США в окт. 1918 г. по благословению Патриарха К-польского Германа V митр. Афинского Мелетия Метаксакиса (с 8 дек. 1921 Патриарх К-польский), положившего начало неканоническому процессу выделения греч. приходов из единой Североамериканской епархии (образована 15 дек. 1840) в юрисдикцию Элладской Православной Церкви, к-рый завершился созданием на базе этих приходов архиепископии К-польского Патриархата.

Истоки болг. Православия в Сев. Америке берут свое начало в приходских общинах, основанных в городах Мадисон (1907) и Гранит-Сити (шт. Иллинойс). В последующие годы формировались др. болг. приходы в различных местностях Сев. Америки, что привело к созданию в 1909 г. Болгарской миссии. В 1938 г. была учреждена епархия, вошедшая в юрисдикцию Болгарской Православной Церкви (БПЦ). В 1948 г. вслед конфликта верующих и священства амер. епархии с церковным священноначалием в Болгарии епархия временно перестала подчиняться Церкви на родине.



В 1963 г. конфликт был улажен и было принято решение возобновить общение епархии с Болгарской Патриархией. Архим. Кирилл (Йончев) с группой приходских священнослужителей и мирян, к-рые не приняли этого решения, отделился от БПЦ. 25 марта 1963 г. состоялось собрание, на к-ром эти приходы формально образовали Болгарскую правосл. епархию. 24 апр. 1963 г. вновь образованная епархия была принята в Русскую Православную Церковь за границей (РПЦЗ), и 3 июня 1964 г. Синод РПЦЗ утвердил прошение епархии о возведении архим. Кирилла в епископский сан. 9 авг. 1964 г. в Свято-Троицком мон-ре в Джорданвилле (шт. Нью-Йорк) состоялась хиротония архим. Кирилла как правящего архиерея Болгарской епархии.

Через нек-рое время после дарования автокефалии ПЦА в 1970 г. ее священноначалие обратилось ко всем православным Сев. Америки с настоятельным призывом добиваться адм. единства Церкви. Еп. Кирилл, откликнувшись на этот призыв, в 1976 г. подал прошение о своем принятии в состав ПЦА вместе с возглавляемой им Болгарской правосл. епархией. Это ходатайство было удовлетворено Синодом ПЦА: 20 дек. 1976 г. был подписан договор между Предстоятелем ПЦА митр. *Иринеем (Бекишем)* и еп. Кириллом.

В момент принятия епархии в ПЦА в ней было 10 приходов. Еп. Кирилл стал членом Свящ. Синода ПЦА. Эти события возбудили недовольство со стороны Болгарского Патриархата и вызвали напряженность в межцерковных отношениях. После падения тоталитарного режима в Болгарии еп. Кирилл впервые посетил родину в 1992 г., между ним и Патриархом Максимом и всей полнотой БПЦ установились братские отношения. Мн. годы находясь в отчуждении от БПЦ, еп. Кирилл и его епархия всегда стремились оказывать поддержку правосл. верующим Церкви на родине, с момента восстановления братских отношений с Болгарским Патриархатом Б. а. стала открыто помогать правосл. Церкви в Болгарии.

Еп. Кирилл (Йончев) был возведен в нояб. 1992 г. в сан архиепископа, кафедра епархии находится в г. Тольдо (шт. Огайо) при Свято-Георгиевском соборе. Архиеп. Кирилл одновременно возглавляет Западнопенсильванскую епархию ПЦА (с 1978), поэтому его основная ре-

зиденция находится в пригороде г. Питтсбург. Б. а. управляется архиереем с помощью делопроизводителя в иерейском сане, епархиального совета попечителей и епархиального духовного совета. Ежегодно проводится епархиальный съезд. Старейший донныне действующий приход Б. а. был основан в 1916 г. в г. Бертон (шт. Мичиган). К нач. 2003 г. епархия имела 19 приходских общин (2 из них в Канаде), в к-рых служили 24 священника (из них 4 выведены за штат по возрасту) и 2 диакона. Количество прихожан увеличилось за счет иммигрантов из Болгарии, а также присоединения приходов вместе с духовенством и верующими из др. правосл. юрисдикций и из инославных вероисповеданий.

В Сев. Америке продолжает существовать Болгарская епархия, основанная в 1938 г. в юрисдикции БПЦ. Несмотря на то что в течение более четверти века разделение правосл. болгар в Сев. Америке на 2 епархии было болезненным и иногда даже конфликтным, с 1992 г. отношения уврачевались и отличаются братским христ. духом.

Арх.: Orthodox Church in America, Office of History and Church Archives. Syosset (N. Y.). Лит.: *Ivanoff J.* The Bulgarian Orthodox Church in America: 1906–1983 / St. Vladimir Orthodox Seminary. Crestwood (N. Y.), 1984. [Ркн.].

А. П. Либеровский

БОЛГАРСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ [БПЦ; болг. Българска Православна Църква].

Современное положение. В наст. время юрисдикция БПЦ распространяется на территорию Болгарии, а также на правосл. болг. общины Зап. Европы, Сев. и Юж. Америки и Австралии. Высшая духовная власть в БПЦ принадлежит Свящ. Синоду, в к-рый входят все митрополиты во главе с Патриархом. Полный титул предстоятеля: Святейший Патриарх Болгарский, митрополит Софийский. Резиденция Патриарха находится в Софии. В малый состав Синода (постоянно работающий) входят 4 митрополита, избираемые сроком на 4 года всеми архиереями Церкви. Законодательная власть принадлежит Церковно-Народному Собору, членами к-рого являются все служащие архиереи, а также представители духовенства и мирян. Высшая судебная и адм. власть осуществляется Синодом. При Синоде имеется Высший Церковный Совет, в ведении к-рого находятся хозяй-

ственные и финансовые вопросы БПЦ. Председателем Высшего Церковного Совета является Патриарх; Совет состоит из 2 священнослужителей, 2 мирян как постоянных членов и 2 заместителей, избираемых на 4 года Церковно-Народным Собором.

БПЦ состоит из 14 епархий (митрополий): Софийская (кафедра в Софии), Варненская и Преславская (Варна), Велико-Тырновская (Велико-Тырново), Видинская (Видин), Врачанская (Враца), Доростольская и Червенская (Русе), Ловчанская (Ловеч), Неврокопская (Гоце-Делчев), Плевенская (Плевен), Пловдивская (Пловдив), Сливенская (Сливен), Стара-Загорская (Стара Загора), Американско-Австралийская (Нью-Йорк), Центрально-Западноевропейская (Берлин). На 2002 г. в БПЦ действовали, по офиц. данным, ок. 3800 храмов, в к-рых служили более 1300 священнослужителей; более 160 мон-рей, где подвизались ок. 300 монахов и монахинь.

Богословские дисциплины преподаются в гос. учебных заведениях (богословский фак-т Софийского ун-та им. св. Климента Охридского; богословский фак-т и фак-т церковного искусства Велико-Тырновского ун-та; кафедра богословия Шуменского ун-та).

Учебные заведения БПЦ: Софийская ДС во имя прп. Иоанна Рыльского; Пловдивская ДС.

Церковная печать представлена следующими изданиями: «Църковен вестник» (офиц. орган БПЦ), «Духовна култура» (ежемесячный ж.), «Годишник на Духовната Академия» (ежегодник).

Церковь в период 1-го Болгарского царства (IX – нач. XI в.). *Принятие христианства* в Болгарии произошло в правление св. кн. *Бориса*. Оно было обусловлено ходом внутреннего развития страны. Внешним толчком послужили военные неудачи Болгарии, окруженной сильными христ. державами. Первоначально Борис и поддерживавшая его группировка знати склонялись к принятию христианства от Зап. Церкви. В нач. 60-х гг. IX в. Людовик Немецкий, кор. Восточно-франкского гос-ва, сообщил папе Римскому об обращении в христианство мн. болгар и о том, что сам их князь намерен принять крещение (*Jaffé*. RPR. N 2084). Однако в 864 г. под военным





нажимом Византии кн. Борис был вынужден заключить с ней мир, обязавшись, в частности, принять христианство из К-поля. Болг. послы, прибывшие в К-поль для заключения мирного договора, были крещены и вернулись в столицу Болгарского гос-ва *Плиску* в сопровождении епископа, множества священников и монахов. Кн. Борис крестился вместе со всем семейством и приближенными, приняв христ. имя Михаил в честь правящего визант. имп. *Михаила III* (ГИБИ. Т. 4. С. 335; Т. 5. С. 157; Т. 6. С. 137, 238).

Относительно точной даты Крещения Болгарии в историографии существуют различные т. зр. (с 863 по 866). Мн. ученые (В. Златарский, И. Снегаров и др.) относят это событие к 865 г.; такова и офиц. позиция БПЦ. В ряде исследований также приводится 864 г. (см.: История на България. Т. 2. С. 215). Предполагается, что Крещение было приурочено к празднику Крестовоздвижения — 14 сент. (В. Златарский) или к субботе Пятидесятницы (Т. Василев-

ский). Поскольку Крещение болгар представляло собой не единовременный акт, а длительный процесс, различные источники отразили разные его этапы. Решающим моментом стало крещение князя и его двора, что означало признание христианства массовой религией. За этим последовало массовое крещение народа (сент. 865). Вскоре в 10 областях (комитах) Болгарии вспыхнуло восстание против введения новой религии. Оно было подавлено Борисом, и 52 знатных предводителя мятежа были казнены (март 866).

Крещение болгар усложнило и без того напряженные отношения между Римом и К-полем. Борис в свою очередь стремился добиться независимости Болгарской Церкви и от визант., и от папской администрации. Еще в 865 г. он отправил К-польскому Патриарху свт. *Фотию* письмо, в к-ром высказал желание об учреждении в Болгарии Патриархата, подобного К-польскому. В ответ Фотий направил послание «Славнейшему и знаменитейшему,

возлюбленному во Господе духовному сыну Михаилу, от Бога архонту Болгарии» (RegPatr, N 481), фактически отказав болгарам в праве на церковную автокефалию.

В 866 г. к кор. Людовику Немецкому в Регенсбург было отправлено болг. посольство с просьбой пригласить епископов и священников. В то же время др. болг. посольство отправилось в Рим, куда прибыло 29 авг. 866 г. (ЛИБИ. Т. 2. С. 196). Послы передали 115 вопросов кн. Бориса папе *Николаю I*. Текст вопросов не сохранился; об их содержании можно судить по дошедшим до нас 106 ответам папы, составленным по его личному указанию *Анастасием Библиотекарем* (Responsa Nicolai Papae ad consulta Bulgarorum // PL. 119. Col. 978–1016). Болгары хотели получить не только ученых наставников, богослужебные и вероучительные книги, христ. закон и т. п., но интересовались также устройством самостоятельной Церкви: позволено ли им поставить себе Патриарха, кто должен рукополагать Пат-



Остийский, пресвитер Лев и диак. Марин. Однако посланцы папы были задержаны на визант. границе во Фра-

*Крещение болгар.
Миниатюра
из Хроники
Константина Манасси
(Vat. slav. 2. Fol. 163v)*

кии и после 40 дней ожидания вернулись в Рим (ЛИБИ. Т. 2. С. 185). В то же время

риарха, сколько истинных Патриархов, кто из них является вторым после рим., откуда и как получают миро и т. п. 13 нояб. 866 г. ответы были торжественно вручены Николаем I болг. послам. Папа призывал кн. Бориса не торопиться с поставлением Патриарха и трудиться над созданием прочной церковной иерархии и общин. В Болгарию были отправлены епископы Формоз Портуанский и Павел Популонский. В кон. нояб. папские посланцы прибыли в Болгарию, где развернули энергичную деятельность. Кн. Борис изгнал из своей страны греч. священнослужителей; Крещение, совершенное византийцами, было объявлено недействительным без «утверждения» его лат. епископами. В нач. 867 г. в Болгарию прибыло большее герм. посольство, состоявшее из пресвитеров и диаконов во главе с еп. Германарихом Пассауским, но вскоре оно вернулось назад, убедившись в успехах посланцев Рима (ЛИБИ. Т. 2. С. 45).

Сразу после прибытия рим. духовенства в Болгарию в К-поль направилось болг. посольство, к к-рому присоединились рим. послы — еп. Донат

болг. послы были приняты в К-поле имп. Михаилом III, к-рый вручил им письмо кн. Борису с осуждением перемены болг. церковной и политической ориентации и обвинениями в адрес Римской Церкви. Соперничество за церковное влияние в Болгарии усугубило обострение отношений между Римской и К-польской кафедрами. Еще в 863 г. папа Николай I отказался признать законность поставления Фотия на Патриарший престол и объявил его низложенным. В свою очередь Фотий подверг резкому осуждению насаждавшиеся в Болгарии догматические и обрядовые традиции Зап. Церкви, в первую очередь учение о *Filioque* («Окружное послание» Патриарха Фотия 867 г.— ГИБИ. Т. 4. С. 99–103). Летом 867 г. в К-поле был созван Собор, на к-ром были анафематствованы «новшества» Зап. Церкви, а папа Николай был объявлен низложенным.

Тем временем еп. Формоз Портуанский, получивший от кн. Бориса неограниченные полномочия в церковных делах, ввел в Болгарии лат. обряд богослужения. Чтобы получить папское благословение на поставление Формоза предстоятелем Болгарской Церкви, во 2-й пол. 867 г. в Рим вновь были отправлены болг. послы. Однако Николай I предложил Борису выбрать буд. архиепископом одного из 3 епископов, посланных к нему: Доминика Тривентского, или Гримуальда Полимартийского, или Павла Популонского (ЛИБИ. Т. 2. С. 185–187). Посольство папы прибыло в Плиску в нач. 868 г., уже при новом папе Адриане II. Кн. Борис, узнав, что его просьба не удовлетворена и Формозу приказано вернуться в Рим, отправил назад посланных папой кандидатов и Павла Популонского и просил в письме возвести в сан архиепископа и при-

слать в Болгарию знакомого ему диак. Марина или к.-н. кардинала, достойного возглавить Болгарскую Церковь (ЛИБИ. Т. 2. С. 193–194). Папа отказался рукоположить диак. Марина, решив поставить во главе Болгарской Церкви своего приближенного — иподиак. Сильвестра. В сопровождении еп. Леонарда Анконского тот прибыл в Плиску, однако был выслан назад в Рим с требованием Бориса прислать Формоза или Марина. Адриан II направил письмо Борису, призывая его назвать любую кандидатуру, кроме Формоза и Марина. Однако к этому времени (кон. 868) кн. Борис уже решил вновь переориентироваться на Византию.

Визант. имп. *Василий I Македонянин*, пришедший к власти в 867 г., сместил с Патриаршего престола Фотия. Кн. Борис повел переговоры с восстановленным Патриархом св. *Игнатием*, и болгарам дали понять, что пойдут на любые уступки, если Болгарская Церковь вернется под покровительство Византии. На К-польском Соборе 869–870 гг. болг. церковный вопрос не рассматривался, однако 4 марта 870 г. — вскоре после последнего заседания Собора (28 февр.) — иерархи в присутствии имп. Василия I выслушали послов Бориса, задавших вопрос, кому должна подчиняться Болгарская Церковь. Состоялась дискуссия между папскими легатами и греч. иерархами, в результате к-рой болг. послам было передано решение о том, что территория Болгарии находится в церковной юрисдикции К-поля, как бывш. владение Византийской империи. Лат. духовенство во главе с Гримуальдом было вынуждено покинуть

*Чивидальское Евангелие. V–VI вв.
Приписка от 867 г. о крещении кн. Бориса
и его приближенных (Археологический музей
г. Чивидале. Италия)*



*Запись Тудора Доксова
с датами кончины кн. Бориса
и Крещения Болгарии
(РНБ. Погод. № 968, 1489 г.)*





Болгарию и вернуться в Рим (ЛИБИ. Т. 2. С. 188–195, 200).

Папа *Иоанн VIII* (872–882) дипломатическими мерами пытался вернуть под власть Рима болг. диоцез (ЛИБИ. Т. 2. С. 137–138). Однако кн. Борис, не разрывая отношений с Римской курией, не согласился принять предложения папы и по-прежнему придерживался положений, принятых в 870 г. На К-польском Соборе (кон. 879 — нач. 880) папские легаты вновь подняли вопрос о церковной юрисдикции над Болгарией. В итоге было принято решение, имевшее важное значение для истории БПЦ: с этого момента Болгарская архиепископия не должна была фигурировать в списках епархий К-польского Патриархата (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Т. 4/1. P. 585 sq.*). По существу решения этого Поместного Собора были выгодны К-полю и Болгарии, архиепископ к-рой фактически получал права автономии по отношению к К-польской Церкви. Одновременно это означало окончательную неудачу политики Рима в болг. вопросе. Папа не сразу осознал это, поначалу истолковав соборное постановление как уход визант. духовенства из Болгарии и выход Болгарской архиепископии из юрисдикции К-поля. В 880 г. Рим попытался активизировать контакты с Болгарией при посредстве хорват. еп. Феодосия Нинского, но его миссия не увенчалась успехом. Посланное папой в 882 г. письмо Борису также осталось без ответа (ЛИБИ. Т. 2. С. 179–181).

Церковное устройство. Пока вопрос о статусе и титуле главы Болгарской Церкви оставался объектом переговоров между папами и болг. князем, церковное управление осуществлялось епископами, возглавлявшими рим. миссию в Болгарии (Формоз Портуанский и Павел Популонский в 866–867, Гримуальд Полимартийский и Доминик Тривентский в 868–869, единолично Гримуальд в 869–870). Неясно, какие полномочия были даны им папой, однако известно, что они освящали храмы и алтари и рукополагали низшее духовенство болг. происхождения. Поставление первого архиепископа откладывалось из-за разногласий относительно личности конкретного кандидата. Эти разногласия, а также желание рим. первосвященников как можно дольше сохранять полный контроль над болг.



Руины церкви св. Иоанна в Преславе. IX–X вв.

диоцезом привели к отказу болгар от принадлежности к рим. церковной орг-ции.

Решение о переходе Болгарской Церкви под юрисдикцию К-поля, принятое 4 марта 870 г., положило начало организационному оформлению Болгарской архиепископии. Традиционно считается, что первый болг. архиепископ Стефан, имя к-рого зафиксировано в «Сказании инокa Христодула о чудесах вмч. Георгия» нач. X в. (в одном из списков он назван Иосифом), был рукоположен К-польским Патриархом свт. Игнатием и принадлежал к визант. духовенству; едва ли это рукоположение могло состояться без согласия кн. Бориса и его приближенных (*Голубинский. 1871. С. 34–35; История на България. Т. 2. С. 229–230*). По новейшей гипотезе, у истоков создания Болгарской Церкви в 870–877 гг. стоял Николай, митр. Гераклеи Фракийской. Возможно, он получил в управление новообразованную болг. епархию в составе К-польского Патриархата и рассылал на места своих представителей, одним из к-рых был его племянник, неизвестный по имени монах и архидиакон, скончавшийся в Червене 5 окт. 870 г. (*Beševliev. 1963. N 87. S. 328*). В 70-х гг. IX в. в столице Болгарии Плиске развернулось строительство Большой базилики, призванной стать главным кафедральным собором страны. Местом постоянного пребывания Болгарских архиепископов Плиска стала, по-видимому, ок. 878 г., при архиеп. Георгии, к-рый известен по посланию папы Иоанна VIII и мо-

ливдовулам (PG. 126. Col. 758; *Laurent. 1965. Т. 5. 2. N 1491*). Когда в 893 г. столица Болгарии была перенесена в Преслав, туда переместилась и резиденция предстоятеля БПЦ. Кафедральным собором стала Золотая ц. св. Иоанна во внешнем городе Преслава.

В отношении внутреннего управления болг. архиепископ был независим, лишь формально признавая юрисдикцию К-польского Патриарха. Избирался архиепископ Собором епископов, по всей видимости, даже без утверждения его К-польским Патриархом. Решение К-польского Собора 879–880 гг. не включать Болгарию в списки епархий К-польской Патриархии фактически закрепляло за архиепископом Болгарии права автономии. По своему положению в визант. церковной иерархии предстоятель БПЦ получал независимый статус. Особое место, к-рое занимал болг. архиепископ среди глав др. Поместных Церквей, засвидетельствовано в одном из списков епархий Константинопольского Патриархата (X в.), где он вместе с архиепископом Кипрским поставлен вслед за 5 Патриархами перед митрополитами, подчиненными К-полю (*Darrouzès. Notitiae. N 8. P. 290*).

После 870 г. одновременно с созданием Болгарской архиепископии началось и формирование подчиненных ей епархий. Количество созданных в Болгарии епархий и местоположение их центров не поддается точному определению, но, несомненно, их было множество. В письме

Учительное Евангелие
Константина Преславского.
XII в. (ГИМ. Сил. № 262)



папы Иоанна VIII кн. Борису от 16 апр. 878 г. упоминается еп. Сергий, кафедра к-рого была расположена в Белграде. На К-польском Соборе 879–880 гг. присутствовали представители БПЦ — епископы Гавриил Охридский, Феоктист Тивериопольский, Мануил Проватский и Симеон Девельтский. Рукоположенный во епископа ок. 893 г. свт. *Климент Охридский* возглавил первоначально 2 епархии — Драгувития и Велики, а позже под его духовный надзор была передана треть Болгарской державы (Экзархат юго-зап. земель). Между 894 и 906 гг. епископом Преслава стал один из крупнейших болг. церковных писателей *Константин Преславский*. Вероятно, после 870 г. были восстановлены и епархии, существовавшие на Балканском п-ове до заселения его слав. племенами, с центрами в Средец, Филиппополе, Дристре и др. Папа Иоанн VIII в письмах в Болгарию утверждал, что болг. епархий стало так много, что их количество не соотносится с нуждами Церкви (ЛИБИ. Т. 2. С. 145).

Широкая внутренняя автономия позволяла БПЦ самостоятельно устанавливать новые епископские кафедры в стране в соответствии с ее административно-территориальным делением. В Житии св. Климента Охридского говорится, что в правление кн. Бориса в пределах Болгарии существовало 7 митрополий, в к-рых были воздвигнуты соборные храмы (ГИБИ. Т. 9. Ч. 2. С. 36). Местонахождение 3 из них известно точно: в *Охриде*, *Преспе* и *Брегальнице*. Другие, по всей вероятности, находились в *Девельте*, *Дристре*, *Средец*, *Филиппополе* и *Видине* (История на България. Т. 2. С. 231).

Предполагается, что канцелярия Болгарской архиепископии была создана по подобию К-польской Патриархии. При ней состояло множество служителей, помощников архиепископа, составлявших его свиту. Первое место среди них занимал синкелл, ведавший организацией церковной жизни; сохранились 2 свинцовые печати кон. IX — нач. X в., где упоминается «*Георгий чернец и синкелл болгарский*» (Надпись на чьргубила Мостич. София, 1955. С. 84). Секретарем председателя Болгарской Церкви, самым влиятельным лицом в архиепископской канцелярии, был хартофилак (в Византии этим титулом обозначался хранитель архива). На стене Золотой ц.



Базлика св. Ахиллия на оз. Малая Преспа. Кон. X — нач. XI в.

в Преславе сохранилась кириллическая надпись — граффити, сообщающая, что ц. св. Иоанна построена хартофилаксом Павлом (*Медынцева, Попконстантинов*. 1985. С. 28). Экзарх был обязан следить за правильностью соблюдения и исполнения церковных канонов, разъяснять догматы и этические нормы Церкви духовным лицам, осуществляя высшую проповедническую, наставническую, миссионерскую и контролирующую деятельность. Должность экзарха занимал после 894 г. известный церковный писатель *Иоанн Экзарх*. Болг. книжник и переводчик *Григорий*, живший в правление царя Симеона, именовался «пресвитером и мнихом всех церковников болгарских церквей» (титул, отсутствовавший в К-польской Патриархии).

Высшее и низшее духовенство в основном было греч., но, по всей видимости, в его среде встречались и славяне (напр., Сергий, еп. Белградский). Долгое время визант. духовенство являлось основным проводником политического и культурного влияния империи. Кн. Борис, стремившийся к созданию национальной церковной орг-ции, отправил учиться в К-поль болг. юношей, в т. ч. сво-

его сына Симеона, предполагая, что впосл. тот станет архиепископом.

В 889 г. св. кн. Борис удалился в мон-рь (видимо, при Большой базилике в Плиске) и передал престол старшему сыну Владимиру. Но из-за приверженности нового князя язычеству Борису пришлось отстранить его от власти и вернуться к управлению страной. Осенью 893 г. он созвал в Преславе Собор с участием духовенства, знати и народа, к-рый de jure низложил Владимира и передал власть Симеону. С Преславским Собором обычно связывают утверждение приоритета слав. языка и кириллической письменности.

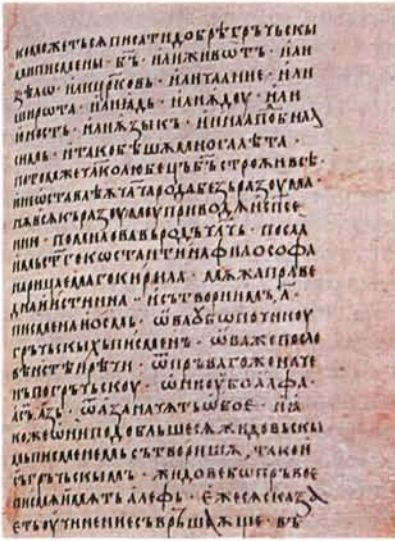
Распространение славянской книжности и храмостроительство. Огромное значение для укрепления и распространения христианства в Болгарии имела деятельность слав. первоучителей св. равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия*. По сведениям ряда источников (Краткое житие Константина—Кирилла («*Успение Кириллово*»), «*Солунская легенда*» и др.), св. равноап. Кирилл проповедовал и крестил болгар на р. Брегалница (совр. Македония) еще до офиц. принятия христианства кн. Борисом. Данная легендарно-историческая традиция оформилась в период визант. владычества и на раннем этапе возрождения Болгарской державы (XII — нач. XIII в.), когда главным очагом сохранения национальной культуры были юго-зап. (македон.) области.

Когда после смерти архиеп. Мефодия (886) начались гонения лат. духовенства (поддержанные кн. Святополком) на слав. литургию и письменность в Вел. Моравии, ученики слав. апостолов (из к-рых известны по именам *Ангеларий*, *Климент*, *Лаврентий*, *Наум*, *Савва*; к их числу со всей очевидностью относятся также Константин, буд. еп. Преславский) нашли убежище в Болгарии, куда попали разными путями: Ангеларий и Климент добрались до Белграда (принадлежавшего тогда Болгарии), на бревне переправившись через Дунай; Наум был

Святые равноап. Кирилл и Мефодий. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30)

продан в рабство и выкуплен в Венеции





«Сказание о письменах»
Черноризца Храбра. XIV в.
Лаврентиев сборник. 1348 г.
(РНБ. F. I. 376)

византийцами; пути др. неизвестны. В Болгарии они были с радостью приняты кн. Борисом, нуждавшимся в просвещенных и не связанных напрямую ни с Римом, ни с К-полем сотрудниках.

На протяжении примерно 40 лет (886–927) книжники, прибывшие из Вел. Моравии, и поколение их учеников путем переводов и оригинального творчества создали в Болгарии полноценную многожанровую лит-ру на понятном народу языке (см. статьи: *Акростих, Григорий пресвитер, Иоанн пресвитер, Иоанн Экзарх, Климент Охридский, Константин Преславский, Наум Охридский, Тудор Доксов, Храбр*

Изборник царя Симеона,
сохранившийся в рус. списке 1073 г.
(ГИМ. Сп. № 1043)



Черноризец), составившую основу всех средневек. правосл. слав. (а также румын.) лит-р (см.: *Флоря, Турилов, Иванов*. 2000. С. 8–20). Благодаря деятельности учеников св. Кирилла и Мефодия и при непосредственной поддержке верховной власти в Болгарии в посл. четв. IX — 1-й трети X в. сложилась и активно действовала 2 литературно-переводческих центра (или «школы») — охридский и преславский. По крайней мере двое из учеников слав. апостолов — Климент и Константин — были возведены в сан епископа.

Климент назван «первым епископом болгарского языка» (καὶ οὗτω δὲ Βουλγάρων γλώττη πρώτος ἐπίσκοπος ὁ Κλήμης καθίσταται) в житии, написанном *Феофилактом*, архиеп. Охридским (ГИБИ. Т. 9. Ч. 2. С. 34). Во время своей просветительской деятельности в обл. Кутмичевица в юго-зап. Болгарии Климент обучил в общей сложности 3500 учеников (в т. ч. буд. Девольского еп. Марка).

Период расцвета болг. культуры при царе Симеоне получил название



Церковь св. Архангелов
мон-ря св. Наума
на Охридском оз. X в.

повествуя о том, как кн. Борис разрушил языческие капища и воздвиг на их месте мон-ри и храмы (Там же. С. 224).

«золотого века». Составитель «Изборника» царя Симеона сравнивает болг. правителя с царем эллинистического Египта Птолемеем II Филадельфом (III в. до Р. Х.), при к-ром был осуществлен перевод Септуагинты с евр. на греч. язык.

В X в., в правление царя св. *Петра* и его преемников, лит. творчество в Болгарии принимает окказиальный характер, свойственный всем лит-рам региона «Slavia Orthodoxa» в ср. века. От этого времени известны цикл поучений Петра Черноризца (отождествляемого исследователями с царем, сыном Симеона) и «Беседа на новоявленную ересь Богумилу» *Козьмы Пресвитера*, содержащая наиболее полную картину нового еретического учения и харак-

теризующая духовную и в особенности монашескую жизнь Болгарии в сер.— 2-й пол. X в. Почти все памятники, созданные в IX–X вв. в Болгарии, рано попали на Русь, а многие из них (в особенности небогослужбные) сохранились лишь в рус. списках.

Деятельность слав. книжников имела принципиальное значение для утверждения внутренней автономии БПЦ. Введение слав. языка способствовало постепенной замене греч. духовенства болг.

Строительство первых храмов на территории Болгарии началось, видимо, еще в 865 г. По словам Анастасия Библиотекаря, оно приобрело значительный размах в период пребывания в стране рим. духовенства (866–870), освятившего «множество церквей и алтарей» (ЛИБИ. Т. 2. С. 198). Свидетельством этого является обнаруженная в Преславе лат. надпись. Церкви нередко сооружались на фундаментах разрушенных раннехрист. храмов, а также языческих святилищ протоболгар (напр.,

в Плиске, Преславе и Мадаре). Данная практика зафиксирована в «Сказании инок Христула о чудесах вмч. Георгия» (нач. X в.),

Активная церковно-строительная деятельность продолжается с приходом в Болгарию учеников св. равноапостольных Кирилла и Мефодия. В Охриде свт. Климент основал на развалинах базилики V в. мон-рь вмч. Пантелеимона и построил 2 церкви-ротонды. В 900 г. прп. Наум воздвиг на противоположном берегу Охридского оз. мон-рь во имя св. Архангелов на средства кн. Бориса и его сына Симеона. Сочиненный Наумом Охридским канон в честь ап. Андрея Первозванного свидетельствует о его особом почитании учениками св. Кирилла и Мефодия.

По желанию кн. Бориса комитом Тарадином был построен большой храм на Брегалнице в честь 15 Тивериопольских мучеников, постра-



ство болг. книжников и церковных иерархов

Постриг Прусиана. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 203)

давших в Тивериополе (Струмице) при Юлиане Отступнике. В эту церковь были торжественно перенесены мощи мучеников Тимофея, Комасия и Евсевия. Это событие произошло 29 авг. и было внесено в слав. календари (месяцесловы Ассеманиева Евангелия XI в. и Струмицкого Апостола XIII в.). Священнослужителями новопостроенного храма были поставлены ученики Климента Охридского. В царствование Симеона комит Дристр перенес из Тивериополя в Брегалницу мощи святых Сократа и Феодора (ГИБИ. Т. 9. Ч. 2. С. 61–75).

В Житии 15 Тивериопольских мучеников сообщается об активном строительстве храмов и укреплении влияния Болгарской Церкви в правление кн. Бориса: «С той поры стали поставлять епископов, во множестве рукополагать священников и воздвигать святые храмы, а тот народ, что раньше был племенем варварским, стал теперь народом Божиим... И может отныне видеть человек, что умножаются числом церкви, а храмы Божии, которые названные выше авары и болгары разрушили, вновь построили добре и воздвигли от оснований» (Там же. С. 68). Строительство церквей осуществлялось также по инициативе частных лиц, о чем свидетельствует кириллическая надпись X в.: «Господи, помилуй раба Своего Иоанна пресвитера и раба Своего Фому, создавших храм святого Власия» (Иванова В. 1933).

Христианизация Болгарии сопровождалась сооружением множества мон-рей и увеличением числа монастырей. Монашеский постриг принимали мн. болг. аристократы, в т. ч. члены княжеского дома (кн. Борис, его брат *Докс Черноризец*, царь Петр и др.). Значительное число мон-рей было сосредоточено в крупных городах (Плиске, Преславе, Охриде) и их окрестностях. Напр., в Преславе и его пригородах, по археологическим данным, насчитывается 8 мон-рей (Тотев. 1980). Большин-

(Иоанн Экзарх, пресв. Григорий Мних, пресв. Иоанн, еп. Марк Девольский и др.). Одновременно стали появляться иноческие обители в горных и отдаленных районах. Наиболее известным пустынножителем того времени был св. *Иоанн Рильский* († 946), основатель *Рильского мон-ря*. Среди подвижников, продолжавших



Св. Иоанн Рильский. Икона. XIV в. (НМРМ)

традиции аскетического монашества, прославились преподобные *Прохор Пшинский* (XI в.), *Гавриил Лесновский* (XI в.), *Иоаким Осоговский* (кон. XI — нач. XII в.).

Ряд источников (напр., «Сказание инока Христодула о чудесах вмч. Георгия», нач. X в.) сообщают о большом числе странствующих иноков, не принадлежавших к братии определенной обители.

Учреждение Болгарского Патриаршества. В 919 г., после побед, одержанных над греками, кн. Симеон провозгласил себя «царем болгар и ромеев»; царский титул его сына и преемника Петра (927–970) был

официально признан Византией. В этот период БПЦ получила статус Патриархии. Относительно точной даты этого события имеются различные мнения. Согласно представлениям того времени, статус Церкви должен был соответствовать статусу гос-ва, а ранг церковного главы — титулу светского владыки («нет царства без Патриарха»). Исходя из этого было высказано предположение, что Симеон утвердил Патриаршество в Болгарии на Преславском Соборе 919 г. (И. Снегаров, Т. Сыбев). Этому противоречит факт переговоров о возведении Болгарского архиепископа в сан Патриарха, к-рые Симеон вел в 926 г. с Римским папой *Иоанном X* (История на България. Т. 2. С. 292).

Традиционно считают, что Патриарший титул престоятеля БПЦ был официально признан К-полем в нач. окт. 927 г., когда между Болгарией и Византией был заключен мирный договор, скрепленный династическим союзом 2 держав и признанием Петра, сына Симеона, царем болгар.

Существует, однако, ряд серьезных аргументов, к-рые свидетельствуют о признании патриаршего достоинства БПЦ не в момент воцарения Петра (927), а в последующие годы его правления. 2-й сигиллий имп. *Василия II Болгаробойцы*, данный Охридской архиепископии (1020), говоря о территории и юридических правах БПЦ времен царя Петра, именует ее Архиепископией (ГИБИ. Т. 6. С. 40–47). «Тактикон Бенешевича», описывающий церемониальную практику визант. имп. двора ок. 934–944 гг., ставит «Архиепископа Болгарии» на 16-е место, после синкеллов Римского, К-польского и вост. Патриархов (*Oikonomidès*. 1972. P. 245). Такое же указание содержится в трактате имп. Константина VII Багрянородного (913–959) «О церемониях» (*Const. Porph. De cer. Vol. 1. P. 727*).

В «Списке архиепископов Болгарии» (т. н. список Дюканжа, составленный в сер. XII в. и дошедший в рукописи XIII в.— Paris. gr. 880), сообщается, что по приказу имп. Романа I Лакапина (919–944) имп. синклит провозгласил Дамиана Патриархом Болгарии, а БПЦ признана автокефальной (Иванов И. 1931². С. 566). Предположительно этот статус БПЦ получила в период, когда Патриарший престол в К-поле занимал *Феофилакт* (933–956), сын имп.



Список Болгарских архиепископов.
Сер. XIII в. (Paris. gr. 880. Fol. 407)

Романа Лакапина. Именно с Феофилактом, своим свойственником, царь Петр поддерживал тесные связи и обращался к нему за советом и разъяснением относительно ереси *богомилства* — религиозно-социального движения, получившего распространение в Болгарии с сер. XI в.

В правление царя Петра в Болгарской Церкви насчитывалось не менее 28 епископских кафедр (перечислены в хрисовуле Василия II, 1020 г. — *Gelzer. S. 42–46*). Важнейшими церковными центрами были: в Сев. Болгарии — Преслав, Доростол (Дристра, совр. Силистра), Видин (Быдин), Моравск (Морава, античный Марг); в Юж. Болгарии — Пловдив (Филиппополь), Средец (Триадица, совр. София), Брегалница, Охрид, Преспа и др.

Имена ряда болг. архиепископов и Патриархов упомянуты в Синодике царя *Борила* (1211), но хронология их правления остается неясной: Леонтий, Димитрий, Сергий, Григорий (*Златарски. 1924*).

Патриарх Дамиан после взятия Доростола в 971 г. визант. имп. Иоанном Цимисхием бежал в Средец во владения комитопулов Давида, Моисея, Аарона и Самуила, ставших фактически продолжателями болг. государственности. С образованием Западно-Болгарского царства (969) столица Болгарии была перенесена в Преспу, а затем в Охрид. На запад переместилась и резиденция Патриарха: согласно сигиллиям Василия II — в Средец, затем в Воден (греч. Эдесса), отсюда в Моглен и, наконец, в 997 г. в Охрид (*Gelzer. 1893. S. 44–*

45); список Дюканжа, не упоминая Средец и Моглен, называет в этом ряду Преспу (*Иванов Й. 1931². С. 566*). Военные успехи царя Самуила нашли отражение в сооружении в Преспе грандиозной базилики, куда были торжественно перенесены мощи св. Ахиллия из захваченной в 986 г. болгарами Лариссы. В конхе алтаря базилики св. Ахиллия помещены изображения 18 «тронов» (кафедр) Болгарского Патриархата.

После Дамиана в списке Дюканжа указывается Патриарх Герман, кафедра к-рого первоначально находилась в Водене, а затем была перенесена в Преспу. Известно, что он окончил жизнь в мон-ре, приняв схиму с именем Гавриил. Патриарх Герман и царь Самуил являлись ктиторами ц. св. Германа на берегу оз. Микра-Преспа, в к-рой были похоронены родители Самуила и его брат Давид, о чем свидетельствуют надписи 993 и 1006 г. (*Иванов. 1917². С. 127*).

Патриарх *Филипп*, согласно списку Дюканжа, был первым, чья кафедра находилась в Охриде. Сведения об Охридском Патриархе Николае (в списке Дюканжа он не упоминается) содержатся в проложном Житии кн. Иоанна Владимира († 1016), зятя царя Самуила. Архиеп. Николай являлся духовным наставником князя, житие называет этого иерарха мудрейшим и чудным.

Спорным остается вопрос о том, кто являлся последним Болгарским Патриархом — Давид или Иоанн. Визант. историк Иоанн *Скилица* сообщает, что в 1018 г. «архиепископ Болгарии» Давид был послан царицей Марией, вдовой последнего болг. царя Иоанна Владислава, к имп. Василию II объявить об условиях ее отречения от власти (ГИБИ. Т. 6. С. 290–292). В приписке Михаила Девольского к сочинению Скилицы сказано, что пленный Болгарский Патриарх Давид участвовал в триумфальном шествии императора в К-поле в 1019 г. Впрочем, правдивость этого рассказа оспаривается (В. Златарский, И. Снегаров). О Давиде ничего не известно составителю списка Дюканжа. В том же 1019 г. в Охридской Церкви был уже новый Предстоятель — архиеп. Иоанн, бывш. игумен Дебарского м-ря, болгарин по происхождению (История на България. Т. 3. С. 26). По предположению Г. Г. *Литаврину*, он стал Патриархом в 1018 г., а в 1019 г. был низведен Василием II в ранг архиепископа, подчиненного

К-полю (*Литаврин. Христианство в Болгарии. 2002. С. 143*).

Церковь в эпоху византийского господства в Болгарии (1018–1187). Завоевание Болгарии Византийской империей (1018) повлекло за собой ликвидацию Болгарского Патриархата. Охрид стал центром автокефальной *Охридской архиепископии*, состоявшей из 31 епархии. Она охватывала прежнюю территорию Патриархата, о чем говорится во 2-м сигиллии Василия II (1020): «...нынешний святейший архиепископ владеет и управляет всеми болгарскими епископствами, которыми при царях Петре и Самуиле владели и управляли тогдашние архиепископы» (*Gelzer. 1893. S. 44*). После смерти архиеп. Иоанна (ок. 1037), славянина по происхождению, Охридскую кафедру занимали исключительно греки. Визант. правительство проводило политику эллинизации, болг. духовенство постепенно заменялось греч. Вместе с тем визант. иерархи стремились сохранить независимость Охридской Церкви. Так, архиеп. Иоанн Комнин (1143–1156), племянник имп. Алексея I Комнина, нашел новое обоснование особого статуса Охридской архиепископии. В протоколе К-польского Поместного Собора (1143) он подписался не как «Архиепископ Болгарии» (что делалось прежде), а как «Архиепископ Первой Юстинианы и Болгарии». Отождествление Охрида с древним церковным центром Юстинианой Первой (совр. Царичин-Град), основанной Юстинианом I и реально находившейся в 45 км к югу от г. Ниш, было позднее развито Охридским архиеп. *Димитрием II Хоматианом* (1216–1234) в теорию, с помощью к-рой Охридской Архиепископии удавалось сохранять независимость на протяжении более 5 столетий. В XII в. на этот титул претендовали также епископы Вельбужда (*Prinzling. 1978. Т. 5. P. 269–287*).

В границах Охридского диоцеза церковные деятели греч. происхождения в определенной степени учитывали духовные потребности болг. паствы. Это способствовало лучшему сохранению в рамках Охридской архиепископии слав. культуры по сравнению с Вост. Болгарией, непосредственно подчиненной К-польскому Патриарху, и обеспечило впосл. ее возрождение (отсюда у болг. книжников XII–XIII вв. возникло представление о Македонии как ко-



лыбели слав. письменности и христианства в Болгарии). С переходом в сер. XI в. архиепископского стола к грекам и эллинизацией социальных верхов общества происходит постепенное, но заметное снижение статуса слав. культуры и богослужения до уровня приходских церквей и малых обителей (*Флоря, Турилов, Иванов. С. 123–135*). Это не коснулось почитания византийцами местных слав. святых. Так, архиеп. Феофилактом Охридским (1090–1108) созданы Житие Тивериопольских мучеников, пространное Житие Климента Охридского и служба ему. Георгием Скилицей написано Житие Иоанна Рыльского и целый цикл служб ему (ок. 1180). Димитрию Хоматиану приписывается установление празднования святых *Седмочисленников* (равноапостольных Мефодия, Кирилла и их пяти учеников), им также составлены краткое Житие и служба Клименту Охридскому.

Церковь в эпоху 2-го Болгарского царства (1187–1396). Тырновская архиепископия. Осенью 1185 (или 1186) г. в Болгарии вспыхнуло антивизант. восстание, к-рое возглавили местные бояре братья Петр и Асень. Его центром стала сильная крепость Тырново. 26 окт. 1185 г. там собралось множество людей на освящение ц. вмч. Димитрия Солунского.



нове имело следствием восстановление автокефалии Болгарской Церкви. Сведения об учреждении новой епископии в Тырнове во время восстания содержатся в письме Димитрия Хоматиана Василию Педиадиту, митр. Керкирскому, и в Синодальном акте Охридской архиепископии 1218 (или 1219) г. (*Pitra. Analecta Sacra. Vol. 7. Col. 43–44, 563–570*). Осенью 1186 (или 1187) г. в новостроенной церкви, где находилась икона вмч. Димитрия, болг. вожди заставили 3 визант. иерархов (Видинского митрополита и 2 неизвестных архиереев) рукоположить во епископа иерея (или иеромонаха) Василия, к-рый венчал на царство Петра Асеня. Фактически в центре восставшей территории появилась новая, независимая епархия.

Вслед за учреждением епископии последовало расширение ее канонических полномочий; в 1203 г. она стала *Тырновской архиепископией*. В период 1186–1203 гг. в подчинение Тырновскому предстоятелю перешли 8 епархий, отпавших от Охридской архиепископии: Видинская, Браничевская, Средецкая, Вельбуждская, Нишская, Белградская, Призренская и Скопская.

Царь *Калоян* (1197–1207), брат Петра и Иоанна Асеня I, использовал сложное положение, в к-рое попали визант. имп. Алексей III Ангел (1195–1203) и Патриарх Иоанн V Каматир (1191–1206) в связи с 4-м крестовым походом и захватом в

Церковь вмч. Димитрия Солунского в Велико-Тырнове. 1187 г.

По сообщению Никиты Хониата, разнесся слух о том, что чудотворная икона св. Димитрия из разграбленной в 1185 г. норманнами Фессалоники теперь находится в Тырнове. Это было воспринято как свидетельство особого покровительства вмч. Димитрия болгарам и вдохновило восставших (*Nicetae Choniatae. Historia. 1975. S. 371*). Воссоздание болг. государственности в рамках 2-го Болгарского Царства со столицей в Тыр-

ново рукополагать епископов. Кроме того, Тырновский архиепископ, используя ситуацию, присвоил себе аналогичные права и в отношении Охридского диоцеза: архиеп. Василием были поставлены архиереи на вдовствующие епископские кафедры Охридской архиепископии.

Одновременно царь Калоян вел переговоры с Римским папой Иннокентием III о признании за ним царского достоинства. Условием коро-

нации Калояна папа ставил церковное подчинение Риму (ЛИБИ. Т. 3. С. 308–320, 353, 365; ГИБИ. Т. 12. С. 308, 319, 323, 336). В сент. 1203 г. в Тырново прибыл капеллан Иоанн Каземаринский, вручивший архиеп. Василию посланный папой палиум и возведший его в ранг примаса. В письме от 25 февр. 1204 г. Иннокентий III подтвердил назначение Василия «примасом всей Болгарии и Влахии». Окончательное утверждение Римом Василия ознаменовалось его помазанием, совершенным 7 нояб. 1204 г. кард. Львом, и вручением ему знаков высшей церковной власти и «Привилегиума», определявшего каноническое состояние Тырновской архиепископии и полномочия ее главы (ЛИБИ. Т. 3. С. 334–340; ГИБИ. Т. 12. С. 361).

Уния с Римом служила средством достижения определенных политических целей, и, когда в международном аспекте она стала препятствием дальнейшего повышения ранга Болгарской Церкви, от нее отказались. Большинство исследователей считают, что заключение унии представляло собой формальный акт и ничего не изменило в правосл. богослужбной и обрядовой практике Болгарии.

В 1211 г. в Тырнове царем *Борилом* был созван Церковный Собор против богомилов и составлена новая редакция Синодика в Неделю Православия (Синодик царя *Борила*), к-рая неоднократно дополнялась и перерабатывалась в течение XIII–XIV вв. и служит важным источником по истории Болгарской Церкви.

Синодик царя *Борила* (Палаузовский список). Кон. XIV в. (НБКМ. № 89)



В связи с упрочением положения Болгарии в правление Иоанна Асеня II (1218–1241) встал вопрос не только о признании самостоятельности ее Церкви, но и о возведении ее предстоятеля в ранг Патриарха. Это произошло после заключения Иоанном Асенем II с никейским имп. Иоанном III Дукой Ватацем договора о военном союзе против Латинской империи. В 1234 г., после смерти архиеп. Василия, болг. Архиерейский Собор остановил свой выбор на иером. Иоакиме. Выбор был одобрен царем, и Иоаким отправился в Никею, где была совершена его хиротония. Этим были продемонстрированы принадлежность Болгарской архиепископии к Вост. Церкви, каноническое общение с Вселенской К-польской Патриархией (временно находившейся в Никее) и окончательный разрыв с рим. курией. В 1235 г. был созван Церковный Собор в г. Лампсаке под председательством К-польского Патриарха Германа II, на к-ром за Тырновским архиеп. *Иоакимом I* было признано патриаршее достоинство (ГИБИ. Т. 8. С. 163).

Новому Патриарху помимо Тырновского и Охридского диоцезов были подчинены 14 епархий, 10 из к-рых возглавлялись митрополитами (митрополии Преславская, Червенская, Ловчанская, Средецкая, Овечская (Проватская), Дристрская, Серрская, Видинская, Филиппийская (Драмская), Месемврийская; епископии Вельбуждская, Браничевская, Белградская и Нишская) (*Попруженко*. 1928. С. 92–93). Воссозданию Болгарского Патриархата посвящено 2 летописных рассказа, совр. событию: один в составе дополнений к Синодику Борила, второй в составе особой повести о перенесении мощей прп. Параскевы (Петки) в Тырнов (*Кожухаров*. 1974. № 2. С. 126–129). Как отметил И. Снегаров, такого обширного диоцеза Болгарская Церковь не имела ни до этого, ни после до конца 2-го Болгарского царства.

Скопская епархия в 1219 г. перешла в юрисдикцию серб. Печской архиепископии, а Призренская (ок. 1216) вернулась в диоцез Охридской архиепископии.

В 1-й пол. XIII в. Тырново превратилось в неприступный город-крепость. Он состоял из 3 частей: внешнего города, холма Царевец с царским и патриаршим дворцами и холма



План средневек. Тырнова

Трапезица, где находились 17 церквей и кафедральный собор Вознесения. Болг. цари ставили себе задачей сделать Тырново не только церковно-адм., но и духовным центром Болгарии. Они активно проводили политику «собрания святынь». После победы болгар над визант. имп. Исааком II Ангелом среди трофеев был захвачен большой патриарший крест, к-рый, по словам Георгия Акрополита, «был сделан из золота и имел в середине частицу Честного Древа» (Там же. С. 153–154). Феодор Скутариот добавляет, что крест был сделан равноап. Константином (ГИБИ. Т. 8. С. 251–252). До кон. 70-х гг. XIII в. этот крест хранился в тырновской сокровищнице в ц. Вознесения.

При Иоанне Асене I были перенесены из Средеца в Тырново мощи прп. Иоанна Рыльского и положены в построенной во имя этого святого новой церкви на Трапезице. Царем Калояном в Тырново перенесены

Церковь Пантократора в Велико-Тырнове. XIV в.



мощи святых мч. Михаила Воина, свт. Илариона, еп. Могленского, прп. Филофеи Темницкой и прп. Иоанна, еп. Поливотского. Иоанн Асень II воздвиг в Тырнове ц. 40 мучеников, куда перенес мощи прп. Параскевы Епиватской. При первых Асенях складывается концепция: Тырново — «Новый Царьград». Стремление уподобить столицу Болгарии К-полю нашла отражение во мн. лит. произведениях той эпохи.

Синодик упоминает имена 14 Патриархов за период с 1235 по 1396 г. (*Попруженко*. 1928. С. 91); по др. сведениям, их было 15. Сохранившиеся сведения об их жизни и деятельности крайне отрывочны. В списках не упомянут архиепископ Василий I, к-рый, хотя и не был официально признан Патриархом, назван таковым в ряде документов. Сохранилась свинцовая печать с именем Патриарха Виссариона, к-рую Т. Герасимов



Печать Патриарха Виссариона. XIII в. (СНАМ)

датирует 1-й четв. XIII в., полагая, что Виссарион был преемником примаса Василия и тоже униатом. Однако точно определить годы его Патриаршества не представляется возможным.

Св. Иоаким I (1235–1246), принявший монашеский постриг на Афоне, прославился своей добродетельной и постнической жизнью и был канонизирован сразу после смерти (*Българската лит-ра*. 1987. С. 57–58, 216–217). Патриарх *Василий II* был членом регентского совета при малолетнем брате Калимана — Михаиле II Асене (1246–1256). Во время его Патриаршества был построен *Батожевский* мон-рь Успения Пресв. Богородицы.

После смерти Иоанна Асеня II территория Тырновского диоцеза постепенно сокращается: были потеряны епархии во Фракии и Македонии, затем Белградская и Браничевская, позднее Нишская и Вельбуждская епархии.



Патриарх *Иоаким II* упоминается в Синодике как преемник Василия II и в ктиторской надписи 1264/65 г. скального мон-ря свт. Николая близ с. Троица (в р-не Шумена). Имя Патриарха *Игнатия* указано в колофонах Тырновского Евангелия 1273 г. и Апостола 1276–1277 гг. Синодик называет его «столпом Православия», поскольку он не принял унию с Римом, заключенную на 2-м Лионском соборе (1274). В болг. книжной традиции посл. четв. XIII в. отражено усиление антикатолич. тенденций: в краткой редакции «Сказания о семи Вселенских Соборах», в «Вопросах и ответах о евангельских словесах», в «Сказании о Зографских мучениках», в «Повести о Ксиропотамском монастыре» (*Иван Вишенский*. Сочинения. М.; Л., 1955. С. 332–335).

Преемник Игнатия, Патриарх *Макарий* жил в эпоху монголо-татар. нашествия, восстания Ивайла и междоусобиц между Иоанном Асенем III и Георгием Тергером I, к-рый упомянут в Синодике как священномученик, но неизвестно, когда и каким образом он пострадал.

Патриарх Иоаким III (80-е гг. XIII в. — 1300) был активным политиком и церковным деятелем. В 1272 г., еще не будучи Патриархом, он имел беседы в К-поле с Джироламо д'Асколи (впосл. папа *Николай IV*) в присутствии имп. *Михаила VIII Палеолога*. В 1284 г. уже как Патриарх участвовал в болг. посольстве в К-поль. В 1291 г. Николай IV отправил Иоакиму III (к-рого называл «archiepiscopo Bulgarorum») письмо, где напоминал, что при первой их встрече тот говорил о своем расположении к идее подчинения Римскому папе, т. е. «к тому, к чему я побуждаю тебя сейчас» (*Theiner*. 1859. P. 376). Царь Феодор Святослав (1300–1321) заподозрил Патриарха Иоакима III в сговоре с Чакой, сыном татар. правителя Ногай и претендентом на болг. престол, и казнил его: Патриарх был сброшен с т. н. Лобной скалы на холме Царевец в Тырнове. Патриархи *Дорофей* и *Роман*, *Феодосий I* и *Иоанникий I* известны только по Синодику. Вероятно, они занимали Тырновскую кафедру в 1-й пол. XIV в. Патриарх *Симеон* участвовал в Соборе в Скопье (1346), на к-ром была учреждена Печская Патриархия и венчан на царство серб. кор. Стефан Душан (*Miklosich, Müller*. Т. 1. P. 423, 553, 555, 562).

Патриарх Феодосий II (ок. 1348 — ок. 1360), принявший постриг в Зографском мон-ре, поддерживал активные связи с Афоном (в Зограф им присланы в дар Толковое Евангелие Феофилакта, архиеп. Охридского, переписанное по заказу его предшественника, Патриарха Симеона, и Пандекты Никона Черногорца в новом переводе). В 1352 г. он в нарушение канонов рукоположил Феодорита в митрополита Киевского (см. ст. *Алексий*, свт., митр. Киевский и всея Руси) после того, как это отказался сделать К-польский Патриарх Каллист (*Ibid*. P. 150, 322, 350–351). В 1359/60 г. Патриарх Феодосий возглавлял в Тырнове Собор против еретиков.

Патриарх *Иоанникий II* (70-е гг. XIV в.) прежде являлся игуменом тырновского мон-ря 40 мучеников. При нем от болг. диоцеза отпала Видинская митрополия.

В XIV в. в Болгарии нашло благодатную почву и много последователей религиозно-философское учение *исихазм*. Воплотитель идей зрелого исихазма св. *Григорий Синаит* ок. 1330 г. пришел в болг. земли, где в местности Парория (в горах Странджа) основал 4 мон-ря, крупнейший из них — на горе Катакекриомене. Царь *Иоанн Александр* оказал покровительство этому мон-рю (*Помяловский И. В.* Житие Григория Синаита. СПб., 1909). Ученики и последователи Григория Синаита из Парории (славяне и греки) распространили учение и практику исихастов по всему Балканскому п-ову. Известнейшими из них были св. *Ромил Видинский*, св. *Феодосий Тырновский*, Давид Дисипат и буд. К-польский Патриарх Каллист I. На К-польском Соборе 1351 г. исихазм был признан полностью соответствующим основам правосл. веры и с этого времени получил офиц. признание в Болгарии.

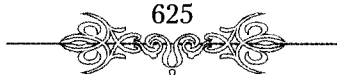
Феодосий Тырновский принимал деятельное участие в обличении различных еретических учений, распространившихся в Болгарии в сер.—2-й пол. XIV в. В 1355 г. по его инициативе в Тырнове был созван Церковный Собор, где было анафематствовано учение *варлаамитов*. На Тырновском Соборе 1359 г. осуждены главные распространители богомильства Кирилл Босота и Стефан и ереси *адамитов* Лазарь и Феодосий.

При поддержке царя Иоанна Александра св. Феодосий основал ок.

1350 г. *Килифаревский мон-рь* в окрестностях Тырнова, где под его рук. подвизалось множество монастырящих (ок. 1360 г. их число достигло 460) из болг. земель и из соседних стран — Сербии, Венгрии и Валахии (*Киселков В.* Житието на св. Теодосий Тырновски като исторически паметник. София, 1926. С. 1–32). Среди них были *Евфимий Тырновский*, буд. Патриарх Болгарский, и *Киприан*, буд. митрополит Киевский и Московский. Килифаревский мон-рь стал одним из основных центров исихазма, а также книжности и просвещения на Балканах. Феодосием Тырновским были переведены на слав. язык «Главы зело полезные» Григория Синаита.

С рубежа XIII–XIV вв. и до посл. четв. XIV в. (времени Патриарха Евфимия) усилиями неск. поколений болг. иноков (в т. ч. исихастов), трудившихся гл. обр. на Афоне (Дионисий Дивный, Закхей Философ (Вагил), старцы Иоанн и Иосиф, Феодосий Тырновский, а также мн. безымянные переводчики), была осуществлена книжная реформа, получившая в научной лит-ре наименование «тырновской» или, точнее, «афоно-тырновской» sprawy. Были переведены заново (либо существенно отредактированы путем сличения слав. списков с греч.) 2 больших корпуса текстов: 1) полный круг литургических и паралитургических четв. книг (Стишной Пролог, триодный Синаксарь, «студийская коллекция» гомилий, патриарший гомилиарий (Евангелие учительное), Маргарит и др.), необходимых для богослужения по Иерусалимскому уставу, окончательно утвердившемуся в практике Византийской Церкви на протяжении XIII в.; 2) аскетические и сопутствующие им догматико-полемические сочинения — своеобразная б-ка исихазма (Лествица, сочинения Аввы Дорофея, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Паламы и др.). Переводы сопровождалась постепенной выработкой единой орфографии (на основе восточноболг.), отсутствием к-рой отличалась болг. письменность на протяжении XII — сер. XIV в. Результаты sprawy оказали сильнейшее воздействие на др. правосл. лит-ры — серб., древнерус. («второе южнославянское влияние» кон. XIV–XV в.).

Крупнейшим церковным деятелем 2-й пол. XIV в. являлся Евфимий





Тырновский. После смерти Феодосия он подвизался сначала в Студийском мон-ре, а затем в Зографе и Великой лавре на Афоне. В 1371 г. Евфимий вернулся в Болгарию и основал мон-рь Св. Троицы, при котором развернулась грандиозная переводческая деятельность. В 1375 г. он был избран Болгарским Патриархом.

Заслугой Патриарха Евфимия является всестороннее внедрение результатов афонской sprawy в практику БПЦ, настолько активное, что уже младшие современники (Константин Костенецкий) воспринимали Патриарха как инициатора самой реформы. Кроме того, Патриарх Евфимий является крупнейшим болг. писателем XIV в., ярким представителем стиля «плетения словес». Им написаны службы, жития и похвальные слова почти всему пантеону святых, чьи мощи были собраны в Тырнове первыми царями династии Асенеи, а также похвальное слово равноапостольным Константину и Елене и послание мниху Киприану (буд. митр. Киевскому). Учеником и близким другом Евфимия был один из плодovitых слав. книжников XIV–XV вв. Григорий Цамблак, написавший ему похвальное слово (Григорий Цамблак. 1971. С. 166–168).

Церковь в эпоху турецкого владычества в Болгарии (кон. XIV — 2-я пол. XIX в.). Ликвидация Тырновского Патриархата. Правивший в Видине Иоанн Срацимир, сын царя Иоанна Александра, воспользовался тем, что во время оккупации города венграми (1365–1369) митр. Видинский Даниил бежал в Валахию. Вернувшись на престол, Иоанн Срацимир подчинил Видинскую митрополию К-польскому Патриархату, подчеркивая тем самым свою церковную и политическую независимость от Тырнова, где правил его брат Иоанн Шишман (Miklosich, Müller. Т. 2. 1869. Р. 28–30, 161–164). В нач. 1371 г. митр. Даниил вел переговоры с К-польским Синодом и получил в управление Триадицкую епархию. В июле 1381 г. Синод К-польского Патриархата поставил на кафедру Видина митр. Кассиана, что закрепляло церковную юрисдикцию К-поля над Видинской митрополией. В 1396 г. Видин был взят турками.

17 июля 1393 г. османская армия захватила Тырново. Патриарх Евфимий фактически возглавил оборону города. Сочинения Григория Цам-

блака «Похвальное слово Патриарху Евфимию» и «Рассказ о перенесении мощей св. Параскевы», а также «Похвальное слово св. Филофее» митр. Иоасафа Видинского повествуют о разграблении Тырнова и разрушении мн. церквей. Уцелевшие храмы опустели, лишившись большинства священников; те же, кто выжил, боялись служить (Григорий Цамблак. 1971. С. 201; Euthymius. 1901. S. 432; Kaluzniacki. 1906. S. 95–115). Патриарх Евфимий был сослан в заточение (вероятно, в Бачковский мон-рь), где скончался ок. 1402 г. Болгарская Церковь осталась без своего Первоиерарха.

В авг. 1394 г. К-польский Патриарх Антоний IV совместно со Свящ. Синодом принял решение отправить в Тырново митр. Иеремию, к-рый в 1387 г. был поставлен на кафедру Мавровлахии (Молдавии), но в силу ряда причин не смог приступить к управлению епархией. Ему поручалось отбыть «с Божией помощью в святую Тырновскую Церковь и беспрепятственно совершать там все дела, подобающие архиерею», за исключением рукоположения епископов (Miklosich, Müller. Т. 2. Р. 223). Хотя посланный в Тырново иерарх не был поставлен во главе этого диоцеза, а лишь временно замещал предстоятеля епархии, рассматривавшейся в К-поле как вдовствующая, в болг. исторической науке данное деяние трактуется как прямое вмешательство К-польского Патриархата в юрисдикцию автокефальной Болгарской Церкви (Тырновского Патриархата). В 1395 г. митр. Иеремию уже находился в Тырнове и в авг. 1401 г. еще управлял Тырновской епархией.

Временная зависимость Тырновской Церкви от К-поля превратилась в постоянную. Сведений об обстоятельствах этого процесса практически не сохранилось. О последующих переменах в каноническом положении БПЦ можно судить на основании 3 писем, связанных со спором между К-полем и Охридом о границах их диоцезов. В первом К-польский Патриарх обвинял Охридского архиеп. Матфея (упомянут в ответном письме) в том, что тот, не имея канонических прав, присоединил к своей церковной области Софийскую и Видинскую епархии. В ответном письме неизвестный нам по имени преемник Матфея объяснял Патриарху, что его предшественник

получил в присутствии Патриарха и членов Синода К-польской Церкви от визант. императора грамоту, согласно к-рой в его диоцез вошли земли до Адрианополя, в т. ч. Видин и София. В 3-м письме тот же архиеп. Охридский жалуется имп. Мануилу II на К-польского Патриарха, вопреки имп. указу изгнанного митрополитов Видина и Софии, поставленных из Охрида. Исследователи по-разному датируют эту переписку: 1410–1411 гг., после 1413 г. (Трифонов. 1906/1907. С. 22–23) или ок. 1416 г. (Николова. 2001. С. 122–127). Во всяком случае не позднее 2-го десятилетия XV в. Тырновская Церковь была подчинена К-полю. Церковно-юридические обоснования ликвидации Тырновского Патриархата отсутствуют. Однако это событие стало естественным следствием утраты Болгарией собственной государственности. Значительно дольше сохраняли автокефалию др. балканские Церкви, на территории к-рых проживала часть болг. населения (и где в XVI–XVII вв. существовали значительно более благоприятные условия для сохранения слав. письменности и культуры), — Печский и Охридский Патриархаты (упразднены соответственно в 1766 и 1767). С этого времени все болг. христиане попали под духовную юрисдикцию К-польского Патриарха.

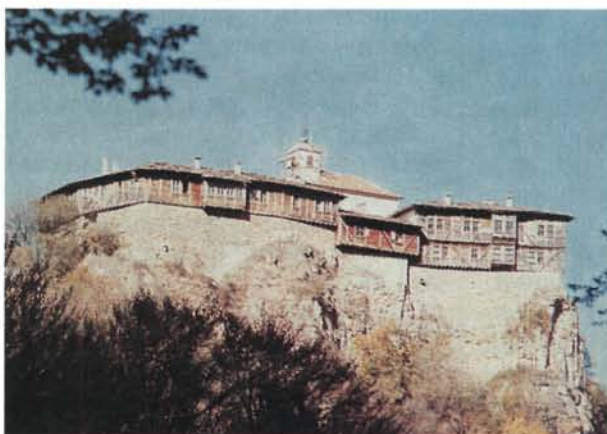
Болгария в составе К-польского Патриархата. Первым митрополитом Тырновской епархии в составе К-польского Патриархата стал Игнатий, бывш. митр. Никомидийский: его подпись стоит 7-й по счету в списке представителей греч. духовенства на Флорентийском Соборе 1439 г. В одном из списков епархий К-польского Патриархата сер. XV в. Тырновский митрополит занимает высокое 11-е место (после Фессалоникийского); ему подчинены 3 епископских кафедры: Червен, Ловеч и Преслав (Darrouzès. Notitiae. N 21. Р. 419–421). До сер. XIX в. Тырновская епархия охватывала большую часть земель Сев. Болгарии и простиралась на юг до р. Марица, включая районы Казанлыкка, Стара- и Нова-Загоры. Тырновскому митрополиту были подчинены епископы Преславский (до 1832, когда Преслав стал митрополией), Червенский (до 1856, когда Червен также был возведен в ранг митрополии), Ловчанский и Врачанский.





К-польский Патриарх, считавшийся верховным представителем перед султаном всех правосл. христиан (миллет-баши), обладал широкими правами в духовной, гражданско-правовой и экономической сферах, но оставался под постоянным контролем османского правительства и нес личную ответственность за loyalty своей паствы власти султана. Церковное подчинение К-полю сопровождалось усилением греч. влияния в болг. землях. На кафедры назначались архиереи-греки, к-рые в свою очередь поставляли в мон-ри и приходские храмы греч. священнослужителей, следствием чего стала практика проведения богослужений на греч. языке, непонятном большей части паствы. Церковные должности нередко занимались при помощи крупных взяток, на местах церковные налоги (известно свыше 20 их видов) взымались произвольно, нередко насильственными методами. В случае отказа в выплатах греч. иерархи закрывали церкви, анафематствовали непокорных, представляли их османским властям как неблагонадежных и подлежащих переселению в др. местность или взятию под стражу. Несмотря на численное превосходство греч. духовенства, в ряде епархий местное население сумело сохранить настоятеля-болгарина. Мн. мон-ри (Этропольский, Рильский, Драгалевский, Куриловский, Кремиковский, Черепишский, Гложенский, Кукленский, Эленишский и др.) сохранили церковнослав. язык в богослужении.

В первые века османского владычества между болгарами и греками не существовало вражды по этническому признаку; известно много примеров совместной борьбы против завоевателей, в равной степени угнетавших правосл. народы. Так, Тырновский митр. *Дионисий (Рали)* стал



ническую кончину приняли *Георгий Софийский Новый*, заживо сожженный в 1515 г., *Георгий Старый* и *Георгий Новейший*, пове-

Гложенский мон-рь

шенный в 1534 г.; *Николай Новый* и сщмч. еп. *Виссарион Смолянский* были забиты камнями толпой турок — один в Софии в 1555 г., др.

одним из руководителей подготовки 1-го Тырновского восстания 1598 г. и привлек подчиненных ему епископов Иеремию Русенского, Феофана Ловчанского, Спиридона Шуменского (Преславского) и Мефодия Врачанского. 12 тырновских священников и 18 влиятельных мирян вместе с митрополитом поклялись до самой смерти оставаться верными делу освобождения Болгарии. Весной или летом 1596 г. была создана тайная орг-ция, в к-рую входили десятки как духовных, так и светских лиц. Греч. влияние в болг. землях во многом было обусловлено влиянием грекоязычной культуры и воздействием набиравшего силу процесса «эллинского возрождения».

Новомученики и подвижники периода османского ига. В период тур. владычества правосл. вера была для болгар единственной опорой, позволявшей сохранить национальную идентичность. Попытки принудительного обращения в ислам способствовали тому, что сохранение верности христ. вере воспринималось и как защита своего национального самосознания. Подвиг новомучеников напрямую соотносился с подвигом мучеников первых веков христианства. Создавались их жития, составлялись им службы, оформлялось празднование их памяти, почитание мощей, строились храмы, освященные в их честь.

Известны подвиги десятков святых, пострадавших в период

Рильский мон-рь

тур. господства. В результате всплеск фанатичного ожесточения мусульман против болгар-христиан муче-

в Смоляне в 1670 г. В 1737 г. в Софии был повешен организатор восстания сщмч. митр. *Симеон Самоковский*. В 1750 г. за отказ принять ислам в Битоле был усечен мечом Ангел Леринский (Битольский). В 1771 г. толпой турок был повешен в Свиштове сщмч. *Дамаскин*. Мч. *Иоани* в 1784 г. исповедал христ. веру в Софийском соборе в К-поле, обращенном в мечеть, за что был обезглавлен, мч. *Злата Могленская*, не поддавшаяся на уговоры похитителя-турка принять его веру, была подвергнута пыткам и повешена в 1795 г. в с. Слатино Могленской обл. После пыток был повешен и мч. *Лазарь* в 1802 г. в окрестностях с. Сома около Пергама. Исповедал Господа в мусульм. суде прмч. *Игнатий Старозагорский* в 1814 г. в К-поле, принявший смерть через повешение, и прмч. *Онуфрий Габровский* в 1818 г. на о-ве Хиос, усеченный мечом. В 1822 г. в г. Осман-Пазар (совр. Омуртаг) был повешен мч. *Иоани*, публично раскаявшийся в том, что принял ислам, в 1841 г. в Сливене была усечена голова мч. *Димитрию* Сливенскому, в 1830 г. в Пловдиве пострадала за веру мч. Рада Пловдивская; турки ворвались в дом и убили ее и троих детей. Празднование памяти всех святых и мучеников болг. земли, угодивших Господу твердым исповеданием веры Христовой и принявших мученический венец во славу Господа, БПЦ совершает во 2-ю неделю по Пятидесятнице.

Патриотическая и просветительская деятельность болгарских мон-рей. В ходе завоевания турками Балкан во 2-й пол. XIV — нач. XV в. большая часть приходских храмов и процветавших некогда болг. мон-рей была сожжена или разграблена, погибло множество фресок, икон, рукописей, предметов церковной утвари. На десятилетия





прекратились преподавание в монастырских и церковных школах и переписка книг; утрачены были мн. традиции болг. искусства. Особенно пострадали тырновские мон-ри. Часть представителей образованного духовенства (в основном из числа монашествующих) погибла, др. были вынуждены уйти из болг. земель. Лишь немногие обители уцелели благодаря либо заступничеству родственников высших сановников Османской империи, либо особым заслугам местного населения перед султаном, либо местоположению в недоступных горных районах. По мнению И. Снегарова, турки разрушали в основном мон-ри, расположенные в областях, наиболее сильно сопротивлявшихся завоевателям, а также обители, оказывавшиеся на маршрутах военных походов. С 70-х гг. XIV до кон. XV в. система болг. мон-рей не существовала как целостный организм; о мн. обителях можно судить лишь по сохранившимся развалинам и данным топонимики.

Население — светские и духовные лица — по собственному почину и на собственные средства восстанавливало мон-ри и храмы. Среди сохранившихся и восстановленных мон-рей — Рильский, Бобошевский, Драгалевский, Куриловский, Карлуковский, Этропольский, Билинский, Роженский, Капиновский, Преображенский, Лясковский, Плаковский, Дрянковский, Килифаревский, Присовский, Патриарший Св. Троицы под Тырново и др., хотя и их существование постоянно находилось под угрозой из-за частых нападений, грабежей и пожаров. Во многих из них жизнь замирала на продолжительные периоды.

При подавлении 1-го Тырновского восстания 1598 г. большая часть восставших укрылась в Килифаревском мон-ре, восстановленном в 1442 г.; за это турки вновь разруши-

ли обитель. Пострадали и окрестные мон-ри — Лясковский, Присовский и Плаковский. В 1686 г. во время 2-го Тырновского восстания также пострадали мн. обители. В 1700 г. центром т. н. восстания Марии стал Лясковский мон-рь. При подавлении восстания пострадали эта обитель и соседний Преображенский мон-рь.

Традиции средневеков. болг. культуры сохранялись последователями Патриарха Евфимия, эмигрировавшими в Сербию, на Афон, а также в Вост. Европу: митр. Киприаном († 1406), Григорием Цамблаком († 1420), диак. Андреем († после 1425), Константином Костенецким († после 1433) и др.

В самой Болгарии оживление культурной деятельности происходило в 50–80-х гг. XV в. Культурный подъем охватил запад бывш. территории страны, центром стал Рильский мон-рь. Он был восстановлен в сер. XV в. стараниями монахов Иоасафа, Давида и Феофана при покровительстве и щедрой финансовой поддержке вдовы султана Мурада II Мары Бранкович (дочери серб. деспота Георгия). С перенесением туда мощей прп. Иоанна Рильского в 1469 г. обитель становится одним из духовных центров не только Болгарии, но и слав. Балкан в целом; сюда стали прибывать тысячи паломников. В 1466 г. между Рильской обителью и рус. мон-рем Св. Пантелеимона на Афоне (населенном в то время сербами — см. ст. *Афон*) был заключен договор об оказании взаимной помощи. Постепенно в Рильском мон-ре возобновилась деятельность книжников, иконописцев и странствующих проповедников.

В мон-рях Зап. Болгарии и Македонии работали книжники Димитрий Кратовский, *Владислав Грамматик*, монахи Мардарий, Давид, Пахомий и др. В Сборник 1469 г., написанный Владиславом Грамматиком, был включен ряд сочинений, связанных с историей болг.

гирика» 1479 г. составляют лучшие произведения балканских писателей-исихастов 2-й пол. XIV — нач. XV в. («Житие св. Иоанна Рильского», послания и др. сочинения Евфимия Тырновского, «Житие Стефана Дечанского» Григория Цамблака, «Похвальное слово св. Филофее» Иоасафа Бдинского, «Житие Григория Синаита» и «Житие св. Феодосия Тырновского» Патриарха Каллиста), а также новые сочинения («Рильская повесть» Владислава Грамматика и «Житие св. Иоанна Рильского с малой похвалой» *Димитрия Кантакузина*).

В кон. XV в. в Рильском мон-ре работали монахи-переписчики и составители сборников Спиридон и Петр Зограф; для хранившихся здесь Сучавского (1529) и Крупнишского (1577) Евангелий в монастырских мастерских были изготовлены уникальные золотые переплеты.

Книгописная деятельность велась также в мон-рях, расположенных в окрестностях Софии, — Драгалевском, Кремиковском, Сеславском, Лозенском, Кокалянском, Куриловском и др. Драгалевский мон-рь был возобновлен в 1476 г.; инициатором его обновления и украшения стал зажиточный болгарин Радослав Мавр, портрет к-рого в окружении семьи был помещен среди росписей преддверия монастырского храма. В 1488 г. иером. Неофит с сыновьями, священником Димитром и Богданом, на собственные средства построили и украсили ц. св. Димитрия в Бобошевском мон-ре. В 1493 г. Радивой, богатый житель пригорода Софии, возобновил ц. св. Георгия в Кремиковском мон-ре; его портрет также был помещен в преддверии храма. В 1499 г. была вновь отреставрирована ц. св. ап. Иоанна Богослова в Поганове, о чем свидетельствуют сохранившиеся ктиторские портреты и надписи.

В XVI–XVII вв. крупным центром письменности стал Этропольский мон-рь Св. Троицы (или Варовитец), основанный первоначально (в XV в.) колонией серб. рудокопов, существовавшей в близлежащем г. Этрополе (*Мутафчиев*. 1973. С. 305, 320). В Этропольском мон-ре были переписаны десятки богослужебных книг и сборников смешанного содержания, богато украшенных изящно выполненными заглавиями, виньетками и миниатюрами. Известны имена местных книжников: грамма-



Дрянковский мон-рь

народа: «Пространное житие св. Кирилла Философа», «Похвальное слово святым Кириллу и Мефодию» и др., основу «Рильского пане-





Потир. 1731 г. (СНИМ)

тика Бойчо, иером. Данаила, Тахо Грамматика, попа Велчо, даскала (учителя) Койю, грамматика Иоанна, резчика Маврудия и др. В научной лит-ре даже существует понятие Этропольская художественно-каллиграфическая школа (Райков. 1972). Мастер Недялко Зограф из Ловеча в 1598 г. создал для мон-ря икону Ветхозаветной Троицы, а через 4 года расписал церковь расположенного неподалеку Карлуковского мон-ря. В Этропольском и окрестных мон-рях были написаны серии икон, в т. ч. с изображениями болг. святых; надписи на них были сделаны на слав. языке. Аналогичной была деятельность мон-рей на периферии Софийской равнины: не случайно эта область получила название Софийская малая св. гора.

Характерна деятельность живописца иером. Пимена Зографского (Софийского), работавшего в кон. XVI — нач. XVII в. в окрестностях Софии и в Зап. Болгарии, где он украсил десятки храмов и мон-рей. В XVII в. были восстановлены и расписаны церкви в Карлуковском (1602), Сеславском, Алинском (1626),

Реликварий с мощами святителей Дионисия и Иоанна Златоуста, вмч. Пантелеимона и ап. Андрея Первозванного. 1783 г. (СНИМ)



Епископский посох. XVIII в. (СНИМ)



Билинском, Трынском, Мисловишицком, Илиянском, Искрецком и др. мон-рях.

Болг. христиане рассчитывали на помощь единоверных слав. народов, особенно рус. С XVI в. Россию регулярно посещали болг. иерархи, настоятели мон-рей и проч. духовные лица. Одним из них был упомянутый выше Тырновский митр. Дионисий (Рали), доставивший в Москву решение К-польского Собора (1590) об учреждении Патриаршества в России. Монахи, в т. ч. игумены Рильского, Преображенского, Лясковского, Билинского и др. мон-рей, в XVI—XVII вв. испрашивали у Московских Патриархов и государей средства на возобновление пострадавших обителей и защиту от притеснений турок. Поездки в Россию за милостыней на восстановление своих обителей совершили игумен Преображенского мон-ря (1712), архимандрит Лясковского мон-ря (1718) и др. Помимо щедрых денежных милостыней на мон-ри и церкви из России в Болгарию привозились слав. книги, прежде всего духовного содержания, не дававшие угаснуть культурно-национальному сознанию болг. народа.

В XVIII—XIX вв. с ростом хозяйственных возможностей болгар выросли пожертвования мон-рям. В 1-й пол.

XVIII в. были возобновлены и украшены мн. монастырские храмы и часовни: в 1700 г. возобновлен Капиновский мон-рь, в 1701 г. — Дряновский, в 1704 г. расписана часовня Св. Троицы в мон-ре Пресв. Богородицы в с. Арбанаси под Тырновом, в 1716 г. в том же селе была освящена часовня мон-ря св. Николая, в 1718 г. возобновлен (на том месте, где находится сейчас) Килифаревский мон-рь, в 1732 г. обновлена и украшена церковь Роженского мон-ря. В то же время создавались великолепные иконы тревненской, самоковской и дебрской школ. В мон-рях создавались раки для св. мощей, оклады икон, кадилницы, кресты, потиры, подносы, свещницы и др., что обусловило их роль в развитии ювелирного и кузнечного дела, ткачества, миниатюрной резьбы.

Церковь в период «болгарского возрождения» (XVIII—XIX вв.). Мон-ри сохраняли свою роль национально-духовных центров и в период возрождения болг. народа. Начало болг. национального возрождения связано с именем прп. Паисия Хиландарского. Его «История славяно-болгарская о народах, и о царях, и о святых болгарских» (1762) явилась своеобразным манифестом патриотизма. Паисий считал, что для пробуждения народного самосознания необходимо иметь чувство своей земли и знание национального языка и исторического прошлого страны.

Последователем Паисия был Стойко Владиславов (впосл. св. Софроний, еп. Врачанский). Помимо распространения «Истории» Паисия (известны списки, сделанные им в 1765 и 1781) он переписывал дамаскины, часословы, молитвословы и др. богослужебные книги; ему принадлежит авторство первой болг. печатной книги (сб. воскресных поучений под названием «Кириакодромион, сиречь Неделник», 1806). Оказавшись в 1803 г. в Бухаресте, он развернул там активную полити-

ческую и лит. деятельность, считая, что в деле укрепления народного самосознания

Епископский пояс. 2-я пол. XVIII в. (СНИМ)



главным фактором является просвещение. С началом русско-тур. войны 1806—1812 гг.



он организовал и возглавил первую общеполитическую акцию, целью которой было достижение автономии болгар под эгидой русского императора. В послании Александру I Софроний Врачанский от имени своих соотечественников просил взять их под защиту и разрешить создание отдельного болгарского подразделения в составе русской армии. При содействии Врачанского епископа в 1810 г. был сформирован боевой отряд Земское болгарское войско, активно участвовавший в войне и особенно отличившийся при штурме г. Силистры.

Заметными представителями болгарского возрождения в Македонии (весьма, впрочем, умеренными по взглядам) были иеромонахи Иоаким Корчовский и Кирилл (*Пейчинович*), развернувшие в нач. XIX в. просветительскую и лит. деятельность.

Монахи и священники были активными участниками национально-освободительной борьбы. Так, монахи Тырновского округа участвовали в «Велчовой завете» 1835 г., восстании капитана дядо Николы 1856 г., т. н. Хаджиставеровой смуте 1862 г., в создании Внутренней революционной организации «апостола свободы» В. Левского и в Апрельском восстании 1876 г.

В формировании образованного болгарского духовенства велика была роль российских духовных школ, в первую очередь Киевской ДА.

Борьба за церковную автокефалию. Наряду с идеей политического освобождения от османского гнета среди балканских народов крепло движение за церковную независимость от К-поля. Поскольку К-польские Патриархи были греч. происхождения, греки издавна оказались в привилегированном положении по сравнению с др. православными народами Османской империи. Особенно резко межнациональные противоречия начали проявляться после достижения независимости Грецией (1830), когда в значительной части греч. общества произошел всплеск националистических настроений, выразившихся в идеологии панэллинизма. К-польская Патриархия также была вовлечена в эти бурные процессы и стала все чаще олицетворять собой силу, тормозившую национальное возрождение др. православных народов. Шло насильственное насаждение греч. языка в школьном образовании, принимались меры к вытеснению

церковнослав. языка из богослужения: так, в Пловдиве при митр. Хрисанфе (1850–1857) он был запрещен во всех храмах, кроме ц. св. Петки. Если греч. духовенство считало естественной неразрывную связь эллинизма и Православия, то для болгар подобные представления становились препятствием на пути к церковно-национальной самостоятельности.

Против засилья греч. клира выступало болгарское духовенство. Борьба за церковную независимость в 1-й пол. 20-х гг. XIX в. началась с выступлений за замену богослужебного языка с греч. на церковнослав. Были предприняты попытки заменить греч. духовенство на клириков-болгар.

Господство греч. владык в болгарских землях, их поведение, порой не вполне отвечающее нормам христианской нравственности, вызывали протесты болгарского населения, требовавшего назначения архиерея из болгар. Выступления против митрополитов-греков во Враце (1820), Самокове (1829–1830) и др. городах можно считать предвестниками греко-болгарской церковной распри, разгоревшейся в полную силу спустя неск. десятилетий. В кон. 30-х гг. XIX в. в борьбу за церковную независимость включилось население крупнейшей в болгарских землях Тырновской епархии. Эта борьба, как и движение за просвещение болгар, основывалась на изданных османским правительством реформаторских актах — Гюльханейском хатт-и шерифе 1839 г. и хатт-и хумаюне 1856 г. Один из идеологов и организаторов болгарского национально-освободительного движения Л. Каравелов заявлял: «Болгарский церковный вопрос не является ни иерархическим, ни экономическим, но политическим» (*Каравелов*. 1967. Т. 7. С. 366). Этот период в болгарской историографии принято характеризовать как «мирный этап» национальной революции.

Следует отметить, что далеко не все иерархи-греки без внимания относились к нуждам болгар. В 20–30-х гг. XIX в. Тырновский митр. Иларион, выходец с Крита, не препятствовал в епархии использованию церковнослав. языка и внес свой вклад в открытие знаменитого Габровского училища (1835). Врачанский еп. Агапий (1833–1849) оказал содействие в открытии жен. училища во Враце, помогал в распространении книг на болгарском языке, а в богослужении

пользовался только церковнослав. языком. В 1839 г. начало действовать Софийское богословское училище, основанное при поддержке митр. Мелетия. Некоторые священники-греки создавали сборники проповедей, написанных греч. азбукой на слав. языке, понятном для паствы; греч. шрифтом печатались болгарские книги.

Кроме того, ряд акций К-польской Патриархии против некоторых изданий на слав. языках следует рассматривать как реакцию на усиление активности среди славянских народов протестантских организаций, прежде всего библейских обществ с их тенденцией перевода богослужебных книг на национальные разговорные языки. Так, в 1841 г. К-польская Патриархия запретила изданный годом ранее в Смирне новый болгарский перевод Евангелия. Изъятие уже выпущенной книги вызвало негативную реакцию среди болгар. Одновременно Патриархия ввела цензуру на болгарские издания, что послужило лишним поводом для роста антигреческих настроений (см.: *Макарова, Жила*. 1999. С. 207–209).

В 1846 г., во время посещения Болгарии султаном Абдул-Меджидом, болгары повсеместно обращались к нему с жалобами на греческое духовенство и просьбами о поставлении владык из болгар. По настоянию османского правительства К-польская Патриархия созвала Поместный Собор (1850), который, однако, отклонил требование болгар о самостоятельном избрании священников и епископов с предоставлением им ежегодных окладов. Накануне Крымской войны 1853–1856 гг. борьба за национальную Церковь охватила крупные города и многие области, населенные болгарскими народами. В этом движении также приняли участие многие представители болгарской эмиграции в Румынии, Сербии, России и др. странах и болгарская община К-поля (к сер. XIX в. насчитывавшая 50 тыс. чел.). Архим. *Неофит (Бозвели)* выдвинул идею открытия в К-поле болгарского храма (*Арнаутов*. *Неофит Хилендарски Бозвели*. 1971. Т. 1. С. 471). По окончании Крымской войны болгарская община в К-поле стала руководящим центром легальной национально-освободительной деятельности.

Болгарские представители вступили в переговоры с К-польской Патриархией с целью прийти к соглашению об образовании самостоятельной Болгарской Церкви. Нельзя сказать, что Патриархия ничего не делала для





сближения позиций сторон. В Патриаршество *Кирилла VII* (1855–1860) было хиротонисано неск. епископов болг. происхождения, в т. ч. известный народный деятель Иларион (Стоянов), возглавивший болг. общину К-поля с титулом еп. Макариопольского (1856). 25 окт. 1859 г. Патриарх заложил основание болг. храма в столице Османской империи — ц. св. Стефана. Кирилл VII стремился всячески способствовать поддержанию мира в смешанных греко-болг. приходах, узаконил равноправное употребление греч. и церковнослав. языков в богослужении, принимал меры к распространению слав. книг и развитию духовных школ для славян с обучением на их родном языке. Однако многие из иерархов греч. происхождения не скрывали своей «эллинофилии», что препятствовало примирению. Сам Патриарх из-за своей умеренной политики в болг. вопросе вызвал недовольство проэллински настроенной «партии» и был смещен ее стараниями. Болгары и сделанные им уступки считали запоздалыми и требовали церковного отделения от К-поля.

В апр. 1858 г. на Поместном Соборе К-польская Патриархия вновь отвергла требования болгар (избрание владык паствой, знание кандидатами болг. языка, ежегодные оклады иерархам). В то же время набирало силу болг. народное движение. 11 мая 1858 г. в Пловдиве впервые была торжественно отпразднована память святых Кирилла и Мефодия. Поворотным пунктом в болг. церковно-национальном движении явились события в К-поле на Пасху 3 апр. 1860 г. в ц. св. Стефана. Еп. Макариопольский Иларион по требованию собравшегося народа не помянул за богослужением К-польского Патриарха, что означало отказ от признания церковной юрисдикции К-поля. Данная акция была поддержана сотнями церковных общин в болг. землях, а также митрополитами Авксентием Велийским и Паисием Пловдивским (греком по происхождению). В К-поль приходило множество посланий от болгар, в к-рых содержался призыв добиваться от османских властей признания независимости Болгарской Церкви и провозгласить «Патриархом всей Болгарии» еп. Илариона, к-рый, однако, настойчиво отклонил это предложение (Снегаров. 1958. С. 58). В столице Османской империи бол-

гарами был сформирован народный совет из архиереев и представителей ряда епархий, поддержавших идею создания самостоятельной Церкви. Активизировалась деятельность различных «партийных» группировок: ориентировавшиеся на Россию сторонники умеренных действий (во главе с Н. Геровым, Т. Бурмовым и др.), проосманская (братья Х. и Н. Тыпчилещовы, Г. Крыстевич, И. Пенчович и др.) и прозап. (Д. Цанков, Г. Миркович и др.) группировки и «партия» национального действия (возглавляемая еп. Иларионом Макариопольским и С. Чомаковым), пользовавшаяся поддержкой церковных общин, радикально настроенной интеллигенции и революционной демократии.

К-польский Патриарх Иоаким резко отреагировал на акцию болгар и добился отлучения епископов Илариона и Авксентия на Соборе в К-поле. Греко-болг. конфликт усугублялся угрозой отпадения части болгар от Православия (в кон. 1860 временно примкнула к униатам большая часть К-польской болг. общины).

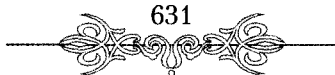
Россия, относясь с сочувствием к болг. народному движению, в то же время не считала возможным поддерживать борьбу против К-польского Патриархата, поскольку в основу рус. политики на Ближ. Востоке было положен принцип единства Православия. «Мне нужно единство Церкви», — писал имп. Александр II в инструкции, данной в июне 1858 г. новому настоятелю рус. посольской церкви в К-поле. Большинство иерархов РПЦ не принимали идею полной независимой Болгарской Церкви. Лишь *Иннокентий (Борисов)*, архиеп. Херсонский и Таврический, защищал право болгар на восстановление Патриаршества. Московский митр. свт. *Филарет (Дроздов)*, не скрывавший своих симпатий к болг. народу, находил необходимым, чтобы К-польская Патриархия предоставила болгарам возможность свободно молиться Богу на родном языке и «иметь единоплеменное духовенство», но отвергал идею о самостоятельной Болгарской Церкви. После событий 1860 г. в К-поле рус. дипломатия начала энергичные поиски примирительного решения болг. церковного вопроса. Гр. Н. П. *Игнатьев*, рус. посол в К-поле (1864–1877), неоднократно запрашивал соответствующие директивы от Святейше-

го Синода, однако высшее руководство РПЦ воздерживалось от определенных высказываний, поскольку К-польский Патриарх и Великая Церковь не обращались к Российской Церкви ни с каким требованием. В ответном послании К-польскому Патриарху *Григорию IV* (от 19 апр. 1869) Святейший Синод выразил мнение, что до известной степени правы обе стороны — и К-поль, хранящий церковное единство, и болгары, законно стремящиеся иметь национальную иерархию (см.: *Шабатин*. 1948. С. 35; *Снегаров*. 1952. С. 201–207).

Церковь в период Болгарского Экзархата (с 1870). В разгар болгаро-греч. противостояния по вопросу о церковной самостоятельности в кон. 60-х гг. XIX в. К-польский Патриарх Григорий VI предпринял ряд мер по преодолению распри. Он изъявил готовность пойти на уступки, предложив создать особый церковный округ под управлением болг. епископов и под председательством экзарха Болгарии. Но этот компромиссный вариант не удовлетворил болгар, требовавших значительного расширения границ своей церковной области. По просьбе болг. стороны к улаживанию спора была подключена Высокая Порты. Османские правительство представило 2 варианта решения вопроса. Однако К-польская Патриархия отвергла их как неканоничные и предложила созвать для решения болг. вопроса Вселенский Собор; разрешение на это не было получено (*Христов*. 1976. С. 45).

Негативная позиция Патриархии обусловила решение османского правительства прекратить распрю своей властью. 27 февр. 1870 г. султан Абдул-Азиз подписал фирман об учреждении особого церковного округа — Болгарского Экзархата; на следующий день вел. везир Али-паша вручил 2 экз. фирмана членам двусторонней болгаро-греч. комиссии.

Согласно п. 1 фирмана, управление духовно-религ. делами всецело предоставлялось Болгарскому Экзархату. Ряд пунктов оговаривал каноническую связь новообразованного округа с К-польским Патриархатом: по избрании экзарха Болгарским Синодом К-польский Патриарх выдает подтверждающую грамоту (п. 3), его имя должно поминаться за богослужением (п. 4), по делам вероисповедания К-польский Патриарх и его Синод оказывают Болгарскому





Синоду требуемую помощь (п. 6), из К-поля болгары получают св. миро (п. 7). В 10-м пункте определялись границы Экзархата: в него входили епархии, где преобладало болг. население: Рушукская (Русенская), Силистрийская, Преславская (Шуменская), Тырновская, Софийская, Врачанская, Ловчанская, Видинская, Нишская, Пиротская, Кюстендилская, Самоковская, Велесская, а также побережье Чёрного м. от Варны до Кюстендже (кроме Варны и 20 сел, жители к-рых не были болгарами), Сливенский санджак (округ) без городов Анхиал (совр. Поморие) и Месемврия (совр. Несебыр), Созопольская каза (уезд) без приморских сел и Филиппопольская (Пловдивская) епархия без городов Пловдив, Станимака (совр. Асеновград), 9 сел и 4 мон-рей. В остальных областях со смешанным населением предполагалось провести «референдумы» среди населения; за подчинение юрисдикции Болгарского Экзархата должно было высказаться не менее $\frac{2}{3}$ жителей (рус. пер. статей фирмана — *Пальмов*. 1896. С. 6–9).

Болг. представители передали фирман во Временный Болгарский Синод, заседавший в одном из районов К-поля (в его состав вошли 5 архиереев: Иларион Ловчанский, Панарет Пловдивский, Паисий Пловдивский, Анфим Видинский и Иларион Макариопольский). Среди болг. народа решение османских властей было встречено с энтузиазмом. Повсеместно проходили торжества и составлялись благодарственные послания на имя султана и Высокой Порты.

В то же время К-польская Патриархия объявила фирман неканоничным. Патриарх Григорий VI выразил намерение созвать Вселенский Собор для рассмотрения болг. вопроса. В ответ на послание К-польского Патриарха к автокефальным Церквам Святейший Синод РПЦ отклонил предложение о созыве Вселенского Собора и советовал принять фирман об учреждении Болгарского Экзархата, поскольку в него вошли все основные положения проекта Патриарха Григория VI и различия между ними незначительны (*Снегаров*. 1952. С. 207).

Болг. сторона приступила к созданию адм. структуры Экзархата. Необходимо было составить временный орган управления для подготовки проекта Устава, к-рый должен был,

согласно п. 3 фирмана, определить внутреннее управление Болгарского Экзархата. 13 марта 1870 г. в К-поле состоялось собрание, избравшее Временный смешанный совет (в его состав вошли 5 архиереев, членов Временного Синода, и 10 мирян) под председательством митр. Илариона Ловчанского. Для принятия Устава Экзархата предстояло организовать Церковно-Народный Собор. По епархиям был разослан «Сборник правил избрания делегатов» («Повод»), согласно к-рому крупнейшая болг. епархия — Тырновская — могла делегировать 4 выборных представителей, Доростолская, Видинская, Нишская, Софийская, Кюстендилская, Самоковская и Пловдивская — по 2, остальные — по 1 представителю. Делегатам следовало явиться в К-поль 1–15 янв. 1871 г., имея при себе статистические данные о своей епархии.

Первый Церковно-Народный Собор проходил в К-поле с 23 февр. по 24 июля 1871 г. под председательством митр. Ловчанского Илариона. В Соборе приняли участие 50 чел.: 15 членов Временного смешанного совета и 35 представителей епархий; это были деятели движения за независимую Болгарскую Церковь, влиятельные жители К-поля и епархиальных центров, учителя, священники, представители органов местного самоуправления ($\frac{1}{5}$ часть делегатов имела светское высшее образование, почти столько же закончили духовные учебные заведения). При обсуждении Устава Экзархата 5 архиереев при поддержке Г. Крыстевича отстаивали канонический порядок церковного управления, предусматривавший особую ответственность епископата за Церковь, тогда как представители либерально-демократического течения придерживались мнения об усилении в церковном управлении позиции мирян. В итоге либералы были вынуждены отступить, и пункт 3 устава определил: «Экзархат в целом управляется духовной властью Священного Синода, а каждая из епархий — митрополитом». Представители либерально-демократического течения добились относительной победы в вопросе о епархиальном управлении: в проекте устава предусматривалось создание в каждой епархии отдельных советов — из духовенства и мирян, но делегаты проголосовали за создание единых епархиальных советов, в к-рых

доминировали миряне. Число светских лиц в составе смешанного совета Экзархата также было увеличено с 4 до 6 чел. (пункт 8). Споры вызвала и предложенная в проекте устава двухступенчатая избирательная система. Либералы настаивали на прямом голосовании при выборе мирян в епархиальные советы и при выборе экзарха митрополитами, а архиереи и консерваторы (Г. Крыстевич) утверждали, что такой порядок несет угрозу подрыва канонического строя церковного управления. В итоге двухступенчатая система была сохранена, но возросла роль мирян при выборе епархиальных архиереев. Обсуждение завершилось рассмотрением вопроса о пожизненном или временном избрании экзарха. Либералы (Х. Стоянов и др.) настаивали на ограничении срока его полномочий; митрополиты Иларион Ловчанский, Панарет и Паисий Пловдивские также считали, что сменяемость экзарха, хотя и является нововведением, не противоречит канонам. В результате с небольшим перевесом (28 из 46) голосов был принят принцип ограничения полномочий экзарха сроком в 4 года (*Темелски*. 2001. С. 159–375).

Принятый Устав управления Болгарским Экзархатом (Уставъ за управление на Българската Екзархия) состоял из 134 пунктов, сгруппированных в 3 раздела (разделенных на главы). 1-й разд. определял порядок избрания экзарха, членов Свящ. Синода и смешанного совета Экзархата, епархиальных митрополитов, членов епархиальных, уездных (казийских) и общинных (нахийских) смешанных советов, а также приходских священников. 2-й разд. определял права и обязанности центральных и местных органов Экзархата. В компетенцию Свящ. Синода входило решение вероисповедных и догматических вопросов и осуществление правосудия в этих сферах (пункты 93, 94 и 100). На Смешанный совет возлагалась ответственность за просветительскую деятельность: забота о поддержании школ, развитии болг. языка и лит-ры (п. 96б). Он был обязан следить за состоянием имущества Экзархата, контролировать доходы и расходы, решать финансовые и др. материальные споры при разводах, обручениях, заверении завещаний, дарениях и т. п. (п. 98). 3-й разд. был посвящен церковным доходам и расходам и конт-





ролю над ними; значительная часть доходов выделялась на содержание школ и др. общественных заведений. Высшим законодательным органом Болгарского Экзархата объявлялся Церковно-Народный Собор из представителей духовенства и мирян, созываемый раз в 4 года (п. 134). Собор рассматривал отчет по всем направлениям деятельности Экзархата, избирал нового экзарха, мог вносить изменения и дополнения в Устав.

Принятый Собором Устав был передан на одобрение Высокой Порте (впосл. он так и остался не утвержденным османским правительством). Одним из основных принципов, заложенных в этом документе, стала выборность: на все церковные должности «от первого до последнего» (включая чиновников Экзархата) кандидаты не назначались, а избирались. Новым в практике Православной Церкви явилось ограничение срока полномочий председателя, что было призвано усилить соборное начало в церковном управлении. Каждый архиерей имел право выставить свою кандидатуру на престол экзарха. Значительную роль в церковной жизни были призваны играть миряне — члены смешанных советов. Основные положения Устава 1871 г. вошли в действующий с 1953 г. Устав БПЦ.

К-польский Патриарх *Анфим VI*, избранный на престол в 1871 г., был готов найти пути примирения с болг. стороной (за что подвергся жесткой критике со стороны проэллинской «партии»). Однако большинство болгар просило султана признать Болгарский Экзархат полностью независимым от К-польского Патриархата. Углубление распри привело к тому, что Высокая Порта ввела в действие фирман 1870 г. в одностороннем порядке. 11 февр. 1872 г. османское правительство дало разрешение (тескере) на избрание экзарха Болгарии. На следующий день Временный смешанный совет избрал экзархом старейшего по возрасту архиерея — митр. Ловчанского Илариона, к-рый через 4 дня подал в отставку, ссылаясь на преклонный возраст. 16 февр. в результате повторных выборов экзархом стал *Анфим I*, митр. Видинский. 23 февр. 1872 г. он был утвержден в новом звании правительством и 17 марта прибыл в К-поль, приступив к исполнению своих обязанностей. 2 апр. 1872 г. *Анфим I* получил султанский берат,



*Блаженнейший Анхим I,
экзарх Болгарский*

определявший его полномочия как верховного представителя правосл. болгар.

11 мая 1872 г., в праздник св. братьев Кирилла и Мефодия, экзарх *Анфим I* с 3 сослужившими ему архиереями, несмотря на запрещение Патриарха, провел праздничное богослужение, после чего зачитал акт, подписанный им и 6 др. болг. архиереями, в к-ром провозглашалось восстановление независимой Болгарской Православной Церкви. Были поставлены митрополиты Экзархата, 28 июня 1872 г. получившие от османского правительства бераты, подтверждавшие их назначение. Кафедрa экзарха оставалась в К-поле до нояб. 1913 г., когда экзарх Иосиф I перенес ее в Софию.

На заседании Синода Константинопольской Патриархии 13–15 мая 1872 г. экзарх *Анфим I* был лишен сана и низложен, митрополиты Панарет Пловдивский и Иларион Ловчанский отлучены от Церкви, а еп. Макариопольский Иларион предан вечной анафеме; церковным наказаниям были подвергнуты все иерархи, клирики и миряне Экзархата. С 29 авг. по 17 сент. 1872 г. в К-поле состоялся Собор с участием иерархов К-польского Патриархата (в т. ч. бывш. Патриархов Григория VI и Иоакима II), Патриархов Александрийского Софрония, Антиохийского Иерофея и Иерусалимского Кирилла (последний, однако, вскоре покинул заседания и отказался подписать под соборными определениями), архиепископа Кипрского Софрония, а также 25 епископов и неск. архимандритов (в т. ч. представителей Элладской Церкви). Действия болгар были осуждены как основанные на начале филетизма (племенных различий).

Все «приемлющие филетизм» были провозглашены чуждыми Церкви схизматиками (16 сент.).

Болг. экзарх *Анфим I* обратился с посланием к предстоятелям автокефальных правосл. Церквей, в к-ром не признавал законным и справедливым наложение схизмы, поскольку Болгарская Церковь сохраняет неизменную преданность Православию. Святейший Правительствующий Синод РПЦ не ответил на это послание, но не присоединился и к приговору К-польского Собора, оставив без ответа послание К-польского Патриарха *Анфима VI* о провозглашении схизмы. Против признания отлучения выступил преосвящ. *Макарий (Булгаков)*, в то время архиеп. Литовский, считавший, что болгары отделились не от Вселенской Православной Церкви, а только от К-польского Патриархата, и канонические основания для признания Болгарского Экзархата не отличаются от тех, по к-рым в XVIII в. произошло подчинение К-полю Охридского и Печского Патриархатов, также узаконенное указом султана. Архиеп. *Макарий* высказался за сохранение братских отношений РПЦ с К-польским Патриархатом, что, однако, не обязывало, как он считал, признавать болгар схизматиками (*Снегаров*. 1952. С. 208–210). Стремясь сохранить нейтрально-примирительную позицию к вспыхнувшей расправе, Святейший Синод РПЦ предпринял ряд мер, направленных на преодоление изоляции БПЦ, тем самым считая недостаточными причины для признания ее раскольнической. В частности, было разрешено принимать болгар в российские духовные школы, нек-рые архиереи предоставляли болгарам св. миро, в ряде случаев происходили сослужения рус. духовенства с болг. клириками. Однако, принимая во внимание позицию К-польского Патриархата, РПЦ не поддерживала полного канонического общения с БПЦ. Митр. Московский *Макарий* во исполнение предписания Святейшего Синода не допустил к богослужению 15 авг. 1879 г. митр. Видинского *Анфима* (бывш. экзарха Болгарии) и еп. Браницкого *Климента* (буд. митрополита Тырновского), прибывших в Россию для выражения признательности болг. народа за освобождение от тур. ига. Митр. Варненский *Симеон*, прибывший во главе болг. гос. делегации по случаю восшествия





на престол имп. Александра III (май 1883), совершил в С.-Петербурге панихиду по Александру II без участия рус. духовенства. В 1895 г. митр. Климент Тырновский был братолюбиво принят С.-Петербургским митр. Палладием, но и в этот раз не имел евхаристического общения с рус. духовенством (*Снегаров*. 1929. С. 34; *Христов*. 1976).

В 1873 г. среди паствы Скопской и Охридской епархий были проведены плебисциты, по результатам к-рых обе епархии без разрешения К-поля были присоединены к Болгарскому Экзархату. На их территории развернулась активная церковно-просветительская деятельность.

После разгрома Апрельского восстания 1876 г. экзарх Анфим I пытался добиться от тур. правительства смягчения репрессий в отношении болгар; в то же время он обратился к главам европ. держав, к митр. С.-Петербургскому Исидору с просьбой ходатайствовать перед имп. Алек-



Блаженнейший Иосиф I,
экзарх Болгарский

сандром II об освобождении болгар. Османское правительство добилось смещения Анфима I (12 апр. 1877); позднее он был взят под стражу в Анкаре. 24 апр. 1877 г. «избирательный Собор» в составе 3 митрополитов и 13 мирян избрал нового экзарха — *Иосифа I*, митр. Ловчанского.

После русско-тур. войны 1877–1878 гг., согласно решениям Берлинского конгресса 1878 г., установившего новые политические границы на Балканах, территория Болгарского Экзархата оказалась распределена между 5 гос-вами: Княжеством Болгария, Вост. Румелией, Турцией (вилайеты Македонии и Вост. Фракии), Сербией (Нишская и Пирот-

ская епархии перешли под духовную юрисдикцию Сербской Церкви) и Румынией (Сев. Добруджа (Тулчанский округ)).

Нестабильность положения Болгарского Экзархата, как и политического статуса Болгарии, отразилась на вопросе о местонахождении в этих условиях предстоятеля Болгарской Церкви. Резиденция экзарха была временно перенесена в Пловдив (на территорию Вост. Румелии), где Иосиф I развернул активную дипломатическую деятельность, установив контакты с членами временного рус. управления, а также с представителями государств — участников Европейской комиссии, разрабатывавшей Органический устав Вост. Румелии, доказывая необходимость единого духовного руководства для всего болг. народа. Российские дипломаты, как и нек-рые болг. политические деятели, считали, что местопребыванием экзарха должны быть София или Пловдив, что способствовало бы уврачеванию схизмы, разделявшей правосл. народы; проф. М. Дринов полагал, что центром Экзархата должен стать Охрид. Экзарх Иосиф I считал нужным сохранить резиденцию экзарха в К-поле, мотивируя это необходимостью оградить болг. паству на территории Османской империи от влияния усилившейся католич. пропаганды (*Снегаров*. 1952. С. 211). Это мнение поддерживали духовенство и народ Македонии и Вост. Фракии.

9 янв. 1880 г. экзарх Иосиф I переехал из Пловдива в К-поль, где развернул активную деятельность по созданию органов управления Экзархата, добивался от османских властей права поставить архиереев в те епархии, к-рыми до русско-тур. войны управляли болг. владыки (Охрид, Велес, Скопье). Через т. н. истиклямы (опросы консультативного характера) население Дабарской, Струмицкой и Кукушской епархий выразило желание перейти под юрисдикцию Болгарского Экзархата, но тур. правительство не только не удовлетворяло их чаяний, но и постоянно задерживало отправку архиереев Экзархата в болг. епархии Македонии и Вост. Фракии. Болгарский Экзархат в К-поле официально являлся институтом Османского гос-ва, в то время как его финансовое содержание обеспечивало Княжество Болгария. Ежегодно тур. правительство отсылало Мин-ву иностранных дел

и исповеданий княжества, а позже и Свящ. Синоду в Софии проект бюджета Экзархата, обсуждавшийся позднее в Народном Собрании. Значительные средства, полученные от болг. налогоплательщиков, расходовались как на нужды управления Экзархата в К-поле, так и на выплату жалованья учителям и священникам в Македонии и Вост. Фракии.

По мере укрепления независимого Болгарского гос-ва возрастало недоверие османского правительства к Болгарскому экзарху в К-поле. В нач. 1883 г. Иосиф I попытался собрать в К-поле Свящ. Синод Экзархата, чтобы решить ряд вопросов, связанных с внутренним устройством и управлением, однако тур. правительство настояло на его роспуске. В К-поле искали повод для отмены фирмана 1870 г. и удаления экзарха, как не имеющего подведомственных территорий в прямых владениях султана. В соответствии с законами Княжества Болгарского — ст. 39 Тырновской Конституции и измененным Уставом Экзархата от 4 февр. 1883 г. («Экзархийский устав, приспособенъ въ Княжеството») — архиереи княжества имели право участвовать в выборе экзарха и Свящ. Синода. В связи с этим в К-поле от экзарха был потребован определенный ответ: признает ли он Церковный устав Княжества Болгария или полагает Экзархат в К-поле отдельным и независимым. На это экзарх дипломатично заявил, что отношения между Экзархатом в К-поле и Церковью в Болгарском княжестве являются чисто духовными и что церковный закон свободной Болгарии распространяется только на ее территорию; Церковь же в Османской империи управляется на основании временных правил (поскольку Устав 1871 г. все еще не был одобрен тур. властями). В окт. 1883 г. Иосиф I не был приглашен на прием во дворце султана, на к-ром присутствовали главы всех признанных в Османской империи религ. общин, что было расценено болгарами как шаг к устранению экзарха и привело к волнениям среди населения Македонии, Вост. Фракии и Вост. Румелии. Однако в этой ситуации Болгарский Экзархат нашел поддержку со стороны России. Османскому правительству пришлось уступить, и 17 дек. 1883 г. экзарх Иосиф I был принят султаном Абдул-Хамидом II. Было подтверждено действие фирмана 1870 г.,





кафедра экзарха была оставлена в К-поле и было дано обещание, что церковные права болгар будут и впредь соблюдаться в вилайетах империи.

В 1884 г. экзарх Иосиф I предпринял попытку отправить болг. архиереев в македон. епархии, духовную юрисдикцию над к-рыми оспаривали как К-польская Патриархия, так и сербы. Это соперничество Высокая Порта умело использовала в своих интересах. В конце года тур. власти разрешили назначить владык в Охрид и Скопье, однако бераты, подтверждавшие их назначение, не были изданы, и архиереи не смогли отбыть на места.

После воссоединения Болгарского княжества с Вост. Румелией (1885), сербско-болг. войны 1885 г., отречения кн. Александра I Батенберга (1886) и восшествия на его место кн. Фердинанда I Кобургского (1887) курс османского правительства в отношении Болгарского Экзархата в К-поле изменился. В 1890 г. были изданы бераты, подтверждавшие назначение митрополитов Синесия в Охрид и Феодосия в Скопье, было отменено установленное еще в период русско-тур. войны 1877–1878 гг. военное положение в европ. вилайетах. Экзархату было разрешено начать издание собственного печатного органа «Новини» (Новости), позже переименованного в «Вести». В сер. 1891 г. по приказу вел. везира Кямилпаши главам Солунского и Битолского вилайетов было предписано не препятствовать болгарам, вышедшим из-под юрисдикции К-польской Патриархии, самостоятельно (через представителей духовных общин) улаживать свои церковные дела и следить за функционированием школ; в результате за неск. месяцев более 150 сел и городов заявили местным властям об отказе от духовного подчинения К-полю и переходе под юрисдикцию Экзархата. Это движение продолжалось и после указа нового (с 1891) вел. везира Джевадпаши об ограничении выхода болг. общин из ведения Патриархии.

Весной 1894 г. были изданы бераты для болг. владык Велесской и Неврокопской епархий. В 1897 г. Турция вознаградила Болгарию за нейтралитет в турецко-греч. войне 1897 г. дарованием бератов для Битольской, Дабарской и Струмицкой епархий. Охридскую епархию возглавлял епископ Болгарского Экзархата, не

имевший султанского берата. Для остальных епархий с болг. и смешанным населением — Костурской, Леринской (Могленской), Воденской, Солунской (Фессалоникийской), Кукушской (Поленинской), Серской, Мелникской и Драмской — экзарх Иосиф I сумел добиться признания председателей церковных общин наместниками Экзархата с правом урегулирования всех вопросов церковной жизни и народного просвещения.

При массовой поддержке народа и значительной финансовой и политической помощи свободной Болгарии Болгарский Экзархат решал задачи просвещения и укрепления национального самосознания болгар, оставшихся на землях в составе Османской империи. Удалось добиться восстановления школ, закрытых здесь в период русско-тур. войны 1877–1878 гг. Значительную роль играли об-во «Просвещение», основанное в 1880 г. в Солуни, и «Училищное попечительство» — созданный в 1882 г. комитет по организации просветительской деятельности, вскоре преобразованный в Отдел школ при Болгарском Экзархате. В Солуни были основаны имевшие большое значение в духовной жизни края болг. муж. гимназия во имя слав. просветителей св. Кирилла и Мефодия (1880) и болг. жен. Благовещенская гимназия (1882). Для болг. населения Вост. Фракии центром просвещения стала муж. гимназия им. д-ра П. Берона в Одрине (тур. Эдирне) (1891). До кон. 1913 г. Экзархат открыл в Македонии и Одринском крае 1373 болг. школы (в т. ч. 13 гимназий), где преподавали 2266 учителей и обучались 78 854 ученика. По инициативе экзарха Иосифа I были открыты духовные уч-ща в Одрине (1883/84 уч. г.), в Прилепе (1884/85 уч. г.), к-рые затем были объединены, переведены в К-поль и преобразованы в семинарию. Ее св. покровителем был признан прп. Иоанн Рыльский, а первым ректором стал архим. Мефодий (Кусев), получивший образование в России. В 1900–1913 гг. К-польскую ДС св. Иоанна Рыльского окончили 200 чел., часть выпускников продолжила образование в основном в российских духовных академиях.

В то время как руководство Экзархата добивалось улучшения положения христ. населения Османского гос-ва мирными средствами,

ряд священников и учителей создавали тайные комитеты, ставившие своей целью вооруженную борьбу за освобождение. Размах революционной деятельности заставил весной 1903 г. экзарха Иосифа I обратиться к болг. кн. Фердинанду I с письмом, в к-ром он отмечал, что бедность и отчаяние породили «революционных апостолов», призывающих народ к восстанию и обещающих ему политическую автономию, и предупреждал, что война Болгарии с Турцией станет катастрофой для всего болг. народа. Во время Ильиндеевского восстания 1903 г. экзарх употребил все свое влияние для спасения населения Македонии и Фракии от массовых репрессий.

Неспокойная ситуация в османских вилайетах побуждала мн. священнослужителей переселяться в свободную Болгарию, оставляя своих пасомых без духовного руководства. Возмущенный этим, экзарх Иосиф I издал 10 февр. 1912 г. Окружное послание (№ 3764), запрещавшее митрополитам и управляющим епархиями разрешать подчиненным им священникам покидать свои приходы и переселяться на территорию Болгарии. Сам экзарх, несмотря на возможность переехать в Софию, оставался в тур. столице, чтобы принести как можно больше пользы своей пастве.

Внутреннее устройство Болгарского Экзархата. Согласно ст. 39 Конституции Болгарии, БПЦ и в Княжестве Болгария, и в пределах Османской империи сохранялась единой и неделимой. Кафедра экзарха и после политического освобождения Болгарии оставалась в К-поле. На практике церковное управление в свободной Болгарии и на территории Османской империи было разделено и развивалось независимо друг от друга, поскольку тур. власти не разрешали архиереям из княжества напрямую участвовать в управлении Экзархатом. После Младотурецкой революции 1908 г. неск. улучшились отношения между Болгарским Экзархатом и К-польской Патриархией. В 1908 г. впервые экзарх получил возможность сформировать законный Свящ. Синод.

До 1912 г. в диоцез Болгарского Экзархата вошли 7 епархий во главе с митрополитами, а также епархии, управляемые «наместниками экзарха»: 8 в Македонии (Костурская, Леринская (Могленская), Воденская,



Солунская, Поленинская (Кукушская), Серская, Мелникская, Драмская) и 1 в Вост. Фракии (Одринская). На этой территории было ок. 1600 приходских храмов и часовен, 73 мон-ря и 1310 священников.

В Княжестве Болгария первоначально существовали следующие епархии: Софийская, Самоковская, Кюстендилская, Врачанская, Видинская, Ловчанская, Тырновская, Доростоло-Червенская и Варненско-Преславская. После объединения Княжества Болгария и Вост. Румелии (1885) к ним прибавились Пловдивская и Сливенская епархии, в 1896 г. была учреждена Старозагорская епархия, а после Балканских войн 1912–1913 гг. к Болгарии отошла также Неврокопская епархия. Согласно Уставу 1871 г., неск. епархий должны были быть ликвидированы после кончины их митрополитов. К Софийской епархии были присоединены территории упраздненных Кюстендилской (1884) и Самоковской (1907) епархий. Третьей должна была стать Ловчанская епархия, титульным митрополитом к-рой являлся экзарх Иосиф I, однако ему удалось добиться разрешения на сохранение епархии и после его кончины.

В нек-рых епархиях Княжества Болгария одновременно имелось по 2 митрополита. В Пловдиве, Созополе, Анхиале, Месемврии и Варне наряду с иерархами БПЦ находились греч. митрополиты, подчиненные К-польскому Патриархату. Это противоречило 39-й ст. Конституции и вызывало раздражение болг. паствы, приводя к острым конфликтам. Греч. митрополиты оставались в Болгарии до 1906 г., когда местное население, возмущенное событиями в Македонии, захватило их храмы и добилось их высылки.

Конфликтные ситуации возникали также между Свящ. Синодом и нек-рыми правительственными кабинетами. Так, в 1880–1881 гг. Д. Цанков, в то время министр иностранных дел и исповеданий, не поставив в известность Синод, попытался ввести «Временные правила» духовного управления христианами, мусульманами и евреями, что было расценено болг. архиереями во главе с экзархом Иосифом I как вмешательство светской власти в дела Церкви. Иосиф I был вынужден приехать в Софию, где оставался с 18 мая 1881 до 5 сент. 1882 г.

В результате 4 февр. 1883 г. вступил в силу «Устав Экзархата, приспособленный для Княжества», разработанный на основе Устава 1871 г. В 1890 и 1891 гг. в него были внесены дополнения, а 13 янв. 1895 г. был утвержден новый Устав, дополненный в 1897 и 1900 гг. Согласно этим законам, Церковью в княжестве управлял Свящ. Синод, состоящий из всех митрополитов (на практике постоянно заседали только 4 архиерея, избравшихся на 4 года). Экзарх Иосиф I управлял Церковью в княжестве через своего наместника («делегата») в Софии, к-рый должен избираться митрополитами княжества с одобрения экзарха. Первым наместником экзарха стал митр. Доростоло-Червенский Григорий, за к-рым последовали митрополиты Варненско-Преславский Симеон, Тырновский *Климент*, Доростоло-Червенский Григорий (повторно), Самоковский Досифей и Доростоло-Червенский Василий. До 1894 г. постоянные заседания Свящ. Синода княжества не проводились, затем он функционировал регулярно, рассматривая все текущие вопросы, касающиеся управления Церковью в свободной Болгарии.

Во время правления кн. Александра I Баттенберга (1879–1886) гос. власть не вступала в конфликты с БПЦ. Иначе обстояло дело в правление кн. (1887–1918, с 1908 г. — царя) Фердинанда I Кобургского, католика по вероисповеданию. Наместник экзарха митр. Тырновский Климент, ставший выразителем оппозиционной правительству политической линии, был объявлен сторонниками премьер-министра Ст. Стамболова проводником крайнего русофильства и выслан из столицы. В дек. 1887 г. митр. Климент вынужден был удалиться в свою епархию с запретом совершать богослужения без специального разрешения. Еще в авг. 1886 г. был отстранен от управления своей епархией митр. Варненско-Преславский Симеон. Острый конфликт разгорелся в 1888–1889 гг. по вопросу о поминовении за богослужением имени князя как болг. государя, причем оказались разорваны отношения между правительством и Свящ. Синодом, а митрополиты Врачанский Кирилл и Тырновский Климент в 1889 г. были привлечены к судебной ответственности; только в июне 1890 г. владыки приняли формулу поминовения кн. Фердинанда.

В 1892 г. очередная инициатива Стамболова привела к новому обострению отношений Церкви и гос-ва. В связи с браком Фердинанда I правительство предприняло попытку, проигнорировав Свящ. Синод, изменить 38-ю ст. Тырновской Конституции т. о., чтобы и преемник князя мог быть неправосл. В ответ газ. «Новини» (издававшийся в К-поле печатный орган Болгарского Экзархата) начала публикацию передовых статей с критикой болг. правительства. Экзарх Иосиф I подвергся резким нападкам в правительственной газ. «Свобода». Правительство Стамболова приостановило субсидирование Болгарского Экзархата и грозило отделением Церкви Княжества Болгария от Экзархата. Вел. везир встал на сторону болг. правительства, и экзарх, поставленный в безвыходное положение, прекратил газетную кампанию. Стамболов всячески преследовал архиереев, выступавших против его политики: особенно это касалось митр. Тырновского Климента, обвиненного в преступлении против нации и отправленного в заточение в Лясковский мон-рь. Против него был сфабрикован уголовный процесс, и в июле 1893 г. он был приговорен к пожизненному заключению (после апелляции мера наказания была снижена до 2 лет). Владыка Климент был заточен в Гложенском мон-ре исключительно за свое «русофильство». Впрочем, вскоре Фердинанд I, решивший нормализовать отношения с Россией, приказал освободить Тырновского митрополита и объявил о своем согласии на переход наследника престола кн. Бориса (буд. царя Бориса III) в Православие. 2 февр. 1896 г. в Софии в кафедральном храме Св. Недели экзарх Иосиф I совершил таинство Миропомазания наследника. 14 марта 1896 г. болг. кн. Фердинанд I, прибывший в османскую столицу для встречи с султаном Абдул-Хамидом II, посетил и экзарха. 24 марта он встретил Пасху в правосл. храме Св. Недели, вручил Иосифу I панацию, подаренную имп. Александром II первому болг. экзарху Анфиму и купленную князем после кончины последнего, и высказал пожелание, чтобы в будущем ее носили все болг. экзархи.

В целом после освобождения Болгарии влияние и значение Православной Церкви в гос-ве постепенно снижались. В политической сфере



она оттеснялась на задний план, в сфере культуры и просвещения главную роль стали играть светские гос. институты. Болг. духовенство, большей частью малограмотное, с трудом могло адаптироваться к новым условиям.

1-я (1912–1913) и 2-я (1913) Балканские войны и заключенный в июле 1913 г. Бухарестский мир привели к утрате Экзархатом духовной власти в пределах европ. части Турции: Охридская, Битольская, Велесская, Дабарская и Скопская епархии вошли в юрисдикцию Сербской Православной Церкви, а Солунская (Фессалоникийская) была присоединена к Элладской Церкви. В первых пяти болг. архиереев сменили сербы, а управлявший Солунской епархией архим. Евлогий был убит в июле 1913 г. БПЦ утратила также приходы в Юж. Добрудже, перешедшие под юрисдикцию Румынской Православной Церкви.

В подчинении Болгарского Экзархата осталась лишь Маронийская епархия в Зап. Фракии (с центром в Гюмюрджине). Экзарх Иосиф I сохранил паству гл. обр. в К-поле, Одрине (Эдирне) и Лозенграде и принял решение перенести свою кафедру в Софию, оставив в К-поле «наместничество», к-рым (до его ликвидации в 1945) управляли болг. архиереи. После кончины Иосифа I 20 июня 1915 г. новый экзарх не был избран, и на протяжении 30 лет БПЦ управлялась местоблюстителями — председателями Свящ. Синода.

После вступления Болгарии в первую мировую войну на стороне Германии (1915) часть бывш. епархий временно вернулась в состав Болгарского Экзархата (Вардарская Македония). По окончании войны в соответствии с положениями Нейиского мирного договора (1919) Болгарский Экзархат вновь утратил епархии в Македонии: большую часть Струмицкой епархии, пограничные земли, входившие ранее в Софийскую епархию, а также Маронийскую епархию с кафедрой в Гюмюрджине в Зап. Фракии. На территории европ. Турции Экзархат сохранил Одринскую епархию, к-рую с 1910 до весны 1932 г. возглавлял архим. Никодим (Атанасов) (с 4 апр. 1920 г. — еп. Тивериопольский). Кроме того, была учреждена временная Лозенградская епархия, во главе ее с 1922 г. находился еп. Нишавский Иларион, в 1925 г. его сменил бывш. Скопский

митр. Неофит, с 1932 г. управлявший также и Одринской епархией. После кончины митр. Неофита (1938) заботу о всех правосл. болгарях, проживавших в пределах европ. Турции, приняло на себя наместничество Экзархата.

После первой мировой войны епархии в Македонии вновь отпали от Болгарского Экзархата; за пределами Болгарии в состав БПЦ входила теперь только Одринская епархия в тур. Вост. Фракии.

Эти годы в БПЦ возникло реформаторское течение, представителями к-рого были как рядовые священнослужители и миряне, так и часть архиереев. Полагая, что в новых исторических условиях реформы в Церкви необходимы, 6 нояб. 1919 г. Свящ. Синод принял решение приступить к изменению Устава Экзархата и уведомил об этом главу правительства А. Стамболийского, одобрявшего инициативу БПЦ. Свящ. Синодом была назначена комиссия под председательством митр. Симеона Варненско-Преславского. Однако под влиянием группы богословов во главе с Х. Враговым, П. Черняевым и архим. Стефаном (Абаджиевым) 15 сент. 1920 г. Стамболийский, не поставив в известность Свящ. Синод и комиссию, внес в Народное собрание законопроект об изменении устава Экзархата, к-рый был принят и утвержден царским указом. Согласно этому закону, Свящ. Синод был обязан в 2-месячный срок завершить подготовку устава и созвать Церковно-Народный Собор. В ответ болг. епископы в дек. 1920 г. собрали Архиерейский Собор, выработавший «Проект изменения закона о созыве Церковно-Народного Собора». Возник острый конфликт между Свящ. Синодом и правительством, к-рое дало распоряжение военным прокурорам привлечь непокорных архиереев к судебной ответственности; членов Свящ. Синода даже предполагалось арестовать, а во главе БПЦ сформировать Временное церковное управление. Ценой мн. усилий и компромиссов противоречия были неск. сглажены, состоялись выборы делегатов (среди к-рых были и представители Македонии — беженцы-священники и миряне), и в февр. 1921 г. в столичной церкви св. Седмочисленников в присутствии царя Бориса III был открыт 2-й Церковно-Народный Собор.

Согласно принятому Соборному уставу Экзархата, Церковно-Народный Собор рассматривался как высший законодательный орган БПЦ. Устав представлял собой подробное и систематическое изложение болг. церковного права. Высшим принципом церковного управления объявлялось соборное начало, т. е. участие в управлении священников и мирян на всех уровнях при сохранении первенствующего положения архиереев. Устав был утвержден Архиерейским Собором, а 24 янв. 1923 г. одобрен Народным собранием. Однако после свержения правительства Стамболийского (1923) реформа устава ограничилась законодательными распоряжениями, к-рыми в прежний устав Экзархата был внесен ряд поправок, касавшихся преимущественно состава Синода и выборов экзарха.

После освобождения Болгарии (1878) влияние и значение БПЦ в стране стало постепенно снижаться; в политической сфере, в культуре и просвещении она оттеснялась новыми гос. учреждениями. Кроме того, болг. духовенство оказалось в значительной степени малограмотным и не смогло адаптироваться к новым условиям. В кон. XIX в. в Болгарии существовали 2 неполных богословских уч-ща: в Лясковском мон-ре — св. апостолов Петра и Павла и в Самокове (в 1903 было переведено в Софию и преобразовано в Софийскую ДС). В 1913 г. была закрыта болг. ДС в Стамбуле; ее преподавательский состав был переведен в Пловдив, где начал работу в 1915 г. Существовал ряд начальных священнических уч-щ, в к-рых изучали богослужебный устав; в 1905 г. в Болгарии было 1992 священника, из к-рых всего 2 имели высшее богословское образование, а очень многие — лишь начальное. Богословский фак-т при Софийском ун-те был открыт лишь в 1923 г.

Главной причиной неизбрания нового экзарха после смерти Иосифа I (1915) была неустойчивость правительственного национально-политического курса. Вместе с тем существовали различные мнения о порядке замещения кафедр Экзархата и Софийской митрополии: должно ли их занимать одно лицо или их следует разделить. На протяжении 30 лет, в течение к-рых БПЦ оставалась лишенной своего Предстоятеля, церковное управление осуществлялось Свящ. Синодом во главе





с избираемым наместником — председателем Свящ. Синода. С 1915 до нач. 1945 г. таковыми являлись митрополиты Софийский Парфений (1915–1916), Доростоло-Червенский Василий (1919–1920), Пловдивский Максим (1920–1927), Врачанский Климент (1927–1930), Видинский Неофит (1930–1944) и Софийский Стефан (1944–1945).

После вступления Красной Армии на территорию Болгарии и образования правительства Отечественного фронта 9 сент. 1944 г. митр. Софийский Стефан в послании к рус. народу на радио «София» заявил, что гитлеризм есть враг всего славянства, к-рый должен быть сломлен Россией и ее союзниками — США и Великобританией. 16 окт. 1944 г. местоблюститель Стефан был переизбран, через 2 дня на заседании Свящ. Синода было принято решение просить правительство о разрешении проведения выборов экзарха. В Устав Экзархата были внесены изменения, предполагавшие расширение степени участия клира и народа в выборах. 4 янв. 1945 г. Свящ. Синод издал Окружное послание, в к-ром выборы экзарха назначались на 21 янв., а 14 янв. предписывалось провести предварительные собрания по епархиям: от каждой требовалось избрать по 7 выборщиков (3 клириков и 4 мирян). Избирательный Собор Экзархата состоялся 21 янв. 1945 г. в столичном храме Св. Софии. В нем приняли участие 90 полномочных избирателей, к-рым были представлены на голосование 3 кандидата: митрополиты Софийский Стефан, Видинский Неофит и Доростоло-Червенский Михаил. Большинство голосов (84) был избран митр. Стефан, ставший 3-м и последним болг. экзархом.

Блаженнейший Стефан I, экзарх Болгарский



Важной задачей, стоявшей перед БПЦ, была ликвидация схизмы. В кон. 1944 г. Синод установил контакт с К-польской Патриархией, представители к-рой при встрече с болг. посланцем высказались, что «болгарская схизма в настоящее время является уже анахронизмом» (ЖМП. 1976. № 8. С. 50). Еще в окт. 1944 г. Софийский митр. Стефан просил Свящ. Синод РПЦ о содействии в преодолении схизмы. 22 нояб. 1944 г. Синод обещал поддержку и посредничество при переговорах с К-польской Патриархией. В февр. 1945 г. в Москве во время торжеств по случаю интронизации нового Патриарха Московского состоялась беседа Святейшего Патриарха *Алексия I* с Патриархами Александрийским *Христофором* и Антиохийским *Александром III* и представителями Патриарха К-польского митр. Фиатирским Германом и Патриарха Иерусалимского архиеп. Севастийским Афинагором, на к-рой обсуждался «болгарский церковный вопрос». Результаты этих обсуждений Патриарх *Алексий I* изложил в своем письме 20 февр. 1945 г. экзарху Болгарскому. В день своего избрания экзарх Стефан I отправил Вселенскому Патриарху Вениамину письмо с просьбой «снять произнесенное по известным причинам осуждение Болгарской Православной Церкви и соответственно признать ее автокефальной и причислить к автокефальным православным Церквам». Уполномоченные Болгарского Экзархата встретились с Вселенским Патриархом и провели переговоры с комиссией К-польской Патриархии (в составе митрополитов Халкидонского Максима, Сардикийского Германа и Лаодикийского Дорорея), к-рая должна была определить условия снятия схизмы.

19 февр. 1945 г. был подписан «Протокол о ликвидации существующей годами аномалии в теле Святой Православной Церкви...», а 22 февр. Вселенская Патриархия издала томос, гласивший: «Мы благословляем автокефальное устройство и управление Святой Церкви в Болгарии и определяем ее как Святую Православную Автокефальную Болгарскую Церковь, и с этого момента признаем Ее нашей духовной сестрой, которая управляется и вершит свои дела независимо и автокефально, согласно установлениям и суверенным правам».

Положение Церкви в социалистической Болгарии. После формирования правительства Отечественного фронта осенью 1944 г. и особенно после урегулирования международного положения Болгарии с подписанием Парижского мирного договора 1947 г. и признания ее правительства развернулось преследование БПЦ и ее организационных структур со стороны гос-ва. С принятием Конституции 1947 г. Церковь была отделена от гос-ва, что закрепил Закон об исповеданиях (1949), направленный против всех религ. конфессий Болгарии, и в первую очередь БПЦ. Этот закон фактически изолировал религ. орг-ции от участия в общественной жизни и создал основания для прямого вмешательства властей в дела конфессий.

Уже в 1944–1945 гг. началось ограничение изучения Православия в рамках курсов прогимназий и гимназий, в 1947–1949 гг. стали создаваться помехи для организации Свящ. Синодом епархиальных уч-щ, к-рые были окончательно закрыты в 1949 г. Из ведения Церкви были изъяты дела о разводах (1945), гражданский брак объявлен единственно законным (1946). В 1947 г. была установлена гос. монополия на благотворительную деятельность.

Одним из самых негативных для БПЦ последствий отделения Церкви от гос-ва во 2-й пол. 40-х гг. стало изъятие церковных и монастырских земель, предприятий и др. недвижимого имущества Церкви, а также прекращение гос. субсидирования. Под давлением властей Церковь была вынуждена сокращать число священнослужителей, смещать или увольнять неугодных правительству духовных лиц, ограничивать деятельность наиболее ревностных священников. Ряд мероприятий коммунистического правительства был направлен на уменьшение количества учащихся в духовных учебных заведениях и на создание различных препятствий для нормального учебного процесса. Лица, окончившие духовные семинарии или богословский фак-т, были лишены возможности к.-л. социальной реализации вне церковной сферы, что приводило к их изоляции в обществе. К 1951 г. функционировала лишь Софийская ДС, богословский фак-т был выведен из Софийского ун-та и преобразован в ДА.

После 9 сент. 1944 г. большинство церковных деятелей Болгарии стара-





лись сохранить существующее положение и по возможности замедлить процесс разрушения церковной организации в стране любыми средствами; в отношении практической реализации этих задач они возлагали надежды на митр. Кирилла Пловдивского.

Репрессии, проводившиеся преимущественно в кон. 40 — нач. 50-х гг., так или иначе коснулись пятой части духовенства: священнослужителей арестовывали, отправляли в лагеря, переселяли, лишали пенсии, заставляли проходить специальное анкетирование для доказательства своей лояльности офиц. власти. В большинстве случаев эти меры применялись в отношении к наиболее уважаемым в обществе духовным лицам. Переломным моментом стало отстранение экзарха Стефана, к-рый в целях защиты независимости БПЦ в вопросах вероучения и внутреннего управления неоднократно прибегал к помощи дипломатических представителей Великобритании и США в Болгарии. В подготовке смещения экзарха, к-рое должно было продемонстрировать некие самостоятельные действия церковного руководства, власти нашли опору внутри самой БПЦ в кругах священников, сплотившихся вокруг «Священнического союза». В союзе произошла замена руководства, и в его состав вошли 2 члена болг. компартии, еще 2 от Земледельческого союза и 1 беспартийный участник Отечественного фронта.

В июле 1948 г. экзарх митр. Софийский Стефан во главе делегации БПЦ участвовал в Совещании Глав и представителей автокефальных Православных Церквей, проходивших в Москве (см. *Всеpravославное совещание*). В обстоятельном докладе он рассказал о многолетней успешной экуменической деятельности БПЦ и сообщил, что ввиду внешних политических влияний на экуменическое движение Свящ. Синод решил отказаться от направления делегации своей Церкви на предстоящую в авг. 1948 г. в Амстердаме Ассамблею ВСЦ. Митр. Стефан был автором проекта текста Обращения ВСЦ совещания к христианам всего мира «Духа не угашайте» (1 Фес 5. 19), единодушно принятого его участниками. В это время в Софии состоялось тайное заседание узкого состава Свящ. Синода БПЦ с руководителем

правительственной дирекции вероисповеданий Д. Илиевым, на к-ром архиереи заявили о необходимости ограничения прав экзарха и своем несогласии с возможным его провозглашением Патриархом. 30 авг. 1948 г. экзарх Стефан был вызван на встречу с зам. председателя Совета Министров министром иностранных дел В. Коларовым, где экзарху было предъявлено требование об отказе Церкви от участия в воспитании молодежи, о разрешении священникам участвовать в Отечественном фронте и кооперативном движении и о допущении членов компартии к ключевым должностям в церковной администрации. Отказ экзарха принять эти условия привел к его отставке, официально представленной как результат внутрицерковного спора, отставка была мотивирована также состоянием его здоровья. 8 сент. 1948 г. на заседании Свящ. Синода экзарх был отстранен от дел, что через 2 дня было одобрено политбюро ЦК компартии Болгарии. 24 нояб. 1948 г. он, больной, был отправлен в с. Бая Карловского р-на, лишен права свободного передвижения и права совершать богослужение. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* глубоко сострадал владыке Стефану и оказывал помощь в его лечении. Требования властей были удовлетворены Свящ. Синодом, было принято решение одобрить применение резолюций Московского Всеpravославного совещания. После этого власти согласились продолжить нек-рое финансирование БПЦ гос-вом (жалованья священникам) и фактически признали права и статус Церкви в социалистическом гос-ве.

После принятия 24 февр. 1949 г. закона об исповеданиях глава дирекции вероисповеданий болг. правительства П. Тагаров встретился с наместником — председателем Свящ. Синода БПЦ митр. Паисием Врачанским и потребовал от него согласования действий БПЦ с правительственной политикой; предлагалось отстранить ряд служителей Церкви, как духовных, так и светских лиц, к-рых правительство считало «реакционерами». Под контролем дирекции вероисповеданий Свящ. Синод должен был заниматься разработкой нового устава для БПЦ. Предполагалось, что в случае отказа Свящ. Синода принять установки правительства относительно этого документа эту функцию возьмет на себя

Священнический союз, к-рый должен был созвать конгресс и предложить ввести новый церковный устав. 3 янв. 1951 г. Свящ. Синод принял устав и избрал своим новым наместником — председателем митр. Кирилла Пловдивского.

С момента введения нового устава юридически БПЦ стала рассматриваться как Патриархат, но в церковно-каноническом плане этот вопрос оставался неурегулированным. Как правительство, так и Свящ. Синод предприняли шаги к восстановлению Патриаршества в БПЦ; 10 сент. 1948 г. политбюро ЦК компартии приняло соответствующее решение: «Руководствуясь необходимостью укрепить общественный авторитет Болгарской Православной Церкви, что является необходимым условием организации борьбы православных церквей против Ватикана и его реакционной политики, ЦК дает Болгарскому Экзархату согласие на его возведение в ранг Патриархата».

Необходим был созыв Церковно-Народного Собора, к-рый своим решением провозгласил бы восстановление Патриаршества, а также одобрение этого акта Поместными Православными Церквями.

8 мая 1953 г. в Софии был открыт 3-й Церковно-Народный Собор БПЦ, на к-ром присутствовало 107 выборщиков. Собор принял с небольшими изменениями устав БПЦ, а 10 мая состоялись выборы Патриарха. Свящ. Синод определил в качестве претендентов на Патриарший престол митрополитов Кирилла Пловдивского, Неофита Видинского и Климента Старозагорского, кандидатуры к-рых были одобрены правительством. На выборах абсолютным большинством голосов был

Патриарх Болгарский Кирилл





Патриарх Московский и всея Руси Алексий I и Патриарх Болгарский Кирилл. Болгария. Май 1962 г.

избран Кирилл, ставший новым Патриархом БПЦ. На Соборе не было представителей К-польского Патриархата.

С первого дня своего восстановления Болгарский Патриархат был признан Антиохийской, Русской, Грузинской, Румынской, Польской и Чехословацкой Православными Церквами, председатели которых приняли участие в торжественной интронизации Патриарха Кирилла 10 мая 1953 г. В письме от 6 июня 1953 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексий I в соответствии с каноническим порядком извещал, что РПЦ признает БПЦ в ранге Патриархата. В кон. 1954 г. Патриаршество БПЦ было признано Александрийской Православной Церковью, а в 1955 г. — Сербской Православной Церковью. Весной 1962 г. болгарская церковная делегация во главе с Патриархом Кириллом нанесла официальный визит К-польскому Патриарху и посетила Восточные Патриархаты (Иерусалимский, Антиохийский и Александрийский), а также Элладскую Православную Церковь и Афон. Тогда же Болгарский Патриархат был официально признан представителями Иерусалимской и Элладской Православных Церквей.

Патриарх Кирилл руководил БПЦ до 1971 г. К концу Патриаршества Кирилла БПЦ имела 11 епархий на территории Болгарии; помимо того, под ее юрисдикцией находились правосл. болгары за границей: в США, Канаде и Австралии для их духовно-

го окормления была организована Американско-Австралийская епархия с центром в Нью-Йорке; в Стамбуле действовало Болгарское церковное наместничество; в Венгрии и Румынии действовали болгарские храмы, где служили болгарские священники. В Москве при храме Успения Божией Матери в Гончарах в 1948 г. было создано Болгарское церковное подворье, настоятелем которого в 1950–1955 гг. был архим. Максим (Минков), Патриарх Болгарский. На Афоне был возобновлен болгарский монастырь Зограф. В Болгарии служили 1785 штатных священников и ок. 200 заштатных, действовали 3720 храмов и часовен и 120 монастырей. Подготовку кадров для БПЦ осуществляли Софийская ДС и Софийская ДА. Церковь располагала своим издательством (Синодално издательство), где кроме книг печатались периодические издания БПЦ: еженедельная газета «Църковен вестник» и ежемесячный журнал «Духовна култура». ДА издавала свой ежегодник («Годишник»). При некоторых приходских храмах (главным образом в городах) действовали православные братства. Была учреждена Синодальная комиссия, начавшая подготовку нового перевода Библии на болгарский язык (издана в 1982 г.).

30 дек. 1953 г. Священный Синод БПЦ установил совершать во 2-ю Неделю по Пятидесятнице празднование Собора Всех святых, в земле болгарской просиявших (Всех святых, иже на земли болгарстей просиявших). Иконописцем Н. Шелеховым была написана икона Всех болгарских святых, которая находится в Рильском монастыре. В Софии первое праздничное богослужение было совершено Патриархом Кириллом 27 июня 1954 г. в храме св. Седмочлеников. Через 2 года в том же храме был освящен первый церковный престол в честь Всех болгарских святых.

БПЦ поддерживала контакты с РПЦ (трижды, в апр. 1945, окт. 1957 и мае 1962, Патриарх Алексий I посетил БПЦ) и остальными Православными Церквами. Кроме делегаций и отдельных представителей Православных Церквей гостями БПЦ были видные деятели Римско-католической, Англиканской и Реформатской Церквей, ВСЦ. Со своей стороны БПЦ отправляла делегации не только в правосл. государства и Церкви, но и почти на все церковные форумы. С 1961 г. БПЦ является членом ВСЦ.

Патриарх Кирилл скончался 7 марта 1971 г. На переходный период наместником — председателем Священного Синода был избран митрополит Ловчанский Максим (Минков), ставший также митрополитом Софийским. Несмотря на давление властей, выборы нового Патриарха были проведены в полном соответствии с церковными канонами. 25 июня 1971 г. Священный Синод избрал 3 кандидатов на Патриарший престол: митрополитов Максима Ловчанского, Паисия Врачанского и Софрония Доростол-Червенского. 4–8 июля 1971 г. в Софии состоялся Патриарший избирательный Церковно-Народный Собор, в котором участвовал 101 избиратель, и подавляющее большинство голосов было отдано за митрополита Максима. Новый предстоятель БПЦ,



Патриарх Болгарский Максим

видный богослов и ревностный церковный деятель, на протяжении неск. десятилетий своего архипастырского служения неустанно трудился на благо Болгарской Церкви и Вселенского Православия. Он принимал участие во многих межправославных, экуменических, миротворческих форумах, выступая с докладами и сообщениями по актуальным вопросам современного христианства. Большое внимание Патриарх Максим уделяет состоянию церковной жизни, соблюдению церковных канонов, духовному просвещению болгарского народа, благоустройству храмов. Поддерживаются тесные связи с РПЦ, регулярно происходит обмен официальными визитами церковных делегаций, продолжается сотрудничество в области духовного образования.

БПЦ в 90-х гг. XX в. После падения коммунистического режима в 1989 г. и начала демократических

преобразований в стране БПЦ получила определенную независимость от гос. власти. Вместе с тем было прекращено и гос. субсидирование Церкви, однако вмешательство во внутренние дела Церкви продолжалось. Правительство Союза демократических сил во главе с Ф. Димитровым предприняло шаги с целью добиться раскола в БПЦ. 9 марта 1992 г. возглавляемая М. Спасовым дирекция вероисповеданий при Совете Министров на основании выводов парламентской комиссии по вероисповеданиям (председатель иером. Христофор (Сыбев)) издала постановление, в к-ром избрание Патриарха Максима в 1971 г. признавалось незаконным. Синоду было предложено подготовить и провести избрание нового Патриарха «с точным соблюдением требований устава» БПЦ (Николай (Севастьянов), иером. 1996. С. 3–5). Воспользовавшись тем, что нек-рые члены Синода поддерживали данное решение, 25 мая 1992 г. дирекция вероисповеданий вопреки всем каноническим и законодательным нормам утвердила новый состав Синода во главе с митр. Пименом Неврокопским, что фактически означало возникновение раскола в БПЦ. В новый Синод кроме митр. Пимена вошли митрополиты Стефан Великотырновский, Панкратий Старозагорский, Софроний Доростоло-Червенский, Каллиник Врачанский и др. Раскольники во главе с Христофором (Сыбевым), к-рый был хиротонисан во епископа Макариопольского, в ночь на 1 июня 1992 г. захватили Синодальную палату. Попытки Патриарха Максима и др. архиереев вернуть являвшееся собственностью БПЦ здание были пресечены органами гос. власти (здание было возвращено законному Свящ. Синоду в 1994). Между раскольниками и законным Свящ. Синодом во главе с Патриархом Максимом началось открытое противостояние, предметом к-рого стало недвижимое имущество БПЦ. Раскольники захватывали храмы, канцелярии митрополитов, ряд др. зданий и помещений, начали рукополагать своих «митрополитов» и «епископов».

7 июня 1994 г. раскольничий синод во главе с митр. Пименом Неврокопским учинил «духовный суд», «низложивший» и «отлучивший от Церкви» Патриарха Максима. «Низложившими» (без отлучения) были



*Патриарх Московский
и всея Руси Алексий II
в Рильском мон-ре. 1998 г.*

объявлены митрополиты Дометий Видинский и Кирилл Варненский и епископы Григорий Константинопольский, Неофит Левкийский, Нафанаил Крупнишский и Игнатий Знепольский. В 1995 г. митр. Панкратий Старозагорский оставил лагерь раскольников и обратился с покаянным прошением в канонический Свящ. Синод. 17 дек. 1995 г. был созван Архиерейский Собор, к-рый восстановил низложенного Старозагорского митрополита в сущем сане. В нач. июля 1996 г. раскольники провели в Софии свой «церковно-народный Собор», к-рый принял новый церковный устав, «канонизировал» «апостола свободы» В. Левского (под именем «св. иеродиакона Игнатия») и избрал «Патриархом» митр. Пимена Неврокопского.

2–4 июля 1997 г. канонический Свящ. Синод провел 4-й Церковно-Народный Собор, к-рый единодушно осудил репрессии безбожного коммунистического режима и почтил память его жертв. Были рассмотрены и др. вопросы, в частности связанные с деятельностью раскольников, была подчеркнута необходимость активизации социальной и благотворительной деятельности Церкви, укрепления церковной дисциплины, Собор одобрил использование совр. болг. языка в богослужении.

По инициативе раскольников 22 июня 1998 г. в Софии была созвана Общенациональная конференция священников и мирян, на к-рой присутствовали и клирики законного Свящ. Синода. Конференция приня-

ла решение провести внеочередной общецерковный Церковно-Народный Собор. 30 сент. — 1 окт. 1998 г. в Софии состоялся Святой расширенный и Всеправославный Собор, созданный по просьбе Патриарха Максима и по предложению К-польского Патриарха Варфоломея, под председательством к-рого он проходил. На заседаниях помимо Патриархов присутствовали митрополиты, епископы и клирики БПЦ, предстоятели и представители др. Поместных Православных Церквей. Представители раскольников (без Пимена) явились на Собор, чтобы просить о прощении. Они признали Его Святейшество Патриарха Максима единственным законным главой БПЦ и отказались от полученных ими во время раскола архиерейских назначений. Учитывая их раскаяние, Свящ. Синод БПЦ принял решение о возвращении их в лоно Церкви и о восстановлении в епископском достоинстве. Пимен отказался от своих претензий на церковное руководство, и Собор снял наложенную на него анафему, вернув ему архиерейское достоинство с титулом «бывший митрополит Неврокопский». Патриарх Московский и всея Руси Алексий II подчеркивал в своих выступлениях на Соборе, что представители всех Поместных Православных Церквей собрались в Софии, чтобы поддержать Патриарха Болгарского Максима и руководимую им законную БПЦ. По словам Патриарха Алексия II, раскол Болгарской Церкви нарушил нормальное течение церковной жизни во всей стране, причем больше всего от него страдали правосл. прихожане. В речи при закрытии Собора К-польский Патриарх Варфоломей выразил надежду, что вернувшиеся в лоно Церкви окажутся достойными доверия, оказанного им правосл. христианами всего мира. Патриарх Варфоломей обратился к болг. народу с призывом принять своих раскаявшихся братьев и восстановить тем самым единство и мир в Церкви.

Однако Собор не стал окончательным завершением раскола, поскольку до наст. времени часть общин отказывается признавать юрисдикцию законного Свящ. Синода и Патриарха Максима. После смерти Пимена (10 апр. 1999) наместником — председателем синода раскольников был избран «митрополит» Софийский Иннокентий.



В обращении Свящ. Синода БПЦ от 28 янв. 2003 г. приветствуется принятие Народным собранием Болгарии нового Закона о вероисповедании, в к-ром «подтверждены естественные права Болгарской Православной Церкви»; следя каноническим традициям и основам христ. любви и всепрощения, Свящ. Синод объявляет, что «двери к покаянию отворены для всех, желающих вернуться в единство со своей святой Церковью и святым Православием».

Предстоятели Болгарской Православной Церкви.

Архиепископы в Преславе: Стефан (с 870); Георгий (ок. 878); Леонтий, Димитрий, Сергей, Григорий (занимали кафедру в кон. IX — 1-й четв. X в.).

Патриархи: Дамиан (2-я четв. X в. — после 971); Герман (кон. X в.); Филипп (кон. X — нач. XI в.); Давид (1016–1018); Иоанн (1018, с 1019 — архиепископ Охридский).

Архиепископы Тырновские (кон. XII — 1-я пол. XIII в.): Василий I (1186–1233/34); Виссарион.

Патриархи Тырновские (1235–1393): свт. Иоаким I (1235–1246); Василий II (1246 — ?); Иоаким II (ок. 1265); Игнатий (до 1273 — после 1277); сщмч. Макарий; Иоаким III (80-е гг. XIII в. — 1300); Дорофей; Роман; Феодосий I (ок. 1337); Иоанниковий I; Симеон (ок. 1346); Феодосий II (ок. 1348 — ок. 1360); Иоанниковий II (70-е гг. XIV в.); свт. Евфимий (1375–1393).

Екзархи Болгарские: Анфим I (1872–1876); Иосиф I (1877–1915); вдовство кафедры (1915–1945); Стефан I (1945–1948).

Патриархи: Кирилл (Марков) (1953–1971); Максим (Минков) (с 4 июля 1971).

Лит.: *Theiner A. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. R., 1859. T. 1;* Исторически преглед на Българската църква от самото ѝ начало до днес. Виена, 1869; *Голубинский Е. Е.* Краткий очерк истории Православных Церквей — Болгарской, Сербской и Румынской или Молдовалашской. М., 1871; *Курганов Ф.* Исторический очерк греко-болгарской распри // ПС. 1873. № 1, 2, 5–7, 9, 10; *Муравьев А.* Переписка с восточными иерархами по греко-болгарскому делу // ТКДА. 1873. Т. 1. С. 105–148; *Gelzer H.* Ungedruckte und wenig bekannte Bistümverzeichnisse der orientalischen Kirche // BZ. 1893. Bd. 2. S. 22–72; *Карпатров П. П.* Кратка история на българската църква. Средец, 1894; *Пальмов И. С.* Болгарская Екзархийская Церковь: Первоначальное и совр. ее устройство. СПб., 1896; *Станмиров Ст.* История на българската църква. София, 1898; *Euthymius, Patr. von Bulgarien.*

Werke. W., 1901; Соколов И. И. Константинопольская Церковь в XIX в.: Опыт ист. исслед. СПб., 1904. Т. 1; *Иванов Й.* Северна Македония. София, 1906; *он же.* Българите в Македония. София, 1917; *он же.* Български старини из Македония. София, 1931; *Kalužniacki E.* Aus der panegyrischen Literatur der Südslaven. W., 1906; *Златарски В. Н.* Въпросът за български патриарх пред папата в 866 г. // Преглед: (Прил. на «Църковен вестн.»). 1907. Кн. 1; *он же.* Причините за покръщаването и сепнините му // Споменна книга за 1000 г. от смъртта на цар Борис. София, 1907. С. 31–62; *он же.* История на българската държава през средните векове. София, 1918. Т. 1. Ч. 1; 1927. Т. 1. Ч. 2; 1934. Т. 2; То же. 1970–1972; *он же.* Как е бил разрешен българският църковен въпрос в 870 г. // Духовна култура. 1920. Кн. 1. С. 49–63; *он же.* Български архиепископи-патриарси през Първото българско царство до падането на източната му половина // ИИД. 1924. Т. 6. С. 49–76; *он же.* Писмата на цариградския патр. Николай Мистик до българския цар Симеон // СбНУНК. София, 1984–1985. Кн. 10. С. 372–428; Кн. 11. С. 3–54; Кн. 12. С. 121–211; *Трифонов Ю.* Унищожението на Тырновската Патриаршия и заменянето ѝ с автономно митрополитство-архиепископство // СбНУНК. 1906/1907. Т. 22/23. С. 22–23; *Дринов М., Цухлев Д.* История на Българската църква. София, 1910. Т. 1; *Чучулин А.* Св. княз Борис, княз български. София, 1914; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924–1931. Т. 1–2; *он же.* Отношенията между Българската Църква и другите Православни Църкви след провъзгласяването на схизмата // Църковен архив. София, 1929. Кн. 3–5; *он же.* Учредяване на Българската православна църква // Македонски преглед. 1932. Кн. 8. С. 1–42; *он же.* Кратка история на съвременните православни църкви. София, 1946. Т. 2; *он же.* Първата българска патриаршия. Ч. 1 // ГСУ, БФ. 1949. Т. 26; Ч. 2 // ГДА. 1951. Т. 1; *он же.* Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X–XV в.). София, 1950; *он же.* Взаимоотношения Болгарской и Русской православных церквей до и после провозгласяния схизмы (1872 год) // ГДА. 1952. Т. 2 (27). С. 201–228; *он же.* Християнството в България преди покръстването на кн. Борис (865 г.) // Там же. 1956. Т. 5 (31). С. 193–220; *он же.* Турското владичество — пречка за културно развитие на българския народ и другите балкански народи. София, 1959; *он же.* В коя година се е покръстил българският княз Борис // Ист. преглед. 1966. Кн. 5. С. 92–99; *он же.* 1100 години от покръстването на българския народ. София, 1966; *он же.* Българската екзархия: Произход, същност и значение. София, 1969; *Попруженко М.* Синодик царя Борила. София, 1928; *Арнаудов М.* Неофит Хилендарски Бозвели (1785–1848). София, 1930, 1971 (2 т.); *он же.* Непознатият Бозвели. София, 1942; *он же.* Екзарх Йосиф и българската културна борба за създаването на Екзархията (1870–1915). София, 1940. Т. 1; *он же.* Живот и дейност на екзарх Йосиф. София, 1965; *Иванова В.* Старобългарски надпис от с. Теке Козлуджа // ИАИ. 1933. Т. 7. С. 319–321; *Цанков С.* Българската Православна Църква от Освобожденето до настояще време // ГСУ, БФ. 1939. Т. 16; *Дуйчев Ив.* Преписката на папа Иннокентий III с българите. София, 1942; *он же.* Рилският светец и неговата обител. София, 1947; *он же.* Българско средновековие. София, 1972; *он же.* Проучвания върху средновековната българ-

ска история и култура. София, 1981; *Верюжский В., прот.* Происхождение греко-болгарского церковного вопроса и болгарской схизмы // ЖМП. 1948. № 7. С. 23–32; № 11. С. 47–59; № 12. С. 31–44; *Динков К.* История на Българската църква (Четива). София, 1954; *Кирил, Патриарх Български.* Екзарх Антим I (1816–1888). София, 1956; *он же.* Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос. София, 1958. Т. 1: Изследвания и документи (1864–1872); *он же.* Принос към българския църковен въпрос: Док-ти от английското консулство в Солун. София, 1964; *он же.* Българската екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война (1877–1878). София, 1969–1970. Т. 1 (1878–1885). Кн. 1–2; *Събев Т.* Автокефалия, патриаршество и удостояване с тях // Десет години Българска патриаршия. София, 1963. С. 92–111; *он же.* Мисионерското дело на св. апостол Павел и неговите първи ученици на Балканския полуостров // ДК. 1967. Кн. 7/8. С. 26–32; *он же.* Основание на Българската църква — 870 г.: (Подгот. процес, обстановка, фактори, благоприятно решение) // ГДА. 1971. Т. 19 (45). С. 21–70; *он же.* Учредяване и възход на патриаршията в Първата българска държава // Българската патриаршия през вековете. София, 1980. С. 7–9; *он же.* Учредяване и диоцез на Българската екзархия до 1878 г. София, 1973; *он же.* Самостояйна народностна църква в Средновековна България. София, 1987; *Beševliev V.* Die protobulgarischen Inschriften. В., 1963. N 87; *Laurent J.* Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin. P., 1965. Т. 5. 2. N 1491; *Каравелов Л.* Събрани съчинения. София, 1967. Т. 7; *Полезел В.* Княз Борис Първи: България през втората пол. на IX в. София, 1969; *он же.* Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII–XIV в. София, 1985; *он же.* Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстоятел през първия век от покръстването 865–971 // Религия и Църква в България. София, 1999. С. 98–107; *Ангелов Б.* Сказание за железния крест // *он же.* Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1970. Кн. 1; *Григорий Цамблак, свт.* Похвално слово за Патриарх Евтимий. София, 1971; *Ников П.* Възраждане на българския народ: Църковно-национални борби и постижения. София, 1971; *Oikonomides N.* Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles. P., 1972; *Кожухаров С.* Неизвестен летописен расказ от времето на Иван Асен II // Лит. мисъл. 1974. № 2. С. 126–129; *Мутафчиев П.* Избр. произведения. София, 1973. Т. 2; *Райков Б.* Етрополска калиграфско-художествена школа през XVI–XVII в. // Изв. на НБКМ. София, 1972. Т. 12 (18). С. 23–40; *Маркова З.* Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976; *он же.* Българската екзархия, 1870–1879. София, 1989; *Христов И., прот.* Русско-болгарские церковные отношения в годы болгарской схизмы // ЖМП. 1976. № 8. С. 45–51; *Prinzling G.* Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima — Theorie im Mittelalter // Bbl. 1978. Т. 5. P. 269–287; *Томев Т.* Преславските манастири — средища на художествен живот през IX–X век // Векове. 1980. № 5. С. 46–52; *Медьницаева А., Попконстантинов К.* Надписи из Круглой ц. в Преславе. София, 1985; *Иванова К.* Патриарх Евтимий. София, 1986; Българската лит-ра и книжнина през XIII в. София, 1987; *Литаврин Г. Г.* Введение християнства в Болгарии (IX — начало X в.) // Принятие християнства народами Центр. и Юго-Вост. Европы и кре-





шение Руси. М., 1988; *он же*. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тысячелетия. М., 2002; *Димов Я.* Кирил – Патриарх Български. София, 1990; *он же*. Църквата: Същност и употреба. София, 1998; *он же*. Свещенослужение с позиция. София, 2000; *Станоев Б.* Православие в България. София, 1992; *Йосиф I, Екзарх.* Дневник / Съст. и бележки Хр. Темелски. София, 1992; *Темелски Х.* Великотърновските манастири в национално-освободителната борба. София, 1992; *он же*. Екзарх Йосиф I в спомени на съвременници. София, 1995; *он же*. Българската светиня на Златния рог. Търново, 1998; *он же*. Църковно-народният събор 1871 г.: Докум. сб. София, 2001; *он же*. Из църковното ни минало. София, 2001; *Николава Б.* Титлата на българския патриарх през XIII–XIV вв. // Ист. преглед. 1994/1995. Кн. 6. С. 55–66; *она же*. Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV вв.). София, 1997; *она же*. Неравният път на признанието: Каноничното положение на Българската църква през Средновековието. София, 2001; *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 241–334; *Николай (Севастиянов), иером.* Каноническая оценка современного раскола в Болгарской Православной Церкви: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1996; *Турилов А. А.* Византийский и славянский пласты в «Сказании инока Христула»: (К вопросу о происхождении памятника) // Славяне и их соседи. М., 1996; *он же*. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. // Старобългаристика. 1999. № 1; *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата, 1944–1953. София, 1997; *Косик В. И.* Константин Леонтьев: Размышление на слав. тему. М., 1997; *Тодорова О.* Православната църква и българите (XV–XVIII вв.). София, 1997; *Макарова И. Ф., Жила Л. И.* Конфессии и формирование болгарской нации // Роль религии в формировании южнославянских наций. М., 1999. С. 207–209; *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000; *Георгиев П., Витлянов С.* Архиепископята-манастир в Плиска. София, 2001; *Нихоритис К.* Света гора Атон и българското новомъченичество. София, 2001.

В. И. Косик, Хр. Темелски, А. А. Турилов

БОЛГАРСКИЙ РАСПЕВ, монодийная церковнопевч. традиция, зафиксированная (с надписанием «болгарский напел») в кон. XVI–XVIII в. в украинско-белорус. рукописных певч. книгах киевской «квадратной» нотацией. В 1-й пол. XVII в. Б. р. распространился в певч. книгах Московской Руси, во 2-й пол. XVII в. подвергся многоголосным хоровым обработкам в партесном стиле, в посл. отразился в хоровом творчестве рус. композиторов XVIII–XX вв. Б. р. вызывал интерес у рус. историков-музыковедов (прот. И. Вознесенский, прот. Д. Разумовский, прот. В. Металлов, Н. Д. Успенский, С. С. Скребков).

Репертуар Б. р. охватывает различные жанры гласовых песнопений

служб суточного круга и литургии: осмогласные циклы на «Гди, въззвѣхъ» (псалмовые стихи, стихирь, догматики, богородичны) и на «Бгъ гдѣ» (с воскресными тропарями), полиелей и полиелейные припевы (стихи, заменяющие в псалмах рефрен «Аллилуйя»), седальны, степенны, кондаки, отдельные ирмосы, каноны, евангельские стихирь, подобны, ряд стихир Минеи, песнопения Страстной седмицы и Пасхи и др. Среди наиболее известных песнопений Б. р.: стихирь 5-го гласа «Тевѣ ѡдѣжюцагоса» (в Великий пяток) и «Придите ѡбѣжнѣ ѡсифа» (в Великую субботу), прокимен 7-го гласа «Воскрнѣ вжѣ» (в Великую субботу), осмогласный цикл на «Бгъ гдѣ» с воскресными тропарями, канон Недели ваий; в партесной обработке – тропари «Бггообразный ѡсифъ» (в Великую субботу), богородичный кондак 8-го гласа «Взвѣрннѣ воеводе», гимны «Единородный снѣ» и «Достойно ѣсть», херувимская песнь на 5-й глас. Мелодии Б. р. в многоголосных обработках часто выполняют роль, аналогичную *cantus firmus* в зап. традиции (напев, обычно заимствованный из песнопений григорианского хора, являющийся композиционной основой в полифонических сочинениях).

Вопрос о происхождении этого распева – болг., киевском или рус. – до сих пор является предметом научной дискуссии. В посл. годы высказан ряд аргументов в пользу балканского, а именно болг., происхождения Б. р. Во-первых, болг. и серб. этнонимы песнопений («вулгарикон», «сервикон») появляются в балканском репертуаре в XIV–XV вв., и они могут быть атрибутированы по признакам калофонического стиля, к-рый отличает местные певч. образцы от анонимных. Все песнопения, связанные с этими этнонимами, имеют общий композиционный признак – строфичность. Во-вторых, в Аргировой Триоди кон. XII – нач. XIII в. нотированная стихира «Тевѣ ѡдѣжюцагоса» имеет *фиты* (знаки мелизматических формул) там, где в композиции той же стихирь Б. р. появляются пространные мелизмы.

Утвердилась т. зр., что Б. р. проник на Украину и в Белоруссию в переходный период от средневековья к Новому времени и соответствовал 2 основным культурно-историческим тенденциям: свойственной эпохе Ренессанса высокой оценке

мелодической красоты (влияние с Запада) и стремлению к сохранению правосл. идентичности через восприятие разных балканских традиций – греч., серб., болг.

Исследования Б. р. в контексте украинско-белорус. певч. практики представляют его как живую певч. традицию. Это проявляется в следующих особенностях стиля: в мелодико-ритмической и модальной вариантности, в чертах вариантнострофической организации, в ритмах болг. народных песен и характерной для них сложности системы ритмических пропорций (Л. Корний).

Сравнительное исследование Б. р. в контексте поздне- и поствизант. певч. практики показало его генетические связи с балканским славяноязычным пением, возникшим в устной традиции в период IX–XIV вв. Эта традиция вошла частично в письменную муз. практику в течение XV–XVI вв. (в двуязычных ркп. XV в., напр. Athen. Bibl. Nat. gr. 928, происходящей из мон-ря Успения Пресв. Богородицы около с. Жеглигово, Скопска Церна Гора; в двуязычных ркп. XVI в. из певч. школы в молдав. мон-ре *Путна*). О песенной природе устного типа свидетельствуют традиц. мелизматическая мелодическая лексика (набор типизированных мелодических формул) и простые принципы комбинирования, согласно к-рым создается основная строфическая композиция с ограниченным числом мелодических моделей.

На Украине и в Белоруссии балканские песнопения претерпели изменения, сообразно местным певч. традициям, представив форму муз. «экзегезиса» (развода мелодических формул), характерную и для болг. певч. практики этого периода (Е. Тончева).

Певч. школа, утвердившая практику исполнения Б. р. в XVIII–XIX вв., существовала в 1612–1785 гг. в восточнокарпатском *Маньявском скиту*, основанном мон. *Иовом (Княгиницким)*. Основателем местной певч. практики был иеродиак. Феодосий из Путны (см. ст. *Путнянская певческая школа*). Из Маньявского скита происходят 3 Ирмолога «напелу болгарского» (ЦГББ. № 10846, 1675 г.; № 10845, 1684 г.; Б-ка Румын. АН в Бухаресте. № 525, 1731–1733 гг.) (см. *Ирмологион*). Эти рукописи являются славяногреч. (главные





Стихиря болгарского распева
«Богоначальным мановением», глас 1.
Ирмолог из Маньявского скита. 1731–1733 гг.
(Б-ка Румынской АН в Бухаресте.
№ 525. Л. 164)

песнопения литургии написаны по-гречески кириллицей). Репертуар составлен из образцов, определенных как «пение болгарское стародавнее» (№ 525), что свидетельствует о прочной болг. традиции в этом мон-ре. Скитские Ирмологи характеризуются структурой и составом, сближающими их с балканскими певч. книгами типа *Аколуфии-Анфологии*. Центры, в к-рых Б. р. был особенно популярен, находились под Киевом, Львовом, Лежайском (совр. Польша), в Межигорском и Жировицком мон-рях; «Ирмолой напелу болгарского» — название рукописи, выполненной в 1677 г. Иосифом Крейницким, иером. из Лавровского Онуфриева мон-ря Галицкой епархии, а позднее принадлежавшей, судя по отметке А. А. Титова на форзаце, свт. *Димитрию (Туптало)* (РНБ. Тит. № 1902).

В Болгарии Б. р. стал известен в кон. XIX — нач. XX в. по рус. церковному пению, вошедшему в церковно-певч. практику Болгарской Церкви. Продолжается научная дискуссия о том, что является истинным болг. пением: Б. р. или греко-слав. монодийная певч. традиция (в редакции митр. *Хрисанфа* из Мадита, XIX в.). В качестве «защитников» Б. р. как древнего народного самобытного церковного пения выступили такие видные музыканты, как Добри Христов, Христо Шалдев, Димитр Тюлев, Алексей Шульговский, Георги Байданов и др. Появились издания с репертуаром Б. р., составленные муз. деятелем А. Николовым, специально отправленным

от Болгарской Православной Церкви в Россию для разыскания распевов. Б. р. был представлен в многоголосной обработке в творчестве первого поколения болг. композиторов; особо значимыми были творения Д. Христова. Б. р. активно исследовался в болг. музыковедении (Христов, Петр Динев, Венелин Крыстев, Стоян Петров, Елена Тончева и др.). В наст. время Б. р. занимает прочное место в репертуаре болг. хоров.

Изд.: *Николов А.* Старобългарско народно пеене по старите руски нотни ръкописи от XVII и XVIII в. Кн. 1: Литургия. СПб., 1905; Кн. 2: Вечерня. СПб., 1906; Литургия за народен хор: Наредил за пение ... на 1, 2, 3 и 4 гласа. София, 1921; Болгарский распев / Сост., транскр., ред. Е. Тончева. София, 1971; *Петров С., Кодов Хр.* Старобългарски музикални паметници. София, 1973. С. 13–83. Лит: *Байданов Г.* Някои думи за техническото устройство и произхождение на българския черковен напев. Пловдив, 1899; *Кръстев В.* Очерки върху развитието на българската музика. София, 1954. С. 87–94; *Динев П.* Нови данни за старобългарския напев // *Българска музика*. 1961. № 5. С. 30–33; *он же.* За самобитността на «Болгарский распев» // Там же. 1963. № 3. С. 22–29; *он же.* По следите на българския напев в Румъния // Там же. 1965. № 7. С. 23–28; *Тончева Е.* Болгарски распев: Композиционно-структурни особености на стихирарическия жанр // Проблеми на старата българска музика. София, 1975. С. 95–159; *она же.* Добри Христов за старата българска музика // Из историята на българската музикална култура — XIX и нач. на XX в. София, 1975. С. 52–78; *она же.* Манастирът «Голям Скит» — школа на «Болгарский распев»: Скитски «болгарски» ирмолози от XVII–XVIII в. — школа на «Болгарский распев». София, 1981. Ч. 1: За Болгарский распев; Ч. 2: Из Болгарский распев; *она же.* Балкански нотирани извори за Скитския «Болгарский распев» в Украйна // Търновска книжовна школа. София, 1985. Брой 4. С. 421–429; *она же.* Музикално тълкуване (екзегезис) на балкански мелодии в Скитския «Болгарский распев»: (Към проблема за поствизантийската музикална екзегетика на Балканите през XVII–XVIII в.) // *Българско музиковедение*. 1988. № 2. С. 40–80; *она же.* Определението «българско» в музикалните ръкописи на византийско-славянския ареал // Там же. 1990. № 2. С. 61–72; *она же.* За устния църковнопевчески професионализъм в православния ареал — подобно пеене по извори от XV–XIX/XX в. // *Муз. хоризонт*. София, 1993. [Извъведен брой]. С. 87–103; *она же.* За стилистиката на славяноезичното църковно пеене на Балканите (по музикално писмени извори от XIV–XVIII в.) // В памет на Петър Динев: Традиция. Приемственост. Новаторство. София, 2001. С. 432–447; *Tontscheva E.* Kompositionen und Strukturbeobachtungen des «Bolgarski rosspev» // *Musica Antiqua. Acta Scientifica*, 3. Bydgoszcz, 1972. S. 33–65; *eadem.* Die Skitische musikhand-schriftlichen Familie des Bolgarskij Rospev von 17–18 Jh. und die spätbyzantinischen Musik-praxis // *JÖB*. 1982. Bd. 32/17. S. 85–98; *eadem.* Zur südslavischen psalmodeschen Tradition (Bulgarischer Polyelos — Psalm 135) // *Musica Antiqua. Acta Scientifica*, 10. Bydgoszcz,

1994. S. 139–150; Симпозиум «Болгарский распев»: (Българо-руски музикални връзки през XIV–XVIII век): I междунар. конгрес по българистика (София, юни 1981): Докл. София, 1982; Болгарский распев: Българо-руски музикални връзки през XIV–XVIII в. // *Българско музиковедение*. 1982. № 1; *Константинова Н.* Болгарский распев в юго-западных русских нотноточных ирмологах // *Славянска палеография и дипломатика*. София, 1980. № 1. С. 273–281; *Димитрова М.* Репертоарът «Болгарский распев» в сборника на Йосиф Крейницки от 1677 г. // *Българско музиковедение*. 1989. № 2. С. 61–75.

Е. Тончева

В Юго-Западной Руси «болгарский напев» в XVII в. был единственным из распевов визант. ареала, получившим столь широкое распространение. Песнопения Б. р. в ряде случаев сопровождался надписанием «болгарский напев», но могли и не иметь его. В крупных монастырских центрах, где культивировалось «пение болгарское», знали по неск. десятков песнопений Б. р., так что общее число их в Юго-Зап. Руси достигало 300 (Л. Корний). В полных укр. и белорус. нотноточных Ирмологионах XVII–XVIII вв. (рукописных и с 1700 г. укр. старопечатных) присутствует не менее 2 песнопений Б. р. (стихиры «*Гѣбѣ ѿдѣлючагосѧ*» и «*Прїидїте ѿблжїмъ іѿсѧфа*», иногда кондак «*Взѣрѧнной воеводѣ*» и др.).

По традиции литургического употребления песнопения Б. р. могут быть как гласовыми, так и негласовыми, тем не менее их мелос всегда имеет признаки того или иного гласа. Для гласовых песнопений, к-рых в Б. р. большинство («*Бѣъ гдѣ*» на 8 гласов в повседневной и праздничной версиях, «*Слѧва, ѿ нынѣ*» на 8 гласов, подобны, стихиры на памяти святых, евангельские, господских и богородичных праздников, Страстной седмицы, ирмосы праздничных канонов и др.), характерны «привязанность» напевов к текстам и устойчивая атрибуция распева в источниках. Независимо от степени распространения они составили «классику» болг. пения в Юго-Зап. Руси.

В течение продолжительного времени певч. традиция Юго-Зап. Руси испытывала влияние слав. мон-рей Афона, к-рым свойственна собственная рецепция поствизант. стиля. По воспоминаниям архим. *Антонина (Капустина)*, посетившего Афон в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в., насельники Зографского мон-ря убеждали его, что «все болгарское пение есть



чистый снимок с греческого» (*Капустин А., архим.* Записки поклонника Святой Горы. К., 1864. С. 307). В кон. XVI — нач. XVII в. отголоски каллофонии видны в единичных ранних песнопениях Б. р., наследующих элементы пападического стиля, что видно и по смешению названий «болгарское» и «греческое»: древнейшая «болгарская херувимская» нач. XVII в. (ЛНБ. МВ 50) определена в Ирмологионах сер. XVII в. как «греческая», а в Ирмологионе 1675 г. из Манявского скита — как «повседневная греческая 7 гласа» (ЦГББ. № 10846). «Припелы напелу болгарского» XVII–XVIII вв. имеют такой признак визант. певч. ст.ля, как вставку слова «легге» (это отмечено и прот. Д. Разумовским на примере старопечатного Львовского Ирмологиона). Вставки «легге» сохранились и в текстах болг. величаний в ненотированных источниках, в т. ч. поздних униатских (Псалтирь. Почаев, 1742. Л. 216–218).

В кон. XVI–XVII в. «болгарское пение Юго-Западной Руси» было настолько разнообразным по средствам выразительности мелодики и соотношению ее с текстом, что говорить о наследовании только визант. каллофонии было бы недооценкой слав. истоков Б. р. Объединяя разнообразные виды пения — псалмодическое, ирмологийное, стихирарное и пападическое, — Б. р. был больше распространен в 2 последних видах, соответствующих торжественности праздничных или молитвенной протяженности великопостных служб; важнейшей среди них является «болгарская литургия» свт. Василия Великого с напевом для песнопений евхаристического канона, «Млть мира» и последующих. В отличие от «киевской литургии» свт. Иоанна Златоуста, близкой к знаменной и объединяющей песнопения с различными мелодиями, «болгарская литургия» свт. Василия имеет лишь один напев, повторяющийся на протяжении службы с разными текстами в различных списках от 12 до 16 раз. В певч. центрах были созданы редакции этого напева, так что он известен и как «скитский» (Ирмологион Жировицкого мон-ря сер. XVII в. — НБУВ ИР. Ф. 1. № 3367), и как «подгорский» (Ирмологион 60-х гг. XVII в. — Warszawa. Biblioteka Narodowa. Akcesja. 2947), хотя в большинство рукописей включен

без обозначения (над текстом одного стиха надписано: «Милость мира»). Лишь там, где есть поясняющие ремарки («*Сею нотою всю литоргию по(й)те*» — Ирмологион Жировицкого мон-ря), становится ясно, что речь идет об основной части литургии.

Примерно во 2-й четв. XVII в. возникло «новое поколение» песнопений Б. р., с особой стилистикой, вошедшее в сферу неосмогласного репертуара литургии. В различных ареалах были созданы местные редакции Б. р. «Анонимность» или, наоборот, избыток разных местных названий свойственны напевам 2-й четв. XVII в. для херувимской на литургии свт. Иоанна Златоуста. 2 известных на всей территории Юго-Зап. Руси напева 5-го гласа могут быть условно названы «новоболгарскими», поскольку имеют краткие напевы, складывающиеся в куплетную (повторно-строфическую) форму, сходную с народно-песенной. При этом их ладовые признаки отвечают каноническим правилам визант. осмогласия (1-й плагальный глас). Названия форм — «*виленская*» (Ирмологион Жировицкого мон-ря сер. XVII в.) и «*литовская*» (Ирмологион Киево-Межигорского мон-ря сер. XVII в.) — указывают, вероятно, на место создания этой редакции, «болгарский генезис» к-рой выдает ее начальная интонация из «*Глава, и нынѣ*:» Б. р. 5-го гласа. В Московской Руси был известен светилен Пасхи «*Плѣтию оуснѣвъ*» (под названием «*инъ*», без указания на глас) с напевом, близким «*Глава, и нынѣ*:» 5-го гласа Б. р. и «литовской» херувимской (Обиход на крюках пометный, 2-я пол. XVII в. — НБУВ ИР. Ф. КДА. № 150 Л). В Юж. Руси этот же напев светильна вытеснил старую псалмодическую версию и в XVIII в. получил название «киевский», сохранив при этом ладовые признаки визант. 1-го плагального (5-го) гласа.

Др. распространенный «*херовик болгарский*» кроме названия выписан и с авторским указанием «*архиепископа полоц(ого): Иосафат Квнцевичъ*» (Ирмологион иером. Ионы, 2-я четв. XVII в. — Нац. б-ка Беларуси. № 091–283), что говорит, вероятно, о личном предпочтении *Иосафатом Кунцевичем* этого напева. Надписание «*херувимская напѣлъ болгарского*» для Юго-Зап. Руси было редкостью (поэтому эта херувимская отсутствует и в составленном Л. Ф. Корний сб. «Болгарский напев». 1996), опре-

деление гласовой принадлежности болг. (и греч.) херувимских в украинско-белорус. рукописях не всегда точно. Помимо четкости атрибуции редакции новых херувимских Б. р. утратили и четкость композиционных признаков, однако сохранили самые выразительные интонации Б. р., бывшие «на слуху», переходящие из песнопения в песнопение и вошедшие т. обр. в певч. словарь эпохи. Б. р. сыграл значительную роль в обновлении южнорус. традиции в сер. XVII в. В отличие от киевских напевов 2 указанных новоболг. напева херувимской стали основой для создания на Украине двухголосных певч. обработок, что для традиции Юго-Зап. Руси в целом не было типично. При их создании певчие ориентировались, вероятно, на практику Московской Руси, отчего одно из двухголосных переложений названо «московским» (Ирмологион Межигорского мон-ря, сер. XVII в.). Стилистика Б. р. оказала влияние также на ранние обиходные песнопения «киевского напелу», формировавшиеся в XVI в.

Распространившись в Московской Руси во 2-й пол. XVII в., «болгарский напев» получил название «болгарский распев». Нек-рые южнорус. песнопения Б. р. были ошибочно переименованы в Московской Руси в «киевские», что отразилось и на содержании научных исследований (*Вознесенский*. Образцы. С. 38, 47; *Келдыш Ю. В.* История русской музыки. М., 1983. Т. 1. С. 313). В XVIII в. часть одноголосных мелодий Б. р. сохранила свою стилистику, др. были схематизированы. На основе одноголосия Б. р. в Московской Руси были созданы многоголосные обработки, авторские переложения.

Изд.: *Вознесенский И., прот.* Осмогласные распевы трех последних веков Православной Русской Церкви. К., 1891. Вып. 2: Болгарский распев или напевы на «Бог Господь» Юго-Западной и Западной Православной Церкви; Вып. 4: Образцы осмогласия распевов: киевского, болгарского и греческого. Рига, 1893. Лит.: *Разумовский Д., прот.* Богослужебное пение православной греко-российской церкви. М., 1886; *Металлов В., прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1900³; *Преображенский А. В.* Краткий очерк истории церковного пения в России. СПб., 1910²; *Скробков С. С.* Русская хоровая музыка XVII — нач. XVIII в. М., 1969; *Успенский Н. Д.* Древнерусское певческое искусство. М., 1971²; *Корний Л. Ф.* Болгарский распев в певческой практике Украины XI–XVII вв.: К пробл. укр.-болг. муз. связей: Канд. дис. К., 1979; *она же.* Болгарский напев в Манявских рукописях XVII–XVIII ст. // Единение народов — единение



культур: Укр.-болг. культурные связи: История и современность. К., 1987. С. 37–60; Корній Л. П., Дубровіна Л. А. Болгарський наспів з рукописних нотолінійних ірмолоїв України. К., 1998; Цалай-Якименко А. Перекладна півча література XVI–XVII ст. в Україні та її музично-віршова форма // ЗНТШ. Львів, 1993. Т. 226: (Праці музикознавчої комісії). С. 11–40; Ясинівський Ю. Українські та білоруські нотолінійні ірмолої XVI–XVIII ст.: Кат. і кодикологічно-палеогр. дослідження. Львів, 1996.

Е. Ю. Шевчук

БОЛДИНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ И ПРОРОКА БОЖИЯ ИЛИИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

на Болдинских горах, в 2 км от Чернигова, основан прп. *Антонием* Киево-Печерским. Будучи оклеветан перед кн. Изяславом Ярославичем, преподобный в 1069 г. оставил Киев и удалился к кн. *Святославу* в Чернигов. В «Болдыне горе» прп. Антоний выкопал пещеру и поселился в ней. В том же году вокруг подвижника сложилась монашеская община, и кн. Святослав близ пещеры прп. Антония построил ц. во имя св. прор. Илии. Поставив болдинским насельникам настоятеля, прп. Антоний после марта 1073 г. вернулся в Киев. Вскоре черниговские иноки устроили еще 3 пещерные церкви: во имя прп. Антония, свт. Николая Чудотворца и в честь иконы «Похвала Пресв. Богородицы».

Колокольня Болдинского мон-ря. 1774–1775 гг. Фотография. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)



Интерьер ц. во имя Св. Троицы. 1695 г. Фотография. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

Разоренный войсками Батые в кон. 30-х гг. XIII в., Б. м. оставался в запустении до 1649 г., когда игум. Зосима (Тишевич) вместе с бывш. полковником черниговским С. Пободайлом возобновили обитель. В мон-ре был построен храм во имя прор. Илии, в стене Никольской пещерной ц. обнаружили склеп с останками монахов, скрывавшихся от татар. В Ильинском храме хранилась главная святыня Б. м. — чудотворная *Ильинская (Черниговская) икона Пресв. Богородицы*, написанная в 1658 г. прп. *Геннадием (Дубенским)*. К кон. XVII в. в связи с почитанием Ильинского образа число братии и паломников увеличилось, небольшой Ильинский храм стал тесен. В 1679 г. при архиеп. Черниговском *Лазаре (Барановиче)* по проекту виленского архит. И. Баптиста-Зауера на средства гетмана И. С. *Мазепы* к западу от Ильинской ц. началось строительство ц. во имя Св. Троицы. В пятиглавом храме, освященном в 1695 г. при игум. *Лаврентии (Крицановиче)*, было 3 престола: главный — во имя Св. Троицы, правый — во имя вмц. Варвары, левый — во имя праведных Иоакима и Анны. Собор был украшен пятиярусным резным позолоченным иконостасом, в особом киоте находилась чудотворная Ильинская икона. В склепе под Троицким собором хоронили Черниговских архиереев. В 80–90-х гг. XVII в. в Б. м. были построены также Введенская ц. с трапезной и келейные корпуса. В 1695 г. Патриарх Адриан встречал в мон-ре

возвращавшегося из 1-го азовского похода царя Петра I.

Ок. 1700 г. мон-рь был перенесен к Троицкому собору и стал именоваться Троицко-Ильинским, Ильинский храм и выкопанные прп. Антонием пещеры оказались за монастырской оградой. В XVIII в. в Антониевых пещерах существовало 3 храма: во имя прп. Антония, прп. Феодосия и свт. Николая Чудотворца. В XVIII в. в мон-ре были построены двухэтажный архиерейский дом с теплой Сретенской ц., покои архимандрита, пекарня, каменная ограда с 4 башнями, 3 воротами и четырехъярусной колокольней (1774–1775). Архиеп. Лазарь (Баранович) перенес из Новгород-Северского в Б. м. типографию, в к-рой издавались сочинения свт. Ростовского *Димитрия (Туптало)* (в т. ч. «Руно орошенное, Пречистая и Преподобная Дева Мария, или Чудеса образа Пресвятой Богородицы, бывшие в монастыре Ильинском Черниговском»), свт. *Иоанна (Максимовича)*, архиеп. Лазаря (Барановича), архим. *Иоанникия (Галатовского)* и др. В типографии трудились писатель *Иоанн Величковский*, граверы *Л. Тарасевич*, И. Стрельбицкий, впервые использовавшие для гравирования медные листы. В XVIII в. к Б. м. было приписано ок. 9 тыс. крестьян, обитель владела селами, земельными угодьями, 30 мельницами, 4 стекольными и 3 суконными заводами, добывала ок. 170 пудов железа в год.

В 1786 г. Б. м. был упразднен. Кн. Г. А. *Потёмкин* предполагал в монастырских постройках открыть Черниговский ун-т, однако этот проект не осуществился. С 1799 г. в мон-ре размещался черниговский архиерейский дом. В 1808 г. при пожаре пострадали Троицкий собор, трапезная Введенская ц. и кельи, вскоре восстановленные. Посетивший мон-рь в 1817 г. кн. И. М. Долгоруков писал, что Черниговский архиерей подолгу проживал в С.-Петербурге, поэтому архиерейский дом управлялся экономом-архимандритом, в обители не было монахов и хора, на богослужениях пели прихожане. В Ильинском храме службы совершались лишь 20 июля — в день престольного праздника. Многочисленные паломники приходили к чудотворной Ильинской иконе, перед к-рой по субботам совершались молебны, посещали Антониевы пещеры, к нач. XX в. расчищенные и об-



Ильинская (Черниговская)
икона Божией Матери. 1658 г.
Мастер прп. Геннадий (Дубенский).
Фотография. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

новленные. В 1907 г. архиерейский дом владел 1989 дес. земли, в 1917 г. — 2745 дес., в Б. м. проживали 16 монахов и 2 послушника.

В кон. 20 гг. XX в. имущество черниговского архиерейского дома было национализировано. Подвизавшийся в Б. м. прп. *Лаврентий (Проскура)* Черниговский поселился в доме близ Ильинской ц., в к-рой служил до 1930 г., нес подвиг старчества. Прп. Лаврентий ископал на Болдиной горе рядом с Антониевыми пещерами неск. пещер (впосл. названных Лаврентиевыми), устроил в них храм во имя вмч. Георгия Победоносца, к-рый освятил архиеп. Черниговский *Пахомий (Кедров)*. Вокруг старца сложилась монашеская община, и в 1941 г., после оккупации Чернигова нем. войсками, Б. м. был открыт как жен., первое богослужение состоялось 21 нояб. в пещерной ц. прп. Феодосия. Окормлявший сестер прп. Лаврентий назначил игуменню, благочинную, казначею, организовал монастырское хозяйство. С весны 1942 г. в Троицком соборе совершались регулярные богослужения, по инициативе прп. Лаврентия в 1945 г. из Ленинграда в Б. м. были перевезены мощи свт. Феодосия Черниговского. В сент. 1962 г. жен. мон-рь был закрыт. В 1974–1985 гг. по проекту архит. М. М. Говденко был отреставрирован Троицкий собор, в 1981–1982 гг. — монастырская колокольня. В 1988 г. Троицкий собор и Введенская ц.

были переданы Черниговской епархии. В наст. время в кафедральном Троицком соборе покоятся мощи прп. Лаврентия и свт. Феодосия Черниговских. В настоятельском и др. корпусах размещается епархиальное ДУ. Ильинская ц. и Антониевы пещеры открыты для экскурсий. Местонахождение чудотворной Ильинской иконы неизвестно. Троицкому кафедральному собору принадлежал скит в с. Вересоч Куликовского р-на, в к-ром в янв. 2003 г. открыт *Лаврентия Черниговского жен. мон-рь*.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 193; Т. 2. Стб. 185; *Долгорукий И. М.* Дневник моего путешествия в Киев в 1817 г. // ЧОИДР. 1870. Кн. 2. Отд. 2. С. 35; *Барсов Е. В.* Описание актов архива Маркевича, относящихся к истории южно-русских мон-рей // Там же. 1884. Кн. 2. Отд. 1. С. 13–14, 26–28.

Лит.: *Марков М. Е.* О достопамятностях Чернигова // Там же. 1847. Кн. 1. Смес. С. 12–14; Историческое описание Борисовской Тихвинской пуст. // Там же. 1872. Кн. 2. Отд. 2. С. 35; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 171; *Вироцкий В. Д.* Храмы Чернигова. К., 1998. С. 150–176; *Руденок В. Я.* Чернігівська Болдиногорська Богородична лавра // Могилянські читання 2000 року. К., 2001. С. 252–257.

БОЛЕСЛАВ I ХРАБРЫЙ (965 или 967 — 17.06.1025), старший сын польск. кн. Мешко I, с 992 г. польск. князь, с 1025 г. (вероятно, с Пасхи) король, один из создателей средневек. Польского гос-ва, организатор независимой от Германской империи Польской Церкви. Для 1-го десятилетия правления Б. Х., к-рое в целом отличалось внешнеполитической активностью Польского гос-ва, было характерно тесное сотрудничество с герм. имп. *Оттоном III* († 1002), строившим планы обновления империи на Западе (renovatio imperii Romanorum). Политико-юридический статус Польши внутри такой обновленной империи был не вполне ясен, но можно с известной определенностью утверждать, что ей отводилась роль оплота миссионерской работы по обращению к христ. вере языческих народов к северу и востоку от тогдашних польск. границ, т. е. прежде всего поморских славян и балтских пруссов и ятвягов. Наиболее известными эпизодами такой работы явились поддержанная Б. Х., но неудавшаяся миссия к пруссам св. *Адальберта*, еп. Пражского, в 997 г. и создание на польско-поморском пограничье, в Мендзыжече, мон-ря, к-рый должен был стать базой буд. миссии. Пер-

выми насельниками мон-ря стали монахи-пустынники из окрестности блж. *Ромульда*, основателя конгрегации *камальдулов*. Согласно древнейшей польск. хронике *Галла Анонима* (нач. XII в.), к-рая в данном случае опирается, вероятно, на текст утраченного первоначального повествования о мученичестве св. *Адальберта*, *Оттон III* уступил Б. Х. права империи по церковной организации в самой Польше, а также в завоеванных или еще только подлежащих завоеванию «варварских» землях (*Gall. I. 6*). В рамках этого польско-нем. сотрудничества следует рассматривать и учреждение в марте 1000 г. в присутствии самого *Оттона III* в Гнезно, одном из стольных городов Б. Х., где покоились выкупленные им у пруссов мощи св. *Адальберта*, самостоятельного (т. е. подчиненного непосредственно папскому престолу) архиеп-ства, к-рому были подчинены учрежденные тогда же польск. еп-ства в Кракове, Вроцлаве и Колобжеге. Это был крупный церковно-политический успех Б. Х., впрочем, польск. средневек. историческая традиция была склонна его преувеличивать, неосновательно приписывая Гнезненскому съезду еще и королевскую коронацию Б. Х. В Гнезно *Оттон III* вручил Б. Х. копию копья св. *Маврикия*, палладиума империи (аналогичную копию в 1001 получил венг. кор. св. *Стефан I*), как символ вхождения польск. князя в идеальную «семью государей», возглавляемую императором.

Со вступлением на престол герм. кор. *Генриха II* (1002–1024, имп. с 1014), преемника *Оттона III*, ситуация радикально изменилась. В 1002 г. Б. Х. захватил имперские полабские марки Лужица (Лаузиц) и Мильско, а в 1003 г. Чехию и Моравию, вмешавшись в междоусобие пражских князей, причем отказался признать захваченные территории леном империи. Это привело к продолжавшейся с короткими перерывами до нач. 1018 г. немецко-польск. войне. Против Б. Х. сложилась мощная коалиция, в к-рую помимо Германии вошли Венгрия, Чехия (ее Б. Х. вынужден был оставить в 1004), языческий племенной союз лютичей и на последнем этапе Русь киевского кн. *Ярослава Мудрого* (1016–1018, 1019–1054). Война завершилась в целом благоприятно для Б. Х.: он удержал полабские марки, хотя утратил контроль над



завоеванной к рубежу X–XI вв. частью Поморья (ок. 1005 Колобжегская епархия оказалась de facto ликвидированной), а в 1018–1022 гг. ему пришлось отказаться от Моравии. Несмотря на то что имперская программа Оттона III не была осуществлена, Б. Х. пытался продолжать миссионерскую деятельность, поддержав, в частности, в кон. 1008 — нач. 1009 г. прусскую миссию св. *Бруно Кверфуртского* (о причастности Б. Х. к отправленной тем же Бруно, видимо, также из Польши ок. 1005 швед. миссии с определенностью судить трудно). В послании к Генриху II в 1008 г. Бруно превозносит Б. Х. как образцового христ. правителя, упрекая герм. короля в недостойном союзе с язычниками-лютучами. В 70-х гг. XI в. хронист *Адам Бременский* называл Б. Х. «христианнейшим королем» (rex christianissimus: *Adam v. Bremen*. *Hamburgische Kirchengeschichte* / Hrsg. V. Sehmeidler. Hannover; Lpz., 1917. S. 95. Schol. 24); аналогичная формула «воин Христов» (athleta Christi) находится и в надгробной надписи Б. Х. Вместе с тем у Галла Анонима (*Gall*. I. 19) и в *Киево-Печерском патерике* (Слово 30 «О прип. Моисее Угрине») содержатся сведения о конфликте между Церковью и Б. Х., очевидно, ближе к концу правления последнего: об интердикте, наложенном на всю страну первым Гнезненским архиеп. св. *Гавденцием* (братом св. Адалберта Пражского), о том, что Б. Х. «въздвиге гонение велие на черноризци и изъгна вся от области своеа».

Наиболее значительными событиями последнего периода правления Б. Х. явились поход летом 1018 г. на Русь, где польск. князь посадил на киевский стол своего зятя киевского кн. *Святополка Владимировича* (1015–1016, 1018–1019), а также коронация королевским венцом, к-рую Б. Х. смог предпринять только после смерти Генриха II. Исключительная военно-политическая активность Б. Х. привела к перенапряжению сил молодого древнепольского гос-ва, что имело следствием кризис последнего, обозначившийся уже в правление сына Б. Х. кор. Мешко II (1025–1034, с перерывом) и приведший к временному распаду гос-ва после 1034 г., к-рый сопровождался тотальной языческой реакцией.

Ист.: Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung /

Hrsg. R. Holtzmann. B., 1935. (MGH. Script. Rer. Germ. N. S. T. 9); *Anonymi Galli Chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum* / Ed. K. Maleczyński. Kraków, 1952 (рус. пер.: *Галл Аноним*. Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер. Л. М. Поповой. М., 1961).

Лит.: *Zakrzewski S.* Bolesław Chrobry Wieiki. Lwów, 1925; *Gansiniec R.* Nagrobek Bolesława Wielkiego // *Przegląd Zachodni*. 1951. R. 7. S. 359–537; *Wojciechowski Z.* *Studia historyczne*. Warsz., 1955. S. 78–121; *Silnicki T.* Początki organizacji kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego // *Początki Państwa Polskiego*. Poznań, 1962. T. 1. S. 319–362; *Grabski A. F.* Bolesław Chrobry. Warsz., 1966; *Ludat H.* An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Köln, 1971. Weimar; Köln; W., 1995; *Fried J.* Otto III und Boleslaw Chrobry: Das Widmingssexemplar des Aachener Evangeliiars, der «Akt von Gnezen» und das frühe polnische und ungarische Königtum. Stuttg., 1989; *Labuda G.* Zjazd gnieźnieński w oświetleniu ikonograficznym // *Kwartalnik Historyczny*. 1991. N 2; *Pleszczyński A.* Bolesław Chrobry konfratrem eremitów św. Romualda w Międzyzyczcu // *Ibid*. 1996. N 1; *Флоря Б. Н.* Христианство в Польше времени Болеслава Храброго // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тысячелетия. М., 2002. С. 230–255.

А. В. Назаренко

БОЛИВИЯ [Республика Боливия; испан. República de Bolivia], гос-во в центр. части Юж. Америки. Территория: 10986 тыс. кв. км. Столица: г. Сукре, офиц. резиденция правительства в г. Ла-Пас. Крупнейшие города: Ла-Пас (811 тыс.), Санта-Крус-де-ла-Сьерра (св. 1 млн), Кочабамба (497 тыс.). Гос. язык: испан., используются также индейские языки кечуа и аймара. **География.** Граничит на севере и востоке с Бразилией, на западе — с Перу, на юге — с Парагваем и Аргентиной, на юго-западе — с Чили. В 1879 г. в результате войны с Чили Б. лишилась части своей территории, к-рая давала выход к Тихому океану. На крайнем западе, на границе с Перу, владеет частью оз. Титикака. В физико-географическом отношении Б. принято делить на 3 части: высокогорное Альтиплано, вост. склоны Анд — Юнгас и район Вост. равнины. Географическое положение стало причиной обособленности Б. от окружающего мира. **Население:** 8,3 млн (2001). По сравнению с др. странами континента в Б. самая высокая численность индейцев — ок. 57% (кечуа — ок. 2,5 млн, аймара — 1,8 млн и небольшое число т. н. «лесных индейцев»). Более 3/4 населения живет в горных долинах и котловинах Альтиплано и Юнгаса, расположенных на высоте 3700 м. Граница обитания человека достигает здесь 5200 м.

Помимо индейцев к коренному населению относятся метисы испаноиндейцы, креолы, негры, мулаты. В Б. проживают 50 тыс. латиноамериканцев, 10 тыс. немцев, 2 тыс. итальянцев, 5 тыс. японцев, 2 тыс. американцев США, 2 тыс. испанцев, 1 тыс. евреев (1986). 35% населения живет в городах. **Гос. устройство.** Б. — унитарная президентская республика, разделена на 9 департаментов. Глава исполнительной власти — президент. Законодательная власть принадлежит Национальному конгрессу, состоящему из Палаты депутатов (130 чел.), представляющей интересы основных политических партий, и Палаты сенаторов (27 чел.), отражающей интересы департаментов. Судебная система включает Верховный суд (12 чел.), окружные и местные суды. Судебная власть пользуется адм. и экономической автономией. Все судебные издержки берет на себя гос-во. Конституция принята 2 февр. 1967 г., существенные изменения внесены в 1994 г. (отдельные поправки включались и в последующие годы).

Религия. Католицизм исповедуют 89,7% населения (2001). Высший орган — Боливийская конференция епископов (с 1972). Есть также национальные конференции монахов, монахинь и их объединенная конференция. Церковь возглавляют кардинал (с 2001 — Хулио Сандоваль Террасас), 7 архиепископов, 27 епископов. Общее число приходов — 552 (2002). Мн. боливийцы придерживаются синкретических христианско-языческих верований (смесь католицизма с пантеистическим анимизмом). **Англиканская Церковь.** Англиканское Содружество на территории Б. представлено диоцезом Б. в составе Англиканской Церкви юж. оконечности Америки. Кафедра англикан. Боливийского епископа находится в Ла-Пасе. Всего в Б. ок. 20 тыс. англикан. **Протестантов** (Адвентисты седьмого дня, Евангелический христианский союз, Пятидесятническая церковь Ассамблеи Бога) — 5,3%, **православных** — ок. 5 тыс.

Приверженцев нехрист. религий крайне мало: **бахизм** исповедуют 3% населения, **буддизм** — 2 тыс. (в основном это приехавшие в Б. сравнительно недавно японцы), **иудаизм** — ок. 2 тыс. (представлены небольшими группами в крупных городах), **мусульманство** — 1 тыс.





Распространение христианства. В колониальный период территория Б. входила в состав вице-королевства Перу и управлялась из Лимы. Католицизм как офици. религия существовал в стране с 1530 г. В 1537 г. Б. стала частью католич. еп-ства Куско (Перу). В 1552 г. на территории совр. Б. было учреждено первое еп-ство в поселении, где находится в наст. время столица Сукре. В 1605 г. появилось еп-ство в Санта-Круссе, в 1847 г. — в Кочабамбе. Широкомасштабная евангелизация индейцев в колониальный период осуществлялась в основном францисканцами и иезуитами. Францисканцы основали 17 индейских миссий, иезуиты — 31 «редукцию» (объединение неск. индейских поселений). В общей сложности ими было охвачено до 100 тыс. аборигенов. Редукции просуществовали до изгнания иезуитов из Испании и ее колоний в 60-х гг. XVIII в. Население В. Перу почти на 90% было индейским, в основном неграмотным и с большим недоверием относилось к католицизму.

С 1776 г. с созданием нового вице-королевства Ла-Плата находилась в его юрисдикции. Война против испан. господства в Ла-Плата успешно завершилась в 1816 г. Независимость от Испании Б. получила 6 авг. 1825 г. В тот день один из наиболее выдающихся вождей войны за независимость С. Боливар направил своего сподвижника молодого ген. Х. А. де Сукре в В. Перу, чтобы завершить кампанию по его освобождению. Благодарные жители назвали в честь освободителей свою страну Боливией, а столицу — Сукре. Массовая евангелизация индейского населения достигла наибольшего успеха в период с сер. XVIII в. до нач. XIX в. Прерванная войной за независимость, она возобновилась ок. 1840 г. В период войны за независимость католич. духовенство, состоявшее почти исключительно из испанцев, оставалось лояльным Испании. С др. стороны, нек-рые священники стали не только участниками, но и лидерами движения против колониальных властей.

После провозглашения независимости представители католич. клира избирались в новую законодательную ассамблею. В нач. 1826 г. Боливар представил свой проект Конституции страны, в к-ром предлагал учредить национальный пат-

ронат над католич. Церковью, как это было сделано в соответствии с колониальной традицией патроната монархов Испании и Португалии над Церковью в Нов. Свете. Принятая в том же году конституция не изменила статуса католич. Церкви, поставив ее под контроль гос-ва и объявив «римскую католическую апостольскую религию религиозией Республики с исключением всех других общественных культов». Правительство обязывалось защищать католич. Церковь, привилегированное положение католицизма никогда не подвергалось сомнению. Отношения с Ватиканом должны были быть урегулированы конкордатом 1851 г. Но конгресс не утвердил его, и потому он не был принят к исполнению. Причина была в том, что папа Римский «великодушно дозволял» патронат вместо признания его неотъемлемой частью национального суверенитета, как того хотели правители страны.

В 1871 г. в связи с иностранной иммиграцией Конституция допустила с нек-рыми оговорками исповедание «иных культов». Фактически разрешение касалось протестант. церквей. Все ограничения на их деятельность были сняты лишь в 1905 г. В 1898 г. в Б. появились баптисты из Канады, но к 1919 г. их численность составила только 63 чел. Первые миссионеры методистской церкви прибыли в 1901 г. Адвентисты седьмого дня — самая многочисленная протестант. церковь в Б. — действуют с 1907 г. Заметный ее рост начался после первой мировой войны. В эти годы боливийские и перуанские индейцы аймара, проживавшие в районе оз. Титикака, обратились к адвентистам с просьбой оказать помощь в организации школ. Результатом стал численный рост членов церкви. Евангелический христианский союз начал свою деятельность в Б. в 1903 г. с перевода на кечуа НЗ и организации неск. библейских ин-тов. В 1946 г. возникли первые общины пятидесятнической церкви Ассамблеи Бога. Особой активностью отличались миссионеры из Швеции, Чили и Бразилии, сформировавшие несколько групп пятидесятников среди индейцев.

В 1957 г. было подписано соглашение между Св. престолом и боливийским правительством относительно католич. миссий. Оно давало апостол. викариям власть на

миссионерских территориях. В их обязанность входило содействие экономическому и социальному развитию территорий.

Конституция 1961 г. упразднила статьи о «национальном патронате» в отношении католич. Церкви. Отныне решение о назначении епископов полностью переходило в церковную компетенцию. Т. о., был сделан важный шаг в отделении Церкви от гос-ва. Католич. религия, тем не менее, оставалась офици. и пользовалась покровительством гос-ва. Церковь продолжала получать существенную материальную поддержку, а на ее собственность распространялись те же права и гарантии, что и на частную собственность. В то же время религ. обучение допускалось только вне школьных занятий при правительственном надзоре за ним.

Особенность католичества в Б. состоит в том, что подавляющее большинство его исповедников — в основном малограмотное индейское население с глубоко укоренившимися национальными традициями и верованиями. Формально аймара и кечуа считаются католиками. Они крещены в этой вере и соблюдают ее обряды и ритуалы. Однако лишь небольшая часть имеет самые начальные познания в догматах Церкви. Зачастую они исповедуют также древний культ Солнца, поклоняются идолам и обожествляют природу. Прозелитическая активность протестантов, острая нужда в священниках-аборигенах (до 80% священников — иностранцы) вынудили епископат быть более снисходительным к элементам язычества в католицизме боливийцев и соответственно скорректировать пастырскую деятельность среди индейцев. Б. все еще рассматривается как миссионерская территория. Она входит в число 5 стран Лат. Америки с наибольшим числом миссионеров из США (131 миссионер в 2002).

В 60-х гг. XX в. был отмечен рост числа протестантов, составлявших лишь 1% населения Б. В 1966 г. было образовано самое крупное протестант. объединение — Национальная ассоциация евангелистов Б. и межцерковное объединение протестантов — Боливийская комиссия евангелического социального действия. Имеется неск. совместных с католиками орг-ций, осуществляющих программы по изучению Библии (движение «Христианское обновление»), по





ликвидации неграмотности. С сер. 60-х гг. большой резонанс в Б. получила деятельность филиала латиноамер. орг-ции леворадикальных протестантов «Церковь и общество в Латинской Америке» с центром в Монтевидео. Ее целью было добиться конкретного воплощения «библейской социальной справедливости». Боливийские участники орг-ции были сторонниками социалистического пути развития. С 1958 по 1982 г. в Б. сменилось 20 правительств, из к-рых лишь 7 были конституционными, большей частью это были правые военные диктатуры. Положение католич. Церкви во многом зависело от ситуации в стране, а также осложнялось острой нехваткой священников, отсутствием национальных кадров, слабым влиянием в индейской среде, неразвитостью христ. общественных институтов.

II Ватиканский Собор и последовавшая за ним Генеральная конференция латиноамер. епископов (1968) вызвали значительные перемены в жизни католич. Церкви в Б. Нек-рые священнослужители стали разделять распространенные тогда в Лат. Америке леворадикальные настроения, они призывали к борьбе Церкви за социальную справедливость, провозглашали право народа на свою защиту от тирании, проповедовали идеи теологии освобождения и создавали христ. низовые общины как прообраз народной Церкви. Отдельные священники участвовали в совместных латиноамер. акциях священников-радикалов. Под давлением снизу епископат Б. также стал высказывать сочувствие угнетенному народу.

Очередной военный переворот 1971 г. установил в Б. жестокую диктатуру во главе с У. Бансером, продолжившуюся до кон. 1982 г. Одной из задач новых правителей было изгнание из Церкви неугодных им элементов и искоренение проникшего в нее свободомыслия. Подозреваемых мирян и церковнослужителей арестовывали и заключали в тюрьмы, в массовом порядке высылали из страны. Полиция нередко размещалась в монархиях и даже епископских резиденциях. Обвиненное в подрывной пропаганде, прекратило существование радио «Пий XII». Такая же участь постигла католич. комиссию «Справедливость и мир», организовавшую кампанию по амнистии

политзаключенных. По приказу членов хунты был убит руководитель протестант. орг-ции «Церковь и общество в Латинской Америке» М. Лефевр, а сама орг-ция оказалась под запретом.

В 1975 г. в Мин-ве иностранных дел был разработан «План действий боливийского правительства против Церкви», известный больше как «План Бансера», в к-ром предусматривались дискредитация священнослужителей как «марксистских агентов», их высылка из страны, организация тайных убийств, разжигание конфликтов внутри Церкви. Под прицелом оказался даже архиеп. Ла-Паса Марике. Позже «План Бансера» получил признание и распространение в 10 странах Лат. Америки, также оказавшихся в то время под властью военных диктаторов.

Лишившись мн. своих активных членов, Церковь оказалась крайне ослабленной, а ее руководство — запуганным и неспособным на эффективное противодействие. Она опасалась лишиться статуса гос. религии и потерять данные ей привилегии. В 1975 г. епископы опубликовали декларацию с осторожным осуждением политических репрессий, доктрины национальной безопасности, нищеты народа. Но репрессии в отношении священников не прекращались: в 1980 г. был убит иезуит Л. Эспиналь, один из авторитетных оппозиционеров режима, десятки священнослужителей были высланы из Б.

По инициативе снизу была организована екуменическая «Постоянная ассамблея прав человека», к-рая оказывала юридическую и материальную помощь заключенным, преследуемым и их семьям, собирала информацию об актах насилия и предавала их гласности. В 80-х гг. Церковь выступила с инициативой национального диалога и примирения, в заявлениях для печати епископы делали акцент на своем политическом нейтралитете, подчеркивали необходимость борьбы с наркомафией, классифицировали как аморальные требования возврата внешнего долга. Эти инициативы встретили одобрение папы Римского Иоанна Павла II. В последние годы епископат ужесточил требования к правителям страны по принятию экстренных мер в борьбе с нищетой и для предотвращения социальных конфликтов.

В Б. широко развита система религ. образования через радио и телевидение. Все коммерческие СМИ ведут религ. программы. Нек-рые из них объединены в Национальную ассоциацию католического образования. В Б. действуют частные католич. ун-ты, Высший реальный св. Франциска Хавьера (с 1624) и Боливийский католический (оба в Ла-Пасе).

Законодательство по вопросам религии. В ст. 3 Конституции 1967 г. говорится: «Государство признает и поддерживает католическую апостольскую и римскую религию. Гарантирует общественное исповедание любого иного культа. Отношения с католической Церковью регулируются посредством конкордатов и соглашений между Боливийским государством и Святым престолом». Ст. 6 провозглашает права и свободы всех граждан независимо от «расы, пола, языка, религии». Ст. 182 гарантирует свободу религ. обучения. Государственно-церковные отношения регулирует Мин-во религии, входящее в Мин-во внешних сношений и культа.

Лит.: *Mecham L.* Church and State in Latin America: A History of Politico-ecclesiastical relations. Chapel Hill, 1966; Латинская Америка. М., 1979. Т. 1; Церковь и олигархия в Латинской Америке, 1810–1959. М., 1981; *Боливар С.* Избр. произведения, 1812–1830. М., 1983; *Historia general de la Iglesia en América Latina.* Salamanca, 1987. Т. 8; Perú, Bolivia y Ecuador; *Cook G.* New Face of the Church in Latin America. N. Y., 1994; República de Bolivia: Constitución Política del Estado (2 de febrero de 1967 con modificaciones hechas por ley de 1 de abril de 1994). La Paz, 1994; Народы и религии мира. М., 1998; Anuario estadístico de América Latina y el Caribe / Naciones Unidas, CEPAL. [Santjago de Chile], 2000; Statistical abstract of Latin America. Vol. 37. Los Ang., 2001; Catholic Almanac, 2002. Huntington (Ind.), 2001.

В. П. Андропова

БОЛЛ [англ. Ball; Balle] Джон (ок. 1263, Норфолк — 15.07.1381, монарх Сент-Олбанс, Англия), англ. проповедник-*лоллард*, один из предводителей крестьянского восстания 1381 г. Приходской священник из Кента, Б. прославился обличительными проповедями, содержащими призыв реформировать католич. Церковь. Выступал за отмену церковной десятины, отказ Церкви от всей собственности, призывал к конфискации в пользу мирян монастырских владений, ликвидации сословного неравенства и установлению общности имуществ. Был





отлучен от Церкви в 1366 г., но продолжал проповедовать на рыночных площадях. Нередко за свои проповеди подвергался аресту и к началу крестьянского восстания находился в заключении в Мейдстонской тюрьме. В июне 1381 г. Б. был освобожден из тюрьмы кентскими повстанцами и вместе с их войском дошел до Лондона.

Наиболее известна Блэкхитская проповедь Б., в к-рой он выразил свое отношение к совр. ему социальным порядкам в знаменитом двустишии «When Adam dug and Eve span, Who was then a gentleman?» (англ. Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был джентльменом?). По утверждению англ. хронистов, называвших его учеником Джона Уиклифа, Б. также призывал к убийству лордов и прелатов. После подавления восстания был осужден и повешен в Сент-Олбане.

Ист.: *Thomae Walsingham* quondam monachi S. Albani Historia Anglicana / Ed. H. T. Riley. L., 1863–1864. 2 vol.; *Chronicon Henrici Knighton* vel Cnitthon Monachi Leycestrensis / Ed. J. R. Lumby. L., 1889–1895. 2 vol.; *The Peasants' Revolt of 1381* / Ed. R. B. Dobson. L., 1970. P. 369–378.

Лит.: *Oman C.* The Great Revolt of 1381. L., 1898; *Петрушевский Д. М.* Восстание Уота Тайлера. М., 1937. С. 107–125; *Кузнецов Е. В.* Движение лоллардов в Англии (кон. XIV–XV в.) // Учен. зап. Горьковского гос. ун-та. Горький, 1971. Вып. 95; *Hilton R. H.* Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381. L., 1973.

Н. Д. Прокофьева

БОЛЛАНДИСТЫ [лат. *bollandistes*; франц. *Société des Bollandistes*], об-во ученых-иезуитов, издателей собрания житий святых «*Acta Sanctorum*», публикация к-рых была предпринята в XVII в. и продолжается до наст. времени. Называются по имени основателя об-ва Ж. Болланда (1596–1665).

Проект публикации житий святых в 18 томах с аннотациями и индексами был предложен ученым-эрудитом бельг. иезуитом Г. Росвейде (1569–1629). Он начал поиск материалов — рукописей житий святых — преимущественно в мон-рях Бельгии и Сев. Франции. Им были изданы «*Fasti sanctorum quorum Vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptae*» (Календарь святых, рукописи житий к-рых содержатся в бельг. б-ках. 1607) и «*Vitae Patrum*» (Жития отцов-пустынников. 1615). После смерти Росвейде материалы были переданы Болланду, изменившему как план,

так и метод работы с ними. В его полном издании житий агиографический материал был организован по календарному принципу, в порядке следования дней памяти святых; тексту жития предшествовал исторический комментарий, посвященный как самому святому, так и критическому анализу текста (выявление автора, история переводов и т. д.), а также традициям почитания святого, перенесению мощей. Каждый том содержал неск. индексов: алфавитный и хронологический перечни святых, списки упоминавшихся имен, географических названий. Иезуитская община Антверпена освободила Болланда от пастырских обязанностей, его помощниками и преемниками стали иезуиты Г. Хеншен (1601–1681) и Д. Папebroх (1628–1714). Болланд стал инициатором переписки со мн. европ. учеными-эрудитами; поиск материалов проводился во всех монастырских б-ках (прежде всего Бельгии, Франции, Англии), зачастую на собственные средства издателей. Помимо собственно житий святых были изданы небольшие монографии, посвященные отдельным житиям, вопросам дипломатики, историческим событиям или епархиям (напр. *De episcopatu traiectensi*. 1653; *De tribus Dagobertis*. 1656). Первые 2 тома «*Acta sanctorum*» (*ActaSS. Ian.* — Жития святых января) появились в 1643 г. Папа Римский *Александр VII* обратился к Болланду с поздравительным письмом, в к-ром выразил убеждение о важности для Церкви подобного издания, и пригласил Б. в Рим для работы с архивами *Ватиканской б-ки*. Также Болланд выступил с идеей публикации юбилейного тома, посвященного 100-летию ордена иезуитов (*Imago primi saeculi Societatis Jesu. Antw.*, 1640). Позднее преемники «первого поколения» Б. собирали сведения в б-ках Германии, Австрии, Чехии, Франции, Венгрии и т. д. Полученные материалы в посл. были помещены в специально созданный музей Б. в Антверпене.

Критический анализ текстов житий и скептическое отношение к признанным средневек. легендам вызывали ожесточенную полемику, напр. Папebroха, с представителями ордена *кармелитов* в связи с тем, что как недостоверная была отвергнута легенда об основании ордена прор. Илией; инквизиции Рима и Испании обвинили Папebroха в ереси,

а в 1695 г. 14 опубликованных к тому времени томов «*Acta sanctorum*» были внесены в Индекс запрещенных книг. Папebroх подверг также сомнению подлинность хартий меровингской эпохи, результатом чего стала его полемика с ученым и палеографом, членом конгрегации *мавристов* Ж. *Мабильоном*, к-рый опубликовал трактат «О дипломатике» (*De re diplomatica*. 1681), заложивший основы *дипломатики* как науки.

До 1773 г., когда орден иезуитов был расформирован, Б. издали 50 томов «*Acta sanctorum*». После 1788 г., когда на деятельность Б. был наложен запрет австр. правительством и мон-рь в Антверпене был превращен в военную школу, им пришлось перебраться в мон-рь Кауденберг в Брюсселе, а затем в аббатство Тонгерло. Во время *Французской революции* б-ки Б. были разграблены, они прекратили свою деятельность и возобновили ее только в 1837 г. в Брюсселе, первая новая публикация вышла в 1845 г. К 1000-летию юбилею (1863) начала христианизации славян святыми равноап. *Кириллом (Константином)* и *Мефодием* Б. издали отдельный том «*Annus Ecclesiasticus Graeco-Slavicus*», составленный рус. иезуитом, историком и агиографом И. *Мартыновым*. В этот том, переизданный в 1870 г. в качестве 11-го тома «*Acta sanctorum Octobris*», вошли имена святых, к-рые почитаются в слав. Вост. католич. Церквах, а также имена мн. правосл. святых.

С 1882 г. Б. начали издавать ежеквартальное обозрение «*Analecta Bollandiana*», посвященное исследованиям в области агиографии и публикациям неизвестных ранее документов. Др. издание — «*Subsidia hagiographica*» (с 1886) включает списки всех агиографических источников: «*Bibliotheca hagiographica latina*» (BHL, с 1911), «*Bibliotheca hagiographica graeca*» (BHG), «*Bibliotheca hagiographica orientalis*» (BHO). Кроме того, Б. был издан ряд работ по хронологии Римских пап, К-польских Патриархов, о списках епископов Александрии, Иерусалима, Милана. В 1940 г. под рук. И. Делайе († 1941) предпринято критическое издание Римского мартиролога (*Martyrologium Romanum*). К 1940 г. «*Acta sanctorum*» состояли из 68 томов *in folio* (от 1 янв. до 10 нояб.), включая «Комментарий





к Мартирологу св. Иеронима» (1931) и «Введение к житиям святых декабря» (*Propylaeum ad acta sanctorum Decembris* / Ed. H. Delehayе. Brux.; 1940). В 1966–1971 гг. было предпринято репринтное издание первых 60 томов.

В наст. время Б. насчитывают 8 чел., их резиденция находится в Брюсселе. Лит.: *Delehayе H. À travers trois siècles l'œuvre des Bollandistes: 1615–1915. Brux., 1920, 1959²; Peeters P. L'Œuvre des Bollandistes. Brux., 1961; Knowles D. Great Historical Enterprises: Problems in Monastic History. L., 1963. P. 3–32; Добиаш-Рождественская О. А. Культура западноевропейского Средневековья. М., 1987. С. 54–59.*

А. Ю. Серёгина

БОЛНИССКИЙ СИОН [груз. ბოლნისის სიონი], кафедральный собор 478–493 гг. Болнисской и Дманисской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен в г. Болниси в 70 км к юго-западу от Тбилиси, в горной долине р. Хачен. Был сооружен как кафедральный собор новообразованной Болнисской епархии при ее предстоятеле еп. Давиде. В разных источниках упоминаются посвящения во имя Пресв. Богородицы и Св. Троицы. История Б. С. может быть отчасти воссоздана по сохранившимся строительным надписям, в 3 из них упоминаются создатели церкви: еп. Давид «с причтом» (надпись на плите над алтарным окном сев. придела и на балке архитрава вост. двери на сев. фасаде), а также Парнева[с] и Азарухт, вероятно, члены причта или приходской общины (надпись на архитраве зап. входа на сев. фасаде). Возведение церкви датируется посл. четв. V в. Работы были начаты в «двадцатый год царствования персидского царя [Перо]за» и завершены через 15 лет, что разные исследователи трактуют как 462–477 гг. (Ш. Я. Амиранишвили), 473–

478 гг. (Н. П. Северов) или 478–493 гг. — наиболее принятый вариант (Г. Н. Чубинашвили, В. В. Беридзе). К более позднему времени относится надпись на притолоке входа в храм из юж. портика, в к-рой упоминаются «убогий» Илья Болнисский, прот. «церкви св. Григория» (возможно, первоначальное посвящение), «мамалы» (груз. властители) Давид с сыновьями и Абул и имена монахов, из чего можно заключить, что Б. С. в тот период мог быть монастырским храмом. Маленькая зальная часовня во имя св. Григория была пристроена в VIII в. Предположительно ко времени создания мон-ря, не позднее IX–X вв., была сооружена каменная ограда. В надписи XVII в., выполненной на мхедрули на стене отдельной стоящей колокольни, упоминается Болнисский еп. Николай, сын Баграта Мухран-Батони, прибывший «для управления кормилом Сионской Божией (Матери)». При нем была совершена внутренняя роспись Б. С. (согласно Северову, роспись и ремонт здания были сделаны в царствование Ростом на средства его супруги Марии), построены алтарная преграда, аналой и киворий, сделаны богатые вклады церковной утвари (богослужебные сосуды, кресты, иконы, ризы и литургические ткани), возведен ряд построек, в т. ч. колокольня. Все работы и вклады носили поминальный характер — «во отпущение многих [грехов], прощение душ отца моего и матери моей молитве».

Композицию и детали Б. С. отличают яркие черты, позволяющие считать его оригинальным творением раннего зодчества Грузии. Большая (25×25×25 м), прямоугольная в плане трехнефная базилика образована 5 парами крещатых опор, перекрыта двухскатной кровлей, имеет

единственную полукруглую (внутри подковообразную) апсиду в ширину центрального нефа. Пастофории и вход с зап. сто-

*Болнисский Сион.
478–493 гг.*

роны первоначально отсутствовали. С сев. и юж. сторон к базилике примыкают симметричные пристройки с наружными входами,

с севера — галерея-нартекс с цилиндрическим сводом, шестипролетной полуоткрытой аркадой и апсидой внутри вост. стены. В юж. пристройке, прямоугольной в плане, вероятно, располагался баптистерий с коробовым сводом, 2 нишами-экседрами в торцевых стенах, выходом в юж. неф базилики и полузакрытый притвор меньшей ширины с входом в юж. неф базилики и наружной двойной аркадой. С вост. стороны, левее апсиды, вероятно, позднее пристроен самостоятельный кубический объем — притвор с алтарной нишей внутри стены и каменным престолом (высота ок. 1,3 м), возведенный над криптой и соединенный проемом с сев. нефом базилики.

Пропорции храма четкие и простые (1:1, 1:2, 1:4), фасады гладкие, декор ограничен надписями и графическими изображениями креста, вписанного в круглый медальон. Своеобразное восприятие создает местный строительный материал — т. н. болнисский туф зеленовато-голубого (бирюзового) оттенка, из к-рого сложены стены, своды и арочные конструкции здания. Однородность материала и единство строительной техники (двусторонняя панцирная кладка ровными рядами из тесаных блоков на известковом растворе с буто-бетонным внутренним заполнением) придают постройке монолитный характер. В конструкциях и декоре широко применялась форма подковообразной арки.

Внутренняя структура базилики, вытянутой по оси восток–запад, в объемной композиции не выявлена. Боковые пристройки, поднимаются примерно на $\frac{2}{3}$ высоты внешних стен главного объема, приближают общий план здания к правильному квадрату. Продольной оси, намеченной выступом апсиды, противопоставлена перпендикулярная функциональная ось здания, связанная с боковым расположением 2 входов (шириной ок. 2 м) на сев. фасаде. Внутреннее пространство храма поражает сложностью ритмической организации и грандиозностью архитектурных масс. Выступом крещатых опор на боковых стенах соответствуют пилястры, пять арок опираются на импостные капители, базы опор профилированы. Центральный неф освещается двучастными окнами в верху торцевых стен и небольшим окном апсиды, боко-





Скульптурный декор

вые нефы — небольшими окошками торцевых стен и люнетами (высота ок. 1,3 м) поверх входов. Нынешние своды, возведенные из кирпича, — результат перестройки храма в XVII в. Первоначально средний неф возвышался над боковыми и хорошо освещался окнами, находившимися в основании свода.

Б. С., будучи самым ранним из декорированных храмов Грузии, отличается от более поздних купольных храмов скупой орнаментикой. Системное применение декоративной отделки (округлые сечения полуколонн и пилястр, профилировка баз, резьба капителей, «сухарики» в карнизах сводов) характерно только для сев. галереи (нартекса). Декор в интерьере ограничен капителями пилястр, фланкирующих триумфальную арку. Расположение и сюжеты рельефов в баптистерии и юж. притворе определены функцией этих помещений. Рельефы Б. С. выполнены из того же материала, что и здание, отличаются небольшой высотой, сюжеты не повторяются, в их расположении отсутствует регулярность, а в композиции — симметрия. Интерес представляют геометрические и растительные орнаментальные мотивы, среди которых изображения креста, павлинов, летящей птицы с венком в клюве, оленей (серн), преследуемых медведем или с 2 львами по сторонам, деревьев и растений. Геометрический орнамент представлен «плетенками» из пересекающихся кругов, поясков из треугольных зубцов. По мнению Чубинашвили, изображениями на столбах и стенах равноконечного креста в медальоне были отмечены места, где во время богослужения стояли вкладчики и строители Б. С.

Укрепление и реставрация Б. С. производились в 1936–1939 и 1970–1971 гг.

Лит.: Brosset M. Explication de diverges inscriptions géorgiennes, arméniennes et grecques // Mémoires de l'Acad. des Sciences.

Ser. 6. St.-Pb., 1840. Т. 4. [публ. надписей]; Millet G. École grecque dans l'architecture byzantine. P., 1916. P. 16–17; Чубинашвили Г. Н. Болнисский Сион // Изв. Ин-та языка, истории и материальной культуры им. акад. Н. Я. Марра. Тбилиси, 1940. Вып. 9; Северов Н. П. Памятники грузинского искусства. М., 1947. С. 8, 24, 169–170. Табл. 3–4; Амиранашвили Ш. Я. История грузинского искусства. М., 1950. Т. 1. С. 99, 101–106; он же. К уточнению даты постройки Болнисского Сиона // Тр. Груз. политехнического ин-та. Тбилиси, 1958. Вып. 4 (61). С. 1–3 (на груз. яз.); Якобсон А. Л. Взаимоотношения и взаимосвязи армянского и грузинского средневекового зодчества // Сов. Арх. 1970. № 4. С. 43; Беридзе В. В. Грузинская архитектура «раннехристианского» времени (IV–VII вв.). Тбилиси, 1974; Аладашвили Н. А. Монументальная скульптура Грузии: Фигурные рельефы V–XI вв. М., 1977. С. 11–16, 220–221; Герцители Р. О первоначальной форме свода перекрытия среднего нефа и кровли Болнисского Сиона // II Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1977. Отд. отт.; Дейхман Ф. В. О развитии базилики со столбами: базилика Болнисский Сион // Там же; <http://www.geo.orthodoxy.ru/churches6.htm> [Электр. ресурс].

Л. А. Перфильева

БОЛОНСКАЯ ПСАЛТИРЬ (Италия. Болонья. Б-ка ун-та. № 299), Толковая Псалтирь, памятник болг. книгописания и книжного искусства 2-й четв. XIII в. (1230–1241), важный источник по истории болг. и македон. языков. Пергаменный кодекс на 264 листах, форматом 27×20, написан каллиграфическим уставом в 2 столбца 4 писцами: Иосифом, Тихотой, Белославом (только л. 105 об.) и неизвестным — «в граде Охриде, в селе Равне при царе Асене Болгарском». Кроме текста Псалтири рукопись содержит толкования, по традиции приписываемые свт. Афанасию I Великому, еп. Александрийскому, но реально принадлежащие Исихию Иерусалимскому. Текст Псалтири написан крупно в левом столбце, толкования мелко — в правом. Перевод тот же, что и в *Синайской глаголической Псалтири* (XI в.) — древнейшем списке Толковой Псалтири этой редакции. Отсутствие в записи точной даты создания кодекса при двоякой возможности истолкования имени царя (Иоанн Асень I или Иоанн Асень II) породили в XIX в. колебания в датировке памятника. Временем Иоанна Асеня I (1186–1196) Б. П. датировали, напр., И. И. Срезневский и В. В. Качановский. Однако с учетом исторических реалий (Иоанн Асень I не владел Охридом) общее признание получила датировка кодекса 1230–1241 гг.: нижнюю границу составляет дата битвы при Клокот-

нице, после к-рой Иоанн Асень II присоединил к своей державе всю Македонию, верхнюю — год смерти царя. Даже датируемая в этих пределах Б. П. имеет исключительное значение для истории языка и палеографии среднеболг. рукописей, т. к. книжные памятники с точной датой сохранились здесь лишь с 70-х гг. XIII в.

В языковом отношении Б. П. представляет, по мнению В. Н. Щепкина, западноболг. (македон.) список с восточноболг. (тырновского) оригинала кон. XII — нач. XIII в. Из редуцированных гласных употребляется только **ъ**, нередко случаи вокализации редуцированных; **ж** (юс большой) ставится на месте **ъ** (малого юса) после **ч** и в глагольных формах, в причастных заменяет **ы**. Оригинал Б. П. в свою очередь, возможно, восходит к глаголическому — в рукописи нередко встречаются буквы, слова и целые строки, написанные глаголицей. Из архаических особенностей графики в тексте имеется сочетание **шт** наряду со **щ** и юс малый треугольный.

Рукопись богато орнаментирована: на л. 1 помещена киноварная заставка, в начале каждого псалма и библейской песни инициал тератологического стиля, т. н. техническая тератология (по терминологии Щепкина). Б. П. является одним из самых ранних и лучших южнослав. памятников этого стиля книжной орнаментики. Ф. И. Буслаев, В. В. Стасов, Щепкин видели (в первую очередь на материале Б. П.) в тератологическом стиле продукт восточноболг. художественной культуры кон. XII — нач. XIII в., однако более предпочтительной представляется т. зр. В. А. Мошина, объяснявшего появление этого стиля у юж. славян культурными связями с Русью.

История кодекса до кон. XVII в. по существу не прослеживается. Слоганно записи, сделанной почерком XIII–XIV вв., на обороте л. 126, он был продан в Битоле Теодором Грамматиком из Равны иером. Даниилу. В 1698 г. в заметке Б. Монфокона к парижскому изданию сочинений свт. Афанасия Великого говорится о принадлежности памятника б-ке августинского мон-ря в Болонье. В 1746 г. часть текста толкований по этому списку с параллельным лат. переводом, выполненным униатским историком И. Кульчицким,



была напечатана в издании Толкования свт. Афанасия на Псалтирь, осуществленном в Риме. С 1-й четв. XIX в. Б. П. находится в поле внимания филологов-славистов (И. Добровский, В. Копитар, Ф. Миклошич и др.). Лучшие языковедческие исследования памятника принадлежат Шепкину и Ягичу.

Изд.: *Jagic V. Словенская псалтирь: Psalterium Bononiense. Vindobonae etc.*, 1907; Болонски псалтир: Българ. кн. паметник от XIII в. / Фото-тип. изд. с увод и бележки от И. Дуйчев. София, 1968.

Лит.: *Срезневский И. И.* Древние славянские памятники юсового письма. СПб., 1868. С. 49–52; *Качановский В. В.* Болонская псалтирь (1186–1196) и Евангелие Рильского монастыря кон. XII или нач. XIII в. СПб., 1882; *Стасов В. В.* Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887. С. 2–3. Табл. IV; *Шепкин В. Н.* Болонская псалтирь. СПб., 1906. (Исслед. по рус. яз.; Т. 2, вып. 4); *он же.* Русская палеография. М., 1967². С. 67–69; *Цонев Б. С.* Отзыв о соч. В. Н. Шепкина «Болонская псалтирь» // Сб. отчетов о премиях и наградах за 1907 г.: Премия им. А. А. Котляревского. СПб., 1908. С. 35–67; *Кувев К.* Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. София, 1986². С. 208–210; *Десподова В., Славеева Л.* Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.]. 1. С. 132, 133, № 34; СтБЛ. С. 64; *Мошин В. А.* О периодизации рус.-южнослав. лит. связей X–XV вв. // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рожд. В. А. Мошина. СПб., 1998. С. 75–76.

А. А. Турилов

БОЛОНСКИЙ КОНКОРДАТ [франц. Concordat de Bologne], соглашение между франц. кор. *Франциском I* и папой Римским *Львом X*, определившее взаимоотношения короля и папы с галликанской (т. е. независимой франц.) Церковью после отмены *Буржской Прагматической санкции*. Подписан 18 авг. 1516 г. в г. Болонья.

Б. к. завершил пересмотр церковной политики, начатый франц. кор. Людовиком XI и ускоренный внешнеполитическими интересами франц. монархии: успех в Итальянских войнах (1494–1559) связывался прежде всего с франко-рим. договором, что побуждало к диалогу с папой как одним из инициаторов антифранц. коалиций. Смерть папы Римского *Юлия II* (1513), при котором франко-рим. отношения переросли в открытую вражду (см. также *Латеранский V Собор*), и избрание папой Льва X изменили франц. политику Рима: изоляция Франции способствовала усилению Испании на Апеннинском п-ове и нарушала баланс сил в сфере политического влияния папы в Италии. К этому надо доба-

вить военные успехи нового франц. кор. Франциска I (победа при Мариньяно и взятие Милана в 1515). В дек. 1515 г. состоялись переговоры в Болонье о судьбе Прагматической санкции: Франциск I приказал считать ее недействительной. Выработка новых принципов отношений Рима и галликанской Церкви, нашедших отражение в Б. к., была поручена канцлеру А. Дюпра и кард. Пьетро Альпо д'Ареццо.

Согласно Б. к., право *инвеституры* было поделено между франц. королем и папой Римским. Франц. монарх должен был назначать прелатов на вакантные высшие церковные должности (кафедра могла оставаться вакантной до 6 месяцев), за собой папа оставил утверждение избранных на церковные кафедры, причем ему принадлежало право последнего слова: в случае если Римская курия отклоняла кандидатуру, выдвинутую монархом, от государя требовалось в течение 3 месяцев назначить др. кандидата. Раздача *бенефициев* была также прерогативой монархов. Условиями получения церковного бенефиция являлись высокий уровень образования (наличие степени д-ра или лиценциата теологии), «достойности» и «доброе управление делами» при соблюдении возрастного ценза (не моложе 27 лет). Бенефициарий имел право только на одно пожалование; был введен запрет на передачу прелатом своего пожалования по собственному усмотрению, возможность пересмотра владельческих прав бенефициариев, вплоть до их изъятия у нарушителей, оставалась за монархом. Папский престол также восстановил свое право на сбор *аннатов*, отнятое у него Прагматической санкцией, без согласования с франц. духовенством (эта договоренность не отражена в тексте Б. к., но папской буллой от 1 окт. 1516 г. было подтверждено подчинение франц. духовенства папе в сборе аннатов). За папой сохранялось право быть верховной судебной и апелляционной инстанцией.

Действие Б. к., имевшего силу только на территории франц. королевского домена, некогда подчиненного Прагматической санкции, распространялось на 14 архиеп-ств и 100 еп-ств Франции. Конкордату не подчинялись Прованс, Бретань, 3 лотарингских герц-ства (Мец, Туль и Верден), независимые от короны Авиньон и Ницца и Вьен, принадле-

жавший герцогу Савойскому. Б. к. окончательно утвердил принцип договорных отношений между папой и монархом, была упразднена церковная автономия, галликанская Церковь обрела статус двойной зависимости, от монарха и от Римского престола.

Конкордат затронул интересы Парижского парламента, высшего судебного учреждения во Франции, лишившегося роли посредника в спорных делах между франц. духовенством и Римом. Одновременно с этим, санкционируя право монарха назначать своих кандидатов на церковные кафедры, Б. к. лишил самостоятельности Парижский ун-т, потерявший право на те церковные бенефиции, к-рые предназначались для наделения выпускников ун-та. И парламент, и ун-т опротестовали Б. к., отказавшись его утвердить и потребовав обязательного обсуждения текста договора ассамблеей духовенства и др. парламентами. Борьба против утверждения Б. к. продолжалась более полугодом (с авг. 1516 по май 1517). Чтобы заставить Парижский парламент утвердить франко-рим. соглашение, Франциску I пришлось прибегнуть к своему исключительному праву личного присутствия (франц. *lit de justice* — ложе правосудия). В ответ на это папской буллой 1518 г. монарх был объявлен покровителем и защитником конкордата. Б. к. действовал до 1790 г.

Лит.: *Thomas J.* Concordat de 1516, ses origines, son histoire au XVI^e siècle. P., 1910; *Government in Reformation Europe, 1520–1560* / Ed. by H. J. Cohn. L., 1971; *Плешкова С. Л.* Французская монархия и церковь (XV–сер. XVI в.). М., 1992. С. 36–47.

Н. И. Алтухова

БОЛОНЬЯ [итал. Bologna], г. в Центр. Италии (обл. Эмилия-Романья), центр еп-ства. На территории совр. Б. в VIII в. до Р. X. существовало поселение италийского племени умбров, на месте к-рого позднее возник этрусский г. Фельсина. В нач. IV в. до Р. X. здесь поселилось галльское племя бойев, к-рое дало новое название городу — Бойона (Boiona), впол. у древних римлян — Бонония (Bononia). Название употреблялось в лит-ре и монетной чеканке до кон. XVIII в. В 201 г. до Р. X. город попал под власть Римской империи, в 189 г. до Р. X. стал рим. колонией, а в 89 г. до Р. X. получил статус муниципия. Своего первого расцвета Б. достигла при имп.



Августе Октавиане, восстановившем ее после разгрома Марком Антонином во время гражданской войны (43 г. до Р. Х.). При имп. *Нероне* Б. была перестроена после пожара. Город, находившийся на пересечении Фламиниевой и Эмилилиевой дорог, стал важным торговым центром.

Время распространения христианства в Б. точно не установлено, предание связывает начало христ. проповеди здесь с именем сщмч. *Аполлинария* Равеннского. Первыми известными христ. мучениками в Б. были Прокл, Виталий и Агрикола. Образовавшиеся общины, видимо, находились под управлением епископов Равенны, лишь в нач. IV в., при имп. *Констанине I Великом*, в Б. появилась самостоятельная епископская кафедра. Епископы *Евсевий* и *Евстафий* (кон. IV в.) были близки к свт. *Амвросию*, еп. Медиоланскому. Евсевий был проповедником монашеских аскетических идеалов, Евстафий вместе с Амвросием обрел мощи мучеников Виталия и Агриколы.

Во время нашествия вестготов на Италию Б. трижды захватывалась ими и подвергалась разграблению (409, 410, 411). При еп. св. *Петронии* (431 — ок. 450) были восстановлены церкви и общественные здания, укреплены городские стены. Период упадка для Б. наступил после византийско-остготской войны 535–553 гг., во время к-рой город неоднократно подвергался разорению войсками обеих воюющих сторон. После вторжения лангобардов в Италию (568) Б. на долгое время становится пограничным городом визант. Равеннского Экзархата, только в 727 г. лангобардскому кор. Лиутпранду удалось присоединить его к своим владениям, тогда были восстановлены городские и пригородные фортификационные укрепления, церкви и мон-ри, в частности мон-рь Сан-Стефано, основанный, по преданию, св. Петронием. После разгрома Лангобардского королевства франк. кор. *Карл Великий* в 774 г. передал Б. под управление папы Римского. В 776 г. Карл лично посетил город и увез с собой частицы мощей мучеников Виталия и Агриколы. В 898 г. Б. была выведена из-под власти папского престола, вошла в состав королевства Италия и управлялась графами, назначаемыми королем, а в X–XI вв. императо-

рами *Римско-Германской империи*. В нач. X в. Б. подверглась нападению венгров, к-рые разграбили ее предместья и кафедральную церковь, находившуюся за пределами городских стен. Новый кафедральный собор Сан-Пьетро был выстроен внутри города. Со 2-й пол. X в. Б. стала объектом политических интересов архиепископа Равенны, с одной стороны, и маркграфов Тосканы — с др. В этот период город получил защиту от императоров Свящ. Римской империи и назначаемых ими графов.

Сведений о церковной жизни в Б. до сер. X в. сохранилось немного, имена епископов известны из списка XIV в.

Список епископов Б. (до сер. XI в.): св. Зама, нач. IV в.; св. Фаустиниан, ок. 343 г.; Домициан; Иобиан; св. Евсевий, 378 и 381 гг.; Евстихий (Евстаксий), до 397; Феликс, 397 — ок. 430; св. Петроний, ок. 430 — ок. 450; Марцелл; Парфений; Юлиан I; Геронтий; Теодор I (Феодор); Луксорий; Тертуллиан; Локунд; Теодор II (Феодор); Климент; Петр I; Герман; Константин; Юлиан II; Деуседит; Юстиниан; Луминос; Доннин; Виктор I, 679; Елисей, 716; Гауденций, 730; Клариссим, 732; Барбат, 736; Роман, 752; Петр II, 776; Виталий, 789; Теодорих, 814, 825; Христофор, 827; Мартин; Петр III; Урс; Иоанн I, 881; Маимберт, 884; Иоанн II, до 905; Петр IV, после 905; Иоанн III, 946; Адальберт (Альберт), 955–983; Климент II; Иоанн IV, 997–1017; Фругерий, 1019; Адальфред (Альфред), 1031–1055.

В XII в. Б. добилась независимости от имперской власти, в 1115–1116 гг. город получил статус коммуны, во главе к-рой стояли 3 консула. В 1123–1174 гг. коммуна постепенно распространяла свою власть над прилегающей территорией (контадо). Вместе с тем на Соборе в Гуасталле (1106) Церковь Б. была выведена из-под юрисдикции архиепископа Равенны и вновь была ему подчинена папской буллой в 1118 г. Б. принимала участие в составе Ломбардской лиги в борьбе итал. городов с имп. *Фридрихом I Барбароссой* (1152–1190), стремившимся восстановить имп. власть в Италии. Коммуна поддержала папу *Александра III* против антипапы *Виктора IV* (1159–1164), *Пасхалия III* (1164–1168), *Калиста III* (1168–1178) и *Иннокентия III* (1179–1180), сторонников Фридриха Барбароссы. После установления мира между папой и императором в 1177 г. епископ Б., как один из влиятельнейших

прелатов Италии, сопровождал папу Александра III в Венецию ко двору Фридриха Барбароссы.

К этому времени Б. достигла своего наивысшего экономического расцвета, о чем свидетельствовали работы по благоустройству города в кон. XII — нач. XIII в. Кроме нового кафедрального собора в 1200–1203 гг. был выстроен Дворец коммуны, ставший центром адм. управления. В XIII в. изменилась структура городского управления, вместо коллегии 3 консулов коммуны возглавил подеста (высшее адм. лицо, избираемое не из числа граждан Б.), что диктовалось стремлением положить конец борьбе за эту должность между представителями различных группировок местной аристократии. В 1256 г. коммуной был принят «Райский акт» — постановление об освобождении сервов (зависимых крестьян) контадо от личной зависимости.

Б. сыграла одну из ведущих ролей в войне итал. коммун против имп. *Фридриха II Штауфена* (1212–1250). В 1249 г. болонцы разбили армию Фридриха у Фоссальто и взяли в плен его незаконнорожденного сына Энцио, назначенного отцом правителем Центр. и Сев. Италии. Остаток жизни Энцио († 1274) провел в заключении во Дворце коммуны в Б. После смерти Фридриха II Б. стала играть ведущую роль почти во всей обл. Романья, однако именно с того времени начинается период постоянных гражданских войн и внутренней борьбы за власть, что привело к ослаблению общины и подчинению города папскому престолу. Особенно острой во 2-й пол. XIII в. была борьба между партиями *гвельфов* и *гибеллинов*, возглавляемыми влиятельными фамилиями Джереми и Ламбертацци. Эта борьба окончилась в 1274 г. победой Джереми и изгнанием 12 тыс. сторонников Ламбертацци из города.

В XIII в. религ. жизнь Б. ознаменовалась появлением в городе представителей новых монашеских орденов, в первую очередь *францисканцев* и *доминиканцев*. *Франциск Ассизский* посетил Б. в 1220 г., между 1220 и 1224 гг. в Б. проповедовал *Антоний Падуанский*. В то время здесь существовало уже 2 францисканских мон-ря. Католич. св. *Доминик* провел в Б. последний год жизни (1220–1221), он был с почестями погребен там еп. Генрихом.



Коммуна и сенат Б. сыграли большую роль в канонизации Доминика в 1222 г. К XIII в. относится также появление в городе орденов *августинцев*, *кармелитов* и доминиканок.

В нач. XIV в. верховную власть в городе захватил банкир Ромео Пепполи, однако в 1321 г. он лишился ее и вынужден был провести остаток жизни в изгнании. Неск. годами позже коммуна Б. обратилась за покровительством к авиньонскому папе *Иоанну XXII*. В 1326 г. сюда прибыл папский легат кард. Бертран Пуже (итал. Бертрандо дель Поджетто), выстроивший в городе новую крепость, к-рая должна была стать военной опорой новой папской власти. Однако действия папского легата привели к открытому вооруженному восстанию против него (1334), кардинал вынужден был бежать во Флоренцию. Папа *Бенедикт XII* намеревался лично прибыть в Б. и устроить там свою резиденцию, но этому воспрепятствовал Таддео Пепполи, захвативший власть в 1334 г. Годы его правления стали периодом относительного мира и спокойствия в Б., он даже смог передать власть по наследству своим сыновьям Джованни и Джакомо, но они не справились с управлением и в 1350 г. продали синьорию Джованни Висконти из Милана, к-рый назначил в качестве подеста своего незаконного сына Джованни д'Оледжо. В 1360 г. тот, неспособный навести в городе порядок, передал Б. в руки папского легата кард. *Альборноса*, утвердившего свою власть силой лишь через 4 года. В 1376 г. восставшие против власти папских легатов горожане возобновили прежнее коммунальное правление, однако тут же началась борьба за власть между различными партиями и группировками, в результате к-рой синьорию захватил на нек-рое время Джованни I Бентивольо. Папская власть была восстановлена при *Иннокентии VII* (1404–1406), назначившем своим легатом в Б. Бальтазара Косция. С 1406 г. тот правил здесь как полноправный владыка, никак не согласовывая свои действия с папой *Григорием XII* (1406–1415). В 1409 г. Косций поддержал избранного в Пизе антипапу *Александра V* и получил от него подтверждение своих прав папского легата в Б. В 1410 г. Александр V перебрался в Б., намереваясь сделать ее своей резиден-

цией, но скоропостижно скончался (вероятно, отравленный Косцием). На его место папой был избран сам Косций (антипапа *Иоанн XXIII*, управлявший католич. Церковью из Б. до своего низложения *Констанцским Собором* в 1415). С этого времени Б. пыталась освободиться от папской опеки, из изгнания возвратился Антонио Бентивольо, однако его правление было коротким, он был казнен прибывшим легатом нового папы *Мартина V* кард. Габриеле Кондульмером (буд. папа *Евгений IV*, 1431–1447). В 1419 г. болонцы изгнали из города еп. Николая Альбергати, к-рого за 2 года перед тем единодушно избрали. Причиной изгнания стало его назначение кардиналом в Б. Мартин V наложил на город интердикт, длившийся до 1429 г., пока Николай Альбергати не вернул себе кафедру. В 1445 г. Евгений IV назначил в Б. легатом в сане кард. Томмазо Парентучелли (буд. папа *Николай V*, 1447–1455), к-рый, став папой, провел реформу городского управления. Впрочем, вскоре Висконти восстановили здесь власть рода Бентивольо, представителем к-рого был Джованни II Бентивольо, правивший в Б. в течение 45 лет и известный как покровитель лит-ры и искусств. В 1503 г. еп. Джулиано делла Ровере стал папой под именем *Юлия II*, в 1506 г. он установил непосредственную папскую власть над Б. Однако в 1511 г. болонцы вызвали Аннибале II Бентивольо и вручили ему синьорию, но вскоре он был убит. Это убийство послужило началом войны между Б. и Юлием II; в противовес папе болонцы избирают в том же году своим епископом представителя рода Бентивольо — Галеаццо. Однако Юлию II удалось восстановить свою власть в городе, к-рый с этого времени на неск. столетий вошел в состав Папского гос-ва. В XIV в. в Б. появляются первые картузианский (1334) и цистерцианский мон-ри, а в XV в. мон-рь *кларисс*.

В XVI в. Б. стала местом ряда значительных политических и церковных событий: в 1515 г. папа *Лев X* заключил *Болонский конкордат* с франц. кор. Франциском I, а *Карл V* был торжественно коронован в ц. св. Петрония как император Свящ. Римской империи (24 февр. 1530). При папе *Павле III* в Б. заседали 2 сессии *Тридентского Собора*. Впосл.

еп. Габриеле Палеотти провел в Б. церковную реформу в соответствии с постановлениями Собора. Им также были обнаружены гробницы первых епископов святых Замы и Фаустиниана. Папа *Григорий XIII*, происходивший из болонской семьи Буонкомпаньи, возвел в 1582 г. кафедру Б. в ранг архиепископской, подчинив ей еп-ства Имола, Червия, Парма, Реджо-нель-Эмилия, Модена, Пьяченца и Кремона.

Архиепископы Б. в XVII–XVIII вв. были гл. обр. выходцами из знатных болонских семейств Лудовизи, Буонкомпаньи, Ламбертини и пр. Архиеп. Алессандро Лудовизи стал папой Римским под именем *Григория XV* (1621–1623), а Просперо Ламбертини — под именем *Бенедикта XIV* (1740–1758). Последний, даже став папой, до 1754 г. сохранил за собой сан архиепископа Б.

В 1796 г. Б. была захвачена франц. войсками *Наполеона* Бонапарта, к-рый провозгласил город независимым от власти папы и учредил здесь самостоятельную Болонскую республику, вошедшую в состав Циспаданской республики (1796–1797) и в 1804 г. в состав Итальянского королевства. Республиканское правительство провело секуляризацию церковной собственности и упразднение мн. мон-рей, нек-рые из них, впрочем, были восстановлены после провозглашения Наполеона королем Италии (1805). По решению Венского конгресса 1815 г. Б. вновь была подчинена власти Папского гос-ва. В последующий период Б. пережила ряд революций и восстаний против папской власти (1831–1832, 1849). В 1859 г. Б. провозгласила свое окончательное отделение от Папского гос-ва и в следующем году присоединилась к королевству Сардиния (с 1861 королевство Италия). В 1914 г. архиеп. Б. Джакомо делла Кьеза стал папой Римским под именем *Бенедикта XV*.

В наст. время в еп-стве Б. из 938 тыс. населения более 919 тыс. — католики (An. Pont. 2003. P. 99).

Лит.: *Mattiolo P. di*. Cronaca bolognese / Publ. da C. Ricci. Bologna, 1885; *Lanzoni Fr.* Le diocesi d'Italia. Faenza, 1927; *Tibalducci G.* Bologna. Torino, 1960; *La piazza Maggiore di Bologna: Storia, arte, costume / A cura di G. Roversi*. Bologna, 1984; *Bergonzoni F.* Venti secoli di città: Note di storia urbanistica bolognese. Bologna, 1989; *Bologna nell'Ottocento / A cura di G. Roversi*. R., 1992.

Д. В. Зайцев





Православная Церковь в Б. Правосл. община в Б. оформилась в 1974 г., в основном она состояла из греков. У ее истоков стоял миланский иером. Евлогий (Хесслер), в то время клирик МП (впосл. он перешел к греч. «старостильникам»). Общину зарегистрировали, и она получила в бессрочную аренду католич. ц. св. Анны (XV в., закрыта с 1796 по 1973), к-рая была освящена в честь свт. Василия Великого. Настоятелем стали глум. Евлогий (до 1975). В 1975 г. Италию посетил митр. Ленинградский *Никодим (Ротов)*, к-рый благословил правосл. свящ. Марка Давитти (итальянца по происхождению) подать офиц. прошение на вхождение в МП и в ожидании положительного решения предложил служить в Б. Прошение, однако, было отвергнуто, и после неск. лет неопределенного статуса в 1978 г. Давитти перешел под юрисдикцию РПЦЗ (Женевская епархия), сохранив за собой настоятельство в Б. (в мае 1979 приход посетил архиеп. Женевский *Антоний (Бартошевич)*). Однако местная католич. курия отказалась официально признать наличие в городе правосл. общины.

В 1982 г. свящ. Марк Давитти принял монашество и в следующем году стал игуменом, а в 1987 г. — архимандритом. Он обустроил общину, опираясь преимущественно на студентов из Греции, поэтому богослужение велось в основном на греч., а с кон. 80-х гг., с появлением в Б. русских, и на церковнослав. языке. В наст. время с увеличением русскоязычного состава прихода половина богослужений идет по-славянски. В 1998 г. община свт. Василия Великого перешла в юрисдикцию МП.

М. Г. Талалай

Болонский университет, одно из древнейших европ. учебных заведений, в ср. века главный центр изучения права. Основан на базе юридической школы, существовавшей с кон. XI в., где изучалось рим. право. Обнаруженная в кон. XI в. рукопись *Дигест Юстиниана*, как полагают, попала в Б. при Ирнерии (Гарнерии, † после 1125) или еще раньше, при его предшественнике, полугенералном магистре Пепо, о к-ром не сохранилось достоверных сведений. Впервые преподавать в Б. рим. право, т. е. публично читать и «гlossировать» (комментировать юриди-

ческие тексты диалектическим или логическим методом схоластики), стал Ирнерий, бывш. судья при маркграфях Тосканы и советник при герм. имп. Генрихе V. Практика постоянного преподавания рим. права в Б. устанавливается к 1140 г. и связана с деятельностью т. н. «4 учителей» (*quattuor doctores*), учеников Ирнерия: Булгара, Мартина Госиа, Гуго (Уго) и Якоба. Тогда же складывается метод преподавания, к-рый оставался неизменным на протяжении всех ср. веков. Курс обучения состоял из лекций (*lectura*) и диспутов (*disputationes*). Предметом изучения были своды рим. и канонического права, вошедшие впосл. в *Corpus Juris Civilis*, текст к-рых зачитывался частями и комментировался, отмечались близкие и противоположные места, разрешались противоречия. Аргументы можно было заимствовать из текста сводов или же приводить примеры решения подобных дел юристами. Предметом диспутов были казусы, интересные и сложные случаи, взятые в основном из судебной практики. Преподаватель излагал суть казуса, а участники диспута должны были привести аргументы «pro et contra» того или иного решения, затем преподаватель комментировал и оценивал аргументацию и выносил решение. Теория, преподавание и практика были неразрывно связаны у болонских легистов и канонистов, они были практикующими юристами. Так, уже «4 учителя» участвовали как советники имп. Фридриха I Барбароссы на рейхстаге в Ронкалье (1158). Болонские юристы консультировали по правовым вопросам как городскую коммуну, так и частных лиц. Исполнение роли арбитров, составление «*consilia*» (советов) для властей и частных лиц, особенно начиная с XIV в., являлось значительной и доходной побочной деятельностью юристов. Канонисты, практически все клирики, занимали церковные должности (и соответственно подчинялись церковной юрисдикции).

Организация студентов и преподавателей до кон. XII в. представляла собой свободное объединение (*societas*) неск. студентов (*socii*) вокруг одного преподавателя (*dominus, doctor legum, magister decretorum, professor*), к-рый обязывался их обучать за определенный гонорар. Это положение было закреп-

лено в 1158 г. привилегией имп. Фридриха I «*Authentica «Habita»*», изданной по просьбе «4 учителей». Чтоб оградить иностранных студентов от притеснений местного населения, первые были взяты под имп. защиту, им предоставлялась имущественная и судебная независимость: отныне они находились под юрисдикцией их профессора (*dominus*) или епископа Б.

Во 2-й пол. XII в. городская коммуна Б., постепенно усиливая свой контроль за преподавателями, могла через них более эффективно контролировать и студентов. Все преподаватели, не являвшиеся гражданами Б., приносили присягу на верность коммуне, обязывались не преподавать право ни в каком др. городе, кроме Б. В нач. XIII в. по этой причине произошло неск. столкновений с преподавателями, в результате некие вместе со своими студентами переселились в Виченцу, Ареццо, Падуя, где вскоре также возникли ун-ты.

В Б. оформилась школа изучения канонического права, основателем к-рой стал *Грациан*, монах ордена *камальдулов*. С его именем связывают появление в 40-х гг. XII в. комментированного свода канонического права «Согласование противоречивых канонов» (*Concordantia discordantium canonum*). Сборник получил его имя и стал известен как «Декрет Грациана» (*Decretum Gratiani*), почти сразу же он был глоссирован (до 1150) и стал использоваться в Б. для преподавания канонического права. Канонистика отделилась от богословия, составив самостоятельную дисциплину в ун-тах, что было связано со все нараставшим процессом рецепции рим. права.

Наиболее известные болонские канонисты раннего периода (2-я пол. XII в. — нач. XIII в.): *Паукалеа*, Орландо Бандинелли (буд. папа *Александр III*), Стефан Турнейский, Алан Английский, Гугуччо, Иоанн Немецкий, составитель ординарной глоссы (*glossa ordinaria*), считающейся основной, канонической, в ряду глосс др. авторов к Декрету Грациана. Над собранием папских декреталий в этот период работали Бернанд Павийский, Рикард Английский, Танкред, Дамасий. Наиболее значительными учителями рим. права (легистами), работавшими в Б. в кон. XII в., были Рогерий, Иоанн Бассиан, Плацентин и Пилий.



В нач. XIII в. в Б. было ок. 1 тыс. студентов-юристов. Результатом постоянно усиливающегося с кон. XII в. стремления городской коммуны Б. установить контроль над студентами и преподавателями стало появление 2 независимых друг от друга структур: одна из них объединяла учителей (*collegium doctores*), вторая — студентов. Последняя и получила название ун-та (от лат. *universitas* — объединение). Причем Болонская модель «университета студентов» (*universitas scholarium*), получившая широкое распространение в Европе, коренным образом отличалась от Парижской модели «университета магистров».

Первоначально существовало два ун-та, в к-рые входили только студенты, занимающиеся гражданским, каноническим и ленным правом. Первый из них объединял студентов из Италии — цитрамонтанов («живущих по эту сторону гор» (Альпы) по отношению к Б.), второй — из др. стран Европы — ультрамонтанов («живущих по ту сторону гор»). Т. о., возникли ун-ты юристов, получивших названия ун-тов цитрамонтанов (*universitas scholarium Citramontanorum*) и ультрамонтанов (*universitas scholarium Ultramontanorum*). Доступ в них был закрыт студентам др. специальностей (свободных искусств, медицины, теологии, школярам, изучающим ремесло нотариев (*ars notariae*)). Впосл. в кон. XIII — нач. XIV в. студенты, изучавшие риторику (*dictators, ars dictaminis*), математику, физику, медицину и *ars notariae*, создали 3-й ун-т — ун-т свободных искусств (*universitas artistarum*). Ведущее положение в нем занимали медики, кроме того, там не было деления на цитра- и ультрамонтанов. Из университетских объединений были исключены студенты, происходившие из самой Б. Т. о., ун-ты с самого начала были объединениями иностранных студентов, что гарантировало невмешательство со стороны коммуны Б. и сохранение автономии ун-та, а также независимость от преподавателей, в отношении к-рых ун-т в лице ректора мог применять штрафные санкции в случае недобросовестного исполнения обязанностей. Кроме того, ун-т гарантировал своим членам безопасность жизни и имущества. Основой сложившегося порядка стали более ранние объединения студентов по зем-

лячествам — «нациям» (*nationes*). Ун-т юристов-цитрамонтанов объединял 22 «нации», ун-т ультрамонтанов — 24. Каждый из ун-тов возглавлялся ректором, как правило, духовным лицом, избранным поочередно от каждой «нации», и коллегией советников (*collegium consiliarium*), состоявшей из избравшихся на определенный срок представителей всех «наций». Через своих представителей «нации» могли защищать свои права внутри университетских объединений. Ректору как главе ун-та подчинялись все его члены, кроме того, он был представителем ун-та перед коммуной Б.

Университетская организация Б. была утверждена папой Гонорием III в 1217 г. и подтверждена в 1220 г. В 1252 г. устав юристов впервые был закреплен письменным статутом, древнейшим из сохранившихся уставов Б. Новые статуты были приняты в 1317 г. (пересмотрены в 1347), а затем в них вносились изменения с 1432 по 1498 г. В статутах определялись полномочия ректора и членов правления ун-тов, порядок учебного процесса, сбора взносов за обучение, обязанности преподавателей, а также рассматривались вопросы об учебных помещениях, порядке получения права на преподавание и экзаменах на получение этого права. По статуту 1252 г. занятия по курсу канонического или рим. права должны были начинаться не позже 8 окт. и заканчиваться в кон. авг. следующего года. На Пасху устраивались 2 недели каникул (*feriae*). Обычные (главные) лекции (*lectura ordinaria*) (впосл. установили порядок: для изучающих рим. право — по *Digestum vetus* (*Codex Justiniani*), для изучающих каноническое право — по Декрету Грациана) проводились утром, после полудня читались дополнительные лекции (*extraordinaria*) (для изучающих рим. право по *Infortiatum*, части Дигест (*Digestum novum*), для изучающих каноническое право — по сводам декретального права). Курс делился на 2 части, к-рые зачитывались и комментировались попеременно друг с другом циклами по 12–24 лекции, в течение к-рых преподаватель должен был изложить заданное количество текста до определенного места (*punctum*). Впосл. появились даже специальные чиновники (*punctatores*), следившие за тем, чтобы преподаватели придерживались графи-

ка. Если они не успевали, то наказывались денежными штрафами. По отдельным вопросам, посвященным толкованию определенного места в том или ином правовом своде для углубленного изучения материала, читались специальные лекции (*repetitiones*), на к-рых можно было задавать вопросы и выдвигать возражения.

Объединения преподавателей, «коллегии докторов» (*collegia doctorum*), возникли раньше, чем ун-ты студентов. Преподаватели объединялись в 3 коллегии: преподавателей рим. права (*Collegium doctorum legum*), преподавателей канонического права (*Collegium doctorum decretorum*) и преподавателей медицины и «др. свободных искусств». Преподаватели из коллегии юристов считались «корпорированными преподавателями» (*doctores corporati*). Они имели право читать главные, ординарные лекции, принимать экзамены на звание доктора (с 1219, согласно постановлению Гонория III, по результатам этого экзамена архидиакон Б. выдавал разрешение преподавать (*licentia docendi*)). В компетенцию коллегий входило право принимать экзамен у желающих получить право на преподавание, только член коллегии мог представить кандидата на получение степени доктора. Коллегии докторов также имели свои статуты (утверждены в 1397 и 1460), согласно к-рым членами коллегий могли стать только граждане Б. Количество членов было ограничено 16 у преподавателей рим. права и 12 у преподавателей канонического. Ок. 1300 г. имела место попытка закрепить членство в коллегиях по наследству. Проч. преподаватели права в Б., не являвшиеся членами коллегий, именовались доцентами (от лат. *docens* — учащий).

В 1291 г. папа Николай IV подтвердил действительность выдаваемого архидиаконом Б. разрешения на преподавание в любом месте (*licentia ubique docendi*). Это разрешение выдавалось архидиаконом после выдержанного экзамена и до принятия в коллессию докторов. С ограничением допуска в коллессию докторов происходит разделение *licentia* и допуска в *collegium*. Церемония вручения *licentia* сопровождалась торжественным присуждением докторской степени (*doctor legum*) в рим., каноническом или обоих правах, но это

не означало включения в коллегию докторов.

Папа Гонорий III пытался ввести систематическое преподавание теологии в ун-те, но курс не стал постоянным, тем не менее в XV в. из числа болонских теологов вышел такой богослов, как Римский папа *Николай V*. В 1360 г. папа *Иннокентий VI* закрепил за епископами Б. право утверждать докторов и выдавать разрешения на преподавание теологии.

Расцвет школы глоссаторов приходится на 1-ю пол. — сер. XIII в. Помимо *Дигест*, *Кодекса* и *Новелл Юстиниана*, *Институций* Гая изучалось также ленное право (*Liber feudorum*). Ведущими специалистами в области рим. права в Б. в XIII в. были Аццо, автор «Суммы» к Кодексу Юстиниана и Институциям Гая, Аккурсий, Уголино, Одофред. В классический период развития болонской канонистики (2-я пол. XIII — сер. XIV в.) прославились Синибальдо деи Фьески (буд. папа *Иннокентий IV*), Энрико Сузанский, кард. Остийский, *Иоанн Андреа*, Бернард из Пармы, составитель глоссы к «*Liber Extra*», Эгидий из Фускарарий, первый мирянин, занимавшийся каноническим правом, Гвидо Баизио (иначе Архидиакон). Крупнейший канонист XV в. Никколо деи Тудески преподавал в Б. только краткое время.

С нач. XVII в. папский кардинал-легат стал единственным постоянным ректором ун-тов студентов, каждый из к-рых управлялся отныне своими приорами, избирающимися на месяц. Все расходы по содержанию преподавателей Папское гос-во брало на себя. В XVII–XVIII вв. из среды болонских студентов-теологов вышло большинство архиепископов Б., а также неск. пап Римских, в частности *Урбан VIII* и Бенедикт XIV. В 1641 г. была основана кафедра преподавания араб. и сир. языков, кафедра преподавания древнеевр. языка появилась в Б. еще в 1473 г. В 1796 г. Болонский ун-т был распущен и вновь восстановлен в 1802 г., но преподавание теологии и канонического права отменили. В 1815 г. была проведена реформа ун-та, во главе к-рого по-прежнему стоял ректор, но главным секретарем становился архиепископ Б. Весь ун-т был разделен на 4 коллегии: теологии, юриспруденции, медицины и хирургии, философии и математики. В 1824 г. буллой папы

Льва XII «*Quod divina sapientia*» Болонскому ун-ту был присвоен статус Папского. В 1860 г. ун-т был подчинен Управлению высшего образования Итальянского гос-ва, богословский фак-т упразднен. В 1909 г. были введены правила организации, к-рые до наст. времени действуют во всех итал. ун-тах: появились фак-ты юриспруденции, лит-ры, медицины, фармацевтики и естественных наук. С 1952 г. при ун-те функционирует Центр документации, в наст. время переименованный в Ин-т религ. исследований (*Istituto per le scienze religiose di Bologna*), в его б-ке хранится архив *Ватиканского II Собора*.

Истр.: *Denifle H.* Die Statuten der Juristen Universität Bologna vom Jahre 1317–1347 // *ALKGM.* 1887. Bd. 3. S. 196–397; *Chartularium Studii Bononiensis: Documenti per la storia dell'Università di Bologna dalle origini fino al sec. XV.* Bologna, 1909–1940. 13 vol.; *Il «Liber secretus iuris caesarei» dell'Università di Bologna: 1451–1500.* Mil., 1984; *Il «Liber secretus iuris pontificii» dell'Università di Bologna: 1451–1500 / A cura di C. Piana.* Mil., 1989.

Лит.: *Rashdall H.* The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxf., 1942, 1987. Vol. 1. P. 87–268; *Storia della Università di Bologna / A cura di A. Sorbelli, L. Simeoni.* Bologna, 1944–1947. 2 vol.; *Vergottini G. de.* Bologna e lo «Studio» nell'età di Accursio: *Atti del Conv. intern. di studi accursiani* (Bologna, 1963). Bologna, 1968. T. 1. P. 3–24; *Fasoli G.* Per la storia dell'università di Bologna nel Medio Evo. Bologna, 1970; *Fried J.* Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jh.: Zur sozialen Stellung und politischen Bedeutung der gelehrten Juristen in Bologna und Modena. Köln, 1974; *Schmugge L.* Codicis Iustiniani et Institutionum bairulus: Eine Neue Quelle zu Magister Pepo zu Bologna // *Ius Commune.* 1977. T. 6. P. 1–9; *Stelzer W.* Zum Scholareprivileg Friedrich Barbarossa (Authentica «Habita») // *DA.* 1978. Bd. 34. S. 123–165; *Alma mater studiorum saecularia nona: Bologna, 1088–1988 / A cura di U. Eco.* Bologna; Mil., 1987; *L'Università a Bologna: Personaggi, momenti e luoghi dalle origine al XVI sec. / A cura di O. Capitani.* Bologna, 1987; *D'Amato A.* I domenicani e l'Università di Bologna. Bologna, 1988; *Cultura universitaria e pubblici poteri a Bologna dal XII al XV sec.: Atti del 2 Conv. (Bologna, 1988) / A cura di O. Capitani.* Bologna, 1990.

Д. В. Зайцев

Церковные архитектура и искусство. Облик Б. определяют средне-век. жилые башни (в XIV в. их насчитывалось ок. 170; самая высокая, Торре Азинелли (нач. XI в.), достигала почти 100 м), дворцы, портики и улицы XIV–XVI вв., перекрытые аркадами (общая протяженность 34 км); вдоль дороги, ведущей к ц. Мадонна ди Сан-Лука (за пределами города), находится самая длинная в мире галерея протяженностью 3,5 км, с более 600 арками. Огром-

ную роль в развитии города сыграла программа перестройки города (в к-рой принял активное участие Аристотель *Фьораванти*), осуществленная семьей Бентивольо, правившей в Б. в кон. XV в. Основы церковной архитектуры Б. были заложены в романскую эпоху, но значительный вклад внесла готика: наиболее известны ц. св. Франциска (XIII в.) и ц. св. Петрония (см. также ст. *Чертоза*). Эпоха *Возрождения* затронула городскую архитектуру в меньшей степени, однако фасады и интерьеры мн. церквей были перестроены (Сан-Джакомо Маджоре, Сан-Джованни ин Монте и др.; оригинальная постройка того времени — ц. Сан-Микеле ин Боско).

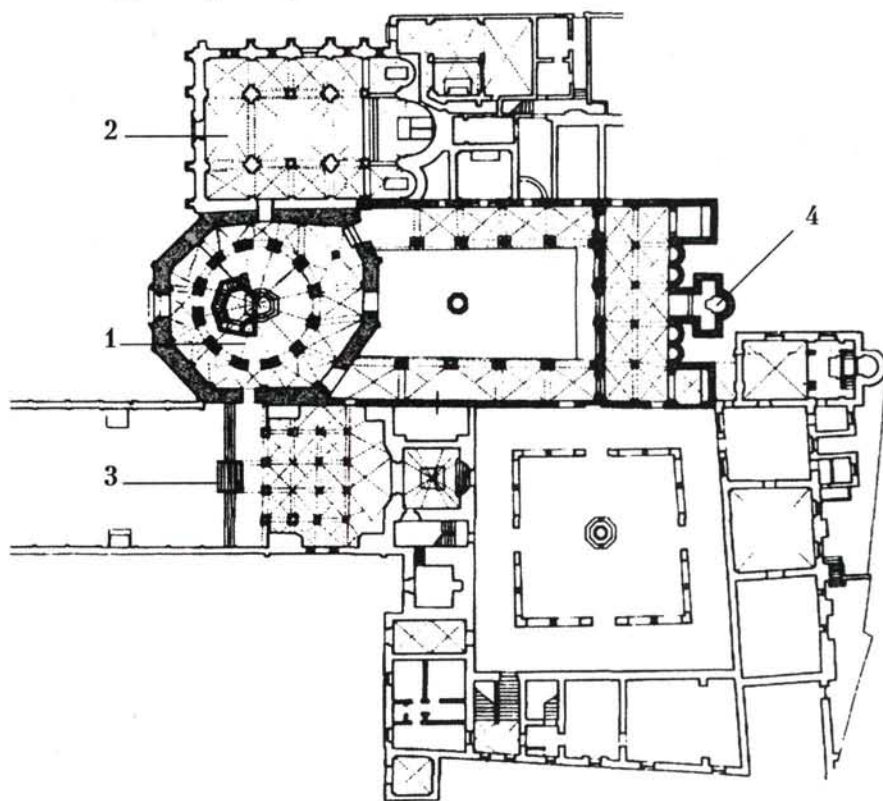
Кафедральный собор Сан-Пьетро был заложен в нач. X в. и неск. раз полностью перестраивался (в романском стиле в 1161–1165, в готическом и барочном в кон. XVI в., архит. П. Тибальди, инициатива перестройки принадлежала архиеп. Габриэле Палеотти; фасад перестроен в 1746–1748).

Строительство ц. Сан-Петронио, находящейся на главной площади, было начато в 1390 г. Она возводилась в память святого — покровителя Б., к-рый почитался как устроитель города, его защитник и даже как основатель ун-та (ошибочно). Строительство церкви велось на средства коммуны. Работами руководила специальная группа доверенных лиц (*fabbricieri*), куда входили ученые, торговцы, художники и др. Проект (архит. Антонио ди Винченцо) был представлен в виде модели большого размера из кирпича и дерева. Храм должен был превзойти рим. собор св. Петра и стать самым большим в мире (по проекту 183×137 м в плане); его структура, размеры травей и боковых нефов, общий план опор были близки собору во Флоренции, а удвоенное число капелл для каждой из травей следовало практике монастырских церквей Сев. Италии. Под строительство магистратом были конфискованы и снесены дома, башни и 8 церквей в центре города. Работы продолжались до 3-й четв. XVII в. (декор фасадов не завершен до сих пор). В проектировании, строительстве и украшении храма принимали участие мн. архитекторы и скульпторы (Д. Аймо, Э. Секкаденари, А. Ломбардо, Б. Перуцци (в 1521–1522),

Дж. Виньола, Дж. Романо, П. Тибальди (в 1571), А. Палладио (в 1572–1579), Дж. Райнальди (в 1626), М. А. Тези (в 1749), К. Ф. Дотти (в 1748, 1752); в наст. время их чертежи и рисунки собраны в музее ц. Сан-Петронио.

В плане храм представляет собой лат. крест, середина которого перекрыта широким куполом. На белом фоне стен выделены фрагменты из песчаника и кирпича. Некоторые детали зап. фасада восходят к кон. XIV в., попытки завершить строительство церкви были предприняты в 1887 и 1933 гг. Главную часть мраморной скульптуры выполнил Якопо делла Кверча (сцены Исхода и из НЗ, фигуры пророков, Богородицы и св. Петрония, 1425–1430); Микеланджело в 1506–1508 гг. дополнил ее огромной бронзовой статуей папы Юлиуса II над главным люнетом (уничтожена в 1511). Оставаясь незавершенным, храм тем не менее архитектурно доминирует в городе и является одним из крупнейших в Италии (132×60 м при высоте сводов ок. 45 м).

Ц. Сан-Доменико известна как место погребения основателя ордена доминиканцев католич. св. Доминика († 1221). При перестройке (ок. 1235) в сооружение были включены остатки древней постройки (рубеж VII–VIII вв.), к-рая была, возможно, ц. св. Николая. Здание неоднократно расширялось (новый интерьер создан в 1728–1732, архит. Дотти). Освящена в память католич. св. Доминика в 1251 г. папой Иннокентием IV. Центр внутреннего пространства крестообразного храма — капелла с гробницей Доминика. Гробница (между 1264 и 1267), перенесенная в церковь из крипты в 1411 г., состояла из прямоугольного саркофага, покоящегося на фигурах кариатид (к нему гипотетически относят фигуры архангелов из музея Виктории и Альберта в Лондоне, аллегорическое скульптурное изображение Св. Веры в Лувре, группы фигур диаконов из Барджелло (Флоренция) и музея Бостона; ансамбль приписывается скульптору Никколо Пизано (о реконструкции первоначального памятника см. *Pope-Hennessy; Moskowitz*)). Рядом с саркофагом находятся фигуры Христа, Богородицы и святых, между к-рыми расположены 6 рельефных панелей, изображающих сцены из жития Доминика. Над скульптурными украшениями гроб-



План мон-ря Сан-Стефано: 1 — Капелла Сан-Сеполькро, 2 — Базилика Санти-Витале э Агрикола, 3 — Базилика Сан-Джованни Баттиста, 4 — Капелла Санта-Кроче

ницы также работали Арнольфо ди Камбио, Фра Гульельмо да Пиза, Никколо дель Арк и молодой Микеланджело (скульптурные изображения святых Петрония и Прокла, XV в.).

Мон-рь Сан-Стефано, древнейший в Б., был основан, по преданию, св. Петронием, погребенным впоследствии в этой обители. В ср. века мон-рь стал центром паломничества. В IX в. он был известен как мон-рь св. Стефана Иерусалимского или «Святой Иерусалим» (S. Gerusalemme), но ни одна из существующих церквей не сохранила посвящения св. Стефану (главный храм мон-ря освящен в память апостолов Петра и Павла). Капелла Сан-Сеполькро (лат. Sanctum Sepulchrum — Гроба Господня) и др. части комплекса, возможно, были основаны в V в., но реставрационные работы 80-х гг. XIX — 20-х гг. XX в. уничтожили большую часть ранних уровней. К V в. относят и часть базилики во имя святых Виталия и Агриколы, перестраивавшейся в VIII в. с использованием строительных кладок рим. периода и в XI в. в ломбардском стиле. В X в. появились, видимо, все основные построй-

ки мон-ря. Группа сохранившихся монастырских капелл и церквей, двор (клуатр) датируются романским периодом (XI–XII вв.) с включением фрагментов более ранних сооружений. В Сан-Стефано после перестройки XII в. (1140?) находится самая точная из сохранившихся

«Копия» Кувуклии Гроба Господня



средневеков. копии иерусалимского храма Воскресения Христова. Архитектором были выбраны и повторены те детали иерусалимского храма, которые передают идею целого: октагональная в плане капелла Сан-Сеполькро внутри заключает гробницу, окруженную 12 колоннами, чья символика подчеркнута евангельским сюжетом: на рельефе у входа в гробницу изображены жены мироносицы, воины и ангел. В Сан-Сеполькро хранится рака с мощами св. Петрония, обретенными в 1145 г. еп. Генрихом; в романский период часовня была расписана (фрагменты фресок перенесены в музей и клуатр). К востоку от Сан-Сеполькро находится двор XII в. с портиками (Cortile di Pilato) и др. капеллами. Кц. Св. Троицы (стены XIII в.) принадлежит капелла св. Креста на фундаменте IX–XII вв. Капелла содержит «копии» Голгофы и Животворящего Креста (промежуток между Голгофой и гробницей соответствует расстоянию между их прообразами в Иерусалиме). Изначально бенедиктинский, в 1447 г. монастырь был отстроен заново, а в 1493–1797 гг. принадлежал целестинскому ордену.

К сер. XIII в. в Б. сложился крупнейший в Италии центр переписывания и иллюминации книг, чему способствовало существование ун-та. Выделяются 2 группы мастеров. Миниатюристы т. н. «первого стиля» создали большинство рукописей XIII – нач. XIV в., как богато украшенных и дорогих (прежде всего Библии), так и рассчитанных на рядового заказчика (тексты для студентов, статуты корпораций и т. п.). Художники этого стиля работали в широком диапазоне романской традиции, обнаруживая также знакомство с франц. готикой и ретроспективное знание старой визант. миниатюры, что объясняется присутствием в Б. большого числа мастеров из Умбрии (напр. Одеризио да Губбио, 1268–1271), Тосканы (особенно из Арrezzo) и Юж. Италии.

Художники «второго стиля» работали в основном над украшением церковных книг, создавая Библии, Псалтири, книги хоралов, изредка тексты важнейших законов или книги для ун-та. Их миниатюры отличались чистотой цвета и классической уравновешенностью композиции (ранний пример – статут *флагеллантов* (1260) в конволюте с текстами для благочестивого чте-

ния: Болонья, Bib. Com. Archiginnasio. Fondo Ospedali. Ms. 1–2). С XIII в. именно в Б. вошло в обычай распределять работу над одной рукописью между группой переписчиков и художников; сложились семьи потомственных каллиграфов и миниатюристов, что обеспечило в XIV в. как единство стиля, так и высокое социальное положение создателей манускриптов.

С 70-х гг. XV в. Б. стала важным центром живописи и скульптуры: здесь работали Л. Коста и его ученики – Франча, С. Ферруччи, Якопо делла Кверча, Микеланджело, а позже *Рафаэль* и Дж. Вазари. Вклад в развитие европ. религ. живописи внесла болонская школа (к ней принадлежали Аннибале Карраччи, Гвидо Рени и др.), основанная в XVII–XVIII вв. В Б. сформировались новые центры обучения искусству классицистической живописи – академии (наиболее известна Accademia Clementina, позже Accademia di Belle Arti). Болонская школа живописи в XVIII–XIX вв. оказала влияние на академическое религ. искусство и иконопись России.

Ист.: *Filippini F., Zucchini G.* Miniatori e pittori a Bologna: Documenti dei sec. XIII e XIV. Firenze, 1947; *idem.* Ibid., sec. XV. R., 1968; Sesto centenario di fondazione della Basilica di S. Petronio, 1390–1990: Documenti per una storia. Bologna, 1990; Stefaniana: Contributi per la storia del complesso di S. Stefano in Bologna, Deputazione di Storia Patria per le Provincie di Romagna: Documenti e studi. Bologna, 1985. Vol. 17.

Лит.: *Supino I.* L'arte nelle chiese di Bologna. Bologna, 1932. 2 vol.; *Gnudi C.* Nicola, Arnolfo, Lapo: L'arca di S. Domenico in Bologna. Firenze, 1948; *Pope-Hennessy J.* The Arca of St. Dominic: A Hypothesis // *idem.* Essays on Italian Sculpture. L., 1968. P. 11–15; *Arcangeli F.* Pittura bolognese del '300. Bologna, 1978; *Conti A.* La miniatura bolognese: Scuole e botteghe. Bologna, 1982; *Grandi R.* I monumenti dei dottori e la scultura a Bologna, 1267–1348. Bologna, 1982; La Basilica di San Petronio in Bologna. Bologna, 1983–1984. 2 vol.; *Fanti M.* Sulla simbologia gerosolimitana del complesso di S. Stefano di Bologna // Il Carrobbio. Bologna, 1984. T. 10. P. 121–133; *Schenkluhn W.* Ordines Studentes: Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jh. B., 1985; *Moskowitz A. F.* The Arca di S. Domenico Caryatids: Support for a Hypothesis // Source: Notes History of Art. 1987. Vol. 6. N 3. P. 1–6; Nel segno di S. Sepolcro. Vigevano, 1987; Sette colonne e sette chiese: La vicenda ultramillenaria del complesso di S. Stefano. Bologna, 1987; *Breviglieri B.* Le aree cimiteriali di S. Domenico a Bologna nel medioevo: Ricostruzioni topografiche // Atti e Memoire Regia Deput. Storici Patria Provincia Romagna. 1994. Vol. 16. P. 165–234; Una basilica per una città: Sei secoli in S. Petronio. Bologna, 1994.

Л. А. Беляев

БОЛОТОВ Андрей Тимофеевич (7.10.1738, с. Дворяниново Алексинского у. Тульской губ. – 4.10.1833, там же), автор религиозно-нравоучительных сочинений, мемуарист, теоретик и практик в области сельскохозяйственных наук. Из обедневшего дворянского рода, отец был военным. Б. получил домашнее образование, с 1752 г. жил в С.-Петербурге у дяди Т. И. Арсеньева. В 1755 г. прибыл на службу в Архангелогородский полк, куда был записан в 1748 г. В 1757–1758 гг. участвовал в военных действиях рус. армии в Вост. Пруссии. В 1758–1761 гг. состоял переводчиком при канцелярии генерал-губернатора Пруссии



А. Т. Болотов.

Гравюра Л. Серякова. 1886 г. (РГБ)

Н. А. Корфа, затем В. А. Суворова (отца буд. генералиссимуса) в Кёнигсберге (совр. Калининград). Слушал лекции в Кёнигсбергском ун-те, увлекся философией Х. Вольфа, сочинениями его популяризатора И. К. Готшета и др. «вольнодумческими» книгами, благодаря которым «едва было не сделался и сам совершенным деистом и вольнодумцем» (Записки. Т. 2. С. 60). От деизма Б. спасло усердное чтение трудов нем. лютеран. богослова, критика Вольфа Х.-А. Крузиуса (Крузия), «весь философический курс» которого Б. «для лучшего понятия и незабвения выучил даже от слова до слова наизусть» (Записки. Т. 2. С. 56–57). К тому же времени относятся первые лит. опыты Б.: письмо к Н. Е. Тулубьеву (1760; РНБ ОР. Ф. 89. Д. 110) и «Памятная книжка» (1761; РНБ ОР. Ф. 89. Д. 55), заключающая 365 (по числу дней года) правил морали.

В янв. 1762 г. Б. был назначен флигель-адъютантом Корфа, ставшего

петербургским генерал-полицмейстером. 24 марта 1762 г. прибыл в С.-Петербург, но уже в июне вышел в отставку и уехал в Дворяниново, в 1764 г. женился на А. М. Кавериной. Б. сторонился любых форм политической и общественной деятельности (в 1767 отказался участвовать в выборах депутатов в Уложенную комиссию). Занимаясь благоустройством имения, изучал иностранную лит-ру по агрономии и экономике, обобщал собственный опыт и прочитанное в записях. В 1766 г. ответил на вопросы, предложенные в «Трудах Вольного экономического общества», в том же году был принят в члены об-ва и стал деятельным сотрудником журнала. В 1766–1778 и 1790–1807 гг. в «Трудах Вольного экономического общества» было напечатано ок. 30 работ Б. (самая значительная — «Наказ управителю», 1777), за к-рые трижды (в 1770, 1771 и 1777) автор получал от об-ва награды. В 1774–1776 гг. Б. управлял собственными имениями *Екатерины II* в Киясовской вол., в 1776–1796 гг. — в Богородицкой вол. По плану Б. был застроен Богородицк, под его наблюдением выстроен Богородицкий дворец (архит. И. Е. Старов) и разбит парк. При Б. в Богородицке открылись пансион для благородных детей и волостное уч-ще для крестьян.

В 1778–1779 гг. Б. издавал экономический ж. «Сельский житель», в 1780–1789 гг. — «Экономический магазин», печатавшийся в типографии и на средства Н. И. Новикова, с к-рым Б. познакомился в Москве в 1779 г. К Новикову, публиковавшему сочинения Б., последний относился с симпатией, однако на попытки привлечь его в масонское об-во отвечал решительным отказом. О своем отношении к масонству Б. писал, что испытывал «отвращение как от сего ордена, так и от всех других подобных тому тайных связей и обществ» (Записки. Т. 2. С. 220). Журналы (как и сочинения) Б. печатал анонимно, хотя являлся вместе с сыном Павлом переводчиком и автором материалов. «Экономический магазин» содержит свыше 4 тыс. статей по земледелию, лесоводству, садоводству, минералогии, фармацевтике и др. областям практических знаний. Б. получил европ. известность, в 1794 г. был избран почетным членом Саксонского королевского экономического об-ва в Лейпциге.

В 1796 г., после смерти императрицы, Б. вышел в отставку и в нач. 1797 г. вернулся в Дворяниново, где до конца жизни занимался научными и лит. трудами. Среди его многочисленных начинаний были организация первого в России детского театра и впервые примененный метод лечебной физиотерапии (описан в его кн. «Краткие и на опытности основанные замечания о электрицизме и о способности электрических машин к помощи от различных болезней», 1803). Б. писал картины маслом и акварелью (хранятся в Гос. Эрмитаже, Русском музее и ГИМ) и сочинял духовную музыку. Похоронен по завещанию в с. Русятино (около Дворянинова).

Наиболее известный лит. труд Б. — «Записки», к-рые представляют собой подробную летопись его жизни, в опубликованной части доведены до 1795 г. и включают в себе разнообразный и во многом уникальный материал по истории России в XVIII в., в т. ч. о положении провинциального приходского духовенства, быте и образе жизни имп. *Петра III* и его окружения, московском бунте 1771 г., убийстве архиеп. *Амвросия (Зертис-Каменского)* и др. Лейтмотивом «Записок» являются размышления автора о Промысле Господнем, отвращающем от «ложного благополучия», и о воле Божией, проявляющейся во всех событиях. Благодарными размышлениями о Творце Б. завершал повествование о каждой «эпохе» своей жизни. Своеобразным продолжением «Записок» является

А. Т. Болотов за работой
в Богородицке в 1789–1790 гг.
Гравюра Л. Серякова
по рисунку П. А. Болотова



кн. «Памятник претекших времен, или Краткие исторические записки о бывших происшествиях и носившихся в народе слухах» (М., 1875. 2 ч.), в к-рой Б. рассказывает о событиях 1796 г. и царствовании имп. *Павла I*.

Опыт Б. в области христ. просвещения является его первое опубликованное соч. «Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одной госпожой и ее детьми, сочиненные для поспешествования истинной пользе молодых людей» (М., 1776–1779. 2 ч.), построенное в форме бесед матери с 14-летним сыном и 12-летней дочерью (подражание «Детскому училищу» Ж. М. Лепренс де Бомон, опубликованному в рус. переводе в 1761). В 1-й части речь идет о познании Бога и хранении Его заповедей, во 2-й — об устройстве Вселенной, излагаются сведения по астрономии (части 3–8, посвященные физике, минералогии и ботанике, остались неизданными). Наибольшее внимание Б. уделит нравственности, к-рую считал неразрывно связанной с верой и неверием. «Важнейшим» и полезнейшим из своих сочинений Б. считал «Путеводитель к истинному человеческому счастью, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного» (М., 1784. 3 ч.). «Благополучие», «рецепты» к-рого, по мнению Б., заключены в Свящ. Писании, состоит «не в посторонних и наружных вещах», «а во внутренности нашей души». Б. во многом опирался на сочинения нем. авторов (И. Г. Зульцера, А. И. Гофмана и др.). Из нем. проповедников он особенно ценил Ф. В. Иерусалема, одну из проповедей к-рого («Безумие идущих против воли Божией и не верующих Его Провидению») перевел и опубликовал в «Московском ежемесячном издании» (1782. Ч. 2). При жизни автора был напечатан сб. молитвенных размышлений — «Чувствования христианина при начале и конце каждого дня в неделе, относящиеся к самому себе и к Богу» (М., 1787). Б. не раз обращался к жанру духовной поэзии (писал белым стихом), но при жизни опубликовал лишь 4 стихотворения (Приятное и полезное препровождение времени. 1796. Ч. 11. С. 269; 1797. Ч. 13. С. 271–288, 289; Ч. 15. С. 385–401). В 1992 г. впервые уви-

дел свет поэтический сборник Б. «Дюжина сотен вздохов, чувствований и мыслей христианских» (РА. М., 1992. Т. 2/3. С. 469–539). Б. также был автором комедий «Честохвал» (1779) и «Нешастные сироты» (1780, опублик. 1781), предназначенных для домашнего детского театра, переводов романов А. Бевиуса (Генриэтта, или Гусарское похищение. М., 1782), Ф. Г. Дюкре-Дюмениля («Лолота и Фанфан», не опублик.), Г. Филдинга («Амелия», не опублик.), ст. «Мысли и беспристрастные суждения о романах как оригинальных российских, так и переведенных с иностранных языков» (1791; ИРЛИ ОР. Ф. 537. Ед. хр. 14, частично опублик. — Лит. наследство. М., 1935. Т. 9/10. С. 199–221). Большая часть наследия Б., в т. ч. богословские и философские сочинения («История народа Господня, извлеченная из одних книг Священного Писания», «О душах умерших людей» (РНБ ОР. Ф. 89. Д. 60, 61) и др.), не издана.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 89; ИРЛИ ОР. Ф. 537; РГБ ОР. Ф. 475; ГИМ ОПИ. Ф. 349; РГАЛИ. Ф. 1346.

Соч.: Записки, 1738–1794. СПб., 1871–1873. 4 т.; Современник, или Записки для потомства. СПб., 1891; [Стихотворения] // Русская поэзия / Под ред. С. А. Венгерова. СПб., 1895. Т. 1. Вып. 5. С. 59–65; Жизнь и приключения А. Болотова, описанные самим им для своих потомков: В 3 т. М., 1931, 1993; Из неизданного лит. наследия А. Т. Болотова // Лит. наследство. М., 1935. Т. 9/10. С. 153–221; Избр. сочинения по агрономии, плодоводству, лесоводству, ботанике. М., 1952; Избранное. Псков, 1993.

Пер.: *Геце И. М.* Рассуждение о начале и конце нынешнего и о состоянии будущего мира. М., 1783.

Лит.: *Болотов М. П.* А. Т. Болотов, 1738–1833: Восп. о последних годах его жизни // РС. 1873. Т. 8. С. 738–758; *Блок А. А.* Болотов и Новиков // *Блок А. А.* Собр. соч. Л., 1934. Т. 11. С. 9–80; *Бердыев А. П.* А. Т. Болотов — выдающийся деятель науки и культуры, 1738–1833. М., 1988; А. Т. Болотов: Библиогр. указ. Тула, 1988; *Швец Т. Д.* Историко-культурные явления в России последней трети XVIII — нач. XIX в. в оценке А. Т. Болотова. М., 1994; *Шеблыгина И. В.* Нравственная позиция А. Т. Болотова в системе его нравственных ориентаций // Человек эпохи Просвещения. М., 1999. С. 120–137.

В. Л. Корвин

БОЛОТОВ Василий Васильевич (31.12.1853, с. Кравотынь Осташковского у. Тверской губ. — 5.04.1900, С.-Петербург), богослов, историк Церкви, востоковед. Род. в семье причетника Троицкого собора в г. Осташкове Василия Тимофеевича, погибшего незадолго до рождения сына, воспитывался матерью Ма-

рией Ивановной, урожденной Вишняковой, к-рая оказала большое влияние на духовное формирование личности Б. Как сын младшего клирика Б. воспользовался правом получения за казенный счет среднего духовного образования; учился в Осташковском ДУ (1863–1869) и в Тверской ДС (1869–1875). Преподаватели и однокашники Б. обращали внимание на его блестящие способности и прилежание, особенно к древним и новым языкам. Летом 1875 г. Б. поступил на церковно-историческое отделение С.-Петербургской ДА, где посвятил себя прежде всего изучению богословских и церковно-исторических дисциплин, лат., англ. и древних вост. языков: евр., эфиоп. (геэз) и др. По предложенной проф. И. В. Чельцовым теме «Учение Оригена о Святой Троице» Б. в июне 1878 г. защитил сначала кандидатскую, а затем 28 окт. 1879 г. магистерскую диссертацию. По рекомендации проф. И. Е. Троицкого он, еще будучи студентом 3-го курса академии, был назначен на замещение вакантной (после смерти проф. Чельцова 5 марта 1878) кафедры древней церковной истории, к-рую занимал вплоть до своей смерти в качестве сначала доцента (с 3 нояб. 1879), а затем экстраординарного (с 24 окт. 1884) и ординарного (с 19 сент. 1896) профессора. В 1896–1897 гг. временно замещал кафедру догматического богословия и читал курс исторического изложения догматов. В 80–90-х гг. Б. неоднократно был присяжным заседателем в суде; как консультант и переводчик участвовал в подготовке рус. экспедиций в Эфиопию. За переводы дипломати-

В. В. Болотов.

Фотография. Кон. XIX в.



Могила В. В. Болотова на Никольском кладбище Александро-Невской лавры в С.-Петербурге. Фотография. 2002 г.

ческой переписки с эфиоп. языков, геэз и амхарского, Б. по представлению Мин-ва иностранных дел России получил досрочно чин действительного статского советника. 7 февр. 1890 г. за работы по церковной истории Эфиопии и Египта ему была присуждена полная премия митр. Макария (Булгакова), 21 мая 1896 г. по ходатайству проф. Троицкого за многочисленные капитальные труды Б. получил степень д-ра церковной истории *honoris causa*. Его научные заслуги были высоко оценены не только в духовных, но и в светских кругах: в дек. 1893 г. по инициативе акад. В. Г. Васильевского Б. был избран членом-корреспондентом Императорской АН по разряду историко-политических наук; был также награжден орденами св. Станислава 3-й и 2-й степени, св. Анны 3-й и 2-й степени. В последние годы жизни Б. страдал почечной и печеночной недостаточностью, развивавшейся на фоне хронического малокровия, что послужило причиной его преждевременной смерти. Похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры в С.-Петербурге.

Б. считал себя историком по свободному избранию, полагая, что «быть деловитым историком значит владеть искусством наводить справки» (Письмо к Д. А. Лебеву от 15 февр. 1894 г. // ОР РНБ. Ф. 88. Оп. 2. Ед. Хр. 28. Л. 23 об.). Б. придерживался идеала научно-объективного исторического знания, к-рый заимствовал у своих академических

наставников Чельцова и Троицкого и усматривал в работах ориенталиста П. де Лагарда и историка Др. Востока и знатока хронологии А. фон Гутшмида. В отличие от мн. представителей рус. церковно-исторической науки XIX в. для Б. была не характерна зависимость от нем. протестант. богословия и философии (особенно позитивизма): в его творчестве «односторонность и ограниченность исторической позитивистской методологии была преодолена и восполнена» (Мусин А., диак. Проф. Василий Болотов... // История древней Церкви С. 96). Из его переписки с коллегами и друзьями (митр. Антонием (Вадковским), И. С. Пальмовым, А. П. Рождественским, Троицким) очевидно, что Б. строго придерживался духа церковного предания: он был правосл. традиционалистом и в своих воззрениях и в обыденной жизни, отвергая крайности либералов-западников и славянофилов. В научных трудах следовал изначально принятому правилу публиковать всегда что-либо новое, будь то поправки или добавления к старому и общеизвестному. Не ограничиваясь только изучением частных вопросов, Б. в исследованиях и лекциях достигал высот исторического обобщения, «одинаково разбираясь и в вопросах философии истории и вообще богословской и философской спекуляции» (Бриллиантов. Проф. В. В. Болотов. С. 15–16). В истории он усматривал «голос церкви, рассеянный не только в пространстве, но и во времени, — голос ничем не заменимый, к-рый всегда и повсюду составлял предмет веры для всех». Касаясь вопроса конфессиональности исторических исследований, Б. подчеркивал, что «вера в истинность своей церкви может вовсе не препятствовать стремиться к истине. Историк должен чувствовать себя членом своей церкви и не должен отступать от церковной точки зрения» (Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. С. 34, 38). Круг интересов Б. как ученого выходил далеко за рамки изучения христ. Востока и охватывал разнообразные гуманитарные и естественные науки. Исключительные способности к лингвистическим исследованиям (Б. знал ок. 20 языков) позволяли ему использовать методы сравнительного языкознания и «открывали непосредственный доступ ко всем без исключения первоисточникам»

(Бриллиантов. Проф. В. В. Болотов. С. 13). Использование математических знаний совместно с разнообразными вспомогательными историческими дисциплинами давало Б. возможность решать сложные задачи хронологии, метрологии и географии и применять их в сфере истории неправосл. древних вост. Церквей, изучение к-рых в то время в России только начиналось. Он был убежден, что на РПЦ возложена Богом великая миссия: в будущем «собрать расчуженные» вост. Церкви, некогда отпавшие от Православия (РГИА. Ф. 797. Оп. 70. 2 Отд. 3 Ст. Дело 78. Л. 6. об. — 7).

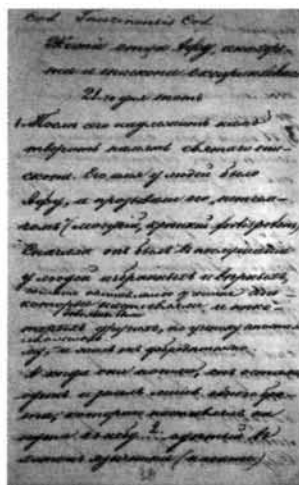
Соч. Б. «Учение Оригена о Святой Троице» «по сей день остается лучшим изложением тринитарных взглядов Оригена, ни в чем не превзойденным позднейшими исследованиями» (Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 84). В 1-м отделе Б. излагает церковные и внецерковные формы учения о Св. Троице до нач. III в. и возможное влияние на них совр. им философского учения о первом и втором началах. Затем Б. раскрывает учение Оригена, отмечая, что его исчерпывающее понимание осложнено утратой греч. подлинника соч. «О началах» и неточностью лат. перевода этого и др. произведений Оригена, сделанных Руфином и блж. Иеронимом. Одной из важных заслуг Оригена в богословской мысли и едва ли не самым блестящим пунктом в его учении о Св. Троице Б. считает мысль о том, что «рождение Сына есть акт не только предвечный, но и всегда настоящий» (Собр. церковно-ист. тр. Т. 1. С. 197). Однако Б. отмечает, что уже в суждениях Оригена о Боге Отце содержатся положения, представляющие субординационизм в представлении о Сыне (в частности, определение природы Отца как нерожденной или неоплатонически окрашенный акцент на сверхсущности Первого Лица Св. Троицы). Б. считает субординационизм характерной чертой учения Оригена. К учению о рождении Сына Божия из существа Отца (утвержденному в посл. авторитетом Вселенского I Собора) Ориген относился полемически, причем высказывался «не против неправильных выводов только, но и против самого выражения «рождение из существа»» (Там же. С. 203). Односторонность такого взгляда, по мнению Б., со-

стояла в том, что Ориген видел «в этом учении только попытку объяснить образ рождения Сына от Отца» (Там же. С. 204). Он упускал из виду истинное его значение: учение о рождении Сына из существа Отца делало понятным следствие рождения Сына, состоящее в высочайшем единстве Его с Отцом. Согласно Б., Ориген понимает рождение Сына от воли Отца («как хотение от Мысли»), придавая ему исключительно духовный характер, в то время как «рождение из существа», по Оригену, располагает к представлению о материально-чувственном процессе. Б. утверждает, что для Оригена термины «ипостась» и «существо» в принципе равнозначны и взаимозаменяемы в учении о Св. Троице и за его пределами (напр., в христологии). Как полагает Б., невозможность «единосушия» в системе Оригена связана с отсутствием у него строгого различия между существом и ипостасью. «Коль скоро факт нерожденности характерен для самого существа Божия» (а не для ипостасного отличия Отца), то и самое это существо «становится индивидуальным и несообщимым: как рожденный Сын естественно не может быть нерожденным, следовательно не может быть единосущным нерожденному Отцу» (Там же. С. 268). В полемике с гностиками, согласно Б., отрицательное отношение Оригена к понятию единосушия Отца и Сына кристаллизуется настолько, что он высказывается «в смысле решительного субординационизма», отрицая равенство Отца и Сына по Божеству (Там же. С. 262). Б. обращает внимание на то, что такое различие между Отцом и Сыном, по Оригену, проникает и в сферу религ. отношения человека к Богу: «Только к первому Лицу Св. Троицы люди должны обращаться с молитвою в точном смысле этого слова» (Там же. С. 337). Воззрения Оригена на бытие Третьего Лица Св. Троицы отличались неполнотой и неясностью: Ориген лишь косвенно говорит о Его Божестве, Св. Дух подчинен Отцу и Сыну. Он утверждает, что Св. Дух происходит от Отца через Сына, причем «в порядке других существ» (Там же. С. 353), что не согласно не только с правосл. учением, но и с зап. «qui ex Patre Filioque procedit» (К-рый от Отца и Сына исходит). Заключительная часть диссертации посвя-



щена исторической судьбе учения Оригена. Здесь Б. утверждает, что арианство и особенно полуарианство при всем отличии сближается по мн. пунктам с воззрениями Оригена. Касаясь оригенистических споров IV–VI вв., Б. указывает, что причиной осуждения Оригена при имп. Юстиниане были не тринитарные взгляды, а его антропология, хриология и эсхатология.

Христ. Востоку посвящена большая часть статей Б., не утративших своего значения до наст. времени. Прежде всего это 4 выпуска «Из церковной истории Египта». 3 из них представляют собой обзор текстов древнецерковной письменности эпохи Вселенских Соборов, опубликованных в зап. научных периодических изданиях в 80-х — нач. 90-х гг. XIX в. Б. сделал их перевод с копт. языка и снабдил подробными комментариями. В «Рассказах Диоскора о Халкидонском Соборе» (СПб., 1885. Вып. 1) Б. доказал, что «похвальное слово» Диоскора — более поздняя подделка, возникшая в среде егип. монофизитов. Вымыслом, по его мнению, является описание посольства архим. тавенниситов Виктора в К-поль в 431 г. (СПб., 1892. Вып. 3). Однако Б. не исключал их нек-рой исторической ценности, высказывая мнение, что сохранившиеся на греч. и лат. языках деяния Ефесского (Вселенского III) Собора не полны: «У коптов, а чрез их посредство и у абиссин были под руками памятники», к-рые, как надеялся Б., займут надлежащее место в буд. изданиях актов Вселенских Соборов (Вып. 3. С. 234). Копт. агиографические тексты также стали предметом исследования Б. Касаясь разобранной аббатом Амедео Пейроном туринской коллекции папирусов, Б. пришел к выводу, что она «представляет обрывки четьи-ми-ней», занимающей «более скромное в палеографическом отношении место», чем полагал ее издатель Э. Ревилью (СПб., 1886. Вып. 2. С. 142). Но в ряду этих памятников Б. обнаружил важное исключение — «Житие блж. Афу, еп. Пемджеского (Оксиринхского)», т. е. биографию епископа скромной кафедры, проливающую «новый свет на историю антропоморфитского спора» в кон. IV — нач. V в. (Вып. 2. С. 144–145). Анализируя (в «приложении А» к этому выпуску — С. 158–177) копт. рукописи о сщмч. *Игнатии Бого-*



Рукопись В. В. Болотова.
Перевод с копт. языка
Жития блж. Афу, Ок. 1886 г.
(ОР РНБ. Ф. 88. Оп. 1. Ед. 75. Л. 381)

носце, Б. предположил, что *Евсевий Кесарийский* не знал точно года его мученической кончины и отнес ее в своей «Хронике» к середине царствования имп. Траяна (98–117). В «приложении Б», посвященном истории завоевания арабами Египта (издано после смерти Б. под названием «К истории императора Ираклия»), Б. доказывает, что в хронике Иоанна Никиусского имя «Аль-Мукаукис» следует отождествлять с Александрийским Патриархом *Киром*, одним из видных деятелей монофелитства. В 4-м вып. (День и год мученической кончины св. апостола и евангелиста Марка. СПб., 1893) им успешно решены сложные вопросы хронологии. Обосновав подлинность дошедшего до наст. времени древнего предания Александрийской Церкви о том, что евангелист Марк пострадал 30 пармута (по егип. календарю), в понедельник, он установил точную дату его смерти — 4 апр. 63 г., считая ее «твердым terminus ante quem (пределом) нек-рых событий апостолологического века» (С. 342). В 2 эортологических очерках о Михайлове дне и древних месяцесловах Поместных Церквей Б., касаясь копт., эфиоп. и арм. календарей, доказал егип. происхождение праздника в честь св. архистратига Михаила, заменившего древнеегип. — в честь Осириса.

Глубокие познания Б. в семит. филологии нашли свое применение в исследованиях по церковной истории эфиоп. и сир. народов. Выходя за рамки текстологического описания манускриптов, Б. в статьях об

эфиоп. рукописях составил транскрипцию языка геэз, предложил исторические и филологические экскурсии по разным вопросам, в т. ч. связанным с переводом Свящ. Писания на этот язык. Его обширная статья о богословских спорах в Эфиопии представляет собой детальный очерк развития монофизитского богословия в этой стране в XV–XIX вв. Он утверждает, что полемика, возникшая в Эфиопской Церкви по вопросу «о соединении и помазании», привела к образованию неск. догматических партий: умеренной (т. н. дэбрэ-либаносской, или трех рождений) с одной стороны, строгой (т. н. годжамской) и крайней (т. н. тыграйской, или кара-хайманот) с др.; их борьба влияла на ход не только церковной, но и политической истории Эфиопии. Отношение Б. к проекту отправки духовной миссии в Эфиопию нашло отражение в его речи на годичном акте С.-Петербургской ДА в 1888 г., посвященной вопросу о соединении абиссин с правосл. Церковью: Б. сурово критиковал «бесцельные и вредные попытки» нек-рых представителей рус. общества вести пропаганду Православия в Эфиопии (*Тураев Б. А. В. В. Болотов // ЖМНП. 1900. № 8. Отд. 4. С. 89*). Опираясь на печальный опыт деятельности зап. миссионеров в этой стране, он считал, что до тех пор, пока господствуют представители крайней монофизитской партии, «мысль о возвращении абиссин в лоно православия представляется розовою, но беспочвенною мечтою» (ХЧ. 1888. Ч. 2. № 11–12. С. 822; Отд. отг. С. 101). 2 последние работы Б. были опубликованы под общим названием «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии», а в 1890 г. переведены на итал. язык. Эфиоп. исследования Б. нашли высокую оценку у рус. и зарубежных исследователей и, по мнению акад. Б. А. *Тураева*, поставили имя Б. в один ряд с европ. эфиопистами *Иовом (Хиобом) Лудольфом* и *Августом Дильманом*. Цикл этюдов под общим названием «Из истории церкви сиро-персидской» Б. посвятил мн. аспектам истории христианства в Персии (гл. обр. сиро-халдейским несторианам). В нем уделяется большое внимание хронологии, лингвистике и топографии, излагается история расколов в несторианской церкви в ср. века и отпадения части несториан в унию с Римом.



Б. поместил в нем выверенный по первоисточникам список сироперсид. католикосов с древнейшего времени с объяснением этимологии их имен, а в заключение представил исследование о начале христианства в Персии.

Вопросы общей церковной истории были предметом постоянного внимания Б. Этой темы помимо магистерской диссертации о догматической системе Оригена должна была касаться так и не защищенная Б. докт. дис. «Рустик, диакон Римской церкви, и его литературные труды» (подготовительные материалы диссертации хранятся в ОР РНБ. Ф. 88. Оп. 1. Ед. хр. 85). В 1880–1881 гг. Б. было сделано важное историко-лит. открытие: сб. документов Ad Ephesinum Concilium variorum Patrum epistolae. I–II (Lovanii, 1682), известный как «Synodicon adversus tragoediam Irenaei» (это условное название принадлежит франц. историку Э. Балюзу) или «Synodicon Lurii» (по лат. имени его издателя Х. Вольфа) и относящийся к истории несторианских споров 430–435 гг., является частью Synodicon Casinensis — древнего собрания деяний III и IV Вселенских Соборов, происходящего из мон-ря Монте-Кассино в Италии. Его автором, по мнению Б., был Рустик, племянник папы Вигилия, активный защитник «Трех Глав», пользовавшийся рукописями мон-ря акимитов. В этом сборнике среди писем к блж. Феодориту, еп. Кирскому, Б. обнаружил неизвестное ранее письмо Нестория (121-я гл. Synodicon «Odi enim fictam» (Р. 251–255), в рус. пер. Н. Н. Глубоковского под № 246 в кн.: *Блаженный Феодорит, епископ Кирский*. Творения. Серг. П., 1908. Ч. 8. Письма. Вып. 2. С. 401–411). Истории христологических споров в V в. посвящена «Theodoretiana» — рецензия Б. на сочинение Глубоковского о блж. Феодорите. В ней Б. затрагивает много частных вопросов, в т. ч. важных для понимания начальной истории арианства, и доказывает, что адресатом послания свт. *Александра*, еп. Александрийского, — *Н φίλαρχος (Theodoret)*. Hist. eccl. 1. 4.), был еп. Александр не К-польский, а Фессалоникийский. Истории лат. Запада касаются 2 работы Б.: отзыв о докт. дис. А. И. Садова «Древнехристианский церковный писатель Лактанций», а также «Либерий, еп. римский, и сирмийские соборы», в к-рой исследуется

хронология арианских споров на лат. Западе в сер. IV в. и дается их историко-догматическая оценка. Обсуждая «фрагменты исторических творений» свт. *Илария Пиктавийского*, содержащих сообщение о «падении» папы *Либерия*, Б. устанавливает, что Сирмийских Соборов было только 4, а не 5, предлагает реконструкцию богословского диспута между *Фотином*, еп. Сирмийским, и *Василием*, еп. Анкирским, на Сирмийском Соборе 351 г., а также доказывает подлинность документов Сердикского Собора: 2 посланий Собора, к папе *Юлию I* (CPG 8564) и мареотским Церквам (CPG 8565), и 2 писем свт. *Афанасия Великого*, к мареотцам (CPG 2112) и клирикам *Александрии* и *Паремволе* (CPG 2111).

Талант Б. как популяризатора церковно-исторической науки и педагога раскрылся в лекциях по древней церковной истории, к-рые он читал в течение 20 лет в С.-Петербургской ДА. Курс был рассчитан на 4 семестра и охватывал историю Церкви до разделения на Вост. и Зап. в 1054 г. Что касается апостольского периода, то Б. рассматривал только те явления, к-рые находили развитие в последующее время. Излагая историю внешнего и внутреннего состояния Церкви, он уделял особое внимание истории богословской мысли как в доникейский период (гностицизм, богословские воззрения Оригена и т. п.), так и в эпоху Вселенских Соборов (арианство, христологические споры V–VII вв., иконоборчество). После смерти Б. помимо его автографов (относятся к нач. 80-х гг. XIX в.) и конспектов слушателей его лекций сохранились литографированные записи для студентов академии, причем нек-рые из них были проверены и даже собственноручно им написаны. Хотя Б. не собирався издавать свои лекции, в 1907–1918 гг. в качестве приложения к ж. «Христианское чтение» они были все же напечатаны под ред. проф. А. И. *Бриллиантова*, к-рый раздобыл архив Б. и опубликовал еще нек. его работ.

Не ограничиваясь научно-теоретической и учебно-педагогической деятельностью, Б. принимал активное участие в различных комиссиях по выработке религ. политики России в кон. XIX в. В 1892–1893 гг. он был экспертом и делопроизводителем Комиссии по вопросу о соединении старокатоликов с православ-

ными, учрежденной Святейшим Синодом. Результатом его участия в работе этой комиссии стали 27 тезисов о Filioque, впервые анонимно опубликованные на нем. языке в 1898 г. в старокатолич. ж. «Revue Internationale de Théologie» и вошедшие вместе с нек-рыми др. материалами в сб. под общим названием «К вопросу о Filioque». В них он предстает не столько церковным историком, сколько богословом, предложившим решение сложного вопроса об исхождении Св. Духа (Filioque), «одной из главнейших разностей между православным Востоком и католическим и протестантским Западом» (*Бриллиантов*. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque... С. 7). Б. проводит методологическое различие между догматом, теологуменом и богословским мнением, понимая под теологуменом «то же богословское мнение, но только отцев единой неразделенной церкви и мужей, к-рые достойно именуются «учителями вселенных»» (Там же. С. 31). Хотя Б. — противник зап. т. зр., он признает, что утверждение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (Filioque) есть теологумен Зап. Церкви, берущий начало от блж. *Августина*, терпимый до нек-рого времени в единой неразделенной Церкви, и приходит к выводу, что «не вопрос о Filioque вызвал разделение между церквами, а потому не может считаться «impedimentum dirimens» («разъединяющим препятствием»). — А. Х.) для восстановления общения между восточной православной и старокатолической церковью» (Там же. С. 73). Т. зр. Б. была неоднозначно воспринята как в России, так и за рубежом, став предметом продолжающейся до наст. времени полемики. Кроме того, опираясь на исследования ориенталиста проф. Д. А. Хвольсона о дне крестных страданий Спасителя, Б. в 2 неизданных справках об опресноках (ОР РНБ. Ф. 88. Оп. 1. Ед. 268. Л. 195–211) доказывает, что Господь наш Иисус Христос «первую евхаристию совершил на квасном хлебе», а не на опресноках, как утверждает большинство зап. богословов. В деле присоединения к правосл. Церкви урмийских несториан-ассирийцев (в иран. Азербайджане) в марте 1898 г. Б. выступил как главный эксперт и составитель «программы» и чина присоединения, перевел на сир. язык

необходимые вероисповедные формулы, разработав тем самым принцип перехода из несторианства в Православие, к-рый состоит в отречении от постулата, что естество (ܩܘܢܐ, *куана*) и Ипостась (ܩܘܠܘܡܐ, *қуо́лмâ*) тождественны, в анафематствовании учения *Нестория* и *Феодора Мопсуестийского*, в признании Христа «во двою естеству во едином лице или во единой ипостаси» и в почитании Приснодевы Марии Богородицей. Отвергая известное с XII в. мнение визант. канонистов (Патриарха Феодора Вальсамона и др.), что несториан и монофизитов следует принимать в общение с Церковью 2-м чином (через Миропомазание), и опираясь на практику древней Церкви времени св. Патриархов *Иоанна Милостивого* († 620) и *Софрония I* Иерусалимского († 638), закрепленную 95 прав. Трул., Б. настаивает на их принятии 3-м чином, оговаривая особые случаи, касающиеся отдельных лиц и общин, возглавляемых епископом (РГИА. Ф. 796. Оп. 165 [1884 г.]. Д. 1663. Л. 697–762; Ф. 796. Оп. 205. Д. 245). В 1899 г., работая в Комиссии по реформе календаря при Русском астрономическом об-ве, Б. представил неск. заметок хронологического и церковно-исторического характера: о годе Рождества Христова, о начале (первом дне) года, об александрийской пасхалии. Отвечая на вопрос одного из участников комиссии, «опирается ли неизменность пасхалии на церковные каноны», Б. заявил, что «нет канонического запрещения следовать иной пасхалии, но каноны обнимают далеко не все сто-

Исповедание веры при переходе из несторианства в Православие. 1898 г. (ОР РНБ. Ф. 88. Оп. 1. Ед. 41. Л. 6)



Памятная медаль, выпущенная к 100-летию со дня кончины В. В. Болотова

роны церковной жизни. Предполагается нормальное ее течение, не предписанное буквой канонов. Пасхалия, созданная архиепископами александрийскими, есть одно из проявлений этого нормального течения. Авторитет архиепископов александрийских в вопросах пасхалии восточная церковь признает бесспорным и окончательным. Есть лишь одно правило, запрещающее праздновать пасху с иудеями. Григорианская пасхалия нарушает этот канон» (Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря в России. СПб., 1901. С. 11). В 1900 г. за неск. недель до смерти Б. был назначен в аналогичную комиссию при Императорской АН и подготовил записку, в к-рой решительно выступил против перехода Русской Церкви с юлианского на григорианский стиль. Святейший Синод своим определением № 1062 от 23 марта 1900 г. подтвердил мнение Б., признав «введение нового стиля неблагоприятным» (РГИА. Ф. 797. Оп. 70. 2 Отд. 3 Ст. Дело 78 «б». Л. 11).

Б. оказал большое влияние на развитие богословской науки в России. К нач. XX в., по словам проф. Ленинградской ДА А. Макаровского, сложилась т. н. «болотовская» церковно-историческая школа, к к-рой принадлежали последователи и ученики Б. Под его рук. защитили кандидатские и магистерские диссертации проф. прот. М. И. Орлов, проф. догматического богословия СПбДА прот. П. И. Лепорский, византинист и сиролог проф. А. П. Дьяконов; методологических и историко-догматических критериев Б. придерживались в своих работах сщмч. проф. прот. Д. А. Лебедев, проф. прот. А. П. Рождественский, акад. Б. А. Тураев. Труды Б. высоко оценили митр. *Антоний (Вадковский)*, еп. Иоанн (Кратиров), протопресв. И. Л. Яны-

шев, К. П. *Победоносцев*, В. К. *Саблер*, акад. В. Г. Васильевский, славист В. И. *Ламанский*, проф. М. О. Коялович, проф. И. Е. Троицкий. По словам нем. историка Церкви Э. Шварца, Б. был «выдающимся по талантности и дарованию среди ученых не только русских, но и всего мира» (*Schwartz E. Praefatio // Acta Conciliorum Oecumenicorum. V., 1923. T. 1. Vol. 4. Fasc. 4. S. X*).

Соч.: Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. М., 1999–[2002]. Т. 1–[4]; **по общей церковной истории**: Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; Лекции по истории Древней Церкви: Посм. изд. / Под ред. и с предисл. проф. А. И. Бриллиантова. СПб.; Пг., 1907–1918. 4 т.; **по церковной истории Египта**: Из церковной истории Египта. Вып. 1: Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // ХЧ. 1884. Ч. 2. № 11/12. С. 581–625; 1885. Ч. 1. № 1/2. С. 9–94; Вып. 2: «Житие блаж. Афу, еп. Пемдждского». Экскурс А: Ignatiana у коптов // Там же. 1886. Ч. 1. № 3/4. С. 334–377; [Вып. 3]: Архимандрит тавенниссионитов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. // Там же. 1892. Ч. 1. № 1/2. С. 63–89; № 5/6. С. 335–361; Appendix: Параволаны ли? (Орфографический вопрос) // Там же. 1892. Ч. 2. № 7/8. С. 18–37; [Вып. 4]: День и год мученической кончины св. евангелиста Марка // Там же. 1893. Ч. 2. № 7/8. С. 122–174; № 11/12. С. 405–434; К истории имп. Ираклия // ВВ. 1907. Т. 14. Вып. 1. С. 68–124; Vrebiop Мелития Ликопольского как источник для ист. географии Египта // Там же. 1908. Т. 15. Вып. 1. С. 2–31; Экскурс о географии Египта // Там же. С. 32–48; **по церковной истории Эфиопии**: Описание 2-х эфиоп. рукописей, пожертвованных в б-ку СПбДА преосв. Анатолием, еп. Балтским (ныне Острожским) // ХЧ. 1887. Ч. 2. № 7/8. С. 137–160; Несколько страниц из церк. истории Эфиопии. 1: К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью // Там же. 1888. Ч. 1. № 3/4. С. 450–469; 2: Богословские споры в Эфиопской церкви // Там же. 1888. Ч. 2. № 7/8. С. 30–62; № 11/12. С. 775–832 [итал. пер.: Qualche pagina della storia ecclesiastica dell’Etiopia. R., 1890]; Часослов Эфиопской церкви // ХЧ. 1898. Ч. 1. № 2. С. 189–198; Описание 4-й эфиоп. рукописи б-ки СПбДА. СПб., 1900; Заметки о краткой эфиоп. хронике. (С прил.: Новейшая история Абиссинии по краткой хронике из собрания Азиатского Музея Имп. Академии Наук / Изд. и пер. Б. А. Тураев) // ВВ. Т. 17. С. 247–270; **по истории сирийской церкви**: Из истории

церкви сиро-персидской. СПб., 1901; *др. работы*: Либерий, еп. Римский, и Сирмийские соборы // ХЧ. 1891. Ч. 1. С. 304–315, 434–459; Ч. 2. С. 61–79, 266–282, 386–394; Экскурсы: Сардика или Сердика? // Там же. 1891. Ч. 1. С. 511–517; Реабилитация 4-х документов 343 г. // Там же. 1891. Ч. 2. С. 79–109; Theodoretiana: Отзыв о соч. Н. Н. Глубоковского «Блж. Феодорит, еп. Киррский»: В 2 т. М., 1890 // Там же. 1892. Ч. 2. С. 58–62, 63–124, 125–164; Михайлов день: Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? // Там же. 1892. Ч. 2. С. 593–644; Следы древних месящесловов поместных церквей // Там же. 1893. Ч. 1. С. 177–210; Вальгасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетич. проблемы // Там же. 1896. Ч. 2. С. 279–342; Отзыв о представленном на соискание степени доктора церковной истории сочинении А. И. Садова «Древнехристианский церковный писатель Лактанций». СПб., 1895». СПб., 1900; Очерк[и] из истории церковной организации]: а. Епархии в древней церкви; б. Хорепископы и периоды; в. Остатки древнего сирского чина поставления в церковные степени // ПрибЦВед. 1906. № 3. С. 99–105; № 4. С. 149–154; № 10. С. 486–492; Письмо и две записки проф. В. В. Болотова о неоконченной работе его о Рустике // ХЧ. 1907. Ч. 1. № 3. С. 380–391; Отзыв о соч. А. А. Спасского «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского». Серг. П., 1895 // ХЧ. 1908. Ч. 2. С. 1253–1275, 1400–1420; К вопросу о «Filioque» // ХЧ. 1913. Ч. 1 — отд. изд.: СПб., 1914; Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого // Там же. 1914. Ч. 1. Март. С. 281–298; К вопросу об ареопагитских творениях // Там же. 1914. Ч. 1. С. 555–580; Письма В. В. Болотова к А. А. Кирееву / Изд. с предисл. и примеч. Д. Н. Якшич. Сремски Карловци, 1930; Неизд. письмо И. С. Пальмову / Подгот. и публ. Л. А. Герд // ХЧ. 2000. № 19. С. 39–81. Лит.: *Рубцов М. В.* В. В. Болотов. Тверь, 1900; *Тураев Б. А.* В. В. Болотов // ЖМНП. 1900. № 8. Отд. 4. С. 81–101; *Уберский И. А.* Памяти проф. В. В. Болотова // ХЧ. 1903. Ч. 1. № 6. С. 821–849; Ч. 2; № 7. С. 3–26; № 9. С. 265–277; № 10. С. 399–406; *Бриллиантов А. И.* Проф. В. В. Болотов: Биограф. очерк // Там же. 1910. № 4. С. 421–442; № 5/6. С. 563–590; № 7/8. С. 830–854 [отд. отт. (СПб., 1910) содержит библиогр. работ Б., вышедших до 1910 г.]; *он же.* Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в рус. лит-ре // Болотов В. В. К вопросу о «Filioque». СПб., 1914. С. 1–27; Памяти проф. СПбДА В. В. Болотова. СПб., 1912; *Розанов В. В.* Великий наставник юношества // Новое время. СПб., 1913. 11 окт. С. 4; *Schwartz E.* Praefatio // Acta CO. V., 1923. T. 1. Vol. 4, fasc. 4. S. VIII–XVI; *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. М., 1992. С. 57–59; *Макаровский А.* Подвижник церк. науки: К 100-летию со дня рожд. проф. В. В. Болотова // ЖМП. 1954. № 1. С. 57–68; *Крачковский И. Ю.* Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955. С. 88–106; *Боровой В., прот.* Collectio Avellana как ист. источник: К истории взаимоотношений Востока и Запада в кон. V — нач. VI в. // БТ. 1960. Сб. 1. С. 111–139 [О неоконченной дис. Болотова о Рустике см. С. 132 сл.]; *Стефан (Садо), иером.* Профессор СПбДА В. В. Болотов и вопрос о чиноприеме воссоединения несториан с РПЦ в кон. XIX в. // ХЧ. 1997. № 14. С. 97–123; *Сидоров А. И.* В. В. Болотов — че-

ловец и ученый // Болотов В. В. Собр. церк.-ист. трудов. М., 1999. Т. 1. С. XII–XL; История Древней церкви в научных традициях XX в.: Мат-лы науч.-церк. конф., посвящ. 100-летию со дня кончины В. В. Болотова. СПб., 2000; История древней Церкви в научных традициях XX в. СПб., 2000; *Августин (Никитин), архим.* В. В. Болотов — богослов, историк, востоковед (1853–1900) // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 301–334.

А. В. Храпов

БОЛОТОВ Петр, иконописец 2-й пол. XVIII в. Творчество Б. сформировалось под влиянием иконописи Поволжья 2-й пол. XVII в. Согласно автографу, выполненному полууставом на обороте иконы «Господь Вседержитель» (1786, ГИМ),



Господь Вседержитель. Икона. Мастер П. Болотов. 1786 г. (ГИМ)

он был знаменщиком («иконографом») из с. Великого Ярославского у. Ярославской губ. Возможно, образцом для иконы послужил чудотворный образ XIII в. из ярославского Спасского мон-ря, но в отличие от оригинала изображение Спасителя не поясное, а оплечное. Богатые плащи, сложный цвет, эмоциональная одухотворенность свидетельствуют о мастерстве иконописца, вместе с тем нек-рая упрощенность рисунка, линий складок выдают руку провинциального художника. Учитывая тесные родственные связи небольшого цеха иконописцев в сер. XVIII в., не исключено, что Б. принадлежал династии шуйских иконописцев Болотовых, выполнявших заказы в г. Шуя.

Лит.: Список населенных мест — Ярославская губерния. СПб., 1859. С. 42; *Ушаков Н. Н.* Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 413–414.

Л. А. Корникова

БОЛХОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Орловской епархии, названо по г. Болхову Орловской губ. Первым Болховским епископом был *Даниил (Троицкий)*, 14 сент. 1921 г. переведенный с Елецкого викариата Орловской епархии. С 3 нояб. 1921 г. он находился в заключении, в 1922 г. временно управлял Орловской епархией, с нояб. 1922 г. — в ссылке. В окт. 1924 г. во епископа Болховского был хиротонисан *Митрофан (Русинов)*, в 1925 г. перешедший в *григорианский раскол*. 31 дек. 1931 г. на Б. в. был назначен сщмч. *Александр (Щукин)*, ранее еп. Лысковский, викариат. Нижегородской епархии. Еп. Александр жил в Орле, 27 июля 1932 г. занял Орловскую кафедру; в посл. епископы на Б. в. не назначались.

Со 2 окт. 1933 по март 1934 г. существовала обновленческая Болховская кафедра, к-рую занимал Андрей Аретинский.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1. С. 99; Ч. 3. С. 22; Ч. 5. С. 369; Акты свт. Тихона. С. 970, 980; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 49, 369.

БОЛЬШАКОВ Сергей Николаевич (27.07.1901, С.-Петербург — 21.09.1990, аббатство Отрив, Швейцария), церковный историк, журналист. В 1918 г. покинул Россию, учился в Дерптском ун-те (Эстония). Написал католич. еп. М. д'Эрбиньи письмо, в к-ром выразил желание посвятить себя делу объединения католич. и правосл. Церквей. В 1926 г. по направлению д'Эрбиньи отправился в бенедиктинский мон-рь в Бельгию, но, несмотря на хорошие отношения с настоятелем и монахами, в католичество не перешел. В 1932 г. поселился в англикан. бенедиктинском мон-ре Нашдом (Англия) как правосл. облат (мирской ассоциированный член). Оставаясь православным, занимался

С. Н. Большаков. Фотография. 80-е гг. XX в.





экуменической деятельностью, налаживанием связей между православными, католиками и англиканами. В 1946 г. в Оксфорде защитил дис. «Доктрина единства Церкви в работах Хомякова и Мелера» и получил степень д-ра философии. Совершал многочисленные паломнические поездки, посещал правосл. мон-ри (в 1951 — *Коневецкий* и *Афон*, в 1954 — *Ново-Валаамский*). В июле 1960 г. в составе делегации Западноевропейского Экзархата посетил СССР, побывал в Москве, Ленинграде, *Троице-Сергиевой лавре* и *Псково-Печерском мон-ре*. С 1974 г. жил в Швейцарии. Скончался и похоронен в католич. аббатстве Отрив.

Б. — автор многочисленных работ, посвященных рус. церковной истории. В кн. «Христианская Церковь и Советское государство» (1942) Б. рассматривает историю РПЦ в 20–30-х гг. XX в. По его мнению, накануне Октябрьской революции 1917 г. в отношениях между Церковью и гос-вом существовал кризис, вызванный многолетним подчинением Церкви светской власти. Одним из следствий этого кризиса Б. считал появление и распространение в России сект, негативно настроенных по отношению к РПЦ и рус. правительству. Несмотря на то что положение РПЦ после 1917 г. характеризовалось репрессиями против духовенства, разрушением правосл. святынь, атеистической пропагандой, Б. считал это время периодом духовного укрепления Церкви, связанного с подвигом мученичества за веру. Крах антирелиг. гос. политики в СССР Б. считал неизбежным и видел в личности И. В. *Сталина* деятеля, готового во многом восстановить общественную роль Церкви. Б. написал также ряд работ о правосл. святых, в т. ч. о прп. *Ниле Сорском*, к-рый, по его мнению, придерживался нетрадиц. для Русской Церкви позиции, выступая за веротерпимость и невмешательство Церкви в мирскую жизнь («Преподобный Нил Сорский», 1960). В воспоминаниях «На высотах духа» (1971) Б. описал свои встречи и беседы с правосл. старцами и монахами *Коневецкого* и *Псково-Печерского мон-рей*, *Александро-Невской лавры*, *Афона*.

Докторская диссертация Б. посвящена сравнению католич. богословской системы И. А. *Мелера* и взглядов А. С. *Хомякова*. Б. пришел к вы-

воду, что позиции указанных богословов в учении о единстве Церкви очень близки, однако система Мелера лучше разработана и в большей степени опирается на Свящ. Писание и святоотеческое наследие. Вместе с тем Б. отметил, что Хомяков глубже проникает в сущность «невидимой Церкви», раскрывает ее внутреннее, духовное содержание. Б. исследовал биографию Хомякова, проследил развитие его взглядов, подробно анализировал богословские труды (особенно работу «Церковь одна»). Отдельную главу Б. посвятил отношениям между Хомяковым и Х. Д. Ф. *Палмером*, полагая, что именно переписка с Палмером помогла Хомякову сформулировать его учение о единстве Церкви. Б. рассмотрел влияние идей Хомякова на рус. религ. философов кон. XIX — нач. XX в. (В. С. *Соловьёва*, Н. А. *Бердяева*, С. Н. *Булгакова*).

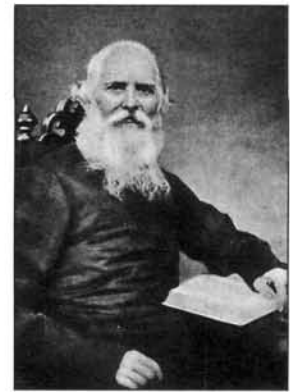
Соч.: Religion in the Soviet Union // The Month. [L.], 1941. Sept./Oct. P. 401–411; Prospects for a Realization of Christian Unity // Voice of the Church: American Benedictine Review. 1941. Dec.; The Christian Church and the Soviet State. L., 1942; The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. L., 1943; The Doctrine of the Unity of the Church in the Works Khomyakov and Moehler. L., 1946; Russian Nonconformity: the Story of «Unofficial» Religion in Russia. Phil., 1950; Father Michael, Recluse of Valamo. N. Y., 1959; Тоулешанский монастырь: (Первый правосл. мон-рь в Англии), 1959. Ркп. [б-ка СПбДА]; Преподобный Нил Сорский. П., 1960; Русь церковная // ЖМП. 1960. № 9; Russian Mystics. Kalamagoo, 1960, 1977 (итал. пер.: I Mistici russi. Torino, 1962); Иеросхимонах Иероним (Соломенцев), возобновитель рус. монашества на Афоне в XIX в. // ВРЗЕПЭ. 1962. № 41. С. 52–62; На высотах духа: Делатели молитвы Иисусовой в мон-рях и в миру. Брюссель, 1971. М., 1995; Elder Melchizedek: Hermit of the Roslav Forest. Platina, 1988.

Лит.: *Соколовский П.*, свящ. Гости из Франции // ЖМП. 1960. № 9. С. 10–14; Русские писатели эмиграции, 1921–1972 // Сост. Н. Зернов. Бостон, 1973; *Tretjakewitch L.* Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. Würzburg, 1990; *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Воспоминания. Н. Новгород, 1998. С. 245, 282–284; У «пещер, Богом зданных»: Псково-Печерские подвижники благочестия XX в. М., 1999. С. 551.

Т. Л. *Бабинина*, А. А. *Бовкало*

БОЛЬШАКОВ Сергей Тихонович — см. в ст. *Большаков Тихон Федорович*.

БОЛЬШАКОВ Тихон Федорович (8.07.1794, г. Боровск Калужской губ. — 19.12.1863, Москва), антиквар, коллекционер, родоначальник московской династии антикваров-книготорговцев. Род. в семье старооб-



Т. Ф. *Большаков*.
Фотография. Нач. 60-х гг. XIX в.

рядцев-беглоповцев. В 1806 г. приехал в Москву, торговал кожевным товаром в лавке своего дяди. Интересовался рус. стариной, особенно рукописными и старопечатными книгами, со временем полностью отошел от кожевенной торговли и целиком сосредоточился на торговле рукописями, старопечатными книгами, гравюрами, иконами, крестами, монетами, изделиями из серебра и др. предметами рус. старины. Антикварная лавка Б. находилась в Н. Юхотном ряду на ул. Варварка, в 1861 г. он открыл иконно-книжную лавку в Н. Новгороде в Юхотном ряду. В течение почти полувека Б. скупал предметы рус. старины в различных областях России, прежде всего на Севере. В книготорговой деятельности с раннего возраста принимал участие и его сын Сергей Тихонович (1842–1906), к-рый впосл. унаследовал и развил дело отца. При активном участии антикварной торговли Б. комплектовались мн. собрания рукописных и старопечатных книг московских и петербургских коллекционеров: Е. В. *Барсова*, Ф. И. *Буслаева*, И. П. *Каратаева*, А. И. *Костерина*, кн. М. А. *Оболенского*, М. П. *Погодина*, гр. С. Г. *Строганова*, А. А. *Титова*, Н. С. *Тихонравова*, гр. Ф. А. *Толстого*, гр. А. С. *Уварова*, В. М. *Ундольского*, И. Н. *Царского*, гр. С. Д. *Шереметева* и др. Б. способствовал поступлению собрания рукописей *Погодина* («Древлехранилища») в имп. Публичную б-ку в С.-Петербурге, он сам перевез туда рукописи в 1852 г. В 1853 г. Публичная б-ка почтила его званием члена-корреспондента.

Б. был также коллекционером. Помимо богослужебных книг и агиографических сочинений он собирал духовные стихи, нотные крюковые





С. Т. Большаков.
Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

рукописи дониконовского происхождения, др. тексты. В течение последних 3 лет жизни он трудился над составлением сборника сочинений прп. Максима Грека, куда вошло 216 творений древнерус. писателя-публициста XVI в. и к-рое известно в науке как «Большаковское собрание». Коллекционер разрешал исследователям пользоваться собранием, предоставлял рукописи для публикации древнерус. текстов. Ряд рукописных книг XVII–XVIII вв. Б. пожертвовал в б-ку ОИДР при Московском ун-те, за что был избран членом-соревнователем об-ва. Летом 1863 г. Б. подарил свою подборку духовных стихов исследователю П. А. Бессонову. По-видимому, ок. 200 рукописных книг из собрания Б. попало в «Древлехранилище» Погодина.

Б. владел также собранием старинных книг кириллической печати и богатой коллекцией икон на досках и шитых икон. Большую ценность имеет принадлежавшая Б. шитая икона «воздух» с изображением Нерукотворного образа Спасителя, предстоящих, ангелов и избранных святых, изготовленная в 1389 г. Б. располагал также небольшим собранием книжных гравюр, к-рое он составил гл. обр. путем изъятия их из ветхих и дефектных экземпляров печатных книг, поступавших к нему в антикварную лавку. Это собрание Б. продал исследователю печатной графики Д. А. Ровинскому.

Во 2-й пол. 40-х гг. Б. активно способствовал признанию рус. старообрядцами-поповцами новоучрежденной *Белокриницкой иерархии*, сам присоединился к белокриницкому согласию. Б. похоронен на Рогожском кладбище (могила не сохранилась). После Октябрьской революции 1917 г. антикварная фирма Большаковых закрылась, последним ее владельцем был Н. С. Большаков († после 1938), внук Б.

После смерти Б. его сын Сергей Тихонович предложил отд-нию рукописей и старопечатных книг новообразованных Московского Публичного и Румянцевского музеев приобрести у него собрание рукописей отца, причем часть рукописей отдавалась бесплатно. Хранитель отд-ния А. Е. Викторов отобрал 435 номеров рукописей, к-рые и были приобретены музеями и получили первые номера Музейного собрания славяно-русских рукописей (1–435).

В 1953 г. фонд Б. был выделен из Музейного собрания, в 1982 г. к фонду дополнительно были присоединены 3 рукописи, зарегистрированные ранее в Музейном собрании. Древнейшими рукописями фонда Б. являются 2 пергаменных списка Евангелия-апракос XIV в. (№ 17, 434). Ок. $\frac{1}{4}$ фонда составляют богослужебные книги XIV–XIX вв., свыше $\frac{1}{3}$ богослужебных книг — нотированные, большинство имеет крюковую нотацию, древнейшая — Ирмологий XV в. (№ 386). Наиболее замечательной рукописью житийного раздела и всей коллекции в целом является уникальное лицезовое житие свт. Николая Мирликийского (№ 15, XVI в.), к-рое в 1882 г. было издано ОИДР. В собрании Б. находится множество житий севернорус. святых. В составе фонда имеется большое количество оригинальных и переводных повестей, сказаний, ряд рус. летописей и хронографов, сочинения прп. Максима Грека, в т. ч. с его правкой (№ 285), и др. церковных писателей. В фонде содержится немало апокрифических сочинений. Значительное место в собрании занимают архивные материалы XVII–XVIII вв.: документы вологодского архиерейского дома и вологодских мон-рей, земельно-имущественные материалы отдельных рус. помещиков XVII в. и др. Богато представлена богословско-учительная лит-ра (в списках XV–XIX вв.). К числу древнейших рукописей этой группы относятся «Лествица» Иоанна Синайского (№ 289, 1412 г.) и Слова Исаака Сирина (№ 424, XV в.). В собрании имеется множество старообрядческих рукописей, в основном XVIII в., рукописей учебного и научного характера, преимущественно XVII–XVIII вв., сборников смешанного содержания XV–XX вв.

Ряд рукописей из собрания Б., не перешедших в Публичный и Румянцевский музеи, попали позднее в коллекции разных лиц, но наиболее ценные экземпляры продолжали храниться у С. Т. Большакова, к-рый унаследовал также собрание икон отца. Среди рукописей, хранившихся у Сергея Тихоновича, особое научное и художественное значение имел иконописный подлинник XVII в., отражающий древнюю строгановскую редакцию; в 1903 г. коллекционер издал этот памятник (под ред. А. И. Успенского). В 1890 г. С. Т. Большаков предоставил для экспонирования на Археологической выставке в Российском Историческом музее (в рамках VIII Археологического съезда) ок. 30 рукописных книг из собрания отца и наиболее ценные иконы, в т. ч. шитый Нерукотворный образ Спасителя 1389 г., к-рый после закрытия выставки был куплен П. И. Щукиным (ныне эта икона хранится в отделе тканей ГИМ, куда она поступила в 1905 в составе всей коллекции Щукина). Показанный на выставке Сборник сочинений прп. Максима Грека, частично переписанный рукой самого Б. в 1914 г., был подарен Н. С. Большаковым для присоединения к Большаковскому собранию в Публичном и Румянцевском музеях. Собрание старопечатных кириллических книг Б. со временем перестало существовать; единичные экземпляры книг старой печати, принадлежавших в прошлом Б., можно сейчас встретить в фондах РНБ и РГБ. Судьба его коллекции икон не вполне ясна. Архив Б. не сохранился, отдельные материалы, относящиеся к антикварной фирме Большаковых, имеются в архиве Е. В. Барсова, в отделе письменных источников ГИМ, а также в нек-рых собраниях рукописных книг Москвы и С.-Петербурга.

Лит.: Бессонов П. А. Тихон Федорович Большаков: [Некролог] // День. 1863. 30 дек. С. 21; То же // Из записной книжки А. П. Бахрушина. М., 1916. С. 117–122 [см. также С. 57–58]; Археологическая выставка в Москве: Собр. Т. Ф. Большакова. М., 1890; Иконников В. С. Опыт рус. историографии. К., 1890. Т. 1. Кн. 1. С. 844–845; 1892. Т. 1. Кн. 2. С. 1270, 1322, 1323 и др.; Георгиевский Г. П. Рукописи Т. Ф. Большакова, хранящиеся в имп. Московском и Румянцевском музеях. Пг., 1915; Шибанов П. П. Антикварная книжная торговля в России // Книжная торговля. М.; Л., 1925. С. 203–204; он же. Полвека со старой книгой и ее друзьями // Книга: Исслед. и мат.-лы. М., 1972. Сб. 24. С. 138–141; Травников С. Н., Рыков Ю. Д. Собрание Т. Ф. Большакова (ф. 37) // Рукописные собр. ГБЛ: Указ. М., 1983. Т. 1.

Вып. 1. С. 77–83; *Заболотских Б. В.* Книжная Москва. М., 1990. С. 80–82; *Лабьинцев Ю. А.* Ставшие ее частью: Коллекции рус. библиофилов в главной кн. сокровищнице страны. М., 1990. С. 264–267, 271–272; *Полунина Н., Фролов А.* Коллекционеры старой Москвы. М., 1997. С. 55–58.

Ю. Д. Рыков

БОЛЬШАЯ БАЗИЛИКА В ПЛИСКЕ — см. в ст. *Плиска*.

БОЛЬШОГО ВОЗНЕСЕНИЯ ХРАМ В МОСКВЕ — см. *Вознесения Господня храм в Москве*.

БОЛЬШОЙ ДВОРЕЦ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ [греч. τὸ μέγα πάλτιον], главная резиденция визант. императоров с IV по XII в., в ср. века одно из крупнейших в мире средоточий христ. культуры и искусства. Находился в вост. части города, рядом с собором Св. Софии и ипподромом; представлял собой сложный комплекс парадных и жилых зданий, дворов, портиков и храмов, к-рые вместе образовывали особый дворцовый район К-поля. В наст. время почти полностью разрушен; лучше др. зданий сохранился дворец Вуколеон. Б. д. известен по археологическим данным, по упоминаниям в средневек. исторических источниках, а также по описаниям очевидцев эпохи ср. веков и Нового времени.

Наиболее ранние здания Б. д. были заложены и построены в 20–30-х гг. IV в. имп. *Константином I Великим* одновременно с началом строительства новой столицы Римской империи на Босфоре. Для Б. д. был выбран обширный прибрежный район к югу от античного Византия и собора Св. Софии. В то время здесь находилось неск. загородных вилл, и по площади район был приблизительно равен старому городу. Б. д. занял квартал, примыкавший к центру и ограниченный с северо-запада площадью Августеон, термами Зев-

ксиппа и ипподромом, с северо-востока — старой стеной Византия (позднее расширен и на часть территории античного города). Сюга и востока основной ансамбль Б. д. был окружен прибрежными парками с небольшими строениями, среди к-рых со временем возникли еще 2 дворцовых комплекса: Вуколеон (Βουκολέων) и Манганы (Μάγγανα). Большинство парадных базилик и храмов дворцового района были, как и собор Св. Софии, ориентированы на юго-восток.

Важнейшие элементы комплекса Б. д. возникли уже в IV в., при Константине Великом и его преемниках. Главный вход в дворцовый район — ворота Халка. За Халкой в IV в. был построен 1-й имп. дворец — Магнавра (Μαγναύρα πάλτιον — Большой дворец). На северо-востоке от него размещался сенат (синклит), с юго-запада примыкали помещения имп. стражи: палаты схол и экскувитов. В зап. части комплекса, на юго-востоке от терм Зевксиппа, вокруг большого двора Дельфиака (Трибунала), сформировалась группа жилых построек для членов имп. семьи и дворцовых чинов. Наиболее ранняя известная дворцовая церковь была посвящена Христу (ὁ Κύριος) и находилась при палате кандидатов, к юго-востоку от Дельфиака (*Patria CP. T. 1. P. 144–145*).

Развитие Б. д. в V–VI вв. было, как правило, связано со строительством новых зданий и комплексов на юго-западе от этого первоначального ядра; со временем большее значение приобрела юго-зап. часть комплекса. На юго-западе от Дельфиака возник ряд парадных помещений: Консistorий, Августеон, Оноподион и Триклин аккувитов. За ними располагался дворец Дафна — центральная часть юго-зап. комплекса, к-рый переходами соединялся с кафисмой — имп. ложей ипподрома. Позади дворца Дафна, на юго-западе от него, первоначально также находились жилые покои имп. семьи, а еще далее

τήριον) — площадка для игры в поло, сооруженная при имп. *Феодосии II* в 1-й пол. V в. В эту же эпоху развитие Б. д. в юго-зап. направлении достигло своего предела: возле берега Мраморного м. были построены парадная гавань и примыкавший к ней дворец Вуколеон (дворец «быкольва», назван по украшавшей его с IX в. фантастической скульптуре). Сестра Феодосия II Пульхерия в 20-х гг. V в. построила при дворце Дафна ц. св. архидиак. Стефана с приделами во имя Св. Троицы и Пресв. Богородицы в Дафне (*Theoph. Chron. P. 86–87*). До сер. IX в. церковь считалась главным дворцовым храмом.

Б. д. сильно пострадал в 532 г. при большом пожаре во время восстания «Ника!» в К-поле. После этого велись обширные восстановительные работы; наряду с собором Св. Софии были перестроены Халка, палаты дворцовой стражи на пл. Трибунала и частично сам дворец Магнавра (*Procopius. De aedificiis. I 10, 12–15*). В кон. 60-х гг. VI в. при имп. Юстине II рядом с дворцом Дафна был возведен новый тронный зал — Хрисотриклин (Χρυσοτρίκλινος), предназначенный для ежедневных и праздничных приемов, переговоров с послами и др. офиц. церемоний. Он представлял собой вписанный в сложную систему дворов, переходов и помещений отдельное здание, октагональное в плане и увенчанное куполом (*Leo Grammaticus. 1842. P. 132, 137–138*), во многом схожее с капеллой имп. Карла Великого в Ахене, нач. IX в. В дек. 574 г. в Хрисотриклине был провозглашен императором племянник Юстина II Тиверий, ставший его соправителем, а позднее и полноправным властителем империи. При Хрисотриклине к кон. VI в. возникли новые жилые здания для имп. семьи и дворцовых служащих, и с этого времени наиболее интенсивная жизнь Б. д. происходит здесь.

В «Хронографии» *Феофана* (*Theoph. Chron. P. 274*) содержится сообщение о строительстве имп. Маврикием круглого портика возле Магнавры, где он установил свою стеллу. По сведениям Георгия Кедрина (*Kedren. T. 1. P. 709*), имп. Фока в нач. VII в. пристроил к Магнавре оружейный склад. Значительные дополнения в ансамбль дворца Дафна и Хрисотриклина были сделаны в правление имп. *Юстиниана II*, в кон. VII в. При дворце была построена небольшая



Развалины ипподрома и Большого дворца. На переднем плане — ц. Неа-Экклесиа. Гравюра. 1450 г.

большую часть территории прибрежного склона занимал цикланистрион (τζίκανισ-



ц. Богородицы Митрополита, а также к Хрисотриклину были пристроены двор Лавсиак и скилы (τὰ Σκύλα — дословно, видимо, помещение для добычи; преддверие Хрисотриклина). Кроме того, был построен новый зал для офиц. церемоний — триклин Юстиниана (*Theoph. Chron.* P. 367).

Иконоборческая эпоха (VIII — 1-я пол. IX в.) считается временем почти полного прекращения строительной деятельности в Б. д.; по крайней мере о постройках того периода известно слишком мало. В сер. VIII в. недалеко от Хрисотриклина имп. *Константин V* построил ц. Богородицы Фара, в к-рой в 768 г. был заключен брак имп. *Льва IV* и *Ирины* (*Theoph. Chron.* P. 444). Крупную программу перестроек во дворце предпринял имп. *Феофил* (829–842). Вместо Хрисотриклина в качестве основного тронного зала он использовал триконх — здание с 3 апсидами на восток, юг и север. Кроме того, были возведены еще неск. парадных залов в разных частях дворца (*Theoph. Contin.* P. 139ff).

Новый период значительного обновления Б. д. связан с восстановлением иконопочитания и началом правления в Византии во 2-й пол. IX в. Македонской династии. После отказа от иконоборческой идеологии были развернуты обширные работы по украшению интерьеров Б. д. произведениями монументального искусства с новыми иконографическими программами. При имп. *Михаиле III* старый дворец Магнавра, видимо, почти не использовавшийся, был отдан для размещения вновь открывшегося К-польского ун-та. При имп. *Василии I* Македоняnine в 876 г. на месте циканистириона была построена новая большая пятикупольная церковь, посвященная Богородице, известная как Неа-Экклесиа (Новая ц.— *Theoph. Contin.* P. 321–331). Храм стал образцом христ. зодчества и монументального искусства средневизант. эпохи (IX–XII вв.). Территория Б. д. была дополнительно расширена на юг, к берегу моря, и здесь были сооружены новые конюшни и площадка для поло. Возле Халки (вероятно, рядом со старым сенатом) было построено новое здание суда, в к-ром кроме различных органов юстиции содержались и сами осужденные (*Kedren.* T. 2. P. 204). При имп. *Льве VI* на рубеже IX–X вв. при ц. Богородицы Фара был построен еще один маленький храм

св. Димитрия Солунского. В X в. при имп. *Константине VII Багрянородном* в зале Камилас, построенном Феофилом, была организована дворцовая б-ка (*Theoph. Contin.* P. 145), проводились различные реконструкции и переделки зданий. Имп. *Никифор II Фока* ок. 967 г. провел реконструкцию Вуколеона, укрепив этот комплекс стенами и башнями, в результате чего античный дворец получил облик средневек. замка (*Theoph. Contin.* P. 447; *Leo Diaconus.* P. 64). При имп. *Константине IX Мономах* в 40-х гг. XI в. возник крупный дворцовый комплекс Манганы, расположенный на берегу Босфора, на востоке от дворца Магнавра и собора Св. Софии отделенный обширными садами. Кроме дворца в него входили странноприимный дом и мон-рь св. Георгия Победоносца (*Psellus. Chronographia / Ed. E. Renauld.* P., 1926–1928. Vol 2. P. 185–186; *Kedren.* T. 2. P. 608–609; *Attaliates.* 47–48; *Zonara. Annales.* Vol. 2. P. 178, 181).

Последний период расцвета Б. д. связан с правлением династии Комнинов (1081–1185). Имп. *Алексей I* в кон. XI в. начал активное строительство в дворцовом комплексе во Влахернах, однако и он, и его наследники в XII в. продолжали использовать Б. д. как офиц. резиденцию. Старый Лавсиак был перестроен имп. *Мануилом I* Комнином и переименован в Мануилов триклин. Кроме того, был построен особый комплекс, оформленный в оригинальном вост. стиле, получивший название «персидский дом» (περσικὸς δόμος).

К кон. XII в. Б. д. начинает пустеть; в нек-рых местах дворцового района возникают свалки. Имп. *Исаак II Ангел* (1185–1195) использует строительный материал из старых зданий Б. д. для возведения в столице новой ц. св. Михаила, в т. ч. снимает бронзовые ворота Халка и часть украшений с Неа-Экклесиа и ц. св. Георгия в Манганах (*Nik. Chron.* P. 580–582).

В апр. 1204 г., после захвата К-поля рыцарями 4-го крестового похода, район Б. д. был занят и разграблен отрядом Бонифация Монферратского, одного из предводителей крестоносцев. В период Латинской империи (1204–1261) Б. д. использовался лишь частично, наряду с дворцом во Влахернах. Большое значение у латинян приобрели ц. Богородицы Фара и мон-рь св. Георгия в Манганах. После освобождения К-поля, в эпоху Палеологов, Б. д. полностью

опустел и в дальнейшем разрушался или разбирался для строительства новых зданий в столице; подвалы использовались как тюрьма. Уже в 1289 г. во время бури рухнул триклин Юстиниана II, однако часть церкви с уцелевшими реликвиями и святынями продолжала действовать до сер. XV в. Сохранял свое значение лишь комплекс в Манганах: еще в нач. XV в. мон-рь был богато украшен мрамором и мозаикой, здесь содержались различные реликвии, привлекавшие множество паломников, была широко известна дворцовая б-ка. Есть сведения о ремонтных работах и, возможно, нек-рых перестройках, проводившихся в Манганах при имп. *Иоанне VIII Палеологе* (1425–1448).

После завоевания К-поля турками в 1453 г. район Б. д. превратился в жилые кварталы, где были построены многочисленные частные дома, мечети и улицы без всякого учета прежней планировки комплекса; при многочисленных строительных работах Б. д. продолжал разбираться. Ок. 1490 г. остатки дворца, как и частные дома, сильно пострадали в результате взрыва расположенного рядом арсенала. В 1609–1617 гг. в районе местоположения прежнего дворца Дафна и ц. св. Стефана после сноса частной застройки была возведена мечеть султана Ахмета I — Ахмедие (Голубая мечеть). В 70-х гг. XIX в. вдоль всего берега Мраморного м. и Босфора была построена железная дорога, в результате чего особенно сильно пострадали прибрежные комплексы Вуколеон и Манганы.

Археологические исследования Б. д. были начаты после 1912 г., когда во время большого пожара в Стамбуле почти полностью выгорела тур. застройка этого района. После 1912 г. сотрудник Археологического ин-та в К-поле Б. А. Панченко провел фиксацию остатков Б. д.; тогда же от тур. властей было получено разрешение на архитектурное исследование Б. д. В 1934 г. здесь было запрещено проводить новое строительство, тем не менее часть территории бывш. Б. д. оказалась застроена типовыми жилыми домами. Масштабные исследования были проведены экспедициями в 1935–1938 и 1952–1954 гг. На юго-востоке от предполагаемого места Хрисотриклина был открыт большой четырехугольный перистильный двор, оформленный колонна-





дой, в к-ром сохранились значительные фрагменты напольных мозаик VI в. Это сооружение, как и нек-рые др. известные фрагменты Б. д., не удается уверенно идентифицировать с к.-л. его частями, известными из письменных источников.

Б. д. и придворная культура Византии. На протяжении своей истории Б. д. наряду с собором Св. Софии являлся средоточием политической и общественной жизни Византийской империи. Он занимал главное место в формировании и развитии политической идеологии и имп. культу, тесно связанного с представлением об империи как прообразе Царства Божия на земле. При этом произошло совмещение основ христ. вероучения и культа с гос. идеологией, церковная традиция почитания Св. Троицы, Небесных сил, святых использовалась в легитимизации имп. власти.

Важную роль в этом процессе сыграли собранные в Б. д. реликвии Спасителя, святых, ветхозаветных пророков и проч. В рамках комплекса Б. д. они были сосредоточены в неск. церквах (св. Стефана, Богородицы Фара, св. Георгия в Манганах); их коллекционирование, размещение и переносы в разное время из одного храма в др. отражали изменения в политической ситуации и во взглядах визант. двора.

В ранневизант. эпоху (V–VI вв.) большое символическое значение приобрела десница св. архидиак. Стефана, ставшая для императоров символом данной свыше власти. Она была привезена из Иерусалима в 421 г. в специально построенную для нее небольшую ц. св. Стефана во дворце Дафна при зале Августеон. В церкви обычно производились назначения высших гос. чиновников, хранились инсигнии для этих церемоний («политические реликвии»). Через почитание св. Стефана, «исполненного веры и силы» (Деян 6. 8), утверждалась сила имп. власти.

В X–XII вв. такое же значение имела десница св. Иоанна Крестителя, помещенная имп. Константином VII Багрянородным в дворцовом храме Богородицы Фара. В X в. мн. важные события в жизни василевсов Македонской династии (коронацию, Крещение порфирородных детей) стремились связать с празднованием Крещения Господня, и в связи с этим подчеркивалась роль св. Иоанна Крестителя как одного из главных

участников евангельского события; коронуемый император символически воплощал крестившегося во Иордане Христа.

Частью политической программы стала и архитектура Б. д. Насколько можно судить из немногочисленных описаний, в его первоначальном плане первенствующую роль играли не сами помещения, а пл. Августеон, устроенная имп. Константином перед воротами Халка. Здесь были воздвигнуты 2 портика, украшенных статуями, служивших пропилеями Б. д., а также базилика синклита, базилика Св. Софии и статуя августы Елены, матери императора. Пл. Августеон и находившиеся рядом ипподром и Меса, главная улица К-поля, стали местом торжественных появлений императора перед народом (триумфы, коронации, различные праздники).

В ходе развития культуры имп. двора традиция всенародного чествования правителя претерпела нек-рые изменения. В V в. коронации императоров — особенно императриц и соправителей — постепенно переносится с военного поля (Евдом в окрестностях К-поля) и городского ипподрома внутрь Б. д., и для этих целей строится новый зал, также названный Августеон. Вероятно, он имел форму базилики, на зап. стороне к-рой по направлению к пл. Августеон был сооружен еще и портик — Золотая Рука (Χρυσή Χεῖρ). Как аналог пропилей на площади, портик стал местом торжественного появления императоров после коронации, но уже во внутреннем дворе Б. д. и только перед придворными чинами. Важным компонентом этого ансамбля стала небольшая ц. архидиак. Стефана, пристроенная к Августеону и в дальнейшем использовавшаяся для коронаций и церемоний назначения высших гос. чиновников. Первыми правителями, к-рые достоверно были коронованы в ц. св. Стефана, были Иракий и его жена Евдокия в 610 г. (*Theoph. Chron.* P. 299), однако традиция коронования в храме, несомненно, установилась еще в VI в. Во 2-й пол. IX–X в. свадебные обряды, а затем и коронации были перенесены в ц. Богородицы Фара.

С 70-х гг. VI в. центром офиц. придворной жизни стал Хрисотриклин — тронный зал Б. д., построенный возле дворца Дафна по типу октагонального купольного храма (церковный престол был заменен имп. тронном).

Возведение такого здания для императоров означало определенный разрыв с традицией Римской империи, где для ритуально-политических целей использовались здания типа базилики. Хрисотриклин стал одним из богатейших зданий дворца и всего К-поля, его интерьер был украшен мозаикой, в конхе апсиды над имп. тронном помещалось изображение Христа на престоле. В зале находились изысканная мебель, в т. ч. пентапиргий, специальный резной «стенд» в виде 5 башен для имп. регалий и различных сосудов, служивших украшением, неск. столов для торжественных приемов, главный, золотой или серебряный с позолотой, предназначен для императора и стоял отдельно от др.

Важнейшей сферой придворной жизни Византии был имп. церемониал — сложная система офиц. торжественных приемов и шествий, большая часть к-рых проводилась в Б. д. История и эволюция визант. придворного церемониала от античной империи к христ. царству остается неразрешенной исследовательской проблемой. Считается, что его общие принципы сложились в VI в., в эпоху имп. Юстиниана Великого, и затем прошли в своем развитии неск. этапов, но в документах они зафиксированы лишь фрагментарно. Наиболее полные сведения о церемониале находятся в трактате «О церемониях византийского двора», созданном в сер. X в. при имп. Константине VII Багрянородном и отражающем в основном состояние традиции в 1-й пол. X в. (хотя отдельные разделы восходят к VI–VII вв.). Можно предполагать, что позднее, в XII в., церемониал неск. видоизменялся, упрощался и даже пришел в упадок, поскольку его исполнение требовало постоянного присутствия императора в Б. д., что к тому времени было невозможно.

В X в. в Хрисотриклине проводились ежедневные утренние и вечерние приемы ближайших придворных и гос. чинов империи (*De ser.* I 1–2). Утренний прием длился с 6 до 9 ч. утра, вечерний — с 3 до 6 ч. после полудня. Прием начинался с молитвы императора перед образом Христа. После того как все чины, одетые в соответствии с рангом и днем, когда проводился прием, входили в зал, занимали отведенные им места, прослушивали доклад логофета дрома (влиятельнейший правительственный чин





в X в.), происходило назначение новых чиновников на вакантные должности; император утверждал их, произнося фразу: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа назначает тебя мое от Бога царство». Затем слушали доклад препозита (высший сановник двора) и др. чинов, если в этом была необходимость. Во время приема император был отделен от остальных присутствующих завесой и обычно разговаривал с ними через логофета; по будням он сидел на золоченом троне под мозаичным образом Спасителя, по воскресным дням — в золотом обитом красным бархатом кресле (σέλλιον) слева от трона (т. е. по правую руку от Христа). После утреннего приема император и его приближенные присутствовали на литургии в храме Богородицы Фара, а затем для особо приглашенных лиц в Хрисотриклине устраивался имп. обед. Для дворцовых чинов литургия проводилась в ц. свт. Василия Великого в Лавсиаке, а проч. присутствовавшие на приеме слушали литургию в храме св. Стефана на ипподроме.

Наиболее торжественными событиями дворцовой жизни были имп. выходы в собор Св. Софии и в др. храмы К-поля по церковным праздникам (De ser. I 1–18). Рус. исследователь Д. Ф. Беляев выделил 3 типа торжественных выходов: «большие» — в дни праздников во имя Христа (Пасха, Рождество Христово, Богоявление, Преображение, Сожствие Св. Духа); «средние» — в светлый понедельник и в богородичные праздники (Благовещение, Рождество Богородицы), когда император участвовал в крестном ходе от собора Св. Софии в к.-л. др. храм К-поля; «малые» выходы в собор Св. Софии устраивались в 1-й день Великого поста, на Крестовоздвижение и в день Торжества Православия. Ритуал начинался после 7 ч. утра в Хрисотриклине, куда император входил, молился перед образом Спасителя и облачался в скарамангий (аналог совр. саккоса) установленного для данного случая цвета и покрова. Далее император следовал по дворцу из одного зала в др., где его приветствовали все дворцовые чины, начиная с самых младших (чины кувуклия — слуги жилых покоев) и заканчивая важнейшими чинами правительств (логофет дрома, протасикрит, протонотарий и др.), к-рые встречали императора в зале Сигма

(видимо, полукруглой формы). На пути император посещал храмы Богородицы во дворце Дафна, Св. Троицы, крестильню дворца Дафна, ц. св. Стефана, Круглую ц. в Схолах, дворцовый храм св. Апостолов; в каждом из них он совершал поклон и со свечами в обеих руках молился перед святынями. В зале Августеон императора приветствовали все построившиеся по рангам дворцовые чины, в зале Консistorий — все члены синклита. Далее император двигался в сопровождении все более увеличивавшейся от зала к залу группы приближенных. Приветствия партий цирка проводились в зале Трибунала и затем продолжались во дворе Халка (возле главных ворот Б. д.). Оттуда император со свитой и сопровождавшими его различными гос. чинами под славословия выходил к народу на пл. Августеон и через нее шел в собор Св. Софии.

Т. о., та часть церемонии, к-рая проводилась в Б. д., представляла собой процесс своеобразного «сбора» всех придворных и столичных чинов — элиты визант. гос-ва — вокруг императора и их совместную подготовку к появлению в соборе Св. Софии. Ритуальный распорядок жизни Б. д. и императора в основном был подчинен церковному литургическому обиходу; дворец использовался как место проведения части общегородского и общеимперского церковного празднования.

Почитание икон было развито в придворной среде; свидетельства визант. историков о поклонении императоров, их родственников и приближенных иконам весьма многочисленны. Однако иконы в Б. д. скорее были предметами частного почитания, и в эпоху классической Византии (IX–XII вв.) они не являлись офиц. символами гос-ва. Иконы почти не упоминаются в трактате «О церемониях». Тем не менее в XII в. традиция иконопочитания приобретает новые черты: особым вниманием династий Комнинов и Ангелов пользуются неск. икон Богородицы — Влахернитисса, Елеуса, Одигитрия. Они приобретают роль символа идеологии правящих фамилий, становятся определенным средоточием имп. благочестия и религиозности. В литургический календарь входят пышные шествия в честь икон, напр., в кон. XII в. икона Одигитрии приносилась из мон-ря Богородицы Одигон в Б. д.

Из многочисленных произведений монументального искусства Б. д. единственными сохранившимися являются напольные мозаики перистильного двора в р-не дворца Дафна (предположительно VI в.). Они выполнены в обычном для ранней Византии эллинизирующем стиле, играют декоративную роль и лишены к.-л. образов христ. тематики. Об искусстве Б. д. приходится судить по средневек. описаниям, а также по нек-рым сохранившимся лицевым рукописям, создававшимся по заказу императоров или их приближенных и отразившим идеи и эстетические вкусы той или иной эпохи.

Из описания Евсевия Памфила известно, что имп. Константин на потолке «самого большого» зала Б. д. поместил мозаичное изображение креста. Такой же крест и поверженный дракон рядом с ним были изображены на мозаичной панели в вестибюле дворца (*Eusebius. Vita Constantini. III 48*). Источники эпохи ранней Византии (Прокопий Кесарийский, Иоанн Эдесский, Пасхальная хроника и др.) сообщают о величии дворца, о постройках тех или иных императоров. В «Хронографии» Феофана (нач. IX в.) есть рассказ о том, как в 726 г. по приказу имп. Льва III Исавра был уничтожен мозаичный образ Христа на воротах Халки (*Theoph. Chron. P. 405*), и это стало началом иконоборческой эпохи. Однако неизвестно, когда эта мозаика была создана, и даже достоверность рассказа Феофана ставится под сомнение совр. исследователями. Еще один рассказ о снятии образа с Халки относится к 814 г., к правлению имп. Льва V (*Scriptor Incertus de Leone / Ed. I. Bekker. P. 354–355*).

После возвращения к иконопочитанию в сер.— 2-й пол. IX в. в Б. д., как и по всей империи, реализуется обширная программа по украшению зданий в соответствии с новыми эстетическими принципами. После 843 г. была восстановлена мозаичная икона Спасителя на Халке. В нач. 60-х гг. был реализован проект перестройки дворцовой ц. Богородицы Фара, и ее иконографическая программа наряду с новыми мозаиками собора Св. Софии стала одним из первых образцов классического стиля визант. храмовой декорации (*Photius. Homilia 10*). В 866 г. был завершен комплекс мозаик в Хрисотриклине, где в главной апсиде на имп. троне был изображен Христос, а на-





против Него Богоматерь и предстоящие Ей имп. Михаил III, Патриарх Фотий и придворные чины. Кенургион, зал, примыкавший в Хрисотриклину, был украшен мозаичными изображениями имп. походов. Созданные в IX в. монументальные произведения в основном сохранились до XIII в. — времени разрушения дворца.

Сведения о дальнейшем развитии принципов придворного искусства дают рукописи кон. IX—XII в. В этот период при дворе были созданы мн. выдающиеся произведения книжного искусства. В них наиболее ярко отразилась общая тенденция развития визант. художественного стиля. Примерами придворного искусства визант. неозэллинизма являются Парижские Гомилии свт. Григория Богослова (Paris. gr. 510, ок. 883 г.), свиток Книги Иисуса Навина (Palat. gr. 431, 1-я пол. X в.), Парижская Псалтирь (Paris. gr. 139, X в.). Примерами эволюции визант. искусства кон. X—XII в. могут служить Минологий имп. Василия II (Vatic. gr. 1613; 976–1025 гг.), Псалтирь имп. Василия II с портретом заказчика на фронтисписе (Marc. gr. 17, ок. 1019 г.). К кон. XI—XII в. миниатюры мн. рукописей приобретают сходство с перегородчатой эмалью, где изображение совершенно лишено объемности (Евангелие имп. Иоанна II Комнина (Urbn. gr. 2, 1122 г.), Гомилии Иакова Коккиновафа (Vatic. gr. 1162, сер. XII в.)).

Особое место в придворном искусстве занимали изображения императоров, к-рые неоднократно появляются в миниатюрах. Насколько можно судить, программа многофигурного группового портрета правителя и его двора, известная по изображениям в Хрисотриклине, для средневизант. искусства осталась уникальным случаем. Возможно, она содержала в себе напоминание об иконографических принципах эпохи ранней Византии (известны по мозаикам VI в. ц. Сан-Витале в Равенне с изображениями имп. Юстиниана I и его двора) и для зрителей являлась свидетельством возрождения империи IX в. В рукописных миниатюрах и резных барельефах средневизант. эпохи император никогда не изображается в сопровождении придворных, их полностью замещают ангелы, святые, отцы Церкви, часто одетые в придворные костюмы. Таковы, напр., портрет имп. Никифора III

Вотаниата (Coislin. gr. 79) с арх. Михаилом и свт. Иоанном Златоустом (ок. 1078), изображения имп. Алексея I Комнина, благословляемого Христом и принимающего свитки с правосл. учением от отцов Церкви на миниатюрах из рукописи «Догматического паноплия» Евфимия Зигабена (Vatic. gr. 666; ок. 1118 г.). Т. о., через использование христ. образов устанавливается прямая связь правителя со сверхъестественным и создается особый образ императора, отстраненного от обыденной реальности, избранного, имеющего прямую связь с небом и поэтому превосходящего своих приближенных и советников. Офиц. дворцовое искусство, обращенное прежде всего к придворным и посетителям Б. д., играет существенную роль в постепенном росте культа императора и в поддержании контроля со стороны власти над элитой визант. общества.

Важнейшие дворцовые храмы. Всего в районе Б. д. по письменным источникам известны более 20 храмов и часовен, среди них Св. Троицы, прор. Илии, Богородицы Победоносной (Νικότορος), Богородицы во дворце Дафна, св. Апостолов, святых ап. Петра, ап. Иоанна Богослова, ап. Филиппа, свт. Василия Великого, св. Димитрия Солунского, св. Анны, св. Феодора Стратилата, свт. Климента Анкирского, 40 мучеников Севастийских и др. Но важнейшими были следующие.

Храм Господа (Ναός τοῦ Κυρίου). Находился в комплексе палат эскувитов при дворце Магнавра. По традиции считается, что храм был построен имп. Константином Великим и являлся древнейшим в Б. д. Во время церемоний в этом храме император надевал венец; на обратном пути из собора Св. Софии в нартексе храма он снимал венец и, войдя в наос, принимал просителей и важных гос. чиновников: синклитиков, стратигов и проч. В 933 г. здесь был посвящен в сан Патриарх Феофилакт; императоры Роман I Лакапин и Константин VII принимали послов эмиров Тарса и Амиды. Среди святых храма — часть древа Животворящего Креста Господня, в VII в. перенесенная сюда из Иерусалима имп. Ираклием.

Церковь св. Стефана во дворце Дафна. Боковая пристройка дворцового зала Августеон; место коронаций и свадеб императоров и их соправителей в VII—X вв. В визант. традиции считалось, что церковь так-

же была основана при имп. Константине. Однако, по сведениям хронистов Феофана Исповедника (*Theoph. Chron.* P. 87) и Георгия Кедрина (*Kedren.* T. 1. P. 592), храм был основан в 429 г. Пульхерией, сестрой имп. Феодосия II, и в нем была помещена десница св. Иоанна Предтечи, привезенная из Иерусалима. Святыня выносилась во время церемоний коронаций и свадеб императоров; утрачена после XII в. В кон. V в. имп. Зинон поместил здесь кодекс Евангелия от Матфея, обретенный на мощах св. Варнавы Кипрского; Евангелие читалось в храме один раз в год, в Великий четверг. В X в. в храме также хранился Большой Крест Константина — религиозно-гос. святыня, перед к-рой императоры совершали молитву во время торжественных выходов; позднее он, вероятно, был перенесен в ц. Неа-Экклесиа, так же как и др. святыни и реликвии, неоднократно по разным причинам менявшие свое местонахождение в пределах Б. д.

Церковь Неа-Экклесиа имп. Василия I Македонянина (Новая; Νέα Ἐκκλησία — Новая церковь). Известна по описаниям в «Житии имп. Василия» и по подробному сообщению рус. паломника Антония Новгородского (1200). Заложена в 876 г. по заказу имп. Василия I и освящена 1 мая 881 г.; находилась на юго-востоке от Хрисотриклина, на месте более раннего Циканистириона. Церковь представляла собой центрическое купольное сооружение, квадратное или крестообразное в плане, т. е. была одним из первых классических образцов крестово-купольной архитектуры, распространенной в посл. в Византии и в Вост. Европе. Имела 5 куполов, вероятно один в центре был посвящен Христу, и 4 по углам, к-рые были посвящены арх. Михаилу (и Гавриилу?), прор. Илие, Богородице и свт. Николаю Чудотворцу; также при алтаре было 4 небольших придела. Позднее за храмом закрепилось посвящение во имя арх. Михаила (впервые зафиксировано по описанию паломника Антония из Новгорода в 1200). Храм славился своей богатой декорацией: интерьер был украшен мозаикой на золотом фоне с изображениями Христа в главном куполе, Богородицы в конхе апсиды, пророков, апостолов и святых. Алтарная преграда и престол были украшены серебром и драгоценными камнями,





пол сделан из красного мрамора, купола были покрыты бронзой. При главном входе установлены 2 фиала из красного и белого мрамора со скульптурами фантастических животных. Для украшения ц. Неа-Экклесиа использовался декор старых зданий К-поля, в т. ч. мавзолея имп. Юстиниана при соборе св. Апостолов.

В X–XI вв. храм был местом нек-рых наиболее важных и торжественных событий придворной жизни. В 907 г. Патриарх Николай Мистик не позволял имп. Льву VI Мудрому войти в эту церковь, что было воспринято как отлучение императора, вступившего в 4-й брак. В 963 г. здесь состоялось венчание имп. Никифора II Фоки и августы Феофано, вдовы имп. Романа II Лакапина, в 1042 г. — свадьба порфирородной Зои и имп. Константина IX Мономаха. В XII в. на нек-рое время при церкви был образован мон-рь. В кон. XII в. при имп. Исааке II Ангеле часть украшений была использована для новых построек и интерьеров. В церкви находились реликвии, большинство из к-рых демонстрировали средневек. понимание имп. и монархической власти, характерное для Византии, ее развитие в ВЗ и эсхатологическую связь империи с царством Христа, к-рое наступит после Страшного Суда. Паломник Антоний из Новгорода сообщает, что в церкви хранились Большой Крест Константина, Иерихонская труба Иисуса Навина (считалось, что в нее будет трубить ангел при конце света), пастушеский рог прав. Авраама, жезл Моисея, рог царя Самуила, из к-рого он помазал прор. Давида; в алтарной преграде были помещены часть плаща и пояса прор. Илии и богато украшенный щит Константина. В отдельной часовне находились стол, за к-рым сидел Авраам с явившимися ему 3 ангелами, а также крест, воздвигнутый Ноем после потопа; в нартексе была помещена мраморная колонна, с к-рой вышел из моря св. Исидор Хиосский (пам. 14 мая). Большинство реликвий утрачены после 1204 г.

В XIII в. во время правления латинян эта церковь была одной из «дворцовых капелл» — Сен-Мишель-де-Буколеон; в эпоху Палеологов оставалась одной из немногих построек центрального комплекса Б. д., к-рая использовалась до тур. завоевания. В 1436 г. в храме был проведен Церковный Собор под предсе-

дательством имп. Иоанна VIII Палеолога. Храм разрушен, вероятно, в 1490 г.

Церковь Богородицы Фара (тоб Фόρου — при Маяке). Названа по маяку, построенному в VI в. имп. Юстином II возле дворцовой гавани Вуколеон; входила в архитектурный комплекс дворца Вуколеон и в то же время находилась неподалеку от Хрисотриклина и жилых имп. покоев дворца Дафна; возможно, стояла между храмами прор. Илии и св. Димитрия Солунского. Построена, вероятно, имп. Константином V в сер. VIII в.; перестраивалась спустя столетие при имп. Михаиле III, и позднее в Византии считалось, что храм был основан именно им. Внешний облик известен по описаниям у Продолжателя Феофана и в 10-й гомилии Патриарха Фотия. Церковь была небольших размеров, крестовокупольного типа; имела атриум, огороженный стеной; была богато украшена мозаиками с изображением событий из евангельской истории (видимо, созданными в IX в.) и оконными витражами. Церковь имела большое значение в VIII–XI вв.: в 768 г. в ней состоялось обручение имп. Льва IV Хазарянина со св. Ириной, и в посл. здесь совершались имп. венчания. В 920 г. в храме был убит имп. Лев V Армянин. В трактате «О церемониях» церковь предназначена для повседневной литургии в присутствии императора и его семьи, а также для торжественных служб в 1-й день года, 1 мая, в день поминовения прор. Илии (в присутствии синклита), в Чистый четверг, в Великую субботу и Великий четверг. В церкви хранились различные украшения для убранства Хрисотриклина в дни приемов иноземных послов.

Главные святыни храма были связаны с почитанием Спасителя и, учитывая использование храма для коронации императоров, напоминали о близости к Нему василевсов. Среди святынь храма в сочинении Николая Месарита (1201 г.; Р. 29–31) упомянуты терновый венец Христа, туника Христа, посох Христа, плеть Его бичевания, св. гвоздь, копие, частицы сандалий Христа (привезены имп. Иоанном Цимисхием из Палестины в 975). В 944 г. имп. Роман I Лакапин поместил здесь привезенный из Эдессы Мандилион — плат с Нерукотворным Образом Спасителя. Важным символом для визант. придворной идеологии ста-

ла десница св. Иоанна Крестителя, помещенная в храме Богородицы в 956 г. имп. Константином VII Багрянородным и использовавшаяся в церемониях коронаций. 1 авг. в церкви выставлялась часть древа Животворящего Креста Господня. В 1169 г. имп. Мануил I Комнин перенес в церковь из Эфеса камень, на к-рый было положено тело Спасителя после Его снятия с креста, однако незадолго до своей смерти в 1180 г. Мануил перенес эту святыню в столичный мон-рь Пантократора.

Вероятно, именно в храме Богородицы в 1204 г. был помазан на царство 1-й лат. имп. Балдуин Фландрский. После лат. завоевания часть святынь была перевезена в Париж и с сер. XIII в. находилась в Сен-Шапеле (утрачены во время Французской революции). Ц. Богородицы пришла в запустение в кон. XIII в. и постепенно разрушилась; сохранившаяся часть святынь Страстей Господних была перенесена в храм св. Георгия в Манганах. В наст. время во дворце-музее Топкапы в Стамбуле хранится серебряная оправа в виде руки, известная как десница св. Иоанна Крестителя, однако она представляет собой венецианскую работу, и ее связь с храмом Богородицы не доказана. Святыни Страстей Господних, а также Мандилион представлены на двусторонней иконе XII в. «Спас Нерукотворный», хранящейся ныне в ГТГ.

Мон-рь св. Георгия в Манганах. Находился на зап. берегу пролива Босфор, неск. в отдалении от комплексов центра К-поля — Б. д., ипподрома и собора Св. Софии. Обычно рассматривается отдельно от Б. д., однако, безусловно, являлся частью большого дворцового района в прибрежной вост. части города.

Основан ок. 1043 г. имп. Константином IX Мономахом вместе с больницей и имп. дворцом как часть нового дворцового комплекса; его покровительницей стала фаворитка императора сеаста Мария Склирена. Мон-рь пользовался правом покровительства монахов с Олимпа Вифинского и из мон-ря Неа-Мони на Хиосе, приезжавших в К-поль. В 1055 г. в мон-ре св. Георгия был похоронен его основатель имп. Константин Мономах. Мон-рь и дворец были одной из важнейших резиденций императоров 2-й пол. XI–XII в. В 1118 г. в Манганах скончался и был похоронен имп. Алексей I Комнин.



У Никиты Хониата (*Nik. Chon.* P. 580) есть сообщение о том, что в кон. XII в. имп. Исаак II Ангел разрушил комплекс для строительства храма арх. Михаила, однако в 1200 г. Антоний Новгородский упоминает о его богатстве и красоте. Вероятно, деятельность Исаака II коснулась только собственно дворцовых построек, а мон-рь остался нетронутым.

В 1207 г. папа Иннокентий III утвердил права еп. Нивелона Суассонского на владение мон-рем и всеми его богатствами. В обители разместились община регулярных каноников, однако затем мон-рь стал объектом многолетнего спора между канониками и госпитальерами. Возможно, мон-рь был переименован латинянами в честь св. ап. Андрея, т. к. в грамоте папы Иннокентия IV от 1244 г. он указан под этим названием.

Сохранился ряд свидетельств о регулярных богатых пожалованиях мон-рю от императоров и Патриархов в XIV в. Игумены имели титулы архимандритов и протосинкеллов, т. е. были постоянными членами Патриаршего синода. В 1279 г. здесь состоялось рассмотрение вопроса об объединении Церквей в присутствии имп. Михаила VIII Палеолога и Патриарха Иоанна Векка. В 1320–1321 гг. к-польский Патриарший престол занимал монах мон-ря Герасим. В 1327 г. в мон-ре отрекся от престола имп. Андроник II и в 1328 г. был здесь же пострижен. В 1351 г. в этот мон-рь удалился имп. Иоанн VI Кантакузин, приняв монашеский постриг с именем Иоасаф. В 1370 г. игум. мон-ря Феодосий стал митрополитом Трапезунда.

В XV в. о богатстве Манганского мон-ря упоминают путешественник Клавихо и анонимный рус. паломник. Они сообщают, что мон-рь был окружен обширными садами, имел нек-рое число жилых зданий; его собор был украшен мозаиками с изображением Вознесения в куполе, разноцветными мраморными плитами. Перед храмом находились баптистерий и бассейн. В 20-х гг. XV в. перестраивалась алтарная часть собора св. Георгия на средства имп. Иоанна VIII Палеолога и августы Марии. В те же годы диаконом мон-ря был известный ученый Марк Евгеник, он занимался богословием и собрал вокруг себя группу учеников, одним из к-рых был буд. К-польский Патриарх Дионисий I (1466–1471). В 1437 г. Марк Евгеник занял митрополичью

кафедру Эфеса. В 1431 г. иером. и катигумен мон-ря в Манганах Макарий Курунас был включен в свиту имп. Иоанна VIII для поездки в Рим. Из-за смерти папы Мартина V путешествие было отложено, а позднее, когда Иоанн VIII действительно отправился на запад, Макарий Курунас отказался его сопровождать.

В 1200 г. в мон-ре хранились шлем св. Георгия и рука мч. Прокопия, в нач. XIV в. сюда перенесли святыни из ц. Богородицы Фара — орудия Страстей Христовых (посох, пурпурный плащ, копие, губку). В описании Клавихо отмечено, что в нач. XV в. эти святыни были перенесены в мон-рь Христа Человеколюбца в К-поле, в то время как орудия Страстей находились в Манганах до 1453 г.

Сохранилось неск. рукописей из монастырской б-ки, большинство из них XIV в. Среди древнейших рукописей — кодексы Heidelberg. Pal. gr. 398 (сочинения Арриана; 2-я пол. IX в.), Monac. gr. 356 (Гомилии Иоанна Златоуста; 2-я пол. X в.), Vindob. hist. gr. 20 («История» Иосифа Флавия; 2-я пол. X в.), Scorial. gr. III–8 (комментарии Василия Великого на прор. Исаию; кон. XII в.).

В 1453 г. мон-рь прекратил свое существование и был занят общиной тур. дервишей, однако, вероятно, уже через неск. лет его земельный участок был включен в состав Сераяля — новой резиденции Мехмеда II. Здания не использовались и постепенно были разобраны для строительства султанского дворца.

Ист.: *Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae byzantinae* / Ed. Reiske. Bonn, 1830; *Theophanus Continuatus. Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 139–143, 215, 321–329, 447ff; *Leo Grammaticus. Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. P. 132, 137–138; *Лонарев X. М.* Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония архиеп. Новгородского в 1200 г. // ППС. 1899. Вып. 51. С. 1–39; *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos* / Ed. A. Heisenberg. Würzburg, 1907.

Лит.: *Labarte J.* Le palais Impérial de Constantinople et ses abords. P., 1861; *Беляев Д. Ф.* Byzantina. СПб., 1893. Т. 2: Ежедневные и воскресные приемы визант. царей и праздничные выходы в храм Св. Софии в IX–X вв.; *Bury J. B.* The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos // EHR. 1907. Vol. 22. P. 209–227, 417–439; *idem.* The Great Palace // BZ. 1912. Bd. 21. S. 210–225; *Ebersolt J.* Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies. P., 1910; *Mamboury E., Wiegand T.* Die Kaiserpaläste zwischen Hippodrom und Marmarameer. B., 1934; *Demangel R., Mamboury E.* Le quartier des Manganes et la première Région de Constantinople. P., 1939; *Brett G., Martiny G., Stevenson R.* The Great Palace of the Byzantine Emperors.

Oxf., 1947; *Guilland R.* L'Augusteus // REB. 1948. T. 6. P. 167–180; *Guilland R.* Les Palais du Boukoleon // BSL. 1950. T. 11. P. 61–71; *idem* // JÖBG. 1955. Bd. 4. S. 65–85; *idem.* La Magnaure // EEBS. 1957. T. 27. S. 63–74; *idem.* Sur les itinéraires du Livre des Cérémonies // JÖBG. 1961. Bd. 10. S. 39–52; *idem.* Études de Topographie de Constantinople Byzantine. B.; Amst., 1969; *idem.* La disparition du Grand Palais // BSL. 1970. T. 31. P. 189–191; *Mango C.* Autour du Grand Palais de Constantinople // Cah. Arch. 1951. T. 5. P. 179–186; *Jenkins R., Mango C.* The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius // DOP. 1956. Vol. 9–10. P. 125–140; *Gouillard R.* La Magnaure // EEBS. 1957. T. 27. S. 63–74; The Great Palace of the Byzantine Emperors. 2nd Report / Ed. D. T. Rice. Edinburgh, 1958; *Mango C.* The Brazen House: a Study of the Vestibule of the Imperial Palace in Constantinople. Copenhagen, 1959; *idem.* The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. New Jersey, 1972; *Nordhagen P. J.* The Mosaics of the Great Palace of the Byzantine Emperors // BZ. 1963. Bd. 56. S. 53–68; *Janin. Églises et les monastères.* P. 96, 232–236, 241–245, 361–364, 375–378, 489–490; *Treitinger O.* Die Ostromische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Geschaltung im höfischen Zeremoniell. Darmstadt, 1969; *Muller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tüb., 1977. S. 136–138, 225–237; *Magdalino P.* Manuel I Komnenos and the Great Palace // BMGS. 1978. Vol. 4. P. 101–114; *idem.* The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century // BF. 1982. Bd. 8. S. 123–183; *idem.* Observations on the Nea Ekklesia of Basil I // JÖB. 1987. Bd. 37. S. 51–64; *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. М., 1986; *Cameron A.* The Construction of Court Ritual: the Byzantine «Book of Ceremonies» // Rituals of Royalty / Ed. D. Cannadine, S. Price. Camb., 1987; *Trilling J.* The Soul of the Empire: Style and Meaning in the Mosaic Pavement of the Imperial Palace in Constantinople // DOP. 1989. Vol. 43. P. 27–72; ODB. P. 231–232, 791–792, 869–870, 1446, 2082–2083, 2116; *Jobst W., Vetter H.* Mosaikenforschung im Kaiserpalast von Konstantinopel. W., 1992; *Kalavretzou I.* Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court // Byzantine Court Culture from 829 to 1204 / Ed. H. Maguire. Harvard, 1997. P. 53–79; *Weyl Carr A.* Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople // Ibid. P. 81–98; *Maguire H.* The Medieval Floors of the Great Palace // Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life / Ed. N. Necipoglu. Leiden e. a., 2002. P. 153–174; *Tunay M. I.* Byzantine Archaeological Findings in Istanbul during the Last Decade // Ibid. P. 217–233.

И. Н. Понов

БОЛЬШОЙ КАТЕХИЗИС, изложение веры в вопросах и ответах, XVI–XVII вв.— см. ст. *Катехизисы Лютера*.

БОЛЬШОЙ МЕТЕОРСКИЙ МОНАСТЫРЬ [греч. Μεγάλον Μετέωρον] в честь Преображения Господня (Стагонская и Метеорская митрополия Элладской церкви), муж., действующий. Расположен на самой высокой (613 м) из Метеорских скал. Основан преп. *Афанасием*



Метеорским (1302–1380), поселившимся ок. 1340 г. в пещере на скале Платилифос, к-рой он дал название Метеорон (парящий в воздухе). К отшельнику стала стекаться братия, и прп. Афанасием была устроена киновия со строгим общежительным уставом. Первоначально мон-рь был посвящен Божией Матери, соборным храмом являлась построенная прп. Афанасием ц. Богоматери Метеорской Скалы [*Παναγία τῆς Μετεωρίτισσας Πέτρας*]. Когда собралось 14 иноков, была воздвигнута ц. Преображения Господня, в посл. ставшая главным храмом, давшим совр. название мон-рю.

Новая обитель превратилась в один из самых известных греч. мон-рей благодаря сподвижнику и преемнику прп. Афанасия прп. *Иоасафу Метеорскому* (в миру Иоанн Урош; ок. 1350–1423), последнему представителю серб. династии Неманичей. Он был сыном Симеона (Синиши), правителя Фессалии и Эпира, и племянником серб. царя *Стефана Душана*. По материнской линии он приходился внуком визант. имп. *Михаилу IX Палеологу*. В 1373 г. он отказался от унаследованной власти и принял постриг в этом мон-ре. Его сестра Мария († 1394), супруга янинского деспота Фомы Прелюбовича, покровительствовала мон-рю и сделала туда большие вклады. При Иоасафе был расширен и перестроен храм Преображения Господня (1388), расписанный в 1483 г. В 1520 г. на средства валашского воеводы Нягое IV Басараба была сооружена башня, откуда спускались веревочная лестница или сеть, в к-рой монахи поднимались в обитель (лестница была прорублена в скале только в 1922 г.).

Преображенский собор



Расцвет мон-ря приходится на XVI в. К-польский Патриарх *Иеремия I*, посетивший его в 1540 г., даровал обители ряд привилегий и в т. ч. полную независимость по образцу афонских мон-рей. В 1544/45 г. к древнему алтарю ц. Преображения были пристроены наос (основная часть храма) афонского типа и внутренний нартекс (притвор). При игум. Симеоне из Янины в 1552 г. собор был украшен фресками критской школы. По мнению исследователей, они выполнены учеником Феофана Критского Джорджи, расписавшим в 1557 г. собор мон-ря св. Виссариона (Дусик).

В 1557 г. были построены трапезная, в к-рой сейчас размещается монастырский музей, и кухня, сохранившая свой средневеков. облик, в 1572 г. — богадельня. В XVI–XVII вв. в мон-ре существовала книгописная мастерская. В нач. XVII в. к алтарной части с юж. стороны была пристроена часовня св. Иоанна Предтечи.

В кон. XVIII — нач. XIX в. игуменом мон-ря был известный певчий и мелург Парфений Орфидис. При нем воздвигли храм во имя равноапостольных Константина и Елены (1789), соорудили резной иконостас в соборном храме (1790), построили новые кельи (1806). В 1882 г. игум. Поликарп Раммидис написал историю обители.

В монастырский комплекс также входит ряд древних сооружений: пещера, где подвизался Афанасий Метеорский, костница, кладовая (сейчас этнографический музей), и совр. постройки: часовня св. Нектария, гостиница (1930), вост. корпус келий (1971).

В б-ке хранятся 640 рукописей, старопечатные книги, актовые документы. Древнейшая рукопись — Беседы (толкования) свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (Метеог. Metamorph. 591) создана в 861/862 г. в мон-ре св. Анны в Вифинии (Мал. Азия). Апостол 1385/86 г. написан по заказу прп. Иоасафа (Метеог. Metamorph. 555). Замечательными миниатюрами украшены кодексы № 540 и 552 (XI в.), № 106 (XIII в.) и № 298 (XV–XVI вв.). Рукописи, происходящие из мон-ря, оказались также в др. б-ках, напр. Четвероевангелие, принадлежавшее прп. Иоасафу, с его автографом (Athen. Bibl. Nat. 58). В мон-ре находятся христовулы визант. имп. Андроника III (1336), серб. царя Стефана Душана



«Не рыдай Мене, Мати».
Икона из диптиха. Кон. XIV в.

(1348), Симеона, правителя Фессалии (1359 и 1366), и др., послания деспины Марии (1386), митрополитов Ларисских Антония (до 1380) и Иоасафа (1392 и 1400) и др.

Среди большого собрания икон имеются две иконы XIV в., подаренные Марией, сестрой прп. Иоасафа. На одной из них изображены Богородица с Младенцем и припавшая к Ее ногам деспина Мария, на полях представлены 14 святых, рядом с каждым в доску была вставлена частица мощей. На иконе «Уверение Фомы» также запечатлены заказчики: Мария и ее супруг Фома Прелюбович. Кон. XIV в. датируется диптих, составляющий композицию «Не рыдай Мене, Мати»; к XIV–XV вв. относятся парные литийные иконы Божией Матери и свт. Николая Чу-

Свт. Николай Чудотворец.
Икона. XIV–XV вв.





Источники. До наст. времени дошел слож-

*Честные главы
основателей мон-ря
преподобных Афанасия
и Иоасафа Метеорских*

ный комплекс докумен-

дотворца, а также икона арх. Михаила. В музее хранятся шитые золотом плащаницы и священнические облачения (XIV–XVI вв.), церковная утварь, резные кресты (1594, 1609 гг.) и др.

Святые мон-ря: честные главы свт. Иоанна Милостивого, прп. Иоанна Лествичника и ктиторов, преподобных Афанасия и Иоасафа Метеорских, рука свт. Василия Великого, частица мощей свт. Андрея Критского и др.

В наст. время в обители 6 монахов и 2 послушника, игумен — архим. Афанасий (Анастасиу). Престольные праздники — Преображение Господне (6 авг.) и день памяти преподобных Афанасия и Иоасафа Метеорских (20 апр.).

Ист.: Βέης Ν. Α. Συμβολή εἰς τὴν Ἱστορίαν τῶν Μονῶν τῶν Μετεώρων // Βυζαντινίς. 1909. Т. 1. С. 237–260, 265–270; Βέης Ν. Α. Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Ἀθήναι, 1986. Т. 1; Meteora: Canonical Rull of Athanasios the Meteorite for the Monastery of the Transfiguration // Byzantine Monastic Foundation Documents / Ed. J. Thomas, A. Constantinides Hero. Wash., 1998. Vol. 4. P. 1455–1462.

Лит.: Nicol D. M. Meteora: The Rock Monasteries of Thessaly. L., 1975. P. 73–76, 88–105; Προβατάκης Θ. Μ. Μετέωρα: Ἱστορία τῶν Μονῶν καὶ τοῦ Μοναχισμοῦ. Ἀθήναι, 1988; Nicol D. M. A Layman's Ministry in the Byzantine Church: The Life of Athanasios of the Great Meteoron // Studies in Christian Church. 1989. Т. 26. P. 141–154; Σοφριανός Δ. Ζ. Μετέωρα: Ὀδοιπορικό / Ἱερά Μονή Μεταμορφώσεως (Μεγάλου Μετεώρου). Μετέωρα, 1990. С. 21–37; Σπανός Β. Ἱστορία — προσωπογραφία τῆς Βορειοδυτικῆς Θεσσαλίας τὸ β' μισό τοῦ 14ου αἰ. Λάρισα, 1995; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Т. 1. С. 189–195; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. С. 105–106; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. С. 37–38; Δίπτυχα, 2002. С. 950–952.

О. В. Лосева

БОЛЬШОЙ МОСКОВСКИЙ СОБОР 1666–1667 гг., самый представительный по числу участников за всю предшествующую историю РПЦ; проходил в 2 этапа: заседания, на к-рых присутствовало только рус. духовенство (29 апр. — сент. 1666), и Собор с участием как рус., так и греч. духовных лиц (28 нояб. 1666 — февр. 1667).

од подготовки Собора, его проведение и сопутствующие события. Офиц. обработкой материалов Собора является Книга соборных деяний, заверенная подписями греч. и рус. участников (ГИМ. Син. № 314) и опубликованная сразу же после окончания соборных заседаний (Служебник. М., 1668). Этот документ был создан в ходе Собора или сразу по его завершении, однако его нельзя считать протоколом заседаний. В Книгу деяний входят сгруппированные отчасти по темам, отчасти по хронологии решения Собора (они представлены как отдельные заседания, но это едва ли точное воспроизведение реальной хронологии), вопросы вост. Патриархам и их ответы, нек-рые дополнительные тексты, напр. соч. Афанасия Пателлария о чине литургии. В Книге деяний отсутствует изложение заседаний, посвященных суду над Патриархом Никоном, и описание избрания Патриарха Иоасафа II, не упоминается вызвавший острые дискуссии на Соборе вопрос о соотношении царской и первосвятительской власти и т. п.

Не ранее сент. 1667 г. Симеон Полоцкий создал лит. обработку деяний Б. М. С. — «Сказание о святом Соборе», к-рое также содержит далеко не полную и, кроме того, не во всем до-

Симеон Полоцкий.

Гравюра Н. Сополова. Нач. XIX в. (РГБ)



стоверную информацию. Симеон Полоцкий заменил речь царя Алексея Михайловича к Собору собственным риторическим сочинением, вместо ответа царю Новгородского митр. Питирима на открытии Собора 29 апр. сделал пометку: речь митрополита написать «или вместо ее сей ответ». Автор «Сказания» изменил хронологию событий, зачастую объединяя неск. заседаний в одно; он указал, что последнее заседание состоялось 2 июля, однако в тексте упоминаются заседания, проходившие 12, 17 июля, а также в авг. и в кон. сент. Симеон Полоцкий ничего не сообщает о большинстве допросов и решений по поводу Соловецкого мон-ря, в частности о покаянии архим. Никанора и др. соловецких иноков (кроме Герасима (Фурсова)), о посылке на Соловки ярославского архим. Сергия с увещанием и т. п., — эти события известны по др. источникам. В ряде статей оставлены пробелы для числа и месяца.

Свидетельства названных источников должны быть дополнены сведениями из документов о суде над старообрядцами, описанием деяний Собора в соч. Газского митр. Паисия Лигарида, документами по делу Патриарха Никона, Житием Никона, написанным Иоанном Шушериным. Совр. научное издание всех материалов, относящихся к Б. М. С., отсутствует.

Причины созыва Б. М. С. Необходимость созыва церковного Собора была вызвана углублением старообрядческого раскола, возникновение к-рого было связано с богослужебными реформами, начатыми Патриархом Никоном и преследовавшими цель сближения рус. церковной обрядности с греч. Одной из причин непринятия старообрядцами реформ являлось широко распространенное в рус. об-ве представление об искажении Православия у греков под гнетом тур. султана и под давлением католич. пропаганды (см., напр., высказывания Никиты Пустосвята о греках: «Глаголя их неимущих быти святого крещения и увещает российский народ с ними ни в чем соединяться»). Русская Церковь, стремившаяся через «никоновскую справу» обрести обрядовое единство с греч. Церквями, по мнению старообрядцев, сама отпала от истинной веры. Из Юго-Зап. Руси старообрядцами была заимствована теория «трех отступлений», согласно к-рой Рим,



Патриарх Никон с клиром.
Парсуна. Худож. Д. Вухтерс.
Ок. 1660 г. (МОКМ)

К-поль (на Ферраро-Флорентийском Соборе) и Киев (после принятия Брестской унии) подчинились антихристу, — идею 3-го отступления старообрядцы перенесли на Москву. К сер. 60-х гг. XVII в. старообрядцы открыто называли царя антихристом, «пастырей всех церковных в архиерейском сане нарицают отступников», отказывались принимать у священников-«никониан» Причастие, посещать храмы.

Др. не менее важной и насущной задачей являлась необходимость вынести церковный суд действиям Патриарха Никона, в июле 1658 г. из-за личного конфликта с царем оставившего Патриаршую кафедру, и избрать нового Всероссийского Патриарха. После отъезда Никона из Москвы Местоблюстителем Патриаршего престола по воле царя стал Новгородский митр. Питирим, однако Никон, живший в Новоиерусалимском Воскресенском мон-ре, не считал возможным уступить к.-л. управление Русской Церковью. В 1659 г. Никон анафематствовал митр. Питирима, совершившего в Вербное воскресенье «шествие на осляти», что, по мнению Никона, было прерогативой Патриарха (хотя сам он совершал этот обряд будучи Новгородским митрополитом). Последовала короткая сердитая переписка между Патриархом и царем, в результате к-рой Никону было запрещено вступаться в архиерейские дела. После этого события впервые было принято решение о созыве Собора для избрания нового Патриарха. Собор от-

крылся 16 февр. 1660 г. До 27 февр. составляли выписки из канонических правил, к-рые могли послужить обоснованием для лишения Никона Патриаршего сана. Отцы Собора предложили считать его чуждым архиерейства, чести и священства. Соборный акт поручили написать Епифанию (Славинецкому), но он заявил, что не согласен с решением Собора, поскольку российские архиереи, как стоящие ниже Патриарха, судить его не могут. Единственное, что они вправе сделать, — это выбрать нового Патриарха при условии добровольного ухода Никона с престола. Никон же посчитал неканоничным как сам факт созыва Собора, так и его постановления. Он основывался на том мнении, что Патриарх не подлежит суду своих епископов, а сами епископы, собравшись по приказу царя, нарушили данную ими при поставлении присягу ничего не совершать без согласия Патриарха. Решительная позиция Никона, аргументы в его пользу, изложенные Епифанием, колебания части епископов и самого царя заставили отложить принятие соборного решения. Началось изучение вопроса, и 14 авг. 1660 г. было принято сложное сформулированное постановление о необходимости избрания нового Патриарха.

Мнение Патриарха Никона и Епифания о неподсудности Патриарха Собору подчиненных ему епископов противоречит канонам правосл. Церкви, в соответствии с к-рыми судебной инстанцией, призванной рассматривать канонические и догматические отступления в деятельности Патриархов, является Архиерейский Собор Поместной Церкви (*Никодем [Милаш], еп.* Правила. С. 335). Представление об особой «благодати» Патриаршего сана, по-видимому, бы-

ло свойственно рус. об-ву в целом и основывалось на обычае повторения архиерейской хиротонии при возведении на Патриарший престол, прекратившемся после Никона (ПЭ. Т. РПЦ. С. 239). Безусловно обоснованной и соответствующей канонам и условиям церковной жизни своего времени представляется позиция царя Алексея Михайловича, предпринимавшего усилия для упорядочения расстроенного высшего церковного управления. В толковании Вальсамона на 12-е прав. Антиохийского Собора об участии царя в церковных делах сказано, что «Патриарх может быть судим царем как блюстителем Церкви» (Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2000. С. 175). Однако отсутствие переводов соответствующих толкований на церковнослав. язык, а также прецедентов в рус. церковной жизни делало создавшуюся ситуацию трудноразрешимой.

После оставления Патриаршего престола Никон обсуждал условия своего ухода с Патриаршества, требовал льгот и привилегий, приводил в подтверждение своей правоты посещавшие его видения. Особой остроты конфликт достиг в 1662 г., когда Никон отвечал на вопросы боярина С. Л. Стрешнева: Патриарх обрушился на Уложение 1649 г., несмотря на то что в свое время, будучи Новгородским митрополитом, подписал этот документ. Особо Патриарх критиковал созданный в соответствии с Уложением Монастырский приказ, в ведении к-рого, в частности, находился суд над духовенством по всем делам. С течением времени Патриарх Никон все более резко выступал против вмешательства светской власти в дела Церкви, во многом, действительно, нарушавшего церковные каноны. В дек. 1665 г., предчувствуя возможность суда, Никон отправил письма вост. Патриархам с изложением своей позиции. Письма были перехвачены царскими чиновниками и в 1667 г. прочитаны на Соборе. Известно содержание одного послания — к К-польскому Патриарху Дионисию. Никон писал о вмешательстве царя в церковный суд, с осуждением высказался о создании Монастырского приказа, где духовных лиц судят миряне, обвинял Алексея Михайловича в том, что он назначает архиереев на кафедры, церковные владения облагает тяжелым налогом. Царь на Соборе отк-

Царь Алексей Михайлович.
Гравюра. 1810 г. (РГБ)





нял эти обвинения. В свою очередь умножались и обвинения в адрес Никона со стороны представителей царя: Патриарха обвиняли в гордыне, клевете на царя и царскую власть.

В этой ситуации царь принял решение вести переговоры с вост. Патриархами об их участии в суде над Никоном и поставлении нового Московского Патриарха. Однако для большинства греч. иерархов Никон был иерархом, к-рый согласовал российскую обрядность с греч., поднял авторитет греч. Церкви в России, а потому Патриархи с неохотой отзывались на призывы осудить Никона; в 1664 г. Иерусалимский Патриарх *Нектарий* в письме Алексею Михайловичу советовал звать Никона обратно на престол. В 1665 г., наконец, царским послам удалось договориться с вост. Патриархами об участии в Соборе, на к-ром должен был состояться суд над Никоном. Поначалу согласившись, Иерусалимский Патриарх *Нектарий* вскоре изменил свое решение, ссылаясь на трудности пути. Из Иерусалимской и К-польской Патриархий в Москву должны были приехать представители.

1-й этап Б. М. С. В февр. 1666 г. по грамотам государя в Москву съехали все рус. архиереи и видные представители духовенства. В работе 1-го этапа Б. М. С. участвовали: митрополиты Питирим Новгородский, Лаврентий Казанский, Иона Ростовский, Павел Крутицкий, Феодосий, митр. при московском Архангельском соборе, ранее епископ Сербской Церкви; архиепископы Симон Вологодский, Филарет Смоленский, Иларион Рязанский, Иоасаф Тверской, Арсений Псковский, а также епископы, архимандриты, игумены крупнейших мон-рей, др. духовные лица. В отсутствие представителей греч. Церквей участники Собора не занимались разбором «дела Никона», но главное внимание уделили разработке мер по прекращению раскола. Для того чтобы заручиться поддержкой участников Собора, царь предложил всем архиереям письменно дать ответы на 3 вопроса: являются ли греч. Патриархи (К-польский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский) главными; достоверны ли используемые в греч. Церквях рукописные и печатные богослужебные книги; является ли правильным Московский Собор, бывший в 1654 г. в царских палатах

при Патриархе Никоне. К кон. февр. царь получил подписанные всеми рус. архиереями ответы, в к-рых говорилось, что греч. Патриархи, греч. книги и церковные чины являются правосл. и священными, Московский Собор 1654 г., объявивший о реформе, — законный, следов., его постановления обязательны для всех правосл. рус. людей.

К началу Собора в Москву были привезены из ссылки старообрядцы, наиболее активно выступавшие против реформы: протопоп *Аввакум*, диак. *Федор Иванов*, свящ. *Лазарь*, Спиридон Потёмкин (старец *Ефрем*), Григорий *Неронов* (в миру Иван), неск. соловецких старцев, среди них *Герасим (Фирсов)*, бывш. архим. Савино-Сторожевского мон-ря *Никанор* и др., всего 18 чел. Царь поставил задачу не осудить, а переубедить противников, склонить их к принятию реформ. Предварительными беседами-увещеваниями со старообрядцами руководили Крутицкий митр. Павел и чудовский архим. Иоаким. Иногда разговоры проходили мирно, «с ласканиями» (по словам диак. Федора), иногда переходили в открытый конфликт и даже потасовку (с Аввакумом, *Авраамием*).

1-е заседание Собора, состоявшееся в царской столовой палате, открыл царь Алексей Михайлович, ответную речь произнес Новгородский митр. Питирим. Последующие заседания шли в Патриаршей крестовой палате, царь на них не присутствовал. Отдельное заседание Собора было посвящено Вятскому еп. *Александру*, единственному архиерею, усомнившемуся в правильности реформ. Александр принес покаяние, и решение о снятии с него сана было отменено. Большинство старообрядцев в ходе Собора согласились признать реформы, почти все они были отправлены «под начал» в различные мон-ри. По-видимому, раскаяние многих из них на Соборе было притворным, в частности *Никанор* после возвращения в Соловецкий мон-рь немедленно отказался от своего отречения от старообрядчества, произнесенного на Соборе. Только 4 чел. (протопоп *Аввакум*, диак. *Федор*, свящ. *Лазарь* и Патриарший иподиак. *Федор*) отказались подчиниться соборному суду, признать правомерность реформ, авторитетность судей и чистоту греч. Православия. Они подверглись соборному осуждению: священнослужители



Протопоп Аввакум в земляной тюрьме.
Старообрядческий рисованный лубок.
Кон. XIX в. (ГЛМ)

были лишены сана, затем все анафематствованы. Собор утвердил реформы, начатые Патриархом Никоном, но не высказал осуждения в адрес старых книг и обрядов, утвержденных *Стоглавым Собором 1551 г.* и др. постановлениями Русской Церкви. Офиц. позиция состояла в том, что осуждают за упорство в непослушании Собору и архиереям Русской Церкви.

В заключение отцы Собора приняли обращение ко всему духовенству «Наставление духовное», в к-ром выразили свое общее определение относительно раскола. «Наставление» начинается с перечисления «вин» старообрядцев, далее следует повеление совершать богослужения только по новоисправленным книгам, говорится о необходимости причащаться и исповедоваться (против вождей старообрядчества, учивших о том, что нельзя принимать таинства от «никонианских» попов). В «Наставлении» содержатся «указ о совершении литургии», предписания о совершении брака, отпевании, ряд дисциплинарных повелений. В конце сказано о том, что все священнослужители должны иметь «Наставление» и действовать в соответствии с ним, иначе будут подвергнуты суровым наказаниям. Собор принял ряд постановлений о благочинии: против пьянства священнослужителей, о поддержании порядка в храмах, о непричащении недостойных, против перехода монахов без особого разрешения из мон-ря в мон-рь др. и проч.





2-й этап Б. М. С. 2 нояб. 1666 г. в Москве торжественно встречали Александрийского и Антиохийского Патриархов. По всему городу звонили колокола, были организованы 3 встречи: у Покровских ворот, на Лобном месте на Красной пл., у кремлевского Успенского собора. 4 нояб. состоялся парадный прием у царя, на следующий день Алексей Михайлович в течение 4 часов наедине беседовал с Патриархами. 7 нояб. в присутствии рус. духовенства и высших гос. чиновников Алексей Михайлович обратился к Патриархам с торжественной речью и передал для ознакомления документы, подготовленные к Собору. На прочтение было отведено 20 дней, переводчиком был Паисий Лигарид.

В работе этого этапа Б. М. С. приняли участие 12 зарубежных архиереев: Патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский; представители К-польского Патриарха — митрополиты Григорий Никейский, Косма Амасийский, Афанасий Иконийский, Филофей Трапезундский, Даниил Варнский и архиеп. Даниил Погонийский; из Иерусалимского Патриархата и Палестины — архиеп. Синайской горы Анания и Паисий Лигарид; из Грузии — митр. Епифаний; из Сербии — еп. Иоаким (Дьякович); из Малороссии — Черниговский еп. Лазарь (Баранович) и Мстиславский еп. Мефодий (местоблюститель Киевской митрополии). Рус. участники Собора: митрополиты Питирим Новгородский, Лаврентий Казанский, Иона Ростовский, Павел Крутицкий, Феодосий, митр. при московском Архангельском соборе; архиепископы Симон Вологодский, Филарет Смоленский, Иларион Рязанский, Иоасаф Тверской, Арсений Псковский, позднее к ним присоединился новопоставленный Коломенский еп. Мисаил. К концу заседаний Собора был избран новый Патриарх Московский и всея Руси Иоасаф II. Т. о., под документами Собора поставили подписи 17 рус. архиереев. Также в Соборе участвовало большое число российских и иноземных архимандритов, игуменов, иноков и священников.

Собор был открыт 28 нояб. в государственной столовой палате. Первым на рассмотрение был поставлен вопрос о судьбе Патриарха Никона и Российского Патриаршего престола. Вызванный на Собор, Никон 29 нояб.



Чудов мон-рь.
Фотография. 1883 г.

заявил, что его ставили на Патриарший престол не эти Патриархи и сами они не живут в своих престольных городах, так что судить его не могут. Ранее Никон особо настаивал на том, что только К-польский Патриарх может судить его, т. к. именно он ставил его (в действительности поставление Никона в Патриарха совершилось рус. архиереями). Тем не менее суд уже начался. Митр. Макарий (Булгаков) насчитывает 8 заседаний, посвященных «делу Никона»: 3 предварительных (7, 18 и 28 нояб.), 4 судебных (30 нояб., 1, 3 и 5 дек.) и заключительное в Чудовом мон-ре, когда был объявлен приговор (12 дек.). На Соборе Никону были предъявлены обвинения: 1) в клевете на царя, к-рый, по утверждению Патриарха, нарушал церковные каноны и вмешивался в дела Церкви, а также в клевете на др. лиц; 2) в своевольном и незаконном оставлении Патриаршего престола и паствы; 3) в незаконном извержении из сана Коломенского еп. Павла; 4) в следовании католич. обычаю, что выражалось в повелении Никона носить перед собой крест; 5) в незаконном устройении мон-рей за пределами Патриаршей области на землях, отнятых у мон-рей др. епархий. По решению Собора Никон был лишен Патриаршего и священного сана и сослан в Ферапонтов мон-рь. Основанные им мон-ри перешли под управление епархиальных архиереев.

14 янв. 1667 г. участники Собора должны были подписать подготовленный греками соборный акт о низложении Никона. Крутицкий митр. Павел и Рязанский архиеп. Иларион отказались подписать соборный приговор, не согласившись с содержанием светской власти над церковной. В ходе разразившегося спора Павел и Иларион получили поддержку мн. рус. иерархов, представивших

выписки из сочинений отцов Церкви о превосходстве священства над царством и оспаривавших аргу-

менты противной стороны, к-рые выдвигал Паисий Лигарид. После длительных споров была выработана

формула, выражающая принцип симфонии священства и царства: «Царь имеет преимущество в делах гражданских, а Патриарх — в церковных, дабы таким образом сохранилась целою и непоколебимою вовек стройность церковного учреждения». Это положение было включено в приговор, к-рый подписали все члены Собора. Неподчинение рус. иерархов вост. Патриархам вызвало у последних крайнее раздражение. 24 янв. было принято решение о наложении епитимьи на Павла и Илариона, при этом отмечалось: если 4 Вселенских Патриарха принимают общее решение, оно не подлежит пересмотру.

Несмотря на наказание митр. Павла и архиеп. Илариона, именно с проявившейся в ходе этого спора позицией рус. епископата следует связывать ту часть решений Собора, к-рая трактуется вопрос о церковном суде. Собор принял решение об упразднении Монастырского приказа и отмене подсудности духовенства светским чиновникам. Была установлена исключительная подсудность духовных лиц по всем делам духовным судьям; в случае совершения тяжких преступлений (напр. участия в разбое) духовное лицо должно было караться строгим церковным наказанием и после извержения из сана подвергалось светскому суду. Ранее существовавшая в России практика светского суда над духовными лицами по делам собственно церковного характера противоречила нормам канонического права. Борьба за ее отмену началась на Стоглавом Соборе, решения Собора 1667 г. в этой части являлись восстановлением и развитием постановлений Собора 1551 г. В 1668 г. для организации такого суда в Патриаршей области был создан Патриарший Духовный приказ, соответствующие органы появились и в др. епархиях.





В целом, однако, после Б. М. С. были сделаны лишь первые шаги, для окончательного утверждения принятых норм и проведения их в жизнь потребовался созыв Собора в 1675 г.

Последующие заседания Б. М. С. проходили в Патриаршей крестовой палате без участия царя. Состоялось избрание нового Всероссийского Патриарха. 31 янв. отцы Собора подали царю имена 3 кандидатов: Иоасафа, архим. Троице-Сергиева мон-ря, Филарета, архим. Владимирского мон-ря, Саввы, келаря Чудова мон-ря. Царь отдал предпочтение Иоасафу, к-рый, был «уже тогда в глубочайшей старости и недужех повседневных». Такой выбор свидетельствовал о том, что Алексей Михайлович не хотел видеть во главе Русской Церкви деятельного и независимого человека.

Важнейшим вопросом, обсуждавшимся на Б. М. С., была проблема, связанная с деятельностью противников реформы. На Собор вновь были приведены непокаявшиеся вожди старообрядчества (Аввакум, Лазарь и два Федора), к-рые вновь отказались подчиниться Собору. Постановления о старообрядцах были составлены на основании текстов, предложенных Дионисием Греком, к-рый считал особенности рус. церковной жизни следствием непросвещенности и невежества. Собор повелел всем чадам Русской Церкви придерживаться исправленных книг и обрядов, старые рус. обряды были названы неправосл., об отцах Стоглавого Собора, кодифицировавшего самобытную рус. литургическую традицию, в постановлении Б. М. С. было записано, что они «мудрствоваша невежеством своим безрассудно, якоже восхотеша сами собою». Всех, не повинующихся соборному повелению (имелись в виду старообрядцы), отцы Б. М. С. предали «анафеме и проклятию... яко еретиков и непокорников». (Анафема по отношению к старообрядцам была отменена на Соборе РПЦ в 1971.) Несмотря на чрезвычайно жесткий характер постановления 1667 г., оно по своей сути и направленности явилось продолжением деяний 1-го («русского») этапа Собора. «Наставление духовное», принятое в 1666 г. рус. иерархами в отсутствие восточных, хотя и не содержало критики старых обрядов, тем не менее предусматривало суровые «казни» в отношении противников реформ.

Это неудивительно, поскольку на всех этапах своей работы Собор видел одну из своих важнейших задач в борьбе с расколом.

Помимо утверждения правильности богослужебной реформы, начатой Никоном, Б. М. С. принял ряд постановлений, направленных на дальнейшее сближение рус. церковной жизни с греч. Даже допуская в ряде случаев отклонения от обрядов, принятых в вост. правосл. Церквах, Патриархи не скрывали, что именно греч. порядки должны служить образцом для подражания. В этом плане очень характерен текст, в к-ром предлагается отлучать от Церкви тех, кто станет укорять носящих греч. одежду. В соответствии с этим отменялись решения рус. церковных Соборов, выходявшие за рамки греч. традиции. Так, были отменены решения Собора 1503 г., запрещавшие служить вдовым священникам и диаконам (решением Б. М. С. вдовых священников и диаконов можно было запретить в служении только в том случае, если они вели недостойную жизнь), решения Собора 1620 г. о перекрещивании католиков при присоединении их к правосл. Церкви (в соответствии с постановлением К-польского Собора 1484 г. Б. М. С. установил чин присоединения католиков к Православию через Миропомазание), ряд постановлений Стоглавого Собора, подверглась осуждению «Повесть о белом клобуке». Бесспорно, нек-рые из такого рода решений восстановили нарушенные на рус. почве нормы канонического права, но делалось это в резкой, зачастую оскорбительной для русских форме.

В деяниях Собора неоднократно подчеркивалось, что раскол есть следствие невежества как мирских людей, так и приходского духовенства. Поэтому Собор разработал ряд мер для борьбы с этим злом. Священнослужители должны были учить своих детей грамоте, чтобы те, когда будут принимать священный сан, не были бы «сельскими невежами». Священники должны были руководствоваться в своей деятельности «Наставлением духовным», составленным в 1666 г., и рядом подробных указаний в деяниях Собора 1667 г. На Рождество 1668 г. в кремлевском Успенском соборе от имени Патриархов было зачитано слово «О взыскании премудрости Божественных», содержащее в себе предложения о

создании на Руси училищ, в к-рых изучался бы греч. язык. Царь и рус. архиереи поддержали этот проект. Для опровержения мнений старообрядцев Симеон Полоцкий по поручению Собора написал обширный труд «Жезл правления», сразу же опубликованный и рекомендованный Собором для чтения и просвещения христиан. Однако неск. годами позже книга была осуждена за содержащиеся в ней католич. доктрины («хлебопоклонную ересь», учение о непорочном зачатии Девы Марии). Старообрядцы сразу же резко отрицательно отнеслись к этому сочинению, назвав его «Жезлом кривления».

Б. М. С. предписал каждому из архиереев дважды в год созывать епархиальные соборы духовенства — в деяниях говорилось, что отсутствие практики регулярного созыва таких соборов привело к утрате архиереями пастырского попечения о своей пастве и породило раскол. Было принято постановление об увеличении числа архиерейских кафедр. В 1666 г. Русская Церковь состояла из 14 весьма обширных и потому трудноуправляемых епархий, архиереи не имели возможности лично следить за духовным состоянием паствы. Собор потребовал открыть не менее 10 новых епархий и указал, что в дальнейшем потребуются последовательное увеличение их числа. При Алексее Михайловиче это постановление не было реализовано в полном объеме, Б. М. С. принял решение о создании только 2 епархий: была восстановлена закрытая Никоном Коломенская кафедра и создана Белгородская. Активная работа по реформированию церковного устройства Руси началась лишь при царе Феодоре Алексеевиче, но шла с большим трудом, в частности потому, что умножение числа кафедр предполагало потерю части доходов «старыми» архиереями. В деяниях Собора говорилось также о разделении территории Русской Церкви на ряд митрополичьих округов по образцу греч., однако этот проект не был осуществлен. Б. М. С. принял определение о необходимости собирать 2 или, в крайнем случае, 1 раз в год Собор в Москве для обсуждения и решения текущих церковных дел. Однако из-за удаленности мн. епархий от центра и плохих дорог осуществить это было практически невозможно. В последующие





годы сложилась практика пребывания в Москве по полгода, иногда по году «чередных» архиереев, участвовавших в Соборах.

Б. М. С. принял ряд определений о благочинии: предписал поддерживать порядок в храмах, запретил переход монахов из одного мон-ря в др. и самовольную жизнь в миру, установил достаточно длинный период послушничества, после к-рого разрешался постриг, осудил бесчинства во время свадеб и т. п. Важные решения были приняты в отношении иконописания: Собор запретил изображать Господа Саваофа, т. к. Бог Отец невидим и не имеет определенного телесного облика. Св. Духа в образе голубя дозволялось писать только при изображении Крещения. В целом отмечалось, что можно изображать на иконах Бога только «в явлениях», описанных в Свящ. Писании и церковном предании. Б. М. С. вновь рассмотрел активно дискутировавшийся в 1618–1625 гг. вопрос об «огне просветительном» — погружении зажженных свечей в воду в чинопоследовании освящения воды. Было повторено повеление Соборов нач. XVII в.: свечи в воду не погружать ни в чине Крещения, ни в чине богоявленского водосвятия.

В отдельных решениях Б. М. С. отразилось укрепление системы крепостного права. Собор повелел лишать сана и монашества и возвращать владельцам тех крепостных, к-рые приняли рукоположение или монашеский постриг без разрешения хозяина (беглых холопов и крестьян). Крепостной крестьянин, рукоположенный в сан с разрешения хозяина, становился свободным, но должен был служить в поместье своего владельца; его дети, рожденные до рукоположения, оставались крепостными. Отдельно оговаривалось, что лица, к-рые постригли в монашество крепостных людей, не имевших отпускной грамоты, могут быть извержены из сана.

Б. М. С. был важной вехой развития Русской Церкви. С одной стороны, кодификация богослужебных реформ и заявленная на всех этапах Собора решимость продолжать борьбу со старообрядчеством сделали проблему существования раскола одной из наиболее болезненных как для Церкви, так и для рус. правительства на неск. веков вперед. С др. стороны, выявленная в связи с расколом недостаточность существо-

вавшего в России духовного образования побудила церковные и светские власти через нек-рое время принять меры по созданию системы духовного и высшего светского образования; мн. определения Собора, восстановив канонические нормы, действительно послужили к исправлению изъянов рус. церковной жизни. Изд.: ЗОРСА. 1861. Т. 2; МДИР. 1876. Т. 2: (Акты, относящиеся к собору 1666–1667 гг.); ДАИ. Т. 5. С. 439–510; СГГД. Т. 4; Дело о Патриархе Никоне: по док-там Моск. Синод. (бывш. Патриаршей) б-ки / Изд. Археогр. комис. СПб., 1897; Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1905³.

Лит.: *Субботин Н. И.* Дело Патриарха Никона: Ист. исслед. по поводу XI г. «Истории России» проф. Соловьева. М., 1862; *Гиббнет Н.* Ист. исслед. дела Патр. Никона. СПб., 1882–1884. 2 т.; *Макарий*. ИРЦ. Кн. 7; *Каптерев Н. Ф.* О сочинении против раскола иверского архимандрита грека Дионисия, написанном до Собора 1667 г. // ПО. 1888. № 7. С. 1–32; № 12. С. 33–70; *он же.* Суждения Большого Московского Собора 1667 г. о власти царской и Патриаршей // БВ. 1892. Окт. С. 46–74; *он же.* Царь и церковные Соборы XVI–XVII ст. М., 1906 (то же в БВ. 1906. № 10, 11, 12); *он же.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1912. Т. 2 (отд. публ. тех же мат-лов см. в БВ. 1910. № 12. 1911. № 1–3, 5, 6, 9, 10); *Шаров П.* Большой Московский Собор 1666–1667 годов // ТКДА. 1895. Янв. С. 23–85; Февр. С. 177–222; Апр. С. 517–553; Июнь. С. 171–222; *Полознев Д. Ф.* К хронике московских Соборов 2-й пол. XVII в. // Чтения по истории и культуре древней и новой России: Мат-лы конф. Ярославль, 1998. С. 103–106; *Стефанович П. С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002.

О. В. Чумичева

БОЛЬШОЙ РАСПЕВ, древнерус. церковно-певч. стиль, записи образцов к-рого характеризуются преобладанием сложных мелодических формул (*попевок, лиц и фит*) особого состава. Одна и та же мелодическая формула могла фиксироваться различными способами: либо «тайнозамкненными» начертаниями, комплексами, «гнездами» сложных знамен с использованием «змийцевых» и фитных начертаний (см. ст. *Тайнозамкненность*), либо их расшифровками в виде более простых, «дробных» знамен, образующих *развод*, по к-рому только и можно судить о мелодическом содержании формул. Встречаются списки, включающие и тот и др. вид фиксации, дающие возможность реконструировать недостающие начертания и определить вид развода: попевочный, лицевой или фитный. До появления разводов муз. значение тайнозамкненных начертаний передавалось не письменно, а в устной исполнитель-

ской традиции — от учителя к ученику. Тайнозамкненная фиксация песнопений Б. р. появляется в посл. четв. XV в., разводные версии — в посл. четв. XVI в. На рубеже XVI–XVII вв. эти муз. варианты песнопений получают в рукописях обозначения «большой распев», «большой столповой распев», «большое знамя» и т. д. В певч. рукописных книгах XVI–XVII вв. встречаются указания на Б. р., а также большой демественный и большой путевой распевы. Два последних излагаются либо столповой нотацией, либо соответственно демественной и путевой (см. ст. *Мелизматические распевы*).

В отечественной лит-ре появление Б. р. связывается с московской школой выдающегося распевщика XVI в. свящ. *Феодора Христианина* (М. В. Бражников). В «Царственной книге» говорится, что в день кончины вел. кн. *Василия Иоанновича* 4 дек. 1533 г. велено было «диаком его певчим большой станице стати в дверех у комнаты и начаша пети Святыи Боже большую». Даже с учетом того, что «Царственная книга» написана в 70-х гг. XVI в., это упоминание о Б. р. является древнейшим.

Н. В. Парфентьева

БОЛЯРИЧ [серб. Болярић] Гаврило (1842, Эстергом (Гран), Венгрия — 13.01.1906, Мохач, там же), свящ., преподаватель Закона Божия, проф. серб. церковного пения. Закончил 7 классов гимназии, Богословский фак-т в Сремски-Карловци, один курс юридического фак-та Белградского ун-та. Рукоположен во диакона в 1868 г., во иерея — в 1869 г., в сан протоиерея возведен в г. Сараево в 1893 г. митр. Дабро-Босанским *Георгием (Николаевичем)*. Был членом консистории Будимской епархии, учителем Закона Божия в Кечкемете, затем в гимназии в Сараево. Преподавал правосл. серб. церковное пение в учительской семинарии в Сараево (Релево). В 1894 г. избран окружным протопресвитером в Мохаче. Был известен как проповедник, тексты его проповедей печатались в богословских журналах. С целью сохранить традиц. серб. церковное пение делал его нотные записи, к-рые публиковал совместно с Николо Тайшановичем. 1-я книга этого издания посвящена барону Федору Николичу из Рудны, старосте церковной общины в Пеште. 2-я книга не имеет посвящения, од-





нако авторы выражают свою благодарность за оказанную помощь Петру Петровичу, сараевскому жителю и старосте церковной общины. Собрание сделанных Б. записей греч. напевов исчезло в Сараеве во время первой мировой войны.

Муз. соч.: Мелография: Српско православно пјеније по карловачком старом начину. Књ. 1. Св. 1: [Литургијске песме]; Св. 2: Ирмоси; Св. 3: [Из општег појања]; Св. 4: Уз часни пост, О Васкрсу и празницима; Св. 5: Сједални и полијелејни. Сарајево, 1887; Књ. 2: Св. 1–8: Октоих; Св. 9: [Из општег појања]; Св. 10: Величанја и две катавасије. Сарајево, 1891.

Соч.: Предговор: (Историја српског појања) // Српско православно пјеније. Сарајево, 1891. Књ. 2: Октоих. С. I–VIII; Мала катавасија (пиказ књиге Т. Остојића) // Босанска вила. Сарајево, 1893. Т. 8. Св. 18. С. 275–276; Св. 19. С. 293–294.

Лит.: *Јовановић Ј. П.* Српско православно пјеније по карловачком старом начину // Босанска вила. Сарајево, 1887. Т. 2. Св. 13. С. 206–207; *Ђокић Д.* Српско православно пјеније // Там же. 1892. Т. 7. Св. 15. С. 236–237.

Д. С. Петровић

БОН [Бод; тибет. призывать, заклинять], система религ. представлений жителей Тибета; включает традиц. верования, отраженные в эпосе Гэсэриада, шаманизм, гьюр Б. или кхьяр Б., религ. систему, сформировавшуюся во взаимодействии с буддизмом (т. н. трансформированный или измененный Б.), а также Б., к-рый определяется как «чужое, внешнее, небуддийское вероисповедание» (заимствованный, как полагают, из Ирана). Б. подразделяется на «белый» (близкий к буддизму) и «черный» (тяготеющий к шаманизму).

Все существующие разновидности Б. объединяют его основатель Шенраб-мибо (тибет. gshen-rab mi-bo) — полумифическая-полулегендарная личность и Олмо-лунгринг (тибет. ol-mo lung-ting — длинная долина Олмо или длинная долина клевера) — священная земля, где возник Б. и родился его основатель. Согласно поздней этимологии, Олмо-лунгринг может трактоваться как «будущее возрастание проповедей Шенраба и его вечного сострадания» (ол — будущее, мо — усиление, лунг — заповедь Шенраба, ринг — вечное сострадание Шенраба). Конечной целью последователей Б. является достижение «состояния пробуждения», к-рое определяется тем же, что и в буддизме, термином «санчже» (санскр. бодхи).

История возникновения Б. Первооткрывателем текстов Б. счита-

ется Шэнчхэн Луга («Горбатый Шэн») (ум. 1035) — прямой потомок Шенраба-мибо. Он создал первую школу Б., где обучали Намкхэ-Юнгдрунг, основавший в 1072 г. мон-рь Бэнсакха — основной центр Б. до 1386 г. Среди наиболее известных учителей Б. называют также Шуе Лэгпо, основателя мон-ря Кьикхар-Ришинг (XI в.), изучавшего дзогчхэн медитацию и философию; мудреца Палчхэна, основателя мон-ря Шанри — центра Б. философии; Ньяммэд Шэйраб-гьялцана (1356–1415), основателя мон-ря Манри (1405); Нангтон Даба-гьялцхэна (XVIII в.), основателя мон-ря Юнгдрунглинг; Шардза Таши-гьялцхэна (1858–1934), одного из зачинателей движения римед («универсализма»).

Б., или ми чой (религия народа), является исконной религией тибетцев, существовавшей задолго до проникновения в Тибет (VII в.) буддизма, или лха чой (религии богов). Это положение совпадает с выводами мн. зап. исследователей о том, что буддизм в Тибете вошел в контакт с автохтонной системой древних верований. Этот контакт вылился в активное противостояние Б. и буддизма на протяжении всего периода существования независимого Тибетского гос-ва (VII–IX вв.). В период его расцвета буддизм стал гос. религией Тибета, а Б. так и оставался на положении чуждой религии (тибет. чи-ба — небуддийской). Только во времена Агвана-гьяццо (1617–1682), V далай-ламы, согласно его эдикту, Б. был приравнен на территории Тибета к др. религиям и религ. школам. Но как только последователи Б. проявили политическую активность, поддержав кн. Бэри, союзника монг. хана в его противостоянии маньчжурам, они тотчас подверглись репрессиям, как и последователи школ джонанг и карма, поддержавшие светских правителей Тибета в их борьбе против маньчжурской экспансии. Длительный период сосуществования Б. и буддизма привел к тому, что в Б. проникают как философские, так и доктринальные положения буддизма. Составной частью Б. стали теории перерождения и кармы. По завершении «темного периода» в истории Тибета (IX–XI вв.) начинается духовное возрождение его населения. В Б. традиции *Будда Шакьямуни* становится эманацией Шенраба и

одним из 6 божеств, к-рые должны привести обитателей 6 миров сансары к освобождению. Имя Шенраба-мибо появляется впервые в Дуньхуанских документах IX–X вв. и обозначает жреца, к-рый обладает способностью общаться как с живыми, так и с мертвыми. Жизни Шенраба-мибо, в ипостаси основателя Б., посвящены 3 текста в традиции Б.: Додуй — краткая версия, как предполагают, была переведена с шангшунгского языка (ок. X в.); Зермиг — более развернутая редакция (XI в.); Зиджид (12 томов) воспроизводит т. н. «устную традицию» передачи текста, продиктованную, по преданию, Лодану-нингпо, к-рый его записал (XIV в.). Эта версия скорее напоминает эпическое сказание, чем жизнеописание, и содержит мифы, занимательные истории, легенды. Как и основатель буддизма, Шенраб появляется в мире, чтобы помочь живым существам. Ему противостоит демон Кьябпа-лагринг, как Дэвадатта Шакьямуни. Чтобы достичь желаемой цели, Шенраб, как и Будда, совершает 12 деяний. Его тело обладает 32 признаками великого человека, к-рые отличали и царевича Сиддхартху, буд. Просветленного. Как и Будда Шакьямуни, Шенраб покидает мир 80-летним.

Олмо-лунгринг, священная земля Б., вечна. Она не погибает во время вселенского пожара, а возносится, соединяясь с небесами Сидпайсанг. Эта земля существует в виде цветка с 8 лепестками. Небо над ней имеет форму колеса с 8 спицами. Гора Юнгдрунг-Гу-Цэ, или Колонна девяти свастик, является ее гравитационным центром. Число 9 и свастика обладают сакральным смыслом. Правосторонняя свастика (юнгдрунг) — символ вечности и нерушимости Б. Олмо-лунгринг расслаивается на 9 пластов. Небо состоит из 9 ступеней (их количество может возрасти до 13). 9 свастик горы Юнгдрунг-Гу-Цэ соответствуют 9 путям учения Б. Достичь Олмо-лунгринг можно только по «тропе стрелы». Когда Шенраб-мибо собрался в Тибет, он пустил стрелу, к-рая пробила горные цепи. Каждый последователь Б. стремился к тому, чтобы после смерти возродиться в этой счастливой земле.

Б. присутствует как в письменной, так и в устной традициях Гэсэриады — эпоса, распространенного не



только в Тибете, но и в Монголии, Бурятии, Гималаях. В нек-рые главы включаются лха санги — обрядники горных божеств, содержащие вызывания (или заклинания) Шенраба-мибо и сохраняющие общие космологические представления. К Шенрабу в эпосе обращаются с хвалой как к божеству-покровителю, великому и милосердному, учителю божественного Б. Вселенная в эпосе состоит из 3 миров. Верхний мир, Небо, — место обитания правителя по имени Вангпо Гьяцин, или же Шатакрату (Индра), и его супруги, царицы Курмэн. В Среднем мире живут люди. Нижний мир принадлежит божествам лу. Обитатели Среднего мира почитают высокое голубое Небо.

Сказитель Гэсэриады выступает одновременно в неск. ипостасях: как исполнитель героических песен, заклинатель погоды и жрец погребальных обрядов. В Амдо (сев.-вост. Тибет) сказители — по преимуществу последователи Б. Кочевые народности сев.-вост. Тибета, нголоки и хоры, читают главы сказания во время гадания или погребального обряда. Исполнитель обряда и присутствующие рассаживаются вокруг заранее подготовленного деревянного помоста, поверхность к-рого посыпана цзамбой — прокаленной ячменной мукой. Чтение может продолжаться неск. дней. Если гадание или проводы усопшего были удачными, то на рассыпанной муке должен появиться отпечаток копыта — «след коня Гэсэра». Дар сказителя эпоса может передаваться от отца к сыну, а может быть получен, напр., во сне. Шава из Чамдо (Тибетский автономный район Китайской Народной Республики (ТАР КНР)), в роду к-рого было неск. исполнителей героических песен, стал сказителем, получив этот дар от Данма, сподвижника Гэсэра, когда тот явился ему во сне и «заменял его внутренности книгой». Обретенный дар выразился в том, что Шава «ощутил жар и силу, исходящие из сердца, и слова непроизвольно полились из его уст».

Космология Б. описывается в первых 6 разделах текста Дзод пхуг. Вселенная возникает из 7 (в др. вариантах — 2, 5, 9) яиц. В начале всех начал был Намкхатогдэн-пхьед Сумдже. Ему принадлежали остатки 5 причин. Их собрал отец Кхригьял-кхугпа и легонько выдохнул со зву-

ком «ха», из к-рого возник ветер. При его быстром вращении в виде колеса света образовался огонь. От холода ветра и жара огня появилась роса. На капельках росы собирались пылинки. Они, взбиваемые ветром, накапливались и выросли до размеров гор. Из сути 5 причин возникли яйцо света и яйцо тьмы. Отец разбил яйцо света колесом света, от удара искры рассеялись в пространстве и появились боги тхорса и дарса. Из сердцевины яйца возник Сидпа Сангпо-бумкхри — белый человек с бирюзовыми волосами, царь бытия. Черный Калпамедбум расколол яйцо тьмы во мраке, и тогда появился черный свет, вызвавший незнание и мглу. Черные лучи, направленные вниз, породили глупость и безумие. Из сердцевины яйца возник черный Мунпа-зердан — человек черного света, царь небытия. Сидпа Сангпо-бумкхри стал отцом богов, а Мунпа-зердан — демонов.

Появившиеся из 5 причин роса и дождь превратились в океаны. Т. к. дующий ветер бередил воды океана, то на поверхности образовался пузырь, содержащий голубое яйцо света. Когда оно само по себе треснуло, появилась бирюзовая женщина. Сангпо-бумкхри дал ей имя Чхулчам-гьялмо. Они соединились («не склоняя голов и не касаясь носами») и произвели диких животных, зверей и птиц. Когда они вновь соединились («склонив головы и касаясь носами»), у них родились 9 сыновей и 9 дочерей. В роду наследников 9 сыновей появились: боги небес, предки клана Му, из к-рого происходил и Шенраб, прародитель тибет. царей, предки горных божеств. К роду наследников 9 дочерей относятся прародители человека, богиня жизни, 5 богов — защитников человека и др. Правитель тьмы из своей тени создал себе жену Тонгжам-нагмо (царицу тьмы). У этой пары родились 8 сыновей и 8 дочерей. От их потомков появились демоны. Человеком движут 2 силы: бытия и небытия, белая и черная, ему присуще стремление к добру и ко злу.

Пантеон Б. возглавляют 4 благих божества: богиня Сатриг-йерсанг (или Чхулчам-гьялмо), Шэнлха Одкар — наставник Шенраба-мибо в мире богов, Сидпа Сангпо-бумкхри — праотец, прародитель богов и др. существ, Шенраб-мибо — спаситель и наставник мира людей. В тексте Зермиг они описываются как божества

покоя. Им противостоят 5 божеств гнева: Лхагодтхогпа и 2 его ипостаси — Балсангампа и Цочхог-кьяг-инг, а также Гэкход и Пхурба. Гэкход — горный бог, обитающий на горе Тисе (Кайлас), и сын Лхагодтхогпы, превратившийся в гневное многоголовое и многорукое божество, покорителя демонов, принимающего различные образы (орла, льва, тигра и т. д.). Пхурба, пятое божество в группе божеств гнева, является персонификацией пхурбу — главного атрибута в ритуальной практике Б., представляющего собой стилет с рукоятью в виде головы и рук человека и с трехгранным лезвием — телом. Помимо божеств покоя и гнева в составе пантеона Б. присутствует разряд охранителей (Бон срунгма), к-рых называют какьёнг — «защитниками слова Шенраба». В их функции входят покровительство и защита учения Б. (группы божеств ма, дуд, цэн, бал).

Бал — группа божеств пантеона Б. из разряда дрегпа (богов, к-рые могут и вредить, и помогать людям). Божества бал существуют как в виде великанов (Гэкход и Балса) и великанш, так и в виде карликов (Кубьи и др). Бал-великаны охраняют главные стороны света, мудрые Бал-карлики являются хранителями сокровищ и оружия. Божества группы бал связаны с хаосом, отсюда их хтонические качества (многоголовость, многорукость), маргинальное положение после окончательного сотворения мира и связь с горами. К защитникам учения Б. принадлежат также нек-рые исторические личности, деятели различных буддийских школ Тибета, в частности карма и гелуг, напр. Дакпа-сенге (1283–1349) и Дакпа-гьялцан, к-рого считали воплощением панчхэна Соднам-дакпы (1478–1554).

Мир богов и духов в Б. трехчастный. На белой половине,верху, живут лха; в промежуточном мире находятся ньян; на черной половине, внизу, живут лу и сабдаги. Лха обитают также и на белоснежных вершинах, дуд — на черных скалах в горах, на красных скалах обитают цэны, на горных лугах — сабдаги юлха. Весь мир заполнен духами и божествами, двойственными по своей природе и определяющими быт и социальную структуру вселенной; часто они образуют группы. Напр., 3 мамо, низшие духи — «черные женщины», предотвращающие бо-



лезни людей и животных, но к ним же обращаются с просьбой «пролить на врагов сине-красный дождь болезней и рассеять семена хворей». Известна также группа «5 сестер болезней»: у каждой из них мешки с болезнями, а вокруг них — вихри с заразой. К группе древнейших божеств Б. относятся гинги. Их начальник — Срогдаг цангпа карпо, или «Белый чистый хозяин жизни»; к ним же относятся пхо гу — «девять мужчин» и мо гу — «девять женщин», духов хранителей заклинаний.

В число древнейших тибет. божеств входит группа верма — гневные и бесстрашные духи, чье место обитания — кучи камней на горных перевалах (ла цэ). Это духи пути, воинов или армий, отражающих нападение. Верма в облике остроглазой золотой совы, духа — защитника разведчиков, охраняют путников в дороге, помогают пересекать перевалы и водные препятствия, оберегают от воров и разбойников. Им жертвуют изображения яка, овцы, козла, изготовленные из рисового теста, масло, фрукты и др. Согласно тибет. поверьям, в теле человека обитают 3 души; ла, одна из них, может покидать тело своего хозяина и путешествовать, может находиться в любом предмете, животном, растении, озере, птице, дереве и т. д. Воплощением ла тибет. народа считается бирюза, к-рая постоянно упоминается и как атрибут, и как характеристика к.-л. персонажа.

Шаманизм. Комплекс шаманских практик Б. на бытовом уровне состоит из мо — гадания, ций — предсказания, то — ритуала и пхьяд — определения. Обряды исполняют мужчины и женщины. В долине Чумби, Сиккиме, Бутане их называют паво (мужчин) и ньен-джомо (женщин). Исполнители, принадлежащие к разным ветвям Б., различаются по внешнему виду: головным убором, одеждой, но их облик может также зависеть от обряда и божества, к к-рому они взывают. Главные атрибуты культа Б. — барабаны и колокольчик. В числе самых важных ритуалов — обряд заместительной жертвы, воскурение богам (лха санг), обряд посвящения в паво или ньен-джомо (луд). Лха санг может совершаться утром. Божествам, перечисленным в тексте лха санга, жертвуют торма, специальные хлебцы, благоволия и огромное количество изготовленных из теста изображений

людей и животных. После коллективного жертвоприношения всем духам жертвы приносятся каждому духу отдельно, затем призываются главные божества Б.: «Всеблагод» — Кунтузангпо, «Гром — дикий лха» — Лхагодтхогпа, «Огонь лучистый свет» — Одзер пагмэ, «Хозяйка свастики» — Юнгдрунг пхьюгмо, учителя Б., далее тертоны — «открыватели Бонских текстов» и все духи мамо.

Б. как комплекс традиц. верований предполагает существование целого ряда самостоятельных культов. С почитанием богини Лумо, персонифицированного жен. начала, связано создание вселенной, о чем рассказывается в тексте Лубум. Богиня Чхулчам, жена небесного бога, известная под неск. именами, отражающими ее земное (Сатриг-йерсанг), космическое (Сидпа-гьялмо) и родовое (Гунгцхунма, Анигунглайгьялмо) происхождение, считается праматерью существ, великой матерью всех божеств, она следит за космическим порядком во вселенной. Как к родовому божеству к ней обращаются, когда выясняют причину болезни человека, а также во время гаданий о свадьбе или об успешном ведении дел. Хозяин местности, к-рого почитают в образах горных божеств или богинь озера и т. д., управляет погодой, покровительствует деторождению, он запрещает женщинам подниматься на гору во время совершения ритуалов очищения. Культ животных представлен ездовыми животными при тех или иных богах или героях (конь, медведь, як), их «звериной» свитой (лисы, волки, собаки, яки, быки, козлы, овцы и т. д.), а также жертвенными животными. Об этом культе свидетельствуют звериные маски чама и имитация в танцах движений животных. Священными птицами Б. являются сова, сокол, кукушка.

В Б. существует также культ растений, прежде всего ивы и тополя — священных деревьев Шенраба-мибо, связанных с его рождением. Можжевельник, один из самых распространенных символов Б., называют «деревом богов». Он обязательный атрибут ритуалов и обрядов. Дым от его воскурений — это путь в мир богов и жертва. Вечнозеленый, он символизирует вечность Б. К числу священных растений относится цхэ — разновидность эфедры. Всего же известно 9 растений, к-рые обязатель-

но используют во время очистительных обрядов.

Обряды и ритуалы. Чам (тибет. 'cham) — религ. мистерия. Наиболее важными среди мистерий Б. являются жертвоприношения потомкам по материнской линии как часть эзотерического ритуала, цель к-рого — достижение духовного совершенства. Во время чама исполнители надевают черные шапки. «Танец черных шапок» присутствует в мистериях всех буддийских школ Тибета и посвящен жертвоприношению в виде продуктов, собранных для божеств-покровителей (цзамба, масло, творог, сушеные фрукты и чанг — тибет. пиво). Первоначально исполнение этой мистерии носило закрытый характер, но с XV в. она становится частью ежегодного праздника в мон-рях. Пение, музыка, движения связаны с традицией, идущей от рода Шэн, к-рый считается прямым потомком по линии Шенраба. «Танец черных шапок» исполнялся в 15-й день 5-го месяца, во время праздника Дзамлинг пхьидсанг, когда «все оракулы страны Снегов входили в транс, а все божества-покровители собирались на пиршество в мон-ре Самье и играли в кости на души людей». Прорицатели «путешествовали по всем мирам», бились с демонами, узнавали судьбы людей, а по возвращении рассказывали о них вопрошавшим. Это было время поминовения всех усопших и прорицания судеб. Др. мистерия (Зема гу) в мон-рях Тибета до 1959 г. исполняли 27 участниц, символизовавших 27 богинь, появившихся на свет из такого же количества яиц в результате союза бога Лхагодтхогпы и богини Чхулчам. Цель мистерии — успокоить небо и землю, что и осуществляет служитель Б. под звуки 4 барабанов, колокольчика и трубы. Мистерия «девяи свастик Шенраба» (Шенраб Юнгдрунг-Гу) в ее совр. виде появилась в XV в., ввел ритуал Ньяммэд Шэйраб-гьялцан, к-рый, по преданию, увидел во сне, как танцуют боги, и показал этот танец ученикам. До 1959 г. в мон-ре Манри один раз в год, 29 числа 12-го месяца, совершался этот ритуальный танец защитников Б. во главе с богиней Сидпа-гьялмо (Чхулчам). В буддийской традиции предновогодний чам также исполняется 29 числа 12-го месяца и представляет собой церемонию изгнания злых духов.



Свадебные обряды в разных районах Тибета отличаются друг от друга. Согласно мифу, обряд появился после брака человека с богиней. Когда невеста покидала мир богов, отец подарил ей стрелу, мать — веретено, брат — бирюзу, а жрец лха бон в мире богов совершил ритуал янг гуг — призывания удачи.

Во время свадебного ритуала шерстяная нитка (мутхаг) привязывается к темени жениха, а голубая нить (янгтхаг) — к темени невесты. Жених держит стрелу и подает на стол пиво и жертвенные хлебцы. Невеста держит веретено, ставит творог и смесь прокаленной ячменной муки и масла. Жертва приносится 5 богам — защитникам человека. Исполнитель обряда вручает жениху золотое кольцо или серьгу, невесту одаривает бирюзой. Жених и невеста садятся на белый войлок, где зернами ячменя выложена свастика. Свадебный обряд одновременно является и обрядом сохранения удачи, т. к., по поверью, невеста или жених, покидая родной дом, могли унести из него удачу и богатство. 2 нити соответствуют 2 лучам света, к-рые испустил Шенраб-мибо, в образе кукушки сев на голову богини Сидпагьялмо перед приходом в мир людей. Стрела — символ мужчины, муж. достоинства, веретено — символ женщины, жен. начала. При рождении младенца эти предметы используются в доме в качестве оберега.

При погребении жрец отправляет свою душу в др. мир, чтобы определить участь усопшего и при необходимости освободить его от злых духов. Иногда во время обряда используется веревка, к-рую одним концом привязывают к руке жреца, а др. — к отрезанной ноге жертвенного животного. Веревка олицетворяет «путь», но ее можно также соотнести с «веревкой му» («лестницей му»), по к-рой древние тибет. цари спускались на землю, а после смерти возвращались на небо.

Разновидность Б., определяемую терминами «чужой», «внешний» (тибет. *phu-ba*), в основном связывают с иран. культурным влиянием, проникшим в Тибет. Согласно жизнеописанию Шенраба, составленному в Иране и записанному финик. или араб. буквами, а затем переведенному сначала на шангшунгский и позже на тибет. языки, его учение заключалось в стремлении объединить различные религ. традиции, т. к. он

полагал, что «все народы на Земле верят в одних богов, называя их по-разному». По описанию созданная им религия напоминает маздеизм, т. к. центральное место в пантеоне принадлежало богам Мазде, а также Митре и Астарте (Анахите). На рубеже первых веков по Р. Х. в Шанг-Шунге (Зап. Тибет) начинает формироваться своеобразная цивилизация с преобладающим иран. влиянием. В тибетско-шангшунгском словаре помещена географическая карта с обозначением пути Шенраба из Ирана в Шанг-Шунг (Шаншун). Здесь же говорится о постоянных контактах в 1-е тыс. по Р. Х. между Ираном и Тибетом, особенно возраставших в периоды гонений на Б.

Канон Б. Учение Шенраба традиционно описывается 2 способами. 1-й носит название «4 двери одной сокровищницы, а всего 5» (го ши зоднга) и состоит из 5 разделов, в к-рые входят трактаты с описаниями ритуалов, заклинаний, а также специальных психо-духовных упражнений. 2-й способ называется «девять колесниц» (тхэгла гу): 4 относятся к «колесницам» причины, 4 к «колесницам результата» и 9-я «колесница» — это система медитации дзогчэн. Тхэгла гу существует в 3 версиях — южной, северной, центральной.

Тексты, составляющие Канон Б., делятся на сочинения, к-рые были найдены (терма), и сочинения, переданные в устной традиции (ньянггюд). Сомнения в подлинности корпуса лит-ры Б. возникали уже у Сакья пандиты Кунга-гьялцэна (1182–1251). Однако традиция Б. относит начало кодификации этих текстов ко времени Шэнчхэна Луги (ум. 1035), к-рый в 1017 г. нашел рукописи, составившие в посл. главную часть Канона. Возможно, в сер. XV в. весь корпус Канона был собран. Его тексты состоят из 2 частей: одна часть — это слова, сказанные Шенрабом-мибо (ка), др. часть — трактаты, к-рые так или иначе связаны с изречениями Шенраба (катэн). Систематизация Канона Б. закончилась в кон. XVIII в. в Гьяронге, полностью он был подготовлен к изданию в сер. XIX в. Автор 1-го каталога Канона — Кундол-дакпа (XVIII в.). Экземпляры Канона, рукописные или ксилографические, находились в мон-рях Амдо и Центр. Тибета, в Цосо и Шаругоне, на крайнем юго-востоке и северо-востоке

Тибета, в Кхьюнпо, у племен хоров. По сообщению Ю. Н. Рериха (1928), рукописный Канон мон-ря Шаругон состоял из 300 томов: 140 томов — это Кагьюр (собрание изречений Шенраба), 160 томов — Катэн. Каталог Канона, составленный Ньима Тэнзином (сер. XIX в.), 22-м настоятелем мон-ря Манри, был издан в 1965 г. и содержит 113 томов Кагьюра и 293 Катэна.

В состав Кагьюра входят разделы: До (1–46 т.) — сочинения, посвященные монашеской дисциплине, космологии, агиографической лит-ре, молитвам; Бум (47–66 т.) — источники по лит-ре кхам чхэн; Гьюд (67–107 т.) — эзотерическая лит-ра; Зод (108–113 т.) — изложение философской доктрины учения дзогчэн. Катэн содержит трактаты, связанные с ритуалом, обрядами, комментариями к ним; сочинения по проблемам изобразительного искусства, логики, медицины, астрологии.

Исследования Б. достаточно многочисленны и посвящены различным его аспектам. Описание обрядов и ритуалов на основе сведений, извлеченных из кит. хроник, содержится в работе архим. Иоакимфа (Бичурина). Моравский миссионер А. Франке не только собирал сведения о Б., но и стремился показать связь между Б. и евангельским христианством. К ранней истории Б. (на основе Дуньхуанских документов и эпиграфики) обращались М. Лалу, Ф. Томас, Д. Туччи, Е. Хаарх, П. Квэрне. История Б. рассмотрена в исследованиях С. Ч. Даса, Г. Гоффмана, Р. Стейна, Д. Снеллгроува. Ю. Н. Рерих в работе, посвященной Гэсэриаде, уделяет внимание Б. и его трансформации в тексте эпоса. М. Элиаде, Р. де Небески-Войковиц, Н. Жуковская изучали Б. как одно из проявлений шаманизма. Б. Кузнецов и Л. Н. Гумилев исследовали Б., сформировавшийся под влиянием иран. заимствований, а также его историческую географию. Совр. тибет. ученые, такие как С. Кармай, Т. Намдак, Лунтог Данби-ньима, основатель монастырского центра Б. в Индии (1969), Т. П. Чапбалъя, Дзампэл Гьяцхо, занимаются изданием каталогов сочинений Б. и источников по истории Б., переводом и публикацией ранее неизвестных текстов, исследованиями и реконструкцией ритуалов.

Основные центры Б. находились в Центр. Тибете, в частности в пров.



Цанг, где проживали семьи, ведущие свое происхождение от первых учителей Б., и располагались наиболее важные мон-ри: Манри, Юнгдрунлинг и Карпа. Поскольку число последователей Б. было незначительным, то основные доходы мон-рей составляли пожертвования кочевого населения, проживавшего в Чангханге, на севере Тибета, где преимущественно исповедовали Б., небольшие группы — в Конгпо. В Вост. Тибете его приверженцами были все племена хоров, а также жители Дерге (Деге), Ньэронга, Кхьюнго. Последователей Б. можно встретить в Зап. Тибете, в пограничных районах горы Тисе (Кайлас), на юге долины Чумби и на юго-востоке Гьяронга. В Амдо Б. распространен преимущественно на юге и юго-востоке, где проживает оседлое земледельческое население, а также в Шаркхоге, Нгакхоге, Тхебо, Ребконге. Хотя в процентном отношении число последователей Б. незначительно, география распространения охватывает мн. провинции по всей территории Тибета.

В 1959 г. последователи Б., так же как и мн. др. тибетцы, вслед за Тэнзин-гьяцхо, XIV далай-ламой, покинули Тибет и оказались в Индии. Зап. благотворительные орг-ции оказывали помощь тибетцам в изгнании через тибет. эмигрантскую администрацию, для к-рой последователи Б. по-прежнему оставались чужими, т. е. небуддистами и соответственно нетибетцами. Только в кон. 70-х гг. XX в. тибет. правительство в изгнании (г. Дхарамсала) официально признало Б. как одно из вероисповеданий Тибета почти на тех же условиях, что и буддийские школы гелуг, сакья, карма, кагью и ньингма. Община Б. в Индии невелика, но воспринимается последователями Б. в различных районах ТАР КНР в качестве их представителей в эмиграции. Община имеет свой монастырский центр, в к-ром обучаются приверженцы Б. из Непала и др. районов Гималаев. Тэнзин-гьяцхо, XIV далай-лама, посетил общину в 1990 г. Он также присутствовал на философском диспуте монахов Б. По этому случаю далай-лама согласился надеть шапку монаха Б., получившего все высшие ступени образования, и держать в руках атрибут Шенраба-мибо, восстановив т. о. связь между Б. и буддизмом, утраченную во времена V далай-

ламы. Этот символический жест утверждал единство всего тибет. народа, несмотря на различия в вероисповедании. С нач. 80-х гг. XX в. в ТАР КНР активизировалась издательская деятельность, в частности стали появляться исследования по Б. и публикации текстов. При поддержке кит. правительства в Чэнду издается Канон Б., состоящий более чем из 100 томов. Тибетцы, исповедующие Б. и проживающие не только в ТАР, но и в др. провинциях Китая, имеют такие же права, как и др. религ. течения. Вместе с издательской деятельностью возобновились реконструкция и реставрация мон-рей и храмов. Один из важнейших мон-рей Б. в Гьяронге, отнятый в XVIII в., был возвращен администрацией пров. Сычуань последователям Б.

Ист.: *Das S. Ch. rGyal-rabs bon-gyi byung-gnas*. Calcutta, 1915; *Francke A. gZer-mygig: A Book of the Tibetan Bon-pos // Asia Major*. 1924. Vol. 1. № 2–4; 1926. Vol. 3. № 3–4; 1927. Vol. 4. № 2–3; 1928. Vol. 5. № 1; 1930. Vol. 6. № 2–3; NS. 1950. № 1–2; *gZer mig*. 'Dus pa rin chen po che'i rgyud gzer mig. Delhi, 1965. Vol. 1–11; *gZi brjid*. Dri-ma med-pa'i gzi brjid rab-tu 'bar-pa'i mdo. Delhi, 1967. Vol. 1–12; Sources for a History of Bon: A Coll. of Rare Manuscripts from Bsam-gling Monastery in Dolpo North-Western Nepal / Comp. by Tenzin Namdak. Delhi, 1974; *Chab-spel T. P. gNya'-khri btsan-po-ni bod-rang-gi mi-zhig-yin*, Bod rig-pa'i ched-rtson gees-bsdus. Lhasa, 1987.

Лит.: *Иоакимф (Бичурин)*, иером. История Тибета и Хухунора. СПб., 1833; *Francke A.* Antiquities of Indian Tibetan. Calcutta, 1914; *Thomas F. W.* Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan. L., 1935; *idem.* Ancient Folk Literature from North-Eastern Tibet. B., 1957; *Lalou M.* Manuel élémentaire de Tibétan classique: méthode empirique. P., 1950; *idem.* Les religions du Tibet. P., 1957; *Nebesky-Wojkowitz R., de.* The Oracles and Demons of Tibet. L., 1956; *Snellgrove D.* The Nine Ways of Bon. L., 1967. (London Orient. Ser.; vol. 18); *Snellgrove D. L., Richardson H. E.* A Cultural History of Tibet. L., 1968; *Naarh E.* The Yar-lung Dynasty. Copenhagen, 1969; *Hoffmann H.* The Religions of Tibet. L., 1961; *Kvaerne P.* Chronological Table of the Bonpo: The bstab-rcis of Ci-ma bstan-'jin // Acta Orientalia. Copenhagen, 1971. Vol. 33. P. 205–248; *ibid.* The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition. L., 1995; *Karmay S.* The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon. L., 1972. (London Orient. Ser.; vol. 26); *idem.* A Catalogue of Bonpo Publications. Tokyo, 1972; *ibid.* The Arrow and Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet. Katmandu, 1998; *Жуковская Н.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; *Stein R.* La civilisation Tibétaine. P., 1981; *Гьяцо Д.* О Шаве // Декоративное искусство: Диалог истории и культуры. М., 1996. С. 26–28; *Огнева Е.* Горные боги Тибета // Там же. С. 87–90; *Перух Ю.* Сказания о царе Кэсаре Лингском // Там же. С. 19–25; *Элиаде М.* Шаманизм и архаиче-

ская техника экстаза // Там же. С. 94–96. *Гумилёв Л., Кузнецов Б. И.* Бон: Древняя тибетская религия // Древний Тибет. М., 1996. С. 270–288; *Кузнецов Б. И.* Культурные связи Памира с Тибетом // Там же. С. 503–505; *он же.* Древний Иран и Тибет: История религии Бон. СПб., 1998; *Richardson H. E.* High Peaks, Pure Earth: The Coll. Writings on Tibetan History and Culture. L., 1998.

И. Д. Огнева

БОН, мч. (2 авг.) — см. ст. *Стефан I*, папа Римский.

БОНАВЕНТУРА [лат. Bonaventura; наст. имя — Иоанн Фиданца] (1217 (или 1221), Баньорея (совр. Баньореджо), Тоскана — 15.07.1274, Лион), еп. Альбанский, св. католич. Церкви (пам. 15 июля), средневек. зап. богослов, кардинал.

Жизнь. Б. был сыном Иоанна Фиданца и Марии Рителли. Его отец был врачом и имел значительное состояние. В крещении Б. получил имя Иоанн. Позже его называли различными именами — Bonaventura, Bona Ventura, Bona Adventura, Bonafortuna, — 1-е из к-рых в посл. стало общеупотребительным. В юности Б. тяжело заболел, но получил чудесное исцеление благодаря заступничеству св. *Франциска Ассизского*. По-видимому, именно этот случай побудил его в дальнейшем принять монашество и вступить в орден *францисканцев*. В 1225–1234 гг. Б. обучался в одном из францисканских мон-рей в Баньорее. Ок. 1234 г. уехал в Париж, где поступил на фак-т искусств Парижского ун-та, вскоре стал магистром. В 1243 г. вступил в парижский францисканский мон-рь, где изучал богословие у *Александра Гэльского*. После его смерти Б.

Молитва Бонавентуры.
1629 г. Худож. Ф. Сурбран
(Дрезденская картинная галерея)





продолжал обучение у Одо Ригальда и Вильгельма Мелитонского. В 1248 г. стал библейским бакалавром и мог читать курс по Свящ. Писанию под руководством профессора. После того как Б. составил Комментарий к Сентенциям *Петра Ломбардского*, он в 1253 г. получил от канцлера Парижского ун-та право преподавания (*licentia docendi*) и титул доктора богословия, однако из-за оппозиции преподавателей ун-та из белого духовенства к монашеским орденам он смог преподавать только во францисканской школе в Париже. В 1257 г. Б. тем не менее предоставили кафедру на богословском фак-те ун-та, но в том же году он был избран генералом францисканского ордена, после чего навсегда оставил преподавательскую деятельность; встретился с папой *Александром IV*. В первые годы нового служения Б. посетил большую часть ордена, чтобы узнать его проблемы и нужды. В 1259 г. он побывал в Ла-Верне, где написал соч. «Путеводитель души к Богу». После возвращения во Францию стал готовиться к генеральному *капитулу* (собору духовенства францисканского ордена) в Нарбоне (1260) и кодифицировать существовавшие к тому времени декреты. Собор поручил ему написать новую биографию св. Франциска, после чего Б. еще раз отправился в Италию на родину святого для сбора материалов. Он прервал свои занятия для знакомства с новым папой *Урбаном IV*, избранным 29 авг. 1261 г. В апр. 1263 г. Б. был в Падуе на перенесении мощей св. *Антония Падуанского*, а в мае того же года провел генеральный *капитул*, к-рый рассматривал вопрос об упорядочении литургической жизни ордена и к-рому Б. представил написанное им Житие св. Франциска. В 1264–1265 гг. Б. был при папском дворе, где произносил проповеди. В марте 1265 г. в Перуджии встретился с новым папой *Климентом IV*. В нояб. того же года папа назначил его архиепископом Йоркским, но Б. упросил папу оставить его в прежней должности. На генеральном *капитуле* в Париже в мае 1266 г. Б. предпринял меры для преодоления чрезмерного радикализма в ордене, особенно в отношении обета бедности. До сер. 1268 г. он оставался в своей резиденции в мон-ре в Мант-сюр-Сен (Франция). Вероятно, в этот период им были написаны

нек-рые аскетические сочинения. В 1270 г. написал «Апологию бедных» против нападок Герарда Аббевильского на нищенствующие ордена. Весной 1273 г. Б. был в Париже, где организовал Собеседования на Шестоднев. Вскоре после этого папа *Григорий X* посвятил Б. во епископа Альбанского и возвел в кардинала. Б. встретился с папой в Муджелло (к северу от Флоренции) в июле 1273 г. и проследовал с ним в Лион. Там в нояб. 1273 г. он был рукоположен во епископа и до мая 1274 г. помогал папе в подготовке II *Лионского Собора*. На Соборе, открывшемся 7 мая 1274 г., Б. защищал идеалы нищенствующих орденов и участвовал в решении главного вопроса Собора — унии Церквей. Неожиданно Б. заболел и скоропостижно скончался. В тот же день он был похоронен во францисканской церкви в присутствии папы. Впечатление, к-рое Б. произвел на современников, отражено в «Кратком упоминании» (*Brevis Notitia*) Лионского Собора. Канонизация Б. состоялась 14 апр. 1482 г. по инициативе папы *Сикста IV*. 14 марта 1588 г. папа Сикст V провозгласил Б. учителем Церкви, а папа *Пий V* объявил Б. шестым учителем Церкви после *Фомы Аквинского* с почетным титулом *doctor seraphicus* (серафический учитель) вместо прежнего *doctor devotus* (преданный учитель).

Сочинения. Б. принадлежат ок. 30 сочинений следующей тематики. **Богословские.** 1. «*Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*» (Комментарии на 4 книги Сентенций Петра Ломбардского; 1250–1252), одно из самых ранних сочинений Б. Следуя порядку изложения Петра Ломбардского, в 1-й кн. Б. рассматривает вопрос о богопознании и излагает учение о Боге, о Св. Троице; во 2-й — о творении и грехопадении; в 3-й — христологию и сотериологию; в 4-й — сакраментологию. 2. «*Quaestiones disputatae*» (Спорные вопросы, ок. 1257), обсуждаются 3 вопроса: *de scientia Christi* (о знании Христа), т. е. вопрос о наличии у Господа человеческого знания; о тайне Св. Троицы; о евангельском совершенстве, точнее о 4 евангельских добродетелях: смирении, нищете, воздержании и послушании. 3. «*Breviloquium*» (Краткое изложение богословия, 1257), включает 7 разделов: о Боге Троице, о творении мира, о греховной порче, о

воплощении Слова, о благодати Св. Духа, о таинствах, о последнем Суде. 4. «*De reductione artium ad theologiam*» (О сведении наук к богословию, ок. 1257), рассматриваются 6 наук как 6 светов (*lumina*), освящающих человеческую жизнь: свет Свящ. Писания, чувственного познания, искусств, логики, физики и этики; все они — последовательные озарения Божественной благодати. 5. «*Collationes de decem praescriptis*» (Собеседования о 10 заповедях, 1267). 6. «*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*» (Собеседования о 7 дарах Св. Духа, 1268). 7. «*Collationes in Hexaemeron*» (Собеседования на Шестоднев, 1273), представляют собой не просто толкование на Быт 1, но содержат учение о 7 последовательно возвышающихся озарениях, или созерцаниях (*visiones*); не закончено. 8. «*Sermones selecti de rebus theologis*» (Избранные проповеди на богословские темы).

Экзегетические. Б. составил 2 комментария на ВЗ: 1. «*In librum Ecclesiastes*» (Комментарий на кн. Екклесиаста, 1253–1254). 2. «*In librum Sapientiae*» (Комментарий на Книгу Премудрости; авторство сомнительно), и 2 на НЗ: 1. «*In Evangelium Joannis*» (Комментарий на Евангелие от Иоанна; авторство сомнительно). 2. «*In Evangelium S. Lucae*» (Комментарий на Евангелие от Луки, 1248). В отличие от предыдущих, где обсуждается множество сложных богословских вопросов, последний комментарий составлен гл. обр. для проповедников.

Мистико-созерцательные. Сочинения этой группы принесли Б. наибольшую популярность. 1. «*Itinerarium mentis in Deum*» (Путеводитель души к Богу, 1259) — самое известное сочинение Б., в к-ром кроме 6 ступеней озарения души Божественным Светом, или 6 ступеней богопознания, излагается учение о Боге, Его бытии, сущности, свойствах, о Св. Троице. Написано под впечатлением посещения г. Альверны (Ла-Верны), где св. Франциску было видение серафима с 6 крылами, сложенными наподобие распятия (*Itin. Prol. 2*). 2. «*De triplici via*» (О тройственном пути, ок. 1259). Здесь Б. говорит о 3 ступенях богопознания — размышлении (*meditatio*), молитве (*oratio*) и созерцании (*contemplatio*). 3. «*Soliloquium*» (Монолог, ок. 1259), является подража-



нием одноименному сочинению *Гуго Сен-Викторского*. 4. «*Lignum vitae*» (Древо жизни, ок. 1259), содержит 48 размышлений о кресте и страданиях Господа. 5. «*De perfectione vitae ad sorores*» (К сестрам о совершенстве жизни), о высоких требованиях христ. совершенства. 6. «*De sex alis Seraphim*» (О шести крыльях Серафимов); 6 крыльев серафимов рассматриваются как символ 6 добродетелей: ревности к праведности, благочестия, терпения, образцовой жизни, скромности, преданности Богу. 7. «*Vitis mystica*» (Таинственная виноградная лоза), вслед за *Бернардом Клервоским* Б. развивает здесь образ Христа как истинной виноградной лозы.

Исторические. 1. «*Apologia pauperum*» (Апология бедных, 1270), направлено на защиту идеалов нищенствующих орденов от нападок Герарда Аббевильского, отраженных в книге последнего «Против врага христианского совершенства» (1269). 2. «*Determinationes quaestionum circa regulam fratrum minorum*» (Определения вопросов относительно устава «меньших братьев»); 2-я часть сочинения известна также как «Апология перед теми, кто выступает против ордена «меньших братьев». 3. «*Constitutiones Narbonnenses*» (Нарбоннские постановления, 1260), т. е. постановления генерального капитула францисканского ордена, проведенного Б. в 1260 г. в Нарбонне. По всей вероятности, в приложении к сочинению помещены постановления позднейшего лионского генерального капитула. 4. «*Legenda maior de S. Francisci*» (Большое житие св. Франциска). 5. «*Legenda minor de S. Francisci*» (Малое житие св. Франциска). 6. «*Epistola de imitatione Christi*» (Послание о подражании Христу), небольшое послание к братьям францисканского ордена.

Проповеди. Б. принадлежат 475 проповедей, главные из к-рых «*De tempore*» (О времени), «*De sanctis*» (О святых), «*De beata Maria Virgine*» (О блаженной Деве Марии).

Б., ввиду его высокого авторитета, приписывалось множество сочинений др. авторов, в частности «Толкование на молитву Господню», «Зерцало научения», «Зерцало совести», «Зерцало души», «О древе зла», «О древе пороков», «Сумма о ступенях добродетелей», «Искусство проповеди».

Учение. Соотношение философии и богословия. Хотя Б. был хорошим экзегетом и созерцателем, тем не менее он является по преимуществу богословом-схоластиком. Свящ. Писание и мистическое богословие всегда были близки Б., но его богословие развивалось в рамках и по методике Сентенций Петра Ломбардского, к-рые стали учебником догматического богословия в Париже начиная с Александра Гельского. В согласии с ними Б. проводил четкое различие между объектом веры как таковой (*credibile ut credibile*), данным в Свящ. Писании, и объектом веры как предметом познания (*credibile ut intelligibile*) со стороны богословствующего разума. Последний предполагает исследовательский метод (*modus inquisitivus*), к-рый добавляет к истине веры и авторитету Свящ. Писания рациональные аргументы, подтверждающие и поддерживающие нашу веру, помогающие нам понять и т. о. просветить ее (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. Т. 1. Р. 7, 11*). Объект веры как предмет познания служит предметом и для богословия, к-рое использует не только логику, но и всю светскую науку в исследовании содержания веры. Для достижения этой цели богословие заимствует у философии все необходимое, чтобы составить полное представление о Боге, мире и человеке, как их видят «очи веры» (*Brevil. // Ibid. Т. 5. Р. 205a*). Богословие для Б. было традиционно очень широкой по объему наукой, так что философию он включал в богословие (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. Т. 2. Р. 97*). Хотя Б. был знаком с философией *Платона* и *Аристотеля* (особенно последнего), он считал, что их учения не удовлетворяют требованиям христ. богословия (*Sermones selecti de rebus theologicis // Ibid. Т. 5. Р. 572a*). Его собственный философский выбор сложился под влиянием блж. *Августина*. Но то, что Б. считал верным воспроизведением и развитием учения блж. *Августина*, на самом деле было схоластической богословской системой *sui generis*, основанной не только на творениях блж. *Августина*, но и на учениях *Бозция*, «*Ареопагитик*», прп. *Иоанна Дамаскина*, *Аристотеля*, *Ибн Сины* (Авиценны) и др. Многие из богословских положений Б. представляют собой плоды старой схоластической традиции, к-рую он не только вос-

принял, но и обогатил новым синтезом.

Учение о Боге. I. Бытие, сущность и свойства Божии. Б. приводит 3 доказательства бытия Божия, к-рые восходят к Александру Гельскому и более ранней схоластической традиции (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. Т. 1. Р. 155a; Quaest. disp. de Trinit. // Ibid. Т. 5. Р. 45–51*). 1-е состоит в том, что знание о бытии Бога есть врожденное знание, присущее каждому разумному человеку, к-рый имеет «естественное стремление, знание и память о Том, по Чьему образу он сотворен» (*Quaest. disp. de Trinit. // Ibid. Р. 45–46, 49*). Даже идолопоклонник знает о существовании Бога, хотя и ошибается в том, что есть Бог. 2-е доказательство исходит из свойств тварного бытия, к-рое «громогласно провозглашает о том, что Бог есть» (*Ibid. Р. 46b*). 3-е доказательство основывается на онтологическом аргументе *Ансельма Кентерберийского* и *августиновском* доказательстве вечности истины: Бог как Самобытие (*ipsum esse*) имеет в Себе такую достоверность, что невозможно помыслить Его несуществующим (*non potest cogitari non esse — Itin. V 3*), а как Наилучшее (*optimum*) Бог — то, лучше чего нельзя помыслить. В целом все доказательства являются скорее побуждающими факторами, помогающими человеку осознать свою внутреннюю интуицию бытия Бога в любом акте познания твари (*Quaest. disp. de Trinit. // Opera omnia. Т. 5. Р. 51a*). Не только разум способен взывать к Богу. Любовь может проникнуть за пределы того, что доступно разуму (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. Т. 3. Р. 689a*); знание Бога посредством любви более желательнее, нежели одними умственными усилиями (*Ibid. Р. 775a*).

Согласно Б., Бог по Своей сущности (*essentia*) есть «сущее от Самого Себя и через Самого Себя» (*Brevil. III 1*). Вслед за *Аристотелем* и *Фомой Аквинским* Б. полагает, что Божественная сущность — это «чистый акт Сущего» (*purus actus entis*), или «бытие как таковое» (*ipsum esse — Itin. V 3*). Это не частное или абстрактное бытие, но бытие чистейшее, простое и абсолютное, а поэтому бытие первичное, вечное, актуальнейшее, совершеннейшее, неизменнейшее, бесконечное и в высшей степени единое (*Ibid. V 5, 8*). Бог есть «всемогущий, справедливейший,

прекраснейший, превосходнейший, блаженнейший Дух» (Brevil. I 2), «Дух всемогущий, всеведующий и всеблагий» (Itin. V 8), или Высшее Благо, не имеющее никакого недостатка (Brevil. III 1). Бог есть первый и последний, начало и окончательная цель всего; Он охватывает и проникает всякую длительность, находится вне и внутри всех вещей; пребывая в неподвижности, Он движет вселенной (Itin. V 8). При этом Бог присутствует в мире не Своей неизменной сущностью, а по происходящему от него влиянию (Brevil. V 1).

II. Триадология. В учении о Св. Троице Б. объединяет 2 богословские традиции — зап., идущую от блж. Августина через Ансельма Кентерберийского и Ришара Сен-Викторского, и вост., идущую от «Ареопагитик» и прп. Иоанна Дамаскина. В согласии с 1-й Б. развивает «психологическую» аналогию Св. Троицы. Человеческий дух, созданный по образу Божию, представляет собой триединство памяти (memoria), мышления (intelligentia) и воли (voluntas, или избирающей способности, electiva potentia — Itin. III 1–4). «Если Бог — это совершенный Дух, следовательно, Он обладает Памятью, Мышлением и Волей» (Ibid. III 5), к-рые соответствуют Отцу, Сыну и Св. Духу. Поскольку воля в человеке связывает друг с другом память и мышление, ее можно назвать любовью (amor, caritas). Сообразно с этим и Божественная Воля (Св. Дух) есть Любовь, связывающая Отца и Сына и поэтому исходящая от Них Обоих: из Памяти происходит Мышление, словно Ее порождение (proles), а от Памяти и Мышления вдохновляется Любовь как связь Их Обоих (Ibidem). Св. Троица — это «порождающий Ум (mens generans), Порождение-Слово (Verbum proles) и Любовь, связывающая Их Обоих» (amor necens utrumque — Brevil. I 2). Вслед за блж. Августином Б. приводит еще неск. производных троичных формул: Вечность, Истина, Благодать; Вечность, Мудрость, Блаженство; Начало, Порядок, Состояние; Начало, Образ, Дар и др. (Brevil. I 1; Itin. III 5–6). Такое понимание Ипостасей Св. Троицы как определенных природных свойств или способностей единого Бога дает Б. серьезные основания для утверждения, что Св. Троица есть «три совечные, сорав-

ные и единосущные Лица, Каждое из Которых пребывает в Двух Других, не смешиваясь с Ними, и в то же время все Три суть единый Бог» (Itin. III 5). У Лиц Св. Троицы «неделимая природа, сила и действие» (Brevil. I 5). Как на ипостасные свойства (propria, proprietates personarum) Б. указывает на «нерожденность» (innascibilitas, ingenitus) Отца, «рожденность» (familiaritas, filiatio, generatio) Сына и «вдохновение» (spiratio) или «исхождение» (processio) Св. Духа (Brevil. I 3; Itin. III 6). Первое Лицо ни от кого не происходит, Второе происходит от одного Первого через порождение (per generationem), а Третье — от Первого и Второго через вдохновение или исхождение (per spirationem sive processionem — Brevil. I 2). В целом психологический подход к тринитарной проблеме имеет свои достоинства и недостатки и отличается от правосл. учения (об этом см. подробнее в ст. *Августин, блж.*).

Влияние вост. богословия на Б. идет гл. обр. от «Ареопагитик», доступных ему в лат. переводе. В согласии с ними Б. полагает, что «Божественному Благу свойственно разливаться» (Itin. VI 2; Brevil. I 3; ср.: Areop. DN. IV 1). Это представление Б. перенес с Божественного домостроительства на Божественную Сущность. По Б., Бог не был бы Высшим Благом, если бы не изливал Себя полностью. Это «саморазлитие» (diffusio, emanatio) есть процесс одновременно «деятельный и внутренний, сущностный и ипостасный, природный и волевой, свободный и необходимый, неумалющийся и совершенный» (Itin. VI 2). В Боге, как Высшем Благе, вечно совершается деятельный, сущностный и ипостасный процесс производства (productio), в результате к-рого получают бытие Ипостаси Сына и Св. Духа, к-рым Отец передает ипостасное бытие вместе со всецелой сущностью и природой (Ibidem). При этом Сын получает бытие «по образу рождения» (per modum generationis), а Св. Дух — «по образу дыхания» (per modum spirationis — Ibidem; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* I 8). Один из Них (Сын) — возлюбленный Отцом (dilectus), а Другой — совозлюбленный (condilectus — Itin. VI 2), что гораздо сильнее подчеркивает ипостасность Лиц, нежели августиновское учение, и приближает его к правосл. учению.

В данном случае Божественная Любовь (amor) есть синоним Блага, изливающегося «природным и волевым образом» (per modum naturae et voluntatis), т. е. в образе Слова (Сына) и в образе Дара (Св. Духа) (per modum Verbi et per modum Doni — Ibidem). В Боге «суть два образа совершенного изливания, то есть по образу природы и воли» (Brevil. I 3). Др. особенностью триадологии Б. является представление о первенстве (primitas) Бога Отца, что также сближает учение Б. с правосл. учением (см.: Areop. DN II 5–7). Бог Отец первенствует не только потому, что Сам ни от кого не заимствует бытия (principium non de principio), но потому, что Он — «преисполненный источник» (plenitudo fontalis, ср.: *πληγία θεότης* — Areop. DN II 7), «первый Производящий» (primus producens), от Которого получают начало Сын и Св. Дух (Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. T. 1. P. 470–472; De myst. Trin. // Ibid. T. 5. P. 114; Brevil. I 3). Бог Отец «Сам Себя в высшей степени сообщает через вечное обладание Возлюбленным и Совозлюбленным» (Brevil. I 1). Наконец, следуя прп. Иоанну Дамаскину, Б. учит о «перихорезе» Божественных Лиц, т. е. о Их высшем соединении (summa cointimitas), благодаря к-рому Одно Лицо с необходимостью присутствует в Другом через совершеннейшее взаимопроникновение (per summam circumincessionem), обусловливающее единое действие Лиц Св. Троицы, когда Одно Лицо действует вместе с Другим при совершенной неделимости Их сущности, силы и действия (Itin. VI 2).

III. Христология. Согласно Б., Господь Иисус Христос есть воплотившееся Слово Божие (Brevil. IV 1). Воплощение есть «действие Троицы, в котором произошло восприятие плоти Божеством и соединение Божества с плотью» (Ibid. IV 2). Это не только восприятие человеческой плоти, но и разумного человеческого духа со всеми его способностями (Ibidem). В согласии с вост. отцами Церкви Б. учит, что Спасителем «все было воспринято, чтобы все было исцелено» (Ibidem). Особенность плоти Спасителя вслед. ее бессеменного, непорочного зачатия — безгрешность, совершенная святость и непорочность (Ibid. IV 3). Полнота и совершенство человеческой природы Христа у Б. соединяется с



представлением о «полноте благодатных даров» (*plenitudo charitatum*) в человеческой душе Христа (*Ibid.* IV 8–10). В согласии со свт. Григорием Богословом Б. утверждает, что соединение плоти с Божеством произошло «при посредстве разумного духа (*mediante spiritu rationali*), через который, как через связующую средину (*medium congruentiae*), плоть стала пригодна (*idonea*) для соединения» (*Ibid.* IV 3). Соединение Божества и человечества во Христе произошло не через смешение природ в нечто третье и не за счет перехода одной природы в др., но в единстве Лица и Ипостаси — Лица не человеческого, но Божественного; не воспринятого, но Воспринявшего; не чьего-нибудь лица, но Лица единого Слова. Через это единение «Первое Начало в одной из Своих Ипостасей сделало Себя Самому подлежащим (*suppositum*) человеческой природы, и таким образом есть только одна личность и личное единство (*unitas personalis*), происходящее со стороны Воспринявшего» (*Ibid.* IV 2). Благодаря ипостасному единству Один и Тот же есть Сын Человеческий и Сын Божий, и то, что говорится о Сыне Божиим, говорится и о Сыне Человеческом, и наоборот. В этом, согласно Б., состоит «взаимообщение свойств» (*communicatio idiomatum*), когда «все, что принадлежит Одному и Тому же, тождественно и между собой» (*Ibidem*). Вслед этого Пресв. Дева Мария истинно называется Матерью Божией (*Ibid.* IV 3).

Учение о творении и тварном бытии. В этом учении Б. зависит от Аристотеля, блж. Августина и «Ареопагитик». Мир был сотворен из небытия во времени единым Началом — Богом без всяких посредников (*Brevil.* II 1). То, что мир произошел из небытия, отрицает наличие предшествовавшей миру вечной материи. То, что мир произошел во времени, отрицает его вечность и безначальность (*Ibidem*). Данные истины, лежащие за пределами естественного познания, являются предметом веры; однако, будучи однажды восприняты верой, они могут быть доказаны разумом (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia.* Т. 2. Р. 16–17). Согласно Б., Бог есть действующая (*efficiens*), формальная (точнее, «первообразная», *exemplaris*) и целевая (*finalis*) причина мира, поскольку всякая тварь приходит

в бытие благодаря действующей причине, формируется согласно определенному образцу и направляется к определенной цели (*Brevil.* II 1). При этом Б. вслед за блж. Августином полагает соответствующие этим причинам действия — творение (*creatio*), разделение (*distinctio*), украшение (*ornatus*), а также соответствующие им свойства тварного бытия — единство (*unitas*), истину (*veritas*), благодать (*bonitas*); образ (*modus*), вид (*specie*), порядок (*ordo*); меру (*mensura*), число (*numerus*), вес (*pondus*) — как отражение триединого действия «творящей Троицы» (*Trinitatis creantis*) или «следы Творца» (*vestigia creatoris*), отражающие Его могущество, премудрость и благодать (*potentia, sapientia, bonitas* — *Ibidem*). Хотя Св. Троица проявила в творении Свою безграничную силу (*potentia imensa*), тварный мир ограничен определенными мерой, числом и весом (*Ibidem*). Поскольку Бог сотворил мир не из Самого Себя, а из небытия, тварный мир коренным образом отличается от Него. По своему бытию тварь случайна, существенно зависит от Бога и в отличие от Него является составной. Сначала, в первом творении (*in prima mundi conditione*), Бог создал все основания (*semina* — семена) буд. вещей, из к-рых затем в течение 6 дней возникли все отдельные вещи (*Ibid.* II. 2). Следуя Аристотелю, Б. утверждает, что всякое тварное существо состоит из материи и формы. Тварный мир делится на духовный (*spiritalia*), телесный (*corporea*) и составленный из того и др. (*utriusque composita* — человек, состоящий из души и тела). В духовных тварях — ангелах и человеческих душах — Б. в отличие от Фомы Аквинского предполагает наличие духовной, непротяженной материи для объяснения их изменчивости и индивидуации. По Б., духовное существо, будучи тварным, состоит из потенции и акта, но потенция и акт взаимозаменяемы (*convertibilis*) понятиями материи и формы, поэтому сложность из материи и формы может быть приписана и духовным существам (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia.* Т. 2. Р. 89–101, 413–416). Однако в духовных существах материя не подвергается процессу возникновения и уничтожения и не причастна категории количества. В конечном счете духовная материя не отличается от

телесной, и одна материя служит основой как для духовных, так и для телесных существ. Для телесных существ непосредственной материей являются 4 элемента, соответствующие 4 качествам. Человек, сочетающий в себе духовное и телесное начала, сотворен в завершение всего. Весь материальный мир был создан для служения человеку, чтобы он восходил от него к его Творцу (*Brevil.* II 2). Человек состоит из души и тела, а душа — из потенции и акта. Такая двойная составность несколько не мешает существенно единству души и тела (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia.* Т. 2. Р. 415b). Человеческая душа обладает 3 главными силами — растительной, чувствующей и умственной (*Brevil.* IV 2).

Тварные вещи отражают в себе Бога, поскольку они сотворены по Его вечным идеям, или образцам, содержащимся в Слове Божиим, — «вечном Замысле» (*ars aeterna*) Бога Отца (*Coll. Нехаем. // Opera omnia.* Т. 5. Р. 343, 426; *Itin.* III 3). Божественные идеи, или универсалии, по учению Б., существуют тройным образом: до вещей (в вечном Божественном Замысле), в вещах (материи) и в познающем разуме (душе — *Itin.* III 3). Поэтому в тварном мире повсюду рассеяны «следы» (*vestigia*) Божии. Для Б. тварный мир подобен книге, в к-рой отражается и является нам триединый Творец. Тварный мир есть также лестница, по к-рой человеческий дух может восходить к Первоначалу всего (*De reduct. // Opera omnia.* Т. 5. Р. 320). Следуя «Ареопагитикам», Б. обращает внимание на 3 момента: «Человек только тогда может иметь истинное знание о вещах, когда он познает, как они произошли от Бога (действующей Причины их бытия), как они возвращаются к Богу в их конце и, наконец, как Бог в качестве первообраза в них отражается» (*Coll. in Hex. // Ibid.* Т. 5. Р. 343). Не все творения отражают Бога в одинаковой степени. Хотя любая тварь несет на себе «след» Бога как Причины своего бытия, только человек среди телесных тварей есть «образ Божий» (*imago Dei*), только он может помнить Бога, познавать Его и желать Его (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid.* Т. II. Р. 394–395).

Амартология и сотериология. Грех, как недостаток и порча (*defectus et corruptela*), признает Б., возник





в благом человеке, когда его свободная воля разрушила в самой себе изначально установленный нравственный образ, вид и порядок (*modum, speciem et ordinem*), уклонившись от истинного Блага. Грехопадение — следствие вины первого человека перед Богом, за к-рой последовало наложенное Богом справедливое наказание — смерть (*Brevil. III 1–2*). Поскольку человек в грехопадении стал виновен перед Богом, отвратился и удалился от Бога, в нем стали властвовать слабость, неведение и злоба, из духовного состояния он перешел в состояние плотское, душевное и чувственное (*Ibid. IV 1*). Вслед за блж. Августином Б. говорит, что человеческий ум попал во власть неведения, воля — под власть неповиновения, а плоть — вожделения (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. T. 2. P. 3–6*). «Первородная вина» (*culpa originalis*) вместе с Божиим наказанием и последствиями грехопадения передались от первого человека всем его потомкам, к-рые добавили к этому и свои личные грехи (*peccata actualia* — *Brevil. III 2*). Восстановление человеческого рода из такого состояния было невозможно без возвращения ему, во-первых, невинности духа (*mentis innocentiam*), во-вторых, дружественных отношений с Богом (*dei amicitiam*) и, в-третьих, того превосходного состояния (*excellantiam*), когда он был подчинен только Богу (*solī Deo suberat*). 1-е условие могло быть выполнено лишь через прощение вины (*dimissa culpa*), к-рую Божественной справедливости подобало простить только через достаточное удовлетворение (*satisfactionem condignam*). Такое удовлетворение за весь человеческий род не мог принести никто, кроме Бога, но не должен был приносить никто, кроме человека, к-рый согрешил. Поэтому было в высшей степени целесообразно (*congruentissimum*), чтобы человеческий род был восстановлен через Богочеловека (*per Deum hominem*), рожденного от рода Адамова. 2-е условие могло быть выполнено только через подходящего Посредника (*per mediatorem convenientem*), Который был бы сродствен и дружествен обеим сторонам, т. е. подобен Богу по Божеству и подобен человеку по человечеству. 3-е условие восстановления могло быть выполнено, только если восстановителем (*reparator*) был бы Сам

Бог, поскольку, если бы восстановитель был просто тварью, то человек, подчинившись простой твари, не возвратил бы своего превосходного состояния. Эти условия были выполнены воплотившимся Сыном Божиим, через Которого человек получил полное восстановление (*reparatio*) и спасение (*salus*) (*Ibid. IV 1*). Вслед за свт. *Афанасием Великим* Б. говорит, что Бог как все сотворил через Свое Нетварное Слово, так же все воссоздал и исцелил через Свое Воплощенное Слово (*Ibidem*). Относительно усвоения плодов спасения Б. вслед за блж. Августином учит, что для оправдания человека требуется одновременно наличие 4 факторов: «излияние благодати, устранение вины, сокрушение и движение свободного выбора» (*infusio gratiae, expulsio culpaе, contritio et motus liberi arbitrii* — *Ibid. V 3*). При этом благодать Божия изливается на человека только при наличии согласия со стороны свободного выбора. Поэтому, хотя вина устраняется по дару Божию, а не по свободному выбору человека, однако не без участия свободного выбора (*Ibidem*). Благодати, данной человеку даром (*gratiae gratis datae* — выражение блж. Августина), свойственно отвращать свободный выбор человека от зла и побуждать его к добру, свободному выбору свойственно соглашаться или не соглашаться на это, при согласии принимать благодать, при принятии благодати соработать ей (*cooperari eidem*), чтобы наконец достичь спасения (*Ibidem*).

Учение о познании. «**Божественное озарение**» (*illuminatio*). Это учение Б. восходит гл. обр. к учениям блж. Августина и Ришара Сен-Викторского о созерцании. Так же как и блж. Августин, Б., убежденный в том, что свет вечной Истины играет важную роль в поисках истины, разработал своего рода метафизику познания, в к-рой Божественное озарение, или просвещение, понимается как Божественное сотрудничество и помощь, подаваемая душе, когда та действует как «образ Божий» (*Quaest. disp. de scien. Chr. // Opera omnia. T. 5. P. 17–18; 23a; 24a; Serm. select. reb. theol. // Ibid. P. 571b–572a*). Это просвещение не имеет отношения к врожденным понятиям или научному познанию, получаемому с помощью чувств (*Serm. select. reb. theol. // Ibid. P. 572a*). Оно не

требуется для естественных, «низших» наук, для познания как абстрагирования (*Comment. in Eccl. // Ibid. T. 6. P. 7b*); оно требуется как объектом, так и субъектом познания только тогда, когда ум ищет неизменной Истины и истинного познания. Поскольку сотворенные вещи обладают бытием и истиной по причастию, а не по сущности, их умопостижение недостаточно для достоверности без присутствия и поддержки Божественной Истины (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. T. 1. P. 639a; Quaest. disp. de scien. Chr. // Ibid. T. 5. P. 23; Serm. select. reb. theol. // Ibid. P. 569a*). К тому же человеческий ум, будучи тварным, несмотря на свой естественный свет и познавательную способность, подлжит изменчивости и заблуждению, к-рые преодолеваются присутствием и действием в нем Божественных идей (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. T. 2. P. 903a; Quaest. disp. de scien. Chr. // Ibid. T. 5. P. 24a; Serm. select. reb. theol. // Ibid. P. 569b*). Последние присутствуют в действиях человека как «образа Божия» для регулирования (*regulans*) объекта и субъекта познания и для побуждения ума к согласию с истиной (*Quaest. disp. de scien. Chr. // P. 23b*). Но действия человека как «образа Божия» суть по преимуществу те, к-рые обращают его к Богу (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. T. 1. P. 83b*). «Божественное просвещение» наблюдается, т. о., в тех актах познания, в к-рых душа возвышается от твари к Творцу, когда она анализирует скрытое содержание тварного бытия и приходит к пониманию этого бытия через и во свете Первосущего (*Ibid. P. 504*). «Наш ум не может провести полный и исчерпывающий анализ какого-либо единичного тварного бытия, если он не получит помощь от познания чистейшего, актуальнейшего, совершеннейшего и абсолютного Бытия, которое есть Бытие простое и вечное и в котором пребывают причины всего в их чистоте» (*Itin. III 3*). Для того чтобы иметь возможность во всей полноте познать тварное бытие, ум человека нуждается в регулирующем и побуждающем действии «вечной идеи» бытия (*Ibidem*), что есть 2-е доказательство бытия Божия (*Quaest. disp. de Trinit. // Opera omnia. T. 5. P. 46–47*).

Учение о духовном совершенстве и богопознании. В учении о бого-





познании Б. соединяет августиновскую традицию с учением «Ареопагитик». Мистическое богопознание для Б. есть не отдельная наука, но часть богословия, к-рая учит возвращению человека к Богу и освещает роль Божественной благодати в этом возвращении. Б. полагает, что мистическое богопознание включает в себя 3 ступени: очищение (*purgatio*), просвещение (*illuminatio*) и совершенствование (*perfectio* — *Itin. IV 7; Comment. in Luc. // Opera omnia. T. 7. P. 349b; ср.: Areop. СН. III 2, 3; VII 3*). Только благодаря благодати Христовой человек вновь становится в правильное отношение к Богу (*Brevil. // Opera omnia. T. 5. P. 253–254*). Благодать Божия заново творит человека, обновляет в нем образ Божий; новая жизнь, в к-рой душа становится невестой Христовой, дочерью Небесного Отца, храмом Св. Духа (*Brevil. V 1*). Следуя «Ареопагитикам», Б. отмечает, что благодать очищает, просвещает и совершенствует душу; душа оживотворяется, преобразуется, а затем возвышается к Богу, уподобляется Ему и соединяется с Ним (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. T. 2. P. 635a; Brevil. V 1*). Многие из этих результатов Б. относит к тому, что он называет *ramificationes* (разветвлениями) благодати, — к добродетелям, дарам и блаженствам (*Brevil. V 4–6*). Насаждаемые в человеке добродетели «исправляют» силы души, делая их способными к правильным поступкам. «Богословские» добродетели ставят ум, память и волю человека в правильное отношение к Богу как его Первообразу. Основные (нравственные) добродетели направляют разум и желания к исполнению обязанностей человека по отношению к себе самому и ближнему (*Brevil. V 4*). Дары Св. Духа придают определенную гибкость практическим добродетелям христ. жизни для достижения *operatio expedita* (беспрепятственного действия — *Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. T. 3. P. 741a*) в действии и страдании ради Христа (*Brevil. V 5*). Блаженства необходимы для совершенства души, к-рую они надеются способностью к совершенному действию и страданию (*Brevil. V 6*). Таинства исцеляют душу от всех ежедневных прегрешений и несовершенств и помогают добродетелям, дарам и блаженствам достичь искомого результата. В частности, Миропомазание и Евхаристия укрепляют

веру и любовь, на твердом основании к-рых зиждется вся духовная жизнь человека (*Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. T. 4. P. 176b*). Так же как Христос, во-первых, очистил наш грех, во-вторых, просветил и, в-третьих, усовершеншил нас, дав способность следовать Ему, так и человек должен пройти 3 пути, благодаря к-рым он очищается от скверны греха, просвещается словом Христова учения и, наконец, становится совершенным благодаря Евхаристии и созерцанию. Эти 3 пути, как и в «Ареопагитиках», занимают центральное место в сотериологии Б.: «Путь очищения, состоящий в освобождении от греха, путь просвещения, состоящий в подражании Христу, и путь соединения, состоящий в принятии Жениха» (*De tripl. via // Ibid. T. 8. P. 12*). Это не 3 последовательные стадии духовной жизни, но скорее 3 духовных действия или упражнения, направленных на стяжание 3 христ. совершенств: внутреннего спокойствия самосознания, совершенного следования Христу и расцвета благодати в мистическом соединении с Богом. 3 пути требуются на всех уровнях духовной жизни. Они различаются не по времени, но по целям и по основанным на них силам и проявлениям духа. «Укол совести» (*stimulus conscientiae*) является побудительным мотивом на пути очищения, «луч ума» (*radius intelligentiae*) — на пути просвещения, «искра мудрости» (*igniculus sapientiae*) — на пути соединения (*De tripl. via // Ibid. P. 3*). На каждом из путей главные составляющие духовного делания суть размышление (*meditatio*), молитва (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*).

На пути очищения основное внимание Б. уделяет искоренению последствий первородного и личного грехов для достижения внутреннего спокойствия. Путь просвещения благодаря свету ума ведет человека к познанию и подражанию Тому, Кто есть воплощенная Истина. Это «путь продвижения, характеризуемый подражанием Богу» (*Brevil. V 6*), на к-ром размышление, молитва и созерцание направлены на более глубокое осознание и понимание Боговоплощения и всего Божественного домостроительства нашего спасения. Наконец, путь соединения отмечен большей активностью Божественной благодати и пассивностью человеческой природы. Этого пути

достигают немногие из-за необычного характера благодати соединения с Богом и недостаточного совершенства души (*De perfect. vitae // Opera omnia. T. 8. P. 120b*). Только тот человек, чьи силы ума и воли очищены, кто отрешился от твари (*Quaest. disp. de perfect. evang. // Ibid. T. 5. P. 129b*), кто стал смиренным, простым и нищим (*Coll. Hex. // Ibid. P. 430b*), кто постоянен и ревностен в молитве (*Ep. de imitat. Chr. // Ibid. T. 8. P. 502b*), тот достигает высшего соединения с Богом, к-рое происходит в созерцании, соответствующем этому этапу пути соединения.

Б. не дает четкого определения созерцанию, гл. обр. потому, что оно присутствует в разных формах на каждом из 3 путей и на каждой стадии этих путей. Б. различает 2 вида созерцания. Один восходит к учению блж. Августина, для к-рого восхождение к вершине созерцания происходит через умственное созерцание истины (*per viam splendoris* — путем осияния). Др. вид восходит к «Ареопагитикам», согласно к-рым созерцание происходит, по выражению Б., *per viam amoris* (путем любви), т. е. через превосхождение умственной сферы и опытное соприкосновение с Богом в «пресветлом мраке» Божией непостижимости (*Comment. in Luc. // Ibid. T. 7. P. 232a; De tripl. via // Ibid. T. 8. P. 16b*). В своем учении Б. соединяет оба этих подхода. Умственное созерцание, основанное на даре познания (*Comment. in lib. Sentent. // Ibid. T. 3. P. 779a*), занимает основные 6 глав его соч. «Путеводитель души к Богу»; по 6 ступеням ум человека последовательно переходит от созерцания «следов» Божиих во внешнем мире к созерцанию образа Божия в самом себе (память, мышление, воля), а от него, превосходя свою тварную природу, к Самому Богу как Первообразу «через Свет, Который сияет над нашим умом» (*Itin. V 1*). В конце этого восхождения дух человека приходит в такое удивление и восхищение, что выходит из себя и устремляется к объекту созерцания, как бы переходит в него (*Itin. VII 3; Brevil. V 6*), а воля его воспламеняется любовью (*Quaest. disp. de scien. Chr. // Ibid. T. 5. P. 40a; Itin. VII 6; Coll. in Hex. // Ibid. P. 427b*). Это мистическое созерцание в духе «Ареопагитик» достигается, согласно Б., благодаря дару мудрости; оно имеет





отчасти познавательный, отчасти аффективный характер. Созерцание начинается в сфере познания, но заканчивается в проявлениях воли (Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. Т. 3. Р. 774). Если умственному восхождению, по Августину, свойствен «путь утверждений», то для «мудрого созерцания» характерен «путь отрицаний» (De tripl. via // Ibid. Т. 8. Р. 17b), поскольку дух человека устремляется к Богу, превосходящему все чувственное и умопостигаемое бытие, и оказывается в «Божественном мраке» (in caligine — Itin. VII 5–6; Brevil. V 6). В этот момент человек выходит за пределы всякого познания и приходит в состояние, к-рое Б., следуя «Ареопагитикам», называет «ученым незнанием» (docta ignorantia — Brevil. V 6; Itin. VII 5–6), т. е. в экстатическое состояние опытного познания Бога и теснейшего внутреннего соединения с Ним, насколько возможно для человека в этой жизни (Comment. in lib. Sentent. // Opera omnia. Т. 3. Р. 531b, 548a). 2 традиции созерцания, т. о., соединяются у Б. в своей высшей точке — в экстазе и экстатическом познании Бога.

Подражание Христу. Б. называют 2-м основателем францисканского ордена не за реформы или преобразования устава, а гл. обр. за его учение о духовной жизни, анализ жизни и идеалов Франциска Ассизского и за практическое приложение этих идеалов в своих творениях и своей собственной жизни. Христ. жизнь для Б. есть «подражание Христу» (imitatio Christi). Для обоснования этого принципа он прибег к августиновскому учению «экземпляризма». Как вечное и нетварное Слово Божие есть образец, согласно Которому мир был сотворен (Coll. in Hex. // Opera omnia. Т. 5. Р. 343, 426), так и воплотившееся Слово в Своей земной жизни есть пример для подражания христиан. Соответственно вечному Образцу возникло все множество разнообразных тварей. Поскольку же ни одна тварь не может полностью выразить совершенство Божественного Образца, Бог создал множество вещей различных видов, к-рые в разной степени причастны Высшему Благу. Точно так же и воплощенному Слову Божию как источнику благодати, святости и премудрости соответствуют различные стадии христ. жизни — степени и порядки таинственного Тела Хрис-

това. Хотя совершенству Христа причастны все христиане, никто не может достичь его во всей полноте; в результате существует множество степеней подражания Христу (Apol. раур. // Ibid. Т. 8. Р. 242–245). Христ. жизнь, в к-рой человек подражает Христу в добродетелях, избегает порока, творит добро, добровольно и радостно переносит страдания ради Христа (Ibidem), согласно Б., разнообразна внутри католич. Церкви, поскольку ни один монашеский орден не может во всей полноте отразить совершенство Христа; но, несмотря на различия, каждый монашеский орден есть школа совершенства, стремящаяся сделать монахов похожими на Христа в мыслях и действиях (De sex alis Seraph. // Ibid. Р. 142–143; Apol. раур. // Ibid. Р. 250a). Любой элемент христ. жизни в определенной степени должен делать человека подобным Христу. Даже если Христос не давал обетов, но 3 основных обета — это путь подражания Ему: «Во Христе было что-то более превосходное, чем любой обет. Его человеческая воля была твердо устремлена на Отца. Для подражания этой воле мы принимаем обет бедности, милосердия и послушания, и, т. о., связывая и укрепляя нас, обеты делают нас подобными Христу» (Quaest. disp. de perfect. evang. // Ibid. Т. 5. Р. 187b).

В жизни Франциска Ассизского Б. нашел конкретный пример такого подражания Христу: его жизнь была медленным возрастанием в этом подражании, по мнению Б., вся она была сосредоточена на Кресте Христовом. Б. подчеркивает особую церковную миссию, к-рую Бог, по мнению Б., возложил на св. Франциска: он был вестником новой эры покаяния и обновления в католич. Церкви (Serm. de temp. // Ibid. Т. 9. Р. 593b); это стало целью и основанного им монашеского ордена. Поскольку в то время в католич. Церкви еще не существовало монашеского устава, направленного к этой тройной цели, Франциск Ассизский составил новый устав, к-рый мог бы направлять подвизающихся по следам Христа как в деятельной, так и в созерцательной жизни, в такой бедности, к-рая давала бы им духовную свободу восходить на высоты молитвы и одновременно представлять за людей (Determ. quaest. circ. reg. frat. min. // Ibid. Т. 8. Р. 338). Сам Б., генерал ордена, придавал меньшее

значение организации внешней жизни монахов, чем возвращению внутреннего молитвенного духа (Er. de imitat. Chr. // Ibid. Т. 8. Р. 499–503; Serm. de temp. // Ibid. Т. 9. Р. 579a–580a).

Влияние, к-рое Б. оказал на богословов схоластического направления в XIII–XIV вв., было весьма глубоким и продолжительным. Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского и др. сочинения Б. использовали уже его современники Вальтер из Брюгге, Иоанн Пеккам и Матфей Акваспартский, для к-рых Б. был образцом и учителем. Его влияние продолжалось после появления скотистской школы, поскольку мн. положения, к-рые добавили ученики *Иоанна Дунса Скота* к его метафизике, восходят к более практическому учению Б. После усиления влияния скотизма учение Б. распространялось через Римскую Коллегию св. Бонавентуры, основанную в 1587 г. папой Сикстом V. *Капуцины* сначала также были склонны следовать Б. как францисканцу и мистiku и как богослову и философу. Влияние Б. на богословов мистико-созерцательного направления всегда было глубоким. Начиная с XIII в. Б. рассматривался как руководитель и учитель духовной жизни, особенно в Сев. Европе, в Германии и Голландии.

Соч.: Opera omnia: In 10 t. Quaracchi, 1882–1902; Opera theologica selecta: In 4 t. Quaracchi, 1934–1964; рус. пер.: О возвращении наук к теологии. Путеводитель души к Богу / Пер. В. П. Гайденок // ВФ. 1993. № 8. С. 124–171; Путеводитель души к Богу / Пер. и коммент. В. Л. Задворного. М., 1993; Большая легенда: Житие св. Франциска // Истоки францисканства. Ассизи, 1996. С. 521–704; О Царстве Божию / Пер. К. Клюшниковой // Страницы. М., 1996. № 4. С. 115–127; О возвращении наук к теологии / Пер. А. Г. Вашестова // Антология средневековой мысли: Теология и философия европ. Средневековья. СПб., 2002. Т. 2. С. 122–140.

Лит.: *Chiellini E.* Mariologia S. Bonaventurae. R., 1941; *Gilson E.* La philosophie de S. Bonaventura. P., 1943; *Alszegeh S.* Grundformen der Liebe: Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura. R., 1946; *Sepinski A.* La Psychologie du Christ chez S. Bonaventure. P., 1948; *Schlette H. R.* Die Lehre von der geistlichen Kommunikation bei Bonaventura, Albert dem Grossen und Thomas von Aquin. Münch., 1959; *Bougerol J. G.* Introduction à l'étude de St. Bonaventure. Tournai, 1961; *Guardini R.* Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Leiden, 1964; *Veuthey L.* La filosofia cristiana di San Bonaventura. R., 1971; *Quinn J. F.* The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy. Toronto, 1973; *Schillemeit J.* Bonaventura: Der Verfasser der «Nachtwachen». Münch., 1973; S. Bonaventura 1274–1974: In 5 vol. / Ed. J. G. Bougerol. Grottaferrata, 1974. [Vol. 5: Bibliogr.]; *Hans-*





peter H. Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura: Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitatstheologie. Münster, 1985; *Baum H.* Das Licht des Gewissens: zu Denkstrukturen Bonaventuras. Fr./M., 1990; *Schlosser M.* Cognition et amor: zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura. Paderborn, 1990; *Johnson T.* Iste pauper clamavit: Saint Bonaventure's mendicant Theology of Prayer. Fr./M., 1990; *Ratzinger J.* Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. St. Ottilien, 1992; *Hatrup D.* Ekstatik der Geschichte: Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras. Paderborn, 1993; *Obenauer K.* Summa actualitatis: zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura. Fr./M., 1996; *Zahner P.* Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte: Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten. Werl/Westfalen, 1999.

Лексиконы и конкордансы: *Vincenza A.-M., Rubino D.* Lexicon Bonaventurianum. Venice, 1880; *Bougerol G. J.* Lexique S. Bonaventure. P., 1969; *Hamesse J.* Thesaurus Bonaventurianus: In 3 vol. Louvain, 1972–1979. Vol. 1: Itinerarium Mentis in Deum; Vol. 2: Breveviloquium; Vol. 3: Collationes de septem donis Spiritus Sancti.

А. Р. Фокин

БОНАКУРСИЙ [лат. Bonacursius, итал. Buonaccorsi] **БОЛОНСКИЙ** (ок. 1230, Болонья — кон. XIII в.), монах-доминиканец, церковный писатель-полюемист. Провел ок. 40 лет на о-ве Негропонт (Эвбея), к-рый с 1261 г. был центром провинции доминиканского ордена в лат. Греции. Главный труд Б. Б. — двуязычный (латинско-греч.) флорилегий «Собрание суждений древних отцов по вопросам, в которых греки не согласны с латинянами, то есть о Святом Духе, о чистилище, об опресноках и о примате папы» (Collectio auctoritatum veterum Patrum de iis in quibus a Latinis dissentiunt Graeci, id est, de Spiritu Sancto, de Purgatorio, de Azimis et de Primatu Pontificis). Ок. 1326 г. оно было переработано доминиканцем Андреа Дото и под названием «Сокровище истинной веры» (Thesaurus veritatis fidei) послано папе *Иоанну XXII*. Б. Б. явля-

ется также автором неск. полемических сочинений на греч. и лат. языках, в т. ч. трактата «О заблуждениях греков», написанного под влиянием одноименного сочинения *Фомы Аквинского*.

Лит.: *Reusch H.* Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen // Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., III. Cl. München, 1889. Bd. XVIII/3. S. 690–706 [отрывки из «Thesaurus»]; *Dondaine A.* Contra Graecos, premier écrit polémique des Dominicains d'Orient // AFP. 1951. T. 21. P. 406–418; *LexMA.* Bd. 2. Teil 1. Sp. 398; *Delacroix-Besnier Cl.* Les dominicains et la chrétienté grècque aux XIV^e et XV^e siècles. R., 1997. P. 206–207, 251–254, 259–261.

П. И. Жаворонков

БОНВЕЧ [нем. Bonwetsch] Готлиб Натанаэль (17.02.1848, нем. колония Норка Камышинского у. Саратовской губ. — 18.07.1925, Гёттинген, Германия), нем. протестант. теолог, патролог и историк Церкви; владея рус. и церковнослав. языками, занимался исследованием слав. рукописей творений отцов Церкви. Учился в Дерптском ун-те (1866–1870), став пастором в 1871 г., вернулся в Норку. Продолжил образование в Гёттингенском (1874–1875) и Боннском (1877–1878) ун-тах. В 1878 г. защитил в Дерпте (совр. Тарту) докт. дис. «История монтанизма». В 1882–1883 гг. профессор церковной истории в Дерптском, с 1891 г. — в Гёттингенском ун-тах. Научные интересы Б. лежали в сфере библеистики, греч. патристики, издания текстов.

В области греч. патристики Б. занимался исследованием и изданием трудов ранних отцов Церкви, в т. ч. сщмч. *Ипполита Римского* (III в.) и сщмч. *Мефодия Олимпийского* (нач. IV в.). Подготовил критическое издание комментариев Ипполита Римского на Книгу пророка Даниила (203 г. по Р. Х., древнейший сохранившийся христ. комментарий к библейской книге; *Hippolytus.* Werke. Lpz., 1897. Bd. 1: Die Kommentare zu Daniel und zum Hohen Liede). Для

реконструкции утраченных частей греч. текста Б. приводил дословный перевод сохранившейся слав. версии книги. В 1902 г. вышло издание комментария Ипполита Римского к кн. *Песнь Песней* с учетом издания груз. текста Н. Я. Матта (Hippolytus Kommentar zum Hohen Lied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes. Lpz., 1902. (TU; 23. N. F. 8)). Издания показали, что там, где слав. перевод можно сравнить с греч. оригиналом, особенно в комментариях к прор. Даниилу, существует достаточная близость между текстом и переводом. При издании Мефодия Олимпийского Б. должен был также перевести значительные фрагменты со слав., т. к. ранние греч. версии трудов Мефодия утрачены (издания выходили в 1891 и 1917). В 1922 г. Б. издал сохранившийся только по-славянски текст «Книг тайн» Еноха (т. н. славянский Енох — Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Lpz., 1922) и показал, что все слав. рукописи восходят к единому тексту. Б. — автор ок. 60 статей в Protestantische Real-Encyclopaedie по рус. церковной истории. Кроме того, ему принадлежит обзор рус. церковной истории (Kirchengeschichte Russlands im Abriss. Lpz., 1923).

Соч.: Geschichte des Montanismus. Erlangen, 1881; Cyrill und Methodius, die Lehrer der Slawen. Erlangen, 1885; Das slawische Henochbuch. B., 1896; Studien zu den Kommentaren Hippolytus zum Buche Daniel und zum Hoheliede. Lpz., 1897; Die Theologie des Methodius von Olympus. B., 1903; Grundriss der Dogmengeschichte, 1909; Die Theologie des Irenäus. Götersloh, 1925; Die christliche vornicaenische Literatur (mit Einschluss der juedisch-hellenistischen und apolyptischen) in altslavischen Handschriften // *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Lpz., 1958. Bd. 1.

Лит.: *Bonwetsch G.* Theologische Bibliographie // Festschrift für G. N. Bonwetsch. Lpz., 1918. S. 148 ff.; *Treu U.* Gottlieb Nathanael Bonwetsch // Tausend Jahre Taufe Russlands: Russland in Europa / Hrsg. H. Goltz, A. Meissner, P. Weniger. Lpz., 1993.

Прот. Валентин Асмус





ОТ РЕДАКЦИИ

«Православная энциклопедия» является специализированным справочным изданием, ставящим перед собой две задачи: 1) дать всеобъемлющую информацию по двухтысячелетней истории и современному состоянию вселенского Православия; 2) ознакомить читателя с др. христианскими конфессиями, нехристианскими религиями, а также с явлениями науки, культуры, философии, искусства, политики, так или иначе связанными с религией. Особое внимание Энциклопедия уделяет церковной жизни в XX в., сведения о которой практически отсутствуют в справочной литературе.

Священное Писание, священная история и библеистика представлены статьями о лицах, названных в Библии, географии и археологии Святой земли, библейском богословии, библейских кодексах, ересях, связанных с толкованием Библии, а также статьями о крупнейших экзегетах. **Святоотеческое наследие** рассмотрено в статьях, посвященных отцам и учителям Церкви. Значительное место в Энциклопедии уделяется понятиям **православного догматического, основного, нравственного и пастьерского богословия**, а также **религиозной философии**, раскрытым в трудах крупнейших богословов, представителей классической и русской религиозной философии. Широко освещаются основные вопросы **церковного права**, история дисциплины, персоналии; большое внимание уделено отношениям Церкви и государства, вопросам государства и права и их соотношению с православным мировоззрением, правовым аспектам семьи и брака. Статьи по **литургике** освещают историю христианского богослужения, различия между местными богослужебными традициями, а также развитие литургической науки, описывают литургические термины, виды богослужебных текстов и литургические письменные памят-

ники, богослужебную утварь и облачения. В статьях по **церковной музыке** рассказывается о типах песнопений, распевах, музыкальных терминах, авторах песнопений, теоретиках церковной музыки, исследователях, исполнителях и педагогах, даны обзоры певческих традиций Востока и Запада, певческих книг, музыкальных и музыкально-теоретических памятников и их изданий, систем нотации, церковных хоров. Статьи по **церковному искусству** посвящены вопросам иконографии, иконописания, церковной архитектуры, а также дают представление об отдельных выдающихся иконописцах, архитекторах и светских живописцах, обращавшихся в своем творчестве к христианским темам.

Агиографические статьи Энциклопедии посвящены святым, входящим в современный Месяцеслов РПЦ, в Месяцесловы др. поместных православных Церквей, а также мученикам, подвижникам и др. святым, память о которых может быть восстановлена на основе древних источников. Эти источники делятся на несколько типов, отмеченных в статьях следующими сокращениями: пам. зап. — памяти святых, почитавшихся в древности в Зап. Церкви (до XI в.); пам. греч. — памяти, содержащиеся в византийских и греческих источниках, в т. ч. новомучеников; пам. вост. (сир., арм., копт.) — памяти почитавшихся на христианском Востоке древних святых, которые сохранились в сирийских, арабских, коптских, эфиопских и др. источниках, восходящих к эпохе единства Вселенской Церкви (до сер. V в.). Дни памяти святых, указываемые в начале статьи, приводятся не только в соответствии с современной богослужебной практикой РПЦ (такие даты стоят на первом месте), но и согласно традициям, отраженным в древних памятниках др. Церквей.

В Энциклопедии подробно описывается **Русская Православная Цер-**

ковь. Отдельные статьи посвящены общерусским и местночтимым святым, а также новомученикам и исповедникам XX в., выдающимся архиереям, церковным ученым, педагогам, писателям, проповедникам, миссионерам. Дана информация обо всех административных, учебных и просветительских центрах РПЦ: епархиях, викариатствах, духовных школах, миссионерских центрах, а также о большинстве монастырей, существовавших за всю историю Русской Церкви. Особое внимание уделено памятникам церковной письменности, зодчества и искусства. Подробно изложены история и современное положение церковно-государственных отношений, религиозная политика глав государства в разные периоды.

Древняя Церковь представлена большим комплексом агиографических, церковно-исторических и церковно-географических статей. Впервые русский читатель сможет познакомиться с краткими житиями практически всех древних святых, большого числа церковных деятелей, писателей. Особое внимание уделено обзорным статьям о Вселенских Соборах, учению отцов Церкви, древней христианской письменности. Впервые в современной отечественной науке подробно освещены история, современное положение и духовное наследие **поместных православных Церквей**.

Древние Восточные (дохалкидонские) Церкви описаны в статьях по истории и современному состоянию Армянской Апостольской Церкви, Эфиопской Церкви, Сирийского Ортодоксального Патриархата Антиохии и всего Востока, Александрийского Патриархата всей Африки и Ближнего Востока (Коптской Церкви), Восточной Сирской Церкви, Ассирийской Церкви Востока. Широко представлены основные исторические события, видные церковные деятели, богословы и



иерархи, а также крупнейшие монастыри, миссионерские центры, памятники письменности и церковного искусства. Особое внимание уделяется современному положению и церковно-административному делению этих Церквей.

В материалах о **Римско-католической Церкви** освещаются вероучение, особенности богослужения, церковно-административное деление, основные события церковной жизни, наиболее известные из почитаемых святых, выдающиеся богословы, исследователи, а также Соборы, памятники, ордена и общества. **Протестантские церкви и движения** представлены статьями о вероучении, особенностях богослужения, церковно-административного деления, крупных богословах, церковных организациях Лютерано-Евангелических, Реформатских церквей, Англиканской церкви и др. протестантских объединений. Статьи по **религиоведению** призваны дать представление о традиционных (помимо христианства) и нетрадиционных религиях и сектах.

Статьи о **странах и субъектах Российской Федерации** содержат материал о современной религиозной ситуации, распространении христианства, законодательстве о вероисповеданиях, некоторые — также специальные разделы, напр. о церковном искусстве и музыке. При справках о численности населения, количестве верующих, принадлежащих той или иной конфессии, и т. п. указывается год источника информации (кроме результатов переписи используются и др. официальные источники, в т. ч. электронные).

В основу размещения статей в томах положен алфавитный принцип подачи материала «буква за буквой», т. е. по буквам всего словосочетания заголовков рубрик, когда каждый многословный заголовок рассматривается как состоящий из одного слова с таким составом букв. При названии статьи, если оно является иноязычным или заимствованным, дается этимологическая справка. При наличии ряда статей об одноименных персоналиях этимологическая справка помещается в первой статье, открывающей ряд, организованный следующим образом: 1) лица, упоминаемые в Библии; 2) святые — апостолы, равноапостольные, святители, благоверные князья, преподобные,

священномученики, преподобномученики, мученики, исповедники, праведные и бесребреники, блаженные; 3) Патриархи — Русские, Константинопольские, Александрийские, Антиохийские, Иерусалимские, Грузинские, Сербские, Румынские, Болгарские; 4) папы Римские; 5) Предстоятели Поместных православных Церквей, не обладающие титулом Патриарха; 6) католиконы и предстоятели восточных неправославных Церквей; 7) православные и инославные архиереи; 8) императоры римские и византийские; 9) великие князья, цари и императоры российские; 10) иностранные монархи в алфавитном порядке названия стран.

Названия **монастырей** в заголовках статей Энциклопедии начинаются с прилагательных, которые образованы от топонимов — названий крупных населенных пунктов: городов, сел (если монастырь расположен в данном населенном пункте), рек, озер (на берегах которых находится монастырь), напр.: **Ивановский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь** (в г. Иваново). Если известно имя основателя, название монастыря начинается с прилагательного, образованного от этого имени, напр.: **Авраамиев Городецкий мужской монастырь**. Если монастырь расположен вдали от крупных населенных пунктов, то название монастыря начинается с прилагательного, называющего престольный праздник, напр.: **Троицкий мужской монастырь**, в пос. Холки Чернявского р-на Белгородской обл. Если обитель имеет устойчивое общецерковное именование, то оно является названием статьи, напр.: **Оптина в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы мужская пустынь**.

Курсивом в тексте статей выделены имена, названия и понятия, которым посвящены отдельные статьи. Если употребленное наименование не точно соответствует названию статьи, в скобках с пометой **см.** дается соответствующая отсылка. После имен церковных иерархов, а также князей, царей, императоров в скобках приведены даты пребывания на кафедре или правления. В скобках также помещаются отсылки на источники в сокращенной форме, если они входят в принятый список сокращений, а также ссылки на приста-

тейную библиографию с указанием фамилии автора (курсивом) и страницы издания (или тома и страницы).

Даты событий русской истории, происшедших до 24 янв. 1918 г., указываются по юлианскому календарю (старому стилю); события, происшедшие с 24 янв. по 28 февр. 1918 г., имеют двойную датировку: по юлианскому и григорианскому (новому стилю) календарям. Начиная с 1 марта 1918 г. даты (включая даты кончины святых) приводятся по григорианскому календарю. Праздники Русской Церкви, в т. ч. дни памяти святых вне зависимости от времени их преставления, указаны по юлианскому календарю.

Богослужебные книги, используемые ныне в православной Церкви, цитируются по-церковнославянски с сохранением орфографии XVIII–XX вв. (синодальной). Тексты русских и славянских литургических рукописей и книг XI — 1-й пол. XVII в. цитируются по-церковнославянски, но набраны, как правило, русским гражданским шрифтом, титла разведены, дублетные написания и надстрочные знаки опущены. Греческие и латинские литургические тексты, используемые в настоящее время в богослужении православной Церкви, переведены на церковнославянский язык, не используемые — на русский; католические литургические тексты *Novus ordo*, имеющие авторизованный русский перевод, приводятся, как правило, только по-русски. При необходимости неславянские литургические тексты приводятся на языке оригинала и обязательно снабжаются переводом. Богослужебные книги православной Церкви цитируются преимущественно по наиболее распространенным греческим и русским изданиям.

Канонические тексты цитируются с сохранением орфографии XIX — нач. XX в.

Пристатейная библиография делится на группы: архивные (рукописные) материалы (Арх.) и опубликованные — источники (Ист.), сочинения и переводы (Соч.; Муз. соч.; Пер.), публикации (Изд.), исследования (Лит.). Как правило, расположение материала в каждой группе обусловлено временем выхода изданий, возможна дополнительная группировка по жанровому, тематическому и др. признакам. При наличии позиции в списке сокращений

ОТ РЕДАКЦИИ

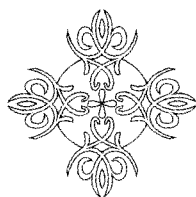


или в списке наиболее часто упоминаемых источников (монографий, хрестоматий и т. п.) в пристатейной библиографии даются соответствующие отсылки, в противном случае источники и литература приводятся по возможности исчерпывающе, наиболее полно — отечественные публикации и архивы. Работы одного автора присоединяются к хронологически первой публикации с пометкой «он же» или «idem». В некоторых больших статьях структура пристатейной библиографии соответствует структуре статьи, библиография имеет соответствующие подзаголовки.

Библиографическое описание, как правило, дается на языке ориги-

нала. Для названий книг, написанных с использованием восточной группы алфавитов, приводятся переводы либо транскрипции на европейских языках. Форма библиографического описания ориентирована на ГОСТ 7.1–84. Сведения о выходе разных изданий приведены подряд, указания на переиздания помечены надстрочными знаками: цифрой — номер издания, буквами р (r) — репринт (reprint), п — переиздание (перенабор). Имя автора выделяется курсивом независимо от позиции в тексте — в заголовке или грамматически связанном заглавии (латинские, греческие, славянские источники). Терминологические сокращения в библиографическом описании

соответствуют ГОСТ либо соотносены с сокращениями, принятыми в основном тексте статей Энциклопедии. В раздел сокращений, принятых в Православной энциклопедии, входят: списки библейских книг и рукописей (с. 701), названия учреждений, организаций и обществ (с. 702), рукописных фондов, музеев и библиотек (с. 706), наиболее часто упоминаемые библиографические источники (монографии, хрестоматии, справочные и периодические издания даются в сокращении в соответствии с традицией, принятой в научных изданиях России и Европы, с. 709), список терминологических сокращений на русском (с. 742) и на иностранных (с. 747) языках.





СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

	Ветхий Завет
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги пророка Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклезиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиц	Книга пророка Иоила
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1 и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфи
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии

Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа
Новый Завет	
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния Апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание ап. Иакова
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1 и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1 и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1 и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1 и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам

Библейские книги

	Вселенские
I Всел.	Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)

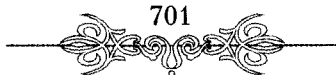
Трул.	Вселенский Собор 5-6-й [Пято-Шестой] (Трулльский) (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)

Поместные

Анкир.	Анкирский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский, (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314–325)
Сердик.	Сердикийский (Сердикийский) (343)

Правила святых апостолов

Амф.	Правило свт. Амфилохия
Афан.	Правила свт. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила свт. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание свт. Геннадия, Патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило свт. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила свт. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила свт. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила свт. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. П.	Правила свт. Иоанна Постника, Патриарха Константинопольского



Кир.	Правила свт. Кирилла, архиеп. Александрийского		искусств (с 1995 государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)		реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря
Ник. Исп.	Правила свт. Никифора Исповедника, Патриарха Константинопольского	АН	Академия наук	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт
Ник. Конст.	Правила Николая, Патриарха Константинопольского	АОКМ	Архангельский областной краеведческий музей	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские
Петр Ал.	Правила свт. Петра, архиеп. Александрийского	АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации	ВЦИК	Всероссийский Центральный Исполнительный комитет
Тарас. Посл.	Послание свт. Тарасия, Патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	АХ	Академия художеств	ВЦС	Высший церковный совет
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	БАН	Библиотека Академии наук	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)
Канон. предп.	Разные канонические предписания: из Послания свт. Василия Великого, Бесед на Ефес. свт. Иоанна Златоуста, Ответа свт. Анастасия Антиохийского	ББИ	Библейско-богословский институт св. ап. Андрея (Москва)	ВЧК	Всероссийская Чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и преступлениями по должности (также — ЧК)
Кумранские рукописи		БИБО	Британское и иностранное библейское общество	ГААО	Государственный архив Архангельской области
1QGenAp	Апокрифическая кн. Бытия	БИБО	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 — в рус. епархиях, территории к-рых были заняты Белыми Армиями)	ГААОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области
1QH	«Благодарственные гимны»	ВВЦУ	Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГАВО	Государственный архив Вологодской области
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»	ВГИАХМЗ	Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)	ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума	ВКП(б)	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАКО	Государственный архив Курской области
1QS	Устав общины	ВЛКСМ	Всероссийский научно-исследовательский институт реставрации (Москва)	ГАМО	Государственный архив Московской области
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)	ВМДПНИ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАНО	Государственный архив Новгородской области
1QSB	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)	ВНИИР	Вольное общество любителей российской словесности	ГАОО	Государственный архив Орловской области
CD	«Дамасский документ»	ВНИИТАГ	Всероссийское Общество охраны памятников истории и культуры	ГАПО	Государственный архив Пермской области
Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ		ВОЛРС	Всемирный Совет Церкви	ГАРО	Государственный архив Рязанской области
ААН	Архив Академии наук	ВООПИК	Всероссийский художественный научно-	ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)
АА СССР	Академия архитектуры СССР	ВСЦ	исследовательский институт реставрации (Москва)	ГАСО	Государственный архив Сумской области
АВПР	Архив внешней политики России	ВХНРЦ	искусств (с 1995 государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)	ГАТО	Государственный архив Тамбовской области
АГМДЗиНИ	Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства		Академия наук	ГАХН	Государственная академия художественных наук
АМЕМ	Археологический музей Елеонского мон-ря (РПЦЗ) в Иерусалиме		Архангельский областной краеведческий музей	ГАЯО	Государственный архив Ярославской области
АМИИ	Архангельский музей изобразительных		Архив Президента Российской Федерации		

СОКРАЩЕНИЯ



ГБЛ	Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (ныне Российская государственная библиотека: РГБ)		СССР им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская Национальная библиотека: РНБ) (Санкт-Петербург)	ИКДП	Институт книги, документа и письма (Санкт-Петербург)
ГВСМЗ	Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГПИБ	Государственная Публичная историческая библиотека (Москва)	ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)
ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)	ГПНТБ СО РАН	Государственная Публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН
ГИТИС	Государственный институт театрального искусства (Москва)			ИППО	Императорское Православное Палестинское общество
ГЛИМ	Государственный литературный музей (Москва)	ГПУ	Государственное политическое управление при НКВД РСФСР (также — ОГПУ)	ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)
ГМЗК	Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва)	ГРМ	Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)	ИРЛИ ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)
ГМЗ «Петергоф»	Государственный художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»	ГТТ	Государственная Третьяковская галерея	ИТЛ	Исправительно-трудовой лагерь
ГМЗРК	Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Великий)	ГЦММК	Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)	КазГУ	Казанский государственный университет
ГМЗ «Царское Село»	Государственный музей-заповедник «Царское Село»	ГЦТМ	Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	КазДА	Казанская Духовная Академия
ГМИГ	Государственный музей истории Грузии	ГЦХРМ	Государственные центральные художественные научно-исследовательские реставрационные мастерские (ныне ВХНРЦ) (Москва)	КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник
ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва)			КГБ	Комитет государственной безопасности СССР (также МГБ)
ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Востока (Москва)	ГЭ	Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)	КГКМ	Карельский государственный краеведческий музей
ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ЕГИМА	Ереванский государственный исторический музей Армении	КДА	Киевская Духовная Академия
ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Петербурга	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств	КИАХМЗ	Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
ГММК	Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей	КЕЦ	Конференция европейских Церквей
ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ИАНАНУ	Институт археологии Национальной Академии наук Украины (Киев)	КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник
ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ИАРАН	Институт археологии РАН (Москва)	КИАХМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник (Ипатьевский мон-рь)
ГНИМА	Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)	КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей
ГПБ	Государственная Публичная библиотека	ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)	КМРИ	Киевский музей русского искусства
		ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)	КНБ	Комитет национальной безопасности (Республика Казахстан)
				КПСС	Коммунистическая партия Советского Союза
				КХМ	Калужский художественный музей
				ЛГПИ	Ленинградский государственный педагогический институт им. А. И. Герцена



СОКРАЩЕНИЯ



ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне СПбДА)	МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей	НХМ	Национальный художественный музей (Минск)
ЛДАиС	Ленинградская Духовная Академия и Семинария	МКХА	Международные конгрессы христианской археологии	НХМУ	Национальный художественный музей Украины
ЛИМ	Львовский государственный исторический музей	МП	Московский Патриархат	ОБО	Объединенное Библейское общество
ЛНБ	Львовская научная библиотека	МПИ	Государственный Музей Палехского искусства	ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
МАО	Московское археологическое общество	МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете
МВД	Министерство внутренних дел	МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения
МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел (1832–1920, ныне РГАДА)	МХАТ	Московский художественный академический театр	ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском университете
МГИАИ	Московский государственный историко-архивный институт	НАРК	Национальный архив Республики Карелия	ОПИ	Отдел письменных источников Новгородского государственного музея
МГПИ	Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина (ныне МГПУ)	НАРТ	Национальный архив Республики Татарстан	НГОМЗ	Отделение литературы и языка РАН
МГУ	Московский государственный университет	НАТО	Организация Североатлантического пакта	ОЛЯ РАН	Отделение русского языка и словесности РАН
МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького	НБВ	Национальная библиотека в Варшаве (Польша)	ОРЯС РАН	Отделение русского языка и словесности РАН
МГУ	Московский государственный университет	НБКМ	Народная библиотека «Кирилл и Методий» (София, Болгария)	ОСО при ОГПУ	Особое совещание при ОГПУ
МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького	НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Киев)	ПГХГ	Пермская государственная художественная галерея
МГХИ	Московский государственный художественный институт им. В. И. Сурикова	НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского.	ПЗИХМЗ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник
МДА	Московская Духовная Академия	ИИ	Институт рукописей Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	ПИАМ	Псковский историко-архитектурный музей-заповедник
МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария	НГОМЗ	Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	ПМО	Православное миссионерское общество
МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)	НКВД	Народный комиссариат внутренних дел РСФСР	ПОКМ	Пермский областной краеведческий музей
МИГМ	Музей истории г. Москвы	НКПИКЗ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	ППО	Православное Палестинское общество
МИД	Министерство иностранных дел РФ	НМАУ	Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)	ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва)
МИИРК	Музей изобразительных искусств Республики Карелия	НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН
МИК	Музей истории г. Киева	НМ(Л)	Национальный музей (Львов)	РАИК	Русский Археологический институт в Константинополе
МИО	Московское историческое общество	НСНРИМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры
МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства			РАМН	Российская Академия медицинских наук
				РАН	Российская Академия наук



СОКРАЩЕНИЯ



РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук	РязХМ	Рязанский областной художественный музей	ТГОМ	Тверской государственной объединенный музей
РАО	Российское Археологическое общество	САНУ	Српска академия наука и уметности	ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)	САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Государственного музея изобразительных искусств Республики Татарстан	ТКГ	Тверская картинная галерея
РГАКФД	Российский государственный архив кинофотодокументов	СБУ	Служба безопасности Украины	ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»
РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)	СГИАПМЗ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник	ТОКГ	Тверская областная картинная галерея
РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)	СГИХМ	Серпуховской государственный историко-художественный музей	ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)
РГУ	Российский государственный гуманитарный университет	СИХМ	Сольвыгодский историко-художественный музей	УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь
РГБ	Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)	СЛОН	Соловецкий лагерь особого назначения	УИХМ	Угличский историко-художественный музей
РГИА	Российский государственный исторический архив	СНАМ	Национальный художественный музей в Софии	УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)
РГО	Русское географическое общество	СНИМ	Национальный исторический музей в Софии	УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)
РИАМЗ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник	СНК, Совнарком	Совет народных комиссаров	УГУ	Уральский государственный университет (Екатеринбург)
РМО	Русское музыкальное общество	СНХГКрипта	Филиал Музея средневекового искусства Национальной художественной галереи в Софии (Крипта)	УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)
РНБ	Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)	СОКМ	Свердловский областной краеведческий музей	УФСБ	Управление Федеральной службы безопасности
РПУ	Российский православный университет ап. Иоанна Богослова (Москва)	СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив	ФБОН	Фундаментальная библиотека общественных наук АН СССР
РПЦ	Русская Православная Церковь	СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет	ХАЗУ	Хорватска академия знаности и уметности (Загреб)
РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей	СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	ХМК	Христианская молодежная конференция
РСХД	Русское студенческое христианское движение	СПБФИА	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН	ХНБ	Харьковская научная библиотека
РЦХИДНИ	Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории	РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН	ЦАК (МДА)	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии
РЯАХМЗ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль»)	РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН	ЦАМ (СПБДА)	Церковно-археологический музей при С.-Петербургской Духовной Академии
		СПБФИРИ	Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН	ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ
		СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ЦАНТД	Центральный архив научно-технической документации Москвы
		СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей	ЦГАДА	Центральный государственный архив



ЦГАЛИ	древних актов (ныне РГАДА) Центральный государственный архив литературы и искусства (ныне РГАЛИ)	ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник	Бобк. Перетц.	ИРЛИ(ПД) Собрание Е. А. Бобкова Собрание акад. В. Н. Перетца
ЦГАМО	Центральный государственный архив Московской области	ЯХМ	Ярославский художественный музей	Кекел.	Институт рукописей им. К. Кекелидзе АН Грузии (Тбилиси)
ЦГА СПб	Центральный государственный архив (Санкт-Петербург)	Рукописные фонды музеев и библиотек	БАН	Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)
ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте	Арханг. Арх. ком.	Архангельское собрание Собрание Археографической комиссии	Древл.	РГАДА Государственное Древлехранилище
ЦГИА	Центральный государственный исторический архив (ныне РГИА)	Дружин.	Собрание В. Г. Дружинина	Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии
ЦГИАГ	Центральный государственный исторический архив Грузии	Мордв.	Собрание И. П. Мордвинова		
ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив г. Москвы	РАИК	Собрание Русского археологического института в Константинополе		
ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)	Солов. Строг.	Соловецкое собрание Собрание гр. С. Г. Строганова		
ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области	Устюж.	Устюжское собрание	Большп.	РГБ Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых
Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)	Барс. Воскр.	ГИМ Собрание Е. В. Барсова Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря	Вол.	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря
ЦИАИ БП	Церковно-исторический и архивен институт, Българска Патриаршия (София)	Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым)	Григор.	Собрание В. И. Григоровича
ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)	Епарх. Забел.	Епархиальное собрание Собрание И. М. Забелина	Егор.	Собрание Е. Е. Егорова
ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА	Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова	МДА	Собрание Московской Духовной Академии
ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва (Москва)	Муз. Новоспасск.	Музейное собрание Собрание Новоспасского монастыря	Овчин.	Собрание П. А. Овчинникова
ЦНБ АНУ	Центральная научная библиотека Академии наук Украины (ныне НБ НАНУ) (Киев)	Син. Син. греч.	Синодальное собрание греческих рукописей	Олон.	Собрание Олонецкой духовной семинарии
ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)	Увар.	Собрание гр. А. С. Уварова	Рогож.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища
ЧерМО	Череповецкое музейное объединение	Усп.	Собрание Успенского собора	Рум.	Собрание гр. Н. П. Румянцева
ЮПКМ	Юрьев-Польский районный краеведческий музей	Хлуд. Чертк.	Собрание А. И. Хлудова Собрание А. Д. Чертова	Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова
ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия	Чуд.	Собрание Чудова монастыря	Тихонр.	Собрание Н. С. Тихонравова
		Щук.	Собрание П. И. Щукина	Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры
		Тихомир.	ГПНТБ СО РАН Собрание М. Н. Тихомирова	Унд.	Собрание В. М. Ундольского
		Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)	Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева
				Чув.	Собрание М. И. Чуванова
				Синод.	РГИА Собрание Синода
				Вяз. Q	РНБ Собрание кн. П. П. Вяземского
				Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга

СОКРАЩЕНИЯ

Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание	Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kupferstichkabinett — Берлинская гос. б-ка	Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισκοπῆς Λευκωσίας — Б-ка Кипрской Архиепископии (Никосия)
Погод.	Собрание М. П. Погодина	BNF	Bibliothèque Nationale de France — Национальная б-ка Франции (Париж)	Damask. Umayy.	Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)
Солов.	Соловецкое собрание	Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская б-ка (Оксфорд)	Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — мон-рь Дионисиат (Афон)
Соф.	Софийское собрание	Baroc.	Barocciiana — Бароккианское собрание	Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — мон-рь Дохиар (Афон)
Тит.	Собрание А. А. Титова	Clark.	Clarke collection — Собрание Кларка	Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Б-ка земли Саксония (Дрезден)
Нежин.	ЦНБ НАНУ Собрание историко-филологического института [им.] кн. Безбородко в Нежине	Dorvill.	Dorvilliana — Дорвиллианское собрание	Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Мон-рь Эсфигмен (Афон)
ЯМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник Собрание рукописей	Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама	Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)
Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Б-ка Александрийского Патриархата	Laud.	Laudiana — Лаудианское собрание	Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская б-ка (Афины)
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμόντου — Собрание К. Амандоса (Афины)	Roe	Thomasae Roe — Собрание Т. Роэ	Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Гёттинген)
Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская б-ка (Милан)	Bonon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская б-ка (Болонья)	Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Мон-рь св. Григория (Афон)
Andr.	Μονὴ Ἀγίου Ἀνδρέου — Мон-рь св. Андрея (Афон)	Bratisl.	Ústredná Knižnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Б-ка Словенской АН (Братислава)	Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Б-ка герцога Августа (Вольфенбюттель)
Angel.	Biblioteca Angelica — Б-ка Ангелика (Рим)	Bruh.	Bibliotheca Regia — Королевская б-ка (Брюссель)	Harv.	Harvard College Library — Б-ка Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)
Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский ун-т (Анн Арбор, США)	Cantabr. S. Trin.	Trinity College — Колледж Св. Троицы (Кембридж, Великобритания)	Havn.	Køngelige Bibliotek — Королевская б-ка (Копенгаген)
Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным мон-рям)	Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Б-ка Халкинской богословской школы, ныне б-ка К-польского Патриархата	Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Б-ка Иерусалимского Патриархата
Athen. Ben.	Μουσεῖον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)	Panag. S. Trinit.	Мон-рь Богородицы Мон-рь Св. Троицы	Hieros. Sab.	Μονὴ Ἀγίου Σάββα — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)
Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная б-ка (Афины)	Chil.	Μονὴ Χιλιανδαρίου — Хиландарский мон-рь (Афон)	Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Мон-рь Св. Креста Господня (Иерусалим)
Athen. Bibl. Parl.	Βουλὴ — Б-ка Греческого Парламента (Афины)	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Кёльн)	Iver.	Μονὴ Ἰβήρων — Иверский (Ивирон) мон-рь Успения Богородицы (Афон)
Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)	CPolit. Bibl. Patr.	Б-ка Константинопольского Патриархата (Стамбул)	Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Б-ка Армянского Патриархата (Иерусалим)
Basil.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Базель)	Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Б-ка Греческого мон-ря (Троттаферрата)	Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον — Археологи-
Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский гос. музей	Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский мон-рь Преображения Господня (Афон)		



	ческий музей (Каламата, Греция)		ская б-ка (Мессина, Италия)	Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Мон-рь Ставроникита (Афон)
Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Каракалл, мон-рь святых апостолов Петра и Павла (Афон)	Meteor.	Μονὴ Μεταμορφώσεως, Metamorph.	Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Б-ка земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)
Kausokal.	Καυσοκαλίβιον — Кавсокаливитский мон-рь (Афон)	Monac.	Μονὴ Μεταμορφώσεως — Мон-рь Преображения (Метеоры, Греция)	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università — Национальная университетская б-ка (Турин, Италия)
Konstamon.	Κωνστανονίου — Кастамонит, мон-рь св. Стефана (Афон)	Neap.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская гос. б-ка (Мюнхен)	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Б-ка Валличеллиана (Рим)
Kosin.	Μονὴ Κοσινίτζης — Козиница, мон-рь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)	Palat.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная б-ка (Неаполь)	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская б-ка
Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)	Panorm.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Гейдельберг, Германия)	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини
Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афанасия (Афон)	Pantel.	Biblioteca Comunale — Муниципальная б-ка (Палермо, Италия)	gr.	Collezione greca — Собрание греческих рукописей
Kathol.	Б-ка соборного храма (кафоликона)	Pantokr.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский мон-рь вмч. Пантелеимона (Афон)	Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне
Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лаврентианская б-ка (Флоренция)	Paris.	Μονὴ Παντοκράτορος — Мон-рь Пантократора (Афон)	Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино
Lesb. Leim.	Μονὴ Λεσιμώνος — мон-рь Лимонос (Лесбос)	Coislin.	Bibliothèque Nationale de France — Национальная б-ка Франции (Париж)	Vatop.	Μονὴ Βατοπεδίου — Ватопедский мон-рь (Афон)
Lips.	Universitätsbibliothek Leipzig — Б-ка Лейпцигского ун-та	Suppl.	Собрание Куалена (Coislin)	Venez. Ist. Ellen.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий ин-т византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Loberd.	Μουσείον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)	Patm.	Дополнительный фонд	Venez. Mechit.	Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Б-ка Конгрегации мхитаристов (Венеция)
Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская б-ка (Лондон)	Paul.	Μονὴ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Мон-рь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)	Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная б-ка (Вена)
Add.	Additionalnes — Дополнительный фонд	Philoth.	Μονὴ Ἀγίου Παύλου — Мон-рь св. Павла (Афон)	Hist.	Исторический фонд
Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Бёрни	Phrantz.	Μονὴ Φιλοθέου — Мон-рь Филофей (Афон)	Jur.	Юридический фонд
Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона	S. Sepulcri.	Βιβλιοθήκη Ἀ. Φραντζή — Собрание А. Франциса (Афины)	Phil. Suppl.	Философский фонд
Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли	Scorial.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в К-поле — ныне в Греческой национальной б-ке (Афины)	Theol.	Теологический фонд
Lond. Brit. Mus.	British Museum — Британский музей (Лондон)	Sinait.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская б-ка в Эскуриале (Мадрид)	Xen.	Μονὴ Ξενοφώντος — Мон-рь Ксенофонта (Афон)
Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)	Sinait. gr.	Μονὴ Ἀγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмч. Екатерины (Синай)	Xeropot.	Μονὴ Ξεροποτάμου — Мон-рь Ксиропотам (Афон)
Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная б-ка св. Марка (Венеция)	Sinait. slav.	Рукописи греческие	Zoras.	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρα — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная б-ка (Мадрид)		Рукописи славянские	Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зографский мон-рь (Афон)
Mess.	Biblioteca Universitaria — Университет-				



Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

ААЭ	Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею АН. СПб., 1836. 4 т.		
Абрамович. Софийская б-ка	Абрамович Д. А. Софийская библиотека. СПб., 1905–1910. 3 вып.	Апостол	296. (Изд.: <i>Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique / Introd., trad. et not. par V. Botte. P., 1968². (SC; 11bis)</i>) Апостол [служебный]. М.: Моск. Патриархия, 1990. Ц.-слав. шрифт
Августин, блж. Творения	Августин, блж., еп. Иппонский. Творения. К., 1901–1912 ² . Брюссель, 1974 ^р . (Б-ка творений св. Отцов и учителей Церкви зап., изд. при КДА)	Апракос Мстислава Великого	Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983
Аверинцев. Антология	Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н. э. М., 1994	АрхЮЗР	Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1863–1892. 14 т.
Адарюков, Оболянинов. Словарь портретов	Адарюков В. Я., Оболянинов Н. А. Словарь русских литографированных портретов / Сост. при участии и под ред. С. П. Виноградова. М., 1916. Т. 1: А–Д.	АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. / Отв. ред. Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск, 1960–.	Афанасий, свт. Творения	Афанасий Великий, свт. Творения. Серг. П., 1851–1854, 1994 ^р . 4 т. (Изд.: <i>Athanasius. Werke / Vorbereitet v. K. Metzler. B., 1996–. Bd. 1; Athanasius' Werke / Hrsg. H. G. Opitz. B., 1934–1940. Bd. I, II/1–2; PG. 25–28</i>)
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–1992]. М., 1957–1994	Афонский патерик	Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. М., 1897, 1994 ^р . 2 ч.
Азбучник	Груйич Р. Азбучник Српске Православне Цркве / Приред. С. Милеуснић. Београд, 1993	АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. К., 1863–1892. 15 т.
АЗР	Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846–1853. 5 т.	Барсуков. Источники агиографии	Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лрз., 1970 ^р
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. 5 т.	БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.
Акты свт. Тихона	Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин; ПСТБИ. М., 1994	БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–. Т. 1–.
Андреев. Христианская периодика	Андреев Г. Л. Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917 гг.: Библиогр. указ.: В 3 т. / Отв. ред. свящ. А. Н. Троицкий. Н. У., 1998	Богоматерь Владимирская	Богоматерь Владимирская: Сб. мат.-лов. Кат. выст. / ГТГ, ГММК. М., 1995
Антонова, Мнева. Каталог	Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XIV — нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.	Болотов. Лекции	Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994 ^р . Т. 1: Введение в церковную историю; Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого; Т. 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 1: Церковь и государство; [Ч.] 2: Церковный строй; Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов; [Ч.] 3: История богословской мысли
Апост. Постановл.	Постановления Апостольские. Каз., 1864. (Изд. см.: Const. Ар.)	Большаков. Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд. С. Т. Большаков, под ред. А. И. Успенского. М., 1903, 1998 ^р
Апост. пред.	«Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–	БТ	Богословские труды. М., 1960–. Сб. 1–.

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ — номер издания; ^п — переиздание (без номера, перенабор);

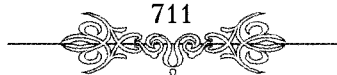
^р — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания.

** В круглых скобках с пометой «Изд.» приводятся сведения об изданиях текста на языке оригинала. В случаях, когда указывается несколько изданий, в тексте ставится год издания, на которое дается отсылка.

Бутовский полигон	Бутовский полигон, 1937–1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий / Ин-т эксперимент. социологии. М., 1997–1998. Вып. 1–2		Декабрь, день 24. М., 1910; Декабрь, дни 25–31. М., 1912; Декабрь, день 31. М., 1914. (Вып. 14, тетр. 1 не до конца); Январь, дни 1–6. М., 1910; Январь, дни 6–11. М., 1914; Март, дни 1–11. Freiburg, 1997; Март, дни 12–25. Freiburg, 1998; Апрель, дни 1–8. М., 1910; Апрель, дни 8–21. М., 1912; Апрель, дни 22–30. М., 1916.
<i>Бухарев И.</i> Иконы	<i>Бухарев И.</i> Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. М., 1901	ВНА	Вопросы научного атеизма: Сб. М., 1966–1989. 39 вып.
<i>Василий Вел., свт.</i> Творения	<i>Василий Великий, свт.</i> Творения: В 5 ч. М., 1845–1849, 1991–1996 ^р ; Творения: В 7 ч. / Новый, испр. пер. МДА. Серг. П., 1900–19024	ВО	Византийские очерки. М., 1961–.
ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–. Т. 1(26)–.	ВОИДР	Временник Общества истории и древностей российских. М., 1849–1857. 25 т.
ВВД	Вестник военного духовенства. СПб., 1890–1910	ВРЗЕПЭ	Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата. П., 1947, 1950–1989
ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–.	ВРСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925–1990
ВЕ	Вестник Европы. СПб., 1866–1918	<i>Вургафт, Ушаков.</i> Старообрядчество	<i>Вургафт С. Г., Ушаков И. А.</i> Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996
<i>Венгеров. Словарь</i>	<i>Венгеров С. А.</i> Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889–1904. 6 т.	ВФ	Вопросы философии. М., 1947–.
<i>Вениамин.</i> Новая скрижаль	<i>Вениамин (Краснопевков-Румовский), архиеп.</i> Новая скрижаль. СПб., 1899 ¹⁶ . М., 1992 ^р . 2 т.	ВФиП	Вопросы философии и психологии. М., 1889–1918
Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1991–. (1925–1990 – см. ВРСХД)	ВЧ	Воскресное чтение. К., 1837–1912
ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.	ВЯ	Вопросы языкознания. М., 1952–.
ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л., 1968–.	<i>Гарднер.</i> Богослужебное пение	<i>Гарднер И. А.</i> Богослужебное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998 ^р . 2 т.
Виз. ист.	Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1860–1862. 2 т.	ГВ	Губернские ведомости [требуется географического определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]
ВИИИЦ	Византијски извори за историју народа Југославије / Обр. Б. Ферјанчић. Београд, 1955–1971. 4 т.	ГВНиП	Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот. В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев и др.; Под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949
ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917	ГДА	Годишник на Духовната Академия. София, 1951–.
ВиЦ	Вера и Церковь. М., 1899–1910	<i>Герман, свт.</i> Сказание	<i>Герман Константинопольский, свт.</i> Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995. [Греч. и рус. текст]
<i>Владимир (Филантропов).</i> Описание	<i>Владимир (Филантропов), архим.</i> Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие	ГИБИ	Гръцки извори на Българската история / Изд. И. Дуйчев и др. София, 1954–[1980]–. Т. 1–[9]–.
ВМУ: ист.	Вестник Московского ун-та. Сер.: история. М., 1960–.	<i>Голубинский.</i> История РЦ	<i>Голубинский Е. Е.</i> История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998 ^р . 4 т.
ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссией. СПб., 1868–1916, 1997–1998. (Памятники славяно-русской письменности) Сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868; Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1869; Сентябрь, дни 25–30. СПб., 1883; Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870; Октябрь, дни 4–18. СПб., 1874; Октябрь, дни 19–31. СПб., 1880; Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897; Ноябрь, дни 13–15. СПб., 1899; Ноябрь, день 16. М., 1910; Ноябрь, дни 16–17. М., 1911; Ноябрь, дни 18–22. М., 1914; Ноябрь, дни 23–25. М., 1916 (1917); Декабрь, дни 1–5. М., 1901; Декабрь, дни 6–17. М., 1904; Декабрь, дни 18–23. М., 1907;	Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 ^р , 1998 ^р
		<i>Голубцов.</i> Чиновник	<i>Голубцов А. П.</i> Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899
		<i>Горский, Невоструев.</i> Описание	<i>Горский А. В., прот., Невоструев К. И.</i> Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. 3 отд., 6 т.
		<i>Григ. Богослов, свт.</i> Собр. творений	<i>Григорий Богослов, свт.</i> Собрание творений: В 2 т. Минск, 2000 ^р ; Собрание творений: В 2 т. Серг. П., 1994 ^р



<i>Григ. Нисский</i> , свт. Творения	<i>Григорий Нисский</i> , свт. Творения: [Полн. собр.]: В 8 ч. / Пер. МДА. М., 1861–1871. (ТСОРП; Т. 37–41, 43, 43а, 45)	Достопамятные сказания	Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Серг. П., 1993 ^p
<i>Григ. Палама</i> , свт. Беседы	<i>Григорий Палама</i> , свт. Беседы (омилии): В 3 т. / Пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин). Монреаль, 1965–1984. М., 1993 ^p	ДРВ	Древняя российская вивлиофика. СПб., 1773–1775. 10 ч.; 1788–1791 ² . 20 ч.
<i>Григ. Тур.</i> Ист. франков	<i>Григорий Турский</i> . История франков / Пер., коммент., вступ. ст. В. Д. Савуковой. М., 1987. (Изд.: <i>Gregorius Turo-nensis. Historia Francorum</i> / Ed. V. Krusch. В., 1937–1951. (MGH. Scr. rer. Mer.; 1/1))	Древние иноческие уставы	Древние иноческие уставы / [Собраны свт. Феофаном Затворником]. М., 1892, 1994 ^p
ГСАН	Гласник Српске Академије наука. Београд, 1887–.	ДРИ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–.
ГСУ, БФ	Годишник на Софийския университет, богословски факултет. София, 1924–1950	ДС	Душеполезный собеседник. М., 1888–1918
ГТГ. Кат. собр.	Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X – нач. XV в. / Под ред. Я. В. Брука	Духовные ответы	Духовные ответы: Информ. журн. Русской Православной Старообрядческой Церкви. М., 1995–. Вып. 1–.
ДАИ	Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. 12 т.	Духовные светочи России	Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей РПЦ кон. XVII – нач. XX в. / ЦМиАР, МДАиС, Фонд «Отечество». М., 1999
<i>Дамаскин</i>	<i>Дамаскин (Орловский)</i> , иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992–2001. 5 т.	ДЧ	Душеполезное чтение. М., 1860–1917
ДанБлаг	Даниловский благовестник. М., 1991–.	ЕВ	Епархиальные ведомости [требует географического определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]
ДБ	Духовная беседа. СПб., 1858–1876	Евангелие	Евангелие [служебное]: Священное Евангелие. М.: Моск. Патриархия, 1984. Ц.-слав. шрифт
ДВ	Духовный вестник. Х., 1862–1867	<i>Евгений</i> . Словарь	<i>Евгений (Болховитинов)</i> , митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1827. М., 1995 ^p
ДВС	Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 ^p	<i>Евсевий</i> .	<i>Евсевий Памфил</i>
<i>Денисов</i>	<i>Денисов Л. И.</i> Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне действующих в 75 губерниях и областях России. М., 1908	Жизнь Константина	Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998 ²
<i>Димитрий (Самбикин)</i> . Месяцеслов	<i>Димитрий (Самбикин)</i> , архиеп. Месяцеслов святых, всюю Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. 1–4: Сентябрь–Декабрь. Каменец-Подольск, 1892–1895; Вып. 5–12: Январь–Август. Тверь, 1897–1902 ²	Церк. ист.	Церковная история. М., 1993. (Изд. см.: <i>Euseb. Hist. eccl.</i>)
<i>Дионисий Ареопагит</i>	см. <i>Ареоп.</i> (<i>Corpus Areopagiticum</i>)	<i>Евсеева</i> . Афонская книга	<i>Евсеева Л. М.</i> Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998
ДК	Духовна культура. София, 1920/1921–.	Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом, 1701–1733 / Пер. еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993 ^p
<i>Дмитревский И.</i> Изъяснение литургии	<i>Дмитревский И. И.</i> Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии: Основано на Священном Писании, Правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. отцов Церкви. М., 1804, 1894 ² , 1993 ^p	<i>Ефрем Сириянин</i> , прп. Творения	<i>Ефрем Сириянин</i> , прп. Творения: В 8 т. Серг. П., 1895–1914. М., 1993 ^p – 1995
<i>Дмитриевский.</i> Описание	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Τυπικά. К., 1895; Т. 2: Εὐχολόγια. 1901; Т. 3: Τυπικά. П., 1917	ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1834–1917
ДНР	Древняя и новая Россия. СПб., 1875–1881	ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
Добротолюбие	Добротолюбие: В рус. пер.: В 5 т. / Пер. свт. Феофана Затворника. М., 1898–1900, 1992 ^p	ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1903–1912, 1994–2000 ^p . 14 т.
		ЖСв	Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. Сентябрь–август. М., 1903–1911 ² . Кн. доп. 1–2:



	Жития русских святых. Сентябрь—декабрь. М., 1908. Январь—апрель. М., 1916, 1991—1994 ^р . 12 кн., 2 кн. доп.	ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит. и языка. М., 1928—1991 (с 1992 г.— Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит. и яз.)
ЗапИФО	Записки Историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском университете. Од., 1890—1916	Изречения египетских отцов	Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на коптском языке / Введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб., 1993
ЗапООИД	Записки Одесского об-ва истории и древностей. Од., 1848—1868	ИИАН	Известия имп. Академии наук. СПб., 1894—1917
За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917—1956. М., 1997—. Кн. 1—.	ИИД	Известия на Исторического дружество в София. София, 1919—. (Далее: ИБИД)
<i>Зверинский</i>	<i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. СПб., 1890—1897. 3 т.	ИИИ	Известия на Института за история. София, 1960—.
ЗВОРАО	Записки Восточного отделения РАО. СПб., 1887—1912. 20 т.	ИНМВн	Известия на Народния музей — Варна. Варна, 1965—.
<i>Здравомыслов.</i> Словарь иерархов	<i>Здравомыслов К. Я.</i> Биографический словарь иерархов РПЦ с введения христианства до 1918 г. // РНБ ОР. Ф. 102. Ед. хр. 431	<i>Иоанн Дамаскин.</i> Точное изложение	<i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Точное изложение Православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894. М., 2000 ^р
ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862—1895	<i>Иоанн Златоуст.</i> Творения	<i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Творения: В рус. пер. / Изд. СПбДА. СПб., 1895—1906. М., 1991 ^р . 12 т.
ЗИФФ	Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та. СПб., 1876—1918	<i>Иоанн Кассиан.</i> Писания	Писания преподобного отца <i>Иоанна Кассиана Римлянина</i> / Пер. с лат. еп. Петр (Екатериновский). М., 1892. Серг. П., 1993 ^р
ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад. 1965—. Кн. 1—.	<i>Иоанн Мосх.</i> Луг духовный	Луг духовный / Творение блаженного <i>Иоанна Мосха</i> . Серг. П., 1915. М., 1996 ^р
ЗНТШ	Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1893—. Т. 1—.	<i>Иоанн, прп.</i> Лествица	<i>Иоанн, игум. Синайской горы, прп.</i> Лествица / Пер. ТСЛ. Серг. П., 1908 ⁷
ЗОРСА	Записки Отделения русской и славянской археологии Русского Археологического об-ва. СПб., 1851—1918. 13 т.	<i>Иоанн (Снычев).</i> Топография	<i>Иоанн (Снычев), архиеп.</i> Топография архиерейских кафедр РПЦ, периода с 1893 по июнь 1963 г. Куйбышев, 1963. Ркп.
ЗРАО	Записки Русского Археологического об-ва. М., 1849—1865. 14 т.; Нов. сер. СПб., 1886—1902	ИОРЯС	Известия Отд. рус. яз. и словесности Академии наук. СПб.; Пг.; Л., 1896—1927
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког института. Београд, 1952	<i>Иосиф, архим.</i> Оглавление ВМЧ	<i>Иосиф (Левицкий), архим.</i> Подробное оглавление Великих Четых-Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке. М., 1892
ИА	Исторический архив. М.; Л., 1936—1953. М., 1955—.	<i>Иосиф Фл.</i> Иуд. война	<i>Иосиф Флавий</i> Иудейская война / Пер. М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999 ² . (Изд.: De bello Iudaico, I—VII // <i>Flavii Iosephi Opera</i> / Ed. V. Niese. В., 1895, 1955 ^г . Т. 6)
ИАИ	Известия на Археологический институт. София, 1927—.	Иуд. древн.	Иудейские древности / Пер. Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т. (Изд.: Antiquitates Iudaicae // <i>Flavii Iosephi Opera</i> / Ed. V. Niese. В., 1887, 1885, 1892, 1890. 4 т. 1955 ^г)
ИБИД	Известия на Българското историческо дружество в София. София, 1944—1948, 1967—.	ИП	Исторически преглед. София, 1945—1967
ИБ ОВЦС МП	Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968—.	ИПШ в XIX в.	История Православной Церкви в XIX веке. М., 1901, 1998 ^р . Т. 1: Православный Восток; Т. 2: Славянские Церкви
ИВ	Исторический вестник. СПб., 1880—1917	ИРАИК	Известия Русского археологического института в Константинополе. Од., 1896—1912
ИВАД	Известия на Варненското археологическо дружество. Варна, 1908—1964	ИРАИМК	Известия Российской академии истории материальной культуры. СПб., 1992—.
ИДРДВ	История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976—1989. 5 т.		
<i>Иероним, блж.</i> Творения	<i>Иероним Стридонский, блж.</i> Творения: В 17 ч. / Пер. КДА. К., 1863, 1893—1903 ²		
ИЗ	Исторические записки. М., 1937—.		
ИзвГАИМК	Известия Гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1921—1935		

ИРИ	История российской иерархии / Сост. архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.	<i>Константин Багрянородный.</i> Об управлении империей	<i>Константин Багрянородный.</i> Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991. (Древнейшие источники по истории народов СССР)
Ирмологий	Ирмологий: В 3 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. Кн. 1. 1982; Кн. 2: Нотное приложение. 1982; Кн. 3: Нотное приложение. 1983. Ц.-слав. шрифт	<i>Королев.</i> Исповедники	Простите, звезды Господни! Исповедники и согладатаи в документах, или За чем русскому церковь / Сост. В. Королев. Фрязино, 1999
Ист. вестн.	Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999–.	<i>Красносельцев.</i> Сведения	<i>Красносельцев Н. Ф.</i> Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской б-ки. Каз., 1885
История Африки: Хрестоматия	История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Под ред. О. К. Дрейера; Сост. С. Я. Берзина и Л. Е. Куббель. М., 19902	Уставы литургии	Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого / Сост. Н. Ф. Красносельцев. Каз., 1889
История Византии	История Византии: В 3 т. / Под ред. С. Сказкина. М., 1967	КСИА	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–. Т. 121–.
История РЦ	В изд. вошли: <i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998п. Кн. 1–7; <i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2 (Кн. 8); <i>Цытин В., прот.</i> История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9)	КСИВ	Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1951–1960. 41 т.; далее: КСИНА
<i>Кабанець.</i> Історія печерської канонізації	<i>Кабанець Е. П.</i> Історія печерської канонізації та стислі відомості про Печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997	КСИИМК	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1937–1958. 80 т.
Календарь святыни	Календарь-указатель православной святыни / Сост. И. Савченков и В. Сергеев. СПб., 1888	КСИНА	Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1961–1965. Т. 42–86
<i>Карташев</i> Очерки	<i>Карташев А. В.</i> Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991 ^p . 2 т.	КСИС	Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1951–1965
Соборы	Вселенские Соборы. М., 1994	<i>Левашев.</i> Нотография	<i>Левашев Е. М.</i> Традиционные жанры православного певческого искусства в творчестве русских композиторов от Глинки до Рахманинова (1825–1917): Нотогр. М., 1994
КатЭ	Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002–. Т. 1–.	<i>Левитин, Шавров.</i> Очерки смуты	<i>Краснов-Левитин А., Шавров В.</i> Очерки по истории русской церковной смуты. Zollikon, 1978. М., 1996 ^p
<i>Кекелидзе</i> Канонарь	<i>Кекелидзе К. С., прот.</i> Иерусалимский Канонарь VII в.: (Груз. версия). Тифлис, 1912	<i>Леонид (Кавелин)</i> Святая Русь	<i>Леонид (Кавелин), архим.</i> Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891
Литургические груз. памятники	Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908	Славянские рукописи	Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г., ныне находящихся в библиотеке МДА. М., 1884. Вып. 1; 1887. Вып. 2
<i>Ключевский.</i> Древнерусские жития	<i>Ключевский В. О.</i> Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988 ^p	ЛетИФО	Летопись Историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском университете. Од., 1890–1916
КМЕ	Кирило-Методиевска енциклопедия / Гл. ред. П. Динеков. София, 1985–1995. Ргана, 1996 ² –. Т. 1–2	ЛЗАК	Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.
Книга правил	Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец. М., 1892, 1993 ^p . На ц.-слав. яз.	ЛИБИ	Латински извори за българската история / Изд. И. Дуйчев и др. София, 1959–1965. 2 т.
<i>Кондаков.</i> Иконография Богоматери	<i>Кондаков Н. П.</i> Иконография Богоматери. М., 1998–1999 ^p . 3 т. [Т. 3: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. 1999] (Изд.: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. СПб., 1910; Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. 2 т.)		

<i>Лисицын</i> . Обзор	<i>Лисицын М. А.</i> Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901		
<i>Лопухин</i> . Толковая Библия	Толковая Библия: В 11 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1904–1911. Стокгольм, 1987 ^p . 11 т. в 3 пер.		Март. 1984; Т. 8. Ч. 1: Апрель. 1985; Ч. 2: Апрель. 1985; Т. 9. Ч. 1: Май. 1987; Ч. 2: Май. 1987; Ч. 3: Май. 1987; Т. 10. Ч. 1: Июнь. 1986; Ч. 2: Июнь. 1986; Т. 11. Ч. 1: Июль. 1988; Ч. 2: Июль. 1988; Ч. 3: Июль. 1988; Т. 12. Ч. 1: Август. 1989; Ч. 2: Август. 1989; Ч. 3: Август. 1989.
<i>Лосский В.</i>	<i>Лосский В. Н.</i>		Гражданский шрифт
Догматическое богословие	Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287	Миняя Общая	Миняя Общая. М.: Моск. Патриархия, 1960. Донской мон-рь, 1993 ^p . Ц.-слав. шрифт
Мистическое богословие	Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991	Миняя Праздничная	Миняя Праздничная. М.: Синод. тип., 1914. Донской мон-рь, 1993 ^p . Ц.-слав. шрифт
МАК	Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1914. 14 вып.	Миняя (СТ)	[Миняя Служебная («месячная»):] Миняя: [В 12 т.]. СПб.: Изд. Синод. тип., 1895. М.: Сретенский мон-рь, 1994–1995 ^p . Ц.-слав. шрифт
<i>Макарий</i>	<i>Макарий (Булгаков), митр.</i>	МОБ	Миссионерское обозрение. СПб., 1896–1916
История РЦ	История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^p . 7 кн.	МПК	Музеи и памятники на культурата. София, 1956–.
Православно-догматическое богословие	Православно-догматическое богословие. [СПб., 1868]. М., 1993 ³ . 2 т.	МЦВ	Московский церковный вестник. М., 1989–.
<i>Мануил</i>	<i>Мануил (Лемешевский), митр.</i>	<i>Никифор Каллист.</i>	См. <i>Niceph. Callist.</i>
Русские иерархи, 992–1892	Русские православные иерархи периода с 992 по 1892 г. Куйбышев, 1971. 10 т. Ркп.	Церк. ист.	
Русские иерархи, 1893–1965	Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.	<i>Никодим [Милаш], еп.</i>	<i>Никодим [Милаш], еп.</i>
МАР	Материалы по археологии России, изданные Императорской Археологической комиссией. СПб., 1888–1918	Правила	Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994 ^p
<i>Маркелов</i> . Святые Древней Руси	<i>Маркелов Г. В.</i> Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома	Право	Православное церковное право. СПб., 1897
МДИР	Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд. Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.	<i>Николай Кавасила</i>	<i>Николай Кавасила, архиеп. Фессалонийский</i>
<i>Металлов</i> . Очерк	<i>Металлов В. М., прот.</i> Очерк истории православного церковного пения в России. Серг. П., 1995 ^p	Изъяснение	Изъяснение Божественной Литургии // Кормчий. М., 1997. Вып. 1. (Изд.: <i>Nikolaou Kabasila</i> . Ἐρμηνεία εἰς τὴν θεϊαν λειτουργίαν, καὶ περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Θεσσαλονίκη, 1979)
МИА	Материалы и исследования по археологии СССР / Ин-т истории материальной культуры АН СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.	Семь слов	Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. (Изд.: Там же)
МИАЭТ	Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Симферополь, 1990–. Т. 1–.	<i>Никольский</i>	<i>Никольский К., прот.</i>
<i>Мијовић</i> . Менолог	<i>Мијовић П.</i> Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973	Древние службы РЦ	О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885
Миняя (МП)	[Миняя Служебная («месячная»):] Миняя: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. Т. 1: Сентябрь. 1978; Т. 2: Октябрь. 1980; Т. 3. Ч. 1: Ноябрь. 1980; Ч. 2: Ноябрь. 1981; Т. 4. Ч. 1: Декабрь. 1982; Ч. 2: Декабрь. 1982; Т. 5. Ч. 1: Январь. 1983; Ч. 2: Январь. 1983; Т. 6: Февраль. 1981; Т. 7. Ч. 1: Март. 1984; Ч. 2:	Устав	Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907 ⁷ . [Учебный устав богослужения]. СПб., 2000 ^p . 3 т.
		<i>Никольский Н. К.</i>	<i>Никольский Н. К.</i> Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI–XVII вв.): Мат-лы для Словаря владельцев рукописей, тцецов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. СПб., [1914]. Вып. 1. (ОЛДП; № 132) Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–. Вып. 1(11)–.
		НИС	Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984–1995. 8 т.; 1992 ² . Т. 1
		НКС	

НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950	<i>Пентковский.</i> Типикон	<i>Пентковский А. М.</i> Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН. М., 2001.
НЭ	Нумизматика и эпиграфика. М., 1960–. Т. 1–.	ПИ	Проблемы источниковедения. М.; Л., 1933–1962
«Обновленческий» раскол	«Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк. -ист. и канонической характеристики / Сост. И. Соловьев. М., 2002. (Мат-лы по истории Церкви; Кн. 27)	ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–.
ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.	ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.
ОИ	Отечественная история. М., 1992–.	ПМ	Православная мысль. П., 1928–[1971]. Вып. 1–[14]
Октоих	Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1981. 3 ч.; М.: Свято-Успенский Псково-Печер. мон-рь; Изд. отд. Моск. Патриархата, б. г. ^р Т. 1: Гласы 1–4; Т. 2: Гласы 5–8	ПО	Православное обозрение. М., 1860–1891
Описание Киево-Печерской лавры	Описание Киево-Печерской лавры с присвокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер. К., 1847	Политбюро и Церковь	Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925 гг. / Изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новоси�., 1997. Кн. 1; 1998. Кн. 2
Описание о российских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп. М. В. Толстого. М., 1887, 1995 ^р	<i>Польский</i>	<i>Польский М., протопр.</i> Новые мученики российские. Джорд., 1949–1957. М., 1993 ^р . 2 ч.
Отеч. арх.	Отечественные архивы. М., 1992	<i>Поселянин Е.</i> Богоматерь	Богоматерь: Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон / Под ред. Е. Поселянина. СПб., 1909. К., 1994 ^р . М., [1997] ^р
Отеч. зап.	Отечественные записки. М., 1839–1884. Т. 1–273; 1992–. Т. 274–.	Последование молебных пений ППБЭС	Последование молебных пений. СПб., 1905. М., 1996 ^р
<i>Павел Алептский.</i> Путешествие	<i>Павел Алептский, архидиак.</i> Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном / Пер. с араб. Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5	ППС	Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [б. г.]. М., 1992 ^р . 2 т.
<i>Палладий.</i> Лавсаик	<i>Палладий, еп. Еленопольский.</i> Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов: Пер. с греч. М., 1992. (Перераб. с изд.: СПб., 1873)	Православные русские обители	Православный палестинский сборник. СПб., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. 1998–. Вып. 96(33)–.
Паломничество Эгерии	К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. / Пер. с лат. Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. Письма паломницы IV в. М., 1994 ^р . (Изд.: Eghérie: Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Éd. P. Maraval. P., 1982. (SC; 296); Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL)	Православные русские обители	Православные русские обители: Полн. иллюстр. описание всех правосл. рус. мон-рей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910, 1994 ^р
ПБЭ	Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь	ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918
ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста и пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; Ч. 2: Прил. СПб., 1996 ² . М., 1997 ³	ПРМИ	Памятники русского музыкального искусства. М., 1971–[1988]. Т. 1–[12]
ПДП	Памятники древней письменности. СПб., 1878–1925. 190 вып.	Протеория	Προθεωρία κεφαλαίων περὶ τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ λειτουργίᾳ γενομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων // PG. 140. Col. 417–468
ПДРКП	Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Под ред. А. С. Павлова. СПб., 1908 ² . (РИБ; Т. 6)	ПРП	Памятники русского права / Под ред. и с предисл. С. В. Юшкова. М., 1952–1963. 8 вып.
		ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
		ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.
		Псалтирь след.	Псалтирь следованная: [В 2 ч.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1979. Ч. 1. 1978; Ч. 2. 1979. Ц.-слав. шрифт
		ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
		2 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.

- З ПСЗ Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3: (1 марта 1881–1913). СПб.; Пг., 1885–1916. 33 т.
- ПСЛЛ, IV–IX вв. Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М., 1970
- ПСЛЛ, IV–VII вв. Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв / Отв. ред. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998
- ПСЛЛ, X–XII вв. Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972
- ПСПиР Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1911, 1915–1916. 10 т., т. доп.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24; М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39; М., 1995. Т. 41. См. также: НПЛ, ПВЛ.
Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846; Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. Л., 1928². Вып. 1. Л., 1927. Вып. 2; М., 1962, 1997³. Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатьевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908². М., 1962, 1997–1998²; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000²; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929²; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853. Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000². Вып. 1; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою, летописью. СПб., 1862–1901, 2000²; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000²; Т. 14. [Ч.] 1. «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси». [Ч.] 2. «Новый летописец». СПб., 1910. М., 1965; Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. СПб., 1863. М., 1965; Т. 15. Вып. 1: Рогожский летописец. Пг., 1922². М., 1965. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000²; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000²; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913; Т. 19: Ис-
тория о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000²; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч.; Т. 21: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908–1913. 2 ч.; Т. 22: Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. СПб., 1911; Ч. 2: Хронограф западнорусской редакции. Пг., 1914; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000²; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959; Т. 27: Никаноровская летопись. М.; Л., 1962; Т. 28: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.; Л., 1963; Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. М., 1965; Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская 2-я (Архивная) летопись. М.; Л., 1965; Т. 31: Летописцы последней четверти XVII в. М.; Л., 1968; Т. 32: Хроники: Литовская, Жмойтская и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Пандирного. М.; Л., 1975; Т. 33: Холмогорская летопись. Двинский летописец. М., 1977; Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М., 1978; Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980; Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиповской летописи. М., 1987; Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. М., 1982; Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989; Т. 39: Софийская 1-я летопись по списку И. Н. Царского. М., 1994; Т. 41: Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995
- ПЭ Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–. Т.: РПЦ, 1–.
- РА Русский архив. М., 1863–1917
- Райт. Очерк Райт В. Краткий очерк сирийской литературы / Пер. П. К. Коковцев. СПб., 1902
- РБС Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992^р–. [С доп. т.]
- РВ Русский вестник. М., 1808–1824; СПб., 1841–1844; М., 1856–1906
- РИБ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.
- РИЖ Русский исторический журнал. Пг., 1917–1921
- РЛ Русская литература. М., 1958–1998
- РМ Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940

РМГ	Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917	Святогорский устав	Святогорский устав церковного последования / Пер. с греч. иером. Доримедонта (Сухина); под ред. иером. Дионисия (Шленова). Серг. П., 2002
<i>Ровинский</i>	<i>Ровинский Д. А.</i>	СГГД	Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной Коллегии иностранных дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
Народные картинки	Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.	СДЛ	Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999 ^Р
Обозрение иконописания	Обозрение иконописания в России до кон. XVII в. СПб., 1903	СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Сост., общ. ред. А. Г. Дунаев. СПб., 1999
Словарь граверов	Подробный словарь русских граверов XVI–XIX вв. СПб., 1895	<i>Сергий (Спасский).</i>	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 ² . М., 1997 ^Р . 3 т.
Словарь гравированных портретов	Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1886–1889. Т. 1. 1886; Т. 2. 1887; Т. 3. 1888; Т. 4. 1889	СЗ	Современные записки. П., 1920–1940
<i>Родосский.</i> Словарь студентов СПбДА	<i>Родосский А. С.</i> Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907	<i>Сидоров.</i> Курс патрологии	<i>Сидоров А. И.</i> Курс патрологии: Возникновение церк. письменности. М., 1996
Рождественские чтения	Рождественские чтения: Сб. докл. Междунар. Рождеств. образоват. чтений / РПУ ап. Иоанна Богослова. М., 1992–.	<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i> Бого-словие	<i>Сильвестр [Малеванский], еп.</i> Опыт православного догматического богословия: В 5 т. К., 1892. Т. 1–2; 1889. Т. 3–4; 1891. Т. 5
<i>Розанов.</i> Устав	<i>Розанов В.</i> Богослужебный устав Православной Восточной Церкви. М., 1902, 1998 ^Р	<i>Симеон Солунский.</i>	<i>Симеон Фессалоникийский, архиеп.</i> Сочинения. СПб., 1856. М., 1994 ^Р . (Изд.: <i>Symeon Thessalonicensis</i> . Opera omnia // PG. 155)
Рос. Арх.	Российская археология (с № 2 за 1992 г., до этого — Советская археология)	Синодик СПб епархии	Синодик гонимых, умученных, в узак невинно пострадавших православных священно-церковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX столетия. СПб., 1999
РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей, 1918–1968 гг. Н.-Й., 1968. 2 т.	СИППО	Сообщения Имп. Православного Палестинского общества. СПб., 1891–1917
РС	Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918	СИСПрЦ	Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых / Сост. Д. А. Эристов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990 ^Р
РукСП	Руководство для сельских пастырей. К., 1860–1917	СИЭ	Советская историческая энциклопедия. М., 1961–1976. 16 т.
Русские писатели, 1800–1917	Русские писатели, 1800–1917: Биограф. словарь. М., 1989–. Т. 1–.	<i>Скабалланович.</i>	<i>Скабалланович М.</i> Толковый Типикон. К., 1910. Вып. 1; 1913. Вып. 2; 1915. Вып. 3. М., 1995 ^Р . [3 т. в 1 пер.]
<i>Руфин.</i> Жизнь отцов	Жизнь пустынных отцов / Творение пресвитера <i>Руфина</i> ; пер. свящ. М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991 ^Р	СККДР	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.); СПб., 1992–1998. Вып. 3. Ч. 1–3 (XVII в.) [изд. продолж.]
РФА	Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1986–1992. 5 вып.	<i>Слијетчевић.</i> История Служебник	<i>Слијетчевић Ђ.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991 Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата: Донской мон-рь, 1991. Ц.-слав. шрифт
РФВ	Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74; М., 1916. Т. 75–76; Пг., 1917. Т. 77–78; М., 1994–. Т. 79–.	<i>Смолич.</i> История РЦ	<i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)
СА	Советские архивы. М., 1923–. (С 1992 – Отечественные архивы)	<i>Снессорева.</i>	<i>Снессорева С.</i> Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудо-
СБНУНК	Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–.	Земная жизнь	
СБОРЯС	Сборник статей, читанных в Отд. рус. языка и словесности АН. 1867–1928. 101 т.		
СБРИО	Сборник имп. Русского исторического общества. СПб.; Пг., 1867–1916. 148 т.		
СВ	Средние века: Сб. ст. М., 1942–. Вып. 1–.		
СвДР	Славяноведение в дореволюционной России: Биобиблиогр. словарь / Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1979		
Свод законов	Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; 1842, 1857, 1876. 16 т.; 1889. 16 т.		
Свод напевов	По первым словам Свод сочинений и напевов Православной церкви / Сост. И. А. Журавленко. М., 2002		

Пресв. Богородицы	творных Ее икон, чтимых Православною Церковью на основании Священного Писания и церковных преданий, с изображениями в тексте праздников и икон Божией Матери. СПб., 1892 ² . М., 1997 ^р . Ярославль, 1994, 1998 ^п	СЭ	Советская этнография. М.; Л., 1931–1991 (с 1992 – «Этнографическое обозрение»)
Собко. Словарь художников	Собко Н. П. Словарь русских художников. СПб., 1893–1899. 3 т.	Тверской мартиролог	Книга памяти жертв политических репрессий Калининской обл.: Мартиролог 1937–1938. Тверь, 2000–2001. 2 т.
Собор, 1918	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]	Тертуллиан. Творения	Тертуллиан. Творения: В 4 ч. / Пер. КДА. К., 1910–1915
Деяния	Деяния. М.; Пг., 1918. 10 т. М., 1994 ^р –.	Типикон	Типикон, си есть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
Определения	Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994 ^р	ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917
Собор, 1988	Поместный Собор Русской Православной Церкви. 6–9 июня 1988 г.: Мат.-лы. М., 1990	ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (Пушкинский Дом). Л.; СПб., 1934–. Т. 1–.
Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–[1992. № 1, далее – Российская археология]	Требник	Требник: В 2 ч. М.: Моск. Патриархия, 1956, 1974, 1991 ^р . Ч. 1–2; 1984. Ч. 3. Ц.-слав. шрифт
Совещание, 1948.	Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. [М., 8–18 июля 1948 г.]. М., 1949. 2 т.	Требник большой	Требник большой. М., 1884. Серг. П., 1992 ^р . Ц.-слав. шрифт
Деяния	Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. (Изд.: <i>Sozomeni Ecclesiastica historia</i> // PG. 67. Col. 843–1630; <i>Sozomenus. Kirchengeschichte</i> / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit., v. G. Ch. Hansen. В., 1995 ²)	Требник Петра (Могилы)	Требник / Изд. митр. Петра (Могилы): В 3 ч. К., 1646, 1996 ^р
Созомен. Церк. ист.	Сорок сороков: Крат. иллюстр. история всех моск. храмов / Сост. П. Паламарчук. М., 1992–1996 ² . 4 т.	Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^р . 2 ч. Ц.-слав. шрифт
Сорок сороков	Санкт-Петербургский духовный вестник. 1895–1901	Триодь Цветная	Триодь Цветная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^р . Ц.-слав. шрифт
СПбДВ	С.-Петербургская епархия в XX в. в свете архивных материалов, 1917–1941: Сб. док-тов / Сост. Н. Ю. Черепенина, М. В. Шкаровский. СПб., 2000	ТРУАК	Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1887–1904
СПб епархия в XX в.	Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: Трефологий Зографского монастыря XIII в. // ЗИАН. 1876. Т. 28. Кн. 1. Прил. 1	ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
Срезневский. Трефологий	Сава, еп. шумадијски. Српски јерарси. Крагујевац, 1996	Унив. Изв.	Университетские известия. К., 1861–1919
Српски јерарси	Советское славяноведение. М., 1965–1992 [с № 2 1992 – «Славяноведение»]	Успенский. История	Успенский Ф. И. История Византийской империи. М., 1996–1997. 3 т.
ССл	Старобългарска литература: Енцикл. речник / Сост. Д. Петканова. София, 1992	Успенский А. И. Царские иконописцы	Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910
СтБЛ	Стојановић Љ. Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 ^р . 3 кн.	Устав РПЦ, 1989	Устав об управлении Русской Православной Церкви. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1989
Стојановић. Записи	Строгановский лицевой иконописный подлинник. М., 1869, 1993 ^р	Устав РПЦ, 2000	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000
Строгановский подлинник	Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 ^р	Феодорит	Феодорит, еп. Кирский
Строев. Списки иерархов	Суворов Н. Учебник церковного права. М., 1912 ⁵	История боголюбцев	История боголюбцев, или Повествование о святых подвижниках / Пер. с греч. СПб., 1853. М., 1996 ^р ; Феодорит Кирский. История боголюбцев, с прибавлением «О божественной любви» / Вступ. ст. и новый пер. А. И. Сидорова. М., 1996. (Изд.: PG. 82. Col. 1283–1396; <i>Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie</i> / Éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977, 1979. (SC; 234, 257))
Суворов. Право		Творения	Творения: В 5 ч. М., 1855–1857. (ТСОРП; Т. 26 (кн. 3–4), 27 (кн. 1–2), 28 (кн. 3–4), 29 (кн. 1–2), 30 (кн. 1–2))
		Церк. ист.	Церковная история Феодорита, епископа Кирского. СПб., 1852; Феодорит, еп. Кирский. Церковная история: Пер. с греч. М., 1993 ^п . (Изд.: <i>Theodoret</i> .



	Kirchengeschichte / Hrsg. v. L. Parmentier, durchges. v. G. Ch. Hansen. В., 1998 ³)	ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1845–1848. [Ранее Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем ВОИДР (1849–1857)]
Филарет (Гумилевский)	<i>Филарет (Гумилевский), архиеп.</i>	ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1845–1848, 1858–1918
Жития	Жития святых, чтимых Православною Церковью. СПб., 1900 ³ . 12 кн.	ЧОНЛ	Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. К., 1879–1914. 24 кн.
Жития подвижниц	Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885 ² . М., 1994 ^р	ЭС	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.
История РЦ	История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895 ⁶ . 5 т.	ЭСФ	Энциклопедия славянской филологии. СПб.; Л., 1908–1929
Обзор	Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861. 2 кн. 1884 ³	<i>Ягич</i> . Служебные Минiei	<i>Ягич И. В.</i> Служебные Минiei за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886
Песнопевцы	Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995 ^р	AAAd	Antichità Altoadriatiche. Udine, 1972–.
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 ² . 3 кн. СПб., 1882 ³ . 3 кн.	AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.
Учение	Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882 ² . 3 ч. М., 1996 ^р	<i>Abaelardus</i> . Theologia christiana.	<i>Abaelardus</i> . Theologia christiana // PL. 178. Col. 1113–1330
Филимонов . Иконописный подлинник	Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Под ред. Г. Д. Филимонова; Об-во древнерус. искусства. М., 1874	ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992–.
Флоровский	<i>Флоровский Г., прот.</i>	ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. 3 t. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 ^г
Вост. отцы IV в.	Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992 ²	ActaCO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda, instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub. 4 vol. (27 partes). Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974
Вост. отцы V–VIII в.	Восточные отцы V–VIII вв. П., 1931. М., 1992 ²	ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto in orbi coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc.
Пути русского богословия	Пути русского богословия. П., 1937, 1988 ⁴ . Вильнюс, 1991 ^р	Ian.	Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 ³ ;
ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1	Febr.	Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 ³ ;
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.	Mart.	Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 ³ ;
Христианские реликвии	Христианские реликвии в Московском Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000	Apr.	Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 ³ ;
Христианство: ЭС	Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995–1997. 3 т.	Mai.	Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864 ³ ;
ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917; 1991–.	Iun.	Iunii. Antverpiae, 1695. T. 1; 1698. T. 2; 1701. T. 3; 1707. T. 4; 1709. T. 5; 1714–1717. T. 6; 1717. T. 7. P., 1865 ³ ;
ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917	Iul.	Iulii. Antverpiae, 1719. T. 1; 1721. T. 2; 1723. T. 3; 1725. T. 4; 1727. T. 5; 1729. T. 6; 1731. T. 7. P., 1866 ³ ;
ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918	Aug.	Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867 ³ ;
ЦИВ	Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–. № 1–.	Sept.	Septembris. Antverpiae, 1746. T. 1; 1748. T. 2; 1750. T. 3; 1753. T. 4; 1755. T. 5; 1757. T. 6; 1760. T. 7; 1762. T. 8. P., 1868 ³ ;
ЦОВ	Церковно-общественный вестник. СПб., 1874–1886		
Цытин	<i>Цытин В. А., прот.</i>		
История РЦ	История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)		
Церковное право	Церковное право: Учеб. пособие / Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ. М., 1996		
Часослов	Часослов. М.: Моск. Патриархия, 1980, 1991 ^р . Ц.-слав. шрифт		
Чиновник	Чиновник архиерейского священнослужения: В 2 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982. Кн. 1; 1983. Кн. 2. Ц.-слав. и гражд. шрифт		



Oct.	Octobris. Antverpiae, 1765. T. 1; 1768. T. 2; 1770. T. 3; 1780. T. 4; 1786. T. 5; 1794. T. 6; 1845. T. 7; 1853. T. 8; 1858. T. 9; 1861. T. 10; 1864. T. 11; 1867. T. 12; 1883. T. 13. P., 1869–1870 ³ (T. 1–11); Supplementum ad ActaSS Oct. T. 1–6. Antverpiae, 1869;	<i>Andr. Caes.</i>	<i>Andreas Caesariensis.</i>
Nov.	Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1. Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2.	Арос.	Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свят.</i> Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992 ^р)
ActaSS. Indices	Indices ad ActaSS Ian.—Oct. P., 1869–1870	In Annunt.	In Annuntionem // PG. 97. Col. 881–914
ADAJ	Annual for the Department of Antiquities of Jordan. Amman (Jordan), 1956–. Vol. 1–.	In Nativit.	Oratio 2: In Nativitatem Beatae Virginis Mariae // PG. 97. Col. 819–844 (рус. пер.: <i>Андрей Критский, свят.</i> Слово на Рождество Пресв. Богородицы // ВЧ. 1853/1854. Т. 17. № 21. С. 193–196)
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. P.; R., 1931–1981. 51 vol.	B. V. M.	
AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schiró. R., 1966–1983. 13 t.	ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969 ³
AHR	The American Historical Review. N. Y., 1895–. Vol. 1–.	AnOr	Analecta Orientalia / Pont. Inst. Biblicum. R., 1931–.
AION	Annali dell' istituto universitario orientale di Napoli	An. Pont.	Annuario Pontificio, 1934–. Vat., 1935–.
AJA	American Journal of Archaeology: The J. of the Archaeol. Inst. of America. N. Y., 1897–.	<i>Anselmus.</i>	<i>Anselmus Cantuariensis.</i>
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature / Univ. of Chicago. Chicago etc., 1895–.	De casu diavoli	Dialogus de casu diavoli // PL. 158. Col. 328–360 (рус. пер.: О падении дьявола // <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Соч. М., 1995. С. 221–270)
AKG	Archiv für Kulturgeschichte. Münster; Köln, 1903–.	Monolog.	De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141–224 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Монология // Там же. С. 32–122)
ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B.; Freiburg, 1885–. Bd. 1–.	Proslog.	Proslogion seu Alloguium de Dei existentis // PL. 158. Col. 223–248 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Прослогия // Там же. С. 123–165)
<i>Albertus Magnus.</i>	<i>Albertus Magnus.</i> Summa theologiae // Opera omnia / Hrsg. B. Geyer. Münster, 1951–1993	AOAT	Alter Orient und Altes Testament. Kevelaen, 1991–.
Sum. Th.		Apol. Conf. Aug.	Confessio Augustana: Apologia // Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche / Hrsg. H. Bornkamm. Gött., 1952 (рус. пер.: Аугсбургское вероисповедание / С предисл. Г. Гассмана. Эрланген, 1988)
<i>Altaner.</i> Patrologie	<i>Altaner B., Stuiber A.</i> Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg i. Br., 1966 ⁷	<i>Apollod.</i>	<i>Apollodori</i> Bibliotheca // Mythographi Graeci / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1894. Vol. 1
<i>Ambros. Mediol.</i>	<i>Ambrosius Mediolanensis.</i>	Аропhtegmata Patrum	Аропhtegmata Patrum // PG. 65. Col. 161–168; SC. N 387
De instit. virgin.	De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus // PL. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский, свят.</i> О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию // Творения о девстве и браке / Пер. Л. Писарева. Каз., 1901. С. 166–205)	AQDGM	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. B., 1956–.
De obitu Valent.	De obitu Valentiniani // PL. 16. Col. 1357–1417	ArchJ	Archeological Journal. L., 1844–.
De Patriarch.	De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673–694	ArchOC	Archives de l'Orient Chrétien. Bucarest, 1948–.
Exam.	Exameron // CSEL. 32. T. 1. P. 3–261	<i>Areop.</i>	Corpus Areopagiticum.
In Luc.	Expositio Evangelii secundum Lucam, libris X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850	CH	De coelesti hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О Небесной иерархии: Тексты / Пер. с греч. Н. Г. Ермакова, под ред. Г. М. Прохорова; вступ. ст. Г. В. Флоровского. СПб., 1997)
AnalHym	Analecta hymnica Medii Aevi. Lpz., 1886–1922. 55 vol. N. Y.; L., 1961 ² –.	DN	De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla // Corpus Dionysiacum, I. B.; N. Y., 1990. (PTS; 33) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i>
AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–.		
AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–.		



- О Божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 1994. (Основания христ. культуры))
- EH De ecclesiastica hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии* // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1)
- Ep. Dionysius Areopagita. Epistulae // PG. 3. Col. 1065–1120 (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Послания* / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2001. С. 185–279)
- MT De mystica theologia // Corpus Dionysiacum, II. В.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии* / Изд. подгот. Г. М. Прохоров // О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. (Основания христ. культуры))
- Arist. Aristoteles
- Categ. Categoriae et liber de interpretatione. Oxf., 1949 (рус. пер.: *Аристотель. Категории* // Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 51–90)
- Met. Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953, 1970. Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: *Аристотель. Метафизика* // Там же. 1975. Т. 1)
- Aristid. Apol. Aristid. Apologia // *Alpignano C. Aristide de Atene. Firenze, 1988. (Biblioteca patristica; 10)* (рус. пер.: *Аристид. Апология* // СДХА. С. 290–337)
- Arranz. Arranz M.
- Eucologio L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). R., 1996
- Typicon Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A.D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)
- Assemani. Assemani J. S.
- BO Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.
- Calendaria Calendaria Ecclesiae Universae. R., 1750–1755
- ATANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. B., 1962–.
- ATD Das Alte Testament Deutsch. Gött., 1949–.
- Athanas. Alex. Athanasius Alexandrinus
- Ad Antiochenos Tomus ad Antiochenos // PG. 26. Col. 796–809 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Свиток Афанасия Александрийского Архиепископа, к антиохийцам* // Творения. Ч. 3. С. 166–175)
- Apol. ad Const. Apologia ad Constantium imperatorem // PG. 25. Col. 596–641 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Защитительное слово Афанасия, епископа Александрийского, пред царем Константином* // Там же. Ч. 2. С. 41–75)
- Apol. contr. ar. Apologia (secunda) contra Arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Слово защитительное против ариан* // Там же. Ч. 1. С. 287–398)
- Apol. de fuga sua Apologia de fuga sua // PG. 25. Col. 480–521 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения, произведенного дуком Сирианом* // Там же. Ч. 2. С. 76–98)
- De decret. Nic. De decretis Nicaenae synodi // PG. 25. Col. 416–476 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно* // Там же. Ч. 1. С. 399–443)
- De incarn. Verbi Oratio de Incarnatione Verbi // PG. 25. Col. 95–198 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти* // Там же. Ч. 1. С. 191–264)
- Ep. ad Iovianum Epistola ad Iovianum imp. // PG. 26. Col. 813–835 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Послание к имп. Иовиану* // Там же. Ч. 3. С. 175–178)
- Ep. ad Maxim. Epistula ad Maximum // PG. 26. Col. 1085–1089 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Послание к Максиму Философу* // Там же. Ч. 3. С. 311–314.)
- Ep. ad Serap. Epistulae quattuor (I–IV) ad Serapionem // PG. 26. Col. 529–648 (рус. пер.: *Афанасий, свт. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV* // Там же. Ч. 3. С. 3–91)
- Hist. arian. Historia Arianorum ad monachos // PG. 25. Col. 695–796 (рус. пер.: *Афанасий, свт. История ариан* // Там же. Ч. 2. С. 105–176)
- In illud: Omnia In illud: Omnia mihi tradita sunt // PG. 26. Col. 208–220 (рус. пер.: *Афанасий, свт. На слова: «вся Мне предана суть Отцем Моим»* // Там же. Ч. 1. С. 268–276)
- In psalm. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 60–545, 548–589 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Толкования на псалмы* // Там же. Ч. 4. С. 40–423)
- Or. contr. arian. Orationes tres contra arianos // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: *Афанасий, свт. На ариан, слова 1–3* // Там же. Ч. 2. С. 176–455)
- Or. contr. gent. Oratio sive liber contra gentes // PG. 25. Col. 1–96 (рус. пер.: *Афанасий, свт. Слово на язычников* // Там же. Ч. 1. С. 125–191)



Quest. in script.	Questiones in Scripturam sacram // PG. 28		тинной религии // Там же. 1912. Ч. 7. С. 1–95)
Vita Antonii	Vita Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Житие прп. Отца нашего Антония // Там же. Ч. 3. С. 178–250)	Sol.	Soliloquia // PL. 32. Col. 867–904 (рус. пер.: <i>Монологи</i> , 2 кн. // Творения. К., 1905 ² . С. 227–298)
<i>Athenag.</i>	<i>Athenagoras Atheniensis.</i>	BAIAS	Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society. L., 1982–.
De resurrect.	De resurrectione mortuorum // PG. 2. Col. 973–1024 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124)	<i>Baldovin.</i> Worship	<i>Baldovin, J. F.</i> The Urban Character of Christian Worship. R., 1987. (OCA; 228)
Legat. pro christian.	Legatio pro Christianis // PG. 6. Col. 890–972 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> Прощение о христианах // Там же. С. 53–92)	BAR	The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1974–.
<i>Aug.</i>	<i>Augustinus Hipponensis.</i>	<i>Barrett.</i> Encyclopedia	<i>Barrett D.</i> World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900–2000. Oxf.; N. Y., 1982
Confess.	Confessionum libri tredecim // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Исповедь / Пер. М. Сергеевко. М., 2000)	<i>Barsan.</i> Quaest.	<i>Barsanuphius and John.</i> Questions and answers // PO. T. 31. Fasc. 3. [N 150] (рус. пер.: <i>Варсонофий Великий, прп., Иоанн, прп.</i> Руководство к духовной жизни в ответах и вопрошения учеников. М., 2001)
Contr. acad.	Contra academicos // PL. 32. Col. 903–958 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Против академиков // Творения. К., 1905. Ч. 4. С. 1–104)	<i>Basil. Magn.</i> Adv. Eunom.	<i>Basiliius Cesariensis Cappadociae (Magnus)</i> Adversus Eunomium libri quinque // PG. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Против Евномия // Творения. М., 1991. Ч. 3. С. 3–230)
Contr. Pelag.	Contra duos Epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium, libri IV // PL. 44. Col. 549–640	Asceticon (brev.)	Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevis tractatae) // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Там же. Ч. 5. С. 211–375)
De civ. Dei.	De civitate Dei libri XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Граде Божиим // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1907–1910 ² . М., 1994 ^p . Т. 1–4)	Asceticon (fus.)	Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. 1991. Ч. 5. С. 87–210)
De correptione et grat.	De correptione et gratis, liber 1 // PL. 44. Col. 915–958	Constitutiones asceticae	Constitutiones asceticae // PG. 31. Col. 1321–1428 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Предназначение подвижничества // Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1892, 1994 ^p . С. 213–510)
De Gen.	De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О книге Бытия, буквально (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. Ч. 7. К., 1912. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. Ч. 8)	De misericordia	Homilia de misericordia et iudicio (Sp.) // PG. 31. Col. 1705–1714 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 25: О милости и суде // Творения. 1993. Ч. 4. С. 391–404)
De Gen. Imperf.	De Genesi ad litteram imperfectus liber // PL. 34. Col. 219–246 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О книге Бытия, буквально. Гл. 1–16 // Творения. Ч. 7. К., 1912. С. 96–141)	De Spirit. Sanct.	Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Там же. 1991. Ч. 3. С. 231–356)
De gratia Christi	De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, libri 2 // PL. 44. Col. 359–410	Destruam	Homilia in illud: Destruam horrea mea // PG. 31. Col. 261–278; Ibid. // <i>Vasile, st.</i> Homélie sur la richesse / Éd. Y. Courtonne. P., 1935. P. 15–37
De libero arbitrio	De libero arbitrio // PL. 32. Col. 1221–1310	Ep. 226 (234)	Ep. 226 (234) // PG. 32. Col. 867–871 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> К Амфилохию // Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 158–164)
De natura boni	De natura boni contra Manichaeos liber unus // PL. 42. Col. 577–603 (рус. пер.: О природе блага против манихейцев [отрывки] / Пер. О. Е. Нестеровой // ПСЛЛ, IV–VIII вв. С. 204–206)		
De ord.	De ordine // PL. 32. Col. 977–1020 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О порядке // Творения. К., 1905. Ч. 4. С. 139–226)		
De ver. rel.	De vera religione // PL. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Об ис-		

Ep. 238	Ep. 238: Nicopolitanis presbyteris // PG. 32. Col. 889–890 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> К Никопольским пресвитерам // Там же. Ч. 7. С. 177–178)	Bbl	Byzantinobulgarica. Sofia, 1962
Ep. 239	Ep. 239: Eusebio, episcopo Samosatogum // PG. 32. Col. 889–894 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> К Евсевию, еп. Самосатскому // Там же. Ч. 7. С. 178–181)	BBR	Bulletin for Biblical Research. Winona Lake, 1991–. Vol. 1–.
Ep. 255 (263)	Ep. 255 (263) // PG. 32. Col. 975–982 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> К Западным // Там же. Ч. 7. С. 245–251)	<i>Beck.</i>	<i>Beck H.-G.</i>
Ep. 257 (265)	Ep. 257 (265) // PG. 32. Col. 983–991 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Евлогию и др. // Там же. Ч. 7. С. 252–258)	Geschichte der orthodoxen Kirche und theol. Literatur	Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980
Hom. 3	Homilia in illud, attende tibi ipsi // PG. 31. Col. 197–218 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Беседа 3, на слова: внемли себе // Там же. 1993. Ч. 4. С. 30–46)	Kirche und theol. Literatur	Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977 ²
Hom. 9	Homilia 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 329–354 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла // Там же. Ч. 4. С. 142–163)	<i>Beda.</i> In Cant. Cantic.	<i>Beda Venerabilis.</i> In Cantica Canticorum allegorica expositio // PL. 91. Col. 1065–1236
Hom. 15	Homilia 15 // PG. 31. Col. 429–464	<i>Bern. Clar.</i>	<i>Bernardus Claraevallensis.</i>
Hom. 17	Homilia 17: In Barlaam martyrem (Sp.) // PG. 31. Col. 483–490 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Слово на день св. мч. Варлаама // Там же. 1993. Ч. 4. С. 274–279)	De consideratione	De consideratione // PL. 182. Col. 727–808
Hom. 22	Homilia 22: ad adolescentes, sermo de legendis libris Gentilium // PG. 31. Col. 563–590 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями // Там же. Ч. 4. С. 344–366)	Sermo in Cant.	Sermos in Cantica // PL. 183. Col. 785–1316
Hom. in Ps.	Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Беседы на Псалмы // Там же. М., 1845. Ч. 1. С. 177–406)	BETH	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie. Fr./M., 1976. Bd. 1–.
In Isaiam proph.	In Isaiam prophetam // PG. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Толкование на прор. Исаию // Там же. Ч. 2. С. 5–358)	BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca / Éd. par Fr. Halkin. Brux., 1957 ³ . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)
In s. Christi generat. Sermo 13	In sanctam Christi generationem // PG. 31. Col. 1457–1476 Sermo 13 (Sermo asceticus) // PG. 31. Col. 869–881 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свят.</i> Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира // Творения. М., 1849. Ч. 5. С. 45–63)	BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2. (SH; 6); 1911. Suppl.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Baghdad, 1939–.	BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970
<i>Baumstark.</i> Geschichte	<i>Baumstark A.</i> Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922	BHT	Beiträge zur historischen Theologie. Tüb., 1929–.
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten. B., 1955–1964	BiBe	Biblische Beiträge. Baden, 1958–.
BBibLB	Bonner Biblische Beiträge. Köln, 1950. Bd. 1–.	BiblArch	The Biblical Archaeologist. New Haven, 1938–1997. 90 vol.
		BibISS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.
		BiblZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. N. F. 1957–.
		<i>Billerbeck.</i> Kommentar	<i>Strack H. L., Billerbeck P.</i> Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Tüb., 1986–1994. 6 Bde
		BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament. Neukirchen-Vluyn, 1955–.
		BKV	Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1869–1888 ² . 80 Bde; 1911–1931 ³ . 61 Bde; 1932–1938 ⁴
		<i>Boetius.</i> Consol.	<i>Boetius.</i> De consolatione philosophiae, libri V // PL. 63. Col. 579–863 (рус. пер.: <i>Бозэций.</i> Утешение философией и другие трактаты. М., 1990)
		<i>Boetius Dacus.</i> De summo boni	<i>Boetius Dacus.</i> De summo boni // <i>Grassmann M.</i> Mittelalterliches Geistleben. Münch., 1936. Bd. 2. S. 209–216 (рус. пер.: <i>Бозэций Дакийский.</i> Соч. / Сост., пер. с лат. А. В. Аполлонова. М., 2001. С. 135–151)
		<i>Bonaventura</i> Breviloquium	<i>Bonaventura</i> Breviloquium // Opera omnia: In 10 vol. Quarracchi, 1882–1910. Vol. 5.
		Itinerarium	Itinerarium // Opera omnia: In 10 vol. Quarracchi, 1882–1910. Vol. 5 (рус. пер.:

	<i>Бонаventura</i> . Путеводитель души к Богу / Пер. и коммент. В. Л. Задворного. М., 1993)	Chron. Pasch.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. Bd. 1; Ibid. // PG. 92. Col. 69–1028
BOR	Biserica Ortodoxă Română. București, 1874–. Vol. 1–.	CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS, 1983. Vat., 1983. Vol. 75. Pt. 2
<i>Bornert</i> . Commentaires	<i>Bornert R.</i> Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII ^e au XV ^e siècle. P., 1966	<i>Cicero</i> . De natura deorum	<i>Marcus Tullius Cicero</i> . De natura deorum: Academica. Camb., 1956 (рус. пер.: Цицерон. О природе богов // он же. Философские трактаты. М., 1997. С. 47–146)
Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.	CIG	Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Boeckhius. B., 1828–1877. Hildesheim: Olms, [1973]: (Subs. Epigraphica)
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies / Univ. of London. L., 1917–1990. 53 vol.	CIL	Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. der Berliner Akad. B., 1863–.
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift. B., 1984–. Bd. 1–.	CIS 4	Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pt. 4: Inscriptiones Himyariticae et Sabaeae. P., 1889
BTSt	Biblich-theologische Studien. Neukirchen-Vluyn, 1978. Bd. 1–.	CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 ¹¹ . Hildesheim, 1989 ⁹ . (Corpus iuris civilis; 2)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Stuttgart; Darmstadt, 1926–.	<i>Clem. Alex.</i> Paed.	<i>Clemens Alexandrinus</i> . <i>Clément d'Alexandrie</i> . Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.] (Idem // PG. 8. Col. 247–684; рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н. Н. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер. Н. Н. Корсунский и свящ. Г. Чистяков. М., 1996 ⁿ)
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft von Alten Testament	Protrept.	Cohortatio ad gentes // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб., 1998)
Byz	Byzantion. Brux.; P., 1924–1952	Quis dives Salvetur	Quis dives Salvetur // PG. 9. Col. 603–652 (рус. пер.: Климент Александрийский. Какой богач спасется // Православное богословие и благотворительность. СПб., 1996)
ByzF	Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–. Bd. 1–.	Strom.	Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; II // Col. 929–1098; III // Col. 1097–1214; IV // Col. 1213–1382; V // Col. 9–206; VI // Col. 207–402; VII // Col. 401–558; VIII // Col. 557–602; Stromata, Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stählin. B., 1939, 1985 ⁴ [neu hrsg. v. L. Früchtel, mit Nachträgen v. U. Treu] (рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. I–VII. СПб., 2003. 3 кн.)
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–. Bd. 1–.	<i>Clem. Rom.</i> Ep. I ad Cor.	<i>Clemens Romanus</i> . Epistula I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // <i>Clément de Rome</i> . Épître aux Corinthiens. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895 ² . Рига, 1994 ^p)
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. B.; N. Y., 1886–.	COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta / Ed. G. Alberigo; Ist. per le scienze religiose. Bologna, 1972 ³
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. Tüb.; Basel, 1900–.		
Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–.		
CANT	Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992		
<i>Cappelletti</i> . Le Chiese d'Italia Catholicisme	<i>Cappelletti G.</i> Le Chiese d'Italia. Venezia, 1844–1870. 21 vol. Catholicisme: Hier-Aujourd'hui-Demain / Dir. G. Jacquemet. P., 1948–.		
CAVT	Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti / Ed. J. Haelewyck. Turnhout, 1998		
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–. Vol. 1–.		
CBQMS	The Catholic Biblical Quarterly Monograph ser. Wash., 1939–.		
CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout		
CCCM	Continuatio Mediaevalis. 1966–;		
CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983;		
CCSG	Ser. Graeca. 1977–;		
CCSL	Ser. Latina. 1953–.		
<i>Cedrenus G.</i> Compendium historiarum	<i>Cedrenus G.</i> Compendium historiarum // <i>Georgius Cedrenus, Ioannis Scylitzae</i> Opera. Bonn, 1838–1839. 2 vol.		
CES	Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley, 1993–1995. Vol. 1–3		
CF	Collectanea franciscana. R., 1931–. Vol. 1–.		
CHJ	Cambridge Historical Journal. Camb., 1926–1957. 13 vol. Продолж.: Historical Journal		



ConB	Coniectanea biblica. Ser.: Con. Neotestamentica; Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. Lund, 1966-. Vol. 1-; Old Testament ser. Lund, 1967-. Vol. 1-.				свт. Книга об одежде девственниц // Там же. С. 191-207)
Conomos.	<i>Conomos D.</i> The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985		De lapsis.		De lapsis // PL. 4. Col. 477-510 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о падших // Там же. С. 208-231)
Communion Cycle			De unit. Eccl.		De unitate ecclesiae // PL. 4. Col. 509-536 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о единстве Церкви // Там же. С. 232-273)
Const. Ap.	Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985-1987. (SC; 320, 329, 336)		Ep.		Epistolae // PL. 4. Col. 193-452 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письма // Там же. С. 407-686)
Const. Porphy.	Le Livre des ceremonies... [par] <i>Constantin VII Porphyrogenete</i> / Texte établi et trad. par A. Vogt. P., 1967. (Coll. byzantine)		Test. adv. Jud.		Testimoniorum adversus Judaeos, libri tres // PL. 4. Col. 672-780 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Три книги свидетельств против иудеев // Там же. С. 89-190)
De ceremoniis			<i>Cyr. Alex.</i>		<i>Cyrillus Alexandrinus.</i>
CoptE	The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.		De s. Trin.		De sancta Trinitate, dialogi I-VII // PG. 75. Col. 1075-1147; Ibid. // <i>Cyrille d'Alexandrie.</i> Dialogues sur la Trinité / Éd. G. M. de Durand. P., 1976, 1977, 1978. T. 1. P. 126-354; T. 2. P. 10-384; T. 3. P. 10-226. (SC; 231, 237, 246)
CPG	<i>Geerard M.</i> Clavis Patrum Graecorum. Turnhout, 1974		Glaph. in Pent.		Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 13-678 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Глаголы, или искусные объяснения избр. мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [кн. Бытия]; 1887. Ч. 5. С. 5-176 [Исх]; С. 177-324 [Лев, Числ, Втор]
CPL	<i>Dekkers E., Gaar A.</i> Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugge, 1957. Brugge; La Haye, 1961 ² . (Sacris erudiri; 3)		Hom. div.		Homiliae diversae. Homilia 14: De exitu animi et de secundo adventum // PG. 77. Col. 1071-1090 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Слово о исходе души / Изд. Рус. Пантелеимонова мон-ря на Афоне. М., 1909 ¹²)
CR	Corpus Reformatorum. Vol. 1-28: <i>Ph. Melanctonis</i> Opera. 1834-; Vol. 29-87: <i>I. Calvini</i> Opera. 1863-; Vol. 88: <i>H. Zwingli</i> s Sämtliche Werke. Zürich, 1905		Hom. pasch.		Homiliae paschales 1-30 // PG. 77. Col. 401-982
Cristoforo Mitileneo. Calendari	I calendari in metro innografico di <i>Cristoforo Mitileneo</i> / A cura di E. Follieri. Brux., 1980. (SH; 63)		In Ioann.		Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73; 74. Col. 9-756 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 1-4 // Творения. М., 2001-2002 ⁿ . Кн. 2-3)
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903-. Louvain, 1913-		<i>Cyr. Hieros.</i>		<i>Cyrillus Hierosolymitanus.</i>
Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903-;		Catech.		Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331-1060; Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065-1128 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. Оглас.: С. 13-292. Тайновод.: С. 293-366)
Arab.	Scriptores Arabici. 1903-;		Procatech.		Procatechesis // PG. 33. Col. 331-366; Idem. // <i>Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi</i> Opera quae supersunt omnia / Ed. Reischl W. C., Rupp J. Münch., 1848. Hildesheim, 1967 ^r . Vol. 1. P. 1-26
Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953-;				
Copt.	Scriptores Coptici. 1906-;				
Iber.	Scriptores Iberici. 1950-;				
Syr.	Scriptores Syri. 1903-				
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1-				
CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae / Ed., con. B. G. Nieburii inst. Bonnae, 1826-1897				
CSS	Conférences de St.-Serge: ... Semaine d'études liturgiques. R., 1975-[2001]				
CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655; Mantuae, 1740 (ed. nova, emendata, variorum observationibus aucta, quibus adiecit suas J. Ritter)				
<i>Cypr. Carth.</i>	<i>Cyprianis Carthaginiensis</i>				
Ad Magnum	Epistola ad Magnum de baptizandis Novatianis et de iis qui in lecto gratiam consequuntur // PL. 3. Col. 1137-1152 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Магну о крещении новациан // Творения. М., 1999. С. 639-650)				
De habitu virginum	De habitu virginum // PL. 4. Col. 451-478 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский,</i>				



DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924–.		Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995 ^в . С. 371–386)
<i>Damasc.</i> De prim. princ.	<i>Damascius successor.</i> Dubitationis et solutiones de primus principiis / Ed. C. Ruelle. P., 1889 (рус. пер.: <i>Дамаский Диадокх.</i> О первых началах / Изд. подгот. Л. Лукомский, Р. Светлов. М., 2000)	<i>Dion. Alex.</i> Ad Paul. Samosat.	<i>Dionysius Alexandrinus.</i> Ad Paulum Samosatenum // PG. 28. Col. 1561–1566 (рус. пер.: <i>Дионисий Великий, свт.</i> Послание к Павлу Самосатскому // Творения / Пер. свящ. А. Дружинина. Каз., 1900. С. 112–122)
<i>Darrouzès.</i> Notitiae	<i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981	DMA	Dictionary of the Middle Ages / Ed. J. Stayer. N. Y., 1982–1989. 13 vol.
DCB	A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.	DOB	Dumbarton Oaks Bibliography. L., 1973–.
DDC	Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.	DOP	Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
DEB	The Dictionary of Ethiopian Biography / Ed. Belaynesh Michael, S. Chojnacki, R. Pankhurst. Addis Ababa, 1975. Vol. 1: From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A. D.	<i>Doroth.</i> Doctrinae	<i>Dorotheus, abbas.</i> Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838 (рус. пер.: <i>Дорофей, авва.</i> Душеполезные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. М., 1900)
<i>Delehaye.</i> Origines	<i>Delehaye H.</i> Les origines du culte des martyrs. Brux., 1932 ²	DOS	Dumbarton Oaks Studies. Wash., 1950–. Vol. 1–.
Passions	Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921	DSAMDH	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
<i>Detzel</i>	<i>Detzel H.</i> Christliche Ikonographie. Freiburg i. Br., 1894. Bd. 1; 1896. Bd. 2	DTC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
DFV	Die Fragmente der Vorsokratiker. B., 1934 (рус. пер.: ФРГФ – Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)	<i>Duval.</i> Littératures	<i>Duval R.</i> Anciennes littératures chrétiennes. P., 1907 ³ . T. 2: La littérature syriaque
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart etc. P., 1912–. T. 1–.	DVjS	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Stuttgart., 1925–. Bd. 1–.
<i>Diad. Phot.</i> De perfect. spirit.	<i>Diadochus, ep. Photices.</i> De perfectione spirituali // PG. 162. Col. 1167–1212 (рус. пер.: <i>Диадокх, еп. Фотики.</i> Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 3. С. 8–74; Слово аскетическое // <i>Попов К.</i> Блж. Диадокх, еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. С. 17–526)	EAENL	Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (NJ); Jerusalem, 1975–1978. 4 t.
DictA	The Dictionary of Art / Ed. J. Turner. N. Y., 1996	EC	Enciclopedia Cattolica. Vat., 1948–1954. 12 t.
Didache	La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер. свящ. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 17–42)	EEC	Encyclopedia of the Early Church / Ed. A. Di Berardino; Inst. Patristicum Augustinianum. Camb., 1992. 2 vol.
<i>Dio Cassius.</i> Hist. Rom.	<i>Dionis Cassii</i> Historia Romana / Curavit L. Dindorf. Lipsiae, 1890–1894	<i>Eger.</i> Itiner.	Itinerarium Egeriae – см. Паломничество Эгерии
<i>Diodor. Sic.</i> Bibliotheca	<i>Diodori Siculi</i> Bibliotheca historica / Hrsg. F. Vogel, K. T. Fischer. Stuttg., 1964 ⁴ . 5 vol.	EHR	English Historical Review. L., 1886–. Vol. 1–.
<i>Diog. Laert.</i>	<i>Diogenes Laertius.</i> Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long; In 2 vol. Oxf., 1964, 1966 ⁵ . Vol. 1: 1–246. Vol. 2: 247–565 (рус. изд.: <i>Диоген Лаэртский.</i> О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)	EI	The Encyclopaedia of Islam. New Ed. = Encyclopédie de l'Islam. Nouv. éd. / Éd. C. E. Bosworth. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol., ind., glossary
Diogn.	Epistula ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // A Diognète. P., 1965 ² . P. 52–84. (SC; 33 bis) (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i>	EIran	Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–. Vol. 1–.
		EJud	Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971–1982. 17 vol., suppl.
		EKL	Evangelisches Kirchenlexikon: Intern. theol. Enzyklopädie / Hrsg. E. Fahlbusch e. al. Münch., 1986. 4 Bde
		ELKZ	Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. B.; Grunewald, 1947–1961. 15 Bde
		EO	Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
		<i>Ephraem Syr.</i> Encom. in mart.	<i>Ephraem Syrus</i> Encomium in martyres // 'Οσιού 'Εφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1998. Vol. 7. P. 176–186.



In Abraham et Isaac	Sermo in Abraham et Isaac // Ibid. Vol. 7. P. 218–232; Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia / Dup. J. S. Assemani. R., 1732. Vol. 2. N 312d – 319b (рус. пер.: <i>Ефрем Сирийский</i> , <i>прп.</i> Слово о Аврааме и Исааке // Творения. М., 1993. Т. 2. С. 335–343)	Vita Const.	De vita Constantini, libri I–V // PG. 20. Col. 905–1316
In Gen.	In Genesis (рус. пер.: <i>Ефрем Сирийский</i> , <i>прп.</i> Толкование на кн. Бытия // Там же. Т. 6. С. 205–338)	<i>Eutych.</i> Annales	<i>Eutychii Patriarchae Alexandrini</i> Annales. Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; Ser. III. T. 6–7)
Precat. ad dei matrem	Precationes ad dei matrem // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ed. K. G. Phrantzoles. 1995. Vol. 6. P. 354–413	<i>Evagr.</i>	<i>Evagrius Ponticus</i> Capita cognoscitiva // PG. 40. Col. 1219–1251 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , <i>прп.</i> Умозрительные главы // Творения / Пер. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 120–122)
Sermo 9	Sermo 9: De adventu Domini nostri Jesu Christi // Collectio selecta SS. Ecclesiae patrum / A. D. Gailleau. P., 1834. T. 38. P. 302–313 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирийский</i> , <i>прп.</i> Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие Антихристова // Творения. Серг. П., 1895. М., 1993 ^р . Ч. 2. С. 250–259)	De orat.	De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) // PG. 79. Col. 1165–1200 (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский</i> , <i>прп.</i> Слово о молитве // Там же. С. 76–93)
<i>Epiph.</i>	<i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus</i>	EvTh	Evangeltische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–. Bd. 1–.
Adv. Haer. [Panarion]	Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἰρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t. (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский</i> , <i>свт.</i> На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. Ч. 2–5)	EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. v. H. Balz, G. Schneider. Stuttg.; B.; Köln, 1992. 3 Bde
Ancor.	Ancoratus // PG. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: Слово якорное // Творения. М., 1884. Ч. 6. С. 5–212)	<i>Faust. Reg.</i> De grat.	<i>Fausti episcopi</i> De gratia Dei, et humanae mentis libero arbitrio. Basileae, [1528]; <i>Fausti Reiensis Praeter</i> Sermones pseudo-eusebianos opera: Accedunt Ruricii Epistulae / Rec., comment., ind. A. Engelbrecht. Vindobonae, 1891. (CSEL; 21)
De fide	Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский</i> , <i>свт.</i> Краткое истинное слово о вере Вселенской и апостольской Церкви // Творения. Ч. 5. С. 310–358)	<i>Fedalto.</i> Hierarchia	Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalis / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.
<i>Esaias.</i> De custodia mentis	<i>Esaias, abbas.</i> De custodia mentis // PG. 162. Col. 501–546 (рус. пер.: О духовном делании и безмолвии // <i>Исаия, авва</i> , <i>прп.</i> Духовно-нравственные слова / Изд. Оптиной пуст. Серг. П., 1911 ² . М., 1995 ^р . С. 407–413)	FEI	The First Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1913–1934. 4 vol.
EtEv	Études évangeliques: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante d'Aix-de-Provence. Aix-de-Provence, 1941–. Vol. 1–.	FHG	Fragmenta historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. P., 1883–1885
ETR	Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–. Vol. 1–.	<i>Fliche, Martin.</i> HE	Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sur la dir. de A. Fliche et V. Martin. P., 1935–. Vol. 1–.
<i>Euseb.</i>	<i>Eusebius Caesariensis.</i>	<i>Follieri.</i> Initia hymnorum	<i>Follieri E.</i> Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Vat., 1960–1966. (ST; 211–215). 5 t.
De mart. Palaest.	De martyribus Palaestinae recensio prolixior // <i>Eusèbe de Césarée.</i> Histoire ecclésiastique / Éd. G. Bardy. P., 1968 ² . T. 3. (SC; 55). P. 128–167	<i>Fortescue, O'Connell.</i>	<i>Fortescue A., O'Connell J. B.</i> The Ceremonies of the Roman Rite Described / Ed. S. Reid. Curbridge (GB), 1996
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica, libri I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил.</i> Церковная история. М., 1993 ^р)	FzB	Forschungen zur Bibel. Lund, [1937]–. Bd. 1–.
Praep. Evang.	Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408	FzOG	Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. B., 1954–. Bd. 1–.
		<i>Garritte.</i> Calendrier Palestino-Georgien	<i>Garritte G.</i> Le calendrier Palestino-Georgien du Sinaiticus 34 (X ^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)
		GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz., B., 1897–1936. 40 Bde
		<i>Goar.</i> Euchologion	<i>Goar J.</i> Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. Cuilibet personae statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae. Venetia, 1730 ²
		GOTR	Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–.



<i>Graf.</i> Geschichte	<i>Graf G.</i> Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)	Or. 25	Oratio 25: In laudem Heronis philosophi // PG. 35. Col. 1197–1226 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> В похвалу философу Герону // Там же. С. 435–452)
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.	Or. 27	Oratio 27: Contra Eunomianos, theologica 1 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 11–26 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Против евномиан, о богословии 1-е // Там же. С. 468–475)
<i>Greg. Magn.</i> Dial.	<i>Gregorius I Papa (Magnus).</i> Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: <i>Григорий Двоеслов, свт.</i> Собеседования // Творения. М., 1999. С. 440–708)	Or. 28	Oratio 28, theologica 2 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 25–74 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 28 (о богословии 2-е) // Там же. С. 476–502)
In Evang.	Homiliae in Evangelia // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: <i>Григорий Великий (Двоеслов), свт.</i> Беседы на Евангелия // Там же. С. 7–431)	Or. 29	Oratio 29, theologica 3 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 73–104 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 29, о богословии 3-е, о Боге Сыне 1-е // Там же. С. 503–520)
<i>Greg. Nazianz.</i> Carm. dogm.	<i>Gregorius Nazianzenus</i> Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Песнопения таинственные // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 2. С. 24–63)	Or. 30	Oratio 30, theologica 4 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 103–134 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Там же. С. 521–538)
Carmina moral.	Carmina moralia // PG. 37. Col. 521–968 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Стихотворения // Там же. Т. 2. С. 64–498)	Or. 31	Oratio 31, theologica 5 // PG. 36. Col. 134–170 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 31, о богословии 5-е, о Св. Духе // Там же. С. 539–561)
De mort. Ep.	De morte // PG. 37. Col. 790 Epistolae, 1–244 // PG. 37. Col. 21–388 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Письма 1–238 // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 499–672)	Or. 32	Oratio 32: de moderatione in disputando // PG. 36. Col. 188–212 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 32, о соблюдении доброго порядка в беседе // Там же. С. 561–582)
In laud. virg.	In laudem virginitatis: (Carmina moralia, 1) // PG. 37. Col. 521–578 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Похвала девственности // Там же. Т. 2. С. 160–180)	Or. 38	Oratio 38, in Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Там же. С. 632–645)
Or. 2	Oratio 2: Apologetica, de sacerdotio // PG. 35. Col. 500–518 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> К призвавшим вначале // Там же. Т. 1. С. 24–28)	Or. 43	Oratio 43: Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi // PG. 36. Col. 493–606 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Там же. С. 730–795)
Or. 3	Oratio 3: Ad eos qui ipsum acciverant // PG. 35. Col. 518–525 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> ...Оправдывает свое удаление в Понт после рукоположения // Там же. С. 28–78)	Or. 44	Oratio 44: In novam dominicam // PG. 36. Col. 265–280 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 44: На неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Там же. С. 795–803)
Or. 4	Oratio 4: Contra Julianum imperatorem prior investiva // PG. 35. Col. 531–663 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 1-е обличительное на царя Юлиана // Там же. С. 78–147)	Or. 45	Oratio 45: In sanctum Pascha // PG. 36. Col. 623–663 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 45: На св. Пасху // Там же. С. 803–827)
Or. 14	Oratio 14: De pauperum amore // PG. 35. Col. 857–909 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> О любви к бедным // Там же. С. 246–279)	Поem.	Carmina: Poemata // PG. 37. Col. 799–1599 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Стихотворения // Собр. творений. Серг. П., 1993 ^р . Т. 2. С. 19–407)
Or. 18	Oratio 18: Funeris oratio in patrem, praem Basilio // PG. 35. Col. 986–1043 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> В похвалу отцу // Там же. С. 316–350).	<i>Greg. Nyss.</i> Adv. Ar. et Sab.	<i>Gregorius Nyssenus</i> Adversus Arium et Sabellium, De Patre et Filio // PG. 45. Col. 1281–1301
Or. 21	Oratio 21: In laudem Athanasii // PG. 35. Col. 1081–1128 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиеп. Александрийскому // Там же. С. 370–397)		

	(рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово против Ария и Савеллия // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 1–22)	In bapt. Christ.	In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 1–25)
Adv. fornic.	Ex oratione adversus fornicarios // PG. 46. Col. 11007–11010 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> На слова Писания (1 Кор 6. 18) // Там же. Ч. 7. С. 451–456. (ТСОРП; Т. 44)	In Cant. Cantic.	Commentarium in Canticum Canticozum // PG. 44. Col. 756–1120 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа V // Там же. 1862. Ч. 3)
Adv. Graec.	Adversus Graecos de communibus notionibus // PG. 45. Col. 175–186	In diem natalem Domini	Oratio in diem natalem Domini (dub.) // PG. 43. Col. 1126–1150
Antirrh. c. Apollin.	Adversus Apollinarium (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270, 1269–1278 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Творения. Ч. 7. С. 59–210)	In resurrect. 1	In Christi resurrectionem (oratio 1) // PG. 46. Col. 599–628
Castig.	Adversus eos qui castigationes agere ferunt // PG. 46. Col. 308–316 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Против тяготящихся церковными наказаниями // Там же. Ч. 7. С. 474–484)	Or. catech.	Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Большое огласительное слово // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 1–110)
Contr. Eun.	Contra Eunomii, libri I–II // PG. 45. Col. 248–464; 909–1121 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Опровержение Евномия // Там же. 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12)	Or. in Pulch.	Oratio [consolatoria]: in funere Pulcheriae // PG. 46. Col. 863–878 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Надгробное слово Пульхерии // Там же. 1872. Ч. 8. С. 388–403)
Contr. usur.	Contra usurarios oratio // PG. 46. Col. 433–452 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Против ростовщиков // Там же. Ч. 7. С. 457–473)	Quod non sint tres dei	Quod non sint tres dei // PG. 45. Col. 115–136
De beat.	De beatitudinibus, orationes 1–8 // PG. 44. Col. 1193–1302 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О блаженствах // Там же. 1865. Ч. 2. С. 359–478)	Greg. Pal. Capita	<i>Gregorius Palamas</i> Capita psychica, theologia, moralia et practica // PG. 150. Col. 1121–1226
De benefic.	De beneficentia // PG. 46. Col. 453–469; Idem // <i>Gregorii Nyssemi Opera</i> / Ed. A. van Heck. Leiden, 1967. Vol. 9, 1. P. 93–108 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О нищелюбии и благотворительности // Там же. Ч. 7. С. 395–412)	Hagior. tom.	Hagioriticus tomus (de quietistis) // PG. 150. Col. 1225–1236 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Святогорский томос: В защиту священнобезмолвствующих // Альфа и омега. М., 1995. № 3(6). С. 69–76)
De deitate Filii et Spir.	De deitate Filii et Spiritus Sancti (Laus Abraham) // PG. 46. Col. 553–576 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Там же. 1862. Ч. 4 (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3–4)	Hom. 62	Nomilia 62 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ ὁμιλίαι ΚΒ. Ἀθήναι, 1861. Σ. 269–279 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Беседа на 15-е воскресение Евангельских чтений по Луке... // Беседы / Пер. архим. Амвросия (Погодина). М., 1994. Т. 3. С. 219–227)
De hom. opif.	De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> Об устройении человека // Там же. М., 1861. Ч. 1. С. 76–222)	In Dorm.	Nomilia 37: In Dormitionem Deiparae // PG. 151. Col. 459–474 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Беседа 37: На всечестное Успение Пречистой Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии // Там же. Т. 2. С. 111–121)
De inst. Christ.	De instituto Christiano // PG. 46. Col. 288–305	In Praesent. Deip.	Nomilia 53: In Praesentationem Deiparae // Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ ὁμιλίαι ΚΒ. Ἀθήναι, 1861. Σ. 131–180 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Беседа на Введение во Свята Святых Пречистой Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии и об Ея богоподобном образе жизни в оном месте // Там же. Т. 3. С. 85–138)
De orat. Dom.	De oratione Dominica // PG. 44. Col. 1119–1194, 46. Col. 1109–1110	Theoph.	Theophanes // PG. 150. Col. 909–960 (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свят.</i> Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и
De profess. Christ.	De professione Christiana ad Harmonium // PG. 46. Col. 237–250		
De vita Moysis	De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свят.</i> О жизни Моисея Законодателя // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 223–379; То же / Пер. А. Десницкого. М., 1999)		

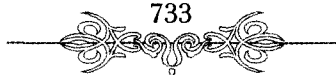
	о причастности // Альфа и омега. М., 2000. № 4 (26). С. 45–78)	Comment. in Prophetas minores De virgin.	Commentarium in Prophetas minores // PL. 25. Col. 815–1086 De perpetua virginitate b. Mariae, adversus Helvidium, liber unus // PL. 23. Col. 183–206 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> О приснодевстве блж. Марии, против Елпидия // Творения. Ч. 4. С. 93–121)
<i>Greg. Thaum.</i> 3 In Annunt.	<i>Gregorius Thaumaturgus.</i> Homiliae 1–3 in Annuntiationem Virginis // PG. 10. Col. 1145–1178 (рус. пер.: <i>Григорий Чудотворец, свт.</i> Беседы на Благовещение Пресв. Девы Марии // Творения. М., 1996. С. 131–149)	De vir. illustr.	De viris illustribus liber; accedit Gen-nadii Catalogus virorum inlustrium / Hrsrg. W. Herding. Lipsiae, 1924
<i>Greg. Turon.</i> De virtutibus S. Martini Glor. conf.	<i>Gregorius Turonensis.</i> De virtutibus S. Martini // PL. 71. Col. 159–236 De gloria confessorum // PL. 71. Col. 828–911	Ер.	Epistulae // PL. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg)
Hist. Franc.	Historia francorum // PL. 71. Col. 563–704 (рус. пер.: <i>Григорий Турский.</i> История франков. М., 1987)	In Mich.	Commentariorum in Michā prophetam. Lib. I–II // PL. 25. Col. 1151–1230 (рус. пер.: <i>Иероним, блж.</i> 2 книги толкований на пророка Михея // Творения. 1915. Ч. 14. С. 1–129)
<i>Guagnini A.</i> Sarmatiae Europaeae descriptio	<i>Guagnini A.</i> Sarmatiae Europaeae descriptio, quae regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Massouiam, Prussiam, Pomeraniam, Liunioniam et Moschouiae, Tartariaeque partem compl. [Kraków, 1578]	<i>Hipp.</i> Contr. Noet.	<i>Hippolitus Romanus.</i> Contra haeresin Noeti cuiusdam // PG. 10. Col. 803–850 (рус. пер.: <i>Ипполит Римский, св.</i> // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997. Вып. 2. С. 89–98)
<i>Haddan, Stubbs.</i> Councils	Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1869–1878. 3 vol.	De Christ. et Antichrist.	Demonstratio de Christo et Antichristo // PG. 10. Col. 725–787 (рус. пер.: <i>Ипполит Римский, св.</i> О Христе и антихристе // Там же. Вып. 2. С. 9–46)
<i>Hammann-McLean,</i> <i>Hallensleben</i>	<i>Hammann-McLean R., Hallensleben H.</i> Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jh. Giessen, 1963. (Marburger Abh. z. Geschichte u. Kultur Osteuropas; 3–4)	Philos.	Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1968. S. 53–417. (PTS; 25)
<i>Hänggi, Pahl.</i> Prex Eucharistica	<i>Hänggi A., Pahl I.</i> Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Freiburg, 1968. (Spicilegium Friburgense; 12)	Hist. mon. Aeg.	Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34), 1971. (SH; 53)
<i>Harnack.</i> Geschichte HarvTR	<i>Harnack A.</i> Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpz., 1893–1904. 3 Bde Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–.	Hist. Zschr. HKAT	Historische Zeitschrift. Münch., 1853–. Handkommentar zum Alten Testament. Gött., 1892. Bd. 1–.
HarvTS	Harvard Theological Studies. Camb. (Mass.), 1916. Vol. 1–. Suppl. Ser.: 1976–.	HR	Historia Religionum: Handbook for the history of religions / Ed. by C. J. Bleeker, G. Widengren. Leiden, 1969–1971. 2 vol.
HBT	Horizons in Biblical Theology. Pittsburg / Pittsb. Theol. Seminary. 1979–1993. 15 vol.	HSS	Histoire des saints et de la sainteté chrétienne. P., 1986–1988. 11 vol.
HČ HChr	Historický časopis. Bratislava, 1950–. Histoire du christianisme des origines à nos jours / Éd. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard. P., 1993–. Т. 1–.	<i>Hugo de S. Victore.</i> De sacramentis <i>Hunger.</i> Literatur	<i>Hugo de S. Victore.</i> De sacramentis christianae fidei // PL. 176. Col. 173–618 <i>Hunger H.</i> Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. Münch., 1978. 2 Bde
<i>Hefele, Leclercq.</i> Hist. des Conciles	<i>Hefele Ch. J.</i> Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.	HUS	Harvard Ukrainian Studies. Camb. (Mass.), 1977–. Vol. 1–.
Hellenika	Ἑλληνικά: Περιοδικὸν σύγγραμμα ἐταιρείας Μακεδονικῶν σπουδῶν. Ἀθήναι, 1928	<i>Iambl.</i> De myster.	<i>Iamblichus.</i> De mysteriis // <i>Jamblique.</i> Les mystères d'Égypte / Éd. É. des Places. P., 1966. P. 38–215
<i>Herma.</i> Pastor	<i>Herma.</i> Pastor // PG. 2. Col. 891–1012 (рус. пер.: <i>Ерм.</i> Пастырь / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 195–285)	IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962–. Vol. 1–.
<i>Hieron.</i> Adv. Lucifer.	<i>Hieronimus</i> Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 135–182 (рус. пер.: <i>Иероним, блж.</i> Разговор против люцифериян // Творения. К., 1903. Ч. 4. С. 57–93)	IEJ <i>Ign.</i> Ep. ad Magn.	Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950–. <i>Ignatius Antiochenus</i> Epistula ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к магнезийцам /

	Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 317–322)			τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως, ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί. Ἀθήναι, 1973. Σ. 286, 287, 289–290, 295–297, 503–504, 507 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> К Евдоксии // Там же. Т. 12. Кн. 1. С. 294–295)
Ep. ad Polyc.	Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к Поликарпу / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 346–350)	In Col.		Nomiliae in Epistolam ad Colosseos // PG. 62. Col. 299–392 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Послание к колоссянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 356–474)
Ep. ad Rom.	Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к римлянам / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 328–333)	In Ep. I ad Cor.		Nomiliae in Epistolam primam ad Coryntheos // PG. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на 1-е Послание к коринфянам // Там же. Т. 10. Кн. 1. С. 8–458)
Ep. ad Smyrn.	Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к смирянам / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 340–345)	In Ep. 2 ad Cor.		Nomiliae in Epistolam secundum ad Coryntheos // PG. 61. Col. 381–610 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на 2-е Послание к коринфянам // Там же. Т. 10. С. 459–728)
Eph.	Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свят.</i> Послание к ефессянам / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 307–316)	In ep. I ad Timoth.		Nomiliae XVIII in Epistolam primam ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–599 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на 1 Тим // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 618–755)
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern, 1911–.	In ep. II ad Thessal.		In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на 2 Фес // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 573–617)
Ioan. Cassian.	<i>Ioannes Cassianus</i>	In Eph.		Nomiliae 24 in epistolam ad Ephesios // PG. 62. Col. 9–176 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Послание к ефессянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 5–218)
Collat.	Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат. еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 ^р . С. 167–634)	In Gen.		Nomiliae in Genesin // PG. 53. Col. 21–384; PG. 54. Col. 385–580 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на кн. Бытия // Там же. Т. 4. Кн. 1. С. 1–455 (1–41); Кн. 2. С. 459–725 (42–67))
De inst. coenob.	De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: Устав <i>прп. Иоанна Кассиана</i> // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 ^р . С. 515–584)	In Hebr.		Nomiliae 34 in epistolam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 9–236 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на Послание к Евреям // Там же. Т. 12. Кн. 1. С. 5–281)
Ioan. Chrysost.	<i>Ioannes Chrysostomus</i>	In Ioan.		Nomiliae in Ioannem // PG. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на Евангелие от Иоанна // Там же. Т. 8)
Ad popul.	Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 1–21, 15–222 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы о статуях (к антиохийскому народу) // Творения. СПб., 1898–1906. Т. 2. Кн. 1. С. 5–250)	In Matth.		Nomilia in Mattheum V // PG. 57. Col. 55–62 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на евангелиста Матфея, 5-я // Там же. Т. 7. Кн. 1. С. 51–59)
Antioch.	Adversus Iudaeos (orationes 1–8) // PG. 48. Col. 843–942 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Против иудеев: Беседы 1–8 // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 645–759)	In nov. dom.		In novam dominicam et in apostolum Thomam [Spuria] // PG. 63. Col. 927–930 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О Фоме // Там же. Т. 8. Кн. 2. С. 868–875)
Contra Jud.	Nomiliae 7, de Lazaro // PG. 48. Col. 963–1054 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О Лазаре // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 778–877)	In Rom.		Nomiliae 32 in epistolam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: <i>Иоанн</i>
De Lazaro	Nomiliae 9, de poenitentia // PG. 49. Col. 277–350 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О покаянии // Там же. Т. 2. Кн. 1. С. 308–391)			
De poenit.	De sacerdotio. Libri 1–6 // PG. 48. Col. 623–692 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> О священстве // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 403–484)			
De sac.	Epistulae ad Eudoxiam (epist. 1–7) [Sp.] / Ed. P. G. Nicolopoulos // Αί εἰς			

In S. Ign.	<i>Златоуст, свт.</i> Беседы на Послание к Римлянам // Там же. Т. 9. Кн. 2) In S. Ignatium martyrem // PG. 50. Col. 587–596		
<i>Ioan. Climacus</i>	<i>Ioannes Climacus.</i> Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: <i>Иоанн, игум.</i> <i>Синайский.</i> Лествица. Серг. П., 1908 ⁷)	Dem.	ересей / Пер. прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 ^р) Demonstratio praedicationis apostolicae // Des heiliges Irenaeus Schrift zum Erweise des apostolischen Verkündigung / Hrsg. v. K. Ter-Mekerttschian u. E. Ter-Minassiantz. Lpz., 1907. (TU; 31. 1)
<i>Ioan. Damasc.</i> Adv. nest.	<i>Ioannes Damascenus.</i> Adversus nestorianos // PG. 95. Col. 187–224	<i>Irsch.</i> Ikonographie	<i>Irsch N.</i> Ikonographie der Heiligen des Bistums Trier: Manuscript des Bistums-Archivs Trier 106, 85. Trier, 1944
De fide orth.	Expositio fidei orthodoxa // PG. 94 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М.; Р-Н/Д., 1992 ^р)	<i>Isaac. Syr.</i> Sermones	<i>Isaac Syrus.</i> Sermones // PG. 86. Col. 811–886 (рус. пер.: <i>Исаак Сирин, прп.</i> Слова подвижнические. М., 1897, 1992 ^р)
De haer.	De haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. B., 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22)	<i>Isid. Pel.</i> Ep.	<i>Isidorus Pelusiota.</i> Epistolarum, libri 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелусиот, прп.</i> Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1)
Hom. in transf.	Homilia in transfigurationem Domini // PG. 96. Col. 545–576	<i>Iust. Martyr.</i> I Apol.	<i>Iustinus Philosophus et Martyr</i> Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благодетельному // Творения. М., 1892, 1995 ^р . С. 31–104)
In Dorm.	Homilia 9: In Dormitionem Beatae Virginis Mariae // PG. 96. Col. 721–754 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии, 2-е / Пер. свящ. М. Козлова // Творения. М., 1997. С. 275–292)	II Apol.	Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105–121)
In Nativ. B. V. M.	Beatae Virginis Mariae 1–2 // PG. 96. Col. 661–680, 679–698 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Слово на Рождество Пресв. Богородицы: [Ном. 6] / Пер. свящ. М. Козлова // Там же. С. 249–260)	De resurrect.	De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971 ^г . Т. 3. P. 126–158 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Отрывок о воскресении // Там же. С. 469–484)
Sacra parall.	Sacra parallela (fragm.) // PG. 46. Col. 1109–1112; Sacra parallela (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1208c, 1548c–d, 1564d; 96. Col. 81a, 264d, 429a, 429b	Dial.	Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Разговор с Трифоном иудеем // Там же. С. 132–362)
<i>Ioan. Jejun.</i> Poeniten.	<i>Ioannes IV Constantinopolitanus, Jejunator.</i> Poenitentiale // PG. 88. Col. 1889–1918	JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–.
<i>Ios. Flav.</i> Contr. Ap.	<i>Iosephus Flavius.</i> Contra Apionem (De Judaeorum vetustate) // <i>Flavii Iosephi</i> Opera / Ed. B. Nilse. B., 1889, 1955 ^г . S. 3–99 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895)	<i>Jacob.</i> Formulaire	<i>Jacob A.</i> Histoire du formulaire grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Mscr.
<i>Iren.</i> Adv. haer.	<i>Irenaeus Lugdunensis</i> Adversus haereses. Libri I–II // <i>Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis</i> Libri quinque adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 1; Adversus haereses. Liber III // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 3 / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau. P., 1974. (SC; 211). Vol. 2; Adversus haereses. Liber 4 // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 4 / Éd. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et C. Mercier. P., 1965. (SC; 100); Adversus haereses. Liber V // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 5 / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. P., 1969. (SC; 153) (рус. пер.: <i>Иринеи Лионский, свт.</i> Против	<i>Jakovljević.</i> Cyprus Catalogue	<i>Jakovljević A.</i> Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus. Nicosia, 1990. (Publ. of the Cyprus Research Centre; XV)
		<i>Jaffé.</i> RPR	<i>Jaffé Ph.</i> Regesta Pontificorum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post christum natum 1198. B., 1851. 2 t. Lipsiae, 1885–1888 ^г / Hrsg. v. P. Ewald
		<i>Janin.</i> Églises et monastères	<i>Janin R.</i> Les Églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969 ^г . (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin)
		Grands centres	Les Églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont,



	Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). P., 1975. (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin)	<i>Künste</i>	<i>Künste</i> K. Ikonographie der christlichen Kunst. Freiburg i. Br., 1928. Bd. 1; 1926. Bd. 2
JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.	<i>Lact.</i>	<i>Lactantius</i>
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie. Neukirchen-Vluyn, 1986–[1998]. Bd. 1–[13].	De mort. persecut.	De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . О смертях преследователей / Пер. с лат. В. М. Тюленев. СПб., 1998)
JecclH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.	Div. inst.	Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . Божественные установления // <i>Тюленев В. М.</i> Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205–317)
JECS	Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.		
JGO	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / Osteuropa-Inst. Stuttg., 1936–1941. Bd. 1–6; N. F. 1953 (1953/1954)–1959 (1959/1960). Bd. 1–7; 1960–1963. Bd. 8–11; 1964–. Bd. 12–. [Münch., 1954–1962. Wiesbaden, 1963–1986. Stuttg., 1987–.]	<i>Lampe. Lexicon</i>	<i>Lampe G. W. H.</i> A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961–1968
JGR	Jus Graecoromanum / A cura P. Zepi et J. Zepi. Athenis, 1931. 8 t.	<i>Latyšev. Menol.</i>	Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. 2 t. Lpz., 1970 ^r
JHS	Journal of Hellenic Studies. L., 1880–.	LC	Le Liber Censuum de l'Église Romaine: In 3 vol. P., 1889–1952
JJS	The Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–. Vol. 1–.	LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1971, 1994 ^r . 5 Bde
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 1942–. Vol. 1–.	<i>Le Quien. OC</i>	<i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 ^r . 3 t.
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1968–.	<i>Leo Diaconus. Historia</i>	<i>Leo Diaconus.</i> Historia / Hrsg. C. B. Hase. Bonn, 1828
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. W., 1951–1967 (продолж.: JÖB)	<i>Leo Magn. Ep.</i>	<i>Leo Magnum.</i> Epistola 28: Ad Flavium // PL. 54. Col. 755–782
<i>Johnson. Sarapion</i>	<i>Johnson M. E.</i> The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (OCA; 249)	LexÄgypt	Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1972–1986. 6 Bde
JRA	Journal of Religion in Africa. Leiden, 1967–.	LexMA	Lexikon des Mittelalters. Münch., Zürich, 1980–1999. 9 Bde
JRS	Journal of Religious History. Sydney, 1960–.	Lib. Or.	Libanii Orationes, 1–64 // Libanii opera / Ed. R. Foerster. Lpz., 1903–1906. Hildesheim, 1963 ^r . 4 t.
JSJ	Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period	LNH	Lexicon der Namen und Heiligen / Hrsg. v. O. Wimmer und H. Melzer. Innsbruck; W., 1984 ^s
JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–. Vol. 1–.	<i>Lodi. Enchiridion</i>	<i>Lodi E.</i> Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. R., 1979. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subs.; 15)
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament / Univ. of Sheffield. Sheffield, 1976. Suppl. Ser.: 1976–.	LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–.
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987–. Vol. 1–.	LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–.
JSS	Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–. Vol. 1–.	LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968 ² , 1986 ^r . 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.
JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–.	<i>Luther M. WA</i>	<i>Luther M.</i> Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–1995. 1. Abt. 66 Bde
<i>Krumbacher. Geschichte</i>	<i>Krumbacher K.</i> Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897 ²	<i>Macar. Aeg.</i>	<i>Macarius Aegyptius (Magnus)</i>
<i>Krusch. Chronologie</i>	<i>Krusch B.</i> Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: Die 84-jährige Osterzyclus und seine Quellen. Lpz., 1880	De orat.	De oratione // PG. 34. Col. 853–866 (рус. пер.: <i>Макарий Великий, прп.</i> Творения. М., 2002. С. 95–250)
KuD	Kerygma und Dogma. Gött., 1955–. Bd. 1–.	Hom. Spiritual.	Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449–820 (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные беседы. Серг. П., 1904, 1994 ^p)
		Serm.	Sermones // PG. 34 (рус. пер.: <i>Макарий Великий, прп.</i> Творения. М., 2002. С. 251–498)



<i>Mansi</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. Graz, 1960 ^r . 31 t.	<i>MenolSirl</i>	Menologium Graecorum ex bibliotheca et interpretatione cardinalis Sirleti // <i>Camisius H.</i> Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum / Adiecit J. Basnage. Amstelodami, 1725. T. 3
<i>Manuil.</i> Lexikon	<i>Manuil (Lemeševskij), Metr.</i> Lexikon russischer Erneuerung-Hierarchen / Übers. u. hrsg. v. C. Patock. Würzburg, 2000	<i>Method. Olymp.</i>	<i>Methodius Olympius</i>
<i>Marc. Erem.</i> Cap. de temperant.	<i>Marcus Eremita.</i> Capitula de temperantia // PG. 65. Col. 1053–1070 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник, прп.</i> Главы о трезвении // <i>Он же.</i> Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911 ² . М., 1995 ^p . С. 186–201)	Conv. decem virg.	Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> Пир десяти дев, или о девстве // Творения. М., 1996 ^p . С. 25–140)
<i>Marienlexikon</i>	Marienlexikon / Hrsg. im Auftr. des Inst. Marianum Regensburg v. R. Baumer und L. Schettczyk. St. Ottilien, 1988–1994. 6 Bde	De creat.	Ex libro De creatis // PG. 18. Col. 331–344 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О сотворенном, против [Оригена] // Там же. С. 244–251)
<i>MartHieron</i>	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. De Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Antverpiae, 1894	De resurrect.	Ex libro De resurrectione // PG. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О Воскресении, против [Оригена] // Там же. С. 192–271)
<i>MartRom</i>	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940	<i>MGH</i>	Monumenta Germaniae Historica / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. 1826–.
<i>MartUsuard</i>	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714	AA	Auctores antiquissimi;
<i>Mateos.</i>	<i>Mateos J.</i>	Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;
Célébration	La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. R., 1971. (OCA; 191)	Capit.	Capitularia regum Francorum;
Typicon	Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X ^e siècle / Introd., texte critique, trad. et notes J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)	Conc.	Concilia;
<i>Maximus Conf.</i>	<i>Maximus Confessor</i>	Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
Ambigua	Ambiguum Liber // PG. 91. Col. 1031–1418	Dipl.	Diplomata;
Cap. theol.	Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)	Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;
De carit.	Capita de caritate // <i>Massimo Confessore.</i> Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о любви // Там же. С. 96–145)	Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;
Disp. Pyr.	Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 287–354	Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;
Mystagogia	Mystagogia VII // PG. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Мистагогия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 154–184)	DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;
Quaest. ad Thal.	Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Вопросы-ответы к Фалассию // Там же. Кн. 2. С. 18–174)	DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;
<i>Meinardus.</i> Saints of Greece	<i>Meinardus O.</i> The Saints of Greece. Athens, 1970	Еpp.	Epistolae;
<i>MenolBas</i>	<i>Franchi de' Cavalieri P.</i> Il menologio di Basilio II. Cod. Vatic. gr. 1613. Torino, 1907. (Codices e Vaticani selecti; 8)	ЕpSel	Epistolae selectae;
		FontIur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
		Form.	Formulae;
		Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);
		Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;
		Poet.	Poetae;
		Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
		Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;
		Script. Ser. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
		Script. Ser. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series;
		SS	Scriptores

MHR	Mediterranean Historical Review Series. L., [1924]–.	ÖBS	Österreichische biblische Studien. Klosterneuburg, 1979–. Bd. 1–.
<i>Michael Attaleiates.</i> Historia	<i>Michael Attaleiates.</i> Historia / Hrsg. W. Brunet de Presle. I. Bekker. Bonn, 1853	OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (ранее: Orientalia Christiana; OrChr)
<i>Miklosich, Müller</i>	<i>Miklosich F., Müller J.</i> Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.	OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–.
<i>Millet.</i> Athos	<i>Millet G.</i> Monuments de l'Athos. P., 1927	ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot etc. Wash., 1991. 3 vol.
<i>Millet, Frolow</i>	<i>Millet G.</i> La peinture du Moyen âge en Yougoslavie: Album / Présenté par A. Frolow. P., 1954–1962. 3 vol.	ODCh	The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. F. L. Gross. Oxf., 1977 ²
<i>Min. Fel.</i> Octavius	<i>Minucii Felicis</i> Octavius // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: <i>Минуций Феликс.</i> Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)	OEANE	The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. N. Y.; Oxf., 1997–. Vol. 1–.
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellschriften deutscher Geschichte des Mittelalters. Hannover, 1870–. (с 1937: Deutsches Archiv)	<i>Onasch.</i> Lexicon	<i>Onasch K.</i> Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirsche: [Lexicon]. Lpz., 1981
NBAC	Nuovo bulletino di archeologia cristiana / Pont. comis. di archeologia sacra. R., 1895–1922. Anno 1–28	Or	Orientalia: Commentarii Periodici Pontifici Instituti Biblici. R., 1920–.
NBL	Neues Bibel-Lexikon / Hrsg. v. M. Görg. Zürich, s. a.	OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923–1934
NCE	New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967–1979, 1981 ¹ . 17 vol., ind., suppl.	Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.
NEAEHL	New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem, 1993–. Vol. 1–.	<i>Orig.</i>	<i>Origenes</i>
NESE	Neue Ephemeris für semitische Epigraphik. Wiesbaden, 1972–. Bd. 1–.	Contra Cels.	Contra Celsum // PG. 14. Col. 641–1632; Ibid. / Ed. M. Borret. P., 1967–1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: <i>Ориген.</i> Против Цельса. Каз., 1912. М., 1996)
<i>Nestle-Aland.</i> NTG	Novum Testamentum Graece / Hrsg. E. Nestle, K. Aland. Stuttg., 1993 ²⁷	De orat.	De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: <i>Ориген.</i> О молитве. Ярославль, 1884)
NGDMM	The New Grove Dictionary of Music and Musicians. L., 1980–. Vol. 1–.	De princip.	De principiis // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: <i>Ориген.</i> О началах. СПб., 2000)
<i>Niceph. Callist.</i>	<i>Nicephorus Callistus.</i> Historia ecclesiastica, libri XVIII // PG. 145. Col. 559–1332	Exort. ad martyr.	Exortatio ad martyrium // PG. 11. Col. 561–638 (рус. пер.: <i>Ориген.</i> Увещание к мученичеству / Пер. Н. Корсунского // Отцы и учителя Церкви III в.: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 36–67)
<i>Nicol. Cabas.</i> De vita in Christo	<i>Nicolas Cabasilas.</i> De vita in Christo, libri septem // PG. 150. Col. 493–726 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила, свт.</i> Семь слов о жизни во Христе. М., 1874)	Fragm. in evang. Ioann.	Fragmenta in evangelium Ioannis (in catenis) / Ed. Preuschen // Werke. Lpz., 1903. Bd. 4. S. 483–574. (GCS; 10)
NIDBA	New International Dictionary of Biblical Archaeology. Grand Rapids (Mass.), 1983	In Ep. ad Rom	Commentarium in Ep. ad Romanos, libri I–X // PG. 14. Col. 831–1294
NJBC	New Jerome Biblical Commentary / Ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy. L., 1993	In Ioann.	In Ioannem // PG. 14. Col. 21–830
NTApo	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Von E. Hennecke begr. Sammlung; hrsg. v. W. Schneemelcher. Tüb., 1959–1964 ³ , 1987–1989 ⁵ , 1991–1992 ⁶ . Bd. 1: Evangelien; Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes	In Ps. 13	In Psalmos // PG. 17. Col. 1024–1032
NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1965–.	<i>Ortiz de Urbina.</i> PS	<i>Ortiz de Urbina I.</i> Patrologia Syriaca. R., 1965 ²
NTSS	New Testament Studies, Suppl. L.; Camb. (GB), 1954–.	ÖS	Östkirchliche Studien. Würzburg, 1952–.
NTU	Nordisk teologisk uppslagsbok für kyrka och skola. Lund, 1952–1957	OTL	Old Testament Library. N. Y.; L., 1987
		<i>Pacurariu.</i> IBOR	<i>Pacurariu M.</i> Istoria Bisericii Ortodoxe Romane. București, 1980–1981, 1994 ² . 3 vol.
		<i>Palazzo.</i> Liturgical Books	<i>Palazzo E.</i> A History of Liturgical Books from the Beginning to the 20 th Century: Transl. from French. Collegeville (Minn.), 1998
		<i>Palladius.</i> Hist. Laus. (Bartelink)	Palladio. La storia Lausiaca / Trad. M. Barchiesi; Ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
		<i>Panvinio O.</i> Accuratae effigies pontificum	<i>Panvinio O.</i> Accuratae effigies pontificum maximorum, num. XXVIII: Ab Anno Christi MCCCLXXVIII, ad aetatem usq[ue] nostram praesidentium, advivum

	ex Romano prototypo expressae. [Strassburg], 1573	Cratyl.	Cratylus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967 ^r . Vol. 1. 383a–440e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Кратил // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 86–191)
<i>Parenti, Velkovska.</i> Eucologio	L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263) / Ed. Parenti S., Velkovska E. R., 1995. (Biblioth. «Ephemerides Liturgicae». Subs.; 80)	Euthyd.	Euthydemus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968 ^r . Vol. 3. 271a–307c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Евтидем // Там же. Т. 1. С. 158–202)
<i>Paschasius Radbertus.</i> De fide	<i>Paschasius Radbertus.</i> De fide, spe et caritate / Ed. B. Paulus. Turnhout, 1990. (CCCM; 97)	Phaedo.	Phaedo // Opera. Vol. 1. 57a–118a (рус. пер.: <i>Платон</i> . Федон // Там же. Т. 2. С. 7–80)
PEQ	The Palestine Exploration Quarterly. L., 1946–.	Resp.	Respublica // Opera. Vol. 4. 327a–621d. (рус. пер.: <i>Платон</i> . Государство // Там же. Т. 3. С. 79–420)
<i>Pelag.</i> Ad Demetr.	<i>Pelagius haeresiarcha.</i> Ad Demetriadem // PL. 33. Col. 1099–1120 (рус. пер.: <i>Эразм Роттердамский</i> . Философские произведения. М., 1987. Прил.)	Symp.	Symposium // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1901, 1967 ^r . Vol. 2. 172a–223d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Пир // Там же. Т. 2. С. 81–134)
<i>Petit.</i> Bibliogr. d. acolouthies grecques	<i>Petit L.</i> Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. (SH; 16)	Tim.	Timaeus // Opera. 1902, 1968 ^r . Vol. 4. 17a–92c. (рус. пер.: <i>Платон</i> . Тимей // Там же. Т. 3. С. 421–500)
<i>Petrus Lombardus.</i> Sententiae	<i>Petrus Lombardus.</i> Sententiae: In IV Libris distinctae // PL. 192. Col. 521–962; Ibid. Strassburg, 1471. R., 1981	<i>Plot. Enn.</i>	<i>Plotinus.</i> Enneades // <i>Plotini Opera</i> / Rec. A. Kirchhoff. Lipsiae, B. G. Teubner, 1883–1884. 2 Bde. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Плотин</i> . Эннеады: В 2 т. Минск, 1995–1996)
PG	Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.	PLP	Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–. Bd. 1–.
<i>Philo.</i> De Abr.	<i>Philoni Alexandrini</i> De Abrahamo // Les œuvres complètes. T. 20 / Éd. J. Gores. P., 1966	PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.
De agr.	De agricultura // Opera: In 6 vol. / Ed. L. et P. Wendland. B., 1896–1915, 1962 ^r . Vol. 2. P. 95–132	<i>Plut.</i> De defectu oracul.	<i>Plutarchos</i> De defectu oraculorum // <i>Plutarchi Moralia</i> . Lpz., 1929, 1972 ^r . S. 59–122
De cong. erud.	De congressu eruditionis quaerunt gratia // Opera. Vol. 3. P. 72–109	Vitae	Vitae parallelae / Rec. C. Sintenis. Lpz., 1873 (рус. пер.: <i>Плутарх</i> . Избранные жизнеописания. М., 1987. 2 т.)
De dec.	De decalogo // Les œuvres complètes. T. 23 / Éd. V. Nikiprowetzky. P., 1965	PO	Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. Т. 1–.
De spec. leg.	De specialibus legibus // Ibid. T. 24 / Éd. S. Daniel. P., 1975	<i>Podskalsky.</i> Griechische Theologie	<i>Podskalsky G.</i> Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988
De vita contemp.	De vita contemplativa // Opera. Vol. 6. P. 46–71 (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i> . О созерцательной жизни / Пер. М. М. Елизарова // Тексты Кумрана. М., 1971. С. 384–391)	<i>Polycarp.</i> Ad Phil.	<i>Polycarpus Smyrnaeus.</i> Epistula ad Philipenses // PG. 5. Col. 1005–1016; <i>Idem</i> / Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // Die apostolischen Väter. Tüb., 1970 ³ . S. 114–120 (рус. пер.: Писания мужей апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. Рига, 1994. С. 359–368)
De vita Mos. Quod deter. Pot.	De vita Mosis // Ibid. Vol. 4. P. 119–268 Quod deterius potiori insidiari soleat // <i>Philonis Alexandrini Opera</i> quae supersunt / Hrsg. L. Cohn. B., 1896. Bd. 1. S. 258–298	<i>Porphy.</i> Sent.	<i>Porphyrius</i> Sententiae ad intelligibilia ducentes // <i>Publii Optatiani Porphyrii Carmina</i> / Rec. et praef. est L. Mueller. Lipsiae, 1877. (BSGRT)
<i>Phot.</i> Bibl.	<i>Photius</i> Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8	Vita Plot.	Vita Plotini // <i>Plotini Opera</i> . Leiden, 1951. Vol. 1. P. 1–41 (рус. пер.: <i>Порфирий</i> . О жизни Плотина и о его трудах // <i>Плотин</i> . Эннеады. К., 1995. С. 371–376)
Ep.	Photii Patriarche Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983–1985. 3 vol.		
<i>Pitra.</i> Analecta Sacra	<i>Pitra J. B.</i> Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1884. Farnborough, 1966–1967 ^r . 6 vol.		
PL	Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.		
<i>Plat.</i>	<i>Plato</i>		

<i>Pothast</i> . Bibliotheca	<i>Pothast A.</i> Bibliotheca historica medii aevi: Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. B., 1896 ² . 2 Bde. Graz, 1954 ¹		graphie de la Bible. Nouveau Testament. 1957; Vol. 3/1: Iconographie des Saints. A–F. 1958; Vol. 3/2: Iconographie des Saints. G–O. 1958; Vol. 3/3: Iconographie des Saints. P–Z. 1959
PRE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971 ¹ . 24 Bde	REAug	Revue des études augustiniennes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustinienne]
<i>Proclus</i>	<i>Proclus</i>	REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.
Theol. Plat.	Theologia Platonica // <i>Proclus</i> . Theologie platonicienne: En 5 vol. P., 1968–1987 (рус. пер.: <i>Прокл</i> . Платоновская теология. СПб., 2001)	REG	Revue des études grecques. P., 1891–.
In Plat. rem publ.	In Platonis rem publicam commentarii / Hrsg. W. Kroll. Lpz., 1899–1901. 2 t.	REL	Revue des études latines. P., 1931–. Vol. 1–.
PS	Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926	RESEE	Revue des études sud-est-européennes. București, 1963–.
<i>Ps.-Aug.</i>	<i>Pseudo-Augustin</i>	<i>Restle</i>	<i>Restle M.</i> Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen, 1967. 3 Bde
Sermo 240	Sermo 240: In diebus Paschalibus, XI: De resurrectione corporum, contra gentiles // PL. 38. Col. 1130–1133	RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1956–1965 ³ . 6 Bde, Reg.
Sermo 244	Sermo 244: In diebus Paschalibus, XV: De eadem lectione Evangelii Ioannis, cap. XX // PL. 38. Col. 1147–1151	RH	Revue historique. P., 1876–. Vol. 1–.
PTS	Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2002]. Bd. 1–[56]	RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.
QDAP	Quarterly of the Dep. of Antiquities in Palestine. 1932–. Vol. 1–.	RHR	Revue d'histoire des religions
<i>Quasten</i>	<i>Quasten J.</i>	<i>Ricci</i>	<i>Ricci E.</i> Mille santi nell' arte. Mil., 1931
Initiation	Initiation aux Pères de l'Église / Trad. J. Laporte. P., 1955–1963. 3 t.	RIT	Revue internationale de théologie. Bern, 1893–1910. 18 Bde
Patrology	Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t.	ROC	Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.
RA	Revue archéologique. P., 1844/1845–1859/1860. Vol. 1–16; 2 sér. 1860–1882. Vol. 1–44; 3 sér. 1883–1902. Vol. 1–41; 4 sér. 1903–1914. Vol. 1–24; 5 sér. 1914–1932. Vol. 1–36; 6 sér. 1933–1957, 1958–1965. Vol. 1–50; 7 sér. 1966–.	RQS	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1898–.
RAAO	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale. P., 1945–.	RS	Rocznik Slawistyczny. Kraków, 1908–1912. 5 t.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg., 1941–. Vol. 1–. Suppl. 1985–.	RSPPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–.
RACr	Rivista di archeologia cristiana. R., 1924–.	RSR	Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strassbourg, 1921–. Vol. 1–.
<i>Raes</i> . Introductio	<i>Raes A.</i> Introductio in Liturgiam Orientalem. R., 1947	RStO	Rivista degli studi orientali. R., 1923–.
<i>Rahlfs A.</i> Septuaginta	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttg., 1935	RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1935–.
RAug	Revue Augustinienne. Louvain, 1902–1910. 17 vol.	RTPhil	Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–.
RB	Revue biblique. P., 1892–.	<i>Rufinus</i> .	<i>Rufinus</i> .
RBen	Revue bénédictine (bull.). Maredsous; [Brages], 1883–.	Comm. in Symb.	Commentarios in Symbolum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. v. K. Wessel. Stuttg., 1963	Apost.	Apostolorum // PL. 21. Col. 335–386
REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S.: 1964–. T. 1–.	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20)
<i>Réau</i> . Iconographie	<i>Réau L.</i> Iconographie de l'art chrétien. P., 1955–1959. Vol. 1: Introduction générale. 1955; Vol. 2/1: Iconographie de la Bible. Ancien Testament. 1956; Vol. 2/2: Icono-	Hist. mon.	Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum / Ed. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34)
		<i>Ruinart</i> . Acta	<i>Ruinart Th.</i> Acta primorum martyrum sin-cera et selecta. P., 1689 ¹ . Ratisbonae, 1859 ⁵
		<i>Sacchi</i> . Vitis pontificum	<i>Sacchi P. B.</i> Historia... de vitis pontificum romanorum. Colonia, 1626
		<i>Savio</i>	<i>Savio F.</i> Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni
		Piemonte	Il Piemonte. Torino, 1898;
		Lombardia	La Lombardia. Firenze, 1913. T. 1; Bergamo, 1929. T. 2/1; 1932. T. 2/2

SBF	Studium Biblicum Franciscanum; Pubblicazioni. Jerusalem, 1961-. N 1-. (Coll. Minor); 1941-. N 1-. (Large ser.)	Страбон. География, в 17 кн. М., 1964, 1994 ^p)
SBN	Studi Bizantini e Neoellinici. R., 1929. (Studi Bizantini; T. 3)	StTheol Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Copenhagen, 1947-1995. 49 Bde
SBS	Stuttgarter Bibelstudien. Stuttg., 1965-. [186 Bde]	The Study of Liturgy / Ed. Ch. Jones, G. Wainright, E. Yarnold. N. Y., 1978
SBT	Studia biblica et theologica. Pasadena (Calif.), 1971-1989. 17 vol.	SVTP Studia in Veteris Testamentis Pseudepigrapha. Leiden, 1970-. Vol. 1-
SC	Sources chrétiennes. P., 1942-.	SVTQ St. Vladimir's Theological Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1-
<i>Schedel. Liber chronicarum</i>	<i>Schedel H. Liber chronicarum germanicae per Georgium Alt. Nürnberg: A. Koberger, 1493</i>	<i>Sym. Thessal. Symeon Thessalonicensis. Opera omnia // PG. 155</i>
Schol.	Scholastik. Freiburg i. Br., 1926-.	<i>Sym. N. Theol. Cap. theol. Syméon le Nouveau Théologien</i>
<i>Scylitza I. Synopsis historiarum</i>	<i>Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. B., 1973. (CFHB; 5)</i>	Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980 ² . (SC; 51 bis)
SEER	The Slavonic and East European Review. N. Y., 1942-1944. См. также: The Slavonic Yearbook. N. Y., 1941; The American Slavic and East European Review. N. Y., 1945-1961; Slavic Review. N. Y., 1962-.	Catech. Catéchèses / Éd. par B. Crivochéine et J. Paramelle. T. 1: Introduction et Catéchèses 1-5. P., 1963. (SC; 96); T. 2: Catéchèses 6-22. 1964. (SC; 104); T. 3: Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2. 1965. (SC; 113)
<i>Seppelt. Geschichte</i>	<i>Seppelt F. X. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Lpz., 1931-1941. Münch., 1954². Bd. 1; 1955. Bd. 2; 1956. Bd. 3; 1957. Bd. 5</i>	Eth. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. T. 1: Théol. 1-3, Éth. 1-3. P., 1966. (SC; 122); T. 2: Éth. 4-15. P., 1967. (SC; 129)
<i>Serap. Thmuit. Ep. ad monach.</i>	<i>Serapion Thmuitanus. Epistola ad monachos // PG. 40. Col. 925-942</i>	Hymn. Hymnes / Éd. par J. Koder, J. Paramelle. T. 1: Hymnes 1-15. P., 1969. (SC; 156). T. 2: Hymnes 16-40. P., 1971. (SC; 174). T. 3: Hymnes 41-58. P., 1973. (SC; 196) (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны // Творения. Серг. П., 1993. Т. 3</i>)
SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971-.	Opera <i>Συμμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, τὰ ἅπαντα / Ὑπὸ Διονυσίου Ζαγοραίου. Βενετία, 1790 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп. Слова: В 2 вып. / Пер. с новогреч. свт. Феофана Затворника. М., 1890-1892. Серг. П., 1993^p)</i></i>
<i>Simonetti. La crisi ariana</i>	<i>Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975</i>	SynCP Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS Nov.)
SK	Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov: archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Praha, 1926; Сб. ст. по археологии и византиноведению. Praha, 1927-1936. Т. 1-8, продолж.: <i>Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова. Praha, 1937-1940. Т. 9-11</i>	SynKopt Synaxarium, das ist der Heiligen-Kalendar der koptischen Christen / Hrsg. F. Wüstenfeld. Gotha, 1879
SIR	Slavic Review. N. Y., 1962-.	<i>Taft R. F. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978². (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). (OCA; 200)</i>
<i>Socr. Schol. Hist. eccl.</i>	<i>Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30-842 (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик. Церковная история. Саратов, 1911. М., 1996^p)</i></i>	Liturgy of the Hours The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. Collegeville (Minnesota), 1986 ²
<i>Sozom. Hist. eccl.</i>	<i>Sozomen. Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843-1630 (рус. пер.: <i>Созомен. Церковная история. СПб., 1851</i>)</i>	Precommunion The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)
SPap	Studia Papyrologica. Barcelona, 1962-. Vol. 1-.	
ST	Studi e testi. R., 1900-.	
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament. Münch.; Kassel, 1960-. Bd. 1-.	
StBTh	Studies in Biblical Theology. Naperville (Illinois); L., 1950-.	
StNT	Studien zum Neuen Testament. Gütersloh, 1969-. Bd. 1-.	
StNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Linz, 1978-1983. 7 Bde	
<i>Strabo. Geogr.</i>	<i>Strabonis geographica / Ed. A. Meineke. 3 vol. Lpz., 1877. Graz, 1969^p (рус. пер.:</i>	

- Tarchnischvili.* *Tarchnischvili M.* Le Grande Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V–VIII siècles). Louvain, 1959–1960. (CSCO; Vol. 188, 189, 204, 205). Т. 1–2 [in 4 partes].
- Tat. Contr. graec.* *Tatianus.* Oratio ad Graecos // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: *Татиан.* Речь против эллинов // СДХА. С. 10–45)
- TDNT Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Hrsrg. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.
- Teodoro Prodromo.* *Longo A. A.* Il calendario giambico in monastici di Teodoro Prodromo. R., 1983. (Testi e studi bizantino-neoellenici)
- Tertull.* *Tertullianus*
- Ad uxor. Ad uxorem, libri I–II // PL. 1. Col. 1385–1416 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Послание к жене // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 202–224)
- Adv. Iud. Adversus Iudaeos, libri I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Иудеев // Там же. 1850. Ч. 4. С. 29–65)
- Adv. Marcion. Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Маркиона // Там же. Ч. 4. С. 1–28)
- Adv. Prax. Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 75–220 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Праксея, или О Св. Троице // Там же. Ч. 4. С. 127–198; То же // Альфа и омега. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78)
- De carne Christ. 6 De carne Christi // PL. 1. Col. 797–835. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: *Тертуллиан.* О плоти Христа // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)
- De cultu fem. De cultu feminarum // PL. 1. Col. 1303–1342 (рус. пер.: *Тертуллиан.* О женских украшениях // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 172–192)
- De idel. Herm. Adversus Hermogenem // PL. 2. Col. 219–264 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Гермогена // Избр. соч. / Сост. А. Столяров; Пер. Ю. Панасенко. М., 1994. С. 130–160)
- De idololatr. De idololatriae // PL. 1. Col. 661–697 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Об идолопоклонстве // Там же / Пер. И. Маханьков. М., 1994. С. 249–272)
- De orat. De oratione (рус. пер.: *Тертуллиан.* О молитве // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)
- De praescript. haer. De praescriptione haereticorum / Éd. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: *Тертуллиан.* О прескрипции, [против] еретиков // Там же. 1912. Т. 2. С. 1–40)
- De pudic. De pudicitia // PL. 2. 1029–1082; Idem. P., 1993. (SC; N 394–395) (рус. пер.: *Тертуллиан.* О целомудрии // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102/122)
- Theocr.* *Theocriti* Idyllia // Poëtae bucolici et didactici etc. Parisiis, 1862
- Theod. Stud.* *Theodorus Studita*
- Ep. Epistolarum, libri duo // PG. 99. Col. 903–1670.
- Ep. 48 Epistola 48 // PG. 99. Col. 1241–1256
- Or. 5 Oratio 5: In Dormitionem Deiparae // PG. 99. Col. 719–730 (рус. пер.: *Феодор Студит, прп.* Похвальное слово на Успение Св. Владычицы нашей Богородицы // Малое Оглашение: Слова. М., 2000. С. 360–367)
- Theodoret* *Theodoretus Cyrrhensis*
- Ep. Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494.
- Haer. fab. Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica // Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. P., 1954². (GCS 44 [19]); idem. // PG. 82. Col. 881–1220
- Hist. rel. Historia religiosa // Éd. et transl. P. Cavnivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977. (SC; 234), 1979 (SC; 257); idem. // PG. 82. Col. 1283–1396
- In Ep. ad Eph. In Epistolam ad Ephesios // PG. 82. Col. 505–558 (рус. пер.: *Феодорит Кирский.* Толкование на Послание к Ефесянам // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 412–454)
- In Gen. In Genesis (рус. пер.: *Феодорит Кирский.* Толкование на кн. Бытия // Там же. 1855. Ч. 1. С. 7–102)
- Quaest. in Ex. Quaestiones in Exodus (рус. пер.: *Феодорит Кирский.* Толкование на кн. Исход // Там же. Ч. 1. С. 103–153)
- Rect. conf. Expositio rectae confessionis // PG. 6. Col. 1208–1240 (рус. пер.: *Феодорит Кирский.* Изложение Божественных догматов // Там же. 1859. Ч. 6)
- Theoph. Antioch.* *Theophilus Antiochenus.* Ad Autolicum // PG. 6. Col. 1024–1097 (рус. пер.: *Феофил Антиохийский.* К Автолику // СДХА. С. 128–191)
- Theoph. Bulg.* *Theophylactus Bulgarorum*
- Exp. ad Rom. Expositio ad Romanos // PG. 124. Col. 335–560 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Послание к Римлянам. Каз., 1866)
- Im Matth. Enarratio in Evangelia: In Matthaeum // PG. 123. Col. 139–488 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея // Он же. Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 25–255)
- Theoph. Chron.* *Theophanis Chronographia* / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Т. 1 (рус. пер.: Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер. В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)

<i>Theoph. Contin.</i>	<i>Theophanes Continuatus. Ἱστορία // Theophanes Continuatus e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17) (рус. пер. см.: Прод. Феоф.)</i>	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung: Monatschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–. Bd. 72–.	<i>Zahn Th.</i> Forschungen	<i>Zahn Th.</i> Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Erlangen, 1891–1929. 10 Bde
<i>Thom. Aquin.</i> Sum. contr. gent.	<i>Thomas Aquinas</i> Summa contra gentiles // Summa theologiae. Liber I (рус. пер.: <i>Фома Аквинский</i> . Сумма против язычников / Пер., вступ. Ст., коммент. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. Кн. 1)	ZAM	Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters. Köln; Bonn, 1973–.
Sum. Th.	Summa theologiae. L., 1964–1981. 61 vol. (рус. пер.: <i>Фома Аквинский</i> . Сумма теологии / Пер.: С. И. Еремеев, А. А. Юдин. К.; М., 2002. Ч. 1)	ZÄSA	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. B., 1863–1943. Bd. 1–78; 1954–. Bd. 79–.
ThRv	Theologische Revue. Münster, 1905–.	ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttg., 1958–.	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., 1847–1921. Bd. 1–75; N. F. 1922–1962. Bd. 1[76]–37[112]; 1963–. Bd. 113–.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.	ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967–. Bd. 1–[125]–.
TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–.	ZfS	Zeitschrift für Slawistik. B., 1956–. Bd. 1–.
<i>Tillemont.</i> Mémoires	<i>Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 t.</i>	ZHTh	Zeitschrift für die historische Theologie. Lpz.; Gotha, 1832–1875. 45 Bde
TM	Travaux et Mémoires / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1877–. Bd. 1–.
TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1977–. Bd. 1–.	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck, Theol. Fak. W.: Herder, 1877–1943. Bd. 1–67; 1947–. Bd. 69–.
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tüb., 1981–. Bd. 1–.	ZNT	Zeitschrift für Neues Testament. Tüb.; Basel, 1998–. Bd. 1–.
TSt	Theologische Studien. Zürich, 1886–.	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–. Bd. 1–.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.	ZOG	Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. B.; Königsberg, 1910–1935. 9 Bde (продолж.: Kyrios. B., 1936–1974. 6 Bde; N. F. 14 Bde)
TZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–.	<i>Zonara</i> Annales	<i>Ioannis Zonarae</i> Annales. Bonnae, 1841–1844. 2 vol. (CSHB; 42)
VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–.	Epitome historiarum	Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1870. 3 Bde
<i>Vincent. Lirin.</i> Common.	<i>Vincentius Lirinensis. Commonitorium // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: <i>Викентий Лиринский, прп.</i> Памятные записки. Каз., 1863)</i>	<i>Zosim. Hist.</i>	<i>Zosimus. Historia nova. Bonnae, 1837. (CFHB)</i>
VT	Vetus Testamentum. Leiden, 1951–.	ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924–1944, 1947–.
VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951–.	ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie. B., 1923/1924–1943; 1950/1952–1955; 1959–1962. Продолж.: Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1998–.
<i>Wellesz. Byzantine Music and Hymnography</i>	<i>Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1963</i>	ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena u. a., 1858–1913
<i>Wilpert. Mosaiken</i>	<i>Wilpert J. Die römischen Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten vom 4.–13. Jh. Freiburg i. Br., 1916. 4 Bde</i>	ΑΠ	Ἄρχαιον Πόντου. Ἀθήναι, 1928–.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen, 1959–.	Ἀρχιερατικόν	Ἀρχιερατικόν. Ἀθήναι, 1999
WSt	Wiener Studien / Univ. W., 1898–.	<i>Βεργώτης. Λεξικόν</i>	<i>Βεργώτης Γ. Θ. Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995³</i>
		<i>Βιολάκης. Τυπικόν</i>	<i>Βιολάκης Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁμοίον καθ᾽ ὅλα. Ἀθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.</i>
		<i>Γεδεών.</i>	<i>Γεδεών Μ. Ι.</i>
		Ἑορτολόγιον	Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895



Πίνακες	Πατριαρχικά πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885-1892	Περαντώνης. Λεξικόν	Περαντώνης Ι. Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήναι, 1971
Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος· Κανονάριον-ἐπετηρίς. Ἀθήναι, 2002	Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα	Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1852-1859. 6 τ.
Δουκάκης. ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής· Μεγάλη Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήναι, 1889-1896. 13 τ.	Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872-1894. 7 τ.
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήναι, 1924-	Στάθης.	Στάθης Γ. Θ. Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 1979
Ἐραν. ΕΠΛΒΙΠ	Ὁ Ἐραριστής. Ἀθήναι, 1963-. Εγκυκλοπαιδικὸ προσωπογραφικὸ λεξικὸ βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Επ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Ἀθήναι, 1996-. Τ. 1-.	Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα Στάθης. Χειρόγραφα	Στάθης Γ. Θ. Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς· Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήναι, 1975. Τ. Α΄; 1976. Τ. Β΄; 1993. Τ. Γ΄
Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῆ καὶ ἐπιστάσις Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήναι, 1992	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον Ταμείων	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ. πρώην Λεοντοπόλεως. Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1995 ² Ταμείων ἀνεκδότων βυζαντινῶν ὁσμητικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναιῶν
ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908-.	Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναιῶν	Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναιῶν ἀπὸ τοῦ ια΄ μέχρι τοῦ ιγ΄ αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήναι, 1962-1968. 12 τ.	Τρεμπέλας. Μικρὸν Εὐχολόγιον	Τρεμπέλας Π. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήναι, 1998 ² . 2 τ.
Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962-.	Τρεμπέλας. Τρεῖς Λειτουργίαι	Τρεμπέλας Π. Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935, 1997 ³
Ματθαῖος. ΜΣ	Ματθαῖος Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήναι, 1956 ²	Τριψίδιον	Τριψίδιον. Ἀθήναι, 1997
Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	Μεθόδιος (Φούγιος), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνῃ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934-1986). Ἀθήναι, 1993	Τωμαδάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Τωμαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴
Μηναιῶν	Μηναιῶν. Ἀθήναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)	Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας	Χατζηγιακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453-1832). Ἀθήναι, 1975. Τ. Α΄
Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον / Ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1962	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἀλεξ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἀντιοχ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
Νικόδημος. Συναξαριστής	Νικόδημος Ἀγιορείτης. Συναξαριστής. Βενετία, 1819	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἱεροσ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
ΝΛ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1930 ⁵	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήναι, 1934 ²
ΝΜ	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήναι, 1961 ³ , 1993 ⁴		
Παλαμῆς. Ἱεροσ.	Παλαμῆς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμῆς, ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862		
Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετροῦπολις, 1891-1897. Βρυξ., 1963 ^ρ . 5 τ.		
Παπαρρηγόπουλος. Ἱστορία	Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήναι, 1925 ⁵ . 6 τ.		
Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθήναι, 1984		





Сокращения слов, словосочетаний и терминов на русском языке, наиболее часто встречающихся в «Православной энциклопедии»

авг.	август	афган.	афганский	вмч., вмц.	великомученик, -ца (при имени)
абх.	абхазский	африкан.	африканский	вол.	волость (в геогр. названии)
авест	авестийский	Б.	Большой (в геогр. названии)	вопр.	вопросы
австр.	австрийский	б. г.	без года	воскр.	воскресен (муз.)
австрал.	австралийский	б. м.	без места	восп.	воспоминания
автобиогр.	автобиография	балт.	балтийский	воспроизв.	воспроизводится
авт.	автор, авторский	баптист.	баптистский	вост.	восточный
автореф.	автореферат	башкир.	башкирский	впосл.	впоследствии
агиогр.	агиография, -ческий	белорус.	белорусский	Всел.	Вселенский
адм.	административный	бельг.	бельгийский	всерос.	всероссийский
адм. ц.	административный центр	бенг.	бенгальский	вслед.	вследствие
адыг.	адыгейский	библ.	библейский	вып.	выпуск
азерб.	азербайджанский	библиогр.	библиография, -ческий	высокопреосв.	высокопреосвященный
азиат.	азиатский	биогр.	биография, -ческий	вышш.	высший
акад.	академик (при имени), академия, -ческий	бирм.	бирманский	вых. дан.	выходные данные
АКД	автореферат кандидатской диссертации	б-ка	библиотека	г.; гг.	год; годы; гора; город
аккад.	аккадский	блгв.	благоверный (при имени)	г. р. неизв.	год рождения неизвестен
албан.	албанский	блж.	блаженный (при имени)	ГА	государственный архив
алж.	алжирский	Ближ. Восток	Ближний Восток	газ.	газета (при названии)
алф.	алфавитный	богосл.	богословский	гвин.	гвинейский
амер.	американский	болг.	болгарский	ген.	генерал (при имени)
АН	Академия наук	богослуж.	богослужебный	геогр.	географический
англ.	английский	браз.	бразильский	герм.	германский
англикан.	англиканский	брит.	британский	герц.	герцог (при имени)
англосакс.	англосаксонский	буд.	будущий	герц-ство	герцогство
АО	Автономный округ	бурят.	бурятский	гл.	глава, главный
ап.	апостол (при имени)	букв.	буквальный	гл. обр.	главным образом
апр.	апрель	бывш.	бывший	голл.	голландский
араб.	арабский	бюл.	бюллетень	гомил.	гомилетический
арав.	аравийский	В.	Верхний (в геогр. названиях)	гор.	городской
арам.	арамейский	в.; вв.	век, века	гос.	государственный
арм.	армянский	в т. ч.	в том числе	гос-во	государство
арх.	архив, архивный	валаам.	валаамский (муз.)	гот.	готский
арх.	архангел (при имени)	введ.	введение	гр.	граф (при имени)
археол.	археологический	вел. [князь, княжна, княгиня]	великий [князь, княжна, княгиня] (без имени)	греч.	греческий
архидиак.	архидиакон (при имени)	вел. кн.	великий князь (при имени)	груз.	грузинский
архиеп.	архиепископ (при имени)	венг.	венгерский	губ.	губерния, -ский
архиеп-ство	архиепископство	вестн.	вестник	ДА	Духовная Академия
архим.	архимандрит (при имени)	ВЗ	Ветхий Завет	дагестан.	дагестанский
архит.	архитектор (при имени), -турный	визант.	византийский	Дальн.	Дальний Восток
ассир.	ассирийский	вик.	викарий (при имени)	Восток	
		вик-ство	викариатство	дат.	датский
				дек.	декабрь
				деместв.	демественный
				деп.	департамент (геогр.)



СОКРАЩЕНИЯ



дер.	деревня (при названии)	иеродиак.	иеродиакон (при имени)	каракалп.	каракалпакский
дес.	десятина (при цифрах)	иером.	иеромонах (при имени)	кард.	кардинал (при имени)
диак.	диакон (при имени)	иеросхим.	иеросхимонах (при имени)	карел.	карельский
дир.	диригент (укр.), дирижер	избр.	избранный, -ные	кат.	каталог
дис.	диссертация	изв.	известия	католич.	католический
дискогр.	дискография	извлеч.	извлечение	каф.	кафедра
доб.	добавление	изд.	издано, издается, издание (при названии), издатель	кельт.	кельтский
д-р	доктор (ученая степень)	изд-во	издательство	киев.	киевский
док.	документ	изм.	изменение	киргиз.	киргизский
док-ты	документы	изображ.	изображение	кит.	китайский
докл.	доклад	иконогр.	иконография, -ческий	кл.	класс
докт. дис.	докторская диссертация	ил.	иллюстратор, -ция	КМ	краеведческий музей
доп.	дополнение	им.	имени	кн.	книга (при названии); князь (при имени)
дослідж.	дослідження (укр.— исследование)	имп.	император (при имени), -ский	кнг.	княгиня (при имени)
доц.	доцент (при имени)	ин-т	институт	кнж.	княжна (при имени)
Др.	Древний (в названии)	ингуш.	ингушский	кодикол.	кодикологический
др.	другие, другой	инд.	индийский	комис.	комиссия
ДС	духовная семинария	индонез.	индонезийский	коммент.	комментарий, -татор
ДУ	духовное училище	иподиак.	иподиакон (при имени)	кон.	конец (при датах)
евр.	еврейский	ирак.	иракский	конф.	конференция
европ.	европейский	иран.	иранский	копт.	коптский
егип.	египетский	ирл.	ирландский	кор.	король (при имени)
ед.	единица [хранения]	исл.	исландский	кр.	краткий
ед. ч.	единственное число	исп.	исповедник (при имени)	крит.	критический, -ая, -ое
ежег.	ежегодник, ежегодный	испан.	испанский	кумран.	кумранский
ежедн.	ежедневный	испр.	исправление, исправленный	л.	лист
еженед.	еженедельный	исслед.	исследование	лак.	лакский
Е. И. В.	Его (Ее) императорское величество	ист.	исторический, источники	лат.	латинский
еп.	епископ (при имени)	итал.	итальянский	латв.	латвийский
еп-ство	епископство	к.	копейка (при цифрах)	латиноамер.	латиноамериканский
епарх.	епархиальный	к.-л.	какой-либо	латыш.	латышский
ЕУ	епархиальное управление	к.-н.	какой-нибудь	лексикогр.	лексикография, -ческий
ж.	журнал (при названии)	К-поль,	Константинополь, -ский	ливан.	ливанский
жен.	женский	к-польский	который	лит-ра, лит.	литература, литературный
зав.	заведующий	к-рый	кабардинский	литов.	литовский
загл.	заглавие	кабард.	кавказский	литург.	литургический
зал.	залив (при названии)	кавк.	казахский	лютеран.	лютеранский
зам.	заместитель	казах.	калмыцкий	М.	Малый (в геогр. названиях)
зап.	западный; записки	калм.	кальвинистский	м.	матушка, мать (при имени); море (при названии)
зб.	збірник (укр.— сборник)	кальвинист.	камбоджийский	м. б.	может быть
знам.	знаменный (муз.)	камбодж.	канадский	магист. дис.	магистерская диссертация
игум.	игумен, -ия (при имени)	канад.	кандидат, -ская (диссертация)	македон.	македонский
		канд. (дис.)		мат-лы	материалы
				маш.	машинопись
				междунар.	международный



мекс.	мексиканский	Нов.	Новый (в геогр. названиях)	персид.	персидский
мест.	местечко (при названии)	новозел.	новозеландский	петерб.	петербургский
метод.	методический	норвеж.	норвежский	петрогр.	петроградский
мин-во	министерство	нот.	нотное	печ.	печатный
митр.	митрополит (при имени)	нотогр.	нотография	пл.	площадь (при названии)
мл.	младший (к имени)	нояб.	ноябрь	п-ов	полуостров (при названии)
млн	миллион	нэп	новая экономическая политика	под рук.	под руководством
млрд.	миллиард	№ N	номер (при цифре)	под упр.	под управлением
мн.	многие	о.	отец (при имени)	подгот.	подготовил
мн. др.	многие другие	об.	оборот	пол.	половина (при датах)
мн. ч.	множественное число	обком	областной комитет КПСС	полит.	политический
молдав.	молдавский	обл.	область (при названии), -ной; обложка	польск.	польский
мон-рь	монастырь	об-во	общество	португ.	португальский
мон.	монах, -иня (при имени)	обществ.	общественный	пос.	поселок (при названии)
монг.	монгольский	о-в	остров (при названии)	посвящ.	посвящается, -енный
мордов.	мордовский	оз.	озеро (при названии)	посл.	последний (в датах)
моск.	московский	ок.	около (при датах)	послесл.	послесловие
МТ	масоретский текст (Библии)	окр.	округ	посм.	посмертно
муж.	мужской	окт.	октябрь	почт.	почтовый
муз.	музыкальный	ОН	отдел нумизматики	поэт.	поэтический
мусульм.	мусульманский	оп.	опись	прав.	праведный (при имени); правило
мч.	мученик (при имени)	опубл.	опубликовано, -ванный (при названии); опубликовал	правосл.	православный
мц.	мученица (при имени)	ОР	отдел рукописей	празд.	празднование
Н.	Нижний	орг-ция	организация	практ.	практический
Н. С.	новая серия	осет.	осетинский	предисл.	предисловие
н. с.	новый стиль	осн.	основной	преосв.	преосвященный (при имени)
напеч.	напечатанный	отв.	ответственный	Пресв.	Пресвятая
напис.	написано	отд.	отдельный	пресв.	пресвитер (при имени)
нарком	народный комиссар	отд-ние	отделение	прмч.	преподобномученик (при имени)
напр.	например	отпеч.	отпечатанный	прмц.	преподобномученица (при имени)
наст. время	настоящее время	отр.	отрывок	пров.	провинция
наст. фам. (имя)	настоящая фамилия (имя)	отт.	оттиск	прол.	пролив
науч.	научный	офиц.	официальный	протестант.	протестантский
нач.	начало (при дате)	палеогр.	палеография, -ческий	прп.	преподобный (при имени)
НБ	научная библиотека	пам.	память (празднование, при дате)	приб.	прибавление
не сохр.	не сохранился	патрист.	патристический	прил.	приложение
неизв.	неизвестно	патрол.	патрологический	прим.	пример
нек-рый	некоторый	певч.	певческий	примеч.	примечание
некр.	некролог; некрополь	пед.	педагогический	пробл.	проблема
неофиц.	неофициальный	пер.	перевел, -од, -одчик; переулок	продолж.	продолжение
неск.	несколько	переизд.	переиздание	произв.	произведение
неуст.	неустановленный	перепеч.	перепечатка	прор.	пророк (при имени)
НЗ	Новый Завет	перераб.	переработал	протодиак.	протодиакон (при имени)
нидерланд	нидерландский				
нмч.	новомученик (при имени)				

СОКРАЩЕНИЯ



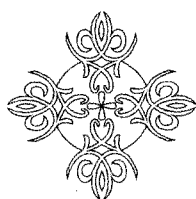
прот.	протоиерей (при имени)	Свящ.	Священное, -ый	стб.	столбец
протопр.	протопресвитер (при имени)	сев.	северный	ст-ца	станица (при названии)
проф.	профессор (при имени)	сев.-вост.	северо-восточный	ст. ст.	старый стиль
проч.	прочее	сев.-зап.	северо-западный	стат.	статистический
псевд.	псевдоним	сел.	селение	стеногр.	стенография, -рамма
ПСС	полное собрание сочинений	семит.	семитский	стб.	столбец
ПССиП	полное собрание сочинений и писем	сент.	сентябрь	схиархим.	схиархимандрит (при имени)
публ.	публикация; публичный	сер.	середина (при датах); серия	схиигум.	схиигумен (при имени)
пуст.	пустыня, -нь	серб.	сербский	схим.	схимонах (при имени)
путев.	путеводитель	серебр.	серебряная	сщмч.	священномученик (при имени)
Р.	Разряд (в архивах)	сибир.	сибирский	т.	том
р.	река (при названии); рубль (при цифрах)	симп.	симпозиум	т-во	товарищество
р-н	район (при названии)	сист.	систематический	т. е.	то есть
равноап.	равноапостольный, -ая	сир.	сирийский	т. зр.	точка зрения
разд.	раздел	сканд.	скандинавский	т. к.	так как
различн.	различный	сл.	слово	т. н.	так называемый
райком	районный комитет КПСС	слав.	славянский	т. о.	таким образом
расп.	распев	след.	следующий	табл.	таблица
ред.	редактор, редакция	следов.	следовательно	таджик.	таджикский
рез.	резюме	следств.	следственный	татар.	татарский
религ.	религиозный	словац.	словацкий	тез.	тезисы
реперт.	репертуар, -ный	словен.	словенский	текстол.	текстологический
репр.	репринт	см.	смотри	теорет.	теоретический
реф.	реферат	смеш.	смешанный	термин.	терминологический
рец.	рецензия	СМИ	средства массовой информации	тетр.	тетрадь
рим.	римский	соавт.	соавтор	тибет.	тибетский
рис.	рисунок	собр.	собрание	тип.	типография
ркл.	рукопись	сов.	советский	топогр.	топограф, -ический
род.	родился	совм.	совместно	тр.	труды
рожд.	рожденный	совр.	современный	традиц.	традиционный
рос.	российский	содерж.	содержание	тув.	тувинский
рук.	руководитель, -ство, -дящий	сокр.	сокращенный, -ение	туп.	турик (при названии)
румын.	румынский	сообщ.	сообщение	тур.	турецкий
рус.	русский	сост.	составил, -тель, -ление	туркмен.	туркменский
Р. Х.	Рождество Христово	соч.	сочинение (при названии)	тыс.	тысяча, тысячелетие (при цифрах)
с.	село (при назв.); страница (при цифрах)	справ.	справочный, -ник	тюрк.	тюркский
саксон.	саксонский	ср.	сравни	у.	уезд (при названии)
санскр.	санскритский	сравни.	сравнительный	удмурт.	удмуртский
сб.	сборник (при названии)	Ср.	Средний (в геогр. названиях)	УЗ	ученые записки
св.	святой (при имени)	ср. века	средние века	узбек.	узбекский
свт.	святитель (при имени)	средневек.	средневековый	УК	Уголовный кодекс
свящ.	священник (при имени)	СС	собрание сочинений	указ.	указатель
		Ст.	Старый (в геогр. названиях)	укр.	украинский
		ст.	станция (при назв.); статья; стих (при цифре); столетие (при цифрах)	ул.	улица (при названии)
				ум., †	умер
				ун-т	университет
				урожд.	урожденная
				усл.	условно



СОКРАЩЕНИЯ



устар.	устаревший	хакас.	хакасский	чеш.	чешский
учеб.	учебник, -ный	хорват.	хорватский	чл.-кор.	член-корреспондент (при имени)
уч-ще	училище	хр.	хранение	швейцар.	швейцарский
упор.	упорядкував (укр.— отредактировал)	христ.	христианский	швед.	шведский
ф.	фонд	хронол.	хронологический	шотл.	шотландский
фак-т	факультет (при названии)	худож.	художник (при имени), художественный	шт.	штат
факс.	факсимиле	ц.	церковь (при названии)	шумер.	шумерский
фам.	фамилия	ЦА	Центральный архив	эвенк.	эвенкийский
февр.	февраль	цв.	цветной	эвенс.	эвенский
фельдм.	фельдмаршал	ЦГА	Центральный государственный архив	экз.	экземпляр
филол.	филологический	церк.	церковный	энцикл.	энциклопедический
филол.	филологический	Центр.	Центральный (в геогр. названиях)	эст.	эстонский
фин.	финский	ц.-слав.,	церковнославянский	этногр.	этнографический
финик.	финикийский	церковнослав.		эфиоп.	эфиопский
фрагм.	фрагмент	ч.	час; часть	юбил.	юбилейный
франк.	франкский	чел.	человек (при указании числа)	юж.	южный
франц.	французский	четв.	четверть	юрод.	юродивый (при имени)
фронт.	фронтиспис			яз.	язык
хазар.	хазарский			якут.	якутский
халд.	халдейский			янв.	январь
				япон.	японский



Сокращения слов, словосочетаний и терминов на иностранных языках, наиболее часто встречающихся в «Православной энциклопедии»

Abhandl.	Abhandlungen (нем.)	трактаты, исследования	col.	column (англ.)	колонка, столбец
Akad.	Akademie (нем.)	академия	coll.	collection (англ.)	собрание
allgem.	allgemeine (нем.)	всеобщий (-ая, -ее)	comment.	commentary (англ.)	комментарий
Anm.	Anmerkung (нем.)	примечание	comp.	compilation, compiled, compiler (англ.)	состав, -лено, -итель
Apr.	April (англ., нем.)	апрель	conf.	conference (англ.)	конференция
Arch.	Archiv (нем.)	архив	congr.	congress (англ.), congresso (итал.), congrès (франц.)	конгресс
archaeol.	archäol. (нем.)	археологический			конгресс, симпозиум
archbp.	archibishop (англ.)	архиепископ	conv.	convegno (итал.)	
archeol.	archeological (англ.)	археологический	crit.	critical (англ.), critique (франц.)	критическое
archeol.	archéologique (франц.)	археологический	d.	den, der, des (нем.)	подготовленное
assoc.	association (англ., франц.)	ассоциация	dargest.	dargestellt (нем.)	изображение,
Aufl.	Auflage (нем.)	издание	Darst.	Darstellung (нем.)	изложение
Ausg.	Ausgabe (нем.)	издание, выпуск	Dec.	December (англ.)	декабрь
ausgew.	ausgewählt (нем.)	избранный, отобранный	Dez.	Dezember (нем.)	декабрь
Ausz.	Auszug (нем.)	выдержка, извлечение	dir.	direction (франц.)	руководство,
...b.	...buch (нем.)	книга	Diss.	Dissertation (англ., нем.)	управление диссертация
bayer.	bayerische (нем.)	баварский (-ая, -ое)	doc.	document, documented (англ.)	документ
Bd., Bde	Band, Bände (нем.)	том, тома	Dok.	Dokument (нем.)	документ
Bearb.	Bearbeitung (нем.)	обработка	durchges.	durchgesehen (нем.)	просмотренный
begr.	begründet (нем.)	основано, -ный	adem	eadem (лат.)	она же
Beig.	Beigabe (нем.)	приложение	ed.	edition, editor (англ., лат.)	издание, редактор
Beih.	Beiheft (нем.)	приложение	éd.	édition, éditeur (франц.)	издание, редактор
Beil.	Beilage (нем.)	приложение	Einf.	Einführung (нем.)	введение, вступление
Beitr.	Beitrag (нем.)	доклад, статья	Einl.	Einlage (нем.)	приложение, вкладка
Ber.	Bericht (нем.)	доклад, отчет	Einlt.	Einleitung (нем.)	введение, вступление
Bibliogr.	Bibliographie (нем.), bibliography (англ.)	библиография	encycl.	encyclopedia (англ.), encyclopédie (франц.)	энциклопедия
bibl.	biblische (нем.)	библейский	Enzykl.	Enzyklopädie (нем.)	энциклопедия
biblioth.	bibliotheca (лат.), bibliothèque (франц.)	библиотека	ep., epp.	epistula, epistulae (лат.)	письмо, письма
Biogr.	Biographie (нем.), biography, biographic (англ.)	биография, -ческий	Erg.	Ergänzung (нем.)	дополнение
byzant.	byzantinisch (нем.)	византийский	Erg.-Bd.	Ergänzungsband (нем.)	дополнительный том
bull.	bulletin (англ., нем., франц.)	бюллетень	Erg.-H.	Ergänzungsheft (нем.)	дополнительный выпуск
cah.	cahier (франц.)	тетрадь	Erg.-Lfg.	Ergänzungslieferung (нем.)	дополнительный выпуск
cent.	century (англ.)	век, столетие	Erkl.	Erklärung (нем.)	комментарий, толкование и др.
chap. (англ.)	chapter (англ.)	глава	erw.	erweitert (нем.)	расширенный
christl.	christlich (нем.)	христианский			
cl.	classe (англ., нем., франц.)	класс, разряд, серия			
cod.	codex (лат.)	кодекс (ркл.)			
collab.	collaboration (англ.)	в сотрудничестве			

СОКРАЩЕНИЯ

et al.	et alii (лат.)	и другие	Jg.	Jahrgang (нем.)	годовой комплект,
etc.	et cetera (лат.)	и так далее			год издания
F.	Folge (нем.)	серия	Jh.	Jahrhundert (нем.)	столетие, век
f.	für (нем.)	для			глава
fac.	faculty (англ.), faculté (франц.)	факультет	Kap.	Kapitel (нем.)	коллекция
Facs.	facsimile (лат.)	факсимиле	Koll.	Kollektion (нем.)	комментарий
Fak.	Fakultät (нем.)	факультет	Komment.	Kommentar (нем.)	конференция
Faks.	Faksimile (нем.)	факсимиле	Konf.	Konferenz (нем.)	конгресс
fasc.	fascicule (итал., франц.)	тетрадь	Kongr.	Kongress (нем.)	конгресс
Fasz.	Faszikel (нем.)	тетрадь	krit.	kritisch (нем.)	критический
Febr.	Februar (нем.), February (англ.)	февраль	KS	Kleine Schriften (нем.)	сборник статей
fol.	Folio (итал.)	лист	kurzgef.	kurzgefasst (нем.)	резюмированный
forew.	foreword (англ.)	предисловие	l.	leaf (англ.)	лист
fragm.	fragment (англ.)	фрагмент	Lfg.	Lieferung (нем.)	выпуск, тетрадь
Geleitw.	Geleitwort (нем.)	предисловие	libr.	library (англ.)	библиотека
gen. ed.	general editor (англ.)	главный редактор	Lit.-Verz.	Literaturverzeichnis (нем.)	библиогр. список, указатель
gesamm.	gesammelt (нем.)	собранный	LXX	Septuagint	Септуагинта, текст 70 толковников (ВЗ)
Ges.	Gesellschaft (нем.)	общество	Mitt.	Mitteilung (нем.)	сообщение
gesch.	geschichtliche (нем.)	исторический	monatl.	monatlich (нем.)	ежемесячный
H.	Heft (нем.)	выпуск, тетрадь	Monatsschr.	Monatsschrift (нем.)	ежемесячник
Hbd.	Halbband (нем.)	полутом	ms.	manuscript (англ.), Manuskript (нем.)	рукопись
Handb.	Handbuch (нем.)	справочник,	mus.	musicale (англ., франц.), musikalisch (нем.)	музыкальный
Handschr.	Handschrift (нем.)	руководство	N. F.	neue Folge (нем.)	новая серия
hist.	historisch (нем.), historical (англ.)	рукопись, исторический	N. R.	neue Reihe (нем.)	новая серия
Hrsg.	Herausgeber (нем.)	издатель, редактор	N. S.	neue Serie (нем.), nova series (лат.)	новая серия
hrsg.	herausgegeben (нем.)	изданный, отредактированный	Nachdr.	Nachdruck (нем.)	дополнение,
ibid.	ibidem (лат.)	там же	Nachtr.	Nachtrag (нем.)	приложение
idem	idem (лат.)	он же, то же	Nachw.	Nachwort (нем.)	послесловие
ind.	index (англ.)	указатель	nat.	national (англ.)	национальный
Inform.	Information (англ.)	сведения	Neuausg.	Neuausgabe (нем.)	новое издание
Inh.	Inhalt (нем.)	содержание	Neudr.	Neudruck (нем.)	перепечатка
Inh.-Verz.	Inhaltsverzeichnis (нем.)	оглавление	not.	notes (франц.), notice (англ.)	примечание
inst.	institute (англ., франц.)	институт	Nov.	November (англ., нем.)	ноябрь
Inst.	Institut (нем.)	институт	Nr.	Nummer (нем.)	номер
intern.	international (англ.), internationale (нем.)	международный	Oct.	October (англ.)	октябрь
introd.	introduction (англ.)	введение	Okt.	Oktober (нем.)	октябрь
iss.	issue (англ.)	выпуск	p.	page (англ.)	страница
j.	journal (англ., франц.)	журнал	Phil.	Philosophie, philosophisch (нем.)	философия, философский
J.	Jahr (нем.)	год	philol.	philologische (нем.)	филологический
jährl.	jährlich (нем.)	ежегодный	pref.	preface (англ., франц.)	предисловие
Jan.	Januar (нем.), January (англ.)	январь	prelim.	preliminary (англ.)	предварительный
Jb.	Jahrbuch (нем.)	ежегодник			
Jber.	Jahresbericht (нем.)	годовой отчет			

СОКРАЩЕНИЯ

princip.	principale (итал.)	основной, главный	Taf.	Tafel (нем.)	таблица
print.	printed (англ.)	напечатано	TI.	Teil, Theil (нем.)	часть
proc.	proceedings (англ.)	записки, труды	theol.	theological, theologische	богословский
pt.	part (англ.)	часть	TR	textus receptus	текст «большинства», букв. принятый
publ.	publisher, publishing (англ.)	издатель, издательство			текст (Свящ. Писания)
Publ.	Publikation (нем.)	публикация, издание	trad.	traduction (англ., франц.)	перевод
R.	Reihe (нем.)	серия	transcr.	transcription (англ., франц.)	переложение, транскрипция
Red.	Redakteur, Redaktion (нем.)	редактор, редакция	transl.	translation, -tor (англ.)	перевод, переводчик
ref.	reference (англ.)	справочный	typ.	typography (англ.)	типография
Reg.	Register (нем.)	указатель	u.	und (нем.)	и
rep.	report (англ.)	отчет	überarb.	überarbeitet (нем.)	переработанный
repr.	reprint (англ.)	перепечатка	Übers.	Übersetzer, Übersetzung (нем.)	переводчик, перевод
rev.	review (англ.)	обзор	übertr.	übertragen (нем.)	переведенный
rev.	revidiert (нем.), revised (англ.)	пересмотренный	Umarb.	Umarbeitung (нем.)	переработка
S.	Seite (нем.)	страница	umgearb.	umgearbeitet (нем.)	переработанный
s. a.	sine anno (лат.)	б. г. изд.	Univ.	université (франц.), Universität (нем.), university (англ.)	университет
Samml.	Sammlung (нем.)	собрание, коллекция	у.	year (англ.)	год
...schr.	...schrift (нем.)	статья, сочинение, труд	yb.	yearbook (англ.)	ежегодник
schweiz.	schweizerische (нем.)	швейцарский	verm.	vermehrt (нем.)	дополненный, расширенный
scr.	scritto; scrittore; scrittura (итал.)	написанный; автор; письменность, сочинение	Veröff.	Veröffentlichung (нем.)	публикация, издание
sel.	selected (англ.)	избранный	Verz.	Verzeichnis (нем.)	указатель, список
Sept.	September (англ., нем.)	сентябрь	vol.	volume (англ., франц.)	том
Ser.	Serie (англ., нем.)	серия	vorarb.	vorarbeitet (нем.)	подготовлено, переработано
sez.	Sezione (итал.)	секция	Votr.	Vortrag (нем.)	доклад
s.l.	sine loco (лат.)	б. м. изд.	Vorw.	Vorwort (нем.)	предисловие
slav.	slavisch (нем.)	славянский	westd.	westdeutsche	западнонемецкий
slavist.	slavistisch (нем.)	славистический	Wiss.	Wissenschaft (нем.)	наука
soc.	société (франц.), society (англ.)	общество	Wörterb.	Wörterbuch (нем.)	словарь
Sp.	Spalte (нем.)	колонка	z.	zum, zur (нем.)	к, для
spec.	special (англ.)	специальный	zesz.	zeszyt (польск.)	тетрадь
st.	saint (англ.), sanctus (лат.)	святой	Zschr.	Zeitschrift (нем.)	журнал
Stud.	Srudien, studies (нем., англ.)	труды, исследования	Ztg.	Zeitung (нем.)	газета
summ.	summary (англ.)	итоги, выводы	zentr.	zentral (нем.)	центральный
suppl.	supplement (англ., нем.)	дополнение, приложение	zsgest.	zusammengestellt (нем.)	составленный
symp.	Symposium (англ.), Symposium (нем.)	симпозиум	Zsstellung	Zusammenstellung (нем.)	составление, подбор
systemat.	systematische (нем.)	систематический			
t.	tome (англ., франц.)	том			

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (USA)
К-поль	Константинополь
Каз.	Казань
К.	Киев
Л.	Ленинград
Лпц.	Лейпциг
М.	Москва
Н. Новг.	Нижний Новгород
Новосиб.	Новосибирск
Н.-Й.	Нью-Йорк
Од.	Одесса
П.	Париж
Пг.	Петроград
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону
СПб.,	Санкт-Петербург
С.-Петербург	
Серг. П.	Сергиев Посад
Х.	Харьков

Amst.	Amsterdam
Antw.	Antwerpen
B.	Berlin
Brat.	Bratislava
Bruх.	Bruxelles
Bdpst.	Budapest
Camb.	Cambridge
Edinb.	Edinburgh
Fr./M.	Frankfurt am Main
Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau
Gen.	Genève
Gött.	Göttingen
Hdlb.	Heidelberg
Jord.	Jordanville (USA)
Lpz.	Leipzig

L.	London
Los Ang.	Los Angeles
Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Mil.	Milano
Münch.	München
N. Y.	New York
Oxf.	Oxford
P.	Paris
Phil.	Philadelphia
R.	Roma
St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Stuttg.	Stuttgart
Thessal.	Thessaloniki
Tüb.	Tübingen
Vat.	Città del Vaticano
W.	Wien
Warsz.	Warszawa
Wash.	Washington

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

.....	Границы епархий
⚡	Центры епархий
— · — ·	Государственные границы
— — — —	Границы административных единиц
— — —	Границы полярных владений Российской Федерации
СОФИЯ	Столицы государств
ПЛОВДИВ	Центры административных единиц
НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ	
⊙	более 1 000 000 жителей
⊙	от 500 000 до 1 000 000 жителей
⊙	от 100 000 до 500 000 жителей
○	от 50 000 до 100 000 жителей
○	от 10 000 до 50 000 жителей
○	менее 10 000 жителей
Тында	Города и поселки городского типа
Норск	Населенные пункты сельского типа
Пути сообщения	
— — — —	железные дороги магистральные
— — — —	автомобильные дороги главные

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том V

БЕССОНОВ – БОНВЕЧ

Художественный редактор *А. А. Волошин*

Художественное оформление:

*Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский* (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Цветоделение, компьютерная обработка оригиналов:

Н. В. Балашов

ЛР № 030725 от 19.02. 1997

Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия».
107120, Москва, Нижняя Сыромятническая, 10а

Для расчетов Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) сообщает свои реквизиты:

- 119034, г. Москва, Чистый пер., д. 5
- ИНН 7704153888;
- р/с № 40703810900010000027 в АК «Московский муниципальный банк — Банк Москвы»;
- корр. счет № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 23.12.2002. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 3440

Цветоделение, компьютерная обработка оригиналов, вывод пленок и печать —

ОАО «Московские учебники и Картолитография»
125252, Москва, ул. Зорге, 15. Тел.: (095)195–86–47, 943–24–76

Генеральный директор С. М. Линович

ББК 86.372я2

ISBN 5-89572-010-2

© Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2002