

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕНИЯ ХРИСТОСА



Православная
Энциклопедия

XIV

**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 2006–2010 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
2006**



Рождество Христово.
Икона. 2-я пол. XVI в. (ПИАМ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том XIV
ДАНИИЛ – ДИМИТРИЙ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»


Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Владимир,
Митрополит Киевский
и всея Украины
Б. В. Грызлов,
Председатель Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
А. Д. Жуков,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
Климент,
Митрополит Калужский и Боровский,
Управляющий делами МП РПЦ

С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
Ю. М. Лужков,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
Д. А. Медведев,
Первый заместитель
Председателя Правительства РФ
Ю. С. Осипов,
Президент Российской Академии наук
А. С. Соколов,
Министр культуры и массовых
коммуникаций РФ

Филарет,
Митрополит Минский
и Слуцкий, Патриарший Экзарх
всея Беларуси
А. А. Фурсенко,
Министр образования
и науки РФ
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий
и Коломенский
С. Л. Кравец,
Ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Юрий Михайлович Лужков, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель Правления
АБ «Газпромбанк»
В. А. Асирян,
Генеральный директор
фирмы «Тепломонтаж»
Г. А. Балыхин,
Руководитель
Федерального агентства
по образованию
А. Ф. Бородин,
Президент ОАО «Банк Москвы»
г. Москва
Б. В. Громов,
Губернатор Московской области
Ю. А. Евдокимов,
Губернатор Мурманской области

О. В. Дерипаска,
Председатель Совета директоров
Компании «Базовый Элемент»
А. И. Казьмин,
Президент Сбербанка РФ
И. А. Оболенцев,
Глава Группы компаний
«Оптифуд»
В. Е. Позгалёв,
Губернатор
Вологодской области
М. В. Сеславинский,
Руководитель Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. И. Тарасов,
Председатель Совета директоров
АКБ «Интрастбанк»

А. К. Титов,
Председатель Совета директоров
КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Губернатор
Самарской области
А. Г. Тишанин,
Губернатор
Иркутской области
М. Е. Швыдкой,
Руководитель Федерального агентства
по культуре и кинематографии
Ю. Е. Шеляпин,
Президент
ЗАО «Эко-Тепло»
Н. В. Меркулов,
Ответственный секретарь

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Борис Вячеславович Грызлов, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

В. А. Алексеев,
Президент Международного
Фонда единства православных
народов
В. А. Васильев,
Председатель
Комитета ГД ФС РФ
по безопасности
В. А. Грачёв,
Председатель Комитета
ГД ФС РФ по экологии
О. Б. Добродеёв,
Генеральный директор
ВГТРК
И. О. Елефференко,
Председатель комиссии
Московской городской Думы
по межнациональным
и межконфессиональным
отношениям
В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор
ИТАР-ТАСС

Е. Г. Катаева,
советник Руководителя
Администрации
Президента РФ
В. И. Кожин,
Управляющий делами
Президента РФ
А. В. Логинов,
Полномочный представитель
Правительства РФ
в ГД ФС РФ
Л. Н. Надиров,
Первый заместитель
Министра культуры
и массовых коммуникаций РФ
В. М. Платонов,
Председатель
Московской
городской Думы
Г. С. Полтавченко,
Полномочный представитель
Президента РФ
в Центральном федеральном округе

С. А. Попов,
Председатель Комитета ГД ФС РФ
по делам общественных объединений
и религиозных организаций
А. С. Потапов,
Президент ЗАО
«Издательство газеты «Труд»
Е. М. Примаков,
Президент Торгово-промышленной
палаты РФ
Л. К. Слиска,
Первый заместитель Председателя
ГД ФС РФ
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель
академического Малого театра
Е. В. Сутормина,
Первый заместитель Председателя
Правления Российского Фонда мира
А. П. Торшин,
Заместитель Председателя
Совета Федерации
Федерального Собрания РФ



Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Д. А. Барченков,
Председатель
Совета директоров
холдинга «Щелковский»

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 «Газбьтсервис»

В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Евразия Телеком»

А. Е. Либерман,
Президент Группы компаний
«Объединенные заводы Саратова»,
Председатель Совета директоров
по стратегическому развитию
ОАО «Саратовстройстекло»

С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники
и Картолитография»

И. И. Мавров,
Председатель Правления
ОАО «Пульс Столицы»

А. Н. Палазник,
Председатель Правления
группы компаний РТ

В. Г. Самоделов,
Глава Балашихинского района
Московской области

И. А. Семин,
Генеральный директор
ООО «Рес-Сервис»
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»

А. В. Шестун,
Глава Серпуховского района
Московской области

И. С. Юров,
Председатель Совета директоров
инвестиционного банка «ТРАСТ»

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

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

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербургское отделение Института российской истории РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, Российский Православный университет св. 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, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Российский государственный архив древних актов, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека по искусству, Российская национальная библиотека, Библиотека РАН, Государственная публичная историческая библиотека, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственная Третьяковская галерея, Государственный исторический музей, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственный литературный музей, Государственный музей художественной культуры Новгородской земли, Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография», Издательство «Северный папаломник».

При подготовке тома использованы фотографии игум. Дамаскина (Орловского), свящ. Димитрий Занин, В. С. Зенкина, свящ. Игоря Палкина, П. А. Медведева.


Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Александр, архиеп.
Костромской и Галичский,
председатель Всецерковного
православного молодежного движения,
глава Костромского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Алексий, архиеп. Орехово-Зуевский,
председатель Синодальной комиссии
по делам монастырей,
Богослужебной комиссии
и Комиссии по экономическим
и гуманитарным вопросам
Анастасий, архиеп.
Казанский и Татарстанский,
глава Казанского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
С. С. Аревшатян, директор
Института древних рукописей
«Матенадаран»
им. Месропа Маштоца
Арсений, архиеп. Истринский,
Председатель Научно-редакционного
совета по изданию Православной
энциклопедии
Афанасий, еп. Кириновский,
Александрийская и Кипрская
Православные Церкви
Л. А. Вербицкая, ректор
Санкт-Петербургского
государственного университета
Владимир Воробьев, прот., ректор
Православного Свято-Тихоновского
Гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Е. Ю. Гагарина, директор
Государственного историко-
культурного музея-заповедника
«Московский Кремль»
Георгий, еп. Нижегородский
и Арзамасский, глава Нижегородского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Герман, митр. Волгоградский
и Камышинский,
глава Волгоградского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
В. А. Гусев, директор
Государственного Русского музея

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, директор
Федерального архивного агентства
Константин, архиеп. Тихвинский,
ректор Санкт-Петербургской
Духовной Академии,
глава Санкт-Петербургского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
С. Л. Кравец, ответственный
секретарь совета,
руководитель
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
С. А. Кучинский, директор
Государственного музея истории религии
А. П. Либеровский, директор
Исторического архивного бюро,
Православная Церковь в Америке
Макарий, митр. Кенийский,
Александрийский Патриархат
Мелитон, митр. Филадельфийский,
архиграмматевс Священного Синода
Константинопольского Патриархата
Д. Ф. Мамлеев
Р. В. Метревели, глава
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия» в Грузии
С. В. Мироненко, директор
Государственного архива РФ
Михаил Наджим, прот.,
Антиохийский Патриархат

А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
Николай Забуга, прот.,
ректор Киевской Духовной Академии,
глава Украинского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Пантелеимон, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного музея
«Эрмитаж»
Г. В. Попов, директор
Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва
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
Г. Ф. Статис, профессор
Афинского университета
Тихон, архиеп.
Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Тихон, архим.,
ректор Сретенской Духовной
семинарии
В. В. Фёдоров, Генеральный
директор Российской государственной
библиотеки
В. С. Христофоров, начальник
Управления регистрации
и архивных фондов ФСБ России
А. О. Чубарьян, директор
Института всеобщей истории РАН
А. И. Шкурко, директор
Государственного исторического музея

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (прот. Александр Корягин),
Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Грузинское (Э. Жордания, канд. ист. наук), Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук),
Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров,
магистр богословия), ПСТГУ (свящ. Константин Польсков), РГБ (Л. И. Илларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)),
Санкт-Петербургское (архим. Никон (Лысенко), канд. богословия, А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Украинское (И. В. Жиленко, канд. богословия)

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, магистр богословия (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)
прот. Леонид Грилихес (редакция Священного Писания)
свящ. Олег Давыденков, д-р богословия (редакция Восточных христианских Церквей)
игум. Дамаскин (Орловский) (редакция Русской Православной Церкви)
О. В. Дмитриева, д-р ист. наук (редакция Протестантизма)

М. С. Иванов, д-р богословия (редакция Богословия)
А. Т. Казарян, д-р философии (редакция Богословия)
Н. В. 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 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 литургики)
Н. В. Синицына, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)
К. Е. Скурат, д-р церковной истории (редакция Поместных Православных Церквей)
А. А. Турилов, канд. ист. наук (редакция Русской Православной Церкви)
Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви)
прот. Владислав Цыпин, д-р церковной истории (редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)
И. С. Чичуров, д-р ист. наук (редакция Восточных христианских Церквей)
свящ. Владимир Шмалый, канд. богословия (редакция Богословия)
Я. Н. Шапов, 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, Е. В. Барский, А. И. Макаров, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Н. В. Пономарёва, Д. В. Смирнов

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь), Е. Д. Лемехова, А. А. Терентьева, А. Н. Фомичёва, И. В. Кузнецова, М. В. Новожилова (верстка), Т. М. Чернышёва (карты), Т. А. Колесникова (набор), Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, О. И. Киреевко, Е. К. Солоухина (корректур), мон. Елена (Хиловская), Е. Г. Кудрявцева, О. В. Мелихова, И. П. Оловяникова, О. С. Гринченко, Е. В. Гущина, О. В. Дианова, М. М. Запальская, А. В. Качаева, И. П. Кашникова, А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, Т. С. Павлова, О. В. Руколь, Е. Г. Сатирова (справочно-библиографическая группа и транскрипция), Н. Н. Ларина, Б. А. Ларин, В. П. Пономарёв (библиотечно-архивная группа), М. И. Ачкасова, А. Ю. Горчакова, В. С. Зенкин, свящ. Игорь Палкин, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, Ю. А. Романова, Т. В. Семёнова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория), свящ. Павел Конопатов, А. В. Кузнецов (компьютерное обеспечение), Н. В. Колубина (полиграфия)

Священного Писания

К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, В. А. Мякиши

Богослужения
и литургики

диак. Михаил Желтов, А. А. Ткаченко, С. Ю. Акишин

Церковной музыки

С. И. Никитин, И. В. Старикова

Церковного искусства
и археологии

Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, Ю. В. Иванова, Е. Э. Костина, Л. К. Масиель Санчес, Т. Ю. Облицова

Русской Православной
Церкви

Е. В. Кравец, А. В. Кузьмин, М. В. Печников, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов

Восточных
христианских Церквей

О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, Р. Б. Буганов, Н. Е. Новиков, И. Н. Попов, А. Н. Крюкова, С. А. Моисеева

Поместных
Православных Церквей

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

Католицизма

Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин, О. И. Фельдштейн

Протестантизма,
религиоведения
и страноведения

И. Р. Леоненкова, Э. Небольсин, А. А. Сорокина, А. М. Соснина

Административная группа: В. А. Бабаев, Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колубин, С. Н. Кузина, М. А. Нестерова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко

Пресс-группа: Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко



ДАНИЙЛ [евр. דַּנְיֵאל, *dāniyyē'el*], прор. ветхозаветный (пам. 17 дек.), в христ. традиции относящийся к вел. пророкам. По преданию, Д. жил в период вавилонского плена, в VI в. до Р. Х. Основные сведения о Д. содержатся в библейской Книге пророка Даниила и в т. н. неканонических добавлениях к ней.

Библейская традиция. Д. был одним из знатных евр. юношей, депортированных в Вавилон царем Наву-



Прор. Даниил.
Икона. Ок. 1475 г. (ГТГ)

ходоносором «в третий год царствования Иоакима царя» (Дан 1. 1). Д. и 3 его знатных сверстника (Анания, Мисаил и Азария) жили и воспитывались при царском дворе (где они получили новые имена — Валтасар, Седрах, Мисах и Авденаго), обучаясь «книгам и языку халдейскому» (Дан 1. 4), но соблюдая евр. законы и традиции (Дан 1. 8–16). Д. и 3 отрока должны были есть пищу с царского стола, которой они из соображений благочестия предпочли овощи и во-

ду. Несмотря на это, «лица их оказались красивее, и телом они были полнее всех тех отроков, которые питались царскими яствами» (Дан 1. 15). За хранение веры в Единого Бога Д. получил дар прозорливости и толкования снов.

Однажды Навуходоносор увидел поразивший его сон, но, проснувшись, забыл, что ему снилось (Дан 2). Все мудрецы оказались бессильны, и лишь Д. смог не только напомнить царю содержание сна, но и истолковать его смысл. В этом сне царь видел огромного истукана, у которого «голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Дан 2. 32–33). Этот истукан был сокрушен камнем, оторвавшимся «от горы без содействия рук» (Дан 2. 34). Д. объясняет царю, что различные материалы, из которых был сделан истукан, символизируют последовательность мировых царств, а камень — последнее царство — оно «сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан 2. 44). Царь, увидев мудрость Д., поставил его «главным начальником над всеми мудрецами Вавилонскими» (Дан 2. 48).

Основными героями 3-й гл. Книги пророка Даниила, где сам Д. не упоминается, становятся трое его друзей, отказавшихся поклониться истукану, поставленному царем, за что они были брошены в раскаленную печь, из которой вышли невредимыми благодаря помощи посланного Богом ангела. Увидев это, царь возвысил их в своей стране и прославил их Бога (см. *Вавилонские отроки*).

Навуходоносор рассказывает еще об одном устроившем его сне: он

видел большое дерево, высота его «достигала до неба» (Дан 4. 8), под ним скрывались звери и птицы. Это дерево было срублено по повелению Всевышнего, однако корень его был оставлен на «семь времен» (Дан 4. 20). Истолковывая сон, Д. относит это видение к самому царю, который за гордость будет отлучен от людей и сделается подобным животному. Через год пророчество Д. сбывается. Навуходоносор возвращается разум и прежний облик лишь через некоторое время, после того как он прославил Всевышнего и признал Его владычество.

Следующее событие в жизни Д. (Дан 5) происходит в правление сына Навуходоносора, *Валтасара*. Для языческого пиршества царь приказал использовать священные сосуды из иерусалимского храма; эти сосуды были привезены в Вавилон Навуходоносором после взятия Иерусалима. Во время пиршества появилась кисть руки, к-рая написала на стене загадочные слова: «...мене, мене, текел, упарсин». Как и ранее (Дан 2; 4), из всех вавилонских мудрецов разгадать смысл видения смог только Д. Он обличил нечестие царя: хотя Валтасар знал, как поплатился его отец за гордость (Дан 4), однако все же «вознесся против Господа небес» (Дан 5. 23). Д. предсказал завоевание царства Валтасара мидянами и персами. Глава завершается сообщением об убийстве Валтасара и воцарением Дария Мидянина (см. в ст. *Дарий*).

При новой власти Д. стал правителем одной из 3 сатрапий, и царь Дарий, видя его «высокий ум», планировал «поставить его над всем царством» (Дан 6. 3). Проч. «князья и сатрапы», чтобы воспрепятствовать этому, просили царя издать указ, за-



предавший всем, кроме царя, в течение 30 дней обращаться с просьбой к к.-л. богам или человеку. После того как Д. уличают в том, что он молился Богу, нарушая т. о. царский указ, Дарий вынужден бросить его в ров со львами. На следующий день, обнаружив, что Д. жив и львы не нанесли ему вреда благодаря вмешатель-



Прор. Даниил на пиру царя Валтасара.
Миниатюра из Книги Пророков
с толкованием. 1888 г.
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 464)

ству ангела, царь повелел, чтобы все его подданные «трепетали и благоговели пред Богом Данииловым» (Дан 6. 26), а обвинителей Д. приказал вместо него бросить в львиный ров.

7–12-я главы Книги пророка Даниила посвящены видениям Д. о буд. судьбах Иудеи и окружающих ее языческих держав от времени вавилонского плена до пришествия Мессии (см. в разд. «Книга пророка Даниила»). Нек-рые сведения о жизни Д. содержатся также в т. н. неканонических добавлениях к Книге пророка Даниила. Согласно 2-му неканоническому добавлению (Сусанна, Дан 13), он сумел спасти невинно осужденную Сусанну и изобличить коварных старейшин-судей. В 3-м неканоническом добавлении (Вил и дракон, Дан 14 в варианте чтения LXX) Д. назван священником, сыном Авала, к-рый перед всеми раскрыл хитрость жрецов бога Вила и разрушил его храм в Вавилоне (некий свящ. Даниил, сын Ифамара, пришедший в Иерусалим вместе с Ездрой, упом. в Езд 8. 2, но к Д.

он отношения не имеет; упом. в Книге Неемии Азария (Неем 8. 7; 10. 2), Мисаил (Неем 8. 4) и Анания (Неем 10. 23) также вряд ли имеют отношение к друзьям Д.).

Другие библейские и внебиблейские книги. В Книге пророка Иезекииля Д. предстает как образец мудреца (Иез 28. 3), праведник, стоящий в одном ряду с Ноем и Иовом (Иез 14. 14). Традиц. церковные авторы (*Theodoreth. In Ezech. // PG. 81. Col. 924–925; Филарет (Дроздов). 1874. С. 65–66; Скабалланович. 1910. С. 306*) видели в этом тексте указание на автора библейской книги и объясняли упоминание его Иезекиием наряду с праведниками-евреями по-разному: либо тем, что ни один из них не смог, даже будучи праведным, предотвратить несчастье других (таков и контекст фразы у Иезекииля) (*Theodoreth. In Ezech. // PG. 81. Col. 924–925*), либо тем, что каждый проводил благочестивую жизнь в окружении нечестивого иноплемennого сообщества (*Филарет (Дроздов). 1874. С. 65–66*), либо тем, что Д. был широко известным даже среди языческих народов праведником (слава Навуходоносора гарантировала известность и его советника Д.) (*Скабалланович. 1910. С. 306*).

Нек-рые совр. исследователи считают, что упоминание Д. в одном ряду с Ноем и Иовом подчеркивает не только его древность, но и чужеземное происхождение (*Collins J. J. Daniel // Dictionary of Deities and Demons in Bible / Ed. K. Van der Toorn e. a. Leiden, 1999². P. 219–220*). Они полагают, что Д., упомянутый прор. Иезекиием, прямого отношения к главному герою Книги пророка Даниила не имеет (однако не исключают, что это упоминание все же повлияло на образ главного героя книги — см., напр.: *Day. 1980. P. 174*). По их мнению, орфография имени Д. у прор. Иезекииля (*dnʾl* в отличие от *dnyʾl* в Книге пророка Даниила), древность и чужеземный контекст сближают Д. с персонажем угаритской мифологической поэмы XIV в. до Р. Х. «Об Акхите, праведном царе Даниилу», о к-ром, в частности, говорится, что «он решал по праву дело вдовы, разбирал по закону тяжбу сироты» (Угаритский эпос. 1993. С. 162). Однако его отождествление с библейским Д. сомнительно, поскольку в эпосе Даниилу предстает как один из угаритских царей и «че-

ловек Рефы», т. е. принадлежит к племени «Рефаимов». Наименование «Рефаимы» (в Быт 14. 5 со значением «тени мертвых», что, по мнению нек-рых исследователей, может быть указанием на мифологичность персонажа эпоса) известно как название реальных людей эпохи Амарны (см. *Амарнские письма*) и встречается не только в Легенде об Акхите, но и в адм. текстах из Угарита (*Gordon C. H., Rendsburg G. A. The Bible and the Ancient Near East. N. Y.; L., 1997. P. 92*).

Вероятно, тему легендарного мужа древности продолжает и упоминание Д. в Книге Юбилеев (Юб 4. 20), где он выступает как тесть (или дядя) иудейского мудреца древности Еноха; в 1-й книге Еноха Д. — один из предводителей небесного воинства.

Нек-рые тексты, имеющие отношение к Д., были найдены в Кумране. Т. н. молитва Набонида (4Q242 или 4QPrNab) является небиблейским вариантом истории о безумии Навуходоносора, изложенной в Дан 4. Однако имя Д. в тексте молитвы не встречается. Для *Иосифа Флавия* Д. — величайший из пророков, поскольку он точно указал время исполнения своих пророчеств (*Ios. Flav. Antiq. X 11. 7*). Согласно Иосифу, Д. построил крепость в Экбатанах (ныне Хамадан, Иран) в Мидии, где были похоронены цари Мидии, Персии и Парфии и к-рая до его дней находилась в ведении иудейского священника (*Ibid. 264–265*).

Из христианского предания о кончине Д. известно, что он умер в Вавилоне в глубокой старости, совершив прежде множество чудес, о к-рых не сохранилось письменных свидетельств (*Ps.-Eiph. De prophetarum vita et obitu (recensio prior). 10 // Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907. S. 4–25*). На тот момент ему было более 90 лет (*Песоцкий. 1897. С. 478–479; Разумовский. 1891. С. 11*), или 101, или даже 111 (*ActaSS. Iul. T. 5. P. 123*). В иудейской традиции существует предание, что Д. умер и похоронен в Св. земле (Мидраш Рабба. 5. 5; Вавилонский Талмуд, Санхедрин. 93b). Согласно мусульм. преданию, Д. похоронен между Шуштаром и Дизфулем, у р. Шаур. По др. преданию его гробница находилась в Сузах. Раввин Вениамин Тудельский видел ее ок. 1167 г. По его словам, жители левого и правого берегов р. Керхе



Прор. Даниил.
Роспись ц. Рождества Христова
на Красном поле близ Новгорода.
1381–1382 гг.

спорили о том, кому принадлежат мощи. Он также сообщает, что сельджукский султан Мелик-шах (1118–1157), дабы прекратить споры, велел повесить гроб с мощами Д. на середине реки в стеклянной раке, к-рая крепилась под мостом на цепях, и запретил ловить в этом месте рыбу (Три еврейских путешественника: Книга Эльдада Данита. Книга странствий раби Вениамина. Кругосветное странствие раби Петахия Регенсбургского. Иерусалим, 2004. С. 150–152). По др. преданию, этот приказ был отдан халифом Умаром (634–644) (*Netzer A. Danial-e Nabi // Encyclopaedia Iranica. L.; N. Y., 1993. Vol. 6. Fasc. 6. P. 658*). Комплекс на месте гробницы Д., построенный в XII в., в 1869 г. был разрушен в результате наводнения; совр. постройки на этом месте — реконструкция XIX в.

А. А. Ткаченко, Е. В. Барский

Гимнография. В памятниках древнего иерусалимского богослужения память Д. указывается неск. раз в году. В груз. переводе палестинского календаря, сохранившемся в рукописи Sinait. geo. 34, X в. (*Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien.*), память Д. отмечена 6 раз: 1 мая, 22 июля, 25 авг., 4 сент., 15 окт., 18 дек. В рукописях груз. перевода иерусалимского Лекционария V–VII вв. (*Tarhnmischwili. Grand Lectionnaire*) упомянуты только памяти 25 авг. и 15 окт., посвященные перенесению мощей Д. и вавилонских отроков, прор. Исани и др. святых в церковные

комплексы, созданные патриархом Иерусалимским Ювеналом (служба 25 авг.) и благочестивой Флавией (служба 15 окт.) (об этих комплексах см.: *Verhelst S. Les lieux de station du Lectionnaire de Jérusalem // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 2004. Vol. 54. P. 13–70, 247–289. N 26, 38*). В эти дни совершались торжественные богослужения, в т. ч. с чтением Книги пророка Даниила. Память Д. 1 мая, когда, согласно иерусалимскому Лекционарию, праздновалась память прор. Иеремии, возможно, была введена как дополнительная. Память 22 июля, отсутствующая в Лекционарии, упомянута в некоторых древних груз. Минеях (напр., в Sinait. geo. 1) и имеет параллель в лат. источниках. Появление в календаре памяти 4 сент., когда, согласно Лекционарию, служба совершалась в устроенном Флавией храме, вероятно, связано с тем, что в этом храме покоились св. мощи Д. Наконец, память 18 дек. (в др. древних груз. источниках — 17 дек.) появилась в календаре Sinait. geo. 34 под влиянием константинопольской традиции.

В к-польском кафедральном Типиконе Великой ц. IX–XI вв. память Д. и вавилонских отроков указана 17 дек., богослужебное последование не расписано (*Mateos. Турисон. Т. 1. P. 136*). В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. 17 дек. соединяются последования Октоиха, Д. (содержащее в т. ч. неск. самогласнов) и 3 отроков, совершается служба с «Бог Господь», по 9-й песни канона поется праздничное «Свят Господь Бог наш», указаны чтения литургии (прокимен из Пс 109, 1 Кор 14. 20–25, аллилуарий со стихом из Пс 98, Лк 4. 22b – 30) и причастен (Пс 111. 6b; см.: *Пентковский. Типикон. С. 303*; ср. с последованием, выписанным в древнерус. студийских Минеях: *Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 37, 87; РГАДА. Ф. 381. № 97. Л. 96–103 об.*). В *Евергетидском Типиконе* кон. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 341–342*) служба в этот день также имеет много праздничных черт: поется «Бог Господь» на утрене, последование Д. имеет самогласен и светилен $\text{O } \omega\rho\alpha\nu\delta\acute{\omega}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\sigma\tau\rho\iota\varsigma$ (Нéво свѣз-дáми) и др.; на литургии указаны иные чтения (прокимен из Пс 67, аллилуарий со стихом из Пс 33, причастен Пс 32. 1, Апостол и Евангелие — только дня). Кроме того, приведены устав для случая совпадения этого дня с Неделями св. протцов перед Рождеством Христовым и указания о порядке исполнения 7-й библейской песни (т. е. песни вавилонских отроков из Дан) на утрене, если 17 дек. попадает на будний день. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz. Турисон. P. 70–71*) устав службы в целом тот же; указаны литургийные Апостол и Евангелие (Евр 11. 33–40, Лк 11. 47 – 12. 1).

Различные редакции *Иерусалимского устава* и соответствующие им Миней

содержат в целом тот же устав службы, что и студийские памятники. В слав. списках Типикона и Миней последование Д. включает 3 стихиры-подобна на «Господи, воззвах», 2 самогласна, канон, седален, кондак с икосом и светилен; на литургии — те же чтения, что и в Мессинском Типиконе; др. элементов последования Д. в слав. списках нет. Со 2-й пол. XVI в. в Типиконах при этом дне появился знак — 3 точки в полукружии — ☉ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В печатных изданиях Типикона (М., 1610, 1641) на литургии на блаженных назначается пение 3-й песни канона Д. и 6-й — канона 3 отроков; глава о совпадении 17 дек. с воскресеньем (с Неделями св. протцов) в этих изданиях предвзвешается фразой, подчеркивающей особенное значение этого праздника: *Како могоѣтъ сѣи сѣи ѡстаѣтисѣ непразднѡваннѣ, ꙗко в презрѣннѣ положити сѣзѣва нѣ* (Устав. М., 1610. Л. 459 об.). В исправленном Типиконе 1682 г. и в последующих изданиях, включая совр., на *Н нѣгѣ* на «Господи, воззвах» вместо богородична назначается стихира предпразднства Рождества Христова, что акцентирует праздничный статус памяти Д. и вавилонских отроков — рождественские песнопения до начала собственно предпразднства обычно назначаются только на дни памяти вел. святых (как ап. Андрей Первозванный 30 нояб., свт. Николай Мирликийский 6 дек. и др.).

В греч. Типиконах и Минеях степень торжественности этого дня со временем возрастает. Первопечатный греч. Типикон (Венеция, 1545) разрешает при желании петь стихиры Д. на вечерней стиховне, а также назначает пение стихир-подобнов на хвалитех; на литургии — те же чтения, что и в Мессинском Типиконе. Совр. издания греч. Миней включают в последование Д. 2 дополнительных цикла стихир-подобнов (на утренней и вечерней стиховне), седалны после кафизм на утрене. В афинских изданиях Миней на этот день также помещено последование свт. Дионисия Нового, архиеп. Эгинского, что, однако, не умаляет торжественности последования Д. (количество песнопений Д. не уменьшается).

Последование Д., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: тропарь 2-го гласа *Μεγάλα τὰ τῆς πίστεως κατορθώματα* (Вéлиа вѣры исправлénиá), общий для Д. и 3 отроков; кондак 3-го гласа на подобен «Дева днесъ» *Καθαρθείσα Πυεύματι ἡ καθάρᾳ σου καρδία* (Просвѣтнѣшвееѣа дѣомъ чистое твоѣ сердце); кондак 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа, общий для Д. и 3 отроков, *Χειρόγραφον εἰκόνα μὴ σεβασθέντες* (Рѣкописаннагв ѡбрази не почѣтше; иногда этот кондак трактуется как относящийся только к 3 отрокам); канон 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, творение Феофана, с акростихом *Σοφὸν Δανιὴλ ἄσμασιν περιστέφω* (Мѣдраго даниѣла пѣсьнми ѡвѣнчáю), ирмос: Ἄσπια ἀναπέμψομεν

λαοί (Пѣснь возслава, мѡдѣ), нач.: Σώτηρ εὐεργέτα τοῦ παντός τῶν ἀγαθῶν ὁ αἴτιος (Вѣсе благодѣтелю, всѣхъ благоу винѡвный); 2 самогласна, цикл из 3 стихир-подобнов; светилен. В греч. печатной Минее присутствуют также 2 цикла стихир-подобнов (по слав. рукописям известен один из них).

В рукописях встречаются др. каноны Д.: канон Д. и 3 отроков 1-го гласа, творение Мефодия, с длинным акростихом, образованным не по одной, а по неск. начальным буквам тропарей канона (нач.: Φοινιχθεῖμεν χεῖλην γεύσει τῶν θεῶν — Мы обагрили губы вкусом божественных), ирмос: Ἐσῶσε λαὸν θαυματουργῶν δεσπότης (Спасе мѡди чудодѣйствѡди вѡка:), нач.: Φῶς πνεύμα πατροπρωβλήτως βλύσαν (Свет, просиявший Отчеисходно Дух Христов); канон Д. и 3 отроков 4-го гласа с акростихом Ὑμνοῖς Δανιὴλ τὸν προφήτην δοξάσω. Ἰωσήφ (Песнями Даниила пророка прославлю. Иосиф), ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (ᾨβέρξ ἄστὰ μοι:), нач.: Ὑμνοῦντα τὴν ἔνδοξον καὶ φωταυγῆ σου πανήγυριν (Поющего славный и световодящий твой праздник); канон предпразднства Рождества Христова, Д. и 3 отроков плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа, с именем Георгия в богородичнах, ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ πεζεύσας (Гѡк по сѣхъ пешеиствѡваъ:), нач.: Ἡ προστρέπτουσα αἴγλη τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ γῆς ἐλεύσεως (Предсияющее сияние Христова на землю пришествия) (АНГ. Т. 4. Р. 342–361, 385–394).

А. А. Лукашевич

Почитание в Византии. Д. посвящено неск. богословских и агиографических текстов визант. авторов (ВНГ, N 484v–488n). Основные сочинения: Комментарии на Книгу пророка Даниила Феодорита Кирского (ВНГ, N 484v), Житие Д., составленное Дорофеем (ВНГ, N 484w), Житие Д., приписываемое свт. Афанасию I Великому, патриарху Александрийскому (ВНГ, N 484z), Комментарии на Книгу пророка Даниила прп. Симеона Метафраста (ВНГ, N 485; PG. 115. Col. 372–404), Слово прп. Ефрема Сирина (ВНГ, N 486), Слово, приписываемое свт. Кириллу, архиеп. Александрийскому (ВНГ, N 487), Слово Евстафия Солунского (ВНГ, N 488), Слово Михаила Монаха (Студита) (ВНГ, N 488a), Похвальное слово Никиты Пафлагона (ВНГ, N 488b), Слово Астерия Амасийского (ВНГ, N 488c), 3 Слова свт. Иоанна Златоуста, патриарха К-польского (ВНГ, N 488f; Ibid. N 488i–488k), Слово Германа II, патриарха К-польского (ВНГ, N 488g), Гомилия Нила, патриарха К-польского (ВНГ, N 488h), Слово о Д. и

Аввакуме прп. Симеона Нового Богослова (ВНГ, N 488m).

Мощи Д., согласно лат. описанию К-поля XII в. («Аноним Меркати»), хранились в ц. мч. Романа у Харисийских ворот (Описание святых К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси: Сб. М., 1996. С. 454. Примеч. 59). Позднее эти сведения подтверждают рус. паломники: Антоний, архиеп. Новгородский, видевший мощи Д. во время паломничества в К-поль (1200), местоположение ц. мч. Ро-



Прор. Даниил.
Миниатюра из Книги Пророков. 1489 г.
(РГБ. Л. 127 об.)

мана Антоний указывает «у Романовых ворот» (Книга Паломник. С. 27, 58, 74, 86), Стефан Новгородский (ок. 1350), Игнатий Смоленский (XIV в.), диак. Зосима (XV в.). Однако в паломнических свидетельствах есть нек-рые противоречия. Так, диак. Зосима и Аноним 1424–1434 гг. упоминают о существовании в К-поле церкви, посвященной Д. Однако в Синаксаре К-польской Церкви (кон. X в.) говорится только о ц. мч. Романа, а ц. Д. не упоминается (SynCP. Col. 45–46). По мнению Р. Жанена, сведения о существовании ц. Д. в К-поле являются ошибочными (*Janin. Églises et monastères*. P. 85–86). Частицы мощей Д. хранятся также в мон-ре Панагии Турлиани на о-ве Миконос (Греция) (*Meinardus O. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 167).

О. Н. А.

Книга пророка Даниила — единственная в канонической части ВЗ пророческая книга, относящаяся к жанру апокалиптической лит-ры (см. *Апокалиптика*). Состоит из 2 основных частей: исторической (Дан 1–6), повествующей о жизни Д. (см. выше), и пророческой (Дан 7–12), в к-рой излагаются бывшие Д. видения об Иудее и о языческих царствах: от вавилонского плена до прихода Мессии или до утверждения на земле царства «святых Всевышнего». В традиции греч. переводов в книгу включены т. н. неканонические добавления: Молитва Азарии и Песнь 3 отроков (добавления к Дан 3), «Сусанна» (Дан 13) и «Вил и дракон» (Дан 14).

Видения Д. составляют 7–12-я главы Книги пророка Даниила. В Дан 7–8 описывается 2 видения, бывшие ему в правление Валтасара. В 1-м из них (Дан 7) Д. видел 4 зверей, по очереди выходящих из моря: 1-й был как лев, но имел орлиные крылья, 2-й похож на медведя с 3 клыками, 3-й — на барса с 4 крыльями и 4 головами. 4-й зверь, наиболее страшный, имел железные зубы и 10 рогов. Д. видел, как вместо 3 из этих рогов вырос новый, «небольшой рог», имевший «глаза, как глаза человеческие, и уста, говорящие высокомерно» (Дан 7. 8). Затем Д. видит божественную фигуру «Ветхого днями» (Дан 7. 9), воссевшего на престоле, после чего 4-й зверь был убит, а у проч. зверей была отнята их власть. К «Ветхому днями» подводят «Сына Человеческого» (Дан 7. 13), к-рому дана вечная власть. Д., потрясенный видением, излагает далее его толкование, сообщенное ему «одним из предстоящих» (Дан 7. 16). 4 зверя означают 4 царей, а «небольшой рог» будет вести «брань со святыми» и превозмогать их (Дан 7. 21). Затем власть у него будет отнята, а царство «дано будет народу святых Всевышнего» (Дан 7. 27).

В 8-й гл. Д. описывает видение овна с 2 рогами, к-рый поражал всех зверей; «он делал, что хотел, и величался», однако сам был сокрушен козлом, пришедшим с запада. Этот козел вознесся на воинство небесное и даже на Вождя этого воинства, отняв у Него ежедневную жертву на 2300 «вечеров и утр» (Дан 8. 10–14). Д. получает толкование этого видения от арх. *Гавриила*. Овен с 2 рогами — это цари Мидийский и Персидский, а козел косматый — царь Греции (Дан 8. 20–21). «Под конец»

времен власть получит «царь наглый и искусный в коварстве», к-рый будет «губить сильных и народ святых» и «против Владыки владык восстанет, но будет сокрушен — не рукою» (Дан 8. 23–25).

Видения 9-й и 11–12-й глав Д. относятся к царствованию Дария, 10-й — имело место при Кире.

9-я глава начинается рассказом о том, как Д. размышлял о пророчестве Иеремии (Иер 25. 11–12, ср.: 29. 10), в к-ром предсказывается, что



*Видение прор. Даниилу
четырех царств.
Фрагмент иконы
«Арх. Михаил с деяниями
ангелов». Кон. XIV в. (ГММК)*

конец «этих чудных происшествий» (Дан 12. 6) муж в льняной одежде

власть Вавилона прекратится через 70 лет. От лица всего народа Д. обращается к Богу с покаянной молитвой (стихи 4–19) о грехах иудеев («согрешили мы, поступали незаконно», «у нас на лицах стыд», «это бедствие постигло нас»). Д. говорит о поругании Иерусалима и просит Бога призреть на Свой св. город. В ответ на молитву Бог посылает к Д., как и в 8-й гл., «мужа Гавриила» (Дан 9. 21) для толкования пророчества Иеремии. Арх. Гавриил говорит, что для народа и для св. города определено «семьдесят седмин», чтобы были «заглажены беззакония» и «помазан был Святой святых» (Дан 9. 24). Указан точный срок — «семь седмин и шестьдесят две седмины» от повеления «о восстановлении Иерусалима до Христа [букв. — Помазанника] Владыки» (Дан 9. 25). Далее следует пророчество о том, что Христос «предан будет смерти», «город и святилище» будут разрушены, затем наступит «мерзость запустения» (Дан 9. 26–27).

Главы 10–12 рассматриваются обычно как одно видение. После 3 седмиц поста Д. был на берегу Тигра, где ему явился некий «муж, облеченный в льняную одежду» с лицом «как вид молнии» (Дан 10. 5–6). Этот муж сообщил, что послан к Д., чтобы рассказать ему, что будет с его народом «в последние времена» (Дан 10. 14). Далее следует пророчество (Дан 11. 2–45) о правлении различных царей, о войнах между царями и о приходе

к власти некоего «презренного» царя, к-рый «лестью овладеет царством» (Дан 11. 21) и получит большую власть.

Далее говорится о «тяжком» времени, к-рое наступит для народа Божия, о заступничестве «Михаила, князя великого» (Дан 12. 1) и о пробуждении многих «из спящих в прахе земли» (Дан 12. 2; это место понимается обычно как пророчество о всеобщем воскресении). Д. видит еще 2 мужей, стоящих на разных берегах реки. На вопрос одного из них о времени

конца «этих чудных происшествий» (Дан 12. 6)

муж в льняной одежде

покаялся, что все это совершится «к концу времени, времен и полувремени» (Дан 12. 7), а специально для Д. назвал срок — 1335 дней (Дан 12. 12). Д. получил указание скрыть услышанные слова и запечатать книгу (Дан 12. 4), поскольку все слышанное им должно быть сокрыто «до последнего времени» (Дан 12. 9), когда и Д. восстанет для получения своего жребия (Дан 12. 13).

Текст и место в каноне. В христ. библейском каноне Книга пророка Даниила относится к пророческой лит-ре, что восходит, по-видимому,



*Пророки Даниил, Иеремия,
Исаия. Икона. Ок. 1502 г.
(КБМЗ)*

к LXX. В Мф 24. 15 Иисус Христос говорит о «пророке Данииле», и это не единственное свидетельство о том, что Д. уже в древности считался пророком. Так, Иосиф Флавий говорит о нем как об одном из величайших пророков (*Ios. Flav. Antiq. X 267–268*); пророком он назван и в нек-рых раввинистических источниках (*Fischer B. Daniel und seine drei Gefährten in Talmud und Midrasch. Fr./M., 1906. S. 98–99*). Тем не менее в тексте евр. Библии Книга пророка Даниила расположена в разд. «Писа-

ния» (самое раннее свидетельство — в Вавилонском Талмуде Бава Батра 14б (ок. II в. по Р. Х.)), где также говорится о том, что Д. не был пророком (Санхедрин. 94а). Этот факт обычно объясняется тем, что к моменту, когда Книга пророка Даниила была включена в евр. Библию, разд. «Пророки» был уже сформирован. Для позднейшей иудейской традиции такое положение этой книги в каноне было значимым. Так, Маймонид считал, что Д. получал откровения в сновидениях, а не непосредственно (*Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed. Chicago, 1963. P. 400*) (см. ст. *Канон библейский*).

Лучшими текстами Книги пророка Даниила на языке оригинала признаются тексты, содержащиеся в Ленинградском кодексе В19а и в Алеппском кодексе (см. разд. о рукописях ВЗ в ст. *Библия*). Ряд фрагментов масоретского текста (МТ) известен из каирской генизы. В Кумране найдены фрагменты 8 рукописей (свитков) Книги пророка Даниила. Они свидетельствуют о том, что состав текста Книги пророка Даниила на рубеже эр принципиально не отличался от более поздних масоретских образцов этого текста: уже тогда в книгу входили все 12 глав МТ, причем араб. части книги расположены таким же образом (1QDan^a = 4Q112). Это свидетельствует о переходе с еврейского на арамейский в Дан 2. 4; по др. фрагментам видно, что глава 7 написана по-арамейски, а глава 8 — по-еврейски, как и в МТ). В целом кумран. фрагменты Книги пророка Даниила име-

ют незначительные отличия от МТ, к-рые касаются в основном орфогра-

фии, фонологии и морфологии (*Collins. 1993. P. 3*). Отдельные чтения кумран. фрагментов совпадают с LXX: в Дан 8. 4 указано 4 стороны света, тогда как в МТ только 3; в Дан 11. 17 LXX «дочь мужа/человека», тогда как в евр. тексте «дочь жен». Нек-рые из расхождений могут объясняться добавлениями переписчиков (*Ibidem*).

О вариантах текста, дошедших до нас в ранних переводах, см. ниже.

Язык. Книга пророка Даниила написана на древнеевр. и араб. языках,



начинается по-древнееврейски, с середины 4-го стиха 2-й гл., после слов: «И сказали Халдеи царю по-арамейски», и до конца 7-й гл. написана по-арамейски, главы 8–12 — по-древнееврейски. В кумран. фрагменте 1QDan^a, содержащем Дан 2. 4, слово אַרַמִּי (‘ārāmî) (по-арамейски) отсутствует, вместо него — пробел, и сохранность текста не позволяет с точностью определить, было ли это слово в исходном тексте, или оно вставлено позднейшими переписчиками для объяснения уже существовавшего двуязычия.

Проблема двуязычия давно занимает ученых, для ее решения были предложены различные теории, однако согласия по этому поводу в науке не существует.

По мнению нек-рых ученых, Книга пророка Даниила была написана одним автором на 2 языках. Двуязычие одни объясняют тем, что арамейские части относятся к «языческой» истории, а евр. — собственно к истории Израиля (Юнгеров. Введение. 1907. Т. 2. С. 457; Plöger O. Das Buch Daniel. Gütersloh, 1965. S. 26–27), другие считают, что написанные по-древнееврейски видения были адресованы более образованным читателям (Rowley H. H. Early Aramaic Dialects and the Book of Daniel // J. of the Royal Asiatic Society. 1933. P. 777–805). Иногда даже предполагалось, что автор «перешел» на арамейский язык для передачи слов халдеев, а потом либо не пожелал далее писать по-еврейски, либо писал по-арамейски, поскольку ему это было удобнее (Driver S. R. The Book of Daniel. Camb., 1900. P. XXII; Das Buch von Daniel / Übers. u. erkl. G. Behrmann. Gött., 1894. S. II).

Согласно др. т. зр., Книга пророка Даниила была написана по-древнееврейски и для тех, кто не знали этого языка, почти сразу же была переведена на арамейский. После этого часть текста оригинала была утеряна и заменена одним из переписчиков арамейским переводом. Это объяснение было распространено в XIX в. на Западе во многом благодаря популярному мнению, согласно которому апокалиптические видения должны были быть непременно записаны на древнеевр. языке (см., напр.: Bevan A. A. A Short Commentary on the Book of Daniel. Camb., 1892. P. 27). В наст. время эта аргументация опровергнута в первую очередь благодаря кумран. находкам, в к-рых

содержатся апокалиптические тексты, написанные на арамейском языке.

Мн. исследователи полагают, что Книга пророка Даниила была написана по-арамейски (см., напр.: Charles. 1929. P. XXXVII–1; Zimmerman. 1975. P. 7–47; Hartman, DiLella. 1978. P. 14–15), а перевод нек-рых ее частей на древнееврейский был сделан для того, чтобы книгу можно было включить в евр. канон Библии (Marti K. Das Buch Daniel. Tüb., 1901. P. X). 1-я часть этой теории (оригинал всей книги — на арамейском языке) основывается на достаточно серьезной, хотя и не бесспорной филологической аргументации, в то время как 2-я (причина появления евр. частей) не пользуется большой популярностью (Lacocque A. The Book of Daniel. Atlanta, 1979. P. 14).

Еще одна т. зр. заключается в том, что двуязычие Книги пророка Даниила есть результат добавления к евр. частям книги более раннего по отношению к ним арамейского материала. Эта гипотеза восходит еще к Б. Снунозе, а в посл. ее придерживался Дж. Монтгомери (Montgomery. 1927. P. 88–99).

Исследование арамейского языка Книги пророка Даниила было связано с проблемой ее датировки. Нек-рые ученые в XVIII в. (Collins A. The Scheme of Literal Prophecy, Considered in a View to the Controversy, Occasioned by a Late Book, Entitled: A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. L., 1727) полагали даже, что использование арамейского языка говорит о том, что книга не могла быть написана в вавилонскую эпоху; такой вывод делали на основании того, что большинство известных в то время произведений, написанных на арамейском и сир. языках, относились уже к христ. времени. Это мнение было впервые опровергнуто И. Д. Михаэлисом, к-рый указал на сходство арамейского языка Книги пророка Даниила и Книги Ездры и на то, что по количеству гебраизмов эти книги превосходят даже targумы (Collins. 1993. P. 13). Благодаря открытию и публикации в XIX–XX вв. большого количества новых арамейских текстов арамейского языка Книги пророка Даниила и Книги Ездры стало возможным отнести к т. н. имперскому арамейскому (см. ст. Арамейский язык), т. е. к офици. языку Ахеменидской империи. С нек-рой долей осторожности предлагают также датировать арамейский язык Книги пророка Даниила началом эл-

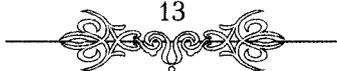
линистического периода (Collins. 1993. P. 17).

Композиция. 2 части Книги пророка Даниила различаются по жанру и языку (в 1-й ч. (главы 1–6) преобладает арамейский, во 2-й (главы 7–12) — древнееврейский), но тесно связаны между собой как единым главным действующим лицом, Д., так и рядом общих тем и мотивов; на протяжении всей книги прослеживается единая авторская воля и единый замысел (Смагина. 2004. С. 5).

Традиционно в христ. Церкви считается, что вся книга была написана Д. в период его пребывания при вавилонском и персид. дворах (VI в. до Р. X.).

Нек-рые исследователи, основываясь на свидетельствах самого текста книги, утверждают, что Д. не является автором всей книги. Они указывают, что в главах 1–6 о Д. говорится в 3-м лице и нигде не сказано, что эти главы написаны им, только в 7–12-й главах повествование ведется от 1-го лица; слова ангела, к-рый повелевает Д. запечатать «книгу сию» (Дан 12. 4), не могут быть подтверждением того, что он автор всей книги, т. к. эти слова можно отнести как ко всей книге, так и к отрывку Дан 11. 2–12. 3 (Collins. 1993. P. 24).

До нач. XX в. большинство исследователей Книги пророка Даниила, включая даже тех, кто придерживались поздней ее датировки, признавали единство книги, но нек-рые сомневались в правильности такого заключения (Corrodi H. Kritische Geschichte des Chiasmus. Frankfurt; Lpz., 1781. Bd. 2. S. 240). Одним из важнейших открытий, повлиявших на создание теории о существовании неск. этапов в формировании книги, было открытие среди кумран. текстов т. н. Молитвы Набонида (4QPrNab), во многом напоминающей Дан 4. На основании этого текста появились предположения, что истории из Дан 1–6 или хотя бы часть их принадлежат некой традиции, существовавшей еще до написания Книги пророка Даниила (одним из первых, кто последовательно развивал эту теорию еще до открытия кумран. текстов, был Й. Майнхольд: Meinhold J. Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel. H. 1: Dan 2–6. Lpz., 1888. S. 68–70). Однако решающим аргументом для большинства исследователей, считавших, что Дан 7–12 были написаны в маккавейскую



эпоху (II в. до Р. Х.), стало то, что тексты Дан 1–6 по мн. признакам не отражают гонений, имевших место при Антиохе IV Епифане. Т. о., даже те ученые, к-рые считают, что Книга пророка Даниила приобрела окончательную форму при Маккавеях, признают, что текст Дан 2–6 датируется домаккавейской эпохой (Collins. 1993. P. 29, 36); иногда в качестве независимой части выделяют Дан 3–6 на основании того, что их перевод LXX резко отличается от имеющегося в наст. время арам. текста (Ibid. P. 37).

Отдельно стоит проблема гл. 7 Книги пророка Даниила, к-рая по языку (арам.) принадлежит к 1-й ч. книги (Дан 2–6), а по жанру — ко 2-й, к апокалиптическим видениям (Дан 7–12). Нек-рые исследователи предполагают, что глава 7 была написана ранее последующих глав 2-й ч. Книги пророка Даниила и, возможно, даже раньше историй 1-й ч. (Haller M. Das Alter vom Daniel 7 // Theologische Studien und Kritiken. Lpz., 1926. Bd. 98/99. S. 143–163). Помимо языкового аргумента они основываются на смысловых параллелях между Дан 7 и Дан 2–6 и в особенности на хиастической структуре арам. части Книги пророка Даниила (во 2-й и 7-й главах содержатся пророчества о «четырех царствах», в 3-й и 6-й рассказывается о чудесном избавлении праведников, в 4-й и 5-й говорится о божественном наказании, к-рому 2 царя были подвергнуты за свое нечестие). Такая т. зр., однако, не находит широкой поддержки, и большинство ученых относят Дан 7 ко 2-й ч. Книги пророка Даниила (Collins. 1993. P. 29).

Жанр. В традиции христ. Церкви, восходящей к LXX и зафиксированной в НЗ (Мф 24. 15), Книга пророка Даниила относится к пророческим и располагается в библейском каноне после Книги пророка Иезекииля. Вместе с тем Книга пророка Даниила во многом отличается от классических пророческих книг Библии. Возможно, что свидетельством раннего понимания этого факта является то, что в иудейской традиции Книгу пророка Даниила относили к 3-й ч. канона, к Писаниям. По жанру Книга пророка Даниила ближе к т. н. апокалиптической лит-ре (см. *Апокалиптика*). Об этом говорит, в частности, следующее: Д. получает откровения в форме видений (Дан 2. 19; 7. 1; 8. 1; 10. 1); в видениях ему открывается будущее, к-рое пред-

ставлено как последовательная смена царств, завершающаяся концом времен (Дан 2. 28; 8. 17, 19; 10. 14; 11. 35, 40; 12. 4, 9, 13) и наступлением «царства вечного» (Дан 2. 44; 7. 27). Перечисление сменяющих друг друга царств организовано по принципу деградации, характерному для апокалиптики: каждое следующее царство хуже предыдущего (золото — серебро — медь — железо и глина). Как и в др. произведениях этого жанра, об исторических событиях и их участниках рассказано языком символов: члены истукана = царства (гл. 2), дерево = царь (гл. 4), звери (лев, медведь, барс, 10-рогое чудовище, овен, козел) = царства (главы 7, 8), рога 10-рогого чудовища = цари (гл. 7). Кроме того, в рассказе ангела (Дан 11. 3–45) большая часть исторических, географических и культурных реалий выражена иносказательно («царь южный», «царь северный», «страна славы», «любимец женщин» = Таммуз-Адонис и др.).

В Книге пророка Даниила есть особые черты, выделяющие ее среди др. произведений апокалиптического жанра. Так, значительную часть книги занимает раздел, посвященный «биографии» главного действующего лица и рассказывающий о жизни Д. при дворе вавилонских и персид. правителей (главы 2, 4–6). Исследователи отмечают, что в этих историях немало общего с произведениями, принадлежащими к жанру т. н. придворного рассказа (Смагина. 2004. С. 4). К этому жанру относятся нек-рые книги как ВЗ (Книга Есфири, история Иосифа из кн. Бытие, Книга Товита), так и внебиблейской лит-ры Ближневосточного региона (напр., Повесть об Ахикаре). Для подобных рассказов характерно следующее: действие происходит при царском дворе, главный герой добивается особого расположения царя, одерживая верх над врагами (Есфирь, Д.) или над др. предсказателями — толкователями снов (Иосиф, Д.). Важной чертой иудейских придворных историй является скрытое или явное руководство Бога, Который помогает праведным и благочестивым героям избежать смерти и добиться успеха.

Апокалиптические видения глав 7–12 в Книге пророка Даниила также подразделяют на 2 части, отличные по жанру. 1-ю ч. составляют «аллегорические видения» глав 7

и 8, 2-ю — «ангельские повествования» глав 9 и 10–12.

Видения глав 7 и 8 имеют черты сходства с др. апокалиптическими произведениями «исторического» плана (т. е. содержащими пророчества о ходе мировой истории), напр. с 1 Енох 1, 36 и 2 Енох. Характерная черта видений глав 7 и 8 заключает-



Арх. Гавриил объясняет видения прор. Даниила. Роспись собора Рождества Богородицы ФерAPONTOVA мон-ря. Мастер Дионисий. 1502 г.

ся в том, что Д. получает объяснение каждого видения от божественного толкователя (Дан 7. 16 — «один из предстоящих», 8. 16 — арх. Гавриил); эта черта присутствует уже в Книге пророка Захарии, в главах 1–6 (см., напр.: Зах 1. 14). Однако видения Д. более таинственны в сравнении с теми, что у прор. Захарии (Collins. 1993. P. 55). Нередко отмечают сходство между изображением «небольшого рога» из Дан 8, к-рый «вознесся до воинства небесного» и «на Вождя воинства сего» (Дан 8. 9–11), и упреками прор. Исаии «деннице, сыну зари», к-рый считал, что он будет «подобен Всевышнему» (Ис 14. 12–14) (Ibid. P. 332).

Глава 9, имеющая в основе толкование более раннего библейского пророчества (в данном случае пророчества Иеремии о времени пленения Иерусалима), дала начало жанру «пéшера», широко представленному в кумран. лит-ре. Вместе с тем само толкование Дан 9. 24, заключающееся в периодизации мировой истории по 70 седминам (не-

делям) лет, имеет параллель с главами 91 и 93 1-й книги Еноха, где периодизация истории также идет по седмицам.

В главах 10–12 Книги пророка Даниила появление ангельской фигуры для сообщения Д. пророчества (Дан 10. 5–6) напоминает, как считают исследователи, теофанию из Книги пророка Иезекииля (Иез 8. 2–3) (Collins. 1993. P. 306). Одна из главных идей, присутствующая в сообщаемом Д. пророчестве, заключается в том, что человеческие войны имеют иную, небесную перспективу, являясь земным отражением тех войн, к-рые ведут ангелы, в первую очередь арх. Михаил, с «князьями» народов.

Вопрос подлинности и датировки книги впервые был поднят в III в. критиком христианства неоплатоником Порфирием, к-рый относил происхождение ее к времени Антиоха IV Епифана. Ему возражали церковные авторы Евсевий Кесарийский, Аполлинарий Лаодикийский, блж. Иероним Стридонский и др. (Юнгеров. Введение. 1907. Т. 2. С. 462). Вопрос был предметом научных исследований и споров в Новое время, начиная с XVII в., а своего пика полемика достигла в XIX в. По мнению сторонников критического подхода, большинство пророчеств Книги пророка Даниила относятся к маккавейской эпохе, и поэтому они делают вывод о том, что и сама книга была написана в это время. Кроме того, сторонники поздней датировки указывают на то, что при традиц. понимании книги не вполне ясно, почему Д., живший в VI в. до Р. Х., столь тщательно и верно описывает события маккавейского времени (особенно в Дан 11), притом что сведения о вавилонском и персид. периодах, по их мнению, часто не соответствуют имеющимся историческим данным. К тому же, с т. зр. сторонников поздней датировки, псевдонимичность и запись «пророчеств» после тех событий, о к-рых они говорят, являются характерными свойствами жанра иудейской апокалиптической литературы, к к-рому причисляют и Книгу пророка Даниила.

Отношение к этому вопросу консервативных ученых также менялось с течением времени. В XIX в. признание поздней датировки книги многими приравнялось к отказу от ее богодухновенности. Вместе

с тем к нач. XX в. на Западе даже мн. консервативные ученые, в т. ч. мн. католич. исследователи Книги пророка Даниила, согласились с ее поздней датировкой (Lagrange M. J. Les Prophéties messianiques de Daniel // Revue Biblique. N. S. 1904. Т. 1. P. 494–520; Steinmann J. Daniel: Texte franç., introd. et comment. P., 1960; Menasce P. J., de. Daniel. P., 1958²).

Происхождение книги. Традиц. т. зр. заключается в том, что Книга пророка Даниила была написана Д. в VI в. до Р. Х. (Jos. Flav. Antiq. XX 11. 7; Юнгеров. Введение. 1907. Т. 2. С. 469). Исходя из ряда признаков альтернативная т. зр. допускала неск. последовательных этапов в формировании книги. Согласно одной из наиболее распространенных моделей, приводимой в работе Дж. Гамми (Gammie. 1976), материал Книги пророка Даниила можно разделить условно на 3 части в зависимости от времени его включения. Наиболее ранний материал: Дан 2. 4b – 7. 18 (исключая Дан 7. 7b – 8, 11a, 12), затем Дан 1. 1–2. 4; 10; 12. 1–4 и, наконец, наиболее поздние тексты: Дан 1. 9–28; 8; 9; 11; 12. 5–13, 7. 7b – 8, 11a, 12. При этом выдвигались следующие аргументы, направленные против распространенного мнения, согласно к-рому вся книга была создана в маккавейскую эпоху, при Антиохе Епифане: 1) в Дан 1 нет признаков враждебности по отношению к чужой культуре или правителю, что вряд ли возможно, если это написано при Антиохе Епифане; 2) в то время как Дан 8 и 9 в нек-рых местах могут быть лучше поняты, если предположить, что речь идет об агрессивной политике Антиоха Епифана (напр., Дан 8. 9–13; 9. 1–2, 17, 25–26), Дан 10 таких мест не содержит; 3) видение из Дан 10. 1 имело место «в третий год Кира, царя Персидского», в Дан 9. 1 и 11. 1 – время Дария Мидянина; возникает впечатление, что Дан 10 «вклинивается» между Дан 9 и 11 и является при этом более ранним материалом; 4) имеются смысловые связи между 1-й и 10-й главами, касающиеся воздержания от царских яств, деятельности Д. при дворе Кира (1. 21 и 10. 1) и превосходства Д. в отношении мудрости и разумения (1. 20; 10. 1, 7, 14); 5) Дан 12. 1–4 и 10. 21 связаны через упоминание арх. Михаила, а Дан 11 можно при этом трактовать как «вклинившуюся» между этими главами. Тогда можно

предполагать, что фрагмент Дан 12. 1–4 являлся заключением всей книги на 2-м этапе ее развития.

Неканонические добавления к Книге пророка Даниила представляют собой 3 значительных по объему отрывка, к-рые есть в греч. переводе и отсутствуют в каноническом тексте книги: Молитве Азарии и Песни трех отроков в синодальном переводе соответствует Дан 3. 25–90; «Сусанна» состоит из 64 стихов, в синодальном переводе – гл. 13; «Вил и дракон» включает 42 стиха, в синодальном переводе – гл. 14.

Эти добавления представляют собой рассказы, герои к-рых – иудеи, живущие в Вавилоне, – благодаря своей вере были избавлены от неминуемой смерти. По-видимому, эти рассказы никогда не входили в иудейский канон. В правосл. традиции они называются, как правило, неканоническими добавлениями. На Западе Церковь до эпохи Реформации не отделяла их от остального текста ВЗ; в протестантизме они получили статус «апокрифических», в то время как католич. Церковь в 1546 г. на Тридентском Соборе закрепила за ними определение «деветероканонических». Оба этих определения используются и в научной лит-ре (см. ст. Канон библейский).

Внешние свидетельства могут указывать на то, что добавления были сделаны намного позднее составления основного текста Книги пророка Даниила. С одной стороны, о них не упоминает Иосиф Флавий, хотя он и передает нек-рые легенды о Д., не вошедшие в канонический текст (напр., о том, что Д. построил для Дария дворец в Экбатанах – Jos. Flav. Antiq. XII 7); они отсутствуют среди кумран. текстов и в переводе Книги пророка Даниила, сделанном Акилой, что вместе со свидетельствами Оригена и блж. Иеронима является аргументом в пользу того, что не существовало евр. или араб. текста добавлений (Moore. 1977. P. 5–6). С др. стороны, большинство ученых согласны с тем, что греч. язык добавлений фактически не отличается от языка канонических частей. В этом случае надо либо предположить, что добавления были сочинены греч. переводчиком основной части, либо признать существование семит. оригинала, с к-рого они были переведены (Ibid. P. 17).

В кон. XIX в. в средневек. Хронике Иерахмееля был найден араб. текст



добавлений к Дан 3, а также история о Виле и драконе (*Eleazar ben Asher ha-Levi. The Chronicles of Jerahmeel / Transl. by M. Gaster. L., 1899*). Хроника сообщает, что этот текст был обнаружен неким Тодосом, и поскольку в том же отрывке говорится об Акиле и *Симмахе*, то Тодоса принято отождествлять с *Феодотионом*. Арам. текст добавлений к Дан 3 почти буквально соответствует греч. тексту Феодотиона, что становится особенно явным при сравнении с текстом LXX. На этом основании нек-рое время после открытия текст считался тем оригиналом, с к-рого был сделан перевод Феодотиона. Однако ввиду отсутствия признаков, по к-рым можно было бы подтвердить первичность арам. текста, многие стали признавать его переводом с греческого (*Schürer E. Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Lpz., 1909*), и интерес к нему на долгое время пропал. Вопрос был снова поднят К. Кохом (*Koch. 1987*), к-рый привел новые аргументы в пользу первичности арам. текста Дан 3: история о Виле и драконе была переведена автором Хроники Иерахмеелем на евр. язык, поэтому непонятно, зачем он перевел бы Дан 3 на арамейский. Кроме того, текст в нек-рых местах был ближе к тексту LXX, чем к тексту Феодотиона, на основании чего Кох делает вывод, что арам. текст хроники является оригиналом, с к-рого были сделаны переводы на греч. и на сир. языки.

Соотношение неканонических разделов в LXX и в переводе Феодотиона до сих пор не получило убедительного объяснения. В добавлениях к Дан 3 эти 2 текста почти совпадают, в истории «Сусанны» они существенно различаются, а текст «Вила и дракона» занимает в этом отношении промежуточную позицию. Выдвигались различные гипотезы, однако все исследователи согласны с тем, что в обоих переводах язык основного текста Книги пророка Даниила ничем не отличается от языка текста добавлений.

Фактически во всех древних и совр. переводах Книги пророка Даниила девтероканонические части переведены с текста Феодотиона; исключениями являются *Vetus Latina* и Сиро-гекзаплы (см. разделы о лат. и сир. переводах в ст. *Библия*).

1. Добавления к Дан 3: Молитва Азарии и Песнь трех отроков. В Дан

3 рассказывается о том, как царь Навуходоносор повелел бросить в раскаленную печь 3 благочестивых иудейских юношей, не пожелавших поклониться поставленному перед ними истукану. В неканонической части описывается молитва одного из юношей, Азарии, и их избавление ангелом, после к-рого все воспели хвалебную песнь Богу.

Обычно это добавление композиционно разделяют на неск. частей: Молитву Азарии (Дан 3. 25–45); рассказ в прозе о вмешательстве ангела (Дан 3. 46–50); Песнь трех отроков (Дан 3. 51–90) с подразделами: ода (Дан 3. 51–56) и псалом (Дан 3. 57–90).

Исследователи считают, что, за исключением, возможно, одной из частей 2-го рассказа о вмешательстве ангела, все остальные были добавлены после завершения основной части книги. При этом вопросы датировки, языка оригинала и происхождения решаются отдельно для каждой части.

В каноническом тексте Дан 3 говорится больше о религ. чувствах Навуходоносора, добавления позволяют узнать об отношениях с Богом героев истории.

В версии Феодотиона сообщается, что текст молитвы произносил только Азария, в то время как более древний текст LXX добавляет, что он молился вместе с остальными юношами (ἐξωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ ἅμα τοῖς συνεταίροις αὐτοῦ). В научной лит-ре высказывалось предположение, что молитва существовала первоначально как отдельное лит. произведение, не имевшее никакого отношения к рассказу об огненной печи (*Collins. 1993. P. 198; Moore. 1977. P. 40–41*). При этом приводились следующие аргументы: в более раннем варианте LXX стихи 24–25, вводящие молитву, выглядят неск. нескладно; используются евр. имена юношей (Анания, Азария и Мисаил), в то время как в арам. части главы юноши называются только теми арам. именами, к-рые им дал Навуходоносор (Седрах, Мисах и Авденаго), последовательность имен отличается от канонической части книги (напр., Дан 1. 6: Анания, Мисаил и Азария); молитва не подходит к контексту рассказа о золотом истукане и огненной печи. Основной смысл молитвы — покаяние в неисполнении заповедей Божиих (Дан 3. 30), в то время как юноши были брошены

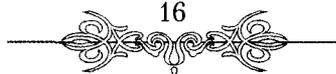
в печь как раз за то, что они сохранили верность Богу.

Существует ряд признаков, позволяющих предположить, что первоначальным языком молитвы был древнееврейский. Так, юноши названы евр. именами; в тексте имеется нек-рое количество гебраизмов (*Bludau. 1897*); древнееврейский был для иудеев языком молитвы и богослужения. Была предпринята удачная попытка перевода молитвы на древнеевр. язык, причем получился ритмизованный текст (*Kuhl. 1930*).

Скорбный тон молитвы наводит мн. исследователей на мысль о том, что она возникла в 167–163 гг. до Р. Х., при Антиохе Епифане, в тяжелейшую для иудейского народа эпоху, и, по-видимому, была добавлена к Книге пророка Даниила неск. позже (*Moore. 1977. P. 40–41*).

Ученые утверждают, что краткий рассказ о помощи ангела (Дан 3. 50) не является вставкой, т. к. между стихами 23 и 24 исходного текста имеется некий логический разрыв, к-рый устраняется рассказом (*Bludau. 1897*). Этому противоречит, однако, несоответствие между стихами 46 («слуги царя, ввергшие их, не переставали разжигать печь») и 22 («пламя огня убило тех людей, которые бросали Седраха, Мисаха и Авденаго»). Если же считать, что рассказ был вставлен вместе с молитвой, то непонятно, почему он был вставлен не до нее, а после; было бы логичнее сначала объяснить, почему огонь не убил Азарию, а потом рассказать, как он молился. Делалось также предположение, что рассказ был исходно «прелюдией» к Песни трех отроков, а молитва, нарушившая логическую последовательность, была вставлена позднейшим переписчиком (*Kuhl. 1930. S. 161–164*). Как бы то ни было, рассказ в отличие от Молитвы Азарии был составлен именно для этого места Книги пророка Даниила и не имел самостоятельного существования. Соответственно его исходным языком должен быть тот язык, на к-ром были сделаны добавления, т. е., вероятнее всего, греческий, хотя нельзя исключить и арамейский (*Collins. 1993. P. 203–204*) (о Молитве Азарии и Песни трех отроков см. также в ст. *Вавилонские отроки*).

Песнь трех отроков в печи носит антифонный характер (см. ст. *Антифон*) и предназначалась, возможно, для богослужения. В 1-й ч., т. н. оде,





хвалы Богу имеют «декларативный» характер («Благословен Ты...»), а во 2-й ч., псалме, они становятся «императивами» («Благословите...»). Основное различие между 2 греч. версиями состоит в порядке стихов.

В оде 6 стихов; 1-я часть каждого стиха благословляет Бога, а 2-я представляет собой почти постоянный рефрен. Для датировки оды привлекают обычно стих 53: «Благословен Ты в храме святой славы Твоей», однако непонятно, идет ли речь о храме в Иерусалиме, или имеется в виду «небесный храм». Можно предположить также, что моделью для оды и для псалма стала Молитва Товии (Тов 8. 5); в этом случае Песнь трех отроков датируется не ранее чем рубежом III и II вв. до Р. Х.

Псалом по структуре напоминает Пс 135, где 1-я часть каждого стиха также является призывом к восхвалению Бога, а 2-я представляет собой постоянный рефрен. По тому, как все части творения Божия вовлекаются в это восхваление, можно предположить влияние Пс 148. Большинство исследователей считают, что псалом, как и ода, был написан во II в. до Р. Х. в Палестине (Moore. 1977).

II. «Сусанна». В этом добавлении рассказывается о «красивой и богобоязненной» (Дан 13. 2) иудейке по имени Сусанна, к-рая, отвергнув домогательства 2 старейшин, была обвинена ими в прелюбодеянии и спасена от неминуемой смерти лишь благодаря вмешательству Д.

Повествование начинается с рассказа о том, как в доме некоего именитого вавилонского иудея Иоакима двое старейшин-судей были «уязвлены похотью» (Дан 13. 10) к Сусанне, жене Иоакима. Старейшины подкараулили женщину, когда она пошла мыться в сад; после того как служанки Сусанны вышли из сада, они стали принуждать ее к прелюбодеянию, угрожая в противном случае публично оклеветать ее и передать суду. Сусанна отвечала: «Лучше для меня не сделать этого и впасть в руки ваши, нежели согрешить пред Господом» (Дан 13. 23). На следующий день старейшины устроили суд над Сусанной; они свидетельствовали, что в саду «пришел к ней юноша, который скрывался там, и лег с нею» (Дан 13. 37). Иудейское собрание поверило им «как старейшинам народа и судьям, и осудили ее на

смерть» (Дан 13. 41). После этого «возбудил Бог святой дух молодого юноши, по имени Даниил» (Дан 13. 45), к-рый убедил народ возвратиться для повторного рассмотрения дела. Для изблечения старейшин-лжесвидетелей Д. допросил их по отдельности; поскольку ответы оказались разными, собрание оправдало Сусанну, а старейшин народ умертвил. В конце говорится, что «Даниил стал велик перед народом с того дня и потом» (Дан 13. 64).

Нек-рые из деталей рассказа отсутствуют в LXX и встречаются только в тексте Феодотиона: повествование о том, что старейшины «стыдились объявить о вожделинии своем» (ст. 11), рассказ об омовении в саду (стихи 15–18), описание шантажа (стихи 20–21) и др. Многие из этих деталей делают рассказ более логичным и гладким, другие, напротив, придают ему драматизм (напр., рассказ о том, как слуги явились на крик Сусанны и услышали, как ее обвиняли старейшины — стихи 24–27). В нек-рых случаях описания в 2 греч. текстах незначительно расходятся (в LXX сцена в саду случилась утром: *ὡς ἐγένετο ὄρθρος* — ст. 12, у Феодотиона — в середине дня: *μέσσην ἡμέρας* — ст. 7), однако в целом сюжет остается тем же. Основное различие — в расстановке акцентов: в тексте Феодотиона Д. предстает более значительной фигурой (напр., стихи 46–47 и 49–50 в LXX отсутствуют). Логически оправданным оказывается помещение истории Сусанны перед 1-й главой в тексте Феодотиона, т. к. Д. здесь — юноша или, возможно, даже ребенок (*παῖδριον νεώτερον* — ст. 45); кроме того, история более соответствует главам 1–6 по жанру. То, что история Сусанны занимает гл. 13 Книги пророка Даниила в считающемся более древним тексте LXX, следуя за главами 7–12, как отличными от нее по жанру, так и более поздними по хронологии, является одним из аргументов в пользу того, что она отсутствовала в первоначальном тексте.

Большинство исследователей признают текст LXX более древним, однако при определении отношений между 2 греч. текстами мнения расходятся. Текст Феодотиона считается либо редакцией LXX (см., напр.: Schüpphaus J. Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch // ZAW. 1971. Bd. 83. S. 49–72), либо са-

мостоятельным переводом некоего семит. текста (см., напр.: Schmitt A. Stammt der sogenannte «Θ»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? Gött., 1966). В последнем случае возникают дальнейшие вопросы: насколько были сходны семит. оригиналы обоих греч. переводов? были ли они написаны на одном языке или на разных? Состояние источников не позволяет однозначно ответить на эти и мн. др. вопросы; наиболее вероятно, что 2 греч. перевода были сделаны с 2 похожих, но все же отличающихся семит. оригиналов, причем более поздний перевод Феодотиона делался с учетом уже известного текста LXX, что объясняет дословные совпадения на уровне греч. текста (Moore. 1977. P. 80).

До наст. времени не было найдено достаточно убедительных внешних свидетельств в пользу существования семит. оригинала истории Сусанны. Предположение о том, что неск. фрагментов из 4-й кумран. пещеры представляют собой оригинал для отсутствующих первых 5 стихов текста LXX, остается недоказанным (Milik. 1981). Тем не менее в пользу существования семит. оригинала имеются внутренние свидетельства. Оба греч. текста легко поддаются обратному переводу на древнееврейский (Lévi I. L'Histoire 'de Suzanne et les deux vieillards' dans la littérature juive // Revue des études juives. 1974. Vol. 133. P. 160–166). Имеется значительное число семитизмов, напр. мн. фразы начинаются с конструкции *καὶ* + глагол, к-рая может соответствовать древнееврейскому *wayw-consecutivum*, в т. ч. *καὶ ἐγένετο* (древнеевр. וַיְהִי); часто используется слово *ἰδοὺ* (вот, древнеевр. הִנֵּה); в ст. 15 понятие «как обычно» выражено словами *καθὼς ἐχθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας* (как вчера и третьего дня, ср. древнеевр. כַּחמול שלשום).

Со времени Юлиа Африкана (ок. 160 — ок. 240) наиболее убедительным аргументом в пользу того, что история Сусанны все же написана на греческом, была игра слов в допросе старейшин Д. (стихи 54–55 и 58–59: мастиковое дерево — *σχίνον*, расщеп — *σχίσει*, дуб — *πρίνον*, распилить — *πρίσαι*). Однако Дж. Т. Милику (Milik. 1981) удалось реконструировать возможный араам. оригинал ответов старейшин, также содержащий аллитерацию. В этом случае, вероятно, греч. переводчик предпочел не переводить текст буквально, а создать



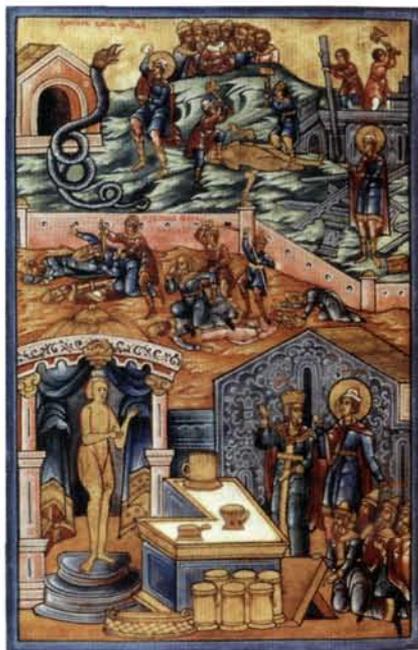
игру слов; такой аргумент в защиту подлинности истории Сусанны, правда без реконструкции текста оригинала, приводил уже *Ориген* (РГ. 11. Col. 44, 46, 61).

Если предположить, что история Сусанны располагалась в исходном тексте перед Дан 1 (как в LXX), то ее целью было, по-видимому, рассказать о юности Д. и его деятельности до того времени, к-рое описано в канонической части книги. Однако на независимость истории указывает то, что ее главным героем является все же Сусанна, а не Д., к-рый не упоминается до 45-го стиха. Действие происходит не при дворе, а, по-видимому, в пригороде или в сельской местности; иудейская община, судя по всему, не страдает от притеснений, обладает самоуправлением и даже имеет право приговаривать к смертной казни (*Moore*. 1977. P. 91). Главная идея истории Сусанны — Бог спасает от смертельной опасности того, кто сохранил Ему верность, — прекрасно вписывается в Дан 1–6. Как заметил А. Маккензи (*MacKenzie*. 1957), запреты идолослужения, прелюбодеяния и употребления в пищу свинины были для иудеев равноценными; 1-й запрет представлен в Дан 3, 2-й — в истории Сусанны, 3-й — в Дан 1.

Предпочтение Церковью версии Феодотиона необъяснимо, однако в истории Сусанны немалую роль могло сыграть то, что в этой, по-видимому более поздней, версии фигура Д. приобретает гораздо большую значительность по сравнению с текстом LXX.

III. «Вил и дракон» составляет в синодальном переводе гл. 14 Книги пророка Даниила, распадающуюся на 2 независимые истории; в каждой Д. подвергает себя смертельной опасности, опровергая божественность почитаемых вавилонянами идола Вила и большого дракона. В обоих случаях Д. достигает успеха с помощью пищи: он доказывает, что Вил не ест пищи и поэтому не является богом, а дракон съел пищу, предложенную Д., и немедленно умер, что также свидетельствовало о небожественности дракона.

Рассказ начинается с того, как персид. царь Кир, почитавший идола Вила, заметил, что Д., бывший его приближенным, не поклонялся Вилу. Царь был уверен, что Вил съедает ежедневно большое количество пищи, к-рую оставляют в его храме,



Прор. Даниил изобличает перед царем Киrom жрецов Вила. Избиение жрецов.

Прор. Даниил умерщвляет дракона. Миниатюра из Книги Пророков с толкованием. 1888 г. (РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 464 об.)

и это, по его мнению, доказывало, что Вил является живым богом, а не идолом. Поскольку Д. сказал, что царь обманывается в своих предположениях, Кир призвал жрецов и решил выяснить вопрос немедленно; тот, кто окажется не прав (Д. или жрецы), должен будет умереть. Царь на ночь запечатал храм своим перстнем, после того как Вилу была оставлена пища. Д. в присутствии царя посыпал пол храма пеплом, и на следующий день открылось, что приношения съедал не Вил, а жрецы со своими семьями: на пепле были видны «следы мужчин, женщин и детей» (Дан 14. 20), пришедших через «потаенный вход» (Дан 14. 13). Жрецы с семьями были умерщвлены, а Вил и его храм Д. разрушил с согласия царя.

Далее царь показал Д. чтимого вавилонянами большого дракона (дрáкoн — дракон, змея) и спросил, не считает ли он и его неживым. Д. предложил царю умертвить дракона без помощи оружия и, когда тот позволил, бросил дракону в пасть специально сваренную смесь смолы, волос и жира, в результате чего дракон умер. Вавилоняне, чтившие дракона, заставили царя бросить Д. в ров львиный. После 6 дней пребывания Д. во рву ангел Господень перенес

из Иудеи прор. *Аввакума*, чтобы он накормил Д.; затем ангел вернул Аввакума в Иудею. На 7-й день царь, обнаружив Д. во рву невредимым, приказал выпустить его и бросить в ров его врагов, к-рые были съедены львами.

Более века назад Г. Гункель (*Gunkel*. 1895. S. 320–323) назвал повествование о Д. и драконе «историзацией мифа», под мифом имея в виду ту часть вавилонского эпоса *Энума Элиш*, в к-рой рассказывается, как бог Мардук убивает Тиамат, первобытную богиню соленой воды. Критики этой теории указывают на то, что хотя Тиамат и представлялась как дракон жен. пола, однако этот образ вряд ли мог быть назван греч. словом дрáкoн, к-рое скорее обозначает змею; кроме того, нет никаких данных о почитании живых змей (*Landersdorfer S. Der Drache von Babylon // BZ*. 1913. Bd. 11. S. 1–4).

Др. объяснение связывает эти 2 истории с Иер 51. 34–35, 44: «Пожирал меня и грыз меня Навуходоносор, царь Вавилонский; сделал меня пустым сосудом; поглочал меня, как дракон; наполнял чрево свое сладостями моими, извергал меня. Обида моя и плоть моя — на Вавилоне, скажет обитательница Сиона, и кровь моя — на жителях Халдеи, скажет Иерусалим... И посету Вила в Вавилоне, и исторгну из уст его проглоченное им, и народы не будут более стекаться к нему, даже и стены Вавилонские падут». Несмотря на отсутствие прямых свидетельств о создании историй о Виле и драконе в тексте прор. Иеремии, такое объяснение часто находит поддержку среди ученых (*Moore*. 1977. P. 123).

Существует теория, что эти тексты являются пародиями на идолослужение (idol parody) наподобие Ис 44 и 46 (*Roth*. 1975. P. 43). Целью пародий могла быть агитация против идолослужения в среде егип. еврейства в I в. до Р. Х. Это мнение подтверждается тем, что в Египте был культ змеи. Слабое место теории, на к-рое указывают критики, — это предположение, что тексты были первоначально написаны по-гречески (*Moore*. 1977. P. 119).

При единстве сюжетной линии между 2 греч. текстами существуют нек-рые различия, причем история Вила лучше передана в тексте Феодотиона, рассказ о драконе ярче изложен в LXX. По сравнению с LXX в историю Вила в тексте Феодотио-



на добавлены эмоциональные оттенки: в ст. 7 Д. отвечает царю «смеясь» (γελάσας, в синодальном переводе — «улыбнувшись»); в ст. 21 царь действует, «разгневавшись» (ὀργισθεῖς); более точно указана хронология в стихах 15–16, при описании преступной ночной трапезы жрецов. Д. преследует врагов менее последовательно (в LXX он, а не жрецы показывает царю потайные двери), но зато его триумф полнее: царь не сам (как в LXX) разрушает Вилу и его храм, а поручает это Д.

2-я часть, напротив, лучше описана в LXX. Так, в ст. 23: «Был на том месте большой дракон, и вавилоняне чтли его» — слова «на том месте» (ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ) имеются только в LXX. Оба текста совпадают почти полностью в отрывке, посвященном прор. Аввакуму (стихи 33–39), что наводит исследователей на мысль, что первоначально он существовал независимо, затем был вставлен в один из греч. текстов, а оттуда попал и во 2-й (Fenz. 1970).

Описанные выше различия текстов Феодотиона и LXX иногда объясняют тем, что истории о Виле и драконе были исходно независимыми, причем 1-я история была лучше изложена в том варианте текста, с которого делался перевод Феодотиона, а 2-я — в LXX. О существовании семит. оригинала можно говорить на основании выявленных в тексте очевидных гебраизмов (к-рых гораздо больше в тексте Феодотиона), напр. καὶ ἐγένετο, а также нек-рой примитивности греч. текста в лит. отношении. Оригинал мог быть целиком написан на древнеевр. или на араам. языке, возможно, что переводы Феодотиона и LXX были сделаны с разных языков. Наиболее логичной является модель, предложенная К. Муром (Moore. 1977. P. 120), согласно к-рой языком оригинала был арамейский, затем текст перевели на древнееврейский и уже с этого варианта был сделан перевод Феодотиона, о чем свидетельствует наличие в нем большого числа гебраизмов (Ibid. P. 139, 146–147). Критики этого объяснения указывают на лит. единство обеих историй, «которые неотделимо вплетены в единый сюжет — обращение Кира» (Nickelsburg. 1981. P. 26–27).

А. К. Ляданский, Е. В. Барский

Основные темы богословия. К важным темам богословия Книги проро-

ка Даниила относятся учение о Боге как о Владыке мира и истории, посрамляющем всякое проявление человеческой гордости, тема победы народа Божия над богоборческими силами на земле и развитие представления о Мессии: видение *Сына Человеческого*, пришествие и смерть Мессии, пророчество о воскресении. Книга пророка Даниила принадлежит к жанру апокалиптики и в этом отношении близка к Откровению Иоанна Богослова НЗ, выполняя функцию связующего звена между ВЗ и НЗ.

Через всю книгу проходит общая для всего ветхозаветного богословия идея о том, что Бог управляет человеческой историей, являясь Владыкой как на земле, так и на небе (ср.: Дан 4. 34). Поэтому тем, кто исполняют Его волю и Моисеев закон, нет необходимости бояться гонителей. Однако дело не исчерпывается одним лишь исполнением закона: в принципе это может каждый человек. Д. и его друзья получают от Бога исключительный дар мудрости, к-рый позволяет им поступать надлежащим образом в трудных обстоятельствах, а Д. дано еще и умение толковать и самому видеть пророческие видения.

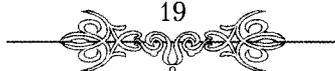
Исследователи отмечают особую теоцентричность Книги пророка Даниила. Хотя пророк предстает перед читателем как выдающийся мудрец и праведник, он возводит свою мудрость к Богу: «Есть на небесах Бог, открывающий тайны; и Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни...» (Дан 2. 28). Истории о жизни Д. при этом иногда рассматриваются лишь как прелюдия к его видениям, цель к-рой — убедить читателя, что этот праведник и пророк достоин принять божественное откровение. Принципиальное отличие от жанра придворных историй заключается в том, что в каждой истории в книге прославляется не Д., а Бог (Henze. 2001. P. 19, 24).

Как и для др. ветхозаветных пророков, для Д. Яхве, Бог Израиля, является верховным Владыкой мира. Д., однако, по-новому представляет этот факт: и в повествовательном и в пророческом разделе он изображает владычество Бога над всеми народами (Дан 1. 2), а не только над Иерусалимом и Израилем. Книга пророка Даниила неск. изменяет и традиц. пророческие представления о народах, к-рые противостоят Богу.

Большинство пророков предсказывали кару враждебным Израилю народам (см., напр.: Ис 13–23; Иер 46 и др.). Вместо обычного пророчества о наказании Богом лишь ближайших соседей Израиля в видениях Д. буд. царства противостоят Богу повсеместно и угнетают Его народ во всем мире. И исторический раздел, и видения изображают борьбу между правителями мира и Царством Божиим, к-рое неизбежно наступит после падения на земле 4 богоборческих царств.

Еще одной темой в Книге пророка Даниила является человеческая гордость. В повествовательной части и в видениях надменность нынешних (Дан 1–6) и буд. (Дан 7–12) властителей мира враждебна Богу и является причиной гонений на верных Ему праведников и на весь народ. В каждом случае в конце концов Бог сделал (или сделает) так, что человеческая гордость и надменность будут посрамлены. При этом изображение царей — гонителей истинной религии различается в 2 частях книги. В то время как в главах 1–6 они в основном относятся к иудеям благосклонно, а к их Богу почти-тельно, в главах 7–12 ситуация меняется: цари теперь изображаются в виде зверей, их враждебная сущность приобретает неизменный характер. При перечислении царств в Дан 7–8 символической вершиной надменности земных владык становится небольшой рог и «уста, говорящие высокомерно» (Дан 7. 8), однако новое Небесное Царство Ветхого денми и Сына Человеческого придет на смену этим гордым земным империям. В Дан 10–12 сверхъестественные небесные силы движутся на битву с последним богоборческим правителем мира, к-рый ставит себя выше Бога (Дан 11. 36).

Сколь бы суровы ни были гонения, враги Бога не в состоянии полностью уничтожить верных Ему праведников и весь народ. Книга пророка Даниила показывает, что так было (Дан 1–6) и будет всегда (Дан 7–12), даже в смерти Божий народ побеждает (Дан 12. 1–3). Если в историях глав 1–6 Бог избавляет от смерти того, кто исполняет закон и сохраняет Ему верность, то в главах 7–12, напротив, становится понятно, что мн. верным придется пострадать и погибнуть. Свою награду праведники получают в вечной жизни. В Дан 12. 2 выражена вера



в *воскресение мертвых* для награды или для осуждения: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление». По-видимому, главным было то, что «для жизни вечной» воскреснут только пострадавшие за веру. Слова о 70 седмицах лет (Дан 9. 24–27) и обетование о воскресении (Дан 12. 1–3) предполагают, что срок страданий верных Богу святых ограничен. Во время ожидания верный народ Божий будет подвергаться суровым испытаниям и гонениям от рук гордых и безбожных властителей мира. Но те, кто с верностью претерпят все до конца и дождутся Божьего времени, разделят с Ним конечную победу.

По сравнению с др. ветхозаветными пророческими книгами представление о Мессии в Книге пророка Даниила получает неск. иное выражение, действие Мессии не ограничивается пределами одного народа — Израиля. Так, в мессианском видении Сына Человеческого (Дан 7. 13–14), к-рый шел «с облаками небесными» и «дошел до Ветхого днями», после чего Ему была «дана власть, слава и царство», Д. увидел Мессию, противостоящего персонафицированному злу, к-рое воплощено в образе небольшого рога, символа безжалостного земного тирана (Дан 7. 8; 8. 9). В конце концов Сын Человеческий привел Свой народ («святых Всевышнего») к победе. У Д. расширены политические и военные аспекты мессианских представлений о сыне Давидовом, царе-Мессии. В Дан 7 пророк выходит за пределы националистического истолкования Мессии: вместо спасителя Израиля, ведущего свой народ к победе над враждебными народами, Мессия станет победителем зла как такового. Владычество Сына Человеческого — «владычество вечное... и царство Его не разрушится».

Откровение о 70 седмицах Книги пророка Даниила (Дан 9. 24–27) также имеет важное христологическое содержание. В нем дается хронология пришествия Помазанника-Христа (7 и 62-я седмины с момента издания указа о восстановлении Иерусалима — Дан 9. 25), сообщается, что Христос будет предан смерти, а за этим последует разрушение «города и святилища» иноземным войском (Дан 9. 26). Однако эти катастрофические события будут иметь важное



Прор. Даниил.
Роспись ц. вмч. Феодора Стратилата
на Ручью в Новгороде. 80-е гг. XIV в.

продолжение: в последнюю седмицу будет утвержден (Новый) Завет и прекратится жертвоприношение по Моисееву закону (Дан 9. 27).

Э. П. С.

Древние переводы Книги пророка Даниила. Греческие переводы этой книги, сохранившиеся до наст. времени, существующим образом отличаются от масоретского еврейско-арам. текста в первую очередь наличием в них т. н. добавлений. Кроме того, в церковном использовании перевод LXX повсеместно был заменен переводом Феодотиона (см. разд. о греч. переводах в ст. *Библия*). Блж. *Иероним Стридонский* (PL. 28. Col. 1357) в предисловии к своему переводу Книги пророка Даниила (кон. IV в.) свидетельствует о том, что в церквях вместо перевода LXX используется перевод Феодотиона; причиной этого он считает тот факт, что перевод LXX слишком сильно отличается от «халдейского» оригинала книги.

I. Перевод LXX. Долгое время он был известен лишь в единственной рукописи Codex Chisianus (Ms. 88), к-рую датируют от IX до XI в. В этой рукописи после текста перевода LXX Книги пророка Даниила следует выборка из комментария сщмч. *Ипполита Римского*, а затем текст перевода Феодотиона. Римский папа *Александр VII* (1655–1667) поручил публикацию этой рукописи ватиканскому библиотекарю *Льву Алляцио* (1586 или 1588–1669); публикация, однако, не состоялась; работа была продолжена лишь веком позже, и в 1772 г. вышло издание

всей рукописи. Текст, представленный в этой рукописи, отражает не исходный текст перевода LXX, а его редакцию, заимствованную из Оригеновых Гекзапл (см. ст. *Ориген*); фрагменты, имеющиеся в еврейско-арам. оригинале, но отсутствующие в греч., обозначены астерисками, а те, к-рые есть в греч. тексте и отсутствуют в еврейско-арам., — обелисками.

Еще одним свидетелем гекзапловой редакции LXX является сделанный в 616–617 гг. монофизитским еп. *Павлом Тельским* сир. перевод — Сиро-гекзаплы (см. разд. о сир. переводах в ст. *Библия*). Впервые он был опубликован в 1788 г., а факсимильное издание вышло в 1874 г. Текст в большой степени соответствует греч. тексту Codex Chisianus (Ms. 88).

В 1931 г. в Египте, в Афродитополе, был найден папирус, содержащий догекзапловую редакцию текста Книги пророка Даниила в переводе LXX. Т. н. папирус 967 помимо Книги пророка Даниила сохранил также части из Книги пророка Иезекииля и Книги Есфири. В наст. время текст Книги пророка Даниила этой рукописи разделен между б-ками Дублина (б-ка Честера Битти), Кёльна и Барселоны. Манускрипт датируется не позже нач. III в. и, т. о., оказывается минимум на 6 веков старше, чем Ms. 88. Порядок глав в этом тексте отличается от порядка глав всех проч. свидетелей текста: главы 7 и 8 расположены перед гл. 5, по-видимому, для соблюдения хронологического порядка, т. к. видения глав 7 и 8 относятся к времени Валтасара, а в кон. 5-й гл. его правлению приходит конец. Кроме того, история Сусанны располагается после истории о Виле и драконе.

В папирусе V в. из Файюма (Vindob. gr. P. 29255) помимо цитат из 1 Макк, сочинений Иосифа Флавия, НЗ и творений св. отцов имеются фрагменты неск. стихов из Книги пророка Даниила (Дан 3. 23–25).

При датировке перевода LXX обычно учитываются параллели между текстами Книги пророка Даниила и 1-й книгой Маккавейской, к-рая, как предполагают, была переведена ок. 100 г. до Р. X. (*Montgomery*): 1 Макк 1. 9 καὶ ἐπλήθυνον κακὰ ἐν τῇ γῆ (и умножили зло на земле) — Дан 12. 4 καὶ πλησθῆ ἡ γῆ ἀδικίας (земля наполнится беззаконием); 1 Макк 1. 18 καὶ ἔπεσον τραυματῖαι πολλοί (много пало раненых) — Дан 11. 26

καὶ πεσοῦνται τραυματῖαι πολλοὶ (падет много раненых); 1 Макк 1. 54 βδέλυγμα ἐρημώσεως (мерзость запустения) — Дан 11. 31; 1 Макк 4. 41 καθάρῖση τὰ ἅγια (он очистит святилище); 1 Макк 4. 43 ἐκαθάρισαν τὰ ἅγια (они очистили святилище) — Дан 8. 14 καὶ καθαρῖσθήσεται τὸ ἅγιον (святилище очистится).

Если интерпретировать эти места как аллюзии, то перевод LXX Книги пророка Даниила уже существовал к моменту написания 1-й книги Маккавейской. Т. о., этот перевод датируют обычно рубежом II и I вв. до Р. Х. Место его создания — Египет, возможно, Александрия (Pfeifer. 1949).

Отличия текста перевода от МТ, несмотря на обилие гипотез, до сих пор не объяснены удовлетворительно. В подходе к этой проблеме долгое время господствовала традиция, восходящая к блж. Иерониму, к-рый утверждал, что там, где перевод LXX отличается от еврейско-арам. текста, он отличается от истины (Collins. 1993. P. 5). Ситуация изменилась после появления в 1897 г. исследования А. Блудау; он заметил, что, в то время как перевод глав 8–12 соответствует древнеевр. оригиналу, в главах 3–6 имеется наибольшее число отличий, а главы 4–6 во мн. местах являются не переводом вариантов чтений текста, а др. рассказом о тех же событиях. Позже предположили, что перевод LXX свидетельствует о том, что существовал более ранний вариант «семитского текста» (Charles R. H. A Critical and Exegetical Comment. on the Book of Daniel. Oxf., 1929. P. I–LVIII), что даже этот текст был древнеевр., т. к. считалось, что исходно вся Книга пророка Даниила была якобы составлена на этом языке (Riessler P. Das Buch Daniel. Stuttg.; W., 1899; Jahn G. Das Buch Daniel nach dem Septuaginta hergestellt. Lpz., 1904).

Соотношение МТ и перевода LXX в главах 4–6 неоднородно. Так, Дан 4 подробнее представлен в греч. тексте, Дан 5 — в арамейском. В Дан 6 меньше отличий, однако греч. перевод часто представляется парафразом. Для объяснения факта отличия Дан 4–6 при более дословном переводе остальных глав было сделано предположение, что эти главы на каком-то этапе существовали как отдельное произведение (Montgomery. 1927).

Помимо того что, возможно, переведен был др. текст, в нем имеется

элемент интерпретации. Так, в Дан 4. 22 Д. сообщает Навуходносору, что он наказан за то, что «опустошил дом Бога Живого» (καθότι ἐξέρημώσας τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). В Дан 11 «царь южный» постоянно называется царем Египта (βασιλεὺς Αἰγύπτου), а *kittim* поняты как римляне (Ῥωμαῖοι).

В Дан 7. 13 существует важное отличие от МТ. Так, говорится, что Сын Человеческий подошел и был «как Ветхий днями» (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν). Эта фраза стала предметом дискуссий: вызвано ли такое чтение просто выпадением буквы ε (так что ἕως перешло в ὡς) (Montgomery. 1927. P. 304), или же оно является интерпретацией, при к-рой отождествляются образы Сына Человеческого и Ветхого днями (Bruce F. F. The Oldest Greek Version of Daniel // Oudtestamentische Studiën. Leiden, 1977. Vol. 20. P. 25; Lust J. Daniel 7, 13 and the Septuagint // EThL. 1978. Vol. 54. P. 62–69).

В том же стихе говорится, что Сын Человеческий шел не «с облаками», но «на облаках» (ἐπὶ τῶν νεφελῶν), но вряд ли это несет какую-то смысловую нагрузку: одним из объяснений является ошибка, при к-рой переводчик прочел в исходном тексте 𐤆𐤃 вместо 𐤆𐤃 (Collins. 1993. P. 8).

II. Перевод Феодотиона. В отличие от текста LXX перевод, приписываемый Феодотиону, сохранился во мн. рукописях и ранних цитатах. Самые ранние аллюзии имеются в НЗ и в Книге пророка Варуха. В НЗ цитируются тексты обоих переводов: так, в аллюзиях на Дан 7. 13 перевод LXX цитируется в Мф 24. 30, 26. 64 и, возможно, в Откр 14. 14, а перевод Феодотиона — в Мк 14. 62 и Откр 1. 7. Аллюзии на др. места Книги пророка Даниила в обоих переводах присутствуют в Откровении Иоанна Богослова и в Евангелии от Матфея. Явная аллюзия на текст Феодотиона прочитывается в Евр 11. 33 (Дан 6. 22). Мч. Иустин Философ пользуется текстом Книги пророка Даниила, более похожим на перевод LXX, однако в неск. местах имеются чтения из перевода Феодотиона. Текст Феодотиона присутствует у Иосифа Флавия, в Пастыре Ермы и в комментарии сщмч. Ипполита Римского.

Т. о., 1-я проблема, к-рая встает при рассмотрении перевода Феодотиона, заключается в том, что

он засвидетельствован уже очень рано, в то время как, по сообщению свт. Епифания Кипрского, Феодотий работал при имп. Коммодe, т. е. ок. 180 г. по Р. Х. Датировка свт. Епифания, однако, подвергается сомнению, а расположение текста Феодотиона после переводов Акилы и Симмаха в Гекзаплах Оригена отражает, возможно, не хронологическую последовательность составления этих переводов, а близость текста Акилы к древнеевр. тексту в противоположность переводам Феодотиона и LXX.

Было сделано предположение о существовании текста прото-Феодотиона (или Ug-Theodotion), известного уже авторам НЗ; этот текст был затем использован во II в. при составлении «перевода Феодотиона» (Gwynn J. Theodotion // Dictionary of Christian Biography / Ed. W. Smith, H. Wace. L., 1887. Vol. 4). Текстолог Ж. Д. Бартеlemi (Barthélemy J. D. Les devanciers d'Aquila: Première publ. intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton. Leiden, 1963. (VTS; 10)) предположил, что в Гекзаплах колонка «Феодотиона» является т. н. *καίγε*-редакцией перевода LXX; эта редакция известна уже по Свитку малых пророков из Нахаль-Хевера. В отличие от более поздней редакции Акилы, к-рый последовательно переводил 𐤆𐤃 с помощью 𐤆𐤃, прото-Феодотий характеризуется соответствием 𐤆𐤃 — *καίγε*. Такое соответствие, однако, встречается в Книге пророка Даниила лишь дважды (11. 8 и 11. 22), причем во 2-м случае только в нек-рых рукописях. Главным пунктом в гипотезе Бартеlemi является более ранняя датировка перевода Феодотиона по сравнению с переводом Акилы, поскольку в этом случае нет необходимости проводить различие между Феодотионом и прото-Феодотионом. Возможно, у Книги пророка Даниила и остальной части ВЗ — разные авторы «перевода Феодотиона» (Schmitt. 1966).

Важным вопросом является соотношение 2 греч. переводов. В главах 4–6 расхождения в тексте этих переводов минимальны. По гипотезе Дилеллы (Hartman L. F., DiLella A. The Book of Daniel. Garden City (N. Y.), 1978. (Anchor Bible; 23)), это объясняется тем, что Феодотий делал совершенно новый перевод, но при этом пользовался текстом LXX.



Однако в проч. главах имеются согласования 2 греч. переводов в отличие от МТ, что дает нек-рым исследователям основания предполагать, что «перевод Феодотиона» является лишь редакцией греч. текста (Collins. 1993).

Переводы Акилы и Симмаха, известные из святоотеческих цитат и Сиро-гекзапл, близки к МТ и представляют малый интерес для изучения текста (Montgomery. 1927).

Другие переводы. I. Фрагменты лат. переводов, существовавших до перевода блж. Иеронима (т. н. *Vetus Latina*), известны по святоотеческим цитатам. В основном они зависят от до-гекзаплогового греч. текста, как правило от перевода Феодотиона; зависимость от текста LXX имеется, правда, во всех признаваемых подлинными произведениях *Тертуллиана* и в комментарии на Апокалипсис св. *Викторина Петаевского* († 303). Блж. Иероним критиковал старолат. перевод за непоследовательность и расхождения (*diversa exemplaria*), по-видимому не без оснований (Montgomery. 1927. P. 44–45). Собственный перевод Книги пророка Даниила в *Вульгате* он делал с МТ, но пользовался также и более ранними греч. переводами, чаще всего переводом Феодотиона.

II. Сир. перевод (Пешитта) представляет собой по большей части букв. перевод МТ, нек-рые места из араб. части переданы дословно, хотя существуют также и расхождения. Известно неск. случаев, где Пешитта дает лучший вариант исходного текста (Ibid. P. 55). Присутствует также нек-рая зависимость от греч. перевода Феодотиона; частые совпадения с переводом Вульгаты можно объяснить тем, что он также зависит от перевода Феодотиона, или тем, что оба этих перевода (Пешитта и Вульгата) были составлены в сходных условиях — в христ. среде, но под сильным влиянием иудейской культуры (Ibid. P. 55–56). Хотя традиционно считается, что сир. перевод Книги пророка Даниила был сделан христианами, есть предположения о его иудейском происхождении (Koch K. *Das Buch Daniel*. Darmstadt, 1980).

Существуют также и древние переводы Книги пророка Даниила на араб., арм. и копт. языки.

Е. В. Барский

Книга пророка Даниила в православном богослужении. С первых

веков христианства и до наст. времени за богослужением используются молитва и 2 песни вавилонских отроков из Дан 3 (подробнее см. в ст. *Вавилонские отроки*, разд. «Молитва Азарии и Песнь трех отроков в богослужении»). В отношении чтения Дан (в отличие от использования частей Дан 3 в качестве *библейских песней*) древние памятники, соответствующие традициям различных крупных церковных центров, разнятся; как правило, главы 7 или 9 указаны как чтения в начале оглачительного цикла (т. е. в один из дней 2, 4 или 6-й седмицы Великого поста), а гл. 3 — на пасхальном бдении, а гл. 3 — на пасхальном бдении, возможны и др. чтения из этой книги на отдельные праздники. Последовательное чтение Книги пророка Даниила, известное в различных сир. (в Великий пост или в период Пятидесятницы) и в рим. (в 3-ю седмицу нояб. или (после реформ II Ватиканского Собора) на 32-й или 34-й рядовой седмице) традициях, в литургических памятниках иерусалимского и к-польского происхождения не фиксируется.

В древнем иерусалимском богослужении чтение было связано с началом подготовки оглашаемых ко Крещению (когда читали рассказ о видении Ветхого днями и Сына Человеческого) и с ночным богослужением главных праздников церковного года — Пасхи и Богоявления (или Рождества Христова) (когда читали рассказ о чуде с вавилонскими отроками и пели их песнь). Согласно арм. переводу иерусалимского Лекционария, отражающему практику примерно V в., чтение Дан 7. 2–27 было 15-м из 19 чтений в один из дней 6-й седмицы *Великого поста* (в этот день записывались в книгу желающие принять Крещение во время ночного бдения под Пасху), а Дан 3. 1–90 — последним в ряду ветхозаветных чтений на ночных бдениях под Пасху и Богоявление (*Renoux. Lctionnaire arménien*. Vol. 2. P. 75–77, 95–99, 167–169). В груз. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику примерно V–VII вв., Дан 7. 2–28 указана как 1-е чтение на 3-м часе во вторник 6-й седмицы Великого поста (*Tarnichsvili. Grand Lctionnaire*. N 537), Дан 3. 1–97 — на ночных бдениях под Пасху и Рождество Христово (Ibid. N 23, 735); кроме того, читать Книгу пророка Даниила здесь пред-

писано на литургиях Рождества Христова (Дан 2. 34–35), сырной субботы (Дан 12. 1–3) и 25 авг. и 15 окт. (Дан 1. 1–21) (положение св. мощей Д., вавилонских отроков, прор. Исаии и др. святых в церковных комплексах, построенных патриархом Ювеналом (25 авг.) и благочестивой Флавией (15 окт.; Ibid. N 23–28, 309, 1179).

В к-польском Лекционарии IX–XI вв., отраженном в Типиконе Великой ц., система чтений из Книги пророка Даниила сходна с той, к-рая отмечена в иерусалимских памятниках: чтения указаны среди ветхозаветных паремий вечерних служб под Пасху (Дан 3. 1–51) и Рождество Христово (Дан 2. 31–45), а также на вечерне с литургией Преждеосвященных Даров 17 марта (Дан 9. 15 сл.; чтение из Дан здесь, возможно, имело ту же функцию, что и чтение на 6-й седмице Великого поста согласно иерусалимскому Лекционарию, поскольку 17 марта (пам. мч. Марина и прп. Алексия, человека Божия) близко к дню начала оглашения в к-польской практике) (*Mateos. Turicop*. Vol. 1. P. 150–151, 250–251; Vol. 2. P. 86–87).

К-польская система чтений, зафиксированная в Типиконе Великой ц., переходит и в др. памятники визант. богослужения послеиконоборческого времени (включая повсеместно принятые в наст. время в правосл. Церкви); в частности, сохраняются те же чтения из Книги пророка Даниила на Рождество Христово и на Пасху, но не чтение Дан 9. 15 сл. 17 марта; впрочем, в нек-рых редакциях Студийского устава это чтение все же используется. Так, согласно Мессинскому Типикону 1131 г. (*Arranz. Turicop*. P. 44, 282), его читали вечером под 26 окт. (пам. вмч. Димитрия Солунского и землетрясения — этот день посвящен размышлениям о Суде Божиим) и на вечерне в день Пятидесятницы; здесь же есть и чтение Дан 10. 1 сл. (на вечерне под 8 нояб., пам. арх. Михаила; Ibid. P. 50).

Диак. Михаил Желтов

Толкования Книги пророка Даниила в межзаветной литературе.

Ранние аллюзии. Самая ранняя ссылка на книгу содержится, возможно, в 3-й Сивиллиной книге (III 396–397) (сер. II в. до Р. X.), где говорится о 10 рогах и еще об одном роге, однако этот раздел не поддается точной датировке. 1-я книга Маккавейская,





написанная в кон. II в. до Р. Х., обнаруживает знакомство с обеими частями книги. В 1 Макк 2. 59–60 Маттафия призывает своих сыновей следовать примеру Анании, Азарии и Мисаила в печи и Д. во рву львином. 2-я часть книги используется в 1 Макк 1. 54, где упоминается о «мерзости запустения» (Дан 11. 31).

В 3 Макк 6. 5–7 говорится о том, что Бог оросил печь 3 отрокам (Дан 3. 49–50; этот эпизод отсутствует в сохранившемся евр. тексте), и это является самой ранней ссылкой на добавления к Книге пророка Даниила (самые ранние ссылки на др. добавления встречаются у мч. Иустина Философа (на молитвы Дан 3) и у сщмч. Иринея Лионского (на историю Сусанны, на текст о Виле и драконе)).

В кумранских рукописях сохранилось 8 фрагментов Книги пророка Даниила (1Q71, 1Q72, 4Q112, 4Q113, 4Q114, 4Q115, 4Q116, 6Q7), а также цитаты из нее в др. документах. В т. н. Флорилегии (4Q174) Книга пророка Даниила цитируется под названием «Книга Даниила пророка», так же как и книги пророков Исаии и Иезекииля; нек-рые исследователи рассматривают это как аргумент в пользу того, что Книга пророка Даниила имела статус пророческой (Collins. 1993. P. 72).

Во мн. кумран. текстах видно терминологическое влияние Книги пророка Даниила. Так, наименование учителей народа — *maskilim* (мудрецы, проныцательные люди, напр. в 1QS 3. 13) безусловно заимствовано из Дан 11. 33.

Под сильным влиянием книги находится также концепция эсхатологической войны в Свитке войны из Кумрана. Так, в 1QM 1. 2 упоминаются «поступающие нечестиво против завета» (ср. מרשעי בריה — Дан 11. 32). Говорится о том, что Бог возвысит «среди ангелов власть Михаила, а господство Израиля — среди всякой плоти» (ср.: Дан 12. 1–3 и 7). Однако в Свитке войны отрывки из Книги пророка Даниила используются довольно свободно. Так, *kittim* (римляне — Дан 11. 30) из нейтральной партии превращаются в Свитке войны в главного врага (1QM 1). Вся концепция эсхатологической войны принимает, предположительно под персид. влиянием, явные дуалистические черты. Противником Бога и Михаила становится теперь сам Веллиар (Collins. 1975).

В кумран. документах присутствует сходная с Книгой пророка Даниила терминология для обозначения тайн и их интерпретации. Тайственные видения Навуходоносора обозначены словом תַּיִן (Дан 2. 18, 27, 29, 47; 4. 6), а их истолкование названо פְּשָׁר . (Дан 5. 26). Так же и в кумран. рукописях: *pešer* — термин для истолкования Писания (напр., в 4Q180 1. 7, где речь идет об интерпретации Быт 6. 4). Слово תַּיִן используется шире, чем в Книге пророка Даниила, обозначая также и деятельность Бога по отношению к мирозданию (напр., в 1QM 14.14).

Помимо фрагментов текста Книги пророка Даниила в Кумране было найдено 3 дополнительных документа, важных для ее истории: т. н. Молитва Набонида (4QPrNab = 4Q242), араб. «Книга Псевдо-Даниила» (4QpsDan) и рукопись «Сын Божий» (4Q246).

Молитва Набонида некогда включала, как сказано в самом тексте, «слова молитвы, которыми молился Набонид, царь Вавилонский, царь великий, когда был поражен злой болезнью по Божию приговору в Теймане (Тейме)»; однако сохранившиеся фрагменты передают не слова молитвы, а повествование от 1-го лица о том, как Набонид был поражен и затем прощен, после чего некий безымянный евр. прорицатель повелел ему рассказать обо всем этом для прославления имени Бога. Несмотря на нек-рые отличия от Дан 4 (др. имя у царя, евр. прорицатель не назван по имени), считается, что в основе т. н. Молитвы Набонида и Дан 4 лежит одна и та же традиция (Collins. 1993. P. 218).

Араб. «Книга Псевдо-Даниила» дошла в 3 фрагментарных рукописях (4Q243–245), в каждой содержится имя Д. В первых 2 рукописях имеется рассказ о речи Д., где он говорит о потопе, исходе, предании иудеев «в руку Навуходоносора» и о др. царствах. В 3-й рукописи, связь к-рой с первыми 2 не очевидна, дается длинный список имен первосвященников и царей Израиля. Предполагалось, что это независимое от Книги пророка Даниила сочинение, опирающееся на тот же традиц. материал (Mertens A. Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer. Würzburg, 1971. S. 49), однако более вероятно, что автор все же находился под влиянием Книги пророка Даниила, откуда он заимст-

вовал нек-рые темы (Collins. 1993. P. 76). Окончательные выводы затруднительны, т. к. текст сложен для интерпретации из-за фрагментарности.

Рукопись «Сын Божий» (4Q246), или «Арамейский апокалипсис», по-видимому, мессиянская по характеру. В отличие от «Книги Псевдо-Даниила» имя Д. здесь не упоминается, однако используются идеи и терминология Книги пророка Даниила. Наиболее явное влияние ее заметно в употреблении выражений из Дан 3. 33; 4. 31; 7. 14; 7. 27, где говорится о вечном царстве. Фигура Сына Божия, по-видимому, связана с образами Сына Человеческого и «народа святых» в Дан 7, однако этот вопрос не получил однозначного решения (Collins. 1993. P. 77–78). Аллюзии на Дан 7 отсутствуют в др. кумран. рукописях.

1-я книга Еноха. «Подобия Еноха» (1 Енох 37–71) нельзя считать лишь переложением библейского текста, они являются важным свидетельством ранней интерпретации Книги пророка Даниила: Сын Человеческий понимается как Спаситель и Судия, являющийся союзником земных праведников в скрытом до времени небесном мире. В «Подобиях Еноха» наиболее явные аллюзии на Дан 7. 9–10 и 13–14: «И там узрел я Того, у Которого была Глава дней, и Его голова была белой как шерсть» (1 Енох 46. 1) и «в те дни я видел Главу дней, когда Он воссел на престол славы Своей» (1 Енох 47. 3). Хотя проч. аллюзии на Дан 7 небесспорны, возможно, что автор «Подобий Еноха» был знаком со всей Дан 7.

Фигура Сына Человеческого вводится в «Подобиях Еноха» сначала как Тот, Кто «внешне имел вид человека» (1 Енох 46. 1). На вопрос Еноха ангел отвечает, что «это Сын Человеческий, имеющий праведность, с Которым праведность обитает» (1 Енох 46. 3). В 1 Енох 46. 2 говорится, что Сын Человеческий «подобен одному из святых ангелов».

В 1 Енох 71. 14 ангел обращается к Еноху со словами: «Ты Сын Человеческий, рожденный для праведности», что привело нек-рых исследователей к отождествлению фигуры Сына Человеческого с Енохом (Collins. 1993. P. 80–81). Однако сохранившийся эфиоп. текст может быть переведен иначе: «Ты сын человека, рожденного для праведности».



Кроме того, в 1 Енох 70. 1–2 фигуры Еноха и Сына Человеческого явно различаются. «И случилось после этого, что во время жизни было вознесено имя его [Еноха] из среды живущих на земле до Сына Человеческого и до Господа Духов».

По сравнению с Книгой пророка Даниила в «Подобиях Еноха» фигура Сына Человеческого конкретизируется и становится более значительной. Говорится, что Он свергает царей с престолов и садится Сам на престоле славы. Здесь явно влияние Дан 7. 9: раз «поставлены были престолы», то один из них, очевидно, был поставлен для Сына Человеческого. В 1 Енох 48. 3 сказано, что «прежде сотворения солнца и знамений, прежде создания звезд небесных, имя Его было наречено пред Господом Духов», что сближает этот текст с Притч 8. В 1 Енох 62. 7–9 сообщается, что «от начала Сын Человеческий был сокрыт, а Всемогущий... явил Его избранным... и все избранные однажды предстанут перед Ним». В 1 Енох 48. 10 и 52. 4 о Сыне Человеческом говорится как о Мессии, а в 1 Енох 48. 5 — как об объекте поклонения: «Все, живущие на земле, падут и поклонятся Ему».

3-я книга Ездры (в западной традиции — 4-я книга Эзры), по-видимому, была написана первоначально на евр. или араб. языке, однако до наст. времени дошла лишь в переводах, из к-рых наиболее важные — латинский и сирийский. В начале гл. 13 сир. перевода говорится: «Затем, через семь дней, я видел сон ночью. Я видел, как с моря поднялся ветер, который возмущил все его волны. Пока я смотрел, ветер поднял из глубин моря подобного человеку, и этот человек летел с облаками небесными». Фраза о том, что «ветер поднял из глубин моря подобного человеку», отсутствует в лат. тексте. Исходное обозначение «подобного человеку» реконструируют как $\text{אָדָם בְּנֵי אָדָם}$ или $\text{אָדָם בְּנֵי אָדָם}$ (Сын Человеческий). Вне зависимости от различия переводов этот текст считают почти бесспорной аллюзией на Дан 7 (Collins. 1993. P. 82). Правда, имеются и значимые отличия. В 3-й книге Ездры выведена воинственная фигура человека (или Сына Человеческого), нет речи о суде, хотя в 3 Езд 12. 33 говорится о том, что Помазанник будет судить нечестивых. Совершенно др. функция у моря: в Книге пророка Даниила

из моря поднимаются враждебные животные (Дан 7. 1–8), а в 3 Езд из моря поднимается фигура человека на облаках (3 Езд 13. 1–13). Однако эти отличия следует понимать, по-видимому, как свободную трактовку в 3 Езд материала Дан 7. Автор безусловно знал Дан 7. В 3 Езд 12. 11–12 говорится: «Орел, которого ты видел восходящим от моря, есть царство, показанное в видении Даниилу, брату твоему; но ему не было изъяснено то, что ныне Я изъясню тебе», а в толковании видения 3 Езд 13. 36 написано, что «Сион придет и покажется всем приготовленный и устроенный, как ты видел гору, изваянную без рук», что несомненно отсылает к Дан 2. Существует предположение, что видение 3 Езд 13. 1–13 изначально было независимым произведением, но даже в этом случае его следует считать связанным с Дан 7 (Collins. 1993. P. 84; Stone M. E. Fourth Ezra: A Comment. Minneapolis, 1990. P. 383–387).

Несмотря на существенные отличия по сравнению с «Подобиями Еноха», и в 3-й книге Ездры, и в «Подобиях Еноха» имеются общие черты, к-рых нет в Книге пророка Даниила. Человек на облаках считается Мессией (3 Езд 13. 32–37, 52). Он существовал, возможно, еще до начала мира: «...это тот, которого Всевышний хранит многие времена, который самим собою избавит творение свое и управит тех, которые оставлены» (3 Езд 13. 26). Он принимает активное участие в наказании нечестивых. Все эти черты сходства скорее всего указывают не на заимствования, а на существование общей традиции толкования Дан 7.

3-я книга Ездры является также одним из наиболее ранних свидетельств отождествления 4-го царства из Книги пророка Даниила с Римом (образ орла в главах 11–12).

Сочинения Иосифа Флавия. В 10-й кн. Иудейских древностей (Ios. Flav. Antiq. X 10) имеется парафраз большей части Книги пророка Даниила, в основном глав 1–6. Несмотря на то что Иосиф Флавий ведет повествование близко к тексту Книги пророка Даниила, он вносит отдельные добавления. Так, Иосиф Флавий сообщает, что нек-рые иудейские юноши становились евнухами и что Д. и его друзья «решили содержать себя в строгости» ($\sigma\kappa\lambda\eta\rho\alpha\gamma\omega\upsilon\epsilon\iota\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ — Ibid. X 10. 190). Он делает попытки разрешить истори-

ческие проблемы, связанные с Книгой пророка Даниила: сон Навуходоносора (Дан 2) датирует 2-м годом после разграбления Египта, а не 2-м годом его правления; про Валтасара (Белшашара) сообщает, что



Прор. Даниил.
Роспись кафоликона
мона-ря Дионисия
на Афоне. Сер. XVI в.

«он называется также Набоанделом» (т. е. Набонидом: $\tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \text{Ναβοάνδηλον}$ — Ibid. X 10. 231); Дарий Мидянин — сын Астиага и известен у греков под др. именем.

Пересказывая видения из Дан 8, Иосиф Флавий пыгается согласовать Книгу пророка Даниила с хронологией преследований, описанных в 1-й книге Маккавейской. При этом он отождествляет царя, «который будет воевать с иудейским народом», с Антиохом IV Епифаном. По его мнению, «Даниил предсказал и владычество римлян, а также то, что ими будет взят Иерусалим и опустошен храм» (Ibid. X 10. 276). Это может относиться как к Дан 9, так и к Дан 10–11.

Иосиф Флавий отождествляет голову из золота с Навуходоносором и бывшими до него вавилонскими царями (Дан 2). Руки и плечи означают, что его царство будет уничтожено 2 царями (Ibid. X 10. 208). По-

видимому, речь идет о мидийцах и персах как о населении одного царства, поскольку «их империя будет разрушена царем с запада», т. е. *Александром* Македонским (ср.: Дан 8. 5). За этим царством, однако, последует 4-е, к-рое будет «как железо и будет иметь власть вовеки из-за своей железной природы» (Ibid. X 10. 209). О разделении этого царства, к-рое символизируется железом и глиной, не сказано ничего. Несомненно, что Иосиф Флавий отождествлял это последнее царство с Римом. По-видимому, по политическим мотивам он не хочет объяснять значение камня: «Даниил объяснил царю и значение камня; однако мне нечего сообщать об этом, так как приходится описывать лишь прошлое и уже случившееся, а не раскрывать будущее» (Ibid. X 4). Считается, что он боялся говорить о свержении рим. власти; этим же объясняют и то, что он не использовал в своей книге сюжет из Дан 7 (Collins. 1993. P. 85).

Разрушение иерусалимского храма римлянами Иосиф Флавий, по-видимому, рассматривал в связи с пророчеством Д. (*Ios. Flav. De bell. VI 2. 1*). Упомянув о некоем двусмысленном пророческом изречении, гласящем, «что к тому времени один человек из их родного края достигнет всемирного господства», он связывает его с Дан 9, хотя там и не говорится о мировом правителе.

Толкование Книги пророка Даниила в христианской традиции. Новый Завет. I. Наименование «Сын Человеческий». По степеням влияния на терминологию и богословие НЗ наиболее важным в Книге пророка Даниила является образ Сына Человеческого из Дан 7. 13. До сер. XX в. общепринятым было мнение, что понятие «Сын Человеческий» существовало в иудаизме независимо от Книги пророка Даниила. С кон. XX в. нек-рые исследователи подвергают сомнению представление о том, что в дохрист. эпоху в иудейских кругах существовал общепринятый титул «Сын Человеческий», относимый к некой эсхатологической мессианской фигуре. Аргументом в пользу существования подобного образа служит определенное сходство образа «Сына Человеческого» из Дан 7. 13 с образами из «Подобий Еноха» и 3-й книги Ездры (*Yarbro Collins. 1993. P. 100*).

Традиц. церковная т. зр. заклю-

чается в том, что название «Сын Человеческий» употребляется Иисусом Христом в явно мессианском смысле (Мф 10. 23; 16. 27–28; 19. 28; 24. 30; 25. 31 и др.). Используя без особых пояснений данное наименование, Иисус Христос, очевидно, утверждал мессианское учение Книги пророка Даниила. Нек-рые образы в учении о Сыне Человеческом из этой книги сходны с образами из пророчеств Иисуса Христа, напр. явление на облаках с силою и славою (Дан 7. 13 = Мф 24. 30; 25. 31–32; Лк 21. 27; Ин 3. 13) и сидение Его на престоле, окруженном сонмом ангелов (Дан 7. 10, 14 = Мф 25. 31; Лк 22. 69). «Особенно нельзя оставить без внимания употребление Господом Иисусом Христом этого наименования на суде у первосвященника Каиафы в ответ на его вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» — «Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк 14. 61–62)... Христос как бы так говорил: Я — Мессия, о Котором возвещал вам



Прор. Даниил во реу львином.
Рельеф саркофага Юния Басса. 359 г.
(Музеи Ватикана)

пророк Даниил (Дан. 7. 13–14)» (*Юнгеров. Введение. 1907. С. 472*).

Традиц. понимание речений Иисуса Христа о Сыне Человеческом подвергалось в науке критике. Ряд ученых утверждают, что все аллюзии на Дан 7. 13 и самоотжествление Христа с Сыном Человеческим восходят к раннехрист. пониманию Писания и не являются Его подлинными высказываниями (*Vielhauer. 1965; Perrin. 1974*). Другие объясняли употребление этого выражения, восходящего к Самому Христу, как использование араам. идиомы для обозначения человека и отрицали за ней к.-л. апокалиптический смысл

(*Vermes. 1973; Lindars. 1983; Hare. 1990; Casey. 1979*) (см. ст. *Сын Человеческий*).

Очевидная аллюзия на Дан 7. 13 появляется в словах Иисуса Христа в Мк 8. 38: «Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (ср.: Лк 12. 8–9; Мф 10. 32). Мк 13. 26 содержит апокалиптическую интерпретацию Дан 7. 13: «Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою».

В Евангелии от Матфея выражение «Сын Человеческий» употребляется в основном для описания эсхатологического Судии и для утверждения того, что Сын Человеческий имеет царство (Мф 19. 28; 13. 24–30, 36–43, ср.: Дан 7. 14). Говоря о Втором пришествии Сына Человеческого (Мф 16. 27; 19. 28), Христос делает особый акцент на Его роли Судии: «Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (ср.: Дан 7. 14). О Сыне Человеческом говорится при описании эсхатологического Суда, к-рое завершает речь Иисуса Христа в Мф 24–25. Как и в Мф 19. 28, здесь существует очевидная близость с образами в Дан 7 и в «Подобиях Еноха»: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на Престоле славы Своей» (Мф 25. 31).

В Евангелии от Луки Сын Человеческий понимается, с одной стороны, как Судия, а с другой — как Ходатай за верных (ср.: Лк 12. 8–9; «...всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими» (ср.: Мф 10. 32)). Близость с образами в Дан 7 очевидна. В Лк 21. 36 Христос увещевает: «Итак бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих [бедствий] и предстать пред Сына Человеческого», что, по-видимому, указывает на эсхатологический Суд (ср. также: Лк 11. 30).

Характерное для Евангелия от Иоанна выражение «Сын Человеческий» использовано в тех местах, где речь идет о предвечном существовании Иисуса Христа. Христос говорит Никодиму: «Никто не восходил на небо, как только спешший с небес Сын Человеческий, сущий



на небесах» (Ин 3. 13); при этом ясно, что под Сыном Человеческим Он имеет в виду Себя. Отвечая на недоумение учеников, Христос говорит: «...это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего [туда], где был прежде?» (Ин 6. 61–62). Хотя «восхождение» (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα) здесь можно понять как указание на Распятие (ср.: Ин 3. 14; 8. 28; 12. 23, 34; 13. 31–32), однако в конце фразы, «где был прежде», Он скорее также говорит о предвечном существовании, а само представление о «восхождении» обнаруживает близость с образом из Дан 7. 13, где Сын Человеческий дошел до Ветхого днями (Yarbro Collins. 1993. P. 100).

В Ин 5. 22 Христос говорит иудеям о Сыне Человеческом как об эсхатологическом Судии: «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну». Немного далее (Ин 5. 27) Он раскрывает сущность власти Сына, отождествляя при этом (подобно Мк 14. 61–62) Себя как Сына Божия из предыдущей фразы с Сыном Человеческим: «И [Отец] дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий»; здесь сочетание выражений ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ (дал Ему власть) и υἱὸς ἀνθρώπου (Сын Человеческий) почти буквально совпадает с Дан 7. 13–14 в переводе LXX (в переводе Феодотиона вместо ἐξουσία стоит ἀρχή). Та же роль Судии выражена и в др. контекстах: Ин 8. 15–16, 26; 9. 39.

В кн. Откровение Иоанна Богослова содержится неск. аллюзий на Дан 7. 13. Видение Откр 1. 7 — «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные. Ей, аминь» — является аллюзией одновременно на Дан 7. 13 и Зах 12. 10–14. Этот текст отличается от Дан 7. 13 тем, что выражение «Сын Человеческий» здесь отсутствует. Вербальное сходство с Мф 24. 30 наводит на мысль о том, что такое объединение 2 пророческих текстов могло быть известно обоим авторам.

В Откр 1. 9 — 3. 22 описывается явление подобного Сыну Человеческому (Откр 7. 13), к-рый диктует Иоанну, автору Откровения, 7 посланий к 7 «церквам, находящимся в Азии» (Откр 1. 11). Было сделано предположение (Yarbro Collins. 1993. P. 100), что это описание и по форме и по содержанию восходит к Дан 10.



Прор. Даниил во рву львином.
Роспись катакомб св. Каллиста в Риме.
1-я пол. III в.

2–12. 4; оба текста описывают видение некоей небесной фигуры, провидец называет себя, а также время и место, где ему было видение; в обоих текстах провидец поражен видением и падает на землю без чувств; вслед за видением следует пространное объяснение, связанное с некоей книгой (Дан 10. 21; Откр 1. 11, 19).

В описании подобного Сыну Человеческому в Откровении Иоанна Богослова имеются черты, сближающие его с образом Ветхого днями из Дан 7: «Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный» (Откр 1. 14). Обычно божественные черты в описании подобного Сыну Человеческому понимаются как свидетельство того, что автор Откровения стремится т. о. показать божественное достоинство Воскресшего Христа — равенство Сына Божия Отцу. Однако ряд исследователей (Yarbro Collins. 1993. P. 103) пытаются объяснить их с помощью методов текстологии, предполагая зависимость Откр 1 от Дан 7. Дело в том, что 2 греч. рукописи Книги пророка Даниила, в к-рых дошел перевод LXX (Codex Chisianus. (Ms. 88) и Papyrus 967), приводят в Дан 7. 13 ошибочное чтение: ὡς παλαιὸς ἡμερῶν (как Ветхий днями) вместо ἕως παλαιῶν ἡμερῶν (до Ветхого днями). По-видимому, даже если считать, что такое чтение возникло как обычная ошибка, оно быстро получило богословскую интерпретацию, при к-рой и Ветхий денми, и подобный Сыну Человеческому понимались как 2 различных проявления Бога. Если текст Дан 7. 13 был известен автору Откровения именно в таком виде, то это может служить объяснением

того, почему подобный Сыну Человеческому в Откр 1. 14 имеет в описании черты Ветхого днями из Дан 7.

В Откр 3. 21 воскресший Христос говорит: «Я победил и сел с Отцом Моим на престоле Его». Автор Откровения, по-видимому, считал это исполнением пророчества из Дан 7. 13–14. Возможно также, что это место скорее соответствует Дан 7. 9–10 (что допустимо, если принять стремление показать равенство Сына Человеческого и Ветхого днями, описанное выше), в то время как Дан 7. 13–14 относится более ко Второму пришествию (Откр 1. 7) (Yarbro Collins. 1993 P. 103).

В видении Откр 14. 14–20 с помощью символов жатвы и сбора винограда, к-рые производят подобный Сыну Человеческому и 3 др. ангела, описывается грядущий Суд (Иоиль 3. 13). Сходство образов этого текста с образами синооптической традиции может быть объяснено без допущения зависимости. Как истолкование притчи о пшенице и плевелах в Мф 13. 36–43, так и развитие образа из Иоиль 3. 13 в Откр 14. 14–20 опирались на одну и ту же иудейскую апокалиптическую традицию, включающую Дан 7.

II. Книга пророка Даниила и НЗ (помимо Дан 7. 13). В Дан 2. 28 Д. говорит царю, что тайны открывает Бог «и Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни» (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Возможно, это выражение повлияло на формулировку Мк 13. 7; Христос говорит о том, что должно случиться (δεῖ [γὰρ] γενέσθαι; ср.: Дан 2. 29), но при этом добавляет, что это еще не конец. Этот текст из Евангелия от Марка можно считать толкованием Дан 2. 28–29 (Yarbro Collins. 1993. P. 106).

В Откр 1. 1 также есть аллюзия на Дан 2. 28. Однако вместо фразы «в последние дни» (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) здесь говорится о том, «чему надлежит быть вскоре» (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει), что показывает эсхатологический характер последующего текста. Это же выражение повторено в конце Откровения, в 22. 6. В неск. измененном виде это выражение появляется в Откр 1. 19 (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα) и в Откр 4. 1 (ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα).

Рассказ Дан 3. 4–6 о том, как глашатай объявил, что все народы должны поклониться истукану, а кто не поклонится, будет брошен в печь,





«Прор. Даниил во рву львином.
Три отрока в пещи огненной».
Икона. Нач. XVII в.
(ЯИАМЗ)

возможно, повлиял на изложение видения зверя, выходящего из земли в Откр 13. 11–18, к-рый «обольщает живущих на земле, говоря живущим на земле, чтобы они сделали образ зверя... чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя» (Откр 13. 14–15) (Yarbro Collins. 1993. P. 106–107).

В Евр 11. 33–34 среди описания подвигов ветхозаветных праведников говорится, что они «заграждали уста львов» и «угашали силу огня». 1-е выражение, возможно, имеет в виду Давида или Самсона, но возможно, что и Д. во рву львином; в Дан 6. 22 говорится о том, что Бог и ангел закрыли уста львов (Attridge H. W. The Epistle to the Hebrews. Phil., 1989. P. 348).

Помимо влияния на новозаветную традицию о Сыне Человеческом гл. 7 Книги пророка Даниила послужила одним из источников для развития представлений об антихристе

те. Само слово «антихрист» в НЗ употребляется только в 1-м и 2-м Посланиях Иоанна, однако и в Евангелиях есть предостережения против тех, кто будут называть себя Мессией (Мк 13. 6, 21; Лк 21. 8; Мф 24. 24).

Тема антихриста имеется также в Откровении Иоанна Богослова, где он назван «зверем», к-рый вышел из моря (Откр 13. 1), — черта, восходящая к Дан 7. Нек-рые свойства 4 зверей, согласно Дан 7. 3 вышедших из моря, присущи и «зверю, выходящему из моря», описанному в Откр 13. Так, у него 10 рогов, как у 4-го зверя в Дан 7. 14, 7 голов, т. е. столько же, сколько в сумме у всех зверей из Дан 7. Текст из Откр 13. 5 — «...даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно», — по-видимому, является аллюзией на Дан 7. 8, 20; 8. 25. Описаны и др. черты сходства: нападение на небесное воинство (Дан 8. 10; Откр 13. 6), восстание против Бога (Дан 8. 11; Откр 13. 6), нападение на храм (Дан 8. 11; Откр 13. 6) и наиболее важное — определение длительности всего происходившего (Дан 8. 14; Откр 13. 5) (Yarbro Collins. The Combat Myth in the Book of Revelation. Missoula, 1976. P. 163).

В Откр 13. 7 говорится, что зверю «дано было... вести войну со святыми (καὶ ἔδοθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων) и победить их»; здесь дословное совпадение с Дан 7. 21: рог «вел брань со святыми [в версии Феодотиона: ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων] и превозмогал их».

4-й зверь в Дан 7 представляет царство Александра Македонского и его наследников. Небольшой рог 4-го зверя — Антиох IV Епифан, в правление к-рого произошел кризис в отношениях между иудеями и сир. эллинистическими правителями; этот кризис отражен в Дан 7–12. Есть мнение, что автор Откровения использовал и историко-политическую схему Книги пророка Даниила, применив ее к своим целям. Зверь, выходящий из моря, в Откровении означает Римскую империю, а одна из его голов (а иногда и сам зверь) представляет имп. Нерона (Yarbro Collins. 1993. P. 108; Bodenmann. 1986. P. 287–290). Как «небольшой рог» из Дан 7, так и этот зверь не ограничены лишь изображением Нерона, к-рый скорее является моделью фигуры эсхатологического противника.

Еще один новозаветный текст, повлиявший на формирование христ. представлений об антихристе, — 2 Фес

2. Здесь говорится о «человеке греха» (2. 3: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας или τῆς ἁμαρτίας в разных рукописных традициях), к-рый появится во времена отступничества (ἀποστασία). Далее сказано, что он будет превозноситься «выше всего, называемого Богом (ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν) или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога». Здесь, возможно, аллюзия на Дан 11. 36 (LXX): «И будет поступать царь тот по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого боже-ства (ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεόν), и о Боге богов станет говорить хульное» (Yarbro Collins. 1993. P. 108).

В Откр 13. 5 и в Дан 8. 10–14 сообщается о продолжительности восстания против Бога, причем в обеих книгах она примерно одинаковая. В Дан 8. 14 этот период состоит из 2300 «вечеров и утр», т. е. 1150 дней, что приблизительно составляет 3,5 года. 42 месяца в Откр 13. 5 также равны 3,5 года. В Книге пророка Даниила указания на этот срок с незначительными изменениями и в различных выражениях присутствуют еще неск. раз (Дан 7. 25; 9. 27; 12. 7; 12. 11 — 1290 дней, 12. 12 — 1335 дней). В Откр 11. 2 говорится, что язычники «будут попираť святой город сорок два месяца». 1260 дней будут пророчествовать 2 свидетеля (Откр 11. 3). В Откр 12. 6 называется 1260 дней, а в Откр 12. 14 — время, времена и полвремени (или 1260 дней в Откр 12. 6), в течение к-рых жена, одетая в солнце, была питаема в пустыне.

Книга пророка Даниила наряду с др. ветхозаветными книгами повлияла также на Откр 4–5. Самая явная аллюзия содержится в Откр 5. 11, где сказано, что число «Ангелов вокруг престола и животных и старцев... было тьмы тем и тысячи тысяч» (μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων); здесь почти дословное совпадение с Дан 7. 10: «...тысячи тысяч (χιλία χιλιάδες) служили Ему, и тьмы тем (μύρια μυριάδες) предстали пред Ним».

В Откровении Иоанна Богослова имеется еще неск. мест, являющихся с большей или меньшей вероятностью аллюзиями на Книгу пророка Даниила: в Откр 20. 12 и Дан 7. 10 сообщается о том, что на суде были раскрыты книги; в Откр 12. 4 и Дан 8. 10 говорится, что в войне против воинства небесного на землю была



Прор. Даниил.
Икона. Сер. XVI в.
(собор Рождества
Пресв. Богородицы Саввино-
Сторожевского мон-ря)

сброшена часть звезд. В Откр 13. 11 зверь, выходящий из земли, имеет «два рога, подобные агнчим», — возможно, аллюзия на Дан 8. 3.

В последнем видении Д. описывается некий «муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его — как топаз, лицо его — как вид молнии; очи его — как горящие светильники, руки его и ноги его по виду — как блестящая медь, и глас речей его — как голос множества людей» (Дан 10. 5–6). Детали этого описания те же, что и в видении прославленного Христа: Иоанн видел «посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом»; «очи Его, как пламень огненный», «ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих» (Откр 1. 13–17; ср. также: Откр 2. 18; 19. 12).

В эсхатологической речи в Мк 13. 19 Христос говорит, что «в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения (θλίψις οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως), которое сотворил Бог, даже доныне (ἕως τοῦ νῦν), и не будет» (ср.: Мф 24. 21). Это место близко к Дан 12. 1 в тексте Феодотиона: ἔσται καιρὸς θλίψεως, θλίψις οἷα οὐ γέγονεν ἀπ' οὗ γεγένηται ἔθνος ἐπὶ τῆς γῆς ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου (наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени).

В Дан 12. 1 говорится, что в грядущее тяжкое время спасутся те, «которые найдены будут записанными в книге». Здесь используется понятие небесной книги, общее для мн. древних культур, в значении списка избранных, предназначенных для вечной жизни. В Откровении Иоанна Богослова эта книга обретает название — «книга жизни» (βίβλος τῆς ζωῆς; Откр 3. 5; 20. 15, ср.: Откр 13. 8; 17. 8; 20. 12; 21. 27). Судя по тому, что контексты использования этого понятия в Дан 12. 1–3 и в Откр 3. 5; 20. 12; 15; 21. 27 похожи, по-видимому, образы из Откровения Иоанна Богослова развивают идею воскресения и вечной жизни, выраженную в Дан 12. 2 (Yarbro Collins. 1993. P. 111).

Связь между обоими текстами сохраняется и в завершении кн. Откровение Иоанна Богослова: «Неправедный пусть еще делает неправду (ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι); нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще» (Откр 22. 11); ср.: Дан 12. 10: «Многие очистятся, убелятся и переплавлены будут [в искушении]; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют». В Книге пророка Даниила это сообщается для того, чтобы верные знали, чего им ожидать. Нечестивые дела здесь связываются с незнанием («а мудрые уразумеют»), в то время как в Откровении Иоанна Богослова это разделение усиливается; и праведники и нечестивые уже сделали некогда свой выбор, а повеление ангела, по-видимому, только указывает на то, что этот выбор стал необратимым.

Псевдоэпиграфические и апокрифические произведения I–II вв. В апокрифической лит-ре только в «Деяниях ап. Петра» (кон. II в.) ис-

пользуется в явном виде образ камня, поражающего истукана, из Книги пророка Даниила. В уста ап. Петра вкладываются слова: «Камень отсечен был без рук и порастил все царства» (lapis praecisus est sine manibus et percussit omnia regna) (Гл. 24 по изд.: Vouaux L. Les Actes de Pierre. P., 1922. (Les apocryphes du NT)). Эта фраза используется в полемике с Симоном-волхвом, к-рый ставит под сомнение божественное происхождение Христа. В этом контексте для автора «Деяний ап. Петра» в аллюзии на Книгу пророка Даниила важнейшими являются слова «без рук» (sine manibus), а к остальной части фразы он не испытывает никакого интереса (Ibidem).

В раннем христианстве, по крайней мере с посл. четв. I в., образ Сына Человеческого из Дан 7. 13 однозначно считается символизирующим Христа. Апокрифический «Апокалипсис Петра» (2-я пол. II в.), сохранившийся до наст. времени в эфиоп. версии и в нек-рых греч. фрагментах, говорит о Втором пришествии Христа как «Сына Божия» «на облаках небесных с силою многой во славе Своей», «со Своим крестом перед Собой» (James M. R. The Apocryphal NT: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses. Oxf., 1924. P. 505–507; Bodenmann. 1986. P. 206). Хотя вместо «Сына Человеческого» говорится о «Сыне Божием», образная система Дан 7. 13 здесь, очевидно, используется. По-видимому, это использование опосредованное и «Апокалипсис Петра» зависит скорее всего от соответствующих речений в синоптической традиции (Ibidem).

В «Деяниях ап. Петра» ряд пророческих речений о Христе заключается цитатой: «И вот, я видел на облаках небесных идущего подобного Сыну Человеческому» (et ecce vidi super nubem venientem sicut filium hominis). В контексте полемики с Симоном-волхвом этот текст, так же как и прочие, призван подтвердить божественность Христа. При этом для римлян, подразумеваемой аудитории ап. Петра, это выражение вряд ли было бы понятным в отличие от реальных читателей «Деяний ап. Петра» в эллинистических христ. и, возможно, иудейских общинах, для к-рых оно имело явные мессианские коннотации (Ibid. P. 207).

Мужси апостольские. При анализе аллюзий на Книгу пророка Дани-

ила и цитат из нее в наиболее ранних, сохранившихся до наст. времени христ. произведениях обнаруживается, что, как правило, использовались преимущественно те тексты из Книги пророка Даниила, к-рые рассматривались как эсхатологические в иудейской традиции. Проч. аспекты этой книги интересовали христ. авторов только постольку, поскольку они имели отношение к описанию последнего дня (Ibid. P. 191).

«Пастырь» Ерма. Одним из важнейших при исследовании цитат из Книги пророка Даниила и аллюзий на ее текст у греч. отцов является вопрос о том, какой перевод они использовали. В «Пастыре» Ерма (IV 2. 4) дева в белых одеждах, символизирующая Церковь, говорит Ерму: «За это Господь послал ангела Своего, поставленного над зверями, которому имя Егрин, и он заградил пасть его, чтобы не пожрал тебя» (διὰ τοῦτο ὁ κύριος ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα, οὗ τὸ ὄνομα ἐστὶν Θεγρί, καὶ ἐνέφραξεν τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μὴ σε λυμάνῃ). Этот текст близок к тексту Дан 6. 22: «Бог мой послал Ангела Своего и заградил пасть львам, и они не повредили мне». С текстом из «Пастыря» Ерма почти дословно совпадает перевод Феодотиона (Дан 6. 23): (ὁ θεὸς μου ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων); при этом, однако, следует отметить, что в переводе LXX в этом месте вообще отсутствует повествование о том, что Бог заградил пасть львам. На этом основании можно предположить, что в «Пастыре» Ерма использовалась греч. традиция, к к-рой принадлежит перевод Феодотиона, но, по наблюдению исследователей (Bodenmann. 1986. P. 51–52), нельзя совершенно исключить возможность того, что он пользовался араб. оригиналом, поскольку для перевода соответствующей араб. фразы на греческий существует не так много вариантов.

В «Пастыре» Ерма в неск. видениях упоминается «грядущая великая скорбь» (θλίψις μεγάλη μέλλουσα). Сильнее всего связь с Книгой пророка Даниила выражена в 4-м видении — о буд. гонении на христиан. Ерм рассказывает о том, как он увидел «огромного зверя наподобие кита» (Die apostolischen Väter. Bd. 1: Der Hirt des Hermas / Hrsg. M. Whitaker. B., 1967. (GCS; 48)), который, возможно, символизирует «гряду-

щую скорбь» или геенну (Peterson E. Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg etc., 1959. S. 294 sq.). Описание этого видения Ерма, вероятно, находится под влиянием неск. мест из Книги пророка Даниила, особенно Дан 7. 4–6, где также описывается зверь, к-рый преследовал святых. Образ этого зверя для большей части христ. и иудейской литературы первых 2 веков являлся символом Рима. Такое использование Дан 7 сближает «Пастырь» Ерма с Откровением Иоанна Богослова (Bodenmann. 1986. P. 189).

1-е Послание к Коринфянам св.мч. Климента Римского. На фоне множества цитат из ВЗ Книга пророка Даниила представлена в Послании незначительно. В Ер. I ad Cor. 45. 5 при описании гонений на праведников, к-рые также отражены и в Свящ. Писании, говорится: «Ибо что скажем, братья? Даниил от богобоязненных ли людей был брошен в ров львиный? Анания, Азария и Мисаил от читателей ли благолепного и славного служения Всевышнему были ввержены в пещь огненную? — Отнюдь нет». Послание обычно датируют последними годами правления имп. Домициана (т. е. 95–96), однако большинство исследователей не решаются соотнести эти гонения с какими-то реальными событиями, имевшими место во время его написания (Ibid. P. 143–144).

Др. место (Ер. I ad Cor. 34. 7) представляет интерес с т. зр. текстологии: «Говорит Писание: тымы тем предстояли пред Ним и тысячи тысяч служили Ему» (λέγει γὰρ ἡ γραφή Μύρια μυριάδες παρεστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλια χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ). Текст отличается от обоих греч. переводов Книги пророка Даниила, однако от перевода Феодотиона отличается лишь перестановкой частей фразы относительно союза «и» (καὶ). Подобная перестановка встречается позже в цитатах у Тертуллиана (Tertull. Adv. Prax. 3), св. Иринея Лионского (Iren. Adv. haer. II 7. 4) и др. (Bodenmann. 1986. P. 53. N 120); это может объясняться их общей зависимостью от некой литургической традиции, использовавшей данный текст в таком виде, либо существованием еще одной, не дошедшей до нас, текстуральной традиции перевода Книги пророка Даниила.

«Дидахе» не содержит прямых цитат из Книги пророка Даниила, однако последняя, 16-я глава, посвя-

щенная эсхатологии, использует нек-рые общие понятия иудейской эсхатологии, восходящей к Книге пророка Даниила; поскольку мн. мотивы перекликаются с апокалиптикой Евангелия от Матфея и 2 Фес, высказывались предположения, что эта часть «Дидахе» — позднейшее добавление (Rordorf W., Tullier A. La Doctrine des douze apôtres (Didache). P., 1978. P. 83).

В «Дидахе» говорится: «В последние дни умножатся лжепророки и губители, и овцы превратятся в волков, и любовь превратится в ненависть. Ибо, когда возрастет беззаконие, люди будут ненавидеть друг друга и преследовать, и тогда явится мирообольститель (κοσμοπλανής), как бы Сын Божий, и совершит знамения и чудеса, и земля предана будет в руки его, и сотворит беззакония, каких никогда не было от века» (16. 3–4). Этот текст, передавая достаточно точно слова Иисуса Христа о кончине мира (Мф 24. 3–35), в то же время имеет параллели в иудейской традиции (Bodenmann. 1986. P. 150–151). Текст «Дидахе» продолжает развивать нек-рые идеи из глав 11 и 12 Книги пророка Даниила, где говорится об отступниках (Дан 11. 30–34) и об умножении беззакония. Последняя тема наиболее развита в переводе LXX Дан 12. 4: «...сокрой слова сии и запечатай книгу до времени исполнения, до тех пор, когда большинство людей обезумеют, а земля наполнится беззаконием» (κάλυψον τὰ προσητάγματα καὶ σφράγισαι τὸ βιβλίον ἕως καιροῦ συντελείας, ἕως ἂν ἀπομανώσιν οἱ πολλοὶ καὶ πλησθῇ ἡ γῆ ἀδικίας).

Заканчивается «Дидахе» (16. 8) предсказанием: «Тогда увидит мир Господа, грядущего на облаках небесных» (Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ). Такую прямую цитату в конце книги и проч. общие места объясняют (Bodenmann. 1986. P. 153–154) зависимостью «Дидахе» от иудейской апокалиптической традиции экзегезы.

Послание Варнавы. Неск. цитат из Книги пророка Даниила в 4-й гл. Послания Варнавы, по выражению П. Прижана, «отобраны, переработаны и соединены заново» (Prigent P. Les Testimonia dans le christianisme primitif. P., 1961. P. 150–151). По мысли исследователя, автор Послания Варнавы использовал, возможно, некий фрагмент существовавшей

до него апокалиптической традиции, к-рый поэтому воспринимается не очень органично в его тексте.

В Варн 4. 3 говорится: «Последнее искушение, о котором написано, как говорит Енох, приблизилось» (Τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει). В лат. переводе Послания в этом стихе вместо Еноха стоит Д., что отражает, возможно, понимание этого места как аллюзии на какой-то текст из Книги пророка Даниила. Это не противоречит и дальнейшему тексту: «Господь сократил времена и дни» (ὁ δεσπότης συντέμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας), к-рый, вероятно, похож на Дан 9. 24 в переводе Феодотона: «Семьдесят седмин определены для народа твоего...» (ἑβδομήκοντα ἔβδομάδες συνετέθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου) (Bodenmann. 1986. P. 159–160).

Далее идут 2 цитаты, 1-я из к-рых приписывается «пророку» («Пророк так говорит»), а 2-я — Д. («О том же подобным образом говорит Даниил»). Обе они являются, собственно, не прямыми цитатами, а парафразами: 1-я — Дан 7. 24, 2-я — Дан 7. 7. По контексту можно сделать вывод, что, по мнению автора Послания Варнавы, 1-й текст не принадлежал Д., а потому требовал подтверждения, для к-рого и был добавлен 2-й, «подлинный» текст Д. Какому «пророку» он приписывал 1-й текст, остается до конца неясным, т. к. в Послании Варнавы эпитет ὁ προφήτης прилагается как к авторам различных библейских текстов (Моисей, Исаия, Иеремия, автор псалмов), так и к авторам книг, не входящих в Библию.

После этих 2 цитат, в к-рых говорится о 10 царствах и о 4-м звере с 10 рогами и малым рогом, идет загадочная фраза: «Вы должны это понимать». Для ее объяснения были предложены различные возможности отождествления этих образов с совр. Посланию Варнавы императорами и событиями: 3 рога — это императоры Отон, Гальба и Вителлий, а небольшой рог — Веспасиан; 3 рога — это Веспасиан, Тит и Домициан, а малый — Нерон (Prigent. 1961. P. 151).

Еще одна возможная аллюзия на седмины из Дан 9 имеется в гл. 16 Послания Варнавы, где говорится: «Ибо написано: «А по совершении седмины созиждется славно храм Божий во имя Господне»».

Мч. Иустин Философ. Книга пророка Даниила используется св. Иустин только в «Диалоге с Три-

фоном иудеем». Чаше др. цитат из текста книги Иустин приводит в сочинениях отрывки из Дан 2. 34 и 7. 9–28. Цель Иустина в этом диалоге — доказать иудейским оппонентам, что Мессия имеет не обычное, как все люди, а божественное происхождение. Он хочет опровергнуть заблуждение иудеев, выраженное в словах Трифона: «Ты говоришь, что этот Христос есть Бог, сущий прежде век, потом благоволил родиться и сделаться человеком, и что Он не просто человек из человеков: это кажется мне не только странным, но и нелепым» (Iust. Martyr. Dial. 48. 1). Для этой цели Иустин дает образу камня из Дан 2. 34–35 христологическую интерпретацию, объединяя его с «Сыном Человеческим» из Дан 7. 13: «Ибо слова «как Сын Человеческий» показывают, что Он явился и сделался человеком, но не от семени человеческого. И, когда называет Его «камнем, оторвавшимся без рук», он таинственно изображает то же самое, потому что слова «оторвавшийся без рук» показывают, что Он произведение не человеческое, но воли Отца всего, Бога, Который произвел Его» (Ibid. 76. 1). Однако к уже существовавшим толкованиям, мессианскому (камень — это Мессия) и христологическому (этот Мессия имеет божественное, неземное происхождение), Иустин прибавляет новый, сотериологический аспект: он связывает камень, оторвавшийся от горы (λίθος τηθείς), с каменными ножами, к-рыми Иисус Навин должен был обрезать израильтян (Нав 5. 2) (Ibid. 113). Помимо того, развивая тему камня, Иустин подключает ветхозаветный текст из Втор 8. 15, где говорится о том, что Господь источил воду «из скалы» (Iust. Martyr. Dial. 131. 6). Эта скала для Иустина также прообразует Христа.

В гл. 31 «Диалога с Трифоном иудеем» Иустин приводит цитату из Дан 7. 9–28, к-рая интересна с т. зр. текстологии, т. к. в отдельных местах она передает чтения, отличающиеся от обоих сохранившихся греч. переводов. «Эти и подобные места Писания, государь мой, заставляют нас ожидать то славное и великое лицо, которое от Ветхого днями получит, как Сын Человеческий, вечное царство» (Ibid. 32. 1). Для Трифона Дан 7. 13 и др. библейские тексты указывают на земную славу Мессии. В раннем христианстве Дан 7. 13

считали иногда пророческим описанием Вознесения Христа, но для Иустина этот текст однозначно относится лишь ко Второму пришествию (Bodenmann. 1986. P. 233).

Сщмч. Иринеи Лионский, используя образы Книги пророка Даниила для описания последних времен, проводит при этом четкую границу между голениями истукана и его ступнями (Дан 2. 33; *Iren. Adv. haer.* 26) и между 4-м зверем и 10 рогами на его голове (Дан 7; *Iren. Adv. haer.* 25). Ссылаясь на эти 10 рогов и на 10 пальцев на ногах истукана, сщмч. Иринеи говорит, что еще яснее Иоанн Богослов писал «о последнем времени и о десяти царях его, между которыми разделится владычествующее ныне царство» (ср.: Откр 17).

Сщмч. Ипполиту Римскому принадлежит 1-й систематический комментарий на Книгу пророка Даниила (Εἰς τὸν Δανιήλ — На Даниила); он



Прор. Даниил во рву львином.
Рельеф. IV–V вв. (Национальный археологический музей в г. Туризе)

сохранился частично в греч. оригинале, частично в арм., груз. и слав. переводах. Это произведение, написанное в нач. III в., во время гонений Септимия Севера, не является собственно последовательным комментарием; оно представляет собой собрание гомилий, в каждой из к-рых разъясняется смысл того или иного эпизода или видения из Книги пророка Даниила. В соч. «О Христе и об антихристе» (Περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχριστοῦ), написанном



ранее комментария, сщмч. Ипполит также использовал в качестве аргументов Книгу пророка Даниила. Комментарий сщмч. Ипполита был весьма популярен в последующие века, о чем свидетельствуют многочисленные сохранившиеся цитаты из него у мн. авторов.

Комментируя сон Навуходоносора и разъяснение Д. смысла этого сна (Дан 2), сщмч. Ипполит пишет, что этот истукан являет образ «царства всего мира» (Ἡ γὰρ εἰκὼν ἡ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν δεῖχθεισα τῷ Ναβουχοδονόσορ τὸν τύπον περιεῖχεν τῆς βασιλείας τοῦ παντὸς κόσμου): золотая голова означает царство вавилонян, серебряные грудь и руки — царство персов, медные чрево и бедра — греч. царство Александра Македонского; наконец, железо, из к-рого были сделаны голени и частично ноги, является символом силы рим. владычества; в свое время Христос (символ Которого — камень, раздробивший истукана) отнимет власть у людей и Римское царство уступит место вечному царству Бога. Такая последовательность мировых империй (вавилоняне, персы и мидийцы, греки и «ныне правящие» римляне) присутствует и в соч. «О Христе и об антихристе» (De Christ. et antichrist. 33. 4). Отождествление 4-го царства с Римом есть также в 3-й книге Ездры (кон. I в.).

Толкуя видение Дан 7, сщмч. Ипполит последовательно понимает 4 зверей как 4 мировые империи: 1-й зверь, лев с орлиными крыльями, символизирует вавилонян; 2-й, медведь, означает царство персов, к-рое объединяет мидийцев, ассирийцев и вавилонян; 3-й, барс с птичьими крыльями, — греч. царство Александра Македонского; 4-й, безымянный зверь с железными зубами и бронзовыми когтями, представляет «ныне господствующее» царство римлян, к-рое породит антихриста и приведет к концу мира. То, что у зверя нет имени, соответствует тому, что под рим. владычеством смешались все нации, чего не происходило в предыдущих царствах (*Hippolytus*. Werke. Bd. 1: Exeget. und homilet. Schriften / Hrsg. G. N. Bonwetsch. Lpz., 1897. S. 202–204).

Сщмч. Ипполит иногда по-разному толкует параллельные образы. Так, 4-й зверь в Дан 7 — это Рим, в то время как козел из Дан 8 — это Александр; небольшой рог в Дан 8 символизирует Антиоха Епифана, а не-

большой рог в Дан 7 — антихриста. В интерпретации Дан 8 сщмч. Ипполит во многом совпадает с Иосифом Флавием (*Collins*. 1993. P. 113).

10 пальцев на ногах истукана и 10 рогов 4-го зверя сщмч. Ипполит понимает, по-видимому под влиянием сщмч. Иринея, как указание на буд. разделение Римской империи. Сщмч. Ипполит считает, что мировая история идет по образу творения мира, описанного в кн. Бытие. А поскольку для Бога один день «как тысяча лет» (Ἡμέρα γὰρ κυρίου ὡς χίλια ἔτη — Пс 90. 5), то 6 дням творения будет соответствовать 6 тыс. лет истории человечества, после чего наступит «субботнее» тысячелетнее царство. «Суббота — это образ и подобие грядущего царства святых, когда они будут соцарствовать Христу» (τὸ σάββατον τύπος ἐστὶν καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσιν τῷ Χριστῷ) (*Hipp.* In Dan. IV 23. 5). Поскольку Рождество Христа сщмч. Ипполит датировал 5500 г. после Сотворения мира, то до конца света оставалось еще много времени. Этим он отличается от мн. своих современников, к-рые ожидали близкого пришествия Христа; по свидетельству самого сщмч. Ипполита, некий сир. епископ «убедил многих из братьев вместе с женами и детьми выйти в пустыню навстречу Христу» (ἔπεισε πολλοὺς τῶν ἀδελφῶν μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων εἰς συνάντησιν τῷ Χριστῷ ἐξελθεῖν εἰς τὴν ἔρημον) (*Ibid.* IV 18. 3).

70 седми́н из Дан 9. 24 сщмч. Ипполит понимает как предсказание о том, что Христос родится через 69 седми́н, в то время как последняя седми́на относится к эсхатологическому будущему, пришествию Илии, Еноха и антихриста (*Ibid.* IV 35. 3).

Климент Александрийский цитирует неоднократно и по разным поводам Книгу пророка Даниила. Так, Дан 2. 27–28 он приводит в «Строматах» при рассмотрении вопроса о том, что такое истинная мудрость и что в Свящ. Писании названо мудрым (*Clem. Alex. Strom.* I 4. 25).

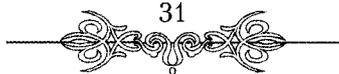
Климент подробно рассматривает пророчество о 70 седми́нах из Дан 9. 24. По поводу того, от какого момента он начинает отсчет, мнения специалистов расходятся. Одни (*Fraidl F.* Die Exegese der siebenzig Wochen. Graz, 1883) полагают, что с воцарения Кира, другие (*Beckwith R. T.* Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in

Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation // *Revue de Qumrân*. 1981. T. 10. P. 521–542) — что со 2-го года правления Дария. Такая двойственность вытекает из текста «Строматов» и может объясняться тем, что Климент использует некий источник, произвольно видоизменяя его, и это приводит к несоответствию в тексте (*Bodenmann*. 1986. P. 330).

В течение первых 7 седми́н построен храм, в конце этих дней (πληροῦμένων τῶν ἑπτά ἑβδομάδων) воцарился помазанник, царь иудеев; здесь, по-видимому, имеется в виду самостоятельное управление Иудеи после Дария I, а помазанник — это *Зоровавель* или *Неемия*. В течение последующих 62 седми́н, пишет Климент, вся Иудея пребывала в покое без войн (*Clem. Alex. Strom.* I 21. 126). При этом непонятно, как это соотносится с событиями, имевшими место при Антиохе Епифане, о которых Клименту, разумеется, было хорошо известно. К окончанию 62 седми́н он относит явление в мир Христа. 1-я половина последней седми́ны приходится на царствование Нерона, 2-я — Отона, Гальбы и Вителлия. Климент не дает точных сроков начала и конца этой седми́ны, однако она продолжается, по-видимому, от Распятия до конца Иудейской войны (*Bodenmann*. 1986. P. 342).

Тертуллиан использует примеры из Книги пророка Даниила в различных сочинениях. Так, он ставит воздержание Д. в пример постящимся (О посте), а покаяние Навуходоносора — кающимся (О покаянии). Большое значение имеет его рассмотрение пророчества о 70 седми́нах (Дан 9. 24–27) в гл. 8 соч. «Против иудеев».

Особую проблему в сочинениях Тертуллиана представляют цитаты из ВЗ: непонятно, являются ли они в каждом конкретном месте его переводом с греч. текста, или же он пользовался неким существующим текстом лат. Библии. По-видимому, не следует исключать обе эти возможности (*Skarsaune O.* Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries // *Hebrew Bible / OT*. Gött., 1996. Vol. 1. Pt. 1. P. 373–442). Так, в разных местах одного текста для передачи слов «видение и пророк» (Дан 9. 24) он использует «visio et propheta» (*Tertull. Adv. Iud.* 8. 12–15) и «visio et prophetia» (*Ibid.* 11. 10). Возможно, мн. цитаты из Книги





Пророки Захария и Даниил.
Икона. 60–70-е гг. XVI в.
(ЯИАМЗ)

пророка Даниила попали в текст Тертуллиана из некоего иудейского или иудео-христ. источника апокалиптического характера (*Schlatter A. Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Lpz., 1894. S. 18*).

При построении хронологии, соответствующей 70 седминам, Тертуллиан, вместо того чтобы, как мн. др. авторы, анализировать периоды, соответствующие 7, 62 и 1 седминам, делит 70 седмин на 62 с половиной и 7 с половиной. Возможно, здесь он опирается на некий источник, принадлежащий к иудейской традиции понимания этого места, позже нашедшей отражение у блж. Иеронима, поэтому и непонятное число «семь с половиной» не получает у него никакого объяснения и кажется выбранным случайно; очевидно, такое понимание существовало в использованном им источнике. Причиной несогласованности хронологической системы Тертуллиана может служить то, что он смешал Дария II Нота (правил в 423–404 гг. до Р. Х.) с Дарием, сыном Ассиуровым, из Дан 9. 1 (*Bodenmann. 1986. P. 349–351*). Окончание 70 седмин он относил к времени разрушения иерусалимского храма, что явно отражает тенденцию к ослаблению эсхатологической составляющей в экзегезе Книги пророка Даниила.

Ориген и Юлий Африкан. В сочинениях Оригена эсхатология Книги пророка Даниила отражена еще меньше. Большинство ученых со-

гласны в том, что главы 9 и 10 его «Строматов», к-рые не сохранились до наст. времени, были в большой степени посвящены экзегезе Книги пророка Даниила (см., напр.: *Satran D. Early Jewish and Christian Interpretation of the Forth Chapter of the Book of Daniel. Jerusalem, 1985*). Однако мн. образцы его аллегорического толкования рассеяны по дошедшим до нас произведениям. Так, его понимание Дан 7. 13 видно из комментария на Мф 24. 30: Христос приходит каждый день к душе каждого верующего, а облака — это Писания, посредством к-рых Он является. Антихрист помимо принадлежности к эсхатологическим образам символизирует также все ереси. Пророчество о том, что «разумные будут сиять, как светила на тверди», исполняется в жизни верующих, к-рые несут свет миру. 70 седмин лет исполнились, по Оригену, с пришествием Христа (*Orig. De princip. IV 1. 5*).

Основной вклад Оригена в изучение Книги пророка Даниила состоит в составлении Гексапл. Сир. перевод Гексапл остается важнейшим свидетелем текста LXX Книги пророка Даниила. Примечательной является также переписка Оригена с Юлием Африканом, где обсуждается подлинность истории Сусанны. На различные аргументы Африкана Ориген дает развернутые ответы, значение к-рых простирается далеко за пределы добавлений к Книге пророка Даниила.

Африкан считает, что история Сусанны является более поздней вставкой (*Ep. ad Africanum // PG. 11. Col. 44*). Центральный пункт в рассуждении Африкана — обличение старейшин Д.: «И, когда один из них сказал: «Под мастиковым деревом» (по-гречески это звучит как «схинос» $\sigma\chi\iota\nu\omicron\varsigma$), Даниил ответил ему, что ангел Божий «рассечет его пополам» (по-гречески это звучит как «схистеннай» $\sigma\chi\iota\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$). Когда же 2-й старейшина, не зная о показаниях 1-го, сказал, что Сусанна грешила под зеленым дубом ($\pi\rho\iota\nu\omicron\varsigma$), Даниил ответил ему, что ангел «рассечет его пополам, чтобы истребить» ($\pi\rho\iota\sigma\epsilon\iota\nu$). В греческом языке слово «мастика» созвучно «рассечению пополам», а «дуб» — «истреблению (распиливанию)». Но в еврейском языке никакого созвучия между этими словами нет. Значит, тот, кто писал эту историю, мог писать ее только по-гречески, однако все подлинно ветхозавет-

ные книги были переведены на греческий язык с еврейского» (*PG. 11. Col. 45*). Далее Африкан приводит аргумент исторический, заключающийся в том, что в вавилонском плену евреи не могли иметь самоуправление и выносить смертный приговор, и завершает письмо напоминанием о том, что история Сусанны, «а также еще два рассказа в конце Книги пророка Даниила не содержатся в Книге Даниила, которая принята у иудеев» (*Ibidem*).

Ориген начинает защиту подлинности истории Сусанны с отведения последнего обвинения. Он показывает на мн. примерах, «что Сусанна со старейшинами, а также истории о Виле и драконе... не одиноки» (*PG. 11. Col. 49*) в смысле отличий греч. Библии от еврейской. Для него это, однако, не является проблемой, т. к., занимаясь сличением текстов, чтобы быть готовым к полемике с иудеями, он тем не менее «всегда отдает предпочтение толкованию Семидесяти» (*PG. 11. Col. 60*).

На филологический аргумент Африкана, заключающийся в том, что игра слов в истории Сусанны возможна только по-гречески, Ориген отвечает, что знакомые ему иудеи вообще не знали, как эти деревья называть по-еврейски, зато рассказали различные иудейские предания о Сусанне, позволяющие говорить о подлинности истории. Ориген не исключает того, что игра слов была и в евр. тексте и что переводчики смогли подобрать греч. аналоги для слов, к-рые были созвучны в оригинале (*PG. 11. Col. 77*).

Отсутствие истории в евр. каноне Ориген объясняет тем, что «мудрецы сокрыли от народа все, какие возможно, места Писания, в которых говорилось хоть что-то против старейшин, начальников или судей» (*PG. 11. Col. 65*), так что они удалили и историю про Сусанну, к-рая была оклеветана старейшинами, похожими на них (*PG. 11. Col. 69*).

Утверждая, что Д. мог действовать не только после видений и снов, но и получив пророческое вдохновение, Ориген приводит Евр 1. 1: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках», т. е., как он объясняет, не только во всех пророках, но и в каждом по отдельности ($\text{o}\ddot{\upsilon}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\iota\nu\ ,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta\ \acute{\epsilon}\nu\alpha$) (*PG. 11. Col. 72*).

Порфирий (ок. 232 — между 301 и 305) в кн. 12 соч. «Против христи-

ан», сохранившегося только в виде выдержек у позднейших писателей, уделил большое внимание Книге пророка Даниила. Его критика этой книги известна благодаря опровержениям нек-рых из них в Комментарии блж. Иеронима на Книгу пророка Даниила (*S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars 1. T. 5: Comment. in Danielelem / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1964. (CCSL; 75A)*).

Порфирий был первым, кто заявил о псевдонимичности Книги пророка Даниила; он утверждал, что она была написана неким человеком, к-рый жил в Иудее во времена Антиоха Епифана; что Д. говорил не о том, чему предстоит произойти, а скорее об уже происшедших событиях; все, что он рассказывал о времени до Антиоха, являлось подлинными историческими событиями, а его предсказания о будущем оказывались ложными (*Hieron. In Dan. 11. 36, 37, 40–41 // PL. 25. Col. 0571B – 0572D; Collins. 1993. P. 114; Casey. 1976*).

Возможно, следуя иудейской и христ. традиции, Порфирий понимал первые 2 царства из Дан 7 как Вавилонское и Мидо-Персидское. 3-м было царство Александра, 4-е — диадохов. Т. о., он отвергал отождествление 4-го царства с Римом, чтобы, как объясняет блж. Иероним, слова «уста, говорящие высокомерно» отнести к Антиоху, а не к антихристу (*Hieron. In Dan. 11. 36 // PL. 25. Col. 0570C; Collins. 1993. P. 114*). Неясно, как Порфирий объяснял выражение «Сын Человеческий», однако блж. Иероним упрекает его в том, что он считает Дан 7. 8–14 описанием поражения военачальников Антиоха Иудой Маккавеем, и спрашивает, как в таком случае Иуда Маккавей мог идти «с облаками небесными» (*Hieron. In Dan. 7. 13, 14*). На этом основании мн. исследователи заключали, что Порфирий отождествлял «Сына Человеческого» с Иудой, однако в последнее время этот вывод подвергся обоснованной критике. Скорее всего Порфирий понимал Дан 7 и 11 как описание борьбы иудеев с Антиохом, однако не давал отдельного толкования образа Сына Человеческого (*Collins. 1993. P. 114*).

Высказывалось предположение (*Casey. 1979. P. 52*), что в интерпретации Книги пророка Даниила Порфирий был зависим от сир. экзегетической традиции, к к-рой принадлежали *Афраат*, прп. Ефрем Сирий,

Полихроний, брат Феодора Мопсуестийского, и нек-рые др. писатели.

Сирийская традиция. Основной чертой этой традиции являлось отождествление 4 зверей с Вавилоном, Мидией, Персией и Грецией, а малого рога — с Антиохом Епифаном; Сын Человеческий становится иногда символом святых, т. е. иудеев, принадлежавших к маккавейскому движению. То, что в этих пунктах имеется сходство только с Порфирием, а не с остальной христ. экзегезой, иногда объясняют традицией, к к-рой принадлежал Порфирий, сохранившей древнее понимание пророчеств книги, остальные к этому времени уже утраченной (*Casey. 1979*).

Такое объяснение проблематично, т. к. наиболее ранний свидетель этой традиции, Афраат, писал в 330–340 гг., т. е. на неск. десятилетий позже Порфирия. Помимо большого количества цитат и аллюзий, разбросанных по мн. его сочинениям, Книга пророка Даниила занимает особое место в его соч. «О войнах». Афраат использует образный язык Книги пророка Даниила для предсказания поражения царя Персии Шапура II от рим. христ. имп. Константина Великого (*Aphr. Demonstr. // PS. Vol. 1. Pars. 1. Col. 183–238*).

Первых трех зверей Афраат толкует так же, как в «западной» традиции: Вавилон, Мидо-Персидское царство и Александр Македонский; 4-й зверь — это «сыновья Исава», т. е. Рим, но, продолжает Афраат, «по воцарении Александра Македонского явилось царство греков, так как и сам Александр из греков. Хотя видение третьего зверя исполнилось на нем, однако третий и четвертый един» (*Ibid. Col. 220*). По-видимому, Афраат пытался совместить 2 интерпретации, в одной из к-рых 4-е царство — Греция, а в другой — Рим. Он считал, что небольшой рог — это Антиох, но при этом отвергал понимание народа святых как иудеев: «Получили ли сыны Израиля Врзошел Всевышнего? Да не будет! Царствовал этот народ на облака небесные? [Нет,] они лишились этого» (*Ibid. Col. 225*). Обозначение Афраатом римлян как «сыноуей Исава» имеет параллель в *Agade*, где оно получило отрицательную коннотацию (*Pierre M.-J. [Comment.] // Aphraate le Sage Persan. Les exposés. P., 1988. T. 1. P. 336. Note 24. (SC; 349)*), в то время как Афраат предсказывал непобе-

димось Римского царства вплоть до Второго пришествия (*Aphr. Demonstr. // PS. Vol. 1. Pars. 1. Col. 233*). При описании Римской державы он использует Дан 2. 40: «А четвертое царство будет крепко, как железо; ибо как железо разбивает и раздробляет все, так и оно, подобно всеокрушающему железу, будет раздроблять и сокрушать», однако при этом испытывает трудности при попытке объяснения следующих стихов, где говорится о том, что железо будет смешано с глиной, т. е. предсказывается, по-видимому, ослабление или разделение Римского царства. По его мнению, поскольку, «собравшись в столицу, сыновья Исава держат совет и на нем поставляют главу государства», а «правлящий царь уничтожил семя предшествующего ему царя, и они не преемствовали друг другу», то рим. царь не причастен семени человеческого, т. е. глине, но «смешивается он с корнем царства, что из железа» (*Ibid. Col. 208–209*).

Мн. места из Книги пророка Даниила Афраат считает исполнением более ранних ветхозаветных пророчеств; это свидетельство подлинности Книги пророка Даниила является для него гарантией, что исполнятся и те пророчества, к-рые содержатся в ней самой. Так, слова Д. Навуходоносору: «Ты — это золотая голова!» (Дан 2. 38) — он считает исполнением пророчества Иер 51. 7: «Вавилон был золотой чашей в руке Господа» (*Aphr. Demonstr. // PS. Vol. 1. Pars. 1. Col. 205*); 1-й зверь в Дан 7. 4, похожий на льва с орлиными крыльями, — это Навуходоносор, что предсказано, по его мнению, в Иер 50. 17: «Израиль — рассеянное стадо; львы разогнали [его]; прежде объедал его царь Ассирийский, а сей последний, Навуходоносор, царь Вавилонский, и кости его сокрушил». А поскольку в Дан 4. 30 сказано про Навуходоносора, что волосы у него выросли, как у орла (так в Пешитте; в синодальном переводе Дан 4. 33 — «как у льва»), то это окончательно убеждает Афраата в том, что 1-й зверь соответствует именно Навуходоносору (*Ibid. Col. 213–216*).

Прп. Ефрем Сирий понимал Дан 7 двойко: он относил пророчества к маккавейской эпохе, но при этом утверждал их окончательное исполнение — во Христе (*Ephraem Syrus. Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine / Ed. G. S. Assemani, e. a. R.; Vat., 1737–1743. T. 5. P. 215*).

Т. о., выражение «Сын Человеческий» он в какой-то мере применял к иудейскому народу. В этом он отличается от Афраата, но похож на более поздних сир. авторов, Феодора бар Кони (кон. VIII в.) и Ишодада Мервского (IX в.) (Ferch. 1980; Casey. 1979. P. 67). Небольшой рог прп. Ефрем Сирий, как и Афраат, отождествлял с Антиохом Елифаном (Collins. 1993. P. 115). Оригинальную интерпретацию он предлагает для слов «вознесся на Вождя воинства сего» из Дан 8. 11; притом что традиционно этот текст вместе с Дан 8. 25 «и против Владыки владык восстанет» понимали как восстание против Бога, прп. Ефрем считает, что «Вождь воинства» — это первосвященник Ония (Ibid. P. 333).

Нельзя исключить знакомство Афраата и прп. Ефрема с трудами Порфирия (Ibid. P. 116). Принимая частично толкование малого рога как Антиоха, неуникальное для Порфирия, они оба принадлежат к христ. экзегетической традиции, средоточием которой является христологическое понимание Дан 7. 13.

Блж. Иероним Стридонский. Комментарий блж. Иеронима на Книгу пророка Даниила является важнейшим источником для ее изучения. Большую ценность представляет то, что в комментарии дошли до нас взгляды Порфирия и полемика с ним, а также то, что он передает положения раввинистической экзегезы. Кроме того, в предисловии блж. Иеронима к переводу Книги пророка Даниила мы имеем свидетельство того, что к его времени греч. перевод LXX Книги пророка Даниила был заменен в церквях переводом Феодотиона (PL. 28. Col. 1357).

Блж. Иероним близок к антиохийской традиции, предпочитая исследование букв. смысла Писания, в противоположность аллегорическому подходу представителей александрийской школы, в первую очередь Оригена. В комментарии к Дан 4, в его неназванном оппоненте многие видят Оригена (Satran. 1985). Блж. Иероним отвергал понимание Навуходоносора как символа дьявола, а Валтасара — как символа антихриста и защищал историчность библейского повествования, поскольку «в противном случае все, что мы читаем в Писании, может показаться несовершенным образом или просто баснями» (Hieron. In Dan. 4. 1). Так, тем, кто считали невозможным, что-

бы Навуходоносор мог питаться травой и жить среди зверей в течение 7 лет (Дан 4. 30), он возражал, что если человек теряет разум, то он часто уподобляется животным (Ibid.). Т. о., блж. Иероним всегда предпочитал буквально историческое объяснение аллегории (Collins. 1993. P. 116). Полемизируя с Порфирием, он защищал христологическое толкование образа камня в Дан 2 и «Сына Человеческого» в Дан 7. «Небольшой рог» из Дан 8. 9 он понимал как Антиоха Елифана, однако, отходя от «чисто исторического» толкования, добавлял, что Дан 8. 14 «большинство комментаторов относят к антихристу, считая, что то, что случилось при Антиохе, было только неким прообразом, который найдет свое окончательное исполнение при антихристе» (Hieron. In Dan. 8. 14). Также описание в Дан 11. 24–25 он считал описанием антихриста (Hieron. In Dan. 11. 24–25 // PL. 25. Col. 0565B – 0567B) и небольшой рог из Дан 7 (PL. 25. Col. 0530D – 0531A). 70 седмин лет из Дан 9. 24–26 означали время до разрушения Иерусалима (Hieron. In Dan. 9. 24–27 // PL. 25. Col. 0542B – 0545A).

Антиохийская традиция в толковании Книги пророка Даниила представлена также комментарием блж. Феодорита Кирского (PG. 81. Col. 1255–1546) и сохранившимися фрагментами Полихрония. Комментарий Феодора Мопсуестийского до нас не дошел, а подлинность комментария свт. Иоанна Златоуста, сохранившегося до наст. времени (PG. 56. Col. 193–246), находится под вопросом (Satran D. Early Jewish and Christian Interpretation. P. 248–249; Podskalsky. 1972. S. 19–20). Однако, даже если свт. Иоанн Златоуст и не был автором комментария, возможно, он все же был составлен его учениками по каким-то материалам, принадлежавшим святителю (Aldama J. A. Repertorium Pseudochrysostomicum. P., 1965. P. 204).

Более половины текста комментария свт. Иоанна Златоуста посвящено первым 5 главам Книги пророка Даниила, из которых наиболее подробно рассмотрена гл. 2, где мудрость Д. проявляется в том, что он в отличие от халдейских мудрецов способен не только истолковать сон царя, но и сообщить его содержание. В этой связи в комментарии Д. сравнивается с Иосифом. Царь «рассказывает сон» Иосифу (Ioan. Chrysost. In Dan



Прор. Даниил.
Икона. 60-е гг. XVI в.
(НГОМЗ)

// PG. 56. Col. 200) и требует толкования сновидения; поскольку время исполнения увиденного было близко, правильность толкования Иосифа стала всем очевидна. В случае с Д. исполнение сна было не скоро. То, что царь не мог вспомнить свой сон (Дан 2. 5, 8), чтобы рассказать его истолкователям, послужило свидетельством мудрости Д. и гарантировало правильность его толкования. Можно отнести это рассуждение комментатора ко всей Книге пророка Даниила: описанная в ней чрезвычайная мудрость пророка является залогом истинности его пророчеств.

Одной из особенностей комментария является то, что в описании иштукана (Дан 2. 32–33) железо упоминается отдельно от глины и речь идет о «пяти веществах» вместо традиц. 4: Навуходоносор «видел пять веществ: золото, серебро, медь, железо, глину» (Ibid. Col. 205). Вместе с тем и железо и глина относятся к царству римлян (Ibid. Col. 206). По мнению комментатора, Д. не говорит яснее (возможно, имеется в виду то, что он не приводит названий царств), чтобы его книгу не уничтожили (Ibid. Col. 208).

В комментарии имеются также элементы антииудейской полемики. Так, говорится о том, что Навуходоносор прославил Бога (Дан 2. 47), в то время как иудеи хотя и слышали гораздо больше, чем он, тем не менее не внимали (Ibid. Col. 210).



Завершается текст комментарием на «13-ю главу», в синодальном переводе — Дан 14 (Ibid. Col. 244–246). Особое внимание уделено рассказу о том, как прор. Аввакум принес Д. пищу (Дан 14. 33–38). Комментатор проводит параллель с Дан 1, говоря, что на этот раз Д. не попущено было претерпеть голод. Бог явил великое чудо, заставив львов «поститься»: они не только не тронули тела праведника, но и не отняли у него пищи (Ibid. Col. 246).

Блж. Феодорит, возможно, так же, как и блж. Иероним, отстаивает христологическое толкование камня из Дан 2 и «Сына Человеческого» из Дан 7; небольшой рог для него символизирует антихриста (Collins. 1993. P. 116). Хотя он и признавал пророческий характер книги, однако не считал, что в ней содержится точный расчет сроков последних времен; ее назидательность он видел скорее в демонстрации временности мировых империй и в утверждении верховной власти Бога (Ashby G. W. Theodoret of Cyrhus as Exegete of the OT. Grahamstown, 1972. P. 136–137).

Позднейшая иудейская традиция. Ссылки на Книгу пророка Даниила разбросаны по большому корпусу раввинистической лит-ры и с трудом поддаются систематизации: комментарии Саадии бена Йосафа Гаона (882–942), Раши (1040–1105), Авраама Ибн Эзры (1093–1167), Герсонида (1288–1344), Авраванеля (1437–1508) и Бен Яхьи (сер. XVI в.). Существует также Мидраш на Д., написанный Самуилом бен Нисим Маснутом (XIII в.).

В раввинистической лит-ре отмечается благочестие и мудрость Д., ему приписывается галахический запрет на использование растительного масла, взятого у язычников. Однако лояльность Д. и его служба у языческих царей не находили поддержки у раввинистических комментаторов. Многих, напр., смущало то, что Д. давал советы Навуходоносору, к-рый был врагом Израиля. Имеется даже предание о том, что Д. был за это наказан (Бава Батра 4а). Др. авторы для оправдания Д. перетолковывали Дан 4. 19 («господин мой! твоим бы ненавистникам этот сон, и врагам твоим значение его!»). Слова «господин мой» при этом относятся не к Навуходоносору, а к Богу: «Даниил посмотрел вверх и сказал: «Господи и Владыка мой, пусть этот сон и его толкование ис-

полнятся на Навуходоносоре, Твоим враге и противнике»» (Мидраш Танхума, Мишпатим 4).

Основной интерес в Книге пророка Даниила для иудейской, как и для христ., традиции лежал в сфере эсхатологии. Фигура «Сына Человеческого» из Дан 7 толковалась мессиански (следуя «Подобиям Еноха» и 3 Езд), а с XII в. иногда отождествлялась с израильским народом. Однако «Сын Человеческий» для иудаизма значит гораздо меньше, чем для христианства, более значимым был образ 4 царств, традиционно считавшихся Вавилоном, Мидо-Персидским царством, Грецией и Римом (к-рый часто называется Едомом). В раввинистическом трактате «Левитикус Рабба» (13. 5) утверждается, что и ранее существовали пророчества о 4 царствах. В Быт 2. 10 о них говорится под видом 4 рек, вытекавших из Эдема. В аллегорическом толковании Быт 15. 12 («крепкий сон напал на Авраама, и вот, напал на него ужас и мрак великий») «ужас» (תַּחֲשִׁוּת) относится авторами трактата «Левитикус Рабба», по-видимому, к Вавилону (потому что Навуходоносор исполнился ярости) или к Едому, 4-му зверю, страшному и ужасному (Дан 7. 7); «напал» (נִפְלָא) может относиться к Вавилону (Ис 21. 9: «...пал, пал Вавилон») или к Едому (Иер 49. 21: «От шума падения их [жителей Едома] потрясется земля»). В Лев 11. 4–8 в списке нечистых животных верблюд означает Вавилон, тушканчик (שָׂשִׁי) — Мидию, заяц — Грецию, а свинья — Рим.

С течением времени схема 4 царств подгоняется под совр. исторические события. Так, в 4-м царстве власть начинает делиться между Римом (Едом) и исламом (Исав). Для Ибн Эзры Рим был лишь ответвлением Греции. Ибн Дауд (XII в.) различал отдельные царства от 4 империй: Персии (включая Вавилон и Мидию), Греции (включая Рим), Рима и исламского халифата.

Важнейшим для толкователей был вопрос: что из пророчеств Д. уже сбылось? Нек-рые комментаторы связывают Дан 11 с разрушением Второго храма (Collins. 1993. P. 87), другие — с возникновением ислама (Иафет бен Эли, см.: Montgomery. 1927. P. 469). 70 седмин лет считаются обычно временем от разрушения Первого храма до разрушения Второго храма. Для Раши и Ибн Эзры помазанник из Дан 9. 26 (מָשִׁיחַ, в си-

нодальном переводе — Христос) — это Агриппа, хотя в иудейской средневековой традиции существовало и мессианское толкование этого места (Collins. 1993. P. 88).

Еще менее однозначным было восприятие предсказаний о конце времен. Несмотря на существующее в Талмуде запрещение подсчитывать, когда будет конец (Санхедрин. 97b), мн. толкователи делали такие подсчеты, основываясь на Книге пророка Даниила. Саадия Гаон считал, что 1335 дней из Дан 12. 12 должны пониматься как годы. Раши рассчитал, что Мессия придет через 1290 лет (Дан 12. 11) после прекращения жертвы всесожжения. Авраам бар Хийя (1065–1143) считал, что 2300 (Дан 8. 14) — число лет от строительства Первого храма до прихода Мессии. Ибн Дауд, напротив, утверждал, что пророчества Д. уже исполнились и никак не могут относиться к будущему. Авраванель, используя различные числа из Книги пророка Даниила, предсказал приход Мессии в нач. XVI в. (Collins. 1993. P. 88; Silver H. A History of Messianic Speculation in Israel. N. Y., 1927).

Книга пророка Даниила дала материал для создания средневек. иудейских апокалиптических произведений. Персид. «Апокалипсис Даниила» (XII в.) рассказывает о жизни Д. при вавилонском и персид. дворах, а затем говорит о различных царях, начиная с времени возникновения ислама; далее идет предсказание о «ложном мессии Бен Йосифе», за к-рым последует мессия Бен Давид, воскресающий из мертвых, и 1300-летняя мессианская эра.

Средневековый период. В раннем средневековье появляется большое количество произведений апокалиптического характера, написанных от имени Д. и повествующих об антихристе. Часто они представляют собой похожие на Дан 11 пророчества о возвышении и падении различных царств, обычно написанные после упоминаемых событий. Для авторов средневек. апокалиптической лит-ры по степени важности среди библейских персонажей с Д. могут сравниться лишь Адам, Ездра и Моисей (DiTommaso L. 4QPseudo-Daniel^{A-B} (4Q243–4Q244) and The Book of Daniel // Dead Sea Discoveries 12, 2. 2005. P. 101). Помимо влияния Книги пророка Даниила в этих произведениях присутствует также зависимость от Сивиллиных книг,





Прор. Даниил.
Икона. XVII в.
(ГТГ)

что осознавалось уже современниками; историк *Лиутпранд Кремонский* (X в.) писал в «Отчете о путешествии в Константинополь»: «У греков и сарацин есть книги, которые они называют ὄρασεις, т. е. видения Даниила; я же [называю] их сивиллинами» (Habent Graeci et Saraceni libros quos ὄρασεις, sive visiones, Danielis vocant, ego autem Sibyllinos) (MGH. SS. Bd. 3 / Ed. G. H. Pertz. Hannover, 1839. S. 355). Важнейшим произведением, на к-ром можно проследить развитие этого жанра, является сир. «Апокалипсис Псевдо-Мифодия».

Этот апокалипсис, составленный в VII в., был приписан сщмч. *Мифодию* Патарскому. Одной из целей его написания было утверждение превосходства Византийской империи перед лицом исламской агрессии. О его популярности можно судить по тому, что он сохранился до наст. времени, не считая переводов, в неск. десятках греч. рукописей, нетождественных по содержанию. 4 мировые империи соответствуют не металлам или зверям, а 4 ветрам; в сознании автора, по-видимому, речь идет не только об их следовании друг за дру-

гом во времени, но и о некоем одновременном сосуществовании (*Podskalsky*. 1972. S. 54–55). Империи не те, что в Книге пророка Даниила. Так, в одном варианте текста 4 империи — это Эфиопия, Македония, Греция и Рим (ВНГ; N 2036a (Austarium): Cod. Athen. 2187, f. 185, 22–25; *Podskalsky*. 1972. S. 55. Anm. 239). Для доказательства того, что власть ромеев продлится до конца времен, приводится известный текст из 2 Фес 2. 1–8, причем дополнительным гарантом этой власти является обладание Честным Древом Креста. Перед концом будет решительная битва с Измаилом, после чего римско-визант. император передаст в Иерусалиме свой царский венец в руки Христа.

Появляющиеся с IX в. «Видения Даниила» включают переработки материала «Апокалипсиса Псевдо-Мифодия» и новые тексты.

«Видение пророка Даниила об императорах, о последних днях и о конце мира» сохранилось только в слав. переводе. Арх. Гавриил, поставив Д. на вершине горы, показывает ему 4 больших зверей, выходящих из моря. Эти звери соответствуют 4 ветрам (влияние «Апокалипсиса Псевдо-Мифодия»), но также и 4 империям, начиная с «Исаврийской» (имеется в виду визант. имп. Лев III, правивший в 717–741). В конце пророчества появляется «сын погибели», к-рый убивает *Еноха* и *Илию*.

В «Последнем видении Даниила» (Ἡ ἐσχάτη ὄρασις τοῦ Δανιήλ) (*Vasiliev* A. Anecdota Graeco-Byzantina. M., 1893. С. 43–47) грядущие бедствия возмещаются «городу на семи холмах», т. е. К-полю, и всей земле. Явной зависимости от Книги пророка Даниила обнаружить не удается. Это произведение часто называется греч. «Апокалипсисом Даниила».

«Видение Даниила о последнем времени и о конце мира» (Ὁρασις τοῦ Δανιήλ περὶ τοῦ ἐσχάτου καιροῦ καὶ περὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) (Там же. С. 38–43) состоит из материала, заимствованного из «Апокалипсиса Псевдо-Мифодия» и из более ранних «Видений Даниила».

«Повествование о Данииле» — визант. апокалипсис VIII в., в к-ром более ранние предания, описывающие приход антихриста и конец мира, приспособлены к совр. тексту исторической ситуации.

Существуют также сочинения подобного рода на арм. (VII в.), копт.

(XII в.) и араб. (IX в.) языках (*Kallemkiar* A. Die siebente Vision Daniels // Wiener Zschr. f. die Kunde des Morgenlandes. 1892. Bd 6. S. 227–240; *Macler* F. Les apocalypses apocryphes de Daniel. P., 1895. P. 37–53, 163–175, 265–305).

Сохранился комментарий Майнцского архиеп. *Рабана Мавра* (IX в.), к-рый, правда, не имеет самостоятельной ценности, т. к. является лишь сборником мнений более ранних авторов. *Андрей Сен-Викторский* (XII в.), знаменитый поиском «буквального смысла» Свящ. Писания и использованием иудейских источников, в соч. «Expositio super Daniele» (*Andreae de Sancto Victore Opera*. T. 7: Expositio super Daniele. Turnhout, 1990. (CCCM; 53F)) высказал нек-рые оригинальные суждения. Так, он доказывал на основании пророчеств Д., что Рим никогда не будет разделен. Считается, что нек-рые заключения он сделал под влиянием бесед с совр. ему раввинами (*Zier* M. A. The Expositio super Daniele of Andrew of St. Victor: A Crit. Ed. together with a Survey of the Mediaeval Latin Interpretation of Daniel: Diss. / Univ. of Toronto. 1983. P. III). *Альберт Великий* (XIII в.) был первым, кто разделил Книгу пророка Даниила на части; для выяснения «буквального смысла» он приводил большое количество параллелей из др. книг ВЗ (*Knabebauer* J. Commentarius in Daniele Prophetam, Lamentationes et Baruch. P., 1891. P. 58. (Cursus Scripturae Sacrae; 3, 4)). Разделение Книги пророка Даниила на главы было доведено до конца в том же веке *Стефаном Лагтоном* (1227). *Фома Аквинский* широко использовал Книгу пророка Даниила в своих сочинениях. Напр., слова Д. Навуходоносору «искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным» (Дан 4. 24) Фома приводит в качестве доказательства того, что с помощью милостыни человек может тотчас загладить свои грехи (*Thom. Aquin. Sum Th. 2. 2. Q. 189. Art. 4*). Также использовал Книгу пророка Даниила при комментировании Откровения *Николай де Лира* (XIV в.); библейские тексты он рассматривал как пророчества о ходе истории до конца мира.

В народной средневек. апокалиптической лит-ре Книга пророка Даниила уступала по степени влияния Откровению Иоанна Богослова, од-



нако нередко использовалась при описаниях 4 царств и в пророчествах об антихристе. «Книга ста глав», написанная по-немецки в кон. XVI в., стала последним значительным произведением средневеков. эсхатологии. 4 царства в ней — это Франция, Англия, Испания и Италия.

На исходе средневековья в интерпретации Книги пророка Даниила появляется новый мотив, связанный с отождествлением фигуры антихриста с папой Римским. Уже в XIII в. Фридрих II в борьбе с папой Григорием IX называл его антихристом (папа называл его так же). Когда папа Иоанн XXII (1249–1334) осудил тезис об абсолютной бедности Христа и апостолов, то французские диссиденты назвали его постановление «мерзостью запустения» (ср.: Дан 9. 27, 11. 31) (*McGinn B. Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. N. Y., 1979. P. 175*). Я. Гус, защищаясь от обвинения в том, что он называл папу антихристом, внес уточнение: не каждый папа — антихрист.

Эпоха Реформации. М. Лютер посвятил раздел Дан 8 в опубликованной в 1521 г. работе об антихристе; в 1530 г., издавая перевод Книги пророка Даниила, снабдил его специальным предисловием, в котором сформулировал свои взгляды. По его мнению, жизнь Д., представленная в первых 6 главах книги, имеет назидательное значение, т. к. она демонстрирует торжество веры праведников. Пророчества, как он считал, были даны о недалеком времени; в Дан 7 говорится о том, что Рим попадет под власть турок, а небольшой рог может относиться даже к Мухаммаду (*Albrecht O. Luthers Arbeiten an der Übersetzung und Auslegung des Propheten Daniel in den Jahren 1530. und 1541. // Archiv f. Reformationsgeschichte. 1926. Bd. 23. S. 6*).

Лютер признает, что Дан 8 и 11 относятся и к Антиоху IV Епифану и к антихристу, однако Дан 11. 36–45 — непосредственно к папе, к-рого он считает антихристом. Эту тему он развивает в переработанном варианте предисловия к Книге пророка Даниила, изданном в 1541 г. (*Luther M. WA. T. 11. Bd. 2: Die Deutsche Bibel. 1960*). Для него было очевидным, что царь, к-рый поступает «по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого божества» (Дан 11. 36), — это яркое изображе-

ние папства. При этом Лютер дает для не вполне ясного выражения из Дан 11. 37 перевод: «Он не будет заботиться ни о любви женщин, ни о каком-либо боге» (er wird weder Frauenliebe noch einiges Gottes achten; в синодальном переводе похожий смысл, но чаще это место понимается как «он не почитит даже бога, которого любят женщины» — имеется в виду языческий культ), считая, что речь идет о celibате пап.

Разбирая др. не очень понятный текст Дан 11. 38 («богу крепостей на месте его будет он воздавать честь»), Лютер толкует «крепости» (מְצוּדוֹת) как мон-ри, учреждаемые папой (в своем тексте он оставляет это слово без перевода: Maußim) (*Collins. 1993. P. 120; Strohl J. E. Luther's Eschatology: The Last Times and the Last Things. Chicago, 1989. P. 44*). В Дан 12 явление Михаила означает победу над папством. Войны между сев. и юж. царями в Дан 11 рассматриваются как описание исторических событий, ослаблявших папскую власть, напр. деятельности Гуса (*Collins. 1993. P. 120*). «Слухи с востока и севера» (Дан 11. 44), к-рые встревожат царя, Лютер воспринимает как предсказание последствий собственной деятельности (*Ibidem*).

Периоды 1290 и 1335 дней в Дан 12 Лютер рассматривает как «ангельские дни», так что каждый такой день равен году. Он отказывается от попыток расчета сроков конца мира, хотя и уверен в том, что этот конец близок, т. к. большая часть предвещающих его знаков уже явлена (*Albrecht. 1926. S. 47*).

Подход Ф. Меланхтона, к-рый опубликовал в 1529 г. Комментарий на Книгу пророка Даниила (*Commentarius in Jeremiam, Ezechielem, Daniellem. P., 1610*), во многом сходен с подходом Лютера. Хотя он и считал антихристом папу, но для него этот пункт был не столь важным. Зато в развитие идей Лютера он предложил теорию о 2 антихристах: духовный антихрист — это папство, а телесный — это турки (*McGinn. 1979. Chap. 5*).

В Англии, базируясь на трудах Лютера и Меланхтона, Дж. Джой составил свой комментарий (*Joye G. The Exposycion of Daniel the Prophete: Gathered out of Ph. Melancthon, J. Ecolapadius, Ch. Pellicane, out of I. Draconite. Gen.; Antw., 1545. L., 1550*). По его мнению, роль антихриста принадлежала «не только туркам, Магомету и Римским папам,

их кардиналам, епископам, священникам и монахам», но и «всем императорам, царям и принцам» (*Bauckham R. Tudor Apocalypse: 16th-Cent. Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation. Appleford, 1978. P. 184–185*).

Ж. Кальвин считал пап антихристами, однако не связывал это с толкованием Книги пророка Даниила. Видения Д., по его мнению, не простирались в будущее далее времени Нерона. 4-й зверь в Дан 7 означает Рим, а 10 рогов — сенат. Небольшой рог символизирует Цезаря и монархическую империю. Дарование царства святым относится скорее к первому распространению Евангелия, а не ко Второму пришествию. В Дан 9 говорится о приходе Христа и разрушении Иерусалима римлянами (*Collins. 1993. P. 120; Calvin J. Praelectiones in librum prophetiarum Danielis. Gen., 1561*). Т. о., заслугой Кальвина было то, что его комментарий стал 1-й попыткой исторической экзегезы Книги пророка Даниила.

В ответ на антипапистский уклон протестант. комментариев появились полемизирующие с ними работы католич. ученых. Из них наиболее важными были комментарии Б. Перейры (1594) и И. Мальдоната (1610). Косвенное отношение к проблеме имели и труды испан. иезуитов, посвященные Откровению Иоанна Богослова; отвергая отождествление папства с антихристом, они пользовались исторической экзегезой, прокладывая дорогу исторической критике (*Collins. 1993. P. 121; McGinn Sh. E. The Book of Revelation. Lewiston, 1997. P. 538*).

Историческая критика. С кон. XVI в. протестант. комментаторы начинают применять исторический подход при изучении Книги пророка Даниила. Г. Проций (1583–1645) считал 4-м царством Грецию и отказался от отождествления антихриста с папством. Он признан отцом совр. критической интерпретации Книги пророка Даниила (*Montgomery. 1927. P. 108*).

Предсказание Д. о царстве, «которое вовеки не разрушится» (Дан 2. 44), символизируемое камнем, отторгнутым от горы, во сне Навуходоносора, повлияло на возникновение в Англии т. н. движения *людей пятой монархии* (Fifth Monarchy Men, или the Fifth Monarchists). Деятельность этого движения приходится на 1649–1661 гг., оно ставило своей



целью реформировать парламент и правительство для приготовления их к приходу Христова царства на землю. Поначалу люди пятой монархии поддерживали О. Кромвеля, т. к. они считали, что он поможет им преобразовать порочное общество в св. царство, однако после 1650 г. они перешли в оппозицию к нему. Лидер движения У. Эспинуолл в изданном в 1653 г. соч. «Краткое описание пятой монархии» предсказывал, что конец света случится в 1673 г.

В 1733 г. И. Ньютон издал сочинение, посвященное Книге пророка Даниила и Откровению Иоанна Богослова. Он считал, что Книга пророка Даниила составлена из фрагментов, написанных в разное время. Больше всего его интересует определение 10 царств, символизируемых рогами 4-го зверя. При этом он настаивает на том, что отвержение пророчеств Д. равносильно отвержению христианства (Collins. 1993. P. 121).

В XIX в. Книга пророка Даниила использовалась наравне с Откровением Иоанна Богослова различными религ. движениями в Америке для расчета даты конца мира. У. Миллер (1782–1849) основывался на 2300 днях, к-рые он понимал как годы (из Дан 8. 14); начиная отсчет от возвращения Ездры в Палестину в 458 г. до Р. Х., он пришел к выводу, что конец света состоится в 1843 г. (Festinger L., Riecken H. W., Schachter S. When Prophecy Fails. Minneapolis, 1956. P. 12–23). Пророчество было сделано в нач. 30-х гг. XIX в., и нек-рые члены основанной Миллером секты приняли тогда новую дату — 22 окт. 1844 г. Наступление этой даты, не сопровождавшееся концом света, стало для сектантов глубоким разочарованием (см. Адвентисты).

Совр. критический подход к Книге пророка Даниила зарождается в XVIII в., когда англ. философ-деист Э. Коллинз (1676–1729) подверг сомнению ее подлинность: он считал эту библейскую книгу подделкой времен Антиоха Епифана. Его аргументация во многом совпадала со взглядами Порфирия. В течение XIX в. по вопросу о подлинности Книги пророка Даниила шли ожесточенные споры, результатом к-рых стало то, что бо́льшая часть ученых приняла позднюю датировку, однако немало комментариев было написано с консервативных позиций и в XX в. (Young E. J. The Prophecy

of Daniel. Grand Rapids, 1949; Baldwin J. G. Daniel. Leicester, 1978). Центральным аргументом противников критического подхода является тот факт, что в его основе лежит уверенность в невозможности пророчествовать будущее, в результате чего пророчества получают всегда более позднюю датировку, чем события, о к-рых они говорят.

Среди католич. ученых первым, кто принял датировку эпохой Маккавеев, был М. Ж. Лагранж (Lagrangé M. J. Les Prophéties messianiques de Daniel // RB. 1904. T. 1. P. 494–520). Нек-рые комментаторы продолжали защищать аутентичность Книги пророка Даниила (см., напр.: Linder J. Commentarius in librum Daniëlem. P., 1939. (Cursus Scripturae Sacrae; 23)), однако после второй мировой войны в большинстве комментариев, сделанных католич. авторами, принимаются основные положения критической школы, иногда с оговорками (см., напр.: Steintmann J. Daniel: Texte franç., introd. et comment. P., 1961; Menasce P. J., de. Daniel: La Sainte Bible de Jerusalem. P., 1958²).

Современные аспекты изучения Книги пророка Даниила. В кон. XX в. мн. ученые отмечали падение интереса к исследованиям этой книги (см., напр.: Koch K. Europa, Rom und der Kaiser. Hamburg; Gött; 1997). Возможно, вопросы всемирной истории, фигура антихриста и эсхатологические ожидания в основном перестали интересовать представителей академической науки. В кон. XX в. темами для изучения остались единство книги, ее жанр и религиозно-исторический фон. В большой степени на совр. исследования Книги пророка Даниила повлияли открытия новых текстов: месопотамских табличек, ханаанейских текстов из Угарита и в особенности свитков Мёртвого м., среди к-рых имеются фрагменты Книги пророка Даниила и неск. тематически близких к ней сочинений. Актуальным является и вопрос канонического статуса Книги пророка Даниила, а также его влияние на историю формирования ветхозаветного канона (см. ст. Канон библейский).

В 1-й пол. XX в. одним из наиболее значительных трудов по вопросу об аккад. параллелях к Книге пророка Даниила была книга Р. Д. Уилсона (Wilson R. D. Studies in the Book of Daniel: A Discussion of the Histo-

rical Questions. N. Y.; L., 1917); он доказывал аутентичность этой книги на основании аккад. источников. Хотя выводы Уилсона и считаются устаревшими, но эту тему продолжают активно изучать (см., напр.: Kvanvig H. S. An Akkadian Vision as Background for Daniel 7? // StTheol. 1981. Vol. 35. P. 85–89; Van Der Toorn K. Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background // The Book of Daniel / Ed. J. J. Collins. Vol. 1: Composition and Reception. Leiden, 2000).

Существует 2 подхода для объяснения генезиса видений Дан 7–12. В соответствии с одним из них дошедший до нас текст содержит многочисленные вставки и неоднократно подвергался редактированию. Задачей исследователя при этом является реконструкция истории композиции (см. в кн.: Ginsberg H. L. Studies in Daniel. N. Y., 1948).

Представители др. научной традиции пытаются объяснить особенности видений (повторяемость и непоследовательность) их принадлежностью к жанру ближневост. мифа; пионером в этом направлении стал Г. Гункель (Gunkel H. Schöpfung und Chaos. Gött., 1895). В последнее время этот подход используют в основном ученые англоязычного мира.

Исследователи выдвигают различные гипотезы для определения жанра видений, напр., иногда их понимают как некоего рода мидраш, сочиненный книжниками, образный мир к-рых был сформирован евр. Библией. Более популярным является положение, согласно к-рому автор(ы) видений имел(и) доступ к различным традициям, и видения, т. о., составлены из фрагментов древних мифов, существовавших в устной традиции. При этом для исследователей данного направления более продуктивным оказывается сравнение Книги пророка Даниила не с библейскими текстами, весьма отличающимися в отношении жанра, а с примерно современными ей апокалипсисами Еноха и свитками Мёртвого м.

Е. В. Барский

Книга пророка Даниила в русской библеистике. Переводы. XII–XVI вв. датируются 100 сохранившихся списков переводов Книги пророка Даниила на церковнослав. язык: 53 паремийника (XII–XVI вв.), 3 хронографа (XV и XVI вв.), 36 т. н. «Толковых пророчеств» (XV–

XVI вв.), 5 списков толкований на Книгу пророка Даниила свт. Ипполита Римского и 4 списка др. толкований. Проф. И. Е. Евсеев выделил 3 основные группы текста, восходящие к X–XI вв.: богослужебная, или паремийная (сохр. в 53 списках паремийников), содержит переводы 2, 3, 7-й и, возможно, 10-й глав Книги пророка Даниила; первоначальная полная (сохр. в списках 2 хронографов — архивского (XV в.) и виленского (XVI в.)) — в мифодиевском переводе; симоновская, или толковая, — отличная от 2 предыдущих по языку и неск. более поздняя по происхождению, известна в 45 полных списках Книги пророка Даниила, названа так потому, что восходит к времени болг. царя Симеона (893–927) (Евсеев. 1905. С. VI, IX). Евсеев также считал, что в основе 1-й группы текстов лежит перевод св. Кирилла, 2-й — св. Мефодия и его учеников (Там же. С. X–XXXVIII; Михайлов. 1912. Ч. 1. С. ССХIV–ССХVI; Цуркан. 2001. С. 121–125).

1-я и 2-я группы характеризуются одинаковыми филологическими особенностями и являются свидетелями одной редакции, причем паремийный перевод точно соответствует греч. «Профитологию» и представляет собой цельное и лучшее по характеру перевода произведение. 3-ю группу составляют др. редакции древнеслав. текста (Евсеев. 1905. С. IX, XXVI–XXVII). Эти 2 редакции возникли в разных переводческих школах и отличаются по внешним признакам: 1) различны переводы одних и тех же греч. слов (напр.: ἔθνος — «язык» в 1-й редакции и «страна» во 2-й; ἄγγελος — соответственно «ангел» и «вестник»; δαίμων — «демон» и «кумир»; εἰδωλον — «идол» и «кумир»; ἱερεὺς — «иерей» и «жрец»); 2) 1-я школа опирается на к-польскую редакцию греч. текста, 2-я передает александрийскую редакцию; 3) перевод 1-й школы отвечает нуждам богослужения (паремийный), 2-й — по большей части представляет собой толкательный текст (Там же. С. X). Обе редакции древнеслав. текста Книги пророка Даниила в сопоставлении с т. н. лукиановским и исихиевским изводами греч. текста перевода Феодотиона были изданы Евсеевым в 1905 г. (Там же. С. 1–183).

В Теннадиевскую Библию 1499 г. вошел перевод Книги пророка Даниила, выполненный в Вост. Бол-



Прор. Даниил
во рву львином.
Икона. 1-я пол. XIX в.
(ГМЗК)

гарии в эпоху царя Симеона (Цуркан. 2001. С. 208–209). В издании Библии Франциска Скорины 1517–1519 гг. для перевода Книги пророка Даниила были использованы текст чеш. Библии издания 1506 г. и симоновская редакция (Евсеев. 1905. С. XLVIII). В Острожской Библии 1581 г. текст Книги пророка Даниила (как и др. пророческих книг) был заимствован из перевода (известного уже в 1-й пол. XI в.), включавшего священный текст с толкованием (Цуркан. 2001. С. 215–216). В Московской печатной Библии 1663 г. за основу был взят неск. исправленный текст из Острожской Библии (Там же. С. 217). Для Елизаветинской Библии 1751 г. текст 1663 г. был заново исправлен по греч. спискам (Там же. С. 217–220).

Перевод Книги пророка Даниила на рус. язык с МТ в числе проч. пророческих и учительных книг был осуществлен прот. Герасимом Павским и издан литографическим способом небольшим тиражом в 1838–1839 гг. (Чистович. 1899. С. 206)

(о судьбе перевода см. разд. о рус. переводах в ст. Библия). В примечаниях к 9-й гл. Павский предлагал толкование откровения о седмицах, отличающееся от традиционного: 1-й период в 7 седмиц (49 лет) он понимал как время до воцарения Кира, когда храм и Иерусалим еще были в запустении, а 62 седмины (434 года) — как отрезок времени от правления Кира до кончины Селевка Филадельфа (предшественника Антиоха IV Епифана), предполагая, что счет в пророчестве дан «круглым числом» (в действительности 2-й период составляет 360 лет). 3-й период — седмина Антиоха IV Епифана, во 2-ю половину к-рой пострадали храм и богослужение (Там же. С. 157–158. Примеч. 1). В объяснении этого толкования Синоду в записках от 24 и 30 апр. 1842 г. он указывал, что это «мнение не его», но оно показалось ему «вероятнейшим» из числа 50 толкований, к-рые он обнаружил в зап. библейской литературе, хотя ему известно, что оно противоречит древнему церковному пониманию (Там же. С. 160, 163). Кроме указанной хронологии аргументом в пользу этого объяснения он предлагает свой перевод фразы תבן תבן из Дан 9. 25 (букв.— Помазанник Князь) как «некий помазанник», понимая под ним не Мессию, а предшественника Антиоха IV Епифана — Селевка Филадельфа (Там же. С. 161). Пророчество о грядущем Мессии Павский видел лишь во 2-й ч. стиха Дан 9. 24 и признавал слабым местом своего толкования хронологию, однако остался при своем «частном» мнении, поскольку оно не подвергается сомнению церковные догматы (Там же. С. 163–165).

Перевод Г. Павского лег в основу перевода Книги пророка Даниила (среди проч. книг Свящ. Писания ВЗ), осуществленного алтайским миссионером прп. Макарием (Глухаревым) (Макарий (Глухарев), прп. 1863). Последний «только исправлял готовый перевод (Павского.— Д. Ю.), ограничиваясь заменой одних слов другими», часто меняя рус. термины на аналогичные славянские (напр., «баран» на «овен» в Дан 7. 4; «тогда святилище будет безопасно» на «тогда святилище оправдается» в Дан 8. 14) (Чистович. 1899. С. 330). Далеко не все исправления были удачны (напр., «тогда захотелось мне узнать о четвертом оном звере» заменено фразой «тогда я

возжелал подлинности на четвертого онаго зверя» в Дан 7. 19) (Там же. С. 331).

Перевод Книги пророка Даниила в рамках синодального перевода был осуществлен с МТ с учетом греч. текста перевода Феодотиона (подробнее см. разд. о рус. переводах в ст. *Библия*). В рус. перевод включены неканонические добавления из греч. текста. В целом перевод хорошо передает евр. МТ и согласуется с церковной традицией толкования Книги пророка Даниила. Напр., пророчество о 70 седмицах (Дан 9. 24–27) читается как исполнившееся в Иисусе Христе с последовавшим разрушением Иерусалима римлянами в 70 г. Выражение מִשָּׁח לַיהוָה из Дан 9. 25 переведено как «Христос Владыка», хотя фраза из Дан 9. 26 (являющаяся почти дословным переводом с еврейского) «предан будет смерти Христос, и не будет» может быть понята неоднозначно — что Христос «будет» и «не будет» предан смерти; однако выражение «не будет» (в оригинале לֹא יִהְיֶה, букв. — и нет ему) может быть истолковано по-разному (*Рождественский*. 1896. С. 113–118).

С греч. текста Феодотиона, но привлекая свидетельства слав. рукописей, перевел Книгу пророка Даниила проф. КазДА П. А. Юнгеров (*Юнгеров П. А. Книга прор. Даниила в рус. переводе с греч. текста // ПС. 1912. Т. 7–8. С. 1–62; отд. отт.: Каз., 1912*), к-рый стремился сделать текст максимально понятным читателю (во мн. случаях он уходит от слав. перевода и добавляет в текст вспомогательные слова). Он учитывал также богослужебную традицию РПЦ (см.: Дан 1. 6 и 1. 11, где Юнгеров сохр. последовательность имен «Анания, Азария и Мисаил», традиц. для богослужебного употребления (напр., на 8-й песни канона на утрене с понедельника по пятницу в Четырдесятницу), хотя и масоретский, и греч. Феодотионов текст дают иной порядок — «Анания, Мисаил и Азария»). Перевод снабжен большим количеством подстрочных филологических примечаний, к-рые разъясняют причину выбора переводчиком того или иного варианта.

Новый перевод на русский язык был сделан в рамках проекта РБО Е. Б. Смагиной (Книга Даниила / Пер. и вступ. ст. Е. Б. Смагиной; Коммент.: Е. Б. Смагина, М. Г. Селезнев. М., 2002). Перевод выполнен

с МТ с учетом вариантов кумран. рукописей. В предисловии переводчица рассматривает Книгу пророка Даниила как назидательную, датируя ее II в. до Р. Х. (Там же. С. 6). Достоинство перевода в том, что он выполнен в соответствии с нормами совр. рус. языка и содержит ряд ценных филологических замечаний. Вместе с тем в переводе иногда отмечаются отступления от традиц. транскрипции имен и географических названий: иногда по МТ (евр. שֵׁנַר в Дан 1. 2 переведено как «Шинар»; אֲשֵׁנַז в Дан 1. 3 — как «Ашпеназ»), иногда — в соответствии с традицией (בְּכֹרֵי נְאֻזָר в Дан 1. 1 — «Навуходоносор»; בָּבֶל в Дан 1. 1 — «Вавилон»; הוֹאֲקִים в Дан 1. 2 — «Иоаким»). Выражение בַּר אֲנֹשׁ в Дан 7. 13, имеющее важное значение для последующей традиции понимания текста, переведено не дословно «Сын Человеческий», а как общее понятие — «человек». В откровении о 70 седмицах в Дан 9. 26 фраза יִרְרָה מִשָּׁח וְאֵין לוֹ (букв. — будет умерщвлен Помазанник; и нет ему) переведена как «отторгнут будет Помазанник, и никого у Него не останется».

До XVI в. на Руси были распространены толкования свт. Ипполита Римского на Книгу пророка Даниила, к-рые помещались в различных сборниках текстов пророческих книг. Не представляя собой прямого толкования Книги пророка Даниила, послания старца Филофея (XVI в.) о Третьем Риме опираются на сложившуюся в средневековье и основанную на толковании видения Навуходоносора из Книги пророка Даниила идею о том, что Римская империя пребудет до Второго пришествия и кончины века, при этом центр ее меняет свое местоположение; при св. Константине он переместился с Тибра на Босфор, в Новый Рим; после падения К-поля в 1453 г. этот центр Римского царства, по Филофею, переместился в Москву — Третий Рим.

В XVI–XVII вв. в Зап. Руси появляются толкования зап. типа, из которых известны и изданы «Сказание вкратце на пророчество Данилово» (переделка изъяснений Скорины в печатном издании Книги пророка Даниила. 1519 г.) и «Пророчество Данилово» (переделка польск. толкования в Радзивилловской Библии 1563 г.) (*Евсеев*. 1905. С. XLIX–XLX; изд.: *Евсеев И. Е. Заметка по древнеслав. переводу Свящ. Писания*. Вып. 5. М., 1901).

В XVII в. появились толкования, целью к-рых была апология или пропаганда определенных политических и религ. воззрений. Известно неск. таких памятников.

«Хрисмологион, сиречь книга пререченословная, от пророчества Даниилова, сказание сония Навуходоносорова. Та же: о четырех монархиях вселенных и о ложном пророке Махмете и о царствии его. Потом: Преречение Льва царя Премудраго и иных о пленении Царьграда и о турках, и что имать быти в грядущее время. Та же: О антихристе и о иных многих изрядных вещех; яже все на три особныя книги разделяются». Эта книга представляет собой перевод труда *Паусия Лигарида*, выполненный в 1673 г. в Москве переводчиком Посольского приказа *Николаем Спафарием* по повелению царя *Алексея Михайловича*. В книге дается только толкование сна Навуходоносора о 4 царствах (Дан 2) с использованием различных поздневизант. апокрифов (в частности, «Видений Даниила»). Основная идея толкования — утверждение власти московского царя как заместителя последней, 4-й из указанных Д. мировых монархий для борьбы с турками с целью освобождения греч. народа (*Соболевский*. 1903. С. 365–367; *Евсеев*. 1905. С. LI).

Толкование, содержащееся в кн. хорват. ученого и религ. проповедника Ю. *Крижанича* (1618–1683) «Толкования исторических пророчеств» (1674), изъясняет неск. стихов 2-й и 7-й глав и направлено на обличение греков в отступлении от Римского престола, а также на склонение русских к унии с римо-католиками (*Евсеев*. 1905. С. LI; издания и исследования: *Соколов М. И. Материалы и заметки по старинной слав. литературе*. Вып. 2. СПб., 1891; *Белокуров С. А. Юрий Крижанич в России*. М., 1901).

Толкование из старообрядческого сборника, содержащего, кроме того, отрывки из толкований святителей Ипполита Римского, Иоанна Златоуста, средневек. сб. «Пролог» и др. источников, ставит целью выяснение вопроса об антихристе на основании пророчеств Книги пророка Даниила (*Евсеев*. 1905. С. LI). Также были распространены проложные статьи о Д. (Пролог 1606 г. // *Рукописи Верхокамья*. М., 1994. С. 219).

Ссылки на Книгу пророка Даниила содержатся в разных типах сбор-



ников (поучительных, эсхатологических) XVIII–XX вв. (Сборник XVIII в.; Сборник 50-х гг. XVIII в.; Сборник-конволют нач. XVIII – нач. XX в. // Пинежская книжно-рукописная традиция XVI – нач. XX в. СПб., 2003. Т. 1. С. 189, 311, 360; Сборник поучений, правил и житий 70-х гг. XIX в. // Рукописи Верхотамья. С. 151).

Ок. 1861 г. И. Г. Кабанов (*Ксенос*), старообрядческий писатель, последователь белокриницкого согласия, автор *Окружного послания*, написал соч. «О монархиях: Ассирийской, Мидийской, Греческой и Римской», толкующее Книгу пророка Даниила (*Сильвестр, еп. Балтский*. Жизнеописание И. Г. Ксеноса // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 236). В числе сочинений, запрещенных Окружным посланием Ксеноса, находится и Книга Евстафия Богослова, где 3 богословские добродетели: вера, надежда, любовь – и 7 таинств церковных представляют собой 10 рогов зверя из Дан 7 (Окружное послание. Устав и омышление. Б. м., б. г. С. 20–21). Кабанов осудил ложные толкования Книги пророка Даниила беспоповцами-федосеевцами, распространенные среди поповцев, считавших, что 10 рогов зверя – это «искорененные три цари» и «седьм чинов церковных: митрополит, архиепископ, епископ, архимандрит, презвитер, диакон, инок» (И. Г. Ксеноса письмо к Кириллу Белокриницкому «Объяснение и всенижайшее прошение». 13-го января 1863 г. // Братское слово. 1891. Т. 1. С. 394).

В 70-х гг. XIX в. было распространено старообрядческое течение *воздыхающих*, представители к-рого, используя свои расчеты, основанные на толковании Дан 9. 27 и 12. 10–12, утверждали, что с 1825 г. царствует Бог Дух и надо веровать «по духу» (Раскол – сектантство: Мат-лы для изуч. религ.-бытовых движений рус. народа / Собр.: А. С. Пругавин. М., 1887. Вып. 1: Библиогр. старообрядчества. С. 445–464).

Книга пророка Даниила послужила одним из основополагающих источников для сочинений старообрядческих писателей С. Я. *Лантева* («На союзы», «Краткая памятная запись нынешних событий и о судьбе древняго Рима») и его последователя А. Г. *Мурачёва* (О конце света). Эти сочинения представляют собой анализ событий XX в. и предлагают новую периодизацию истории. Кни-

га пророка Даниила, отличающаяся яркой образностью, не раз упоминается и цитируется и в сочинениях др. урало-сибир. писателей, в т. ч. в писаниях страннического согласия (О пенязех), Ивана Ипатова (Разглагольствование тюменского странника), Киприана Васильева (Послание к Ивану Иванову) и в постановлениях соборов (Духовная литература староверов Востока России, XVIII–XX вв. / Подгот.: Байдин В. И. и др. Новосиб., 1999. С. 160, 169, 300, 302, 317, 344, 511, 555).

Свящ. Димитрий Юревич,

Е. А. Агеева

Академические исследования.

Большое значение имеют лекции по пророческим книгам, читанные свт. *Филаретом (Дроздовым)* в 1817–1821 гг. в СПбДА (*Филарет (Дроздов), свт.* 1874. С. 65–73), к-рые во многом определили направление исследований рус. ученых в XIX – нач. XX в. Годы жизни Д. святитель относит к кон. VII – нач. VI в. до Р. Х., подчеркивая, что в Иез 14. 14 под Д. он понимает библейского автора и отвергает датировку книги временем Антиоха Епифана, приводя ряд соображений (в случае написания книги при Антиохе IV Епифане маловероятно употребление араам. языка наряду с еврейским; необъяснимо подробное изложение пророчеств об Александре Македонском; книга не могла быть принята в канон столь поздно и не стала бы столь быстро популярна у иудеев диаспоры; свидетельства древних авторов противоречат этому) (Там же. С. 66–70).

В исследовании «О подлинности и цели священных книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила» (М., 1864) А. М. *Бухарев* (бывш. архим. Феодор) определял Книгу пророка Даниила не только как пророческую, но и как апокалиптическую. Он указывал, что ряд совершившихся пророчеств этой книги типологически прообразовали и др. события, более поздние по времени (С. 2). На основании свидетельств Иосифа Флавия (о том, что в разд. «Писания» (т. е. «Кетувим») в его время было включено только 4 книги – Псалтирь, Екклесиаст, Притчи Соломоновы и Песнь Песней), а также Мелитона Сардийского и Оригена о совр. им систематизации канона у евреев он делает вывод, что Книга пророка Даниила была перенесена в разд. «Кетувим» из разд. «Невиим» (Пророки) евр. канона



Прор. Даниил.

Икона. Нач. XVII в. (ЦМиАР)

позже (С. 81). Бухарев пытался показать, что неканонические добавления были изначально написаны по-гречески (в частности, в истории Сусанны указывает на игру слов в Дан 13. 54–55, 58–59), и считал, что они имели учительное значение (С. 82–86). Исследователь признает единство 2 частей книги (С. 87–89), а автором ее называет Д. (С. 89–174).

Преподаватель Витебской ДС свящ. А. Ф. *Разумовский* в работе «Святой пророк Даниил и его книга» (СПб., 1891) приводит сведения о жизни Д. при дворе вавилонских и персид. царей с привлечением новых для кон. XIX в. данных истории Др. Востока (С. 3–10) и считает, что служение Д. продолжалось более 70 лет (С. 14). Место, занимаемое Книгой пророка Даниила в евр. каноне в разд. «Кетувим», Разумовский объясняет тем, что Д. наряду с пророческим служением был царским сановником при вавилонском дворе, что книга его носит апокалиптический характер и изобилует соответствующей символикой; в отличие от книг др. пророков у него много подробностей исторического и политического характера (С. 14–17). Вслед за К. Ф. *Кейлем* автор делит возражения против подлинности Книги пророка Даниила на «догматические» (рационалистические, не допускающие

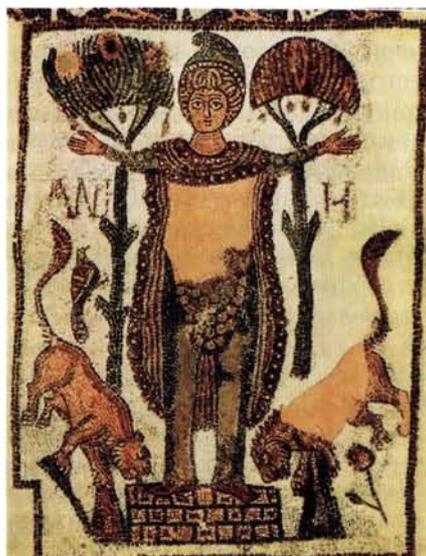


возможности чуда и пророчества), экзегетические (касающиеся учения об ангелах, к-рое якобы было заимствовано Д. у позднейших раввинов, как и нек-рые новые темы) и исторические (напр., употребление в Дан 3. 5, 7 греч. муз. терминов, а также проблема с именами вавилонских царей) (С. 22–27). Объясняя 7-ю гл., он относит вечное царство Сына Человеческого не только к Первому, но и ко Второму пришествию Христову (С. 81–83) и считает, что владычество малого рога — правление Антиоха Епифана — прообразует собой также и пришествие антихриста (С. 83). Пророчество о 70 седмицах в Дан 9. 24–27 он относит к Первому пришествию Иисуса Христа и указывает, что мессианский смысл вкладывали в него и нек-рые раввинистические комментаторы.

Магист. дис. доц. КДА С. А. Песоцкого «Святой пророк Даниил, его время, жизнь и деятельность» была опубликована в Киеве в 1897 г. В 1-й ч. автор рассматривает аргументы против теорий, отвергавших историчность повествования Книги пророка Даниила (С. 1–163). Во 2-й ч. автор подробно говорит об исторических условиях, в к-рых проходила деятельность Д. (С. 164–219). 3-я часть посвящена очерку жизни и деятельности Д. в контексте внутренней жизни Вавилонского и Персидского царств (С. 220–491).

Исагогический анализ Книги пророка Даниила содержится и в работе проф. КазДА П. А. Юнгерова «Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Каз., 1907). Он придерживается традиц. определения авторства и датировки книги, подкрепляя свои выводы большим количеством филологических, исторических и археологических аргументов, обосновывает каноничность книги.

Важным событием в истории исследований Книги пророка Даниила стала магист. дис. проф. СПбДА прот. А. П. *Рождественского* «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах: Опыт толкования Дан 9. 24–27» (СПб., 1896). Выражение משיח נביא из Дан 9. 25 он переводит как «Помазанник Князь», сопоставляя его с Ис 55. 4, где Мессия непосредственно назван משיח, а также с Ис 9. 6; Иез 34. 24 и с Мих 5. 2, где о Мессии упоминается в сходных выражени-



Прор. Даниил во рву львином.
Мозаика. V–VI вв.

(Археологический музей в Сфаксе, Тунис)

ях. Он делает вывод, что под этим именем говорится о буд. Мессии — Иисусе Христе (С. 91–94). Фразу из Дан 9. 26 בְּיָמָיו יָמוּת מֶלֶךְ מֶלֶךְ он делит на 2 части; 1-ю переводит как «будет убит Помазанник», относя это к Крестной смерти Иисуса Христа (С. 110–113), 2-ю — «и нет ему», понимая под «ним» народ израильский и передавая, т. о., смысл — «и Мессия не будет ему». По Рождественскому, здесь речь идет о том, что Мессия будет принадлежать уже не только народу Израилеву, но всему человечеству (С. 113–119). Под седмицами автор понимает периоды в 7 астрономических лет. «Повеление о восстановлении Иерусалима» (Дан 9. 25) он толкует как указ Артаксеркса I Долгорукого в 7-й год его правления, т. е. в 458 г. до Р. Х. (С. 190–201). Начало 69-й седмины, т. о., падает на 25 г. по Р. Х., а общественное служение Иисуса Христа (исходя из Лк 3. 1–3) началось в 27 или 28 г. Разницу чуть более 2 лет Рождественский предлагает объяснить или погрешностями в нашей хронологии, или тем, что восстановление Иерусалима фактически началось чуть позже царского указа (С. 201–208). В середине последней седмины Иисус Христос был распят и воскрес (С. 208–213). Окончание периода 70 седмиц ознаменовалось «окончанием преступления, запечатанием грехов, искуплением вины, приведением правды вечной, запечатанием видения и пророка и помазанием Святого святых» (ср.: Дан 9. 24), поскольку через воплощение Сына Бо-

жья и Его искупительную жертву настало царство «правды вечной», осуществляемое в Его Церкви, которая помазана Духом Святым (С. 214–216). Последняя седмица утвердила НЗ (С. 216–218), но вскоре и Иерусалим и храм были разрушены (С. 219–221).

Толкованием Книги пророка Даниила в связи с вопросом об антихристе занимался проф. МДА А. Д. *Беляев* (О безбожии и антихристе. 1898; Мерзость запустения. 1893; Седмины. 1894). «Мерзость запустения» и вообще пророчества из Дан 11 и 12 относятся к Антиоху Епифану лишь как к тому, кто стал прообразом антихриста: если бы это пророчество относилось только к Антиоху, о нем не стал бы говорить Иисус Христос в буд. времени (Мф 24. 15), к тому же прообразователь-но понимали это пророчество и отцы и учителя Церкви (Т. 1. С. 229–240). Откровение о 70 седмицах, согласно церковной традиции, относится к Первому пришествию Христову, а предсказанное опустошение (Дан 9. 27) — не только к разрушению Иерусалима, но и к буд. антихристу (Т. 1. С. 241–394).

Во 2-й пол. XX в. в МДА и СПбДА было защищено неск. кандидатских работ, посвященных различным аспектам Книги пророка Даниила; как правило, в них разделяется традиц. церковный подход в решении исагогических и экзегетических вопросов.

Прот. А. *Мень* (Исагогика. 2000) предполагает, что книга написана в 60-х гг. II в. до Р. Х. (основной аргумент — исполнение ряда пророчеств во времена Антиоха IV Епифана — не сопровождается анализом исторического и археологического контекста книги) (Т. 2. С. 518). В Сыне Человеческом (Дан 7. 13–14) он видит образ Иисуса Христа (Т. 2. С. 524–525); в толковании откровения о 70 седмицах излагает традиционную церковную т. зр. об исполнении обетования о Царстве в Иисусе Христе и альтернативную — когда отсчет начинается от эпохи плена, а конец седмиц приходится на время гонений Антиоха Епифана (под «Помазанником» в таком случае понимается первосвящ. Ония III, который умер в 171 г. до Р. Х.) (Т. 2. С. 526).

Свящ. *Димитрий Юревич*

Лит.: *Макарий (Глухарёв)*, *прп.* Пророческие книги ВЗ. М., 1863; *Бухарев А. М.* О подлинности и целостности свящ. книг прор. Исаии,



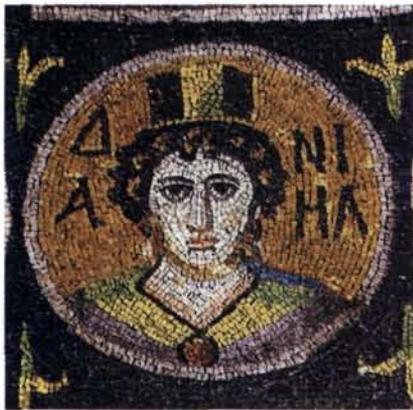
- Иеремии, Иезекииля и Даниила. М., 1864; *Потапов В. Н.* О Книге св. прор. Даниила // ПрТСО. 1871. Ч. 24. С. 1–146; *Филарет (Дроздов)*, свт. Пророческие книги ВЗ: Из acad. чт. М., 1874; *Иоанн (Смирнов)*, еп. Св. прор. Даниил и его книга. Рязань, 1879; *Некрасов А. А.* Седмины прор. Даниила по олимпиадам: По поводу ст. С. Дорошевича «Хронология книг 1-й Ездры и Неемии», помещенной в «ХЧ» за июль–авг. 1886 г. // ПС. 1887. Т. 1. С. 393–407; *он же.* Год крестных страданий Господа нашего Иисуса Христа и седмины прор. Даниила. Каз., 1892; *Юнгеров П. А.* Внебиблейские свидетельства о событиях, описываемых в книге прор. Даниила // ПС. 1888. Т. 1. С. 12–50; *он же.* Частное ист.-крит. введ. в свещ. ветхозаветные книги. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Каз., 1907; *Разумовский А.* Св. прор. Даниил и его книга. СПб., 1891; *Беляев А. Д.* Мерзость запустения, стоящая на святом месте // БВ. 1893. № 12. С. 401–431; *он же.* Седмины Данииловы // БВ. 1894. № 2. С. 193–228; № 4. С. 1–33; № 6. С. 379–417; № 7. С. 9–54; *он же.* О безбожии и антихристе: Подготовление, признаки и время пришествия антихриста: В 2 т. Серг. П., 1898; *Промолдасов И.* Наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим // ЧОЛДП. 1894. Т. 2. Февр. С. 1–154; Март. С. 217–250; *Gaster M.* The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel // Proc. of The Soc. of Biblical Archaeology. 1894. Vol. 16. P. 280–290; 1895. Vol. 17. P. 75–94; *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gött., 1895; *Рожественский А.*, прот. Откровение Даниилу о седмицах в связи с предыдущими откровениями Божиими избранному народу: Речь перед защитой магист. дис. «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах», а также общие положения дис. и примеч. В. В. Болотова о коптских переводах Откровения о седмицах // ХЧ. 1896. Т. 2. С. 135–145; *он же.* Откровение Даниилу о семидесяти седмицах: Опыт толкования Дан 9. 24–27. СПб., 1896; *Исакоцкий С. А.* Святой пророк Даниил: Его время, жизнь и деятельность. К., 1897; *Bludau A.* Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massoretischen Texten // Bibliche Studien. 1897. Bd. 2. S. 1–30, 140–200, 330–368; *The Chronicles of Jerahmeel* / Transl. M. Gaster. L., 1899; *Чистович И. А.* История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1899; *Евсеев И. Е.* Заметки по древнеслав. переводу Свящ. Писания: Вып. 5: Толкования на кн. прор. Даниила в древнеслав. и старинной рус. письменности. М., 1901; *он же.* Книга прор. Даниила в древнеслав. переводе. М., 1905; *Соболевский А. П.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903; *Скабалланович М. Н.* Книга прор. Даниила // Лопухин. Толковая Библия. СПб., 1910. Т. 7. С. 1–85; *Введенский А.*, свещ. Язык книги прор. Даниила в связи с историей ее происхождения: По поводу новонайденных ассианских и эфепантинских папирусов // ТКДА. 1912. № 4. С. 493–510; *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги Бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Ч. 1: Паримейный текст. Варшава, 1912; *Landersdorfer S.* Der Drache von Babylon // BiblZschr. 1913. Bd. 11. S. 1–4; *Wilson R. D.* Studies in the Book of Daniel. N. Y., 1917, 1938. Grand Rapids, 1972. 2 vol.; *Montgomery J. A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel. Edinb., 1927; *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Comment. on the Book of Daniel. Oxf., 1929; *Kuhl C.* Die drei Männer im Feuer. Giessen, 1930. (BZAW; 55); *Pfeiffer R. H.* History of NT Times. N. Y., 1949; *Ginsberg H. L.* The Composition of the Book of Daniel // VT. 1954. Vol. 4. N 3. P. 246–275; *MacKenzie R. A. F.* The Meaning of the Susanna Story // Canadian J. of Theology. 1957. Vol. 3. P. 211–218; *Muilenburg J.* The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch // JBL. 1960. Vol. 79. P. 197–209; *Vielhauer Ph.* Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu // *Idem.* Aufsätze zum NT. Münch., 1965; *Grelot P.* Les versions grecques de Daniel // Biblica. 1966. Vol. 47. P. 381–402; *idem.* Daniel 7, 9–10 et le livre d'Hénoch // Semitica. 1978. Vol. 28. P. 59–83; *Schmitt A.* Stammt der sogenannte «q»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? Gött., 1966; *Geissen A.* Der Septuaginta-Text des Buches Daniel. Bonn, 1968; *Grotzfeld S.* Daniyal in der arabischen Legende // Festgabe für H. Wehr / Hrsg. W. Fischer. Wiesbaden, 1969. S. 72–85; *Fenz A. K.* Ein Drache in Babel: Exegetische Skizze über Daniel 14: 23–42 // Svensk exegetisk årsbok. Uppsala, 1970. Bd. 35. S. 5–16; *Lenglet P.* La structure littéraire de Daniel 2–7 // Biblica. 1972. Vol. 53. P. 160–190; *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie. Münch., 1972; *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels. L., 1973; *idem.* Josephus' Treatment of the Book of Daniel // JJS. 1991. Vol. 42. P. 149–166; *Koch K.* Die Herkunft der Proto-Theodotion-Übersetzung des Danielbuches // VT. 1973. Bd. 23. S. 362–365; *idem.* Is Daniel also Among the Prophets? // Interpretation. 1985. Vol. 39. P. 117–130; *idem.* Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch: Entstehung und Textgeschichte. Bd. 1: Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse. Neukirchen-Vluyn, 1987. (AOAT; 38); *Perrin N.* The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion // *Idem.* A Modern Pilgrimage in NT Christology. Phil., 1974; *Collins J. J.* Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: a Point of Transition in Jewish Apocalyptic // VT. 1975. Vol. 25. N 3. P. 596–612; *idem.* Persian Apocalypses // Apocalypse: The Morphology of a Genre Missoula, 1979. P. 207–217. (Semeia; 14); *idem.* Apocalyptic Genre and Mythic Allusions in Daniel // JSOT. 1981. Vol. 6. P. 83–100; *idem.* A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis, 1993; *Roth W. M. W.* For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies // CBQ. 1975. Vol. 37. P. 21–47; *Zimmerman F.* Biblical Books Translated from the Aramaic. N. Y., 1975; *Casey P. M.* Porphyry and the Origin of the Book of Daniel // JThSt. 1976. Vol. 27. P. 15–33; *idem.* Son of Man: Interpretation and Influence of Daniel 7. L., 1979; *idem.* Aramaic Idiom and the Son of Man Problem: A Response to Owen and Shepherd // JSNT. 2002. Vol. 25. N 1. P. 3–32; *Gammie J. G.* Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel // JBL. 1976. Vol. 95. P. 191–204; *Moore C. A.* Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. N. Y., 1977; *Hartman L. F.*, *DiLella A. A.* The Book of Daniel. Garden City (N. Y.), 1978; *Vasholz R. I.* Qumran and the Dating of Daniel // JETS. 1978. Vol. 21. N 4. P. 315–321; *Dressler H. H. P.* The Identification of the Ugaritic Dnīl with the Daniel of Ezekiel // VT. 1979. Vol. 29. N 2: Apr. P. 152–161; *Day J.* The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel // VT. 1980. Vol. 30. N 2. P. 174–184; *Ferch A. J.* Daniel 7 and Ugarit: a Reconsideration // JBL. 1980. Vol. 99. March. P. 75–86; *Davies P. R.* Eschatology in the Book of Daniel // JSOT. 1980. Vol. 5. P. 33–53; *idem.* Daniel. Sheffield, 1985, 1998; *Yamauchi E. M.* The Archaeological Background of Daniel // Bibliotheca sacra. 1980. Vol. 137. P. 3–16; *Beckwith R. T.* Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation // Revue de Qumrân. 1981. Vol. 40. P. 521–542; *Kvanvig H. S.* An Akkadian Vision as Background for Daniel 7? // Studia Theologica. 1981. Vol. 35. P. 85–89; *idem.* Throne Visions and Monsters: The Encounter between Daniëlic and Enochic Traditions // ZAW. 2005. Bd. 117. N 2. S. 249–272; *Milik J. T.* Daniel et Susanne a Qumrân? // De la Tôrah au Messie: Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à H. Cazelles. P., 1981; *Nickelsburg G.* Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. Phil., 1981; The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments / Ed. J. H. Charlesworth. L., 1983; *Lindars B.* Jesus, Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research. L., 1983; *Beale G. K.* The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse // JETS. 1984. Vol. 27. P. 413–423; *Engel H.* Die Susanna-Erzählung: Einl., Übers., und Kommentar. z. Septuaginta-Text u. z. Theodotion Bearb. Freiburg (Schweiz), 1985; *Satran D.* Early Jewish and Christian Interpretation of the Fourth Chapter of the Book of Daniel: Diss. Jerusalem, 1985; *Treuer J. C.* The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community // BiblArch. 1985. Vol. 48. P. 89–102; *Bodenmann R.* Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles. Tüb., 1986; *Doran R.* The Additions to Daniel // Early Judaism and its Modern Interpreters / Ed. R. A. Kraft, G. W. E. Nickelsburg. Phil.; Atlanta, 1986. P. 299–302; *Goldingay J.* Daniel. Dallas (Tex.), 1989. (WBC; 30); *Hare D. R. A.* The Son of Man Tradition. Minneapolis, 1990; Угаритский эпос: Введ., пер. с угарит. и коммент.: И. Ш. Шифман. М., 1993; *Yarbro Collins A.* The Influence of Daniel on the NT // *Collins J. J.* A Commentary on the Book of Daniel. 1993. P. 90–112; The Book of Daniel in the Light of New Findings / Ed. A. S. van der Woude. Leuven, 1993. (BETL; 106); *Flint P. W.* The Daniel Tradition at Qumran // Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls / Ed. C. A. Evans, P. W. Flint. Grand Rapids; Camb., 1997. P. 41–60; *Olson D. C.* Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables // JSP. 1998. Vol. 18. P. 27–38; *McKay G. K.* The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days // JECS. 1999. Vol. 7. P. 139–162; *Мень А.*, прот. Исагогика: Курс по изучению Свящ. Писания: ВЗ: В 2 т. Т. 2. М., 2000; *Viviano B.* The Least in the Kingdom: Matthew 11:11, Its Parallel in Luke 7:28 (Q), and Daniel 4:14 // CBQ. 2000. Vol. 62. N 1. P. 41–54; The Book of Daniel: Composition and Reception / Ed. J. J. Collins, P. W. Flint. Leiden, 2001. Vol. 1, 2; *Henze M.* The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment // In the Persian Hellenistic & Roman Period. 2001. Vol. 32. Issue 1. P. 5–20; *Royer W. S.* The Ancient of Days: Patristic and Modern Views of Daniel 7:9–14 // SVTQ. 2001. Vol. 45. N 2. P. 137–162; *Цуркан П.*, свещ. Слав. перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001; Ben-Shammai, Haggai Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation // Aleph. 2004. Vol. 4. P. 11–87; *Niskanen P.* Daniel's Portrait of Antiochus IV: Echoes of a Persian King // CBQ. 2004. Vol. 66. Issue 3. P. 378–386; *Смагина Е. Б.* О книге Даниила // Книга Даниила. Книга Эффири / Пер. и вступ. ст. Е. Б. Смагиной. М., 2004;



Botha J. The Interpretation of Daniel 3 in the Syriac Commentary Ascribed to Ephrem the Syrian // *Acta Patristica et Byzantina*. 2005. Vol. 16. P. 29–53; 4QPseudo-Daniel^{A-B} (4Q243–4Q244) and The Book of Daniel // *Dead Sea Discoveries*. 2005. Vol. 12. Issue 2. P. 101–133; *DiTommaso L.* The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature. Leiden, 2005; *McLay R. T.* The Old Greek Translation of Daniel IV–VI and the Formation of the Book of Daniel // *VT*. 2005. Vol. 55. Issue 3. P. 304–323; *Kritzinger J. P. K.* St. Jerome's Commentary on Daniel 3 // *Acta Patristica et Byzantina*. Pretoria, 2005. Vol. 16. P. 54–69; *Stander H. F.* Chrysostom's Interpretation of the Narrative of the Three Confessors in the Fiery Furnace // *Ibid.* P. 91–105; *Alobaidi J.* The Book of Daniel: The Comment. of R. Saadia Gaon: Ed. and Transl. Bern, 2006; *Добыкин Д.* Перевод кн. прор. Даниила П. А. Юнгеровым в свете достижений совр. библистики: Канд. дис. / СПбДА. СПб., 2006. Ркл.

Иконография. В мозаиках кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае (550–565) находится одно из ранних изображений Д. Он представлен в круглом медальоне погрудно, безбородым (?) круглолицым юношей с короткими, аккуратно уложенными темными с рыжиной кудрями, слегка закрывающими уши, в плаще, застегнутом на груди фибулой, и в 3-цветном головном уборе без полей, с высокой тульей и плоским дном; в одеждах присутствуют зеленый, голубой, лиловый, красно-коричневый и желтый цвета.

В дальнейшем в иконографии Д. сохранен юный облик пророка; он изображается в характерном 2-цветном мягкой формы головном уборе, в коротком подпоясанном хитоне с сильным напуском, в узких в обтяжку штанах и в высокой



Прор. Даниил.
Мозаика кафоликона мон-ря
вмц. Екатерины на Синае. 550–565 гг.

обуви. Поверх хитона наброшен плащ, скрепленный на груди узлом (икона «Пророки Давид, Даниил, Соломон» из иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря, 1497, ГТГ) или фибулой (роспись барабана собора Св. Софии в Новгороде, 1108). Иногда конец плаща переброшен через левое плечо на грудь (роспись ц. Успения Богородицы на Волотовом поле близ Новгорода,



Прор. Даниил.
Роспись собора Св. Софии
в Новгороде. 1108 г.

80-е гг. XIV в.). В русских памятниках в одежде Д. сочетались разных оттенков красный цвет с зеленым и голубым. Рукава, штаны, хитон и плащ богато украшены орнаментом (роспись барабана собора Св. Софии в Новгороде). Как правило, голова Д. изображалась в $\frac{3}{4}$ -ном повороте, правая рука — на уровне груди, в левой руке — раскрытая книга (икона из пророческого ряда иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля, сер. XVI в., ГММК) или свиток: свернутый (роспись ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317–1318), сложенный в форме раструба (икона из пророческого ряда иконостаса Спасо-Преображенского собора в Твери, сер. XV в., ГРМ), развернутый вверх и вниз. Среди текстов на свитках и в книге наиболее часто встречаются следующие фрагменты: Дан 2. 34, 44, 45; 7. 9; 9. 24; 10. 16. Пророческий атрибут Д. — гора — связан с текстом из Дан. 2. 34 или 2. 45, в к-ром гора уподобляется Богородице, а чудесным образом отделившийся от нее камень — Христу.

В мозаиках Дафни (посл. треть XI в.) и в ц. Марторана в Палермо (Сицилия, 1143), в росписи Введенской ц. мон-ря Нова-Павлица (Сербия, до 1389) фигура дана в более свободной позе. В последнем памятнике Д. представлен средо-веком с короткой бородой. Этот образ формой и длиной бороды напоминает один из иконографических типов прор. Моисея, напр. в росписях ц. Вознесения в Милешево (Сербия, 20-е гг. XIII в.), его волосы встрепаны, одежда проще, чем изображается обычно. Эти небольшие иконографические изменения встречаются также в ц. Вознесения в мон-ре Раванница (Сербия, ок. 1387).

В монументальных росписях образ Д., как и др. пророков, помещался в барабане (ц. Рождества Христова на Красном поле в Новгороде, 1381–1382), на под-

пружных арках (Благовещенский собор Московского Кремля, сер. XVI в.), на столпах. По наблюдению Л. Д. Попович, в росписи 4 храмов периода св. кор. Милутина (1282–1321): праведных Иоакима и Анны в мон-ре Студеница (Кралева ц.) (Сербия, 1314), св. Никиты близ Скопье (Македония, до 1316), вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Успения Бого-



Прор. Даниил во рву львином.
Мозаика кафоликона мон-ря Осиеос Лукас,
Греция. 30-е гг. XI в.

родицы мон-ря Грачаница (Косово и Метохия, ок. 1320) — фигура Д. отсутствует в барабане среди больших пророков (его место занимают др. пророки, напр. Моисей), но есть в др. частях росписи указанных церквей.

В иконописи Д. всегда представлен в пророческом ряду высоких иконостасов, в композициях «Похвала Богородице» и др., объединяющих изображения Богородицы на троне и пророков. Его образ рассматривается в патристике как прообраз Воскресения Христова и триумфа Христа.

Под влиянием богословских комментариев на толкование Д. сна библейского царя Навуходоносора (Дан 2. 27–46) сложилась иконография иконы Божией Матери «Гора Нерукосечная». Иногда это видение о горе, камне, истукане изображалось в полном соответствии с текстом (фрагмент медных врат сев. входа в Благовещенский собор, кон. XVI — нач. XVII в., ГММК).

Видение Д. о 4 царствах входит важной частью в изображение Страшного Суда. Иногда в композицию включается ангел, объясняющий Д. это видение (икона «Страшный Суд», 2-я пол. XVI в., ГТГ).

Сюжет «Пророк Даниил во рву львином» воспринимался как прообразовательный образ Христа во гробе. Эта композиция была известна с раннехристианского времени (на фреске IV в. в катакомбах св. Ианнуария в Неаполе; на рельефе IV в. (Лувр, Париж) Д. представлен в вост. шапочке-митре, в тунике и шарова-



рах) и позже (композиция суздальских юж. золотых врат, 30-е гг. XIII в.; икона «Прор. Даниил во рву львином», 1-я пол. XVI в., НГОМЗ). Часто в эту композицию включается образ прор. Аввакума, чудесным образом переносимого по воздуху из Иудеи в Вавилон для кормления Д., когда тот находился во рву (миниатюра из Книги пророков, 1489, РГБ).

Свт. Кирилл Александрийский в слове на усение Д. указывает на него как на одного из тех праведных мужей, к-рых Спаситель, сойдя во ад после Распятия, первыми ввел в рай, поэтому Д. иногда присутствует в композиции «Сошествие во ад» в группе пророков (икона 1-й пол. XVI в., ГРМ).

В Новгородском иконописном подлиннике XVI в. Д. описан «аки Георгий; на главе колпак, оглавь белилы, риза кеноварь, испод празелен, руку левую опустил, а держит свиток, правая молебна, персты верх, препоясан ширинкою, а ротъци до гледнь»; в Сводном иконописном подлиннике Г. Д. Филимонова (XVIII в.) рекомендуется писать Д. следующим образом: «...лицом млад, власы кудреваты, на главе колпак, риза киноварная, краткая, исподняя светло-зеленая, препоясан ширинкою, в сапогах, в руке свиток, а в нем писано: «Аз тя призвах. Дево чистая, гору, от нея же отторжесе камень без рук человеческих, и порази тело золотое, и камень бысть в круг велий». Бяше же сухоняв видом, но зело красен благодатию Вышняго». Согласно «Ерминии» иером. Дионисия Фурнографита (нач. XVIII в.), Д. изображается юным, безбородым, произносящим: «Возставит Бог небесное царство» (Дан 2. 24).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 562; Иконописный подлинник Новгородской ред., по Софийскому списку XVII в. // СБОДИ на 1873 г. М., 1873. С. 16; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 215; Лелекова О. В. Пророческий ряд иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря // Сообщ. ВНИИЛКР. М., 1973. Вып. 28. С. 131–146; Шепкина М. В. Миниатюры Хлудовской псалтири: Греч. илл. код. IX в. М., 1977; Овчинников А. Н. Суздальские золотые врата. М., 1978; Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 327; Малков Ю. Г. Фрески ц. Рождества «на поле» в Новгороде и их пророческий чин: К уточнению иконогр. состава росписи // Древний Новгород: История. Искусство. Археология. Новые исслед. М., 1983. С. 271–294; Popovich L. D. Compositional and Theological Concepts in Four Prophet Cycles in Churches Selected from the Period of King Milutin (1282–1321) // Cyrillomethodianum. Thessal., 1984/1985. Т. 8/9. Р. 283–302; eadem. Hitherto Unidentified Prophets from Nova Pavlica // Ibid. P. 25–43; Sinai: Treasures of the Monastery of Saint Catherine / Ed. by K. A. Manafis. Athens, 1990. P. 83; София Премудрость Божия: Выст. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России / Авт. текста: И. А. Шалина, И. Д. Соловьева, Л. В. Нерсисян. М., 2000. С. 90, 137–138, 258, 320.

И. А. Журавлёва

ДАНИИЛ († 840), прп. (пам. 12 сент.). Упомянут в Житии прп. *Иоанникия Великого* (пам. 4 нояб.; ВHG, N 935). Д. подвизался на о-ве Фасос (совр. Тасос, Эгейское м., Греция). Сопровождал прп. Иоанникия, когда тот посещал остров. Вместе они поселились в пещере, где обитал демон. Не вынеся пребывания подвижников в своей пещере, демон покинул ее, связав Д. ноги, а Иоанникию причинив невыносимую боль. Брату Д., Евфимию, Иоанникий предсказал скорую кончину. По нек-рым сведениям, Д. основал мон-рь (813) на острове Грамвуса.

В нек-рых греч. синаксах (Lond. Brit. Mus. № 24 378, XIV в.) память Д. отмечается также 7 сент. Служба святому составлена К. Дукакисом (Афины, 1894).

Ист.: ActaSS. Nov. Vol. 2. P. 360–361 [*Савва Монах*. Житие прп. Иоанникия]; SynCP. Col. 24, 38; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 275, 280.

Лит.: ОНЕ. Т. 4. С. 954–955; *Σαρκβνός (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 107.

ДАНИИЛ (ок. 1350? — ок. 1430, Андроников мон-рь), прп. (пам. 13 июня святых, в Андрониковом мон-ре подвизавшихся; 6 июля — в Соборе Радонежских святых; воскресенье перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), древнерус. иконописец, предполагаемый учитель, «содруг» и «сопостник» прп. *Андрея Рублёва*; ошибочно именуется Даниилом Чёрным.

Проблема изучения творчества. Хотя имя Д. было введено в научный оборот одновременно с именем прп. Андрея (в 1817 Н. М. Карамзиным, в 1827 К. Ф. Калайдовичем), оно долгое время не привлекало внимания ученых, писавших в основном о его знаменитом ученике. Лишь в XX в. были предприняты попытки разделить творческое наследие этих мастеров.

В 1926 г. И. Э. *Грабарь* попытался выявить 2 стилистические группы в росписях Успенского собора во Владимире (1408; единственный точно датированный памятник в наследии Д. и прп. Андрея). Он писал, что фрески «исполнены двумя художниками не только не сходными по характеру, темпераменту и стилю, но временами прямо противоположными» (*Грабарь*. 1926. С. 32–33). На этом основании он даже отрицал факт ученичества прп. Андрея у Д. Определив стиль первого как графический, а второго — как живопис-

ный, *Грабарь* пытался с помощью этого условного критерия разделить и др. их произведения на «одесную и ошую, на Рублёвское и Даниловское» (*Некрасов*. 1927. С. 215). Постановку проблемы следует признать плодотворной, но ее разрешение — не вполне удачным, поскольку исследователь помимо более или менее достоверных работ связал с именами художников обширный круг др. памятников кон. XIV–XV в.

В 1964–1966 гг. к проблеме наследия мастеров обратился худож.-реставратор С. С. Чураков. Исходя из значительности таланта Д. и наблюдений, сделанных в 1962–1963 гг., во время реставрации композиции «Страшный Суд» во Владимире, он четко разделил все т. н. рублёвское наследие (на тот момент очень обширное) на 2 группы. В результате большая часть произведений, в т. ч. росписей Успенского собора во Владимире и ц. Рождества Христова на Красном поле в Вел. Новгороде, оказалась связана с именем Д. Выводы Чуракова не были приняты искусствоведческой наукой.

Попытки разграничения авторства 2 мастеров встречаются также в работах Ю. А. Лебедевой (1962, 1968), В. Н. *Лазарева* (1966), Н. А. *Дёминой* (1972), В. А. *Плугина* (1974, 2001), В. Г. *Брюсовой* (1995) и нек-рых др. исследователей. Если Лазарев и Дёмина не считали свои выводы безусловными, то мн. решительные атрибуции Брюсовой представляются необоснованными. Сомнения вызывает и гипотеза Плугина о наличии у Д. мировоззрения, отличного от мировоззрения прп. Андрея (*Плугин*. 1974. С. 54–57, 119–121), поскольку нек-рые различия в художественном темпераменте живописцев не дают оснований для выделения их особых «мировоззрений».

Большинство специалистов, пишущих о прп. Андрее, либо намеренно игнорируют проблему, связанную с творчеством 2 мастеров, либо забывают, что основная часть произведений прп. Андрея является плодом его творческого союза с Д. Разделить их наследие не помогают ни технико-технологические исследования (проведенное в 1999–2000 предварительное обследование ряда икон из разных частей иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры не выявило различий в составе левкаса, красочных пигментов, санкиря, приемов письма и т. п.), ни



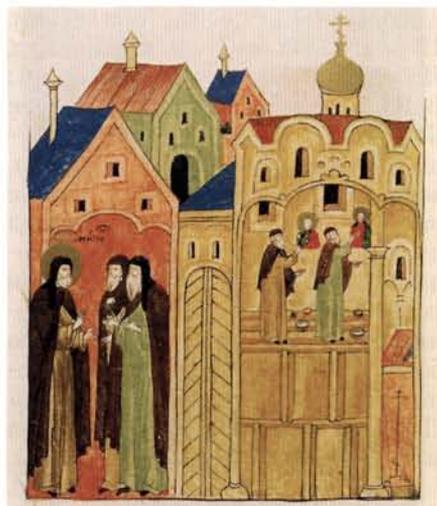
стилистически-художественный и критический анализ. Лишь минимальные отличия в индивидуальном почерке и художественном темпераменте позволяют гипотетически наметить группу произведений Д. Цельность творческого наследия Д. и прп. Андрея такова, что совр. наука считает проблему разграничения их произведений чрезвычайно сложной.

Жизнь и творчество. Сведения о жизни и творчестве Д. содержатся в тех же источниках, что и о прп. Андрее, но их гораздо меньше.

Наиболее важные свидетельства находятся под 1408 г. в Троицкой летописи, составленной не ранее нач. 20-х гг. XV в., и в Духовной грамоте 1507 г. прп. *Иосифа Волоцкого* (слово 10 «Отвещание любозазорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырях, иже в Рустей земле сущих»). Ценные, но неск. противоречивые сведения содержатся в Пространной редакции Жития прп. *Никона Радонежского*, созданной *Пахомием Логофетом* (Сербом) в 1440–1443 (?) гг., и в его Краткой редакции того же Жития 1443–1445 гг. Сведения из этой редакции повторяются в гл. «О проявлении мощей святого» Жития прп. *Сергия Радонежского* в редакциях Д (50-е гг. XV в.) и Е (ок. 1525).

Иконописец также упоминается в Месяцеслове Троице-Сергиева мон-ря, составленном ок. сер. 50-х гг. XVII в. *Симоном (Азарьиным)* (РГБ. МДА/1. № 201. Л. 332 об. — 333), в «Сказании о святых иконописцах» кон. XVII — нач. XVIII в. (ок. 1715?) и в «Книге, глаголемой описание о российских святых» кон. XVII — нач. XVIII в. Сведения о месте погребения Д. и прп. Андрея в *Андрониковом в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. мон-ре* «под старою колокольнею» содержатся в составе статьи о прп. *Андронике Московском* «Алфавита русских святых» старообрядческого мон. *Ионы Керженского* 1807–1811 гг. (ЯМЗ. Инв. № 15544. Л. 256 об.).

В реконструкции биографии Д. необходимо учитывать и те источники о жизни и творчестве прп. Андрея, в к-рых имя Д. отсутствует. Это сообщение Троицкой летописи о росписи в 1405 г. Благовещенской ц. в Московском Кремле и сведения о росписи прп. Андреем Спасского собора Андроникова мон-ря в гл. «Начало Андроникова монастыря» осо-



Приглашение игум. Никоном преподобных Даниила и Андрея в Троице-Сергиев мон-рь и «подписание» ими Троицкого собора. Миниатюра из Лицевого Жития прп. Сергия Радонежского. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21. Л. 292 об.)

бой (3-й — по классификации Б. М. Клосса), 1442–1445 (?) гг., Пахомиевской редакции Жития прп. Сергия Радонежского. Сведения последней с некоторыми изменениями повторяются в редакциях Г (ок. 1449) и Е Жития прп. Сергия Радонежского.

В научной лит-ре Д. принято именовать Даниилом Чёрным, однако ни один из источников XV–XVI вв. (т. е. наиболее достоверных) не сообщает прозвища Д. Его нет и в Месяцеслове Троице-Сергиева мон-ря Симона (Азарьина), отличавшегося большой осведомленностью и разборчивостью в источниках. Наименование «Чёрный» впервые встречается в «Сказании о святых иконописцах» и в «Книге, глаголемой описание о российских святых» — произведениях поздних и компилятивных. Круг источников, используемых их авторами, крайне узок — это Жития преподобных Сергия и Никона Радонежских и Стоглав 1551 г.; им даже неизвестны летописные свидетельства 1405 и 1408 гг. Их ценность заключается в первой письменной фиксации преданий об авторстве прп. Андрея в отношении «Св. Троицы» из Троице-Сергиевой лавры, смерти и погребении живописцев в Андрониковом мон-ре.

В «Сказании о святых иконописцах» все упоминаемые иконописцы помимо имени наделяются составителем к.-л. определениями, эпитетами и прозвищами. Так, Д. стал Чёрным (возможно, трансформация

слова «чернец»), а прп. Андрей — Радонежским, но если последнего не связывают с Радонежем, то прозвище Чёрный надолго прикрепились к имени Д. В случае если исследователи принимают версию «Сказания...», они должны отождествить Д. с Симеоном Чёрным, расписывавшим в 1395 г. вместе с *Феофаном Греком* ц. Рождества Богородицы в Московском Кремле (Грабарь, В. Д. Кузьмина, Л. В. Бетин и Брюсова). Появление в короткий промежуток времени в одном месте 2 известных живописцев с одинаковым и не очень распространенным (в отличие от Грека) прозвищем представляется сомнительным. В этом случае следовало бы считать, что Симеон — это мирское имя Д. Однако такая идентификация невозможна: если Д. имел прозвище, его сообщил бы составитель Троицкого свода, как он это сделал в отношении прп. Андрея (тем более что под 1395 он упом. Симеона Чёрного).

Если время смерти Д. и прп. Андрея устанавливается с нек-рой определенностью — ок. 1430 г., то даты их рождения сугубо гипотетические. Поскольку Жития преподобных Сергия и Никона, рассказывая о последних работах художников, сообщают, что они имели «почтенные седины» и были «в старости великой» (такой старостью тогда считали 70–80 лет), следов., дату рождения прп. Андрея следует искать ок. 1360 г., а Д. — ок. 1350 г.

Свидетельство Житий подтверждается нек-рыми косвенными данными: к 1405 г. прп. Андрей был признанным мастером в возрасте не менее 30–35 лет (а не 20–25, как полагают нек-рые исследователи), иначе летописец вряд ли добавил бы к монашескому имени художника его прозвище, под к-рым он успел прославиться в Москве и ее окрестностях до пострига; об этом же говорит и подчеркнутое летописцем немосковское происхождение Прохора, означающее, что прп. Андрей к этому времени уже долго жил в Москве; одной из причин, почему прп. Никону Радонежскому пришлось уговаривать иконописцев расписать Троицкий собор в Троице-Сергиевом мон-ре, мог быть, вероятно, их преклонный возраст; на это же указывает сообщение в Житиях о наличии тогда у Д. и прп. Андрея помощников; о том же свидетельствуют погрешности в рисунке нек-рых икон



Троицкого иконостаса, к-рые могут быть объяснены старостью и слабеющей рукой мастеров (наблюдения Грабаря, Дёминой, Лебедевой, Лазарева и др.), — возможно, в силу этого Д. не смог участвовать в росписи Спасского собора Андроникова мон-ря, ставшей единоличной и последней работой прп. Андрея.

Ничего не известно ни о месте рождения Д., ни о его родителях, неизвестно также его имя до пострига. Вряд ли он был греком или выходцем с Балкан: источники сохранили бы соответствующее прозвище — Грек, Сербин, Чёрный. Опираясь на его мифическое прозвище Чёрный, нек-рые специалисты придерживались гипотезы о южнослав. происхождении Д. (Чураков, Бегин, Брюсова). С кон. XIV в. жизнь и деятельность Д. были связаны с Московской Русью, что, впрочем, не исключает версии о его немосковском происхождении.

Нет сведений о периоде обучения Д. мастерству живописи, о начале и 1-й половине его творческого пути. Техническое совершенство связываемых с Д. произведений позволяет предположить, что он обучался у первоклассного визант. мастера (возможно, за пределами Руси).

Неизвестно также, когда Д. встретился с прп. Андреем, став для последнего не только учителем в художественном мастерстве, но и духовным единомышленником и другом. Нек-рые авторы отвергают свидетельство прп. Иосифа Волоцкого об учительстве Д., полагая, что в нем идет речь о монашеском наставничестве (Плугин. 1974. С. 27–28). Но сомневаться в словах прп. Иосифа нет оснований, т. к. в его Духовную Д. и прп. Андрей попали благодаря не только их высокой праведности, но и художественному таланту. Сообщение прп. Иосифа Волоцкого подтверждается и текстом особой редакции Жития прп. Сергия Радонежского. Д. был старше прп. Андрея, но вряд ли эта разница превышала 5–10 лет.

Поскольку из анализа летописного сообщения 1405 г. следует, что прп. Андрей принял монашеский постриг незадолго до этого времени (условно ок. 1400), т. е. стал монахом уже в зрелом возрасте, можно предположить то же и в отношении Д. Художники, видимо, приняли постриг в находившемся в митрополичьей юрисдикции Андрониковом

мон-ре (основан, вероятно, в 1358–1359): прп. Иосиф Волоцкий писал, что художники были монахами Андроникова мон-ря. Известно также, что к концу жизни художники были старцами Андроникова мон-ря, там они скончались и были погребены. Неверна гипотеза о начале монашеского пути художников в Троице-Сергиевом мон-ре, тем более что принятый в кон. XIV — нач. XV в. в центральных общежительных мон-рях Студийский устав запрещал переходы из одного мон-ря в др.

Летописная статья 1405 г. также позволяет предположить, что уже современники выделяли из этого творческого союза прп. Андрея. Выстроенная в кон. XIV в. Благовещенская ц. была маленьким бесстолпным храмом, для росписи к-рого не было нужды приглашать 3 находившихся в полном расцвете творческих сил мастеров (Феофан Грек, Прохор с Городца, прп. Андрей), но заказ вел. князя, очевидно, являлся почетной работой, для выполнения к-рой были избраны лучшие на тот момент художники Московской Руси. Об этом же, по-видимому, свидетельствует и содержание гл. «Начало Андроникова монастыря» неск. редакций Жития прп. Сергия Радонежского, где имя Д. не упоминается. Ближайшие потомки художников отдали явное предпочтение прп. Андрею; его имя неоднократно встречается в документах XVI–XVII вв., а имя Д. забыто. Все связываемые с живописцами произведения были приписаны прп. Андрею.

Нек-рые исследователи считают, что в кон. XIV в. Д. и прп. Андрей работали на дворе удельного кн. Звенигородского и Галичского *Георгия (Юрия) Димитриевича* в подмосковном Звенигороде, где украсили росписями и иконами недавно построенный (вероятно, в 1394–1396) Успенский собор на Городке. От росписи уцелели части 5 фигур праотцов и пророков в куполе, незначительные остатки композиций с 2 евангелистами в подкупольной зоне, руинированные и затонированные фрагменты 4 композиций цикла св. Иоанна Предтечи, 4 медальона с изображениями мучеников и верхней части фигуры святителя в жертвеннике, остатки правой части большой композиции «Успение Богородицы» на сев. стене храма, композиции на зап. гранях вост. подкупольных столпов и др. малозначи-

мые фрагменты. На момент раскрытия в 1918 г. наилучшей сохранностью отличалась роспись на вост. подкупольных столпах — «Мч. Флор», триумфальный Крест на Голгофе, «Явление ангела прп. Пахомию Великому» на сев.-вост. столпе и «Мч. Лавр», триумфальный Крест на Голгофе, «Беседа прп. Варлаама с прп. царевичем Иоасафом» на юго-вост. столпе (о них ныне можно судить лишь по фотографиям 1918).

Очень плохая сохранность росписи затрудняет ее атрибуцию. Так, Грабарь связывал с Д. нижние композиции столпов, а с прп. Андреем — изображения мучеников Флора и Лавра. Чураков приписывал роспись юго-вост. столпа Д., а сев.-вост. — прп. Андрею. Противоположное мнение высказывала Брюсова. Нек-рые специалисты (М. В. Алпатов, Лазарев, Плугин, Г. В. Попов, Е. Я. Остащенко) не считают возможным говорить об участии Д. в этой работе. По мнению автора настоящей статьи, с Д. может быть связана роспись сев.-вост. столпа («Мч. Флор», триумфальный Крест на Голгофе, «Явление ангела прп. Пахомию Великому») и часть росписи купола собора.

Одновременно со стенописью собора был создан полуфигурный Деисус, состоявший из 9 икон, к-рый получил название *Звенигородский чин*. Фрагментарно сохранившиеся иконы Спасителя, арх. Михаила и ап. Павла (ГТГ) почти всеми исследователями признаются творениями прп. Андрея. Чураков приписывал авторство икон Спасителя и арх. Михаила Д., тогда как В. И. Антонова и Брюсова считали его автором образа ап. Павла. Хотя участие мастера в создании этих произведений весьма вероятно, тем не менее даже незначительная разница в письме, с одной стороны, иконы ап. Павла и с др. — икон Спасителя и арх. Михаила не дает возможности говорить об авторстве Д. с определенностью.

Ок. 1400 г. Д. мог участвовать в украшении миниатюрами *Евангелия Хитрово* (РГБ. Ф. 304/III. № 3/8657), созданного, вероятно, для одного из кремлевских соборов. Большинство специалистов приписывают все или основную часть миниатюр рукописи прп. Андрею (Г. И. Вздорнов склонялся в пользу авторства Д.). Миниатюры Евангелия созданы, возможно, 2 художниками, т. к. заметно незначительное различие в манере письма, гл. обр.



в личном (один из художников составлял не закрытыми красочными лессировками некие участки санкиря). Это позволяет условно разделить миниатюры на 2 группы: в одну входят «Евангелист Иоанн Богослов с Прохором» и «Евангелист Матфей», в др.— «Ангел», «Евангелист Лука», «Орел», «Лев» и предположительно «Евангелист Марк» и «Телец». На наш взгляд, с творчеством Д. можно связать миниатюры 1-й группы (по мнению Попова, ему принадлежит выполнение 2-й).

Под 1408 г. Троицкая летопись сообщает: «Того же лета мая в 25 начали расписывать каменную великую соборную церковь Богородицы во Владимире по повелению великого князя, а мастерами были Данило иконник да Андрей Рублев» (*Приселков*. С. 466). Здесь Д., имя к-рого летописец поставил на 1-е место, упоминается впервые вместе со своим «сопостником» прп. Андреем. Очевидно, Д. был старшим по возрасту и опыту и, вероятно, руководил небольшой художественной артелью (вряд ли 2 мастера могли справиться с большим объемом подготовительных работ). Употребленное летописцем определение «иконник» следует понимать не как специализацию Д. на написании икон, а как «живописец», «создатель живописных образов» (ср. с аналогичным именованием Феофана Грека в летописных статьях 1395, 1399 и 1405 гг.).

Роспись 1408 г.— единственный, документально подтвержденный и точно датированный памятник в творческом наследии художников. Несомненно, замысел росписи в целом, ее иконографическая программа в равной мере принадлежат как Д., так и прп. Андрею (к-рые не согласовывали ее с Ростовским архиеп. Григорием (ср.: *Плугин*. 2001. С. 60–61) или Суздальским еп. Митрофаном). Возможно, над росписью огромного Успенского собора художники работали не один, а 2 сезона (летопись говорит только о начале работ). В любом случае их уже не было во Владимире в 1410 г., когда город был захвачен и разграблен татарами царевича Талычи и отрядом Нижегородского и Суздальского вел. кн. Данила Борисовича.

Стенопись 1408 г. сохранилась частично: отдельные фрагменты цикла св. Иоанна Крестителя («Благовестие прав. Захарии», «Младенец св. Иоанн Креститель, ведомый ан-



*Благовестие прав. Захарии.
Работа прп. Даниила (?).
Роспись сев.-вост. лопатки жертвенника
Успенского собора во Владимире. 1408 г.*

гелом в пустыню») в жертвеннике, Богородичного цикла («Жертвоприношение праведных Иоакима и Анны» и «Введение Богородицы во храм») под средней частью хор, праздничного цикла («Крещение Господне», «Преображение Господне» и «Сошествие Св. Духа») в рукавах креста под сводами, «Страшный Суд» (многочисленные композиции в зап. части среднего нефа и юго-зап. части собора), а также отдельные изображения святых, орнаменты и полотенца в различных частях храма.

Система росписи 1408 г. может быть определена только фрагментарно. Мнение, что она повторяет роспись 1189 г. (вероятно, верное в отношении композиции «Страшный Суд»), остается предположением, т. к. фрагментов раннего живописного слоя сохранилось крайне мало. Несомненно, Д. и прп. Андрей сохра-



нили все оставшиеся от росписей XII–XIII вв. (гл. обр. однофигурные) изображения, к-рые были включены в состав росписи 1408 г., подобно древним чтимым образам.

Сложность выделения в этих росписях работы Д. и прп. Андрея заключается в том, что нам не известно ни одного достоверного произведения Д. (в отличие от прп. Андрея, чье авторство по отношению к «Св. Троице» зафиксировано Стоглавом 1551 г. и «Сказанием о святых иконописцах» кон. XVII — нач. XVIII в.) и что мы недостаточно знаем об организации труда живописцев в XI–XV вв.: работали ли мастера над одной композицией, или каждый — над своим сюжетом, или они сочетали эти способы (подобно Мазолетто да Паникале и Мазаччо в капелле Бранкаччи в ц. Санта-Мария дель Кармине во Флоренции, 1425–1428), или делили рабочую площадь большими частями. Учитывая совр. уровень изучения этого вопроса и плохую сохранность ряда композиций, следует признать наиболее правомерной т. зр. тех авторов, к-рые говорят о целостности и единстве общего замысла всего цикла и художественной манеры.

Ряд исследователей, исходя из сообщения о работе 2 мастеров и неких различий в манере исполнения, пытались разделить роспись на 2 стилистические группы. Первым это сделал Грабарь, считавший Д. автором композиций жертвенника, прохода из зап. части среднего нефа в юго-зап. часть храма («Лик святителей и преподобных» и «Лик пророков и мучеников») и юго-зап. части храма («Шествие праведных в рай», «Райские врата и благоразумный разбойник», «Лно Авраамово», «Богоматерь в раю», единоличные изображения), а прп. Андрея — автором росписи зап. части среднего нефа. Лазарев, в основном придерживаясь атрибуции Грабаря, «отнял» у Д. 2 композиции

*Арх. Гавриил.
Работа прп. Даниила (?).
Фрагмент композиции
«Благовестие прав. Захарии»
в росписи Успенского собора
во Владимире. 1408 г.*

прохода из юго-зап. части храма в зап. часть среднего нефа, а также все единоличные изобра-

жения в юго-зап. части храма (образы преподобных Саввы Освященного, Антония Великого, отшельников Онуфрия и Макария). Опираясь на наблюдение В. В. Филатова о нали-



*Свт. Лев Великий, папа Римский (?).
Работа прп. Даниила (?).*

*Роспись сев.-вост. лопатки жертвенника
Успенского собора во Владимире. 1408 г.*

чий в композиции «Богоматерь в раю» более подробной, чем в др. местах, первоначальной графьи, он считал этот сюжет выполненным помощником Д. Все вновь раскрытые композиции под сводами были отданы Плугиным прп. Андрею (лишь Э. С. Смирнова считала возможным связать их с Д.— *Смирнова*. 2001. Р. 352). В целом атрибуция Грабаря, Лазарева и Плугина в наст. время является общепризнанной.

Хотя росписи зап. части среднего нефа (под хорами) рассматриваются всеми исследователями как одно из достоверных произведений прп. Андрея, предпринимались попытки разделить их выполнение между 2 мастерами (*Чураков*. 1964. С. 61–65; *Гусева*. 1971; *Плугин*. 2001. С. 61–64). Различия между живописью юж. и сев. склонов свода зап. части среднего нефа во мн. обусловлены состоянием ее сохранности и реставрационными вмешательствами.

Независимо друг от друга автор настоящей статьи и О. С. Попова (*Дудочкин*. 2000. С. 42; *Попова*. 2005) пришли к выводу, что в манере письма 2 частей «Страшного Суда» нет больших отличий, соответственно

вся композиция написана одним художником — прп. Андреем, а Д. принадлежит роспись вост. части здания (помимо упомянутых композиций в жертвеннике — изображения святителей, из к-рых лучше сохр. «Свт. Лев Великий, папа Римский»?), а также роспись подкупольных столпов (хорошо сохр. только медальон «Мч. Зосима»). По мнению исследователей, художники не членили композиции и циклы, связанные одной темой, а поделили рабочую площадь большими долями — по частям храма. Можно предположить, что алтарь и центральная часть собора были отданы Д., а верхняя и зап. части — прп. Андрею. С именем Д. по аналогии с приписываемыми ему композициями 1408 г. можно также связать ряд произведений. Так, горки в композиции «Младенец св. Иоанн Предтеча, ведомый ангелом в пустыню» написаны, несомненно, той же рукой, что и скалы на миниатюре «Евангелист Иоанн Богослов с Прохором» в Евангелии Хитрово. Лик свт. Льва, папы Римского (?), имеет явное типологическое сходство с ликом вмч. Димитрия Солунского из Троицкого иконостаса.

После 1408 г. в известиях о Д. и прп. Андрее наступил длительный перерыв — до сер. 20-х гг. XV в. Возможно, в 1409 или в 1410 г. прп. Андрей вместе с Д. работал над украше-



*Мч. Зосима.
Работа прп. Даниила (?).
Роспись зап. грани
юго-вост. подкупольного
стола Успенского собора
во Владимире. 1408 г.*

нием только что сооруженного деревянного Троицкого храма в Троице-Сергиевом мон-ре. В пользу этого может свидетельствовать возможная датировка «Св. Троицы» этим временем и зафиксированное источником для 20-х гг. XV в. предположительное знакомство настоятеля обители прп. Никона с работами этих

художников, если не с ними самими (в частности, его настойчивость в приглашении именно этих мастеров).

Может быть, вскоре после 1416 г. они выполняли какие-то работы в новом, построенном в 1416 г. Благовещенском соборе Московского Кремля. Нек-рые основания для такого вывода дает сообщение содержащейся в Летописце начала царства 1533–1552 гг. повести о пожаре 1547 г., что в Благовещенском соборе «деисус письма Андрея Рублева, обложенный золотом... сторел» (*ПСРЛ*. 1965. Т. 29. С. 51–52). Вероятно, под «деисусом» следует понимать целый иконостас. Можно предположить, что это были «деисус, праздники и пророки», к-рые в 1508 г. вел. кн. Василий Иоаннович повелел «украсить и обложить серебром, золотом и бисером» (*ПСРЛ*. 1853. Т. 6. С. 247).

Интересные сведения о последних работах Д. и прп. Андрея содержатся в разных редакциях Житий прп. Сергия Радонежского и его ученика прп. Никона Радонежского, составленных Пахомием Логофетом. В Житии прп. Никона рассказано, что, воздвигнув «церковь прекрасную на похвалу своему отцу» прп. Сергию Радонежскому, он украсил ее «многими красотоми», но очень печалился, видя ее без стеной живописи,

и только через нек-рое время смог пригласить с этой целью Д. и прп. Андрея, «людей очень известных». Обращение прп.

Никона к крупнейшим художникам своего времени могло быть вызвано как его личным знакомством с ними и их творениями, так и подсказано

игумену главным донатором храма кн. Звенигородским Георгием Дмитриевичем. Житие прп. Сергия говорит, что прп. Никону пришлось «умолять» иконописцев взяться за работу, что свидетельствует о том, что они никогда не были монахами Троицкого монастыря (это подтверждается «Отвещанием любозаборным»

прп. Иосифа Волоцкого и святыми Симона (Азарыина), к-рые несомненно отметили бы принадлежность художников к братии Троицкого мон-ря). Среди причин, по к-рым живописцы колебались принять предложение троицкого игумена, называют их преклонный возраст, свирепствовавший в 1425 г. тяжкий и длительный «мор», а также вероятные планы по выполнению др. подобной работы — росписи каменного Спасского собора в их родном Андрониковом мон-ре (к-рый, возможно, уже начал строиться в это время).

Троицкий собор был сооружен, по видимому, в 1422–1423 гг. (к осени 1425 в нем уже был погребен умерший осенью того года владелец Радонежского удела кн. Андрей Владимирович). Т. о., время работы Д. и прп. Андрея можно определить как 1424–1425 гг. (или ок. 1425). Возможно, художники работали над стенописью собора в течение 2 летних сезонов, что косвенно подтверждается сохранившимся 3-ярусным иконостасом их кисти, над иконами к-рого они могли трудиться, исключая летние месяцы. Определенно работы были завершены до смерти их заказчика прп. Никона 17 нояб. 1427 или 1428 г.

Пахомий Логофет в одной из редакций Жития прп. Сергия 40-х гг. XV в. называет выполненную Д. и его «содругом» прп. Андреем роспись «достойной удивления», к-рая «и до сих пор всеми видится как земное небо» (Клосс. 1998. С. 419). Роспись не сохранилась, т. к. в 1635 г. из-за ветхости была сбита и заменена новой. Поскольку мастера XVII в. как в отдельных композициях, так и в расположенных сюжетах по стенам и сводам следовали ранней росписи, то первоначальная иконографическая программа может быть в основной части реконструирована (роспись XVII в. сохр. частично, ее состав известен благодаря описи 1777 г. «О росписании Троицкого собора стенным греческим вновь письмом и о возобновлении иконостаса»; в изложении опубл.: Воронцова. 1909). Т. о., росписи Троицкого собора предоставляют уникальную возможность судить о декорации храмов, расписывавшихся Д. и прп. Андреем, какой не дают сохранившиеся фрагменты их стенописей в Звенигороде и Владимире (попытки истолкования этой иконографической программы см.: Чураков. 1971; Бротова. 1995. С. 99–103; Плужин. 2001. С. 401–422).

Хотя Жития преподобных Сергия и Никона умалчивают о том, писали ли прп. Андрей и Д. иконостас для Троицкого собора, исследователи единодушны в мнении, что по крайней мере им принадлежат замысел, общее руководство созданием живописного ансамбля и иконографические схемы икон. Опираясь на сообщение Жития прп. Никона о том, что в росписи храма мастерам помогали «некие с ними», и на анализ стиля икон, ученые считают, что иконостас был написан большой артелью иконописцев (не менее 15–25 чел.), но текст Жития не дает к.-л. оснований для подобных заключений. Учитывая реалии жизни Москвы 1-й трети XV в., возможности Троицкого мон-ря, противодействие прп. Никону со стороны некоторых из братии в заказе росписи собора «по случаю прискорбной скудости», вряд ли помощников было больше 5–6, скорее меньше. Эти ученики-подмастерья могли выполнять в основном подсобные работы.

Древний иконостас Троицкого собора, состоящий из 3 ярусов (деисусного чина из 15 икон, праздничного — из 19, пророческого — из 6 и царских врат с изображением «Благовещения Богородицы» и 4 евангелистов (СПГИАХМЗ)), — это «поистине прекраснейший иконостас из всех древнерусских памятников» (Алтаов. 1972. С. 126). Он единственный из первых высоких иконостасов нач. XV в. сохранился почти полностью (утрачены лишь живопись иконы Божией Матери «Воплощение» в центре пророческого чина и, вероятно, одна икона из левой половины праздничного ряда) и находится в том же храме (за исключением царских врат), для которого был создан, причем непосредственно после его постройки.

Среди особенностей следует отметить отсутствие икон местного ряда, написанных Д. и прп. Андреем. Это объясняется тем, что он был сформирован еще до приезда в мон-рь художников, т. к. в храме после завершения строительства стали совершаться службы (см. сообщение Житий об украшении церкви до начала росписи «многими красотоми»). Вероятно, в число первоначальных икон местного ряда входила «Св. Троица (Гостеприимство Авраама)» ок. 1422–1424 (?) гг. (СПГИАХМЗ), выполненная провинциальным (рос-товским?) мастером.

Большой интерес представляет расположение в центре праздничного ряда 2 икон с изображением таинства Евхаристии («Преподание хлеба» и «Преподание вина»). Воплощенная в зримых образах идея приобщения человека к Богу и освобождения его от грехов была перво-



Ап. Иоанн Богослов.
Работа прп. Даниила (?).
Икона из деисусного чина
иконостаса Троицкого собора
Троице-Сергиевой лавры. Ок. 1425 г.

начально подчеркнута строго центричным расположением этих икон по отношению к находившемуся под ними образу «Спас в силах».

В наст. время вопрос об атрибуции икон Троицкого иконостаса остается открытым. Если Грабарь распределял раскрываемые в тот период иконы между 2 мастерами — Д. и прп. Андреем (из 14 раскрытых к 1926 икон лишь 3 он относил к Д.), то в дальнейшем возобладало мнение, что иконостас был выполнен большой артелью иконописцев во главе с Д. и прп. Андреем (Дёмина, Лазарев, Лебедева, Плужин и др.). Смирнова оставляла за ними лишь общее руководство работой, отрицая личное участие в написании икон. При атрибуции икон этого комплекса следует не забывать, что подлинная живопись этих произведений сохранилась плохо, причем, чем выше находится ряд, тем хуже сохранность



Тайная вечеря.

Работа прп. Даниила (?).

Икона из праздничного чина иконостаса
Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры.
Ок. 1425 г.

икон. На нек-рых из них к первоначальному относятся лишь рисунок и основные подкладочные цвета. Правильное восприятие живописи искажают потемневшая олифа, общая загрязненность, остатки старых записей и реставрационные тонировки. Обследование иконостаса в 1999–2000 гг. показало, что краски икон были мажорными, многоцветными и хорошо гармонизированными, а их колорит в целом — плотным и насыщенным. Иконостас нуждается в дальнейшем комплексном исследовании, к-рое может помочь решить вопрос об атрибуции икон.

Но уже сейчас можно говорить об ошибочности мнения о большом количестве работавших над иконостасом мастеров. Вероятно, комплекс был создан 2 художниками — Д. и прп. Андреем, к-рым помогало неск. учеников-подмастерьев. В качестве предположения автор настоящей статьи выдвигает версию о разделении художниками всей работы пополам: прп. Андрей написал правую часть иконостаса, Д. — левую: иконы от «Богородицы» до «Вмч. Димитрия Солунского» в деисусном чине, от «Благовещения» до «Тайной вечери» и «Преподания хлеба» в праздничном ряду (в этой половине 1-я икона, вероятно, утрачена, а «Омовение ног» относится к его правой части), от «Прор. Моисея (?) и царя Давида» до «Прор. Иакова (?) и Даниила» в пророческом ряду. Если деисусный ряд выполнен Д. и прп.

Андреем почти полностью собственноручно, то в следующих рядах можно предполагать бóльшее участие учеников (плохая сохранность этих икон не позволяет сделать окончательный вывод). Большие сложности вызывает атрибуция иконы «Спас в силах» и царских врат (СПГИАХМЗ). Возможно, «Спас в силах» написан прп. Андреем, а царские врата — Д., но это предположение нуждается в дальнейшем уточнении.

После выполнения работ в Троицком мон-ре художники возвратились в Андроников мон-рь, где прожили еще неск. лет.

Житие прп. Сергия Радонежского повествует, что старец Андрей вместе с игум. Александром и др. старцами (возможно, в первую очередь с Д., отдельного упоминания о к-ром здесь нет) хорошо управлял монастырскими делами, — вероятно, к этому времени Д. и прп. Андрей были соборными старцами. Говорится, что они «создали» «церковь каменную», т. е. им могла принадлежать инициатива построения храма, а также общее руководство стройкой (это не



Юный апостол.

Работа прп. Даниила (?).

Фрагмент иконы «Тайная вечеря»
из праздничного чина иконостаса
Троицкого собора Троице-Сергиевой
лавры. Ок. 1425 г.

значит, что они выступали в качестве зодчих), и, возможно, они вложили в его строительство личные средства. Собор мог быть сооружен в 1423–1425 гг., а расписан в 1425–1427 гг. Однако расписывал храм один прп. Андрей. Очевидно, Д. по физической немощи уже был не спо-

собен к выполнению сложных монументальных работ.

После окончания росписи собора художники прожили мало: сначала скончался прп. Андрей, за ним вскоре заболел и умер Д. Согласно Краткой редакции Жития прп. Никона и восходящим к ней сведениям гл. «Об открытии мощей св. Сергия» нек-рых редакций Жития прп. Сергия, художники умерли незадолго до кончины игум. Никона, т. е. за неск. месяцев до 17(25) нояб. 1427 или 1428 г. (мат-лы архит. П. Д. Барановского о кончине прп. Андрея 29 янв. (6 февр.) 1430 являются фальсификацией). Принимая во внимание некоторую специфику Жития как исторического источника, а также несоответствие сведений краткого Жития прп. Никона др. источникам, более вероятно, что художники все же на неск. лет пережили игум. Никона (Тихомиров. 1961. С. 16–17; Кузьмина. 1971. С. 109–117, 121–122; Плугин. 1974. С. 27–29). Условно можно считать, что прп. Андрей и Д. скончались ок. 1430 г.

Между кончиной «содругов» существовал, принимая во внимание свидетельство Пространной и Краткой редакций Жития прп. Никона и Духовной прп. Иосифа Волоцкого о явлении прп. Андрея Д. перед смертью, временной разрыв — не менее 40 дней. Это в свою очередь говорит о том, что художники были погребены не в одной колоде, а в разных могилах, но, несомненно, рядом друг с другом, на монастырском кладбище к юго-западу от Спасского собора. С течением времени их могилы оказались под колокольней, пристроенной к юго-зап. углу храма. Согласно сообщению «Алфавита русских святых» инока старообрядческого Керженского мон-ря Ионы, составленного в нач. XIX в. и полученного от насельников Рогожского старообрядческого поповского кладбища, их могилы еще существовали во 2-й пол. XVIII в. (до 1797–1798). Перестройки в Андрониковом монастыре, проводившиеся в конце того же столетия, не пощадили места захоронения художников: оно было сровнено с землей и предано забвению. Раскопки на этом месте не проводились, мощи святых пребывают в земле «под спудом».

Есть распространенное мнение, что Д. и прп. Андрей стояли во главе большой митрополичьей или великокняжеской иконописной артели



(мастерской). Ее существование плохо увязывается со скромным бытом небольшого подмосковного мон-ря в кон. XIV — нач. XV в. Вероятно, иконописцы-монахи имели учеников, но постоянное их число было невелико и едва ли позволяет говорить о монастырской иконописной мастерской. Кроме того, сохранившиеся источники рассказывают о «художестве» Д. и прп. Андрея как о части их аскетического индивидуального подвига.

Опиравшиеся на свидетельства современников Д. и прп. Андрея их «биографы» Пахомий Логофет и прп. Иосиф Волоцкий донесли до наших дней светлый образ подвижников-художников, неразлучных друзей, «совершенных» монахов. Они характеризуются как «чудные добродетельные старцы и живописцы», «удивительные и славные», «замечательные» и «духовные» люди, «всех... превосходящие в совершенной добродетели» иноки, к-рые своей «богоугодной» и «блаженной» жизнью «всегда духовное братство и любовь великую к себе приобрели», Д. называется «достопочтенным».

Прп. Иосиф Волоцкий свидетельствует, что художники так «алкали Божественной Любви», что, никогда не заботясь о земном, все свои помыслы обращали к божественному свету и в искусстве обращались к вечным первообразам — Христу, Марии и святым. Через созерцание икон и любование их красотой Д. и Андрей возносились мыслями к «горнему», поэтому лицезрение икон всегда было для них праздником, наполнявшим их сердца «божественной радостью и светлостью». В те дни, когда нельзя было заниматься живописью (напр., на Пасху), или в часы отдыха они, сидя часами, созерцали иконы. Очевидно, созерцание прекрасного для художников было равносильно религ. переживанию.

Пересказывая легенду, родившуюся в стенах Троицкого мон-ря о предсмертном видении Д., в к-ром ему явился его «сопостник» Андрей, «во mnogой славе и с радостью призывающий его в вечное и бесконечное блаженство» (см. об этом Пространную и Краткую редакции Жития прп. Никона), прп. Иосиф Волоцкий, очевидно, полагал, что художники получили достойную их праведной жизни награду.

Художники именуются богодухновенными в «Книге степенной цар-

ского родословия» 60-х гг. XVI в., составленной митр. Московским Афанасием (в статье о росписи Успенского собора во Владимире). В сер. XVII в. в Месяцеслове Симона (Азарьина) иконописцы впервые названы преподобными. Так же они названы и в «Сказании о святых иконописцах» и в «Книге, глаголемой описание о российских святых» кон. XVII — нач. XVIII в., а все написанные ими иконы характеризуются как святые и чудотворные.

Д. прославился теми же добродетелями (постничеством, аскетическим подвигом и иконописанием), что и прп. Андрей, канонизированный РПЦ в 1988 г.

Особенности стиля. Творчество Д. и прп. Андрея не только абсолютная вершина культуры средневеков. Руси, но и достойное завершение истории развития визант. живописи. Освоив и творчески переосмыслив многовековую греч. традицию и достижения рус. культуры, они выработали такие средства художественной выразительности, в которых идеально воплотился сформировавшийся в восточнорист. мире нравственно-эстетический идеал.

Если считать наиболее достоверными работами Д. роспись жертвенника в Успенском соборе во Владимире и левую часть деисусного чина Троицкого иконостаса, можно выделить нек-рые специфические черты «манеры» художника. Д. прежде всего художник-монументалист, склонный к широким обобщениям и смелым живописным эффектам. Он умеет передать психологическое напряжение изображаемого момента и внести в него струю непосредственности. В его творениях меньше созерцательного спокойствия, чем у прп. Андрея, и больше пафоса, присущего искусству XIV в., формы более материальны и объемны, тщательная моделировка тел сочетается с крепкой, строгой линией. Техническая сторона живописи Д. безупречна. Он безукоризненно владеет рисунком, к-рый отличается смелостью, четкостью, твердостью и простотой, хорошо чувствуется тонкие нюансы цвета, свободно сопоставляя теплые тона, к-рых у него больше, чем у его ученика, с холодными. У Д. более контрастные переходы от темного к светлому, но не столь резкие, как в искусстве XIV в. Пробела плотные, их границы подчеркнуты, тогда как для прп. Андрея характер-

ны более воздушные пробела с тончайшими переходами высветлений (напр., пробела на гиматии ап. Иоанна Богослова и моделировка гиматия ап. Павла, пробела на хитоне арх. Михаила и моделировка гиматия св. Иоанна Крестителя на иконах Троицкого иконостаса).

Художественная монолитность основных работ Д. и прп. Андрея при нек-рой неопределенности датировок создает впечатление о них как о мастерах, постоянно и одинаково совершенных. Следует отметить, что если письмо икон «Звенигородского чина» по сложности технического исполнения сопоставимо с иконами Деисуса Благовещенского собора Московского Кремля кон. XIV в., то начиная с владимирских росписей оно упрощается (также в «Св. Троице» и в Троицком иконостасе), но почти не влияет на результат. С течением времени увеличивается работа плавями, мазок становится менее заметен или незаметен вовсе (напр., в Троицком иконостасе, особенно в его правой части).

Стилистическое сравнение ранних и поздних произведений Д. и прп. Андрея показывает, что для росписи Успенского собора в Звенигороде, особенно в куполе, характерны экспрессивность, подвижность, ракурсы фигур, типичные для искусства XIV в. и сочетающиеся здесь с качествами уже XV в. (ромбовидное построение фигур, изящный рисунок маленьких конечностей, «мягкость» тканей, нежность, прозрачность и переливчатость красок); в той же манере выполнены миниатюры Евангелия Хитрово. В Троицком иконостасе, где изображения отодвигаются в глубину сцены, размеры фигур относительно их окружения становятся меньше, появляется своеобразная повышенная т. зр. Композиции с их круговым ритмом становятся более детализированными и изощренными, для них характерно стремление указать на совершающееся действие, воспринимаемое тем не менее единым целым. Более развитые, чем в искусстве предыдущего периода, архитектурно-пейзажные фоны, оставаясь пространственным фактором, не столько напоминают о месте действия, сколько раскрывают символику сцен, тонко и разнообразно сопровождая душевные движения персонажей. Фигуры утрачивают классическую полноту объема, характерную для искусства нач. XV в.





Их пропорции становятся более вытянутыми, а силуэты — акцентированными, подвижными, иногда стилизованными. Контурные схематизируются и геометризуются, порой бывая вычурными, бесконечно длинными и сложными. Одновременно наблюдается особая «певучесть» волнистых линий. Уменьшаются лики, напоминая иконы дорублевской эпохи, вытягиваются и без того стройные шеи, а конечности становятся подчеркнута маленькими и хрупкими, иногда манерно изящными. Особую выразительность приобретают позы и жесты. Т. о., главным в композиции оказывается линейно-ритмическое начало. Все отмеченное — следствие изменения образного строя произведений Д. и прп. Андрея, который становится не столь масштабным, как ранее. В образах появляются особая одухотворенность и острая выразительность, экспрессивность и обнаженность чувств.

Отмеченные изменения в стиле в нек-рой степени соответствовали новым чертам визант. и рус. искусства 1-й трети XV в., а последние работы художников предвосхитили пути развития рус. искусства.

Наиболее достоверные работы Д.: фрески северо-восточной лопатки жертвенника Успенского собора во Владимире (1408), левая часть Деисуса иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (ок. 1425).

С именем Д. без достаточных оснований связывают роспись алтарной преграды с изображением преподобных, пустынников и постников собора Рождества Богородицы Саввина Сторожевского мон-ря в Звенигороде, 1-я треть XV (?) в. (Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей) (Чураков); ряд икон из иконостаса Успенского собора во Владимире (т. н. Васильевский иконостас), до недавнего времени считавшегося совместной работой Д. и прп. Андрея, созданной вместе со стенописью Успенского собора во Владимире, — в действительности изготовлен в Москве в 10-х гг. XV в., вероятно, по заказу митр. Фотия мастерами из его окружения (Чураков, Брюсова); надвратную сень с изображением Евхаристии из Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры, не ранее сер. XV в. (ГТГ) (Антонова); икону «Арх. Михаил с деяниями ангелов» из местного ряда иконостаса Архангельского собора Московского Кремля,

созданную, возможно, Феофаном Греком или его учеником, ок. 1399 г. (Брюсова); икону «Св. Иоанн Предтеча» работы мастера из ближайшего окружения (ученика?) Д. и прп. Андрея, 1-я (?) пол. XV в. (ЦМиАР) (Чураков); икону «Благовещение» из Троице-Сергиевой лавры, написанную греч. (?) мастером, работавшим в Москве в кон. XIV — нач. XV в. (ГТГ) (Брюсова); икону «Преображение» из Переславля-Залесского работы московского художника, ок. 1403 г. (ГТГ) (Брюсова); икону «Рождество Христово» из Звенигорода, созданную московским живописцем, не ранее 2-й четв. XV в. (возможно, новодел кон. XIX — нач. XX в.) (ГТГ) (Брюсова); икону «Богоматерь Одигитрия» из местного ряда иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, написанную художником московской традиции, ок. 1497 г. (ГТГ) (Грабарь); икону «Успение» из местного ряда иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, написанную тем же художником, что и «Богоматерь Одигитрия» (ГТГ) (Грабарь, Брюсова); миниатюру «Евангелист Иоанн» (Л. 229 об.) из Евангелия Успенского собора Московского Кремля, 10-е гг. XV в. (ГИМ. Усп. 2-п) (Брюсова); миниатюры Морозовского Евангелия, написанные греч. мастерами из окружения митр. Фотия в дополнение к созданным ок. 1400 г. заставкам и инициалам, 1414–1415 (?) гг. (ГММК. Оружейная палата) (Чураков, Плугин, Брюсова); рисунок покрова (знамение) с изображением прп. Сергия Радонежского, ок. 1422 г. (СПГИАХМЗ) (Н. А. Маясова).

Иконография. Сохранился ряд изображений Д. посл. трети XVI–XX в. иконописного характера. Вместе с прп. Андреем он представлен на миниатюре в одном из томов Древнего летописца (2-й Остермановский том) в составе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. под 1408 г. (БАН. 31.7.30–2. Л. 1442). Художники изображены за работой в Успенском соборе во Владимире, пишущими или поновляющими Владимирскую икону Божией Матери: оба не в монашеских одеждах (миниатюрист исходил из текста летописной статьи, где нет указания на монашеский сан иконописцев), Д. с пышной, окладистой бородой, небольшими зальсынами и морщинами на челе.

Вместе с прп. Андреем Д. изображен на 2 миниатюрах лицевого списка Жития прп. Сергия Радонежского, изготовленного в царской книгописной мастер-

ской в 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21/М. 8663): в сцене встречи или беседы и в сцене росписи храма на миниатюре «Приглашение прп. Никона Радонежским художников Даниила и Андрея Рублёва в Троице-Сергиев монастырь и «подписание» ими Троицкого собора» (Л. 292 об.), а также на миниатюре «Прощание Троицкой братии во главе с прп. Никон Радонежским с почившими Андреем Рублёвым и Даниилом» (Л. 293). Иконописцы изображены в монашеских одеяниях, без нимбов (на 3 миниатюрах в гл. «Начало Андроникова монастыря» той же рукописи (Л. 229–230 об.) прп. Андрей — с нимбом), причем Д. имеет густую и более длинную, чем у его ученика, бороду.

Изображение Д. представлено на иконе «Собор Московских святых» не ранее 2-й пол. XVIII в. (?), находившейся до 1917 г. в Крестовоздвиженской ц. Никольского единоверческого мон-ря на старообрядческом Преображенском кладбище в Москве (в наст. время местонахождение неизв.): Д. — коленопреклоненный (видна только голова с нимбом), 3-й в 1-м ряду справа, с пышной прической (в отличие от «взлысого» прп. Андрея) и бородой; на нимбе надпись: «Пр Даниль Спо[стник]» (*Успенский*. 1902. № 93).

Запоминающийся образ иконописца-творца представлен на картинах знатока древнерус. искусства худож. Н. М. Чернышёва «Андрей Рублёв и Даниил Чёрный» (2 варианта 1960 г. — ПГХГ; местонахождение другого неизв.) и «Досуг древних живописцев (Даниил Чёрный и Андрей Рублёв)» (1962, собрание семьи художника, Москва).

Д. изображен в рост на иконе «Преподобные Даниил Чёрный и Андрей Рублёв» 2002 г. работы В. А. Сидельникова в местном ряду иконостаса Спасского собора Андроникова мон-ря. Его образ присутствует на клеймах иконы письма мон. *Иулиании (Соколовой)* «Прп. Никон Радонежский с житием» (нач. 50-х гг. XX в., над ракой святого в приделе прп. Никона Радонежского Троицкого собора ТСЛ), иконописного триптиха «Житие прп. Андрея Рублёва» работы художника-реставратора В. О. Кирикова (1972, ЦМиАР), а также на иконах «Прп. Андрей Рублёв с житием» работы И. В. Вагагиной (1981, ц. свт. Николая Чудотворца в Кузнецях, Москва) и Е. В. Князевой (2003, фонд Иконописного центра «Русская икона», Москва).

Ист.: *Карамзин*. ИГР. Т. 5. Примеч. 254; Житие преподобного и богоносного отца нашего игум. Сергия Радонежского и всей России чудотворца. Серг. П., 1853. Л. 226–227 об., 287 об. — 290; ПСРЛ. Т. 6. С. 138–139; Т. 21. Ч. 2. С. 422; Т. 29. С. 51–52; ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 557–558; Дни 25–30. Стб. 1434, 1451, 1546–1547; Ноябрь. Дни 16–22. Стб. 2905–2906; Описание о российских святых. С. 71. № 185; Древние жития прп. Сергия Радонежского / Изд.: Н. С. Тихонравов. М., 1892. Отд. 2.



С. 65, 82; *Успенский А. И.* Переводы с древних икон, собр. и исполненные иконописцем и реставратором В. П. Гурияновым. М., 1902. № 93; *Яблонский В. М.* Пахомий Серб и его агиогр. писания: Биогр. и библиогр.-лит. очерк. СПб., 1908. Прил. С. LXXV–LXXVI; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 459, 466; Мастера искусства об искусстве / Под ред. А. А. Грубера. М., 1969. Т. 6. С. 15; ПЛДР. XIV – сер. XV в. М., 1981. С. 380–381; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 401–402.

Лит.: *Калайдович К. Ф.* Предложение с росписью книгам и монетам, принесенным в дар Об-ву купцом К. И. Аверинным // Тр. и летописи ОИДР. 1827. Ч. 3. Кн. 2. С. 23. Примеч.; *Иванчин-Писарев Н. Д.* Спасо-Андроников: [Очерк]. М., 1842. С. 14, 19, 21, 42–46, 84, 85, 103; [*Сергий (Спаский), архиеп.*] Ист. описание моск. Спасо-Андроникова мон-ря. М., 1865. С. 16–21; Прил. С. 8–12; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 148–149; *Собко.* Словарь художников. Т. 1. Вып. 1. Стб. 168–173; *Успенские М. И. и В. И.* Заметки о древнерус. иконописании: Известные иконописцы и их произведения. I: Св. Алимий. II: Андрей Рублёв. СПб., 1901. С. 35–76; *Воронцова Л. Д.* О реставрации церковью Троице-Сергиевой лавры по архивным документам // Древности: Тр. МАО. 1909. Т. 3. С. 323–334; *Пушин Н. Н.* Андрей Рублёв. Пг., 1916; *Грабарь И. Э.* Андрей Рублёв: Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918–1925 гг. // Вопр. реставрации. М., 1926. Сб. 1. С. 7–112; *Жидков Г. В.* [Рец. на: *Грабарь И. Э.* Андрей Рублёв] // Изв. на Българския археол. ин-т. София. 1927. Кн. 4. С. 351–357; *Некрасов А. И.* [Рец. на: Вопросы реставрации. М., 1926. Сб. 1] // Печать и революция. 1927. Кн. 2. С. 213–215; он же. Древнерус. изобразительное искусство. [М.,] 1937. С. 230–238; *Alpatov M. V.* Geschichte der altrussischen Malerei und Plastik // *Alpatov M., Brunov N.* Geschichte der alt-russischen Kunst. Augsburg, 1932. Bd. 1. S. 306–312; он же. Андрей Рублёв: Рус. художник XV в. М.; Л., 1943; он же. Андрей Рублёв. М., 1959; он же. Andrej Rublev. Mil., 1962; он же. Андрей Рублёв, ок. 1370–1430. М., 1972; *Ainalov D. V.* Geschichte der russischen Kunst. V., 1933. Bd. 2: Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Grossfürstentums Moskau. S. 93–101; *Лазарев В. Н.* Андрей Рублёв и его школа // История рус. искусства / Общ. ред.: И. Э. Грабарь, В. С. Кеменов, В. Н. Лазарев. М., 1955. Т. 3. С. 102–186; он же. Андрей Рублёв и его школа. М., 1966; *Демина Н. А.* Черты героической действительности XIV–XV вв. в образах людей Андрея Рублёва и художников его круга // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 311–324; она же. «Троица» Андрея Рублёва. М., 1963; она же. Андрей Рублёв и художники его круга. М., 1972; Юбил. выставка Андрея Рублёва, посвящ. 600-летию со дня рожд.: Кат. / ГТГ; сост.: Е. Ф. Каменская, М. А. Реформатская, Н. Б. Салько. М., 1960; *Тихомиров М. Н.* Андрей Рублёв и его эпоха // ВИ. 1961. № 1. С. 3–17; *Лебедева Ю. А.* Andrei Rubljow und seine Zeitgenossen. Dresden, 1962; она же. Андрей Рублёв и живопись XV в. // Троице-Сергиева Лавра: Худож. памятники / Общ. ред.: Н. Н. Воронин, В. В. Косточкин. М., 1968. С. 77–93; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 1. С. 264–305, 345. Кат. 223–245, 283; *Чураков С. С.* Андрей Рублёв и Даниил Черный: [Ч. 1] // Искусство. 1964. № 9. С. 61–69; он же. Андрей Рублёв и Даниил Черный: [Ч. 2] // Сов. Арх. 1966. № 1. С. 92–107; он же. От-

ражение рублевского плана росписи в стенописи XVII в. Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры // Андрей Рублёв и его эпоха: Сб. ст. / Ред.: М. В. Алпатов. М., 1971. С. 194–212; *Иванова I., Detina N.* Andrej Rubljov: Album. Mil., 1966; *Плугин В. А.* Об иконографии единоличных изображений в стенописи Андрея Рублёва и Даниила Черного в Успенском соборе во Владимире // Культура Др. Руси: Сб. ст. М., 1966. С. 198–203; он же. Мирозрение Андрея Рублёва: (Нек-рые проблемы): Древнерус. живопись как ист. источник. М., 1974; он же. Мастер «Святой Троицы»: Труды и дни Андрея Рублёва. М., 2001; *Брюсова В. Г.* Спорные вопросы биографии Андрея Рублёва // ВИ. 1969. № 1. С. 35–48; она же. Андрей Рублёв. М., 1995; *Вздорнов Г. И.* Живопись // Очерки рус. культуры XIII–XV вв. М., 1970. Ч. 2. С. 254–377; он же. Искусство книги в Др. Руси: Рукоп. книга Сев.-Вост. Руси XII – нач. XV в. М., 1980. С. 108–109; Андрей Рублёв и его эпоха: Сб. ст. / Ред.: М. В. Алпатов. М., 1971; *Гусева Э. К.* Иконы «Васильевского» чина и фрески 1408 г. Успенского собора во Владимире: (К вопр. о манере письма Андрея Рублёва) // Вопр. рус. и сов. искусства: Мат-лы науч. конф. (январь–март 1971 г.) / ГТГ. М., 1971. Вып. 1. С. 25–32; она же. А. Рублёв: Из собр. ГТГ. Альбом. М., 1990; *Ильин М. А.* Загорск. Л., 1971. С. 21–46; он же. Искусство моск. Руси эпохи Феофана Грека и Андрея Рублёва: Проблемы. Гипотезы. Исслед. М., 1976. С. 69–101; *Кузьмина В. Д.* Древнерус. письменные источники об Андрее Рублёве // Андрей Рублёв и его эпоха: Сб. ст. / Ред.: М. В. Алпатов. М., 1971. С. 103–124; [*Порина Т. Н.*] Даниил Черный // Художники народов СССР: Биобиблиогр. словарь. М., 1976. Т. 3. С. 282–283; *Смирнов В., псевд.* [Брюсова В. Г.], *Волгин А., псевд.* [Андроник (Трубачёв), игум.]. Прп. Андрей Рублёв, иконописец // ЖМП. 1980. № 7. С. 69–79; *Сергеев В. Н.* Рублёв. М., 1981, 1986², 1990³, 1994; Троица Андрея Рублёва: Антология / Сост.: Г. И. Вздорнов. М., 1981, 1989²; *Лелекова О. В., Наумова М. М.* Состояние и проблема реставрации росписей 1408 г. в Успенском соборе Владимира // Проблемы реставрации памятников монумент. живописи: Сб. науч. трудов. М., 1987. С. 65–86; Житие прп. Андрея Рублёва // Канонизация святых: Поместный собор РПЦ, посвящ. юбилею 1000-летия крещения Руси: ТСЛ, 6–9 июня 1988 г. М., 1988. С. 51–59; *Müller L.* Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow. Münch., 1990; *Попов Г. В.* Андрей Рублёв: Явление мастера: О творчестве художника ок. 1400 г. // Человек. 1992. № 2. С. 119–132; он же. Андрей Рублёв. М., 2002; он же. Андрей Рублёв. М., 2007; Служба с житием преподобным Андронику, Савве, Александру чудотворцам, преподобным Андрею Рублёву и Даниилу Черному иконописцам. М., 1995; *Филатов В. В.* Описание фресок собора Успения на Горшке в Звенигороде: (Нов. открытия) // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.] Балканы. Русь. С. 379–410; *Дудочкин Б. Н.* Андрей Рублёв: Мат-лы к изучению биографии и творчества. М., 2000; он же. Андрей Рублёв: Биография. Произведения. Источники. Лит-ра // Худож. культура Москвы и Подмосковья XIV – нач. XX в. М., 2002. С. 300–421. (Тр. ЦМиАР; 2); *Лелекова О. В.* Консервация и исследование иконостаса Троицкого собора ТСЛ // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России: 2-я междунар. конф.: Тез. докл. Серг. П., 2000. С. 50–52; *Stitoga E.* Il XV e il primo terzo del XVI sec.: Formazione d. scuola nazionale // La pittura

rusa / A cura di E. Smirnova. Mil., 2001. Т. 1. Р. 341–382; *Осташенко Е. Я.* Андрей Рублёв: Палеологовские традиции в моск. живописи кон. XIV – 1-й трети XV в. М., 2005; *Попова О. С.* Андрей Рублёв // БРЭ. 2005. Т. 1. С. 732–733; *Щенникова Л. А.* Творения прп. Андрея Рублёва и иконописцев великокняжеской Москвы. М., 2006.

Б. Н. Дудочкин

ДАНИИЛ († после 576), прп. (пам. суббота сырная, пам. греч. 18 марта), игум. Скитский. Сведения о Д., центральной фигуре многочисленных греч., сир., эфиоп. и копт. сказаний о егип. подвижниках, содержатся в разрозненных текстах, объединенных местом и временем действия (егип. пустыня в окрестностях Александрии, сер. VI в.), создававшихся на греч. языке (ВНГ, N 2099z – 2102d) с кон. VI в. и позднее переведенных на др. языки (ВНО, N 241–243). Впосл. в копт. и эфиоп. традициях эти истории были объединены в единый хронологически выстроенный цикл, основой к-рого стало «Житие аввы Даниила и святых, к-рых он знал». Согласно этому источнику, Д. пришел в Скит еще в юности, там он 40 лет жил «в общежитии» с др. монахами, затем стал отшельником. Тем не менее он продолжал посещать окрестные города (чаще всего Александрию) и поддерживать контакты с близлежащими мон-рями, на к-рые имел большое влияние. Большинство историй рассказаны от 1-го лица и представляют собой поучения, основанные на воспоминаниях Д. В молодости он был трижды похищен разбойниками: 2 раза его выкупали христиане, на 3-й раз Д., защищаясь, проломил одному из похитителей голову камнем. В отчаянии от совершенного поступка он отпирался к Александрийскому патриарху, чтобы покаяться в убийстве и понести наказание, но тот отказался осудить его. В К-поле, Антиохии и Риме его также не стали подвергать суду. Только светские власти Александрии были готовы арестовать Д., однако правитель города, разобравшись в деле, велел отпустить монаха. Тогда подвижник сам назначил себе епитимию, взяв на себя заботу о прокаженном из Александрии, отвел его к себе в келью и втайне от всех долгое время кормил и ухаживал за ним.

В юности Д. был потрясен добротой некоего камнетеса Евлогия: каждый день тот собирал всех бродяг и

нищих, приводил их к себе в дом, кормил и оставлял ночевать. Д. стал усердно молиться за него и был удостоен видения, в к-ром просил дать Евлогию богатства, поручившись за него перед ангелом. Вскоре Евлогий нашел клад. После этого он стал заботиться только о том, как бы скрыть от властей богатство. Вскоре ему удалось переправить клад в К-поль, а затем и самому перебраться в город (в царствование имп. Юстиниана), где он стал важным сановником. Спустя 2 года Д. снова было видение, в к-ром ангел спросил подвижника, знает ли он, что стало с Евлогием и как Д. будет отвечать за свое поручительство. Узнав о том, где находится Евлогий, Д. попытался вернуть его к прежней добродетельной жизни, но слуги, охранявшие Евлогия, по приказу господина избили подвижника. Д. продолжал молиться за спасение Евлогия. Вскоре тот впал в немилость, лишился всего богатства (возможно, он был причастен к восстанию «Ника» — ODB, Vol. 1. P. 584) и возвратился в свой город. Евлогий не решился рассказать правду о себе и говорил всем, что был в паломничестве в св. места. Он вернулся к своему прежнему обычаю, стал принимать нищих и бродяг. Спустя неск. лет Д. рассказал ему, что именно он стал причиной его внезапного и недолгого богатства.

С циклом рассказов о Д. связаны одни из первых историй о юродивых. Рассказ о Марке, притворявшемся сумасшедшим, иногда рассматривается как самостоятельное Житие (ВНГ, N 2255). Кроме того, в одном из эпизодов «Жития аввы Даниила» содержится известная и характерная история о «тайных слугах Господа» (см.: *Delehaye H. Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité.* Brux., 1927. P. 208–232. (SH; 17)). Игуменья жен. мон-ря, где Д. вместе с учениками остановился на ночлег, пожаловалась ему на вечно пьяную монахиню, лежащую в беспамятстве посреди обители. Ночью Д. увидел, что эта монахиня ревностно молилась, но, завидев кого-нибудь из сестер, снова притворялась пьяной. Тайна была раскрыта, и настоятельница покаялась во всех обидах, к-рые нанесла ей по незнанию. Монахиня ушла, никого не предупредив и оставив надписи на воротах монастыря с просьбой молиться за нее.



Преподобные Даниил Скитский и Марк.
Фреска в нартексе парекклисиона
свт. Николая мон-ря Ватопед. 1802 г.

Этот рассказ подтверждает авторитет Скитского мон-ря и лично Д.: в тексте особенно подчеркивается, что в жен. мон-рь могли пустить только монахов из Скита. По рекомендации Д. монахи могли принять в любой мон-рь. Ювелир Андроник и его жена Афанасия (см. в ст. *Андроник и Афанасия*, преподобные) после смерти детей решили уйти в мон-рь и в течение неск. лет ничего не знали друг о друге. Через некое время они случайно встретились на пути в св. места, но не узнали друг друга, поскольку монашеская жизнь изменила их облик. Афанасия в муж. одежде выдала себя за мон. Афанасия. Следующие 12 лет жизни они провели в молчании в одной келье в находившемся неподалеку от Скита мон-ре Октокайдекатон (дословно — Восемнадцатый, т. е. располагавшийся на 18-й миле от Александрии), где поселились с разрешения Д. и подвизались под его духовным руководством. Однако после смерти Андроника и Афанасии Д. спорил с мон-рем по вопросу о том, где должны находиться мощи святых, и был вынужден уступить.

Д. скончался в г. Тамбок в Н. Египте, куда удалился после набега на Скит арабов-бедуинов (т. е. после 576) и где им был основан новый мон-рь. В соответствии с копт. и эфиоп. версиями рассказов Д. ушел туда после конфликта с офиц. церковной иерархией, к-рый произошел, когда Д. отказался подписать томос папы Льва I Великого и на-

звал постановление Халкидонского Собора безбожным (см.: *Sauwenbergh.* P. 22–23). В таком случае Д. мог вернуться в Скит не раньше смерти имп. Юстиниана (565).

С циклом повествований о Д. соотносится круг историй, в к-рых Д. упоминается как второстепенный персонаж. Переработки этих историй вошли в качестве заметок в вост. синаксари (К-польский, эфиоп. и составленный на арабском, Александрийский). Надо отметить, что ни в К-польском, ни в эфиоп. синаксарях Д. отдельно не упомянут, а заметка в араб. синаксаре о нем очень краткая (CSCO; 67. Arab.; 11. P. 109–110). В числе этих историй рассказы о патрикии Анастасии (ВНГ, N 79–80), о святых Андронике и Афанасии (ВНГ, N 120–123; ВНО, N 242) и о св. Фомаиде Александрийской (ВНГ, N 2453–2453b). Последняя не была знакома с Д., и он также о ней никогда не слышал. Фомаида жила в Александрии, муж заболел о ней, однако свекор воспылил к ней страстью, а когда она попыталась его образумить, зарубил ее мечом. Д. узнал об этом и посчитал необходимым похоронить ее в Ските. На ее могилу приходили монахи, мучимые плотскими желаниями, и всегда избавлялись от них. В текстах почти нет сведений, позволяющих определить точное время и место написания большинства этих историй. Расхождения в датировке событий (напр., указание на то, что Андроник и Афанасия жили при имп. Феодосии I) не позволяют с уверенностью говорить о том, что во всех этих сказаниях «авва Даниил» — один и тот же человек (о хронологических несоответствиях см.: *Sauwenbergh.* P. 20–21). Древнейшей известной на сегодняшний день рукописью из цикла историй о Д. является палимпсест VII в. сиро-палестинского происхождения, содержащий рассказ о Евлогии и начало истории о патрикии Анастасии (*Lewis.* P. 10).

В наст. время корпус рассказов о Д. не издан; большая часть историй на сир., копт. и греч. языках, опубликованных до этого в неск. номерах ж. «Revue de l'Orient chrétien», была собрана в нач. XX в. Л. Ключеве в качестве 1-го т. сер. *Bibliothèque hagiographique orientale*. Впосл. дополнительно были изданы некоторые неизвестные ранее рассказы (ВНГ, N 2102d: *Mioni.* P. 92–93; ВНГ, N 2102e [рассказ о сестре Д.], сир.

текст и франц. пер. С. Брока (AnBoll. 1995. Vol. 113. P. 270–280)). В ун-те г. Лунд (Швеция) готовится к изданию полный корпус греч. текстов о Д. (*Dahlman B. Daniel of Sketis: A Group of Hagiogr. Texts: Ed. with Introd., Transl. and Comment.*).

Ист.: BHG, N 79–80, 120–123, 618, 2099z – 2102d, 2254–2255, 2453; ВНО, N 241–243; Vita st. Andronicis et ejus conjugis // PG. 115. Col. 1049–1054; *Goldschmidt L., Esteves Pereira F. M. Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Scete. Lisbone, 1897* [эфиоп. Житие, португ. пер.]; Vie et récits de l'abbé Daniele de Scété (VI siècle) / Ed. L. Clugnet // ROC. 1900. Vol. 5. P. 50–73, 254–271, 370–391 [греч. Житие]; Idem / Ed. M.F. Nau // Ibid. P. 391–406; 1903. Vol. 8. P. 99 [сир.]; Idem. / Ed. M. I. Guidi // Ibid. 1900. Vol. 5. P. 535–564; 1901. Vol. 6. P. 51–56 [копт.]; 1901. Vol. 6. P. 56–87 [введ. и оглавление Л. Ключье]; Vie (et récits) de l'abbé Daniele le Scétiote (VI siècle) // *Clugnet*. Bibl. orient. Vol. 1; SynCP. P. 523–528 [патрикий Анастасий]. P. 601–604 [Фоманда]; *Guidi I. Elementa linguae corticae. Neapoli, 1924*. P. 46–48 [часть копт. Жития]; Le synaxaire Ethio-prien: Les mois de sanê, hamlê et nahasê / Ed. I. Guidi. Turnhout, 1913. (PO; T. 7. Fasc. 3); Synaxarium Alexandrinum I–III / Ed. J. Forget. (CSCO; 47–49. Arab.; 3–5. P. 1905–1906; CSCO; 67. Arab.; 11. P. 1912 [араб. текст]; CSCO; 78. Arab.; 12. R., 1921; CSCO; 90. Arab.; 13. Louvain, 1926 [франц. пер.]); *Mioni E. Il Pratum Spirituale di G. Mosco: Gli episcopi inediti del Cod. Marciano greco II 21* // OrChr. 1951. N 17. P. 61–94.

Лит.: *Lewis A.-S. The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios: From a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest. Camb., 1912; Cauwenbergh P., van. Étude sur les Moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*. P. 1914; *Evelyn White H. G. The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. N. Y., 1932*. Vol. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis; *Garitte G. Daniel de Scété* // DHGE. Vol. 14. P. 70–72; *Kazhdan A., Ševchenko N. P. Daniel of Sketis* // ODB. Vol. 1. 584–585; *Παλαδουλος Σ. Γ. Δανιήλ, ὁ τῆς Σκήτης* // ОНЕ. Т. 4. Σ. 954; *Vivian T. Figures in the Carpet: Macarius the Great, Isaiah of Scetis, Daniel of Scetis, and Monastic Spirituality in the Wâdi al-Natrûn (Scetis): From the 4th to the 6th Cent.* // The American Benedictine Review. 2005. Vol. 56. N 2. P. 117–151.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

Иконография. Образ Д. в визант. искусстве встречается достаточно редко. Святой представлен седовласым старцем со слегка раздвоенной бородой средней длины, в традиц. для преподобного облачении: темной мантии и рясе. Образ присутствует в росписях кафоликона мон-ря Осиев Лукас, Греция, 30-е гг. XI в. — в рост, на одной арке с вмч. Феодором Студитом; «Енклистре» мон-ря прп. Неофита на Кипре, ок. 1183 г.; нартекса собора мон-ря Хумор, 1535 г., мастер Фома Сучавский (Румыния) — со свитком в руке, между преподобными Саввой Освященным и Сисоем Великим.

В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфита* (нач. XVIII в.) Д. описан как старец с остроконечной бородой (Ч. 3. § 13. № 29).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 171.

Н. В. Герасименко

ДАНИИЛ (2-я пол. XIV–XV в.?), прп., Киево-Печерский (пам. 28 авг. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших). Мощи Д. почивали в Феодосиевой (Дальней) пещере: погребение святого, к-рый называется «благословенным старцем», фиксируется на плане пещер в лаврском издании «Тератургиме» (К., 1638), но в дальнейшем более не упоминается. Д. не



Преподобные Даниил и Пимен Киево-Печерские. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 2-я пол. XIX в. (собрание В. А. Бондаренко)

назван в каноне преподобным отцам Печерским, составленном в 1643 г., по преданию, *Мелетием Сиригом* (Дива печер лаврських. С. 146–148), а также в совр. каноне преподобным отцам Дальних пещер (Миняя (МП). Авг. Ч. 3. С. 130–140). По-видимому, мощи Д. были позднее утрачены. На нек-рых иконах Собора Киево-Печерских святых встречаются изображения Д. (собрание В. А. Бондаренко, 2-я пол. XIX в.). Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 148; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885³. С. 81; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 28; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 262; Миняя (МП). Май. Ч. 3. С. 366; Август. Ч. 3. С. 381; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 70, 141; ПЦК. 2003. М., 2002. С. 86, 87, 128.

И. В. Жиленко

ДАНИИЛ (Димитрий Константинович; ок. 1460, Переславль-Залесский — 7.04.1540, Троицкий Данилов мон-рь), прп. (пам. 7 апр., 30 дек., 28 июля, 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Переславский, основатель и игум. *переславль-*



Прп. Даниил Переславский. Икона. Кон. XX в. (Данилов мон-рь в Переславле-Залесском)

залесского Данилова во имя Св. Троицы мон-ря.

Источники. Основные сведения о Д. содержатся в Житии святого, нек-рые факты его биографии нашли отражение также в Житиях прп. Герасима Болдинского, блж. Кассиана Босого (все указанные сочинения были созданы во 2-й пол. XVI в.), в летописях XVI в.

Житие Д. было написано, по всей видимости, духовником царя *Иоанна IV Васильевича* прот. Благовещенского собора Московского Кремля Андреем (впосл. митр. *Афанасий*), учеником и духовным сыном Д., до 1550 г. служившим священником в Спасо-Преображенском соборе Переславля-Залесского (об авторстве прот. Андрея в отношении 2 редакций Жития Д. см.: *Смирнов*. Житие. С. IX–XV, XXII–XXVI). Первоначальная (пространная) редакция Жития была создана по повелению царя Иоанна IV и митр. св. *Макария* не ранее чем через 16 лет после представления святого (по-видимому, в 1556–1561). Основными источниками для Жития послужили рассказы Д., воспоминания учеников старца и проч. лиц. Автор, по собственному признанию, стремился писать «просто и неухищренно... памяти ради» (*Смирнов*. Житие. С. 6), поэтому Житие отличается простотой изложения и содержит много фактической информации. (Смирнов также отметил влияние на Житие ряда агиографических текстов — Житий преподобных Иосифа Волоцкого, Евфросина Псковского, Евфросина повара,

Власия мниха; см.: РГБ. Ф. 280. К. 9. № 3. Л. 12 об., 13 об., 22 об.— 23, 37 об., 47 об., 48 об. и др.)

Житие Д. дошло в 4 редакциях: первоначальной (старший список — ГИМ. Син. № 926, 2-я пол. XVI в.), сокращенной («Сказание вкратце о преподобном старце Данииле Переяславском» в «Книге степенной царского родословия», составлено ок. 1562–1563, по-видимому, также прот. Андреем; входит в Четы-Миней *Германа (Тулупова)*: РГБ. Троиц. № 694. Л. 176–193 (1633 г.), Милютинские Четы-Миней: ГИМ. Син. № 804. Л. 299–328 об. (сер. XVII в.) и в др. сборники), проложной (составлена на основе «Сказания вкратце...» в XVII в.; 1-е изд.: Пролог. М., 1689. Л. 196–197) и переработанной (составлена в кон. XVII в. Александром, игум. *киржачского в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря*, на основе первоначальной редакции). Важным для уточнения биографии преподобного, подробно изложенной в первоначальном Житии, является «Сказание вкратце...», к-рое представляет собой не только сокращенную, но и исправленную редакцию по отношению к первоначальному Житию, дополняет и уточняет сведения последнего.

Вероятно, вскоре после кончины Д. было составлено «Слово о изнеможении преподобного Даниила в церкви и о поучении братии». В 50-х гг. XVII в. была написана повесть об обретении мощей Д. и о чудесах от них, автором к-рой был, видимо, архим. Троицкого Данилова мон-ря Тихон. Фрагмент Жития Д. с добавленным вступлением стал самостоятельным Житием блгв. кн. Андрея Смоленского, Переяславского (*Дорохова В. В.* К вопросу об истории создания Жития св. блгв. кн. Андрея Смоленского: (На мат-ле НИОР РГБ) // Румянцевские чт. М., 2005. С. 78–81).

Биография. Родителями Д. были мелкий служилый землевладелец Константин и Фекла (после кончины мужа принявшая постриг с именем Феодосия). Отец Д. с супругой и детьми ранее 1437 г. выехал из Мценска вместе с мценским наместником Григорием Протасьевым, перешедшим на службу в Москву по приказу вел. кн. Московского *Василия II Васильевича*. Семья Д. поселилась в Переславле-Залесском, где и род. святой, в Крещении названный Димитрием. Еще в отрочестве у него

проявились аскетические наклонности. Услышав однажды чтение Жития прп. Симеона Столпника и решив подражать святому, мальчик тайно обмотал тело веревкой, к-рую отрезал от лодки тверских купцов, стоявшей у берега р. Трубеж. Веревка впивалась в тело, однако с Димитрия ее сняли только тогда, когда раны загноились, мальчик заболел и причина его страданий открылась родителям. Ради умерщвления плоти отрок также отказывался мыться в бане.

После окончания учения грамоте Димитрий нек-рое время «в наказанье благых обычаев» жил в *переславль-залесском во имя вмч. Никиты мон-ре* у своего родственника, также переселившегося из Мценска, игум. Ионы, о благочестивой жизни которого знал вел. кн. *Иоанн III Васильевич*, пользовавшийся наставлениями старца. В Никитском мон-ре, видимо, окончательно сформировалось



Прп. Даниил Переславский.
Роспись Троицкого собора
Данилова мон-ря
в Переславле-Залесском.
1668 г. Артель Гурия Никитина

желание юноши принять иночество. Вместе с родным братом Герасимом Димитрий ушел из Переславля и, надеясь стать учеником прп. *Пафнутия* Боровского, направился в *Паф-*

нутиев Боровский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь, но не застал основателя обители в живых (прп. Пафнутий скончался 1 мая 1477). Димитрий принял постриг в Боровском мон-ре с именем Даниил и был в послушании у прп. *Левкия* Волоколамского. 10 лет Д. прожил в Боровском мон-ре, затем вместе с прп. Левкием удалился в основанную последним Успенскую пуст. на р. Рузе (см. *Левкиев в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*), где прожил еще 2 года (об этом сообщает «Сказание вкратце...», в первоначальном Житии говорится, что Д. остался в Боровском мон-ре и прожил там еще 2 года после удаления прп. Левкия в Успенскую пуст.). Братия любила Д. и удивлялась, что в столь юном возрасте он превзошел мн. сверстников в стремлении к добродетели. Впосл. Д. воспринимали как ученика прп. Пафнутия, о чем свидетельствуют 2-я редакция Жития прп. Герасима Болдинского, грамота Рязанского и Муромского еп. Леонида царю *Феодору Иоанновичу* 1584–1585 гг. (АИ. Т. 1. С. 410).

Ок. 1489 г. Д. «Божиею волею» оставил мон-рь. Как и прп. *Иосиф* Волоцкий, Д. «обхожаше многия монастыря, внимая благим обычаем и ползуясь добродетельных отец житием» (*Смирнов*. Житие. С. 11), затем вернулся в Переславль (по преданию, с собой из Боровской обители он принес список Тихвинской иконы Божией Матери, к-рый впосл. хранился в Троицком соборе Данилова мон-ря). К тому времени отец святого умер, а мать приняла монашеский постриг. В Переславле Д. сначала нес послушание пономаря в Никитском мон-ре, потом перешел в *переславль-залесский Горицкий в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*, игумен к-рого Антоний был родственником святого. Это произошло незадолго до 1495 г. (святой подвизался в Горицкой обители 30 лет, в 1525 он был уже игуменом Данилова мон-ря). Брат преподобного Герасим служил диаконом в Горицком мон-ре и вскоре скончался, др. брат, Флор, принял здесь постриг с именем Феодор. В Горицком монастыре Д. первоначально занимался печением просфор, однако по благословению настоятеля вскоре принял священство. В нек-рые годы святой ежедневно служил литургию, ночи он зачастую проводил в молитвенном бдении. На исповедь к Д. стало



приходить много мирян, святой действовал на совесть кающихся кротостью и лаской.

В келье Д. неоднократно находили приют бездомные. Он добровольно взял на себя труд заботиться о погребении умерших без покаяния и причастия (убитых разбойниками, замерзших в дороге и т. п.). Вслед народного суеверия тела таких «заложных» покойников не закапывали, а оставляли на съедение зверям и птицам. Подбирая по ночам безымянные тела, Д. на плечах относил их в скудельницу на божедомье (см. *Божедомка*), в то время находившуюся за городской чертой, на юго-восток от Переславля, где отпевал и хоронил их. После бывшего Д. и игум. переславль-залесского Никольского мон-ря Никифору видения множества горящих свечей на скудельнице преподобный решил основать здесь храм для поминовения усопших с белым священником, но, согласно Житию, по совету 3 пустынников из Заволжья на 3 года отложил исполнение своего замысла.

Строительству храма способствовали бояре Иван и Василий Андреевичи Челяднины (эта семья давно поддерживала связи с Горицким мон-рем). Челяднины, в 1508 г. бывшие в опале и жившие в своей вотчине с. Первятине, в 34 верстах от Переславля-Залесского (см.: *Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV — 1-й трети XVI в. М., 1988. С. 173*), пригласили Д. в свое село служить литургию, сразу после к-рой к ним прибыл гонец от вел. кн. *Василия III Иоанновича* с известием о возвращении им милости государя. (Впосл. И. А. Челяднин стал конюшим, в 1510 участвовал в ликвидации псковского веча, был псковским наместником, в сражении под Оршей в 1514 взят в плен и умер в Литве в 20-х гг. XVI в., В. А. Челяднин служил большим дворецким, † до февр. 1516.) В благодарность Д., по молитвам к-рого они «прежнюю честь» получили, бояре обещали споспешествовать святому в устройении храма на божедомье. Вернувшись в Москву, Челяднины рассказали о Д. и его замысле Василию III, к-рый распорядился выдать преподобному грамоту «на бжежение... дабы никто ж не владел тем местом, ниже служителем тоя церкви, кроме Данила» (*Смирнов. Житие. С. 23*; грамота не сохр.) и милостью. Д., придя в



Прп. Даниил Переславский.
Покров. 1658–1659 гг. (ПЗИХМЗ)

Москву, был принят митр. *Симоном* († 1511), к-рый дал святому благословенную грамоту на строительство храма. Кроме того, Д. получил средства от людей, чьи родственники были похоронены на божедомье. Согласно житийному рассказу, по 100 «сребрениц» дали святому одна из переславских женщин, некий рыбак и местный крестьянин. Вскоре переселенный при вел. кн. Иоанне III Васильевиче из Новгорода купец Федор обратился к святому с просьбой поставить на скудельнице не мирскую церковь, а мон-рь. Федор желал построить себе там келью и принять монашеский постриг. Святой согласился, видя в этом Божию волю.

Деревянная церковь на божедомье, положившая начало Троицкому Данилову мон-рю, была освящена во имя Всех святых в 1508 г. в присутствии мн. горожан (на старой деревянной раке Д. была надпись: «Нача монастырь игумен Даниил 7016 июля в 15 д[ень]» — *Филарет (Гумилевский). С. 26*). Постепенно рядом с храмом стали селиться мн. миряне, по благословию преподобного принимавшие постриг, была построена трапезная с ц. в честь Похвалы

Пресв. Богородицы. Братия избрала игумена (им стал некий Иов), в храме служили 2 священника, диакон. По замыслу Д. насельники мон-ря должны были погребать умерших в скудельницах и молиться о них, кормить голодных, лечить больных. У скудельниц в окрестностях Переславля насельники мон-ря установили кресты, перед к-рыми часто служились панихиды. (В обители в продолжение более 100 лет по представлении Д. сохранялся установленный «по преданию преподобного» обычай погребать странных и убогих в монастырской скудельнице, на что указывает чудо Д. об Автономе; см.: *Смирнов. Житие. С. 109.*)

Сам Д., оставаясь иеромонахом Горицкого мон-ря, каждый день ходил в храм на божедомье поучать братию. Преподобный своими руками строил кельи для братии, распахал для мон-ря небольшой участок земли, «бе бо велми трудолюбив». Первоначально в Даниловом монастыре был принят особножительный устав. У обители не было земельных владений, и монахи «в нищете и скудости пребываху... и все питахуся рукоделием, кто что умеаше, и мнози христоролюбивии мужие милостынею посещаху их». Многие из братии тяготились нелегкой жизнью в обители. Принимая постриг, они полагали, что святой «много имения имея, монастырь поставил», и надеялись на безбедную жизнь, теперь же они собирались отказаться от монашества. Однажды Д. из-за конфликта с братией даже хотел уйти в «свое пострижение» — в Пафнутиев монастырь, но остался, уступив настойчивым просьбам матери-инокини. Часто досаждали святому окрестные землевладельцы, к-рые «с оружием и дреколем... отгоняху самого Данила и братию от пашни, и не дадуще из монастыря изыти». Они обвиняли святого в том, что он поставил мон-рь на их земле и хочет обладать всеми их землями и селами («сице и збыся последи», — добавляет агиограф, имея в виду получение и приобретение мон-рем впосл. земельных владений) (Там же. С. 32, 33).

Через нек-рое время, после того как архим. Горицкого мон-ря Исаия по старости удалился на покой в Пафнутиев монастырь, Д., уступив просьбам монахов и бояр Челядниных, стал архимандритом Горицкого мон-ря. Святой строго следил за соблюдением монастырского устава,





управляя братией «не нужно, но безлобием и любовью духовною» (Там же. С. 40). Он запретил выходить без благословения из мон-ря на рынки и в дома мирян, а также для сбора подаяния, запретил пускать в кельи монахов их родственников-мирян и устраивать там «пирования», в мон-ре были уничтожены бани. Через 10 месяцев Д. оставил настоятельство, желая подвизаться в безмолвии, но продолжал жить в Горицком мон-ре, регулярно навещая обитель на божедомье.

Когда вел. кн. Василий III посетил на богомолье Переславль (по всей видимости, осенью 1510; см.: ПСРЛ. Т. 8. С. 251), то остался очень доволен порядками в Даниловом мон-ре и лично Д. Вел. князь пожаловал безземельной обители хлебную ругу. Благодаря этой поддержке Д. по благословению митр. *Варлаама* построил в обители новые, более просторные храмы взамен старых (прежний Всехсвятский храм был перенесен в Горицкий мон-рь), а также дополнительные кельи, поскольку к этому времени в обители жили ок. 70 сельников. В следующий приезд в Переславль (по-видимому, в 1523; см.: ПСРЛ. Т. 24. С. 222) вел. князь уговорил Д. стать игуменом основанного им мон-ря и ввести в нем общежительный устав (по мнению Н. В. *Синицыной*, это произошло в 1511; см.: ПЭ. Т. 7. С. 119).

Уже при жизни Д. мон-рь начал обзаводиться земельной собственностью. К 1–2 апр. 1525 г. относится докладная купчая грамота Д. на с. Ст. Будовское в Нерском стане Переславского у. (*Свирелин*. 1860. С. 112–114; *Добронравов*. Прил. № 38). Село было куплено на вклад, данный в обитель братом Василия III — угличским кн. *Дмитрием Ивановичем* Жилкой († 14 февр. 1521), почитавшим преподобного. 2 апр. 1525 г. братья Корсаковы, продавшие село, сделали вклад в монастырь — 140 р. (РГАДА. Ф. 281. Оп. 21. № 15020). 20 июня 1525 г. Василий III выдал жалованную, льготную, несудимую и заповедную грамоту на с. Ст. Будовское (РГАДА. Ф. 281. Переславль. № 62/8786), 11 июля 1526 г. — на с. Нов. Будовское, купленное в том же году мон-рем у братьев Корсаковых (купчая: Там же. № 79/8803; грамота подтверждена вел. кн. Иоанном IV Васильевичем 11 февр. 1534 — Там же. № 68/8792). 1 июня 1526 г. митр. *Даниил* выдал жалованную

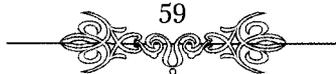
тарханно-несудимую грамоту ц. свт. Николая Чудотворца в с. Ст. Будовское (РГАДА. Ф. 281. Оп. 21. № 15021; грамота была подтверждена митр. *Иоасафом* 12 марта 1539 и митр. св. Макарием 8 июня 1542). 14 июля 1538 г. вел. кн. Иоанн IV дал монастырю жалованную данную и несудимую грамоту на села Воргуша и Троицкое и дер. Карпово в Никитском стане (РГАДА. Ф. 281. Переславль. № 102/8826). 30 нояб. 1548 г. Иоанн IV подтвердил несохранившуюся грамоту Василия III Данилову мон-рю на беспоплинную торговлю и о ежегодной выплате 5 р. «на масло» (ААЭ. Т. 1. № 222. С. 211–212). К 1538–1539 гг. относится купчая грамота Д. на поместную дер. Борисовскую в Киучерском стане Переславского у. Вкладчиками в мон-рь при жизни Д. выступили представители видных боярских фамилий — Бутурлиных, Сабуровых, Заболоцких, Нагих, Челядниных, — упоминаемые в синодиках Данилова мон-ря (ПЗИХМЗ. № 4288, 4185).

В кон. 1528 г. Василий III и вел. кнг. Елена посетили Данилов мон-рь во время поездки по сев. обителям для богомолья о рождении наследника. По преданию, по молитве Д. у вел. князя родился сын — буд. царь Иоанн IV Васильевич. Д. (наряду со старцем Иосифова Волоколамского мон-ря блж. *Кассианом Босым* и старцем Троице-Сергиева мон-ря Иовом (Курцевым)) был восприемником княжича Иоанна, когда его крестили в Троице-Сергиевом монастыре 4 сент. 1530 г. В соч. «Благодарение и похвала о благодостном рождении по неплодстве сына, молитвою от Бога дарованна... боговенчанного царя и великого князя Ивана», включенном в Лицевой летописный свод (Шумиловский том) под 7038/1530 г., о Д. говорится как о священнике, «иже во многих летех благоговейно предстояй олтарю Господню, иже от основания воздвиже великую обитель в Переяславли во имя Святая Троица, и Пречистыя Богородица, и всех святых; всех бо святых прилежай добродетелех, ибо всех странных и беспомощных упоковаше достойно и мертвых погребаше, по всему же бяше тих и кроток» (ПСРЛ. Т. 13. С. 50; ср.: *Розов Н. Н.* Похвальное слово вел. кн. Василию III // АЕ за 1964. М., 1965. С. 284–285). В честь рождения сына Василий III пожертвовал деньги на строительство 1-го каменного храма

в Даниловом мон-ре — Троицкого собора (1530–1532) с приделом во имя св. Иоанна Предтечи — св. покровителя княжича Иоанна. Вскоре в монастыре была построена в камне также ц. в честь Похвалы Пресв. Богородицы с трапезной. 3 нояб. 1532 г. в Богоявленской ц. на Троицком подворье в Москве Д. вместе с игум. Троице-Сергиева мон-ря Иоасафом (Скрипицыным) крестил 2-го сына Василия III — Георгия (Юрия).

Близость к семье правителя никак не сказалась на образе жизни Д., для к-рого было характерно «в молитвах протяженное простирание и безгневное любомудрие, смиренное же кротостное любоприятие и в трудах преизящное трудолюбие» (*Крушельницкая*. С. 217). Д. учил иноков прилежанию в молитве, как церковной, так и келейной, заповедал строгое безмолвие после вечернего правила. Св. игумен трудился на всех монастырских послушаниях — чистил конюшню, участвовал в постройке монастырской ограды и братских келий, возделывал огород. По благословению Д. Троицкий мон-рь принимал и кормил нищих, голодающих и недужных людей. Отправляясь куда-либо по делам (известно о его неоднократных посещениях Москвы и Углича), святой всегда шел, даже если сопровождавшие его иноки ехали на телеге. Путешествуя в 1533 г. в Новгород к митр. св. Макарию, имевшему духовную любовь к преподобному, за иконами для новопоставленной церкви, Д. подвергся нападению разбойников близ г. Кашина, был ограблен, вполс., во время суда, простил нападавших и отказался от требования возмещения ущерба.

Преподобный при жизни прославился чудотворением: по его молитве от тяжкого искушения были избавлены 2 инока, исцелился оборонявший Смоленск воевода боярин И. С. Воронцов, спасся от разбойников священник «великия церкви... града Переяславля», — по-видимому, автор *Жития* и «Сказания вкратце...» прот. Андрей. В окт. 1539 г. Д. стал инициатором обретения мощей и канонизации блгв. кн. смоленского *Андрея Переяславского*, после изгнания из своего города жившего в Переславле и похороненного у ц. свт. Николая Чудотворца. Учениками Д. были уроженцы Переславля-Залеского настоятель Спасо-Преображенского собора Андрей (буд. митр. Московский и всея Руси Афанасий),



основатель неск. мон-рей на Смоленской земле прп. *Герасим* Болдинский (возможно, в игуменство Д. он был казначеем обители — казначей Герасим упом. в актах Данилова мон-ря 1525–1526/27 гг.), а также иноки Троицкого мон-ря, известные подвижнической жизнью: Нил (или Даниил), «родом немьчин», Марк, Мисаил (Устинов), Феодосий Скудобратадый.

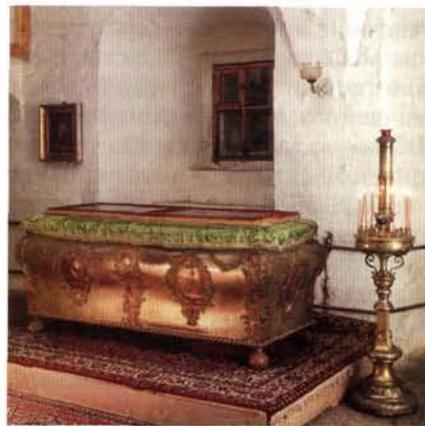
Перед смертью Д. просил Иоанна IV назначить новым настоятелем монастыря (уже в сане архимандрита) своего постриженника и ученика старца Илариона. Царь удовлетворил просьбу игумена, выдав Данилову мон-рю 17 июня 1539 г. жалованную грамоту (ААЭ. Т. 1. № 186. С. 163). Незадолго до кончины святой сделал попытку тайно уйти в место своего пострижения — Пафнутиев мон-рь, но был умолен и остался в Переславле. Приняв великую схиму, Д. скончался в возрасте более 80 лет (по свидетельству «Сказания вкратце...») в основанном им мон-ре, перед смертью он имел видение 3 «чудных иноков», к-рые некогда посетили его в Горицком монастыре. Смерть Д. припала на время частичного солнечного затмения: «...солнцу гиблощу и оставшу, яко нову тридневну месяцу» (*Смирнов*. Житие. С. 72–73; см. также: *Святский Д.* *Астрономические явления в рус. летописях с науч.-крит. точки зрения*. Пг., 1915. С. 50). Святой был погребен близ Троицкого собора, с сев. стороны.

Почитание. Местное почитание Д. установилось в Переславле-Залесском сразу после кончины. По распоряжению переславского наместника кн. А. А. Алабышева (Оленкина) у гроба святого служились панихиды, на гроб, над к-рым соорудили «надгробницу входную плинфяну», была положена «плащаница» (*Смирнов*. Житие. С. 74). В мае 1545 г. вел. кн. Иоанн IV «поехал по чудотворцем молиться в Переславль» (ПСРЛ. Т. 13. С. 147, 446), что, вероятно, говорит о почитании как чудотворца уже не только прп. *Никиты* Столпника, но и Д., возможно также и св. кн. Андрея (в сообщении о поездках царя в Переславль в 1557 и 1564 говорится только о Никитском мон-ре, в 1565 Иоанн Грозный ездил «и по иным монастырем» переславским; см.: Там же. С. 397). В 1552 г., при осаде Казани войсками Иоанна IV, духовник царя прот. Андрей (наибо-

лее вероятный составитель Жития Д.) молился преподобному о даровании рус. войску победы и был в сонном видении извещен о том, что его молитва услышана, а также о том, что в будущем он примет иночество.

Мощи Д. были обреты 17 нояб. 1652 г., 30 дек. по повелению патриарха *Никона* они были освидетельствованы митр. Ростовским и Ярославским *Ионой (Сысоевичем)*, архим. Горицкого мон-ря Ермогеном, архим. Тихоном и др. «И мощи, государь, преподобного игумена Даниила лежат вкупе, — писал архим. Тихон патриарху *Никону*, — а одежда, государь, на нем иноческая, обит мантией и спеленан плетцами, а на главе куколь, и та, государь, одежда поветчала» (ААЭ. Т. 4. № 330. С. 493) (куколь, в котором был похоронен Д., в наст. время хранится в Переславль-Залесском гос. историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике). Грамотой от 2 нояб. 1653 г. патриарх повелел праздновать день преставления Д. 7 апр. и день свидетельствования его мощей 30 дек. (Впрочем, в рукописном агиографическом сборнике 1663 г., происходящем из Данилова мон-ря, — РГБ. Унд. № 301. Л. 125 об. — говорится, что преставление преподобного «празднуют на второй недели по Пасце во вторник, когда ни прилучится» (цит. по: *Крушельницкая*. С. 343).)

В 1653 г. над погребением Д. в его честь был освящен сев. придел Троицкого собора, через неск. лет на



Рака с мощами прп. Даниила в Троицком соборе Данилова мон-ря в Переславле-Залесском

средства паломников на этом месте построили новый придел, освященный в 1660 г. Там в специально устроенной раке почивали мощи святого. 16 окт. 1716 г. состоялось перело-

жение мощей Д. в новую медную посеребренную раку, в память о чем в 1782 г. по благословению Переславского еп. *Феофилакта* было установлено празднование этого дня. В 1811 г. над ракой была возобновлена сень, 10 авг. 1813 г. придел был заново освящен. 28 июля 1816 г. мощи преподобного переложили в новую серебряную раку, устроенную на средства купца К. В. Крестовникова и поставленную высоко над полом церкви в арке между основным пространством храма и приделом. В юж. стене построенной в 1687 г. каменной ц. Всех святых был устроен склеп, «сделанный в память того, что на сем месте и в таком же склепу молился преподобный Даниил, слушая в оконце Божественную службу» (ИРИ. Ч. 6. С. 446).

После упразднения Троицкого Данилова мон-ря в нач. 1923 г. рака с мощами Д. была перенесена в краеведческий музей. В 1923–1926 гг. она была выставлена в упраздненном и переданном музею Горицком мон-ре в отделе церковных древностей, в 60–70-х гг. XX в. экспонировалась в дореволюционно-историческом отделе, с нач. 1978 г. хранилась в фондах музея. 20 апр. 1994 г. рака с мощами Д. была передана Никольскому жен. мон-рю, в 1996 г. вернулась в возобновленный Троицкий Данилов мон-рь, где и находится в наст. время на прежнем месте.

В грамоте архим. Троицкого Данилова мон-ря Тихона патриарху *Никону* 1652 г. говорится: «А образ его, чудотворцов, написан изстари, и канон, и тропарь, и житие, и стихеры» (ААЭ. Т. 4. С. 493). Однако в *Трефологионе*, изданном в Москве в 1638 г., служба Д. отсутствует. В 1780 г. новую службу составил настоятель монастыря архим. *Иосиф (Быков)* (Служба на память прп. отца нашего Даниила игум., Переаславского чудотворца. М., 1782). Акафист святому был написан смотрителем Переславль-Залесского ДУ свящ. А. И. *Свирелиным* (Служба и акафист прп. отцу нашему Даниилу, Переславскому чудотворцу. М., 1890). Имя Д. включено в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено 10 марта 1964 г. по инициативе Ярославского и Ростовского архиеп. *Никодима (Ротова)*.

Ист.: *Пономарёв А. И.* Памятники древнерус. церк.-учительной лит-ры. СПб., 1898. Вып. 4. С. 64–67; *Смирнов С. И.* Житие прп. Даниила.

Переславского чудотворца. Повесть об обретении мощей и чудеса его. М., 1908; ПСРЛ. Т. 8. С. 274, 281; Т. 13. С. 46, 48, 50, 51, 53, 66; Т. 21. Ч. 1. С. 40, 56; Ч. 2. С. 607, 615–627 [«Сказание вкратце...» в составе Степенной книги], 645; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерус. лит.-ре. СПб., 1996. С. 210 [завещание-устав прп. Герасима Болдинского], 216–220, 266–268 [1-я и 2-я ред. Жития прп. Герасима Болдинского]; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская. М., 1999. С. 216 [Житие блж. Кассиана Босого].

Лит.: ИРИ. Ч. 6. С. 442–449; *Сверелин А. И., свящ.* Ист.-стат. описание переславского Троицкого Данилова мон-ря. М., 1860; *он же.* О начале и устройении переславского Данилова мон-ря. М., 1863; *он же.* Житие прп. отца нашего Даниила, Переславского чудотворца. Переславль-Залесский, 1894; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Апр. С. 23–31; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 667, 696; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 146–148; Описание о российских святых. С. 88–89; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 180–182; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Апрель. С. 34–37; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 130–131, 551–552; *Доброправов В. Г.* История Троицкого Данилова мон-ря в г. Переславле-Залесском. Серг. П., 1908; *Смирнов С. И.* Милосердный подвижник Даниил Переяславский: (По поводу 400-летия его мон-ря) // БВ. 1908. № 7/8. С. 569–576; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По житиям святых). М., 1966. С. 336–341; *Белоброва О. А.* Житие Даниила Переяславского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 257–258; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 93; *Макарий (Веретенников)*, архим. Духовные подвиги прп. Даниила Переяславского и его почитание на Руси // *Он же.* Московский митр. Макарий и его время. М., 1996. С. 143–164; *Сукина Л. Б.* Троицкий собор Данилова мон-ря в Переславле-Залесском. М., 2002. С. 3–11; *она же.* Троице-Сергиева лавра и Троицкий Данилов мон-рь в Переславле-Залесском // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Серг. П., 2004. С. 7–19; *Крутова М. С.* О названии Жития и чудес прп. Даниила Переяславского: (В первоначальной и Александровской редакции) // Ирминарховские чт., 7-е. Борисоглебский, 2004. Вып. 4. С. 54–57.

В. В. Гурщикова, Л. Б. Сукина

Иконография. Д. принадлежит к числу наиболее почитаемых в Переславле-Залесском святых, но его изображений сохранилось не много. Хотя уже в 40-х гг. XVI в. он был местно прославлен как чудотворец (*Смирнов М. И.* Переславль-Залесский: Ист. очерк 1934 г. Переславль-Залесский, 1996. С. 130), а в 50–60-х гг. XVI в. составлено его Житие, о существовании икон преподобного этого периода в наст. время ничего не известно. Самые ранние изображения Д. связаны с открытием его мощей и установлением в 1653 г. офиц. местного празднования.

Покров на раку Д. с шитым образом преподобного датируется по летописи на его кайме 1658–1659 гг. (ПЗИХМЗ). Облик Д. достаточно условен, индиви-



Прп. Даниил Переславский.
Икона. Кон. XX — нач. XXI в.
(Данилов мон-рь
в Переславле-Залесском)

дуальные особенности практически отсутствуют. Он представлен фронтально в рост, с благословляющей десницей и свитком в левой руке, облачен в монашескую мантию, имеет тонкие черты лица, узкую, раздвоенную на конце бороду. Колорит произведения выдержан в коричнево-синей гамме, шитье выполнено шелком «в раскол» и прядеными металлическими нитями (нимб).

Ростовой образ Д. помещен в росписи Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском, выполненной в 1668 г. артелью костромского мастера Гурья *Никитина*. Д. изображен в нижнем ряду сев.-зап. столпа, на 3 др. гранях которого представлены преподобные Никита Переславский, Иоанн Лествичник, Симеон Столпник. Д. одет в коричнево-вишневую мантию, охристую рясу, подпоясанную желтым поясом с вишневым орнаментом, зеленовато-синий параман, в левой руке — развернутый свиток (*Сукина*. Троицкий собор Данилова мон-ря. С. 38, 67–68. Табл. 3; *она же.* Переславль-Залесский. С. 82). Данная иконография, но со свернутым свитком использована на иконе кон. XX — нач. XXI в., выполненной в мастерской ТСЛ, из местного ряда нового иконостаса придельного храма во имя Д. в Даниловом мон-ре.

Образ Д. находится в картуше заставки на странице с записью рода преподобного в синодике Данилова мон-ря 1672 г. (ПЗИХМЗ). Несмотря на миниатюрные размеры изображения, святой представлен в рост, на зеленом орнаментирован-

ном фоне, позем не закрашен. Облачен в коричневую мантию и зеленую рясу, куколь на плечах черного цвета (*Сукина*. Переславль-Залесский. С. 58).

В иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. под 6 или 7 апр. предлагается 2 варианта изображения святого — без схимы и в схиме (куколе?), его внешний вид уподоблен прп. Никону Радонежскому: «Сед, брада на конце остра, раздвоилась, с Никонову, без схимы, правая рука благословяща, в левой свиток» (ИРЛИ. Перетц. 524. Л. 144, 30-е гт. XIX в.); «Стар, брада с Никонову, на конце остра, риза преподобническая и в схиме, правая рука благословенна, в другой свиток» (РНБ. Погод. 1931. Л. 136, 20-е гт. XIX в. — см. также: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 85, 314; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 87). Эта же традиция изображения сохраняется и в «академическом» справочнике 1910 г.: «Типа русского, старец с бородой более, чем средней величины, на конце острой и раздвоенной, волосы простые, одежды монашеския и епитрахиль; в руках модель монастыря, так как он был строителем. В хартии ему можно писать слова из Патерики на этот день...» (*Фартусов*. Рукводство к писанию икон. С. 242–243).

Уникальным образцом иконографии Д. является икона «Преподобные Сергий Радонежский и Даниил Переславский» 1708 г., происходящая из Преображенской ц. с. Усолья Переславского р-на (ПЗИХМЗ). Образ выполнен иконописцем переславского Данилова монастыря М. Н. *Бахлычёвым* по заказу усольского крестьянина Стефана Денъгина (*Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 77–78). Д. и прп. Сергий изображены в рост, в небольшом повороте к центру, в молении Пресв. Троице в облаках. Возможно, данная иконография должна была подчеркивать общность монашеского подвига особо почитаемых в Переславле-Залесском святых, основавших обители во имя Св. Троицы.

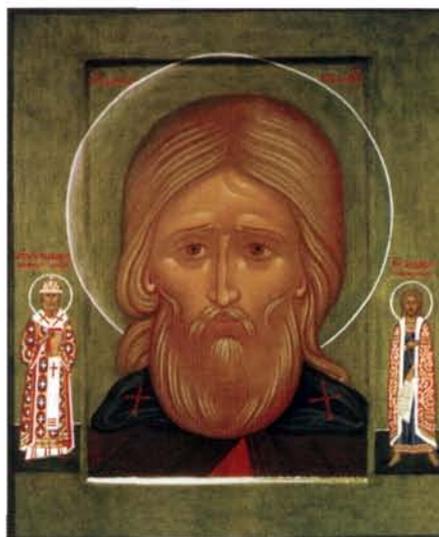
Вместе с др. известным святым — прп. Иосифом Волоцким Д. изображен на иконе сер. XVIII в., занимающей крайнее место справа от царских врат в местном ряду иконостаса Успенского собора Горицкого мон-ря в Переславле-Залесском. Д., принявший монашеский постриг в Пафнутиевом Боровском мон-ре, когда там еще жил прп. Иосиф, изображен с книгой — монастырским уставом, составленным для переславских Горицкого и Троицкого мон-рей по образцу аналогичных текстов волоцкого святого. Вероятно, появление данной иконографии в главном храме архиепископского дома Переславской и Дмитровской епархии связано с реализацией иконописцами Новоиерусалимского Воскресенского монастыря оригинальной программы иконостаса, в составлении к-рой принимал участие архиеп. *Амеросий (Зертис-*

Каменский) (Малицкий М. В. История Переславской епархии // Тр. Владимирской УАК. Владимир, 1911. Кн. 13. С. 192–196).

С сер. XVIII в. образ Д. присутствует на иконах с изображением сонма Переславских чудотворцев. 14 авг. 1749 г. вышел указ Переславской духовной консистории (с припиской: «с разрешения Синода») с предписанием на всех службах в храмах Переславля-Залесского помянуть местных святых — преподобных Даниила, Никиту Столпника и блгв. кн. Андрея (Свирилин А. И., свящ. Описание Переславского Никитского мон-ря. М., 1878. С. 71). Во Владимирском соборе Переславля-Залесского находится выполненная в академической манере икона «Переславские чудотворцы» кон. XVIII в. (?), на к-рой Д. изображен в рост, крайним справа. В XIX в. в состав местных святых был введен прп. Корнилий Переславский, и в новых вариантах этого извода Д. изображался 2-м слева, между прп. Никитой Столпником и блгв. кн. Андреем Переславским (ПЗИХМЗ; икона над ракой Д. в Даниловом мон-ре).

В композициях XVIII–XX вв. преподобный изображался в рост, в монашеских одеждах, а не в схиме, в зависимости от колористических задач варьировался цвет рясы. В 90-х гг. XX в. появились иконы, на к-рых кроме местных представлены общерус. святые, исторически связанные с Переславлем-Залесским: блгв. кн. Александр Невский, преподобные Димитрий Прилуцкий и Герасим Болдинский. В совр. произведении из мастерской МДА Д. 2-й справа, между прп. Никитой Переславским и блгв. кн. Андреем (Сукина. Переславль-Залесский. С. 43). Среди совр. образов выделяется икона 1997 г. письма инокини Екатерины (Омельченко) (частное собрание) — святой изображен оплечно, со спущенным на плечи куколем, на полях иконы слева — свт. Макарий Московский, справа — блгв. кн. Андрей (Сойкин И. В. Слово о Переславле: Земля рус. святости. М., 2004. С. 97).

Образ Д. включен в состав Соборов рус. святых, в частности, на иконах поморского письма: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма Петра Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ — Маркелов. Т. 1. С. 453), 1-й пол. XIX в. из с. Чаженга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ) — святой в куколе на голове, первый в 4-м ряду левой группы преподобных. Ошибочно в архиерейской мантии и белом клобуке, с округлой бородой и надписью на нимбе: «Прп[д] Даниль Пере[с]» — Д. представлен 2-м слева в 4-м ряду на иконе аналогичного извода нач. XIX в. из Черновикской обл. (НКПИКЗ). В группе подвижников XVI в. Д. присутствует в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской



Прп. Даниил Переславский с избранными святыми. Икона. 1997 г. Мастерская Никольского мон-ря в Переславле-Залесском (частное собрание)

Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиакон Пасисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В числе др. рус. святых его образ находился также в программе росписи 70-х гг. XIX в. (худож. М. С. Башилов) придела блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (Мостовский. С. 81). На иконе «Все святые, в земле Русской просиявшие» кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. письма мон. Иулиании (Соколовой) (ризна ТСЛ) и в ее повторениях Д. в куколе помещен среди Переславских чудотворцев (Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239).

В наст. время иконописцы, работающие по местным заказам, пишут преимущественно поясные изображения Д. в монашеском одеянии, с куколем на плечах, благословляющей десницей и развернутым свитком в левой руке с текстом: «Братие, будите сирым и вдовам заступницы, скорбящим утешители, нищим сокровище» (иконы из частных собраний).

Лит.: Масленицын С. И. Переславль-Залесский. Л., 1975. С. 103. Табл. 78; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 452–453; Т. 2. С. 93; Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заклоч. части Б. Споров]. М., 1996; Жития переславских святых. Переславль-Залесский, 1998. С. 193, 210; Сукина Л. Б. Переславль-Залесский: Главы по истории и культуре города. М., 2002. С. 43, 58, 82; она же. Троицкий собор Данилова мон-ря в Переславле-Залесском. М., 2002.

Л. Б. Сукина

ДАНИИЛ (XVI в.?), прп. (пам. 21 сент., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Шужгорский, основатель Преображенского Шужгорского

(Спасского на Шужгоре) мон-ря, располагавшегося в 50 верстах к юго-западу от Белозера (совр. Белозерск, Вологодская обл.) и относившегося к Новгородской епархии. Сведения о Д. крайне скудны. По данным еп. Амвросия (Орнатского), он был родом из «стран московских», принял постриг в Корнильевом Комельском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. мон-ре. Временем основания Д. Шужгорского мон-ря считается XVI в. Ок. 1739 г. в доношении в Вологодскую духовную консисторию упоминались несвидетельствованные мощи Д., покоившиеся в Шужгорском монастыре, к к-рым стекались на богомолье «разных чинов люди». Монастырь был упразднен в 1764 г., в кон. XIX в. на его месте существовал Спасо-Шужгорский погост. В XIX в. мощи Д. покоились под спудом в каменной Спасо-Преображенской ц. за правым клиросом. Один из приделов церкви, построенной в 1775 г., был посвящен прп. Даниилу Столпнику (возможно, небесному покровителю Д.). В наст. время храм руинирован, могила преподобного не сохранилась.

По данным еп. Сергия (Спасского), память Д. содержалась в рукописных Кайдаловских святцах конца XVII в. под 2 авг. В кон. XIX в. Е. Е. Голубинский поместил имя Д. в «Списке усопших, на самом деле почитаемых». Канонизация Д. подтверждена включением его имени в Собор Новгородских святых (празднование установлено ок. 1831, возобновлено в 1981). В совр. Минее под 21 сент. помещены 2 молитвы Д. (Миней (МП). Сентябрь. С. 608–609). Лит.: ИРИ. Ч. 6. С. 731; Барсуков. Источники агрографии. Стб. 149; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 62–63; Зверинский. Т. 2. С. 124; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 556; Голубинский. Канонизация святых. С. 321; Лавров А. С. Колдовство и религия в России, 1700–1740 гг. М., 2000. С. 213–214; Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 457.

А. А. Романова

Иконография Д. свидетельствует о его почитании в XVIII–XX вв. в вологодских и новгородских землях. Святой представлен на иконе «Собор Белозерских святых» нач. XVIII в. (ЦМиАР) среди молящихся Божией Матери преподобных — основателей мон-рей в землях Белозерья (Прп. Сергей Радонежский: Альбом / Авт.-сост.: Н. Н. Чугреева. М., 1992. С. 216–217; Чугреева Н. Н. «Собор Белозерских святых» в рус. иконописной традиции // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек.



XX в. мон. *Иулиани (Соколовой)* (ризница Т.С.Л., опубли.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001.

*Преподобные
Даниил Шужгорский
(в земном поклоне),
Иродион Илозерский
и Филипп Иранский.*

*Фрагмент иконы
«Собор Белозерских святых».
Нач. XVIII в. (ЦМиАР)*

мон-рях с хронол. перечнем начальствовавших лиц и с указателем источников и пособий для полного описания мон-рей // Там же. 1887. № 26. Стб. 421–422; Угличский мон-рь Никольский Грехозаручный, что на Городище // Там же. 1895. № 9. Стб. 134–138; *Никодим (Кононов)*, архим. Рус. святые и подвижники благочестия, подвизавшиеся и чтимые в пределах нынешней Ярославской епархии // Там же. 1903. № 39. Стб. 694–697.

В. В. Денисов

ДАНИИЛ Васильевич Алферов (1870, с. Тройня Бобровского у. Воронежской губ. — 6.03.1930, окрестности Воронежа), сщмч. (пам. 21 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил ДС. С 1912 г. служил в с. Староникольском Усманского у. Тамбовской губ. (ныне Хохольского р-на Воронежской обл.).

Весной 1929 г. отдан под суд за невыполнение повышенного задания по хлебозаготовке, по конфискации лишился дома и скота. Осенью 1929 г. вторично отдан под суд за невыполнение задания по хлебозаготовке. Задержан в нач. февр. 1930 г. и 7 февр. заключен под стражу в тюрьму г. Воронежа вместе с 66 обвиняемыми (в т. ч. сщмч. Александром Вислянским) по делу о «монархической контрреволюционной организации» в селах Семидесятом и Староникольском. На единственном допросе, состоявшемся в Усманском окружном отделе ОГПУ еще до офиц. ареста, Д. отрицал все предъявляемые ему обвинения в агитации против властей или колхозов. Отказался отвечать, вели ли подобные разговоры др. люди. В Воронеже на допросы его уже не вызывали. В обвинительном заключении был объявлен руководителем «ячейки контрреволюционной организации» в с. Староникольском. 5 марта 1930 г. в числе 15 чел. приговорен к расстрелу Особой тройкой Полномочного представительства ОГПУ в Центрально-Черноземной обл. Погребен в общей безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Воронежской обл. Ф. 84. Оп. 1. Д. 1953; УФСБ РФ по Воронежской обл. Д. П–18205. Лит.: ЖНИР: Моск. Февр. С. 334–336.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ДАНИИЛ Федотович Мещанинов (1870, с. Новинки Серпуховского у. Московской губ. — 9.12.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 26 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе

1889 г. М., 1995. С. 48–51). Д. изображен в монашеском одеянии, с куколом на плечах, с широкой округлой бородой средней величины и волнистыми волосами с проседью, в глубоко коленапреклоненном поклоне, со сложенными для крестного знаменья перстами, имеется надпись: «п Даниилъ».

Предположительно Д. (надпись полустерта) — в мантии и куколе, с немного раздвоенной бородой, рука на груди — помещен в верхней части слева на иконе



*Прп. Даниил Шужгорский.
Фрагмент иконы «Собор Новгородских святых». Сер. 60-х гг. XX в.
(ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде)*

«Собор всех святых Новгородских угодников» кон. XIX в. (?) из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде. Подобный образ святого в молении (в куколе, с острой седоватой бородой) возглавляет 5-й ряд левой группы на иконе Новгородских святых сер. 60-х гг. XX в. из местного ряда нижнего иконостаса того же храма.

В составе Соборов рус. святых основное изображение Д. (голова не покрыта) имеется в числе Белозерских подвижников на иконе кон. 20-х — нач. 30-х гг.

образу прп. Сергия Радонежского, встречается под 21 сент. на лицевых святцах рус. святых, созданных тем же автором после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание).

Я. Э. З.

ДАНИИЛ († 1609, Никольский Грехозаручный мон-рь), сщмч. (пам. 1 окт., 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Грехозаручный, Угличский, игум. угличского Грехозаручного (Грехозаручного) мон-ря во имя свт. Николая Чудотворца. 14 сент. 1609 г. началась осада Углича польско-литов. войсками. 1 окт. Никольский Грехозаручный мон-рь первым из угличских монастырей был захвачен интервентами, к-рые устроили в нем лагерь. Д. и с ним 30 иноков и ок. 250 мирян погибли от рук захватчиков («всех огню, и мечу, и волжным струям предавшие»). Об их мученической кончине известно из «Угличского летописца», к-рый сохранился в неск. списках XVIII в. (см. также: *Анастасия*, игум. угличского в честь Богоявления жен. мон-ря; *Варсонофий*, игум. Улейминского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря).

Канонизация Д. совершилась включением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено в 1964 г. по инициативе архиеп. Ярославского и Ростовского *Никодима (Ротова)*.

Ист.: Угличский летописец / Ред.: А. А. Севастьянова; подгот. текста: Я. Е. Смирнов. Ярославль, 1996. С. 73; *Sapieha J.-P.* Dzieje Marsa krwawego // Moskwa w gęskach polaków. Kraków, 1995. S. 294.

Лит.: *Ярославский К., свящ.* Список угодников Божиих и других лиц, подвизавшихся в пределах Ярославской епархии и упоминаемых в разных печатных и рукописных святцах и исторических указателях // Ярославские Ев. 1887. № 23. Стб. 362–363; *он же.* Ист. сведения о бывших и существующих угличских

новомучеников и исповедников Рос-сийских), свящ. Из крестьянской семьи. Из-за бедности родителей получил только начальное образование и в раннем возрасте устроился рабочим. В 1916 г. призван в армию, где прослужил рядовым до 1917 г. После демобилизации до 1920 г. был рабочим. С 1920 по 1932 г. служил псаломщиком в Покровской церкви с. Мартьянова Серпуховского р-на. В 1932 г. еп. Подольским *Иннокентием (Летяевым)* был рукоположен во иерея к тому же храму.

В ночь на 28 нояб. 1937 г. арестован и заключен в серпуховскую тюрьму. Обвинен в «антисоветской агитации во время коллективизации», в призывах не вступать в колхозы. Виновным себя не признал. 5 дек. 1937 г. тройкой УНКВД по Московской обл. приговорен к расстрелу. Погребен в общей безвестной могиле. Арх.: ГАРФ, Ф. 10035. Д. 19548.

Лит.: Бутовский полигон. Вып. 2. С. 213; ЖНИР: Моск. Доп. т. 1. С. 272–274.

Свящ. Максим Максимов

ДАНИИЛ [лат. Daniel] (нач. IV в.?), мч. (пам. зап. 3 янв.), диак. из г. Патавий (совр. Падуа, Италия).

О жизни Д. ничего не известно. В 1076 г. в Падуе были обретены его мощи. Д. явился во сне некоему слепцу из Тосканы и повелел идти в Падую, в ц. св. Просдокима, где находилась забытая могила Д. Слепой добрался до Падуи и после молитвы у его гробницы прозрел. Это событие привлекло внимание Падуанского еп. Ульдериха (Удальриха), к-рый повелел вскрыть захоронение. В саркофаге было обнаружено нетленное тело, лежащее на спине, прибитое гвоздями к деревянной доске. Найдена табличка с надписью: «Здесь поконит тело Даниила, мученика и диакона». Несмотря на протест монахов аббатства св. Иустины, к-рому принадлежал ораторий св. Просдокима, епископ велел перенести саркофаг с мощами мученика в кафедральный собор Падуи, а близ ц. св. Просдокима воздвигнуть часовню в честь новопрославленного святого. В 1592 г. саркофаг Д. был помещен в хоре перестроенного собора. Позднее античный саркофаг изготовлен из каррарского мрамора и украшен изображениями языческого характера, надписи не расшифрованы.

Краткое описание чудесного обретения мощей (*Legenda minor*) было составлено в кон. XI в. В XII в.

Франциск де Доноктис из Мантуи написал пространную версию сказания об обретении мощей Д. Вероятно, Д. был диаконом местной церкви, пострадавшим во время гонения имп. *Диоклетиана* (303–305). Согласно позднему преданию, Д. был помощником св. Просдокима, 1-го еп. Патавия, к-рый жил в кон. I в. и был учеником апостолов. Эта традиция нашла отражение в поздней иконографии Д. (напр., на картинах Тициано Аспетти (1565–1607), воспроизводящих сюжеты из Жития св. Просдокима, рядом с к-рым непременно находится Д.). В более раннее время Д. изображался в облачении диакона, с литургическим сосудом в руках.

Ист.: *Franciscus de Donoctic. Inventio S. Danielis (Legenda maior) // Dondi dall'Orologio F. S. Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica di Padova. Padova, 1807. N 36; Gloria A. Codice Diplomatico Padoviano. Venezia, 1879. Vol. 1. N 227, 229, 230. Лит.: Daniele I. Daniele di Padova // BiblSS. Vol. 4. Col. 474–477; Barzon A. Padova cristiana: Dalle origini all'anno 800. Padova, 1955. P. 237–251.*

Д. В. Зайцев

ДАНИИЛ, мч. Кесарие-Палестинский (пам. 16 февр.) — см. в ст. *Памфил*, сщмч., пресв., и др. мученики Кесарие-Палестинские.

ДАНИИЛ, мч. Никопольский (пам. 10 июля) — см. в ст. *Никопольские мученики*.

ДАНИИЛ, мч. Тивериопольский (пам. греч. 28 нояб.) — см. в ст. *Тивериопольские мученики*.

ДАНИИЛ [лат. Daniel Bangorensis; валл. Deiniol] († 581), св. (пам. зап. 11 сент.), еп. Бангорский, основатель мон-рей в Уэльсе.

Д. упоминается в позднем (кон. XI в.) Житии св. *Давида*, покровителя Уэльса, составленном Ригивархом, как один из епископов, призывавших святого на церковный Собор (*Rhygyfarch. Vita Beati Dauid. 50*). Житие Д. не сохранилось, оно легло в основу литургических чтений на день памяти святого (*Legenda novem lectionum de S. Daniele episcopo Bangorensis; сохр. в 1 рукописи — Peniarth MS. 225 (1602). P. 155. National Library of Wales, Cardiff*). Житие, вероятно, было составлено в Юж. Уэльсе, в еп-стве Мневения (см. *Сент-Дейвидс*). Там Д. подвизался как отшельник на горе, впосл. названной его именем, и совершил паломничество в Иерусалим. Согласно чтением, святой был избран еписко-

пом Бангор-Ваура (ныне г. Бангор на берегу прол. Менай в Сев.-Зап. Уэльсе). О епископском служении Д. в чтениях нет сведений. Вероятно, Д. был 1-м епископом Бангор-Ваура, епископская кафедра учреждена им при содействии местного правителя Маэлгуна († 547). В X в. влияние кафедры значительно возросло. Бангорские епископы были духовниками и советниками валлийских правителей. По преданию, на к-рое опирались епископы Лландафа (Юж. Уэльс) в споре с епископами Бангор-Ваура, Д. был рукоположен св. Дувригом, 1-м еп. Лландафа. На этом основании Лландафская кафедра претендовала на юрисдикцию над Бангор-Вауром. До наст. времени в Бангоре сохранился собор в честь Д., воздвигнутый в XIII–XV вв. и перестроенный в 1870–1880 гг. по проекту викторианского архит. Дж. Скотта.

По преданию, Д. также основал мон-рь Бангор (совр. сел. Бангор-ис-и-Койд, графство Рексем) на р. Ди в Сев.-Вост. Уэльсе. *Беда Достопочтенный* сообщает, что в нач. VII в.



Св. Даниил, еп. Бангорский. Икона. Иконописец Э. Харп. Кон. XX — нач. XXI в.

мон-рем управлял аббат Диноот; обитель славилась учеными мужами и большим числом насельников. Во время нападения нортумбрийского кор. Этельфрита на Честер (604) насельники мон-ря вышли, чтобы поддержать соплеменников постом и молитвой, но были перебиты англосаксами. Впосл. мон-рь пришел в

упадок, на его месте была построена приходская церковь (1300). В 1699 г. храмовый праздник отмечался еще в день памяти Д., в наст. время церковь носит имя св. Диноота (валл. Динауд). В окрестностях сел. Бангор-ис-и-Койд сохранились св. места, связанные с именем Д. (напр., источник Д. — Ffynnon Daniel и др.).

Погребение Д. отмечено в «Камбрийских анналах» под 581 г. (dispositio Danielis Vancorum). Д. — один из наиболее чтимых святых Сев. Уэльса, где ему было посвящено много церквей. В Юж. Уэльсе также было неск. храмов в честь Д.

Ист.: Beda. Hist. eccl. II 2; *Rhygyfarch. Life of St. David: The Basic Mid 12th-Cent. Latin Text* / Ed., transl. J. W. James. Cardiff, 1967; *Legenda novem lectionum de S. Daniele episcopo Bangorensi* // *Baring-Gould S., Fisher J. The Lives of the British Saints*. L., 1913. Vol. 4. P. 387–392. Лит.: *Baring-Gould S., Fisher J. The Lives of the British Saints*. L., 1908. Vol. 2. P. 325–331; *Bowen E. G. The Settlements of the Celtic Saints in Wales*. Cardiff, 1954; *Miller M. The Saints of Gwynedd*. Woodbridge, 1979; *Pratt D. Bangor Monastery: Deductions and Assumptions*. Bangor-on-Dee, 1992.

А. А. Королёв

ДАНИИЛ (Фомин Дмитрий Кириллович; 5.11.1875, Москва — 25.07.1953, г. Сорочинск, Чкаловская (ныне Оренбургская) обл.), иером., оптинский старец. Из семьи извозчика. Окончил 4-классную школу в Сокольниках. Поступил учеником в мастерскую серебряных и золотых изделий. Господь неоднократно избавлял Своего избранника от скорбей и смерти: в 1896 г. в давке на Ходынском поле, во время военной службы, по молитве матери в бурю на Каспийском м. Д. был благословлен на монашество схим. Марфой из московского во имя Алексия, человека Божия, жен. мон-ря и схимниками Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря. Получал наставление и обучение от духовника Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ря в Москве игум. Герасима (Анциферова). В 1897 г. призван в армию, служил в учебной команде в Асхабаде (совр. Ашхабад) и Ташкенте, стал каптенармусом. Отбыв действительную службу, работал в Москве в мастерской серебряных и золотых изделий. Участвовал в русско-япон. войне 1904–1905 гг., после демобилизации испросил в Чудовом мон-ре благословение на монашеский путь у игум. Герасима и архим. Арсения (Жадановского). Через се-



Иером. Даниил (Фомин).
Фотография. Нач. 50-х гг. XX в.

стру Анастасию (впосл. мон. Архелая) принял приглашение посетить *Оптину Макариеву в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.* Через старцев преподобных *Иосифа (Литовкина)* и *Анатолія (Потапова)* получил указание от Господа остаться в обители. Духовно окормлялся у прп. *Варсонофия (Плиханкова)*. Нес послушание в ювелирной мастерской. Исполнял обязанности письмоводителя у прп. Анатолия, под его диктовку отвечал на письма верующих. В 1914 г. призван в армию, в 1917 г. вернулся в Оптину пуст. Принял иноческий постриг с именем Даниил. В 1919 г. рукоположен во диакона, позднее — во иерея.

В нач. 1918 г. мон-рь был закрыт. Д. вместе с сестрой проживал в Козельске, где ему во время посещения Никольской ц. было явление свт. Николая Чудотворца, предсказавшего подвижнику тюремное заключение. В 1929 г. переехал в с. Вторая Михайловка Сорочинского у. Оренбургской губ., куда ранее переселились его родные. В 1930 г. арестован и приговорен к 5 годам ссылки, которую отбывал под Архангельском. Вернулся в с. Вторая Михайловка, вопреки запретам продолжал совершать тайные богослужения. Из-за угроз и преследования властей в 1936 г. переехал в Калугу. 11 февр. 1940 г. арестован в числе 9 священнослужителей и монашествующих по обвинению в «антисоветской пропаганде». Содержался в калужской тюрьме, где Д. перенес много скорбей и испытаний, но был утешаем от Господа откровениями о своей судьбе: ему являлись оптинские старцы

преподобные Амвросий, Иосиф, Исаакий, Нектарий и Анатолий, представлявшие его в молитве и укреплявшие его в несении креста. 17–19 авг. во время выездной сессии Тульского обл. суда в Калуге отказался признать себя виновным и был приговорен к 8 годам ссылки.

Отбывал ссылку в г. Уральске, где работал в ремесленной артели и служил в местном кладбищенском храме. Через 4 года был выслан в пос. Джамбейта (150 км от Уральска), где пробыл еще 3,5 года. После удовлетворения просьбы об освобождении старец ок. 1945 г. возвратился в с. Вторая Михайловка. По благословению архиеп. Чкаловского и Бузулукского *Мануила (Лемешевского)* Д. ок. года служил в молитвенном доме в с. Ивановка. Затем был арестован и сослан в г. Кызыл-Орда (Казахстан). Освобожден из ссылки в 1948 г., жил в с. Вторая Михайловка, зарабатывал на жизнь починкой обуви, металлической посуды, часов, изготовлял для верующих нательные крестики.

С 1952 г. Д. проживал в г. Сорочинске. Перед кончиной долго и тяжело болел; был напутствован Св. Таинами. В отпевании Д. участвовал иером. *Иоанн (Снычёв)*, впосл. митрополит С.-Петербургский и Ладожский). Из Сорочинска гроб с телом Д. несли на руках, на всем пути его встречало множество народу. Старец был похоронен рядом с могилой матери на кладбище с. Вторая Михайловка. Его могила является местом поклонения и паломничества.

Безупречный монах и пастырь, Д. до конца жизни окормлял многочисленных духовных чад. Все отмечали его глубокое смирение, незлобие, послушание и нестяжательство. Он никогда не назначал платы за требы, сам помогал приходившим к нему. Имея великий дар рассуждения, утешал людей в трудных испытаниях, удерживал от отчаяния и греховных поступков. Разговаривал спокойно, вполголоса, вокруг него всегда было много детей. По благословению владыки Мануила дневники и записные книжки Д. были отпечатаны и расходились в машинописных копиях среди верующих.

Соч.: Старческие наставления: (Из дневника иером. Даниила (Фомина)) / Публ.: М. В. Мальцев // *ДСобес.* 1997. № 4(12). С. 32–59; *Моя жизнь* // *Лампада*. Самара, 2000. № 6(18). С. 5–14; Из зап. книжек иером. Даниила // Там же. С. 14–28; № 7(19). С. 23–30; № 8(20). С. 6–13. Арх.: Архив УФСБ по Калужской обл. Д. П–15354.

Лит.: Иеромонах Даниил / Сост.: свящ. Н. Стремский // Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX в. Саракташ, 1998. Кн. 1. С. 197–226; Иеромонах Даниил (Фомин) // Там же. 2000. Кн. 3. С. 229–261; Воспоминание о старце // Лампада. Самара, 2000. № 8(20). С. 14–19; Мальцев М., свящ. [сост.] Оптинский старец иером. Даниил (Фомин) // ДСобес. 2002. № 1(29). С. 54–98.

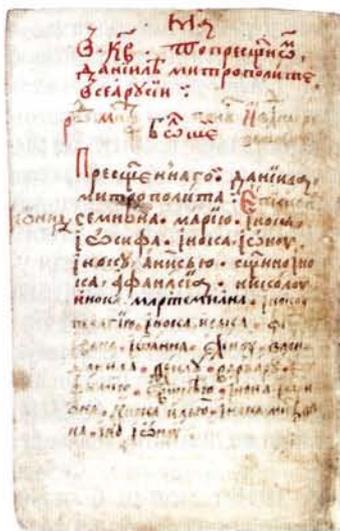
Свящ. Михаил Мальцев

ДАНИИЛ (ок. 1492? – 22.05.1547, Иосифов Волоколамский мон-рь), митр. Московский и всея Руси (27 февр. 1522 – 2 февр. 1539). Происходил из Рязани (по Житию прп. Иосифа Волоцкого (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 491) и по «Выписи о начале Волоколамского монастыря», Д. имел прозвище Рязанец). Род Д. записан в Волоколамском синодике (ГИМ. Епарх. № 415. Л. 113 об.). В него включены имена Рязанских епископов Симеона (1481–1496) и Леонида (Протасьева; 1573–1586), к-рые, возможно, были его родственниками. Е. Е. Голубинский высказал правдоподобное предположение, что, поскольку Д. «не имел родовой фамилии... он был не из бояр, а из простых» (Голубинский. История РЦ. Т. 2. Пол. 2-я. С. 701). По мнению А. А. Зиминой, Д. происходил, вероятно, «из среды посадских людей Рязани» (Зимин. Крупная феод. вотчина. С. 99). Ранее 1513/14 г. Д. стал монахом Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря.

Д. – игумен Иосифова Волоколамского монастыря. Согласно Житию прп. Иосифа, написанному Крутицким еп. Саввой (Чёрным) в 1546 г., незадолго до смерти прп. Иосифа братия Волоколамского мон-ря избрала игуменом Д. как «старца, любяй нищету, и пребывая в трудах, и в посте, и в молитвах, и не любя празнословия» (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 491), при этом предполагавшего перейти в др. мон-рь на игуменство. Согласно данному Житию, прп. Иосиф, призвав избранного братией Д., благословил его, «и по совету и велению державнаго царя великаго князя Василия Ивановича всея Руси съверши его пресвященный Варлам, митрополит всея Руси. Преподобный же часто его к себе призываа, и уча, и наказуя, како о братии попечение имети, и всем братиям отказа, веля им приходи на духовне к игумену Даниилу» (Там же. Стб. 492). О назначении Д. прп. Иосифом своим преемником

говорится и в др., анонимном, Житии прп. Иосифа (ЧОИДР. 1903. Кн. 3. Отд. 2. С. 43, 46). Запись *Нила (Полева)* 1513/14 г. в списке Евангелия, данном им вкладом в б-ку Иосифова Волоколамского мон-ря (РГБ. Ф. 113. № 39. Л. 1), также свидетельствует, что Д. фактически возглавил обитель еще при жизни прп. Иосифа (в записи Нил обращается к «игумену Даниилу, отцу нашему духовному, и всем соборным старцем»).

Однако в послании вел. кн. *Василию III Иоанновичу*, написанном прп. Иосифом перед кончиной (9 сент. 1515), где преподобный назвал 10 старейших иноков обители в качестве своих возможных преемников, имя Д. отсутствует (Послания Иосифа Волоцкого. С. 239–240). В предсмертной редакции «Устава», но-



Запись рода Даниила, митр. Московского, в Волоколамском синодике (ГИМ. Епарх. № 415. Л. 113 об.)

свщей характер завещания, прп. Иосиф также пишет, что не оставляет братии настоятеля (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 580). Это, возможно, указывает на осложнение отношений между Д. и основателем Волоколамского мон-ря в конце жизни последнего. Кроме того, имя Д. не встречается в актах Волоколамского мон-ря до того, как он стал игуменом.

После смерти прп. Иосифа Д. был избран игуменом мон-ря, видимо, по желанию Василия III, являвшегося ктитором обители. Избрание могло быть следствием, с одной стороны, конфликта между прп. Иосифом и вел. князем, поддерживавшим в 10-х гг. XVI в. *нестяжателей*, с др.

стороны, доверительных отношений, сложившихся между Василием III и Д.

Об особом расположении к Д. вел. князя свидетельствуют щедрые пожалования последнего мон-рю, нетипичные для правительственной практики тех лет. В 1515 г. Василий III дал грамоты на ряд монастырских владений с очень широкими податными (освобождение от основных налогов) и судебными (право суда «опричь душегубства») привилегиями. В дек. 1517 г. Д. получил грамоту с аналогичными привилегиями на сделанные при нем приобретения мон-ря (АФЗХ. Ч. 2. С. 76–78. № 79). Особыми грамотами Д. было дано право покупать беспошлинно в Русе 150 возов соли и беспошлинно продавать ту ее часть, к-рая не пойдет на монастырский обиход. Игумен получил разрешение беспошлинно хранить эту соль на пути в Новгородскую землю в с. Дегунине (АФЗХ. Ч. 2. С. 81. № 82; С. 78. № 80). Др. грамотой Д. получил право на беспошлинный провоз 200 возов товара, на беспошлинную продажу в Москве 200 возов хлеба и беспошлинную покупку на вырученные деньги нужных мон-рю товаров (*Баранов К. В.* Новые акты Иосифо-Волоколамского монастыря кон. XV – нач. XVII в. // РД. 1998. Сб. 4. С. 28–29. № 3).

При Д. Иосифов Волоколамский монастырь совершил 12 сделок (*Зимин*. Крупная феодальная вотчина. С. 174, 200, 201): получил 6 вкладов (АФЗХ. Ч. 2. С. 65. № 65; С. 66. № 66; С. 68. № 70; С. 73. № 76; С. 82. № 84) и потратил их бо́льшую часть на приобретение земель в Рузском и Волоцком уездах, совершил еще 4 земельные купли и 2 мены (Там же. С. 66–67. № 67; С. 67. № 68; С. 69–70. № 72; С. 74. № 77; С. 79–80. № 81; С. 81. № 83). Волоколамская обитель получила жалованные грамоты (АФЗХ. Ч. 2. С. 68. № 69; С. 69. № 71; С. 80–81. № 81; Архив П. М. Строева. Стб. 146). Вклады и земельные сделки показывают, что в годы игуменства Д. связи с мон-рем поддерживал тот круг лиц (гл. обр., вотчинников зап. уездов), к-рый был прочно связан с мон-рем уже в игуменство прп. Иосифа. Эти данные характеризуют Д. как умелого организатора большого монастырского хозяйства.

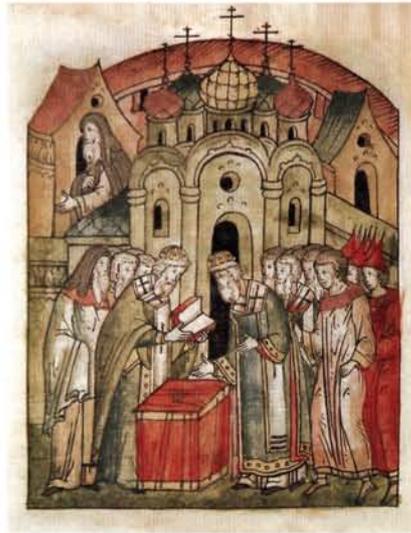
Управляя Волоколамским монастырем, Д. стремился следовать правилам, установленным прп. Иоси-

фом, в первую очередь в соблюдении общежительного устава. Чрезмерная строгость нового настоятеля, запретившего иметь личное имущество в кельях, в т. ч. книги и иконы, стала причиной конфликта с братией. Иноки обратились к соборному старцу Ионе Голове (Пушечникову) (он был назван прп. Иосифом в качестве одного из возможных преемников) с жалобой на Д., в к-рой писали, что чтут Иону, как «отца своего Иосифа», и просили ходатайствовать перед Д. о разрешении иметь в кельях книги и иконы.

Об отношениях с братией можно судить по тому, кто в годы игуменства Д. занимал посты келаря и казначея, кто из старцев привлекался к заключению земельных сделок. Если в первые годы игуменства Д. это были сподвижники прп. Иосифа во главе с Ионой Головой и Кассианом Босым, то позднее выдвинулись др. лица, напр., Герасим (Ленков), пользовавшийся позднее особым доверием вел. князя и Д. При Д. в монастыре формировалось значительное книжное собрание.

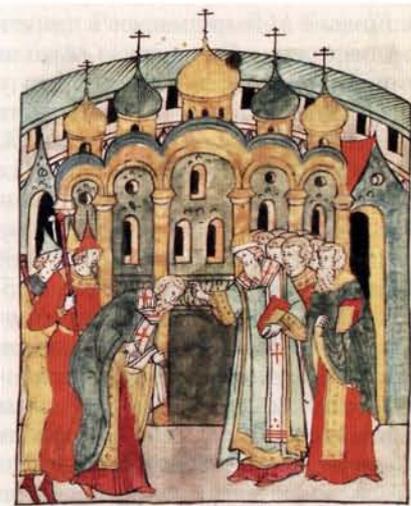
Д. — митрополит Московский и всея Руси. 17 дек. 1521 г. оставил кафедру митр. Варлаам, сосланный вскоре по повелению вел. князя в Спасо-Каменный в честь Преображения Господня муж. мон-рь на Кубенском оз. 27 февр. следующего года на митрополичью кафедру, очевидно по желанию государя, был поставлен Д.

В качестве Предстоятеля Русской Церкви Д. возглавил значительное число епископских хиротоний: Ионы, архим. Юрьева новгородского мон-ря, — во епископа Рязанского (23 марта 1522; еп. Иона сменил на кафедре Сергия, оставившего епархию 3 марта 1522, по предположению Зимина, из-за близости к нестяжателям); Акакия, архим. Возмицкого в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря, постриженника Волоколамского мон-ря, — во епископа Тверского (30 марта 1522); племянника прп. Иосифа Вассиана (Топоркова), ставшего епископом Коломенским и деятельным сторонником Д. (2 апр. 1525); Алексия, игум. Кириллова Белозерского мон-ря, занявшего Вологодско-Пермскую кафедру (9 апр. 1525). Наиболее известным иерархом, к-рого поставил Д., был Новгородский архиеп. св. Макарий, бывший до этого архимандритом можайского Лужецкого



Уход с Московской кафедры митр. Варлаама и поставление митр. Даниила. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.232. Л. 850 об.)

мон-ря, хиротония была совершена 4 марта 1526 г. (к тому времени Новгородская кафедра оставалась вакантной 17 лет после сведения с нее Серапиона). Также 4 марта 1526 г. Ростовским архиепископом стал архим. Спасского мон-ря в Суздале Кирилл III. 20 февр. 1536 г. Д. по-



Митр. Даниил поставляет Савву (Слепушкина) во епископа Смоленского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 962. Л. 13 об.)

ставил в Смоленск еп. Савву (Слепушкина), постриженника Иосифо-Волоцкого мон-ря. Исследователи отмечали, что большинство поставленных Д. архиереев принадлежали к его идейным сторонникам (иосиф-

лянам). Среди ближайших сподвижников Д. следует назвать также Крутицкого еп. Досифея (Забеллу), чудовского архим. Иону (Собину), симоновского архим. Герасима (Замыцкого).

При Д. совершились канонизации прп. Макария Калязинского — 9 окт. 1523 г. (мощи святого были открыты 26 мая 1521) и прп. Пафнутия Боровского — в 1531 г.

Отношения между государством и Церковью. Д. приходилось активно заниматься гос. делами. Процесс формирования централизованного государства сопровождался осложнением отношений между удельными князьями и великокняжеским домом, в разрешении данных конфликтов существенную роль играл митрополит.

В 1520 г. был арестован последний рязанский кн. Иван Иванович, который во время крымско-татар. набега 1521 г. бежал в Великое княжество Литовское. В 1626 г. в архиве Посольского приказа хранилась «святка, а в ней рознь всякая... про князя Ивана Ивановича Резанского, как он отъехал в Литву, и грамота ево к Московскому митрополиту Данилу о печалованье, что был за него он государю печальник» (Опись архива Посольского приказа. С. 313; Гос. архив России. Ч. 1. С. 156). О реакции Д. на послание рязанского князя (по-видимому, его земляка) ничего не известно.

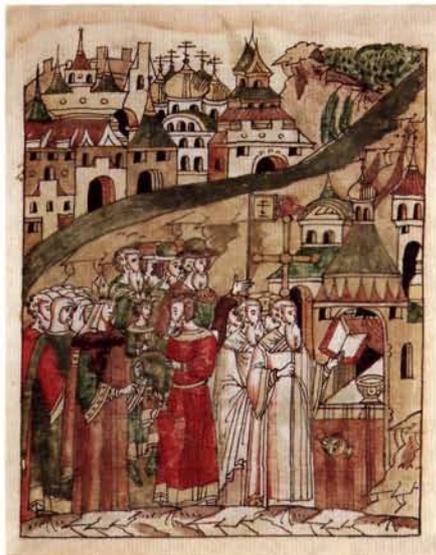
В 1522 г. Д. послал «опасную грамоту» новгород-северскому кн. Василию Ивановичу Шемячичу, где ручался за его безопасность в случае требуемого Василием III приезда в Москву (СГД. Ч. 1. № 149. С. 414–415). Однако 11 мая 1523 г. прибывший в Москву Шемячич был арестован с женой и дочерью. Ходатайствовавший за удельного князя игум. Троице-Сергиева мон-ря Порфирий был вынужден в сент. 1524 г. оставить мон-рь.

Осенью 1525 г. митрополит благословил Василия III развестись с бесплодной вел. кнг. Соломонией (см. София, прп., Суздальская), к-рая попала в опалу, была обвинена в колдовстве (АИ. Т. 1. № 130) и в нояб. 1525 г. приняла постриг в московском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре (впосл. была переведена в суздальский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь). В янв. 1526 г. (21, 26 или 28) Д. обвенчал Василия III с Еленой Васильевной

Глинской, в 1530 г. родившей долгожданного сына и наследника — Иоанна (см. *Иоанн IV Васильевич Грозный*).

Офиц. т. зр. на развод и 2-й брак Василия III нашла отражение в повести, составленной из 2 частей: «О пострижении великия княгини Соломониды» и «Совокупление втораго брака» (*Бегунов Ю. К. Повесть о втором браке Василия III // ТОДРЛ. 1970. Т. 25. С. 105–118; Тихомиров. С. 164–166*), а также в великокняжеском летописании. Согласно офиц. памятникам, развод и постриг состоялся по инициативе вел. княгини «тягости ради и бездетства» (ПСРЛ. Т. 8. С. 271). Д. «моления слез ея не презри, много моля о сем государя с всем священным сънмом, да повелит воли ея быти» (*Тихомиров. С. 164*). Постриг, согласно повести, совершил игум. московского греческого во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря в Китай-городе (Никола Старого) Давид, духовный отец вел. княгини (Там же. С. 165). Однако имперский посол С. Герберштейн, бывший в 1526 г. в Москве, пишет о непосредственном участии в постриге вел. княгини митрополита (*Герберштейн. С. 87*). В этой связи В. И. Жмакин отмечает: «Допустит незаконный развод, митрополит в то же время написал целых три слова о нерасторжимости брака. Этим самым он хотел показать пасомым, что допущенный им развод для великого князя есть исключение, сделанное в видах государственной пользы» (*Жмакин. Митр. Даниил. С. 140*). По мнению А. И. Плигузова и Г. В. Семенченко, «митрополит не был заинтересован в расторжении брака Василия III с бездетной Соломонией и рождении наследника от новой жены, так как рассчитывал на передачу власти брату Василия Юрию Ивановичу, с которым Даниила связывала долгая дружба, и боялся номинального верховенства малолетнего сына Василия III, ибо он неизбежно стал бы прикрытием для противоборствующих боярских группировок» (*Герберштейн. С. 307. Комментар. 224; см. также: Плигузов, Семенченко. Вопрос о наследнике. 1989. С. 139–154*).

Против 2-го брака вел. князя были настроены мн. представители Церкви, в т. ч. *Вассиан (Патрикеев)* и прп. *Максим Грек*. Об этом говорится в составленной позднее «Выписи о сочетании второго брака», где указывается на принудительный характер



Освящение митр. Даниилом ц. Вознесения Господня в Коломенском. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.232. Л. 939 об.)

пострига Соломонии по инициативе вел. князя (*Зимин А. А. Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 132–148*). Об участии Д. в «Выписи...» говорится не много.

В 1523 г. Василий III, отправляясь в военный поход на Казань, написал «дополнение» к духовной грамоте с обещанием создать Новодевичий московский в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-рь в память присоединения Смоленска («А коли есми запись писал, и тогда был у отца нашего Данила, митрополита всея Руси»; см.: АММС. С. 294. № 124). Новодевичий мон-рь был основан в 1524 г., в июле следующего года в нем был освящен собор в честь Смоленской иконы Божией Матери; это важное событие не могло состояться без участия митрополита. 3 сент. 1532 г. Д. в сослужении иерархов и в присутствии великокняжеской семьи и Боярской думы освятил Вознесения Господня церковь в Коломенском — новой подмосковной великокняжеской резиденции. Традиционно считается, что храм был построен в связи с рождением у вел. князя наследника.

В 1533 г. Д. венчал кн. Андрея Старицкого с Евфросинией Хованской в московском Успенском соборе. В том же году, во время эпидемии в Пскове, Василий III и Д. послали в Псков св. воду «на освящение православным христианом. И оттоле нача Божие милосердие быти во Пскове, помале и поветрие преста» (ПСРЛ. Т. 13. С. 64). По мнению

Б. М. Клосса, к времени управления Русской Церковью Д. относятся точные данные об установлении праздника Сретения Владимирской иконы Божией Матери 23 июня (*Клосс Б. М. Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 125*).

21 нояб. 1533 г. Д. с епископами Вассианом (Топорковым) и Досифеем (Забеллой) посетил в подмосковном с. Воробьево смертельно больного вел. кн. Василия III, возвратившегося из Иосифо-Волоцкого мон-ря. Перед кончиной правителя 3 дек. Д. постриг его в монашество и в схиму с именем Варлаам. Это случилось в результате энергичного вмешательства митрополита вопреки возражениям советников вел. князя. Д. скрепил своей печатью духовную грамоту Василия III (Опись архива Посольского приказа. С. 58–59). Почившего государя Д., епископы Вассиан и Досифей отпевали 4 дек. в московском Архангельском соборе. Затем Глава Церкви привел к крестному целованию бояр на верность малолетнему наследнику Иоанну IV, опекуном к-рого он являлся. По мнению ряда историков

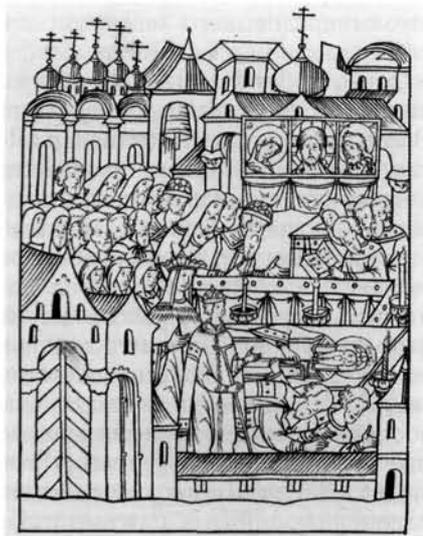


Митр. Даниил собирается совершить пострижение вел. кн. Василия III в монашество. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 149. Л. 31)

Церкви (митр. *Макария (Булгакова)*, *Жмакина*, *Голубинского*), по предсмертному распоряжению Василия III Д. должен был фактически руководить боярским правительством. Однако управление Российским гос-вом перешло в руки вел. кнг. Елены и ее окружения при тра-

диционной роли митрополита, по-прежнему лояльного к власти. Уже 11 дек. 1533 г. был арестован и заточен близкий Д. дмитровский кн. Юрий (Георгий) Иванович, о заступничестве за него митрополита ничего не известно. В нояб. следующего года Д. благословил начало военных действий с Великим княжеством Литовским.

11 февр. 1535 г., в канун памяти Московского митр. св. Алексия, Д. возглавил торжественное переложение его св. мощей в новую серебря-



Митр. Даниил совершает переложение мощей свт. Алексия, митр. Московского, в новую раку. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Сив. № 149. Л. 65)

ную раку в присутствии вел. князя и бояр. 16 мая 1535 г. перед началом строительства в Москве каменного Китай-города, возведенного частично на средства митрополичьей казны, Д. с собором архиереев обошел с крестным ходом линию строительства стен и башен. Во время поднятого кн. Андреем Старицким мятежа Д. в мае 1537 г. угрожал удельному князю в случае неявки в Москву отлучением от Церкви, гарантируя ему безопасность (СГГД. Т. 2. № 32. С. 40–41). Однако на следующий день после прибытия в Москву удельный князь был арестован.

Несмотря на заявления противников Д. о том, что он «не печалует» ни о ком из опальных (слова И. Н. Берсеня Беклемишева), факты свидетельствуют об обратном. В 1530 г. по челобитью митрополита смертная казнь И. Ф. Бельскому была заменена заключением. В крестоцеловальной записи М. А. Пле-

щева от 1 дек. 1532 г. (СГГД. Ч. 1. С. 448–450. № 162) указано, что вел. князь Плещееву «вины отдал» по челобитью Д. В офиц. летописи читаем, что после смерти Василия арестованные князя Шуйские были «освобождены по печалованию» митрополита и бояр (ПСРЛ. Т. 13. С. 68). В связи с централизацией гос. власти возможный ранее отъезд бояр от своего господина теперь стал восприниматься как измена. Д. участвовал в составлении поручительств за бояр, попавших в опалу (Опись архива Посольского приказа. С. 58, 59, 60; Шумилов В. Н. Гос. Древлехранилище хартий и рукописей: Опись докум. мат-лов фонда № 135. М., 1971. С. 89. № 169, 171; С. 90. № 172, 173; С. 92. № 180; С. 94. № 185, 186; ДДГ. С. 473). Среди сочинений Д. много утешительных посланий (занимают значительное место в сб. РНБ. Q. I. № 1439; публ. см.: Дружинин. № 6–10, 12, 30, 31), одно послание адресовано «некому человеку во скорбех и печалех от царьския опалы» (Дружинин. № 31).

Земельные владения митрополичьего дома. Как митрополит Д. не получил от вел. князя значительных имущественных пожалований (в отличие от периода игуменства в Иосифовом Волоколамском монастыре). Резиденция Д. в Голенищеве была освобождена от «городового дела» и ямской повинности, но не от налогов (АФЗХ. Ч. 1. С. 47. № 25, 26). Владения митрополичьего дома в Переславском и Костромском уездах получили ряд незначительных льгот (Там же. С. 144. № 162; С. 236. № 262; С. 239. № 270). По просьбе Д. вел. князь дал жалованную грамоту Воскресенскому череповецкому мон-рю (Там же. С. 246. № 285).

Значительно большее число жалованных грамот митрополит получил от дмитровского кн. Юрия, но больших привилегий эти грамоты не давали. Речь шла о незначительных освобождениях, преимущественно от поборов в пользу наместников и волостелей. Жившие в Дмитровском у. митрополичьи крестьяне были освобождены от уплаты податей (Там же. С. 89–91. № 92–94; С. 94–96. № 98–101; С. 102. № 107). Кн. Юрий Иванович дал жалованную грамоту Саввину мон-рю «для Даниила, митрополита всеа Руси» (Там же. С. 101. № 106) и др. грамоты для Звенигородского у. (Там же. С. 103–104; № 109–111). Д. распоря-

дился сделать описание приходов Митрополичьей области с целью более точного обложения их налогом. В связи с этим дмитровский князь по просьбе старцев *Методиева Пешношского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* ходатайствовал перед митрополитом о «ненарушении» прежних жалованных грамот монастырю (АИ. Т. 1. С. 191).

В этом положении, не обладая крупными привилегиями, Д. показал себя умелым организатором хозяйства, ему удалось накопить средства, на к-рые был приобретен ряд владений для митрополичьей кафедры (АФЗХ. Ч. 1. С. 70–74. № 61–67; С. 79–81. № 75; С. 102–102. № 108; С. 142–144. № 161). При Д. уточнились границы митрополичьих земель (Там же. С. 112–113. № 119; С. 253. № 303), митрополичьи владения давались в оброк (Там же. С. 114. № 122; С. 190. № 216; С. 270. № 314).

Покровительство монастырям.

Д. способствовал укреплению положения мон-рей. В 1526 г. митрополит дал жалованную грамоту прп. Даниилу Переславскому, освободив от уплаты митрополичьих податей приписной к его обители храм во имя свт. Николая Чудотворца. В 1531 г. в Москве находился прп. Корнилий Комельский и испрашивал благословение Д. на построение храма в Сурской пуст. Д. благословил прп. Стефана Озерского († 1542) на строение храма и создание обители (Верюжский. Вологодские святые. С. 423, 452–453). В 1537 г. в *Димитриевом Прилуцком в честь Пророка Исаии Честных Древ Животворящего Креста Господня муж. мон-ре* по благословению Д. был построен собор, об этом сообщает надпись на камне в зап. паперти (Савваитов П. И. Описание вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря / Испр. и доп. Н. Суворовым. Вологда, 1884. С. 16). В 1533, 1540 гг. митрополит дал жалованную грамоту в обитель прп. Саввы Сторожевского о невзимании податей с храмов, находящихся в монастырских вотчинах (Антонов А. В. Вотчинный архив Саввина Сторожевского мон-ря кон. XIV — нач. XVII в. // РД. 2003. Сб. 9. С. 430). Кроме того, Д. давал жалованные грамоты в Покровский на Богоне мон-рь в Переславском у. (АФЗХ. Ч. 1. С. 126. № 139), в Антониев мон-рь в Переславском у. (Там же. С. 128–129. № 143), подтверждал



жалованные грамоты своих предшественников (Там же. № 190. С. 173; № 269. С. 238–239).

Не забывал Д. и о месте своего пострижения и игуменства. Иосифову Волоколамскому мон-рю он пожертвовал 210 р. (на них были куплены «селцо Начапино, да Иванково, да Комяково, да Скурълово, да две пустоши: Ярилово, да Кузнечково»), «а за то быти корму в вторую субботу Великаго поста по всех православных христианех, доколе монастырь Пречистыя стоит, да другому быти корму на память митрополита Данила, на его преставление, доколе монастырь Пречистыя стоит». Позднее митрополит прислал 220 р., «а велел по старце Иосифе кормить сентября 9, а другой корм в Дмитриевскую субботу по всей братии, доколе монастырь Пречистыя стоит. Да иконы обложены: Спасов образ, да Пречистыя, да Предтечев, да тьчка и Евангелие сребрена, да сень у царских дверей, а дал на то митрополит 100 рублей, а ворота Святые и зделали и подписали, а дал на то митрополит 60 рублей, а иконы обложены и ворота доспеты и подписаны при великом князе Василии Ивановиче всея Руси» (Титов А. А. Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского мон-ря XVI в. и упраздненные мон-ри и пустыни в Ярославской епархии. М., 1906. С. 24–25).

Соборы 1525 и 1531 гг. При Д. дважды на Соборах (в 1525 и 1531) были осуждены прп. Максим Грек, его сотрудники по книжной справе, др. связанные с ним люди. Сведения об этих Соборах дошли не в подлинных судебных списках, а в текстах, составленных позднее на основе этих документов и прошедших специальную лит. обработку. Поэтому в них с большим трудом удается отграничить материалы, относящиеся к 1525 г., от материалов 1531 г.

На соборных заседаниях в апр.—мае 1525 г., проходивших в палатах вел. князя под председательством Д., были осуждены прп. Максим, отправленный в заточение в Иосифов Волоколамский мон-рь, архим. Новопасского мон-ря Савва Грек, посланный в Возмицкий мон-рь, и ученик прп. Максима Селиван, сосланный в Иосифов или в Соловецкий мон-рь. Собор признал главной виной прп. Максима внесение искажений в рус. богослужебные книги в ходе исправления их по греч. образцам. На Соборе были представ-

лены соответствующие тексты и показания свидетелей (очевидно, писцов) о том, что правка делалась по указаниям Максима Грека. Участники Собора пришли к выводу, что ошибки были сделаны сознательно и отражают еретические взгляды переводчика. Прп. Максим не признал справедливость данного обвинения.

Второстепенный характер имели выдвинутые на Соборе против прп. Максима обвинения в том, что он считает незаконной практику поставления Московских митрополитов местными епископами и предлагает митрополиту ездить на поставление к патриарху в К-поль (справедливость этих обвинений Максим признал). Как видно из материалов Собора 1531 г., Максиму Греку приписывались и гораздо более острые высказывания о том, что, поступая т. о. (самостоятельно избирая Главу Церкви), рус. епископы «во всем христьянстве смуту великую» учинили. Возможно, одной из причин осуждения святогорца в 1525 г. была его позиция по отношению к разводу и 2-му браку вел. князя.

24 мая 1525 г. Д. послал грамоту волоколамскому игум. *Нифонту (Кормилицыну)*, в к-рой помимо изложения причин осуждения прп. Максима даны указания о режиме его содержания в Волоколамском мон-ре. Прп. Максиму было запрещено причащаться, вместе с тем в послании митрополита определен круг сочинений отцов Церкви и житий святых, к-рые следовало дать осужденному «в прочтение», чтобы он мог осознать свои ошибки.

Более ясно обстоит дело с судебным процессом 1531 г., на к-ром был осужден главный вождь нестяжателей Вассиан (Патрикеев) и вместе с ним прп. Максим Грек. Одно из главных обвинений было связано с *Кормчей книгой*. Князь-инок обвинялся в том, что он нарушил традиц. порядок размещения текстов в Кормчей, исключил неудобные для него части и ввел сочинения, проповедующие его взгляды. Вассиан обвинялся и в том, что он взялся за составление Кормчей по собственной инициативе, никем не уполномоченный, будучи простым монахом. Кроме того, Собор особо отметил тот факт, что Вассиан внес в Кормчую «елинских мудрецов учения». (Суть данного обвинения выяснил Плигузов, показавший, что в последней ре-

дакции Кормчей Вассиана в ее состав была включена апокрифическая переписка Аристотеля с Александром Македонским.) Вассиан не отрицал того, что включил в состав Кормчей свои сочинения. Предпринятое Вассианом распределение правил по тематическому, а не по хронологическому принципу не было его изобретением, но соответствовало типу Кормчей, отличному от того, к-рый был широко распространен на Руси. Вассиан пытался доказать, что составлял Кормчую по благословению митр. Варлаама и епископов, но не мог предоставить авторитетных свидетелей.

Особому осуждению подверглись внесенные в Кормчую сочинения Вассиана, в к-рых он не только писал, что, живя по Евангелию, иноки не могут владеть селами, но и утверждал, что таких монахов Писание «отступники... именует и проклятию предает». Если др. обвинения изложены в судебных списках в общей форме, то в этой части помещена подборка свидетельств, порицающих тех, кто без оснований называют православных, «аще кто и согрешит», преступниками. Кроме того, Вассиану были зачитаны выдержки из канонов (в т. ч. с толкованиями Феодора Вальсамона) и тексты из житий святых, свидетельствующие о праве Церкви владеть «селами» и о том, что мн. святые ими владели. После приведения этих свидетельств Вассиан только мог сказать, что святые «държали села, а при страстие к ним не имели».

В этой связи был поднят вопрос о том, что Вассиан не признает святости «нынешних чудотворцев» — св. митр. *Ионы* и прп. Макария Калязинского. Вассиан этого не отрицал. Подтвердил это своими показаниями и прп. Максим Грек, к-рый привел слова Вассиана еще об одном святом — прп. Пафнутии Боровском, что тот не может быть чудотворцем, т. к. «села держал, и слуги имел, и денги и хлеб в люди давал, и росты на денги и на хлебы имал». Максим Грек, вызванный на Собор в связи с обсуждением вопроса о нестяжательстве, после приведенных ему свидетельств вынужден был признать, что мон-ри на Св. Горе получали земли от различных государей и продолжают ими владеть.

На Соборе 1531 г. вновь был поднят вопрос о переводах прп. Максима с греческого, в к-рых были допу-





щены серьезные смысловые искажения, что привело, по убеждению Д. и др. участников Собора, к появлению в рус. книгах еретических утверждений. Теперь обвиняемым по этому вопросу стал наряду с прп. Максимом Вассиан (Патрикеев). Соответствующие высказывания, сохранившиеся в сибирском экземпляре судебных списков, показывают, почему справщицкая и переводческая деятельность прп. Максима Грека привлекла к себе такое внимание и вызвала такую острую реакцию. Наблюдения прп. Максима о наличии в рус. переводах многочисленных неверных чтений, вызванных ошибками переводчиков и писцов, оказали глубокое воздействие на Вассиана (Патрикеева), к-рый пришел к радикальным заключениям, что рус. переводы греч. книг недостоверны («лживы»), в т. ч. и переводы Кормчей («правил»), и потому неавторитетны. Одновременно Вассиан порицал епископов, к-рых это не заботит и к-рым лишь «надобно пиры и села искати». Реакцией на все эти утверждения стало обвинение Собором Максима Грека в «еретической порче» традиц. текстов. Аналогичные обвинения адресовались и Вассиану (Патрикееву), к-рый поддерживал действия Максима. В доказательство ложности позиций Максима и Вассиана им были зачитаны обширные выдержки из Писания и из сочинений отцов Церкви. Положение обвиняемых отягчало то обстоятельство, что Максим после Собора 1525 г. не признал справедливость выдвинутых против него обвинений.

Необоснованность инвектив Вассиана против всей древнерус. письменности и острота борьбы позволяют объяснить, почему ошибкам, допущенным прп. Максимом в ходе книжной sprawy (на правильности к-рых Максим Грек не настаивал), было придано значение преступного умысла. В речи Д. на Соборе 1531 г. прп. Максим рассматривался как отступник от христианства, использовавший для воздействия на вел. князя магические практики — «хитрости еллинские», «свалившийся «еллинскими и жидовскими мудростию и чернокнижными хитростями волшебными». Свидетели говорили, что в Италии Максим Грек «оступил... в жидовской закон и учение» и, спасаясь от смертной казни, бежал на Св. Гору. Наконец, Д. выдвинул против греков Максима и

Саввы обвинение в том, что они побуждали султана напасть на Россию. Выступавшие на Соборе свидетели говорили о непочтительных высказываниях Максима в адрес вел. князя (напр., что в 1521 вел. князь бежал от крымского хана, не оказав ему сопротивления).

Сложно составить представление о решениях Собора 1531 г., т. к. ни в судебном деле прп. Максима Грека, ни в судебном деле Вассиана (Патрикеева) не сохранились приговоры. Исследователи отмечают, что, хотя на Соборе 1531 г. против прп. Максима были выдвинуты гораздо более тяжкие обвинения, чем на Соборе 1525 г., он не был отослан обратно в Иосифов Волоколамский мон-рь (как Вассиан), но его перевели в *Отроц тверской в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* под начало Тверского еп. Акакия, где, хотя и по-прежнему лишенный причастия, преподобный вскоре получил благоприятные условия для работы. Из заключения прп. Максим в 1531–1539 гг. написал Д. послание, в к-ром вновь отверг предъявленные ему обвинения (*Журова Л. И.* «Послание митр. Даниила» в составе рукописных собр. соч. Максима Грека // *История рус. духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв.*: Сб. тр. Новосиб., 1998. С. 30–37). Сотрудники прп. Максима, книгописцы Исаак Собака и М. Медоварцев, после Собора были отправлены соответственно в Юрьев мон-рь и в Коломну.

В среде нестяжателей и сочувствовавших им светских лиц деятельность Д. оценивалась негативно. Берсень Беклемишев до 1525 г. говорил прп. Максиму Греку о Д.: «Не ведаю, деи митрополит, не ведаю — простой чернец: учительна слова от него нет никоторого, а не печалуется ни о ком; а прежние святители сидели на своих местех в манатях и печаловались государю о всех людех» (ААЭ. Т. 1. С. 141). Негативную оценку митрополиту позднее дал кн. А. М. Курбский, писавший, что Д., к-рого он называл «прегордым» и «проклятым», «единосветен был и во всем угоден и согласен» с Василием III (РИБ. 1914. Т. 31. Стб. 207, 211, 212). Нелестную характеристику Д. дал также не связанный с нестяжателями Герберштейн: «...около 30 лет от роду [речь идет о 1522, когда Д. занял митрополичью кафедру.— *Авт.*], человек крепкого и

тучного сложения, с красным лицом. Не желая казаться преданным более чреву, нежели постам, бдениям и молитвам, он перед отправлением торжественных богослужений всякий раз окуривал себе лицо серным дымом, чтобы придать ему бледности, и с такой поддельной бледностью он обычно и являлся народу» (*Герберштейн*. С. 89).

Последние годы жизни. После кончины Елены Глинской в 1538 г. между боярскими группировками усилилась борьба за влияние на молодого государя. Положение Главы Церкви стало шатким. В янв. 1539 г. Д. обратился с посланием к пастве



Сведение митр. Даниила с кафедры кн. И. В. Шуйским. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Сил. № 962. Л. 44 об.)

«О смиреннии, и соединении, и согласии, и о любви, и о соблюдении православныя веры и закона», в к-ром он изображает «вину лет сих и времен» и осуждает «несогласия и пререкания, разделения же и распрения» (*Жмакин*. Митр. Даниил. С. 244). 2 февр. 1539 г. Д. был сведен с престола боярской группировкой во главе с кн. И. В. Шуйским, обвинившим Д. в союзе с кн. И. Ф. Бельским, к-рый был арестован неск. месяцами ранее (*Тихомиров*. С. 176; ПСРЛ. Т. 13. С. 127; Т. 29. С. 34).

Боярскими происками позднее объяснял сведение Д. с кафедры и Иоанн Грозный, писавший в 1-м послании кн. Курбскому, что бояре «на Церковь вооружилася, и Данила митрополита, сведше с митрополии, и в заточение послаша» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подгот. текста: Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 28). В «Царственной книге» (части Лицевого летописного



свода 60–70-х гг. XVI в.) говорится, что «того ради князь Иван Шуйской митрополита свел, что без его веления давали боярство» (ПСРЛ. Т. 13. С. 432); подразумевается влияние митрополита и близких ему бояр на малолетнего государя, раздававшего чины в Боярской думе. В Постниковском летописце сер. XVI в., возможно, выражается офиц. для февр. 1539 г. т. зр. на сведение с кафедры Д., к-рый якобы «учал ко всем людем быти немилосерд и жесток, уморял у себя в тюрьмах и окованных своих людей до смерти, да и серебровое было великое» (Тихомиров. С. 176; ПСРЛ. Т. 34. С. 26).

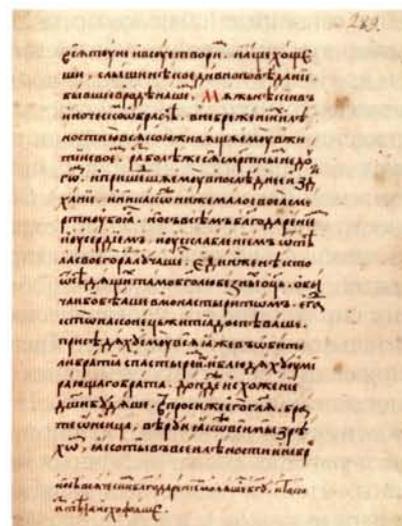
Д. был сослан в Иосифов Волоколамский мон-рь. 6 февр. новым митрополитом был избран *Иоасаф (Скритицын)*. 26 марта 1539 г. Д. составил отреченную грамоту, в к-рой объяснял оставление кафедры тем, что он немощен и «недостаточна себя разумех в таких святительских начинаниях», и просил государя отпустить его «в молчаливое житие» (ААЭ. Т. 1. № 185. С. 163). Д. скончался в Иосифовом Волоколамском мон-ре, когда настоятелем там был свт. *Гурий (Руготин)*, в посл. первый Казанский архиепископ. В «Обиходе» Волоколамского мон-ря помещено описание гробницы Д.: «А гроб митрополит в церкви, в приделе в малом, близко алтаря направо. А гробница с покровом, и свеча над ним поставлена при игумене Леониде Протасьеве, сроднице его (игум. Леонид возглавлял Волоколамскую обитель в 1567–1573. — *Авт.*)» (цит. по: *Жмакин*. Митр. Даниил. С. 250). Могилы не сохранилась. В Иосифовом Волоколамском мон-ре хранилась духовная грамота Д. (КЦДР. С. 33). В ризнице московского Успенского собора в XIX в. находилась панагия Д. с изображением прор. Даниила (*Жмакин*. Митр. Даниил. С. 249).

Молитвенное поминовение Д. совершалось в Иосифовом Волоколамском монастыре 22 мая (*Леонид (Краснопевков)*, *еп.* Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова мон-ря кон. XVI в. о дачах в него для поминовения по умершим // ЧОИДР. 1863. Кн. 4. С. 7). Соловецкий инок XVII в. *Сергий (Шелонин)* называет Д. в 5-м тропаре 8-й песни канона Всем русским святым в лике Московских первосвятителей (АиО. 2002. № 2(32). С. 176).

*Архим. Макарий (Веретенников),
Б. Н. Флоря*

Литературное наследие Д., книгописание. Д. принадлежит к числу самых продуктивных авторов 1-й пол. XVI в. Его высокую образованность и исключительную эрудицию отмечали уже современники. Прп. Максим Грек в послании к Н. *Булеву* характеризует Д. как «изящного разума Христова закона доктора» (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Т. 2. С. 551; в последнее время принадлежность этого сочинения прп. Максиму оспаривается). Ф. И. *Карпов* обращается в послании к Д.: «высокая книжность разуму урожденному», «всякою премудростию опасному ведению научену и учения исполнену» (*Дружинин*. С. 106). Образование (по крайней мере частично) Д. мог получить в стенах Иосифова Волоколамского мон-ря, располагавшего уже на рубеже XV и XVI вв. значительным книжным собранием.

Наиболее полный перечень сочинений Д. (не считая грамот, связанных с церковно-адм. и хозяйственными вопросами), включающий 36 памятников с подразделением на жанры (16 слов, поучение, окружное послание, 18 посланий разным лицам) и отдельно 26 посланий и поучений по сборнику РНБ. Q. I. № 1439, жанровая принадлежность к-рых не всегда надежно определяется, составлен В. Г. *Дружининым* (*Дружинин*. С. 20–32). Кроме того, известна по упоминаниям грамота Д., отправленная после Собора 1525 г. в Волоколамский мон-рь (Судные списки. С. 129), в документе Иосифова Волоколамского мон-ря сообщается о хранившейся в обители духовной грамоте Д. («собрано от Божественнаго Писания») (возможно, ей соответствует лишенное заголовка и начала «послание» № 28 из сб. РНБ. Q. I. № 1439 в изд. *Дружинина*). Д. состоял в переписке с вел. кн. Василием III, вероятно во время отъездов последнего из Москвы, — опись архива Посольского приказа 1626 г. упоминает «грамотки от великого князя Василья Ивановича всеа Русии к митрополиту Данилу» (Гос. архив России. Вып. 2. С. 254); письма митрополита вел. князю неизвестны. Из анонимных сочинений, не имеющих прямых или косвенных указаний на авторство, Дружинин атрибутировал Д. трактат в защиту монастырских вотчин — «О святых Божественных церквях и о возложенных Божиих стяжаниях церковных и о восхищающих таковая и на-



Сборник сочинений митр. Даниила.
1-я пол. XVI в. (РГБ. МДА. Фунд.
№ 197. Л. 289; на нижнем поле —
авторская правка)

силствующих». Полное критическое издание сочинений Д. отсутствует.

Основной корпус сочинений Д. представлен списками XVI в.: РГБ. МДА. Фунд. № 197 (сборник из 16 слов («Сборник»), прижизненный, с авторской правкой), РНБ. Соф. № 1281 («Сильвестровский» сборник с 13 посланиями), РНБ. Q. I. № 1439 (тексты Д. в данном кодексе открыты и опубл. Дружининым) и рядом др. рукописей. Большинство сочинений Д. написано, вероятно, во время его пребывания на митрополичьей кафедре. К более раннему периоду относятся его поучение к братии Иосифова Волоколамского мон-ря и послание дмитровскому кн. Юрию Ивановичу. В создании «Сборника» из 16 слов митр. Макарий (Булгаков) усматривал следование Д. традиции «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого. Первые 4 слова посвящены раскрытию основ христ. вероучения, знание к-рых должно уберечь православных от ересей и лжеучителей. Темой следующих 3 слов являются важнейшие догматы — о Воплощении и об искуплении. Слово 8 образует переход к поучениям нравственного характера, составляющим главы 9–13, содержит также обличение еретиков, «достойных совершенной ненависти». Слова 14 и 15 посвящены вопросу нерасторжимости брака, заключительное слово — 2-му и 3-му бракам. Все главы (слова) «Сборника» Д. имеют 3-частное построение — вступление с кратким изложением содержания, примеры из



Свящ. Писания, творений отцов Церкви и др. духовных сочинений, занимающие большую часть произведения (в присутствии и структуре этой части усматривается влияние Пандектов Никона Черногорца), и заключительное «наказание», содержащее нравственные уроки, наставления и обличения.

Послания Д. могут быть разделены на имеющие указание на адресата и анонимные (частично формуляризированные). Известны послания митрополита дмитровскому кн. Юрию (к-рому Д., в ту пору еще игумен, отвечал на вопрос о допустимости поста в понедельник, если на него приходится праздник Успения Пресв. Богородицы); Суздальскому еп. Геннадию с поучением, «како свободжати от пленения ума» (впрочем, принадлежность данного послания перу Д. в лит-ре оспаривается; см.: Орлов А. С. Слово к Геннадию, еп. Суздальскому, о пленении умном // Читано в заседании Славянской комиссии ИМАО 6 янв. 1913 г. Б. г., б. м.); Крутицкому (Сарскому и Подонскому) еп. Досифею с поучением о любви к пастве и воздействии на нее примером кротости; игум. митрополичьего Никольского Волосова мон-ря под Владимиром Пафнутию (посвящено упорядочению монастырской жизни); иноку Иосифова Волоколамского мон-ря Дионисию Звенигородскому Лупе, находившемуся в конфликте с игум. Нифонтом (Кормилицыным); братии серпуховского Владычного в честь Введения во храм Пресв. Богородицы монастыря с обличением пьянства; некоему пресв. Константину о воздержании от пиров с мирскими людьми. Незадолго до сведения с кафедры Д. написал окружное послание. Из анонимных посланий Д. лишь в отношении одного («к некоему человеку во скорбех и печалех от царския опалы») высказано предположение, что его адресатом мог быть кн. И. Бельский, за которого «печаловался» митрополит, в остальных случаях приходится говорить лишь о сани либо общественном положении корреспондента.

Все сочинения Д. посвящены насущным вопросам жизни совр. ему общества. В них он «обличает догматические заблуждения еретиков, внушает мысль о Божественном происхождении власти великого князя, призывает судей и правителей быть праведными, не брать

мзды, доказывает преимущества общежительных монастырей» (*Буланин*. С. 184). Значительное место в сочинениях Д. отведено теме отношений духовной и светской властей. Предлагая «повиноваться» царям, оказывать им «честь» и «благословение», Д., однако, указывал: «Егда же что вне воли Господни повелевают нам, да не послушаем их». Слова, поучения и послания Д. рисуют их автора аскетом и моралистом, обличающим ярко изображаемые пороки совр. ему общества — пьянство, блуд, праздность, мирские игры, роскошь, щегольство. В этих обличениях Д. обнаруживает несомненный талант сатирика и мастерское владение словом, используя живой и образный язык, близкий порой к разговорному. Приводимые Д. бытовые зарисовки служат неоценимым источником для характеристики нравов различных слоев московского общества 1-й пол. XVI в.

Д. демонстрирует обширную начитанность, сопровождая обычно каждую высказанную мысль большим числом цитат из Свящ. Писания, творений отцов Церкви и др. авторов (та же особенность прослеживается у него и при редактировании и компилировании в Сводной Кормчей и в «Диалектике» прп. Иоанна Дамаскина, см. ниже). Круг текстов, цитируемых Д., составляет весьма значительную б-ку. Он хорошо знал переводную (Кормчая, творения Никона Черногорца, патерики) и слав. книжность (напр., «Слово о законе и благодати» митр. Илариона, Слово похвальное равноапостольным Константину и Елене св. патриарха Евфимия Тырновского и др.), в т. ч. не только церковную в узком смысле слова (напр., переводные хроники, «Александрию», рус. летописи). Достаточно часто в сочинениях Д. использовал и творения современников — «Просветитель» («Книга на новгородских еретиков») прп. Иосифа Волоцкого, переводы прп. Максима Грека.

Поучения Д. распространялись в рус. рукописной традиции вплоть до XVIII в., а в старообрядческой среде и позднее. Сочинения Д. использовал св. патриарх *Иов* (слово 3 в послании груз. митр. Николаю), ссылки на сборник слов Д. встречаются в «Поморских ответах». Историки лит-ры предполагают также влияние стиля поучений Д. на язык посланий его младшего современ-

ника — царя Иоанна IV Васильевича Грозного (*Казакова*. С. 122) и в особенности в XVII в. на сочинения одного из вождей старообрядчества — *Аввакума*. Значительное число посланий и поучений Д. (в частности, большинство из опубликованных Дружининым) сохранилось в формулярном виде, без имен адресатов, что существенно затрудняет их исследование (можно лишь предполагать, что они относятся скорее всего к периоду его пребывания на митрополии).

С именем Д. связана одна из редакций слав. перевода «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина, получившая широкое распространение в рус. рукописной традиции XVI–XVII вв. и позднее бытовавшая в старообрядческой среде (*Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке. СПб., 1896. С. XVI–XVII; *Гаврюшин Н. К.* Митр. Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 357–363). Над ее созданием опальный митрополит трудился, вероятно, уже на покое в Иосифовом Волоколам-



Слав. перевод «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина. 1543 г. (РГБ. Волок. № 490. Л. 3 об.)

ском мон-ре: старший список содержится в рукописи РГБ. Волок. № 490, датируемой 1543 г. и относимой к автографам Д. (*Клосс Б. М.* Библиотека Моск. митрополитов в XVI в. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 117).

Не меньшее (если не большее) значение, чем сочинения Д., для истории рус. общественной мысли и лит-ры



1-й пол. XVI в. имеют «обобщающие» литературно-книжные и «архивные» предприятия, инициатором или продолжателем к-рых был Д. В этом смысле его роль вполне сопоставима со значением митр. св. Макария. Нельзя настаивать на причастности Д. к созданию Хронографа Русского «редакции 1512 года», равно как, впрочем, и отрицать его участие в этом предприятии. Работа над Хронографом велась, по всей видимости, *Досифеем (Топорковым)* в 1516–1522 гг. в стенах Иосифова Волоколамского мон-ря в период настоятельства там Д. (к идее создания этого всемирно-исторического свода был причастен, вероятно, еще прп. Иосиф Волоцкий). Более надежно с деятельностью Д. и его окружения уже в митрополичий период (1-я пол. 20-х гг. XVI в.) может быть связано составление новой редакции Хронографа, отразившейся в Никоновской летописи и позднее легшей в основу Западнорусской редакции памятника (*Клосс*. 1980. С. 169–177).

Весьма заметен вклад Д. в развитие рус. летописания. Он, очевидно, причастен к редактированию Симеоновской летописи, созданию ее вида, отразившегося в Никоновской летописи и характеризующегося распространением рязанских известий и снабжением их киноарными заголовками, что косвенно подтверждает связь Д. с Рязанской землей (*Кузьмин А. Г.* Рязанское летописание. М., 1965. С. 15–20, 26, 32, 118–119; *Клосс*. 1980. С. 28, 101–103).

По инициативе Д. и при его непосредственном участии в 1526–1530 гг. была составлена Никоновская летопись. При ее создании был привлечен очень широкий круг источников: ряд летописных сводов, особая редакция Хронографа Русского (близкая к Западнорусской), жития, повести, родословцы, документальные материалы, фрагменты переводов прп. Максима Грека. Несомненным новшеством в практике рус. летописания, существенно снижающим значение Никоновской летописи как исторического источника, но одновременно делающим ее заметным памятником историографии своего времени, было включение в повествование значительного числа заведомо вымышленных известий, не подтверждаемых более ранней летописной традицией, и существенная переделка уже имевшихся в ней.



Сводная Кормчая.
30-е гг. XVI в. (РГБ. Унд. № 27. Л. 13)

Уникальные известия Никоновской летописи за ранний период (IX–XII вв.) о войнах киевских князей с волжскими болгарами, выезде к киевскому двору и крещении там половецких князей, сношениях с Римской курией и преследовании еретиков призваны утвердить древность и исконность реалий Великого княжества Московского 1-й трети XVI в. В повествовании Никоновской летописи присутствует также заметный полемический элемент по животрепещущим для времени ее составления вопросам (поставление митрополитов без обращения в К-поль, монастырское землевладение, борьба с ересями), отражающий мнение составителя. Кроме того, по замечанию А. А. *Шахматова*, летопись «изобилует примерами благоговейного отношения к митрополитам и тенденциозной окраской событий в духе их прославления». Примером может служить переделка в этом своде «Сказания о Мамаевом побоище», где митр. св. *Киприан* изображен как один из главных участников событий, благословляющий рус. войско идти на Куликово поле.

При Д. было завершено формирование формулярника Московской митрополии (ГИМ. Син. № 562), в переписке к-рого он принимал личное участие (*Клосс*. 1980. С. 88; РФА. Ч. 1. С. 30–31). На рубеже 20-х и 30-х гг. XVI в. по его инициативе была составлена копия книга грамот митрополичьей кафедры

(ГИМ. Син. № 276; *Клосс* датирует ее составление 1527–1528).

В последние десятилетия исследователи окончательно связали с именем Д. создание Сводной Кормчей (*Клосс*. 1980. С. 60–70; *Плигузов*. 1985; *он же*. 2002. С. 177–178). Ранее считалось, что данная редакция Кормчей книги была составлена в окружении митр. Макария либо создавалась поэтапно, в т. ч. и при участии Д. (обзор мнений см.: *Клосс*. 1980. С. 59–60). Памятник сохранился в беловом оригинале 30-х гг. XVI в. (РГБ. Унд. № 27) и ряде более поздних списков. Сводная Кормчая представляет собой в отличие от Кормчей Вассиана (Патрикеева) канонический и церковно-юридический сборник с традиц. последовательностью изложения. В ее основу положены сербская и русская редакции Кормчей (правила в Сводной Кормчей последовательно даются по обеим). Объем сборника значительно расширен за счет приведения полностью текста правил, на к-рые в источнике имеются лишь ссылки, а также включения большого числа дополнительных статей прецедентного свойства, не носящих канонического и церковно-юридического характера, толкований (выписки из творений отцов Церкви и др. духовных авторов, в т. ч. русских, включая прп. Иосифа Волоцкого и Д., переводов прп. Максима Грека и др.), исторических сочинений, житий святых, патериковых повестей, внесенных в немалой степени через посредство Пандектов Никона Черногорца и Хронографа Русского (о составе памятника см.: *Розенкамф Г. А.* Обзорные Кормчей книги в ист. виде. СПб., 1839². С. 535–596 (по списку 1615 г.); *Клосс*. 1980. С. 63–70). Сводная Кормчая демонстрирует незаурядную эрудицию составителя, но из-за перегруженности прецедентным материалом и толкованиями при отсутствии организованной системы указателей она малофункциональна. Как и в Никоновской летописи, в Сводной Кормчей сильно полемическое начало, в частности стремление обосновать право мон-рей владеть землей и крестьянами. Время составления данной редакции Кормчей исследователи определяют по-разному: *Клосс* считает, что она была завершена к началу суда над Вассианом (Патрикеевым) в 1531 г. (*Клосс*.



1980. С. 68); Плигузов относит работу над ней к 1531–1539 гг. (Плигузов. 2002. С. 177–178).

По инициативе Д. был осуществлен ряд переводов с иностранных языков. Под его наблюдением занимался переводами прп. Максим Грек. Известно неск. списков перевода Максимом Греком Бесед свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (1524 г.), выполненных писцами митрополичьего скриптория. В 1534 г. по поручению митрополита «литовский полоняник», «немчин, родом любчанин» (отождествляемый в литературе с лейб-врачом вел. кн. Василия III Булевым), перевел с иллюстрированного любекского издания 1492 г. Травник, получивший в Московской Руси в XVI–XVII вв. широкое распространение. Б. Н. Морозов отождествил с беловым оригиналом этого перевода лицевой список ЦНБ Харьковского ун-та, № 159/С (текст сопровождается первыми рисунками, копируемыми гравюры издания).

В дополнение к лит. деятельности Д. практически на протяжении всей жизни занимался книгописанием. (Весьма большое число рукописей, в работе над к-рыми в разное время (преимущественно в 20–40-х гг. XVI в.) и в разной степени принимал участие Д., было определено Клоссом в исследованиях 70-х гг. XX в. и монографии, посвященной Никоновской летописи (Клосс. 1980. С. 88–95). Однако большинство этих атрибуций носит констатирующий характер без развернутой аргументации, из-за чего не может быть принято безоговорочно и нуждается в дополнительной проверке; достаточно указать на спорность атрибуции Д. киноварных заголовков в митрополичьем формулярнике ГИМ. Син. № 562; см.: Клосс. 1980. С. 92; ср.: РФА. Ч. 1. С. 31–32.)

В описях 6-ки Иосифова Волоколамского мон-ря 1545 и 1573 гг. перечислен ряд книг, составленных или переписанных Д., часть к-рых отождествляется с сохранившимися до наст. времени: «Духовная митрополита Даниила, собрано от Божественных писаний, в полдесть в затылке» (КЦДР. С. 33), «Соборник в десть Данилова собрания митрополита» (Там же. С. 37), «Книга в десть Иоана Дамаскина, в начале письмо Данила митрополита» (Там же. С. 72; РГБ. Волок. № 490), «Соборник Дионисия Звенигородского, письмо Да-

нила митрополита, в начале Симеон Новый Богослов» (КЦДР. С. 82). Известие об одной из рукописей, переписанной Д. в период настоятельства в Иосифовом Волоколамском мон-ре — Кормчей серб. редакции — и позднее, возможно, положенной им в основу Сводной Кормчей, сохранилось в позднем списке (Щанов Я. Н. Византийское и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 267, № 32). Во время пребывания на митрополичьей кафедре Д. активно привлекал к работе владычного скриптория волоколамских писцов (Клосс. 1980. С. 81–87).

Д. продолжал заниматься книгописанием после сведения с кафедры, находясь в Иосифо-Волоколамском мон-ре, этим временем датируется, вероятно, часть рукописей, упоминаемых в описях б-ки Иосифо-Волоколамского мон-ря XVI в. В составе вклада Д. в мон-рь в описи 1545 г. упоминается 7 книг: «Святое Евангелие тетр в десть, да другое тетро ж в полдесть, Богослов в десть, Никонское послание в десть, да книгу Главник в десть же, в затылке, да две Псалтыри с следованием, в полдесть» (КЦДР. С. 24, 30, 43, 45, 61; одна из этих Псалтирей — РГБ. Волок. № 149).

А. А. Турилов

Изд.: АЮБДР. 1857. Т. 1. Стб. 724–727; *Кущелев-Безбородко*. Памятники. 1862. Вып. 4. С. 194–204; 1526 г. июня 1. Грамота Д. всея святскому игум. Даниилу // ЧОИДР. 1896. Кн. 2. Смесь. С. 11–12; *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных лит. памятников из сборника XVI в. // ЛЗАК. 1909. Вып. 21. С. 36–38, 45–106, 113–114 (№ 2, 6–31, 33) (отд. отт.: СПб., 1909); ПЛДР. Кон. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984. С. 520–533, 749–750 (То же // БЛДР. СПб., 2001. Т. 9. С. 346–371); *Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.)*. М., 1987. С. 235–247, 269–279; *Амеросий (Орнатский), еп.* Уставы российских монастырначальников. М., 2001. С. 158–167. Ист.: АИ. Т. 1. № 293. С. 534–537; Прение Даниила, митр. Московского и всея Руси, со иноком Максимом Святогорцем // ЧОИДР. 1847. № 7. Отд. 2. С. 15; ВМЧ. 1868. Сент. Дни 1–13; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1; Т. 8; Т. 13; Т. 21. Ч. 2; Т. 29; Т. 34; Т. 43 (по указ.); Архив П. М. Строева. Пг., 1915. Т. 1. Стб. 146, 170. (РИБ. Т. 32); *Послания Иосифа Волоцкого / Изд. подгот.: А. А. Зимин и Я. С. Лурье*. М.; Л., 1959; *Опись архива Посольского приказа 1626 г.* М., 1977. Ч. 1; Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский. М., 1971; *Тихомиров М. Н.* Рус. летописание. М., 1979; *Сатира XI–XVII вв.* М., 1987. С. 268–272; *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988; *Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская*. М., 1999. Лит.: *Беляев И. Д.* Даниил, митр. Московский // ИОРЯС. 1856. Т. 5. Вып. 4. Стб. 193–209; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Т. 3.

С. 147–164; *Николаевский*. Русская проповедь в XV и XVI вв. // ЖМНП. 1868. Ч. 137. № 2. С. 298–389; Ч. 138. № 4. С. 92–177; *Макарий (Булгаков), митр.* Сочинения. Моск. митр. Даниила // ХЧ. 1872. № 10. С. 181–275; *он же*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 94–114, 365–409; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. Кн. 1. С. 139–140; *Строев*. Словарь. С. 77–85; *Жмакин В. И.* Взгляд митр. Даниила на отношение к еретикам // ЖМНП. 1879. № 5. С. 1–51; *он же*. Митр. Даниил и его сочинения. М., 1881; *Юллубинский Е. Е.* Разбор сочинения В. Жмакина «Митр. Даниил и его сочинения» // Отчет о присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1883. С. 27–48; *он же*. История РЦ. Т. 2. Пол. 2. С. 700–738; *Иконников В. С.* Опыт исслед. о культурном значении Византии в рус. истории. К., 1869; *он же*. Максим Грек и его время: Ист. исслед. К., 1915; *Катаев Н. В.* Очерк истории рус. церк. проповеди. Од., 1874. С. 90–101; *Порфирьев И. Я.* История рус. словесности. Каз., 1876. Ч. 1. С. 511–516; *История рус. лит-ры*. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 314–317; *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV — нач. XVI в. М.; Л., 1960; *Казакова Н. А.* Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в. Л., 1970 (по указ.); *Каптанов С. М.* Социально-полит. история России кон. XV — 1-й пол. XVI в. М., 1967. С. 253–277; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исслед. М., 1969 (по указ.); *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени: Очерки полит. истории России 1-й трети XVI в. М., 1972; *он же*. Крупная феодальная вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI в.). М., 1977; *Клосс Б. М.* Деятельность митрополичьей книгописной мастерской в 20-х — 30-х гг. XVI в. и происхождение Никоновской летописи // ДРИ. [Вып.]: Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 318–337; *он же*. Митр. Даниил и Никоновская летопись // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 188–201; *он же*. Никоновский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980 (по указ.); *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977 (по указ.); Гос. архив России XVI ст.: Опыт реконструкции / Подгот. текста и коммент.: А. А. Зимин. М., 1978. Вып. 1. С. 152, 158; Вып. 2. С. 254, 285; *Тихомиров М. Н.* Рус. летописание. М., 1979. Прил. 1. С. 335–342; *Плигузов А. И.* Противостояние митрополичьей и вассиановской Кормчих накануне судебных заседаний 1531 г. // Исслед. по источниковедению истории СССР докт. периода: Сб. ст. М., 1985. С. 42–43; *он же*. Предисловие // РФА. 1986. Вып. 1. С. 9–35; *он же*. Полемика в Русской Церкв 1-й трети XVI ст. М., 2002 (по указ.); *Рукописные собрания ГБЛ: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 137–152; Юрганов А. Л.* Полит. борьба в годы правления Елены Глинской (1533–1538). М., 1987; *Буланин Д. М.* Даниил // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 182–185 [Библиогр.]; *Плигузов А. И., Семенченко Г. В.* Митр. Даниил и вопрос о наследнике Василия III // Рус. книжность XV–XIX вв. М., 1989. С. 139–154. (Тр. ГИМ; 71); *Соловьев*. История. 1989. Кн. 3. Т. 5–6 (по указ.); КЦДР. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности. Л., 1991; *Кукушкина М. В.* Книга в России в XVI в. СПб., 1999; *Белоконов Е. А. и др.* Лицевой летописный свод XVI в.: Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса. М., 2003; *Егасова Н.* О погребении в юж. апсиде Успенского храма (XV в.) Иосифо-Волоколамского мон-ря // Варлаамо-Афанасьевские чт.: Мат-лы 3-й науч.-просвет. правосл. конф. Серпухов, 2005.



С. 45, 48; Шапошник В. В. Церковно-государственные отношения в России в 30–80-е гг. XVI в. СПб., 2006². С. 26–40.

Иконография Д. представлена в цикле миниатюр Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., в частности в Шумиловском томе (РНБ. Ф. IV. 232. Л. 850 об.—851, 863, 864, 939 об. и др.), в Синодальном томе (ГИМ. Син. 962. Л. 13 об., 44 об.) и в «Царственной книге» (ГИМ. Син. 149. Л. 25, 30 об., 31, 35 и др.— см.: Белоконь Е. А. и др. Лицевой летописный свод XVI в.: Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса. М., 2003. С. 168). Резцовая гравюра нач. XVII в. с поясным изображением Д. в овале была помещена в кн.: *Danckaert J. Beschryvinge van Moscovien ofte Ruslant...* (Amst., 1615), что отмечено Д. А. Ровинским (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Стб. 643). В тексте иконописного подлинника кон. XVIII в. содержится следующее описание внешнего облика Д. (в отдельном перечне, без указания дня памяти): «Подобием брада Сергиева, в шапке и во амфоре, сак лазорь, испод бакан» (БАН. Стр. 66. Л. 155 — *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 93).

ДАНИИЛ [араб. ас-Сакизи] († после 1791, о-в Хиос), патриарх Антиохийский (6 авг. 1767 — 15 дек. 1791). По происхождению грек с о-ва Хиос, прозванный Хиосец. Был протосинкеллом К-польского патриарха *Самуила*, проводившего политику подчинения Поместных Церквей христ. Востока власти Фанара. После смерти Антиохийского патриарха *Филимона* Самуил, ссылаясь на волю покойного и властные полномочия К-польского престола, своей властью, без ведома сир. архиереев, возвел Д. на Антиохийский престол. В поставлении Д. в патриарха сыграло роль и стремление фанариотов не допустить избрания на Патриаршество араб. кандидата, т. к. греки подозревали арабов в симпатиях к католицизму.

В янв. 1768 г. Д. прибыл в Дамаск. Начало его Патриаршества пришлось на тяжелый период в жизни Антиохийской Церкви. Русско-тур. война 1768–1774 гг., неурожай, мятежи и смуты в Сирии, военные действия османских пашей против мятежных правителей Египта и Палестины легли тяжелым бременем на христиан *Дамаска*, к-рые вынуждены были возмещать военные расходы властей. В 1772 и 1773 гг. рус. флот атаковал Бейрут, и мн. христиане, бросив имущество, бежали в горы. В 1774 г., после ухода из Бей-

рута рус. гарнизона, османские власти казнили нек-рых состоятельных христиан и конфисковали их собственность по обвинению в сотрудничестве с русскими. В 1776 г. к побережью подошел тур. флот, направленный для подавления сепаратистских мятежей и сбора недоимок. Христ. верхушка и архиереи Бейрута снова бежали в горы, где более 3 лет укрывались, пока обстановка в Бейруте не нормализовалась. Влиятельный правосл. шейх Юнус Никула, назначенный в кон. 70-х гг. XVIII в. начальником Бейрутской таможни, убедил христ. беженцев, в т. ч. митр. Макария (Садаку), вернуться в город.

Бедствия православной общины в 70-х гг. XVIII в. сопровождалась нарастанием недовольства властью Д. Христиане обвиняли его в жестокости, в сребролюбии и скупости, в употреблении мясной пищи. Наибольшие порицания вызывало занятие патриарха ростовщичеством, что считалось в высшей степени предосудительным для духовного лица и роняло престиж православных в Дамаске. В 1776 г. Д. совершил поездку по сев. епархиям Патриархата, а оттуда, по-видимому, направился в К-поль. Трудно сказать, был ли отъезд патриарха из Дамаска вызван конфликтом с местными христианами, или их недовольство прорвалось наружу уже в отсутствие Д., однако в течение 2 последующих лет в дамаской общине происходили серьезные волнения. Православные писали К-польскому патриарху Софронию II, арабу по происхождению, о своих претензиях к Д. и выдвигали ряд условий его возвращения в Дамаск. Примирение сторон, по крайней мере формальное, произошло в 1779 г., и патриарх вернулся в Сирию. Впосл. он организовал ремонтные работы в кафедральном соборе и в ряде церквей Дамаска и Сайднаи.

Серьезной проблемой Антиохийской Церкви в XVIII в. было противостояние католич. унии. Во внутренних районах Сирии, где сохранялась прочная османская власть, правосл. иерархи могли прибегать к поддержке мусульм. администрации и не допускать присутствия в городах униат. митрополитов. Ок. 1784 г., после убийства правосл. священника в Сайднае, Д. добился заключения в тюрьму униат. иереев этого селения и передачи под свое управ-

ление 4 униат. церквей Сайднаи. Однако через 2 года униаты вернули себе церкви при поддержке Гандура аль-Хури, могущественного сановника ливан. эмира Юсефа. Отношение османских властей к Д. было весьма переменчивым: в 1787 г. паша повелел бросить в тюрьму патриарха и одного из его митрополитов, по-видимому патриаршего наместника Варнаву ад-Димашки, и держал их в цепях, пока христиане не выплатили крупную сумму за их освобождение. Выйдя из тюрьмы, патриарх бежал из Дамаска в К-поль.

В горных районах Ливана, неподконтрольных напрямую османским властям, положение правосл. Церкви было довольно сложным. Эмир Юсеф и Гандур аль-Хури придерживались маронитского исповедания. Гандур при содействии католич. миссионеров и униат. митрополита Бейрута захватывал правосл. церкви и принуждал православных к обращению в католичество. В 1789 г. эмир Юсеф поднял мятеж против аккского паши, но потерпел поражение, попал в плен и был казнен вместе с Гандуром аль-Хури. Преследования православных прекратились, им были возвращены церкви.

В кон. 1791 г. К-польский Синод предложил Д. уйти на покой ввиду его преклонного возраста и неспособности выплатить долги Патриархата и противостоять унии. Анонимная униат. хроника «История событий в Сирии и Ливане», относившаяся к Д. крайне негативно, сообщает, что он был смещен и выслан на Хиос принудительно, хотя это утверждение ничем не подкреплено. Характеристики, к-рые униат. летописец дает Д., в нек-рых случаях перекликаются с отзывами правосл. дамаского хрониста Михаила Барика ад-Димашки. В то же время *Бейрутская церковная летопись*, далекая от дамасских страстей, отзываясь о патриархе более доброжелательно, а относительно обстоятельности его отставки сообщает, что Д. предложили выбрать себе преемника (см. в ст. *Анфим*, патриарх Антиохийский) и определили пожизненную пенсию, после чего патриарх уехал на родину.

Ист.: Сказание о Сирийской унии // ТКДА. 1874. № 9. С. 550; Из Бейрутской церк. летописи XVI–XVIII вв. / Ред. А. Е. Крымский // Древности Восточные. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. С. 64–89; *Михаил Барик ад-Димашки*. История событий в Сирии и Ливане. Дамаск, 1981. С. 12–13, 20 (на араб. яз.); *он же*. Ис-

тория Сирии: 1720–1782. Дамаск, 1982. С. 100–122 (на араб. яз.).

Лит.: *Neale J. M.* A History of the Holy Eastern Church. L., 1873. Vol. 5: The Patriarchate of Antioch. P. 193–198.

К. А. Панченко

ДАНИИЛ [груз. დაბოჯლო], Абхазский (Западногрузинский) католикос (кон. XIV — нач. XV в.). С. Какабадзе считает, что Д. сменил на престоле католикоса Зап. Грузии Арсения (с 1390). Упоминается в синодике иерусалимского *Крестового мон-ря* вместе со своим сыном, еп. Георгием Чкондидели (Чкондидским), подвизавшимся в мон-ре в 80–90-х гг. XIV в. (С. Какабадзе, Е. Метревели).

Лит.: *Какабадзе С.* Католикос Абхазии Даниел // Мелкие исслед. по вопросам истории Грузии. Тифлис, 1913 (на груз. яз.); *Метревели Е.* Материалы к истории груз. колонии Иерусалима. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *Коридзе Т.* Даниел // Грузинские Католикосы-Патриархи. Тбилиси, 2000. С. 136 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

ДАНИИЛ (XVII в.), архиеп. Охридский, занимал кафедру в период между 2 пребываниями на ней архиеп. *Харитона* (ок. 1643–1646 и 1651–1652?). Д. упомянут лишь в «Проскинитарии» *Арсения (Суханова)* при повествовании о конфликте, к-рый произошел весной 1650 г. на Св. Горе между южнослав. и греч. насельниками (Проскинитарий, 1649–1653 гг. // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3. С. 341–345). Эти сведения подтверждает и датированная 1650 г. запись (*Григоревич В. И.* Очерк путешествия по Европ. Турции. София, 1978^р. С. 82), что «был спор о крестном знамении во Св. Горе, и греки сожгли книги московские на бумаге, а духовника Дамаскина и попа Романа (крестившихся 2, а не 3, как греки, перстами. — *Ред.*) и ученика их Захарию в темнице затворили», оштрафовав их на 60 грошей, что было сочтено слав. клиром «бесчестьем всем сербам и болгарам». Арсений (Суханов), который для ознакомления с положением на правосл. Востоке сопровождал возвращавшегося из Москвы Иерусалимского патриарха *Паисия*, встретил (в то время еще епископа) Д. в столице Валахии Тырговиште и обвинил его в том, что, находясь на Афоне, он якобы спровоцировал конфликт и повелел сжечь московские печатные книги из-за неприязни к слав. книгам (обвинение косвенно указывает, что Д. был греком). Д. отвечал, что посо-

ветовал монахам сжечь лишь одну старую сербскую рукопись, где обособывалось крещение 2 перстами. О дальнейшей судьбе Д. сведений нет. Лит.: *Стојановић Љ.* Записи. Књ. 1. № 1458; *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914². С. 434–435; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1995^р. Т. 2. С. 197–198, 282–283; *Кувев К.* Съдбата на старобългар. ръкописи през вековете. София, 1979. С. 128–129.

Д. И. Польшвинный

ДАНИИЛ (Нусиро (Нуширо); род. 5.09.1938, г. Тоёхаси, префектура Айти, Япония), митр. Токийский и всей Японии, Предстоятель Японской Автономной Православной Церкви (ЯАПЦ). В 1956 г. при-



Даниил (Нусиро), митр. Токийский и всей Японии. Фотография. Кон. XX в.

нял крещение с именем Иуда в честь св. ап. Иуды, брата Господня по плоти. В 1962 г. окончил ун-т Айти (фак-т франц. лит-ры). В 1965 г. закончил Токийскую ДС, в 1968 г. — Свято-Владимирскую ДС в Нью-Йорке. В 1968–1969 гг. подготовил магист. дис. «Жизнь и богословское наследие св. праведного Николая Кавасилы».

В нояб. 1969 г. был рукоположен во диакона архиеп. Токийским *Владимиром (Нагосским)* и служил в кафедральном соборе Воскресения Христова в Токио. В янв. 1971 г. был переведен в храм Благовещения Пресв. Богородицы в г. Нагоя и рукоположен во иерея. В 1972 г. основал храм в г. Нагоя, священником к-рого назначен в июле того же года.

С 1973 г. служил настоятелем храма во имя св. ап. Матфея в г. Тоёхаси.

После блаженной кончины преосвященного митр. *Феодосия (Нагасимы)* в 1999 г. прот. Иуда был избран одним из 3 япон. кандидатов на посвящение в епископский сан. 20 авг. того же года был пострижен в монашество в Свято-Троицкой Сергиевой лавре с наречением имени в честь св. блгв. кн. Даниила Московского. 6 сент. 1999 г. в Успенском соборе Московского Кремля Д. был возведен в сан игумена Святейшим Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* и 11 нояб. того же года в Троицком соборе Данилова московского монастыря архиеп. Калужским и Боровским *Климентом (Капалиным)* — в сан архимандрита. 13 нояб. Патриарх Алексий II в храме во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, в Патриаршей резиденции в Даниловом мон-ре, совершил наречение Д. во епископа Киотоского. 14 нояб. 1999 г. в кафедральном Богоявленском соборе в Москве Д. был хиротонисан Патриархом Алексием II в сослужении 10 архиереев.

6 мая 2000 г. Чрезвычайный Поместный Собор ЯАПЦ избрал Д. митрополитом. 14 мая того же года в соборе Воскресения Христова в Токио состоялась интронизация нового Предстоятеля.

Д. владеет неск. иностранными языками, автор ряда богословских сочинений (Краткая история рус. гимнографии; Путь правосл. монаха; Размышления о св. Дионисии Ареопагите; Мысли св. Максима Исповедника; Размышления о «Точном изложении Православной веры» св. Иоанна Дамаскина; Размышления о «Православном понимании Творения» прот. Георгия Флоровского; Размышления о «Православном понимании Св. Троицы» прот. Бориса Бобринского; На исповеди).

Лит.: Наречение и хиротония архим. Даниила (Нусиро) во еп. Киотоского // ЖМП. 1999. № 12. С. 16–22; Визит Свят. Патр. Московского и всея Руси Алексия в Японскую Автономную Православную Церковь // Там же. 2000. № 6. С. 27–50.

ДАНИИЛ (XVI — нач. XVII в.), архим. мон-ря «града Корсуня в Белой России» (совр. г. Корсунь-Шевченковский Черкасской обл., Украина), совершивший в 1592 г. хождение в Св. землю и написавший об этом «Книгу Беседы о пути Иерусалимском». Биографические сведения о Д.



ограничиваются начальными словами его сочинения. Неясно, может ли мон-рь, в к-ром Д. был настоятелем, быть отождествлен с корсунским Онуфриевским Гуляничким (последний считается основанным в сер. XVII в.; см.: *Зверинский*. Т. 2. С. 188–189, № 885), но, вероятно, он был в это время возобновлен после длительного запустения в результате крымских набегов. (В лит-ре Д. иногда смешивается с *Данилом*, игум., возможно еп. Юрьевским, автором «Хожения»; см.: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 10–30.)

Составленная Д. «Книга Беседы...» представляет собой древнейший памятник украинско-белорус. паломнической лит-ры. По содержанию сочинение малооригинально. В его основу положено «Хожение» Даниила сокращенной Минейной редакции, распространенной в украинско-белорус. регионе в XV–XVII вв. Совр. Д. палестинские реалии отразились в тексте слабо. В языковом отношении Д. следовал за своим образцом, но позднейшие переписчики заметно приблизили язык повествования к украинско-белорус. лит. нормам XVII в. Сочинение Д. известно в 8 списках XVII–XVIII вв. В XVIII в. оно попало в великорус. рукописную традицию, где его язык был вторично славянизирован в лексическом отношении в соответствии с московскими языковыми нормами. Лит.: *Адрианова-Перетц В. П.* Данило Корсунский — паломник XVI–XVII вв. // Зап. Филол. відділу Укр. АН. К., 1926. С. 1–18; *она же*. Из истории рус.-укр. лит. связей в XVII в.: (Укр. переводы «Хожения» игум. Даниила и «Сказания Афродитиана») // Исследования и мат.-лы по древнерус. лит-ре. М., 1961. С. 250–251.

А. А. Турилов

ДАНИЙЛ († после 1653, Астрахань), бывш. настоятель костромского Успенского собора, деятель раннего старообрядчества. По-видимому, Д. вышел из среды провинциального духовенства. Примерно с сер. 40-х гг. XVII в. служил в Москве, стал членом *ревнителев благочестия кружка*, возглавляемого настоятелем кремлевского Благовещенского собора и духовником царя Алексея Михайловича протопопом Стефаном *Вонифатевым*. Члены кружка добивались устранения нарушений в богослужении (в первую очередь «многогласия», т. е. одновременного совершения неск. чинополо-

следований), введения проповеди после богослужения, повышения нравственного уровня духовенства. Д. сблизился с участниками кружка — настоятелем Казанского собора на Красной пл. Иоанном *Нероновым*, позднее с протопопом *Аввакумом*.

По-видимому, в нач. 1649 г. Д. был назначен настоятелем Успенского собора в Костроме (собор, возведенный в сер. XVI в. в камне взамен деревянного, находился в Костромском кремле, в соборе пребывала особо чтимая первыми царями из династии Романовых главная святыня Костромы — *Феодоровская икона Божией Матери*) и тогда же Д. был возведен в сан протопопа. Предположительно назначение в Кострому, почитаемую как «колыбель царской династии», состоялось благодаря поддержке кружка Вонифатьева. В Костроме Д. активно взялся за претворение в жизнь идеалов ревнителев благочестия. В проповедях в Успенском соборе он обличал пьянство и безнравственность среди мирян и духовенства, активно выступал против любимых народом скоморохов; по распоряжению настоятеля время от времени под замок в палату под собором сажали — «в смиренность» — нарушителей общественного порядка (в основном пьяных).

Как и чуть позже протопоп Аввакум в г. Юрьевце, Д. пытался бороться с общественными пороками чрезмерно круто, не считаясь с укоренившимися обычаями. В 1652 г., во время масленицы и Великого поста, по настоянию Д. в Костроме были закрыты все кабаки, что вызвало резкое недовольство значительной части горожан и жителей окрестных селений. Властные действия Д. были причиной неприязни к нему со стороны главы местной администрации воеводы Ю. М. Аксакова. 25 мая 1652 г., во время ссоры с крестьянами из с. Лыскова (совр. Нижегородская обл.) — «Куземкой Васильевым с товарищи», — Д. был жестоко избит неподалеку от двора воеводы, не пожелавшего вступить за священника (причиной ссоры было то, что крестьяне, плывшие вверх по Волге, во время остановки в Костроме ночью пели песни, протопоп же пытался их «унимать»). Д. приказал сторожу Успенского собора ударить в колокол, чтобы собрать горожан на помощь себе. Однако ни воевода, ни костромичи не захотели защитить настоятеля своего собора, избивае-

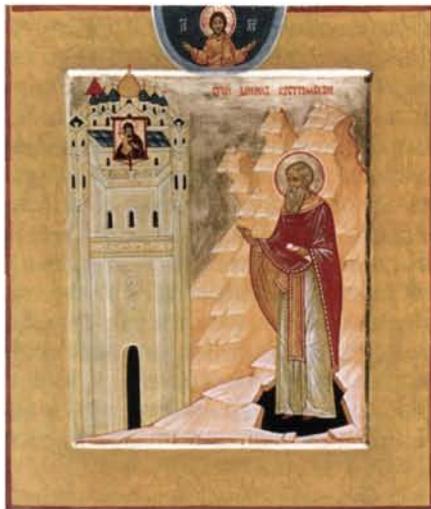
мого приезжими людьми. В кон. мая 1652 г. произошел инцидент, после к-рого Д. был вынужден покинуть город. 26 или 27 мая протопоп посадил в палату под собором 3 нарушителей (вероятно, жителей пригородного с. Селище, ныне вошедшего в черту Костромы). 28 мая в кремль пришла большая толпа крестьян из сел Селище и Минское, принадлежавших в то время боярину Г. И. Морозову (мужу Ф. П. *Морозовой* — буд. поборнице старообрядчества). Толпа, в к-рой было много пьяных, сбив замок, освободила узников. Мятежники избили неск. сторонников протопопа, искали и Д., к-рый, спасая свою жизнь, сначала укрылся в соборе, затем 2 дня жил в находящемся в кремле Крестовоздвиженском мон-ре. Во время бесчинств воевода, двор которого находился вблизи от собора, также не принял мер к восстановлению порядка.

В первых числах июня Д. покинул Кострому и отправился в Москву. (Изгнанный из Юрьевца и направлявшийся в Москву Аввакум 1–3 июня находился в Костроме и позднее писал в своем Житии об изгнании оттуда Д.) Прибыв в столицу, Д. подал на имя царя челобитную с описанием событий в Костроме. По этой челобитной стольнику В. М. Еропкину было поручено произвести в Костроме и уезде следствие, материалы к-рого свидетельствуют о недовольстве настоятелем собора большей части костромичей и жителей окрестных селений.

Накануне Великого поста, в 20-х числах февр. 1653 г., незадолго до этого возведенный на Патриарший престол *Никон* разослал по московским церквам «Память», в которой предписывалось изменение количества поклонов во время великопостного богослужения и замена двухперстного сложения для крестного знамения троеперстным. По решению кружка боголюбцев в кон. февр. 1653 г. Аввакум и Д. написали протестующую челобитную — «О сложении перст и о поклонах», которую подали царю Алексею Михайловичу (челобитная не сохр.). 4 авг. 1653 г. в Москве был арестован и вскоре сослан в Спасо-Каменный мон-рь на Кубенском оз. Иоанн Неронов — один из главных противников богослужебных нововведений. Аввакум и Д. вновь подали царю челобитную, протестуя против ареста Неронова. Через неск. дней Аввакума аресто-



вали и сослали в Сибирь. Тогда же, видимо в кон. авг., был схвачен и Д.; по свидетельству Аввакума, арест произошел «в монастыре за Тверскими вороты». По приказу патриарха Д. был лишен сана и отправлен в Чудов мон-рь «в хлебню». Затем Д. сослали в Астрахань, где заключили



Даниил Костромской.
Икона. 2003 г.
Иконописец И. В. Никольская
(старообрядческая ц. Рождества
Богородицы в с. Дурасове)

в земляную тюрьму, в к-рой он вскоре скончался. Место его погребения неизвестно.

Со времени начала церковного раскола в сер. XVII в. Д. наряду с Аввакумом, Морозовой, Коломенским еп. Павлом почитался старообрядцами как мученик. Последний до Октябрьской революции Освященный собор Русской православной старообрядческой церкви (см. Белокриницкая иерархия), состоявшийся на Рогожском кладбище в Москве, 31 мая 1917 г. постановил прославить Д. в числе др. мучеников раннего старообрядчества (пам. 3 сент.). Службу Д. составил старообрядческий Нижегородский и Костромской еп. Иннокентий (Усов; вполн. митрополит Белокриницкий).

Первая икона Д. была написана в 2003 г. для старообрядческой ц. Рождества Богородицы в с. Дурасове Красносельского р-на Костромской обл. (иконописец И. В. Никольская). На ней изображенный во весь рост Д. благословляет Кострому, осененную Феодоровской иконой Божией Матери.

Ист.: Денисов С. Виноград российский. М., 1906. Л. 16–16 об.; Житие протопопа Аввакума // ПЛДР. XVII в. М., 1989. Кн. 2. С. 353–

359; Освященный собор // Слово Церкви. 1917. № 24. С. 443; К вопр. о прославлении старообрядческих мучеников // Там же. № 25. С. 461.

Лит.: Островский П. Ф., свящ. Ист. описание костромского Успенского кафедр. собора. М., 1855. С. 158; Диев М. Я., прот. Рецензия на соч.: Лаговский Е. Описание посада Б. Соли // Костромская старина. Кострома, 1901. Вып. 5. С. 178–179; Грандильевский Л. Протопоповское раскольничье движение в г. Костроме в 1652 г. // Костромские Ев. 1904. Ч. неофиц. № 16. С. 404–408; Романовский С. Состояние раскола и сектантства в Костромской епархии // Там же. 1905. Ч. неофиц. № 4. С. 172–173; Введенский С. Костромской протопоп Даниил: Очерк из истории раскола в первое время его существования // БВ. 1913. № 4. С. 844–854; Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII в. М., 1995. С. 111, 134, 137–139, 209, 214–215, 234; Мельников Ф. Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 39, 43, 414.

Н. А. Зонтиков

ДАНИИЛ († март 1397, Москва), еп. Смоленский (с 1382/83 в Москве титуловался: «епископ Звенигородский»). Преемник Смоленского еп. Парфения, Д. стал последним из архиереев, к-рого между 1374 и 1378 гг. поставил Киевский митр. св. Алексий (Присёлков. С. 406). Его поставление стало возможным благодаря разрыву Смоленска с Литвой (смоленские войска в 1375 участвовали в походе на союзную Литве Тверь). По мнению П. М. Строева, хиротония Д. имела место ок. 1375 г. (Строев. Списки иерархов. Стб. 589). К нач. 80-х гг. XIV в., по-видимому из-за своей промосковской позиции, Д. был лишен кафедры (Смоленск в это время вновь вошел в сферу влияния Литовского великого княжества) и уехал в Москву. Это событие могло произойти либо до окт. 1381 г., когда власть в Литве принадлежала вел. кн. Владиславу (Ягайло), либо после июня 1382 г., когда был убит его дядя и политический соперник — Литовский вел.

кн. Кейстут. Последний, заключив перед смертью военно-политический союз с вел. кн. Московским св. Дмитрием Иоанновичем, передал московскому правителю Ржевское княжество, земли к-рого входили в состав Смоленской епархии.

Зимой 1382/83 г. Д. в Переяславле-Залесском вместе с Киевским митр. Пименом и Ростовским еп. Матфеем Гречином совершил хиротонию Саввы во епископа Сарского и Подонского. В сообщении Троицкой летописи об этом событии Д. назван «владыкой Звенигородским» (Присёлков. С. 425; Никоновская летопись также называет Д. Звенигородским епископом). Несомненно, речь не идет о существовании Звенигородской епархии, возможно, Д. в течение какого-то времени жил в Звенигороде. Др. областные древнерус. летописцы (прежде всего тверские) называют Д. Смоленским архиереем, несмотря на то что зимой 1383/84 г. на Смоленскую кафедру был поставлен свт. Михаил. 17 янв. 1389 г. вместе с Киевским митр. Пименом (низложен К-польским патриархом в 1385/86, низложение подтверждено в кон. 1387 — нач. 1388) и Рязанским еп. Феогностом (возможно, также и со Смоленским еп. Михаилом) Д. совершил хиротонию во архиепископа Новгородского Иоанна II в московском Архангельском соборе. В апр. 1389 г., когда Пимен тайно от вел. князя уехал из Москвы в К-поль, чтобы добиваться отмены постановления о своем низложении, Д. вместе со мн. архиереями и клириками сопровождал митрополита до Дона. 20 мая 1389 г. Д. участвовал в отпевании и похоронах в Архангельском соборе блгв. вел. кн. Дмитрия Иоанновича.

В 1391 г. вместе со свт. Киприаном, греч. митрополитами Матфеем и Никандром, Смоленским еп. Михаилом и Пермским еп. св. Стефаном Д. ездил в Тверь, где участвовал в



Преставление Даниила,
еп. Смоленского.
Фрагмент миниатюры
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30–2. Л. 579 об.)

суде над местным еп. Евфимием (Висленем), которого блгв. вел. кн. Михаил Александрович лишил

кафедры. В последние годы жизни Д., очевидно, не принимал участия в общецерковных делах; он не упоминается среди архиереев, участвовавших в епископских хиротониях в Москве. Д. был похоронен в московском *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ре*.

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 382–383; Т. 4. Ч. 1. С. 350, 360; Т. 6. Вып. 1. Стб. 491, 503; Т. 8. С. 27; Т. 11. С. 33, 94, 95, 116, 117, 122, 126, 166; Т. 15. Вып. 1. Стб. 123, 147, 155–156; Т. 25. С. 195, 214, 218–219, 227; Т. 40. С. 151, 155; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002. С. 406, 425, 433, 434, 447; Первоначальная редакция Жития митр. Алексия // *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 54.

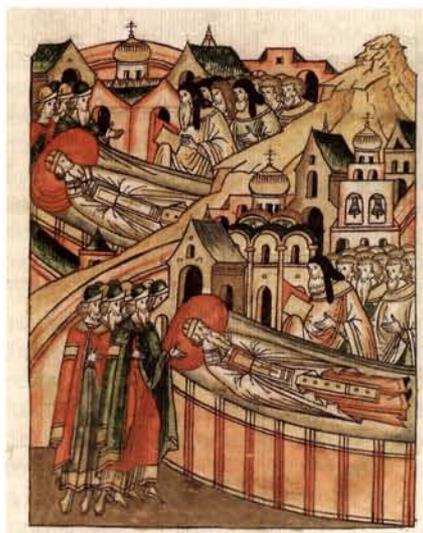
Лит.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 57; *Флорья Б. Н.* Борьба московских князей за смоленские и черниговские земли во 2-й пол. XIV в. // Проблемы ист. географии России. М., 1982. Вып. 1: Формирование гос. территории России. С. 73–75.

А. В. Кузьмин

ДАНИИЛ († нач. 1363, Суздаль), еп. Суздальский. 2 марта 1330 г. на Соборе в Суздале, в к-ром участвовали митр. *Феогност*, Ростовский еп. *Антоний*, Сарайский еп. *Софония* и Рязанский еп. *Григорий*, из 3 кандидатов на Суздальскую кафедру был выбран иером. Д., хиротонисанный во епископа. В том же месяце, уже будучи епископом, Д. присутствовал на Соборе в Твери. Здесь вместе с митр. *Феогностом* и Ростовским еп. *Антонием* Д. совершил хиротонию иером. *Феодора I* во епископа Тверского.

По-видимому, в 1347 г. Д. был удален с кафедры по повелению митр. *Феогноста*, поскольку в этом году Суздальским епископом был поставлен *Нафанаил*. Летописи не сообщают о причинах смещения Д. («отлучен... бе некая ради вины» — ПСРЛ. Т. 25. С. 178; см. также: Т. 23. С. 110; Т. 24. С. 120). Очевидно, эта «вина» была достаточно серьезной, ибо имя Д. в отличие от имен др. Суздальских епископов XIV в. отсутствует в митрополичьем синодике Успенского собора Московского Кремля (ДРВ. М., 1788². Ч. 6. С. 436). В. Н. *Татищев* причиной смещения Д. называет конфликт с суздальским князем (историк называет князя *Александром*, однако *Александр Васильевич* скончался в 1332; по-видимому, речь должна идти о *Константине Васильевиче*, княжившем в Суздале до 1355). Д., «хотя более сел имети», требовал их от князя, к-рый не «даде ему». Тогда архиерей «начат бояр его запрещати

и в церковь не пущати, и за то отлучи его митрополит». Спустя нек-рое время в ответ на просьбу князя митр. *Феогност* восстановил Д. на кафедре (*Татищев*. С. 104). Такое же объяснение удаления Д. приводит С. М. *Соловьёв*. Весной 1351 г., спустя некоторое время после смерти еп. *Нафанаила*, митр. *Феогност* вновь благословил Д. на епископство в Суз-



Преставление *Данила*, еп. Суздальского, и *Афанасия*, еп. *Владимира Вольнского*. Миниатюра из *Лицевого летописного свода*. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30—1. Л. 534 об.)

дале. Д. «прият древнии свои сан, и просветися святительством, и служил обедню, пръвое литургисаль на средокрестной недели в четверток» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 60).

Известие о смерти Д. в Суздале во время мора, охватившего Сев.-Вост. Русь зимой 1362/63 г., содержится в Рогожском летописце, оно помещено после сообщения о похоронах Новгородского архиеп. *Моисея* 25 янв. 1363 г. (Там же. Стб. 74). Имя Д. внесено в синодик суздальского собора в честь Рождества Пресв. Богородицы (список сер. XVII в.: *Леонид (Кавелин)*, архим. Сист. описание славяно-рос. рукописей собр. гр. А. С. Уварова. Ч. 2. М., 1893. № 935 (252). С. 224; список 1-й пол. XVIII в.: ОР РГБ. Ф. 722. № 579. Л. 3).

В дефектных списках Суздальских епископов в Русском хронографе 1512 г. и Никоновском своде 20-х гг. XVI в. Д. неверно указан 11-м архиереем, управлявшим епархией после еп. *Нафанаила* до еп. *Симеона* (ПСРЛ. Т. 9. С. XXII; Т. 22. Ч. 1. С. 464). В списках рус. епископов, назначенных при митр. св. *Алексии*, между Суздальскими епископами

Алексием (1363–1364) и св. *Дионисием* (1374–1385) записан «*Данило Суздальский*» (*Присёлков*. С. 406; см. также: ПСРЛ. Т. 24. С. 136; Т. 25. С. 195). Данного архиерея вряд ли можно отождествить с Д., т. к. последний управлял Суздальской кафедрой ранее епископов, названных в списке прежде «*Данилы Суздальского*», и был поставлен при митр. *Феогносте*, а не при свт. *Алексии* (вероятно, в списке ошибка, речь должна идти о *Даниле*, еп. Смоленском). Отчасти нек-рые факты биографии Д. были приписаны Суздальскому еп. св. *Иоанну* в созданном в нач. XVI в. иноком *Григорием* Житии свт. *Иоанна*. В Житии, в частности, сообщается, что святой был поставлен на Суздальскую кафедру в 1340 г. в К-поле, занял ее в 1352 г., удалился на покой в 1363 г. (РГБ. Ф. 242. Прянишников. № 60. Л. 267 об.— 299, список нач. 90-х гг. XVI в.).

Ист.: 1328–1347: Записи о поставлении русских епископов // РИБ. СПб., 1908². Т. 6. Доп. 7. № 10–11. Стб. 439–442; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 60, 74; Т. 22. Ч. 1. С. 464; Т. 23. С. 110; Т. 24. С. 120, 136; Т. 25. С. 178, 195; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 371–372, 406. Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 653–654; *Васильевский В. Г.* Записи о поставлении рус. епископов при митр. *Феогносте* в Ватиканском греч. сборнике // ЖМНП. 1888. Ч. 255. № 2. Отд. 2. С. 454, 457, 462; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 143–144; *Татищев В. Н.* История российская. М.; Л., 1965. Т. 5. С. 104, 113; *Соловьёв С. М.* История России с древнейших времен // Соч. М., 1988. Кн. 2. С. 572, 674, 675; *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 74, 218.

А. В. Кузьмин

ДАНИИЛ (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в.), игум., возможно, еп. Юрьевский, автор самого раннего сохранившегося древнерус. описания паломничества в Св. землю («Житъе и хожение *Данила*, Русьския земли игумена»).

Косвенные данные (сравнение в «Хожении» *Иордана* с притоком *Десны* р. *Сновью*, протекающей в окрестностях *Чернигова*) позволяют предположить, что Д. был выходцем из южнорус., скорее всего черниговских, земель. По-видимому, он принял постриг в *Киево-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ре и до игуменства являлся его насельником. Исследователи датируют путешествие Д. 1113–1115, 1106–1108 или, как принято в последнее время, 1104–1106 гг. Н. М. *Карамзин* первым выдвинул предположение, что Д. после возвращения



на Русь, в 1114 г., был поставлен митр. Никифором I епископом г. Юрьева на р. Рось, в 1115 г. участвовал в перенесении мощей св. князей *Бориса и Глеба* и преставился 9 сент. 1122 г. Это предположение поддержал А. В. Понне (*Понне А.* Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305) // *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 53). М. Н. Тихомиров атрибутировал этому Юрьевскому епископу «Послание о повинных», адресованное, по его мнению, вел. кн. *Владимиру (Василию) Всеволодовичу* Мономаху (*Тихомиров М. Н.* Малоизвестные памятники. 2. Киевские князья XI в. в «Послании о повинных» // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 454–456). (Предположение Б. А. Рыбакова о том, что до епископства Д. был архимандритом Корсунского мон-ря на р. Рось, — результат смешения Д. с соименным укр. паломником кон. XVI в. (см. *Даниил*, архим. корсунский). Рыбаков необоснованно приписал Д. Сказание, или Повесть, о походе рус. князей на хана Шарука на 1111 г. в составе «*Повести временных лет*», а также «Слово святого Григория» об идолах (*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 10–30); последнюю атрибуцию справедливо критикует Д. М. Буланин (см.: *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI–XVI вв. Мюнх., 1991. С. 155–156, 290).

«Хожение» Д. дошло почти в 150 списках (самые ранние датируются 2-й пол. XV в.), к-рые делятся на 2 группы (независимо друг от друга отражающие протограф), сложившиеся в основном не позднее XV в.: Основную и Минейную сокращенную (названа по Великим Четым-Минейам). Группы подразделяются в свою очередь на ряд редакций. Списки 2-й группы отличаются от списков 1-й группы меньшим числом подзаголовков, пропуском гл. «О горе Армафем» и сокращенным пересказом молитвы Авраама о жителях Содомы. Ряд списков 2-й группы, выделяемых М. В. Веневитиновым в 3-ю редакцию, имеет в начале послесловия указание на время путешествия Д.: «Ходил есми тамо во княжение руское великаго князя Святополка Изяславича, а внука Ярослава Володимирия Киевскаго». Уникальный характер имеет один из древнейших списков «Хожения» (РГБ. Ф. 205. ОИДР. № 189, посл. треть XV в.), в к-ром текст снабжен глос-



«Хожение» игум. Даниила.
Список посл. трети XV в.
(РГБ. ОИДР. № 189. Л. 202)

сами из рассказа о святых Иерусалима и Палестины *Арсения Солунского* (см.: *Горова С.* Разказът на солунския дякон Арсений в контекста на гръцката и руската поклоническа проза през XIV–XVII вв. // *Palaeobulgarica*. 1991. № 1. С. 96–108; *Кобяк Н. А.* Чудовская и Оксфордская редакции Индекса ложных книг, приписываемых митрополитам Киприану и Зосиме // Там же. 1997. № 4. С. 101–102).

Все известные списки западнорус. происхождения принадлежат к Минейной группе. Известны укр. переделка «Хожения» кон. XVI в. (см. *Даниил*, архим. корсунский) и перевод памятника на укр. язык, выполненный во 2-й пол. XVII в. (см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Из истории рус.-укр. лит. связей в XVII в.: (Укр. переводы «Хожения» игум. Даниила и «Сказания Афродитиана») // Исследования и мат-лы по древнерус. лит-ре. М., 1961. С. 245–263, 271–292).

Отправной и конечной точкой описания паломничества Д. является К-поль (Царьград), сведений о путешествии из Руси в К-поль и обратно в «Хожении» нет. Описывая плавание из К-поля через острова Эгейского м. к Св. земле, Д. упоминает, что на о-ве Родос в течение 2 лет находился рус. кн. *Олег (Михаил) Святославич*. В рассказе «О Кипрском острове» сообщается, что на Кипре 14 (в нек-рых списках 20) епископий, «митрополия же едина, а святых в нем без числа лежит».

Приплыв в Яффу (Палестина), Д. с группой паломников направился в Иерусалим, где поселился в мон-ре св. Саввы (см. *Саввы Освященного*

лавра в Иерусалиме), в к-ром прожил 16 месяцев. В течение этого времени Д. при помощи провожатых — насельников мон-ря св. Саввы — осмотрел город и его окрестности, ходил на Иордан и к Мёртвому м., посетил Вифанию, Гефсиманию, Сион, Вифлеем, Хеврон и др. Во время пребывания в Иерусалиме Д. встречался с иерусалимским кор. *Балдуином I* (королевство возникло в 1099 в результате 1-го крестового похода), любезно принявшим рус. паломника. С разрешения короля Д. вместе с отрядами крестоносцев, двигавшимися к Дамаску, совершил путешествие в Галилею, дошел до верховьев Иордана, в течение 10 дней осматривал окрестности Тивериадского (Геннисаретского) оз., побывал на горе Фавор, в Вифсаиде, Назарете, Кане Галилейской, Кесарии и через Самарию вернулся в Иерусалим. Пользуясь расположением Балдуина, Д. не только посетил места, куда обычно паломников не допускали, но и поставил в Великую пятницу в ногах камня Гроба Господня лампаду «от всея Русьския земля». В Великую субботу он (вместе с др. рус. паломниками — новгородцами и киевлянами) стал свидетелем чуда схождения благодатного огня и принял участие в пасхальном богослужении в иерусалимском храме Воскресения.

В мон-ре св. Саввы Освященного Д. записал для поминовения имена 9 наиболее влиятельных рус. князей, их жен и детей. По предположению В. Л. Янина, в этом перечне нашла отражение система старшинства, предложенная вел. кн. Владимиром (Василием) Всеволодовичем Мономахом и утвержденная на княжеских съездах рубежа XI и XII вв. для предотвращения усобиц. Пробыв в Св. земле ок. 2 лет, Д. по морю добрался до К-поля.

«Хожение» было оформлено в самостоятельное произведение, по-видимому, после возвращения Д. на Русь, хотя во время поездки он, вероятно, вел записи, мн. описания составил со слов провожатых-греков. Целью создания «Хожения», по словам Д., было стремление удержать читателей от самостоятельного паломничества, чтобы те не впади в грех, возгордившись своим поступком. Указывая расстояние и направление своих передвижений, Д. подробно описывает палестинские святые (состояние, размеры, материал,



из к-рого они изготовлены), особое внимание обращает на храмы и монастыри. Паломник посещал как правосл., так и католич. обители (число последних увеличилось в Св. земле благодаря крестовым походам). При этом Д. отчетливо осознавал себя православным и в своем сочинении отметил преимущества Православия перед «латинством» (рассказ о чудесно зажженных лампадах правосл. мон-рей). Тщательность и подробность описаний Д. делают «Хождение» важным источником для изучения исторической ситуации в Палестине, сложившейся в нач. XII в., после 1-го крестового похода, а также для исследования древнерус. систем линейных мер, географических представлений древнерус. человека.

Др. целью написания «Хождения» было желание свидетельствовать об истинности событий священной, в первую очередь евангельской, истории. Повествуя о том или ином пункте путешествия, Д. постоянно цитирует Свящ. Писание, к-рое является главным лит. источником «Хождения», при этом основное внимание автора обращено к Евангелиям. Библейские цитаты составляются соединением разных текстов, зачастую в свободном изложении автора, придающего им свое толкование. Значительное место в «Хождении» Д. отводит проверке на месте апокрифов и местных легенд, услышанных во время путешествия или вычитанных из книг. Произведение содержит немногочисленные цитаты из апокрифов, в частности из Первоэвангелия Иакова.

Авторы последующих древнерус. хожений использовали произведение Д. в качестве образца.

Ист.: Сахаров И. Путешествие игум. Даниила по святым местам в начале XII столетия // Путешествия рус. людей в чужие земли. СПб., 1837². Ч. 1. С. I—XIX, 1—90; Путешествие игум. Даниила по Св. земле в нач. XII в.: (1113—1115) / Ред.: А. С. Норов. СПб., 1864; Житие и Хождение Даниила, Русская земля игумена 1106—1108 гг. / Ред.: М. А. Веневитинов // ППС. 1883. Т. 1. Вып. 3; 1885. Т. 3. Вып. 3; Веневитинов М. А. Лицевой список Хождения Даниила паломника. СПб., 1881. (ПДП; № 5); Хождение игумена Даниила / Подг. текста, пер. и коммент.: Г. М. Прохоров // БЛДР. 1997. Т. 4. С. 26—116.

Лит.: Пономарев А. К истории древнерус. письменности и лит-ры: Игум. Даниил и его «Хождение» в Св. землю // Странник. 1880. Дек. С. 467—492; Веневитинов М. А. Заметки к истории хождения игум. Даниила // ЖМНП. 1883. Май. С. 1—13; 1887. Янв. С. 11—67; он же. Хождение игум. Даниила в Св. землю в нач. XII ст. // ЛЗАК за 1876—1877 гг.

1884. Вып. 7. С. 1—138; Заболотский П. Легендарный и апокрифический элемент в Хождении игумена Даниила // РФВ. 1899. № 1/2. С. 220—237; № 3/4. С. 237—273; Кузьмина В. Д. Сведения об арабах и арабской культуре в Палестине нач. XII в. по «Хождению» игумена Даниила // Вестн. истории мировой культуры. М., 1959. № 6. С. 82—87; Янин В. Л. Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и «Хождение игум. Даниила» // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 112—131; Водозов Н. В. «Хождение» Даниила и первый крестовый поход // УЗ МГПИ. М., 1962. Т. 178. С. 16—35; Глушакова Ю. П. О путешествии игум. Даниила в Палестину // Проблемы обществ.-полит. истории России и слав. стран. М., 1963. С. 79—87; Прокофьев Н. И. Рус. хождения XII—XV вв. // УЗ МГПИ. 1970. Т. 363. С. 27—64; Заборов М. А. Известия рус. современников о крестовых походах // ВВ. 1971. Т. 31. С. 84—107; Творцов О. В. Даниил // СККДР. Вып. 1. С. 109—112 [Библиогр.]; Гардзанини М. «Хождение» игумена Даниила в Св. землю: Лит-ра и богословие на Руси XII в. // Славяноведение. 1995. № 5. С. 22—37; Пентковский А. М. Историко-литург. анализ повествования игум. Даниила «О свете небесном, како сходит ко Гробу Господню» // БТ. 1999. Вып. 35. С. 145—161; Малето Е. И. Хождения рус. путешественников XII—XV вв. М., 2000; Назаренко А. В. Др. Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX—XII вв. М., 2001 (по указ.); Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 85—88 [Библиогр.].

И. Н. Данилевский, А. А. Турилов

ДАНИИЛ († после 1290, К-поль), митр. Кизический (1283—1289). Был монахом в мон-ре Остридион (Ὀστρείδιον) на Босфоре. Противник унии с Римско-католической Церковью, участвовал в низложении проуниат. патриарха *Иоанна XI Векка* (26 дек. 1282), выступив в поддержку патриарха *Григория II Кипрского* (1283—1289), к-рый рукоположил Д. во митрополита. Однако через некоторое время совместно с митрополитами Иоанном Хилой Эфесским и Феолитом Филадельфийским начал борьбу с патриархом Григорием в связи с его учением об исхождении Св. Духа, добившись удаления его с К-польской кафедры. *Никифор Григора* в «Римской истории» отметил большую ученость Д., назвал его одним из ближайших помощников и соратников Григория II, оплатившего «своему благодетелю черной неблагодарностью». После удаления патриарха Григория II Д. по навету клириков своей митрополии был низложен, лишен сана, подвергся суду императора и Собора архиереев. Умер Д. в бедности, всеми осужденный (*Nicéph. Greg. Hist.* VI 4).

Лит.: *Georgii Pachymeris De Michaelae et Andronico Palaeologis libri tredecim* / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1835. T. 2. P. 116, 128f; *Nicéph. Greg. Hist.* 1829. T. 1. P. 177—180; Γεδεών. Πίνακες. Σ. 400; Ἐπιστολή ῥκαῖ τοῦ πατριάρχου Γρηγορίου Β' // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1910. T. 3. Σ. 288; *Laurent V. Les signataires du second synode des Blakhernes* // EO. 1927. T. 26. P. 144; *Dendakis B. L. Daniel de Cyzique* // DHGE. T. 14. P. 69; *idem. Daniel von Kyzikos* // LTK. 1959. Bd. 3. Sp. 147.

Р. Б. Буганов

ДАНИИЛ († после 1489), митр. Смирнский (1470/71—1481), Эфесский (1478 — июль 1488), церковный деятель, писатель. По поручению патриарха *Максима III К-польского* (1476—1481/82) совершил инспекционную поездку по Сирии, Палестине и Египту. В 1483/84 г. местоблюститель патриарха *Григория V* Александрийского. Д. участвовал в избрании патриарха *Нифонта II К-польского* (кон. 1486 — нач. 1488).

Одной из отличительных черт главного произведения Д.— «Рассказ и путешествие по Св. местам» (Διήγησις καὶ περίοδος τῶν ἁγίων τόπων) — является то, что оно основано на впечатлениях и наблюдениях автора и рассказах местных жителей. Д. не использует материала из предшествующей письменной традиции хождений по св. местам. Основное внимание Д. уделяет описанию святынь Иерусалима и Синая, в меньшей степени — Каира. Кроме того, присутствует описание дохрист. памятников, таких как егип. пирамиды и недостроенный, по мнению Д., при Александре Македонском канал между Средиземным и Красным морями. При описании местных достопримечательностей автор активно использует сравнение с К-полем, обращаясь к читателю-соотечественнику. Ширину Нила он сопоставляет с размерами бухты Золотой Рог, а храм Рождества Христова в Вифлееме — с ц. св. Апостолов в К-поле.

Перу Д. принадлежат канон прп. Христула (пам. греч. 16 марта), основателя и ктитора мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (XI в.), и неск. писем. Сохранились переписанное его рукой Евангелие (Kosinitza, N 223) и грамота, подписанная Д. в качестве патриаршего экарха о-ва Лесбос.

Соч.: *Mingarelli G. L. Graeci codices manuscripti apud Nanios patricios Venetos asservati. Bonnae, 1784. P. 282—297*; Рассказ и путешествие по Св. местам Даниила, митр. Эфесского / Пер.: Г. С. Дестунис // ППС. 1884. Т. 3.

Вып. 2(8); Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος. Κωνσταντινούπολις, 1881–1882. Т. 17. Παράρτημα. Σ. 55–56.

Лит.: PLP, N 5133; *Crusius M.* Turcograeciae libri octo. Basileae, 1584. P. 138; *Σάβας Κ. Ν.* Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Ἀθήναι, 1868. Σ. 103; *Krumbacher.* Geschichte. Sp. 421; *Kotter B.* Daniel metr. de Smyrne // LTK. Bd. 3. Sp. 155; *Σολωμόνιδης Χρ. Σ.* Ἡ Ἐκκλησία τῆς Σμύρνης. Ἀθήναι, 1960. Σ. 165; *Δανιὴλ* // ΟНΕ. Т. 4. Σ. 955; *Seemann K. D.* Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Münch., 1976. S. 37; *Laurent V.* Daniel métr. de Smyrne // DHGE. Т. 14. P. 72f.

Р. Б. Бузанов

ДАНИИЛ [румын. Daniil] (ок. 1665, Тополовени, совр. жудец Арджеш — 11.12.1731, Бухарест), митр. Унгро-Влахийский (1719–1731). Сын купца Маноле. Мирское имя — Думитрашку логофет (или Думитрашку Тополовяну). Рано овдовев, принял постриг с именем Даниил в мон-ре Аниноаса, ктитором к-рого в 1677 г. был великий ключарь Тудоран Влэеску. Д. был рукоположен во иерея и вскоре стал игуменом мон-ря. В 1716 г. был избран епископом Бузэуским. Улучшил материальное положение епархии благодаря умелому ведению дел.

19 авг. 1719 г. Д. избран митрополитом Унгро-Влахийским. В первую очередь проявил себя как опытный и распорядительный хозяйственник, приумноживший состояние митрополии в результате активного сбора пожертвований и новых имущественных приобретений. Митрополит уделял особое внимание реставрации храмов и мон-рей. В монастыре Аниноаса были построены кельи и колокольня, возведены 2 стенные башни; в 1730 г. монастырский собор с новым притвором украсили росписи. Мон-рю были также дарованы земельные угодья и льготы в налогообложении. В Бухаресте Д. обновил митрополичью часовню: были поновлены росписи и сооружен резной иконостас. Была перестроена от фундамента бухарестская церковь «со святыми» или «с сивиллами», названная так по изображенным на внешних росписях греч. философам и сивиллам, ктитором к-рой был простой священник (в монашестве Филофей). В кон. XVII в. Д. также построил в столице совместно с «госпожой Анкуцей, дочерью попа Влада» ц. Вергу.

Д. поддерживал и развивал типографское дело. Ему удалось добиться освобождения из-под секвестра типографии митр. *Антима Ивиряну*,

к-рую Д. затем разместил в мон-ре Всех святых, возведенном трудами того же св. митрополита-мученика. В 1720 г. Д. приступил к изданию богослужебных книг на румын. языке. Среди них: Октоих (1720, по изд. митр. Антима 1712 г.; 1730, 1731), Евхологий (1722; изд. в 1729 под названием Требник), Евангелие (1723), Ирмологий (1724), Чин Крещения (1725), Последование Великого канона прп. Андрея Критского (1726), Постная Триодь (1726, содержит также службу Св. Воскресению), Службеник (1728, переизд. Евангелия 1713 митр. Антима), Часослов (1731), а также оригинальное небольшое издание службы, характерной для Румынской Церкви, *Pastorală pentru Postul Mare*. Большая часть этих книг была выпущена на средства митрополита. В их напечатании принимали участие опытные типографы, в частности свящ. Стойка Якович и иером. Савва. Выход этих книг дал возможность митрополиту окончательно завершить перевод богослужения на румын. язык.

Д. окормлял верующих румын Брашова и др. городов и сел обл. Цара-Бырсей (Трансильвания), оставшихся без церковного возглавления после униат. раскола в 1698–1701 гг. Д. рукополагал священников, неоднократно посылал необходимые книги правосл. верующим и обращался к ним с посланиями поддержки.

Лит.: *Turcu N. C.* Viața și activitatea mitropolitului Daniil al II-lea al Ungrovlahiei // Studii Teologice. 1965. N 7/8. P. 472–487; *Păcurariu.* IBOR. Vol. 2. P. 321–323.

ДАНИИЛ († 23.12.1789), протопсалт Великой ц., мелург, учитель пения. Согласно Хрисанфу из Мадита, происходил из Тирнавуса (Фессалия). Обучался искусству «экзегесиса» (ἐξήγησις — расшифровка, аналитический способ записи песнопений) у протопсалта Панайотиса *Халацоглу* († 1748). Впосл. служил domestиком Великой ц. (1-е упом. 1734), лампадарием (то же — 1740) и протопсалтом (после *Иоанна Трапезундского*, † 1770). Был учителем пения, согласно упоминанию в исторических источниках о том, что т. н. 2-я Патриаршая певч. школа, к-рая действовала в К-поле в 1776 г., обещала «протопсалту Даниилу 400 монет в год за уроки по Матиматарии». Его учениками считаются Ставарис Ставракис (возможно, имеется в виду domestик Ставракис) (см.: Ath.

Xeropot. 324, 1760 г.), *Петр Пелопоннесский* (см.: Ath. Cutl. 421, кон. XVIII в., ркп. Синесия Ивирита Митилинского), *Петр Византийский* (см.: Ath. Xen. 109, 1848 г.; Ath. Doch. 1238, сер. XVIII в.), *Захария Ханендес* (к-рый, как пишет Хрисанф, сочинял ирмосы в стиле Д.). Возможно, отсутствие автографов Д. объясняется тем, что его рукописи утрачены вслед. пожара 15 июня 1770 г. (сообщение иеродиак. Анании из ркп. Ath. Greg. 37. Fol. 17v, XVIII в.).

Из отличительных черт сочинений мелурга Хрисанф отмечал введение протяженных мелодий, на к-рые приходились *фторы* (т. е. знаки перехода в др. звукоряд или глас), что «не достойно похвалы распевщику». Д. пытался обновить содержание церковных песнопений. Поскольку Д. писал и светскую музыку, он приносил в богослужебные сочинения мелодии, свойственные инструментальным композициям. Указание на разностороннюю деятельность Д. содержится также в каталоге церковных мелургов нач. XIX в. (Ath. Xeropot. 318. Fol. 140, автограф Никифора Кандуниариса Хиосского: «Даниил, протопсалт Великой церкви, ученик Панайотиса Халацоглу, в XVII (XVIII.— А. Х.) веке, единственный выдающийся музыкант, уважаемый в разных видах деятельности...»)

В наст. время сочинения Д. редко используются в певч. богослужебной практике, однако его творчество повлияло на совр. ему и более поздних композиторов. Так, мелос для стихирь мон. Кассии (на стиховне Великой среды) «Господи, яже во многия грехи впадшая жена» был сочинен Петром Пелопоннеским «в подражание Даниилу протопсалту» (Ath. Doch. 313. Fol. 311, 1830 г.; Ath. Xen. 107. Fol. 367, 1830–1840 гг.; Ath. Pantel. 923. Fol. 289, 1-я пол. XIX в.; Ath. Cutl. 590. Fol. 53v, ок. 1825 г.).

Большое значение для развития певч. искусства имел составленный Д. Анастасиматарий ирмологического напева, более краткого по сравнению с древней традицией (сохр. только список Ath. Xeropot. 374, 2-я пол. XVIII в.), к-рый положил начало рукописной традиции кекрагариев (стихов «Господи, воззвах»), догматиков и пасапноариев (стихов «Всякое дыхание») на гласы в этом стиле. Кроме того, Д. сочинял мелос для песнопений Великого поста: «Да

исправится» 2-го плагального гласа (Athen. O. et M. Merlier 13, 1805–1815 гг.), «Ныне силы небесныя» 2-го плагального гласа (Lesb. Leim. 348, 1771–1781 гг., с указанием «экзегесис древнего»), «экзегесиса» киноника «Вкусите и видите» 1-го гласа Иоанна Клады (Lesb. Leim. 248, 1770–1790 гг.; Athen. O. et M. Merlier 7, 1805 г.), «Вечери Твоея тайныя днесъ» на 2-й плагальный глас (Athen. Paidousi 2, 1780–1800 гг.), «Да молчит всякая плоть» на 1-й плагальный глас (Lesb. Leim. 341, 1790–1793 гг.) и др. Из сочинений утрени наиболее известны полиелей «Раби, Господа» 4-го гласа (Ath. Xen. 105, кон. XVIII в.; Ath. Pantel. 1815–1825 гг.; Ταμείον Ἀνθολογίας. Θεσσαλονίκη, 1978. Т. 2. Σ. 72–93), словословие на глас βαρύς (Υδρα. Iliou 632, 1796 г.; Athen. Paidousi 2, 1780–1800 гг.; Ταμείον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1834. Т. 2. Σ. 33–38. Θεσσαλονίκη, 1978. Σ. 415–421). Писал песнопения литургии: херувимские (1–3-го гласов: Taxiarch. 4, 1770–1790 гг.; Πανδέκτη. Κωνσταντινούπολις, 1851. Т. 4. Σ. 159–189), киноники воскресные (8) (Ath. Xen. 144, 1808 г.; Ταμείον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1824. Σ. 170–188), седмичные (4) и праздничные (12) (Lesb. Leim. 248, 1770–1790 гг.; Athen. Paidousi 2, 1780–1800 гг.; Πανδέκτη. Κωνσταντινούπολις, 1851. Т. 4. Σ. 622–844). Сохранились каллофонические ирмосы Д. (Ath. Xen. 107, 1830–1840 гг.; Ath. Pantel. 1024, 1-я пол. XIX в.) и кратимы для них и для ирмосов др. авторов: 1-го гласа — «Исцеление окроплением» (Ῥῶσιν διὰ τοῦ ῥαντίσματος — Athen. O. et M. Merlier 7, 1805 г.), 4-го гласа — «Потрясаюся людие» (Ἐσεισθήσαν λαοί) Петра Берекета (Athen. O. et M. Merlier 6, 1790–1800 гг.; Καλοφωνικὸν Εἰρμολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1835. Σ. 233–235), 2-го плагального гласа — «Бога человеком невозможно видети» Петра Берекета (Athen. S. Ioannidis, 1811; Καλοφωνικὸν Εἰρμολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1835. Σ. 230–232). Кроме того, ему принадлежит кратима 4-го плагального гласа для кондака «Взбранной Воеводе» Иоанна Клады (Lesb. Leim. 341, 1790–1793 гг.). Из сочинений *Матиматария* следует указать богородичные матимы Д.: «Всяк земнородный да възиграется духом» 4-го гласа (Lesb. Leim. 341, 1790–1793 гг.), «Владычице, прими молитвы раб Твоих» 4-го гласа (Ibidem), «Величай, душе моя, в верте-

пе» (Μεγάλυον ψυχῆ μου τὸν ἐν τῷ σπηλαίῳ) 1-го гласа (Taxiarch. 4, 1770–1790 гг.), 15-сложник «Помяни, Владычице, и мя, помяни, помяни мя» (Μνήσθητι δέσποινα κάμου, μνήσθητι, μνήσθητί μου) 2-го плагального гласа (Lesb. Leim. 251, 1750 г.) и др., а также праздничные: свт. Николаю «Всесвятой Николае, предвари, помози» (Πανάγιε Νικόλαε πρόφθασον βοήθησον) 1-го гласа, на Рождество Христово «Величай, душе моя, Еммануила» (Μεγάλυον ψυχῆ μου τὸν Ἐμμανουήλ) 1-го гласа, на Усекновение главы св. Иоанна Предтечи «Что ты наречем, пророче» 1-го гласа, троичны полиелея «Чистая, Всенепорочная, Нетленная, Всесвятая» (Ἄσπιλε παναμόμητε ἄφθορε Παναγία) 4-го гласа (15-сложник) и «О, Троице, единосущная, нераздельная лица» (Ὁ τριάς ὁμοούσιε διαιρετῆ προσώποις) 4-го гласа, кондак Великого канона «Душе моя, душе моя, востани, что спиши» 2-го плагального гласа и др. (Lesb. Leim. 8, кон. XVIII в.; 341, 1790–1793 гг. и др.). Особо следует отметить богородичную матиму-15-сложник 1-го плагального гласа «Радуйся, клятвы избавление» (Χαίρε, κατάρας λύτρωσις), при к-рой в рукописях указано — «слова и мелос Даниила» (Lesb. Leim. 341, 1790–1793 гг.; Ath. Iver. 949, кон. XVII — нач. XVIII в.).

Лит.: Χρύσανθος ἐκ Μαδύτων. Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς. Τεργέστη. 1832. Σ. 35, 49–50; Στάθης. Χειρόγραφα; *idem*. Ἡ δεκαπεντασύλλαφος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιῇ. Ἀθήνα, 1977. Σ. 123; Πατριεῆλης Χ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Τ. 1: Προτοψάλται, λαμπαδάριοι καὶ δομῆστικοὶ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (1453–1821). Μνημοσύνη. 1969. Τ. 2. Σ. 78–79, 84–85, 88; *Idem* // Studies in Eastern Chant. 1973. Vol. 3. P. 155, 161–162, 165; Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; *idem*. Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς (1453–1820): Συμβολὴ στὴν ἐρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ. Ἀθήνα, 1980. Σ. 43–44, 94. Ὑποσημ. 209–214; Γερμαν Ε. В. Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 593–594; Т. 2. С. 453–456; Καραγκούνης Κ. Χ. Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χερουβικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 2003. Σ. 507–510; Χαλδαϊάκης Α. Δανιήλ πρωτοψάλτης τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας (1789): Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του (в печати).

А. Халдеакис

ДАНИИЛ (Болотов Дмитрий Михайлович; 9.03.1837, дер. Барыковка Епифанского у. Тульской губ.— 25.11.1907, Оптина пуст.), иером., худож., иконописец, фотограф. Из дворянского рода, правнук А. Т. Болотова. В 1854 г. поступил в АХ вольноприходящим учеником, учил-



Д. М. Болотов.
Автопортрет. 80-е гг. XIX в.
(ТМИИ)

ся в мастерской проф. исторической живописи А. Т. Маркова. Его сокурсниками были К. Е. Маковский, В. В. Верещагин, И. И. Шишкин, К. В. Лемох, А. И. Корзухин. Экспонировать свои работы начал на академических выставках в 1863 г. Был награжден 2 большими и 2 малыми серебряными медалями, в т. ч. в 1862 г. большой серебряной медалью за конкурсный рисунок «Моисей иссекает воду из скалы» (ТМИИ). В 1865 г. окончил академию со званием классного художника 3-й степени, в 1868 г. ему была присвоена 2-я, в 1870 г.— 1-я степень. В 1876 г. написал портрет И. К. Айвазовского (Научно-исслед. музей Рос. АХ в С.-Петербурге) и претендовал на звание академика, но не получил его.

Болотов жил в С.-Петербурге, давал уроки живописи, в т. ч. вел. князьям и княжнам. Работал преимущественно в портретном жанре маслом, акварелью, пастелью и карандашом; писал стихи. В числе его произведений этого периода — автопортрет 1866 г. (ГРМ), неск. детских портретов 1861–1862 гг. (ТМИИ), портреты В. П. Аваева (1878, ТОКГ), М. Н. Поливанова (1881, Ульяновский обл. худож. музей), А. М. Решетова (1882, ТГОМ) и др. Его работы хранятся в музеях С.-Петербурга, Тулы, Ульяновска, Сарайска, Пензы, Новосибирска, Твери.

Еще во время учебы в академии Болотов стремился к монашескому образу жизни, но считал, что сначала нужно подготовиться к нему в миру. В его дневниковых записях 50–70-х гг. XIX в. отразились глубокие религ. размышления. Он читал



творения св. отцов, делал выписки из них. В 70-х гг. XIX в. начал писать иконы в живописном стиле. Болотов посетил схим. *Амфилохия Реконского*, и тот предсказал ему, что он будет монахом. Познакомился с прп. старцем иеросхим. *Амвросием (Гренковым)*, духовной дочерью к-рого была сестра Болотова схиигум. *София (Астафьева)*, первая настоятельница Шамординской Казанской общины (впосл. мон-рь). В 1886 г. по благословению прп. Амвросия Болотов поступил в *Оптину Макариеву в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пуст.* 2 апр. 1887 г. причислен к братству Иоанна Предтечи скита при Оптиной пуст. 4 дек. 1899 г. пострижен в монашество, 19 янв. 1900 г. посвящен во диакона и во иерея Калужским еп. *Макарием (Троицким)*. В мон-ре исполнял живописное послушание, часто вел беседы с паломниками, его неоднократно отпускали в мир с целью проповеди.

Д. написал с натуры и по фотографиям целый ряд портретов (в т. ч. посмертных) оптинских монахов и шамординских монахинь. Известны портреты прп. Амвросия Оптинского, точно отражающие внешний облик старца, выполненные с профессиональным мастерством, некоторые — по заказам почитателей старца. К числу ранних подписных работ Д. оптинского периода относится поясной портрет прп. Амвросия в монашеском одеянии и клобуке, с наперсным и наградным крестами, с посохом и четками в руках, к-рый был закончен 10 окт. 1892 г., т. е. через год после смерти старца в день его памяти (ЦАК МДА; на фоне слева внизу — автограф художника: «Димитрий Б. 1892 10 Октяб»). Существует неск. авторских повторений изображений прп. Амвросия в белой рясе, темной мантии и скуфье,

возлежащего на постели с четками в левой руке, в частности портрет 1892 г. (Церковно-исторический музей Данилова мон-ря в Москве), работа 1902 г. (ЦАК МДА; автограф справа внизу: «Художник Даниль Болото[в] Оптина Пустынь 1902. 15 Июля»), портреты и этюд кон. XIX — нач. XX в. (Пюхтицкий монастырь, Оптина пуст.). Подобное изображение прп. Амвросия вместе с духовной дочерью О. К. Гончаровой (1899, из имени Гончаровых Полотняный Завод (*Соловьёв В.* Картины Полотняного Завода // Рус. галерея. 2001. № 1. С. 85–89)) имеет, очевидно, заказной характер (подпись автора с датой — на корешке книги под подушкой). Д. написал портреты схиигум. Софии (Астафьевой) (1888, частное собрание). Среди портретов прп. Амвросия и др. оптинских старцев кон. XIX — нач. XX в. без подписей художников (ГММК, ЦАК МДА, Оптина пуст., частные собрания), возможно, имеются работы Д. (напр., портрет прп. *Нектария (Тихонова)* (?) на подушках, частное собрание). В описях коллекции музея «Оптина пустынь» 20-х гг. XX в. (ГИМ ОПИ. Ф. 521. Ед. 7, 19, 69, 70) значится ок. 20 портретов Калужских архиереев и оптинских старцев работы Д. (местонахождение неизв.).

По словам художника, он работал над росписями храмов Оптиной пуст. и Шамординского мон-ря, в частности, под его рук. выполнена стенопись больничной ц. Владимирской иконы Божией Матери (не сохр.). Существует предположение об исполнении им росписи в трапезной Оптиной пуст. (80–90-е гг. XIX в.). Д. приписывалось авторство иконы Божией Матери «*Спорительница хлебов*» (см., напр.: *Щенникова Л. А.* Прославленные иконы Пресв. Богородицы у преподобных старцев Серафима Саровского и Амвросия Оптинского // ИХМ. 1996. Вып. 1. С. 110–125), в наст. время высказано сомнение в обо-

иконы «Спорительница хлебов» // Оптинский альманах. Вып. 2 (в печати)). Д. основал иконописные мастерские с обучением по программе художественных уч-щ в Оптиной пуст. и в Шамординском монастыре (напр., копировались картины В. Л. Боровиковского), ввел в обиход этих обитателей фотографию (фотографии Д. использовались в качестве иллюстраций оптинским изд-вом). В это время Д. продолжал работать над произведениями светского характера (портреты близких к Оптиной пуст. людей, детей, напр. А. П. Воронцовой-Вельяминовой, 1905, частное собрание).

Сохранились биографические записи, дневники (с размышлениями Д. об искусстве), переписка и рисунки Д. из архива Оптиной пуст. (РГБ ОР). Там же находится перечень сюжетов его картин, среди к-рых упоминаются «Похоронная процессия в ненастный осенний день», «Страшный Суд», «Распятие», «Спаситель, окруженный несчастными страдальцами», «Мать всех скорбящих», «Блудный сын у ног отца своего», «Смерть праведника, окруженного ангелами», «Смерть грешника», «Мучения в аду», «Моления о чаше», «Иисус Христос в облаках, указывающий на небеса», «Человек один в своей комнатке занимается при свете лампы», «Иисус Христос, умывающий ноги апостолу Петру», «Мучающийся умирающий младенец». В частных собраниях хранятся иконы работы Д. «Спас Нерукотворный» и «Божия Мать» (с подписью художника) кон. XIX — нач. XX в.

В Оптиной пуст. Д. познакомился с С. А. *Нилусом*, стал его другом. Нилус оставил воспоминания о художнике в кн. «Великое в малом». Перед смертью Д. хотел принять схиму, но прп. старец игум. *Варсонофий (Плиханков)* не благословил его на это. Д. похоронен в Оптиной пуст. напротив алтаря Введенского собора.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 3. Л. 735 об.—736; К. 62. Ед. хр. 18–31; Ф. 214. Опт.-367. Л. 144; Опт.-403–405, 410; ГИМ ОПИ. Ф. 521. Ед. хр. 7, 19, 69, 70.

Лит.: *Нилус С. А.* Великое в малом. Серг. П., 1911. С. 283–327; *Павлович Н. А., Толмачев А. Л.* К биографии художника Болотова // Прометей: Ист.-биограф. альм. сер. «ЖЗЛ». М., 1983. Т. 13. С. 296–304; Духовные светочи России. С. 236–239, 260. Кат. 214–215, 219–220; *Толмачев А. Л.* Отец Даниил (Болотов) — оптинский иконописец и портретист // Вестник архивиста. 2000. № 5/6. С. 286–293; Восхождение: Творческое наследие рода Болотовых:



Схиигум. София (Астафьева) на смертном одре. Кон. XIX в.
Худож. иером. Даниил (Болотов)
(частное собрание)

снованности этой версии (А. Л. Толмачёв, см. также: *Каширина В. В., Черкасова Г. П.* К истории



Кат. Тула, 2001; Художники народов СССР XI—XX вв.: Биобиблиогр. словарь. СПб., 2002. Т. 2. С. 22; Белоусова Е. Оптинский иконописец и богослов иером. Даниил (Болотов) // Тульские Ев. 2006. № 13; Оптинский альманах / Оптина пуст. [Козельск], 2007. Вып. 1, 2 (в печати).

Г. М. Запальский, Я. Э. З.

ДАНИИЛ (Влахович Димитрие; ок. 1740, с. Чуруг, ныне Воеводина, Сербия — 16.08.1821 или 24.08.1822), еп. Буковинский и Черновицкий. С 1764 по 1768 г. священник церкви с. Чуруг. 25 янв. 1771 г. в мон-ре Ковиль принял монашество. 23 марта или апр. 1789 г. хиротонисан во епископа и назначен на Буковинскую епархию с кафедрой в г. Черновицы (ныне Черновцы, Украина), к-рая в тот период входила в юрисдикцию *Карловацкой митрополии* (см. ст. *Буковина*). Основал духовную школу, на базе к-рой в 1827 г. был открыт богословский ин-т (с 1875 богословский фак-т Черновицкого ун-та). Для нужд епархии напечатал в Вене церковные книги и учебники на румын. и церковнослав. языках (*Гаврилович Н. Историја ћирилских штампарија у Хабзбуршкој монархији у XVIII. в. Нови Сад, 1974. С. 11*).

Лит.: *Слијетчевић Ђ. Историја Српске Правосл. Цркве. Београд, 1991. Књ. 2. С. 116; Српски јерарси. С. 159.*

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ДАНИИЛ (Дайкович Томо; 19.10.1895, Друшичи, близ Цетине, Черногория — 14.09.1993, Цетине), митр. Черногорско-Приморский Сербской Православной Церкви (1961–1990). Окончил начальную школу в Друшичах, гимназию в Подгорице, богословско-учительскую школу в Цетине и Богословский фак-т в Белграде. Как солдат черногорской армии принимал участие в Балканской и первой мировой войнах. В июле 1920 г. рукоположен во диакона, затем во иерея. До 1930 г. служил приходским священником. Последовательно выполнял послушания секретаря Духовного суда в г. Штип (Македония), церковно-судебного обвинителя в Скопье, заместителя архиерея и управляющего патриаршим двором в Белграде.

20 мая 1961 г. избран митрополитом Черногорско-Приморским, 24 июня того же года хиротонисан во епископа в кафедральном соборе Белграда Патриархом Сербским *Германом*. Невзирая на сильное давление со стороны коммунистических властей,



Даниил (Дайкович), митр. Черногорско-Приморский. Фотография. 80-е гг. XX в.

Д. поддерживал порядок в церковной жизни, обновил мн. храмы и мон-ри, открыл школу в мон-ре *Острог*. Несмотря на многочисленные протесты Д., 12 июля 1972 г. была разрушена капелла св. Петра Цетинского на Ловчене. В 1990 г. по собственному желанию в силу преклонного возраста был почислен на покой. Похоронен в мон-ре *Острог*. Лит.: Српски јерарси. С. 161; *Станатовић А. Кратка историја Митрополије Црногорско-приморске: 1219–1999. Цетинье, 1999.*

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ДАНИИЛ (Димитриадис) — см. *Даниил Катунский*.

ДАНИИЛ (Доровских Александр Григорьевич; род. 27.12.1960, Воронеж), еп. Южно-Сахалинский и Курильский. Из семьи рабочих. В 1978 г. окончил среднюю школу в Воронеже. Работал слесарем-сборщиком в Научно-исследовательском ин-те полупроводникового машиностроения. В 1979–1981 гг. проходил срочную службу в Советской Армии. По окончании в 1984 г. Одесской ДС поступил в МДА. В марте 1985 г. вступил в братию ТСЛ. 20 июня 1985 г. наместником архим. (ныне архиепископ) *Алексием (Кутеповым)* пострижен в монашество с именем Даниил в честь св. блгв. кн. Даниила Московского. 3 июля того же года Владимирским и Суздальским архиеп. *Сератионом (Фадеевым)* рукоположен во диакона, 28 авг. 1986 г. — во иерея. В 1988 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Духовный писатель XVI в. Васи-

лий—Варлаам и его литературное наследие». 26 марта того же года возведен в сан игумена. С 19 июля 1988 г. нес послушание благочинного ТСЛ. 19 дек. 1989 г. возведен в сан архимандрита.

11 нояб. 2001 г. в Москве в храме Христа Спасителя Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* возглавил хиротонию Д. во епископа Южно-Сахалинского и Курильского. За время архиерейского служения Д. была проведена реконструкция кафедрального Воскресенского собора Южно-Сахалинска: устроены хоры, увеличена площадь трапезной, притвора, построена колокольня. Были открыты домовый храм во имя вмч. Пантелеимона при Сахалинской обл. больнице (2002) в Южно-Сахалинске и ц. во имя св. блгв. кн. Даниила Московского в с. Малокурильском на о-ве Шикотан (2003), была воздвигнута деревянная часовня во имя св. блгв. кн. Александра Невского на о-ве Кунашир (2006). Всего было открыто более 15 храмов и часовен. В 2002 г. организованы епархиальные курсы по подготовке псаломщиков, руко-



Даниил (Доровских), еп. Южно-Сахалинский и Курильский. Фотография. Нач. XXI в.

водителей церковных хоров и преподавателей воскресных школ. В 2004 г. открыт Центр дистанционного обучения ПСТГУ. Под рук. Д. в епархии ведется большая патриотическая работа, в епархиальном управлении организован отдел по работе с Вооруженными силами РФ; в связи с активизацией неправославных религиозных движений большую работу ведет миссионерский отдел.

Д. награжден церковными медалями прп. Сергия Радонежского 2-й (1985) и 1-й (1988) степени; государственным орденом Дружбы (2006). Соч.: Предисл. к Житию прп. Саввы Крыпецкого // Макарьевские чт. Можайск, 2000. Вып. 11. С. 200–201.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Даниила (Доровских) во еп. Южно-Сахалинского и Курильского // ЖМП. 2001. № 12. С. 7–14.

ДАНИИЛ (Крстич; 13.05.1927, Нови-Сад, Сербия — 20.04.2002, Сентендре, Венгрия), еп. Будимский Сербской Православной Церкви (СПЦ), богослов. В 1946–1947 гг. изучал право в Белградском ун-те, с 1947 г.— лит-ру в Сорбонне. Год стажировался в Мюнхене. С 1953 по июнь 1958 г. учился в Православном богословском ин-те прп. Сергия Радонежского в Париже, защитил ра-



Даниил (Крстич), еп. Будимский.
Фотография. Кон. XX в.

боту по НЗ под рук. еп. Катанского *Кассиана (Безобразова)*. С сент. 1958 г. писал док. диссертацию по богословию св. Иоанна Златоуста под рук. прот. Георгия *Флоровского* в Гарвардском ун-те (США). 6 янв. 1960 г. в серб. мон-ре св. Саввы в г. Либертивилле пострижен в монашество, 28 авг. рукоположен во диакона, в 1962 г.— во иерея. Служил в соборе св. Саввы Сербского в Нью-Йорке, в греч. мон-ре в Бостоне, окормлял румын. правосл. общину. В 1968 г. защитил док. диссертацию в Гарвардском ун-те и вернулся на родину. В 1969–1990 гг. редактор ж. «Гласник» (СПЦ), член редакции ж. «Теолошки погледи». 5 апр. 1969 г. хиротонисан во епископа Марчанского, викария Патриарха Сербского.

В мае 1984 г. назначен администратором *Будимской епархии*, в 1988 г. избран епископом Будимским, 7 окт. 1990 г. взошел на кафедру. Д.— один из основателей (1993) и профессор Академии искусств и охраны памятников при СПЦ (Белград). В 1993–1997 гг. преподавал пастырское богословие на Богословском фак-те Белградского ун-та. По инициативе Д. 13–16 нояб. 2001 г. в Сентендре прошла конференция по истории Русской Церкви в 1917–1933 гг., на к-рой представители РПЦ и РПЦЗ обсудили церковно-исторические аспекты разделения Русской Церкви. Д.— автор многочисленных статей по истории К-польской Церкви, богословию. Принял участие в переводе на серб. язык «Толкования Апокалипсиса» архиеп. Андрея Кесарийского (Апокалипсиса тумачење Откровења Јовановог: Св. оци о другом доласку Христовом и Царству Небеском. Београд, 2005²). Похоронен во Введенском мон-ре Белграда. Соч.: *Krunsko blago*. Novi Jork, 1963; *Пре свега Бог // Теолошки погледи*. Београд, 1972. Бр. 1. С. 1–3; *Свети Родоначелник // Там же*. 1973. Бр. 1. С. 1–3; *Мистагошки значај Свете Тајне Евхаристије // Там же*. 1981. Бр. 1/3. С. 58–68; «Васеленки» прот. Георгије (1893–1979) // Там же. 1982. Бр. 1/2. С. 1–8; *Веронаука у кући: Правосл. верска читанка*. Београд, 1982²; *Преводи и мисија Цркве // Богословље*. Београд, 1987. Св. 2. С. 89–92; *За Русију христоносна — хиљаду молитава // Теолошки погледи*. 1988. Бр. 3/4. С. 121–129; *Иконограф: Слуга Лепоте Божије // Там же*. 1990. Бр. 4. С. 213–214; *Култура и култ // Там же*. 1991. Бр. 1/4. С. 17–18; *Нема лепше вере од хришћанске*. Сремски Карловци, 1996. Београд, 2003² (совм. с еп. Амфилохием (Радовичем)); *О правосл. монархији // Монархија: Зб. текстова*. Београд, 2002. С. 11–14. Лит.: Еп. Данило Крстић — тихи громогласник Христове науке // *Православље*. Београд, 2006. Бр. 940; *Макарија (Обрадовић), изум. Светлоносац владика Данило Крстић, еп. Будимски, као духовни родитељ*. Београд, 2006.

ДАНИИЛ (Люботина; ок. 1660, с. Брлог, совр. Хорватия — 29.01.1739), еп. Карловацко-Сеньско-Приморский *Карловацкой митрополи*. Образование получил в Перое и в мон-ре *Гомирье*, где принял монашество и впосл. был игуменом. В 1708 г. как народный избранник сопровождал митр. Афанасия (Любоевича) на Собор в мон-ре Крушедол. В 1713 г. на Народно-церковном Соборе в монастыре Хопово избран епископом Карловацко-Сеньско-Приморской епархии, его кандидатура была утверждена 2 авг. 1713 г. (см. ст. *Горно-Карловацкая епархия*). После смерти еп. Стефана (Любибратича) в 1737 г.

управлял Костайницко-Зринопольской епархией. Вначале кафедра Д. находилась в Гомирье, но в 1721 г. он перенес ее в Плашки, где на подаренной правосл. общиной города земле построил деревянный епископский двор. В 1724 г. власти направили комиссию, чтобы отобрать у Д. землю и разрушить резиденцию. Но народ защитил епископа, прогнал комиссию, и кафедра осталась в Плашках. В 1718–1722 гг. заменил деревянный храм в Гомирье каменным, построил 7 церквей.

Лит.: *Грбић Манојло, прот.* Карловачко владичанство. Карловац, 1891. Књ. 1. С. 276–303; Српски јерарси. С. 157–158; *Кашућ Д.* Српски ман-ри у Хрватској и Славонији. Београд, 1971. С. 45, 48, 50.

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ДАНИИЛ (Сивиллов Дмитрий Петрович; 1788, с. Кеньша Городищенского у. Пензенской губ.— 1.01.1877, Борисоглебский на Устье монастырь), архим., синолог. Род. в семье дьячка. Окончил Пензенскую ДС, поступил в Медико-хирургическую академию в С.-Петербурге, но в 1819 г., не чувствуя склонности к медицине, перешел в СПбДС. 14 сент. того же года был пострижен в монашество, 28 сент. рукоположен во диакона, 1 окт.— во иерея. В том же году зачислен в 10-ю Пекинскую духовную миссию; прибыл в Пекин в 1820 г. Д. входил в совет миссии, исполнял обязанности казначея. Его стараниями были возведены храм в Пекине, неск. зданий для членов миссии и для уч-ща, отремонтирован пекинский в честь Сретения Господня мон-рь. Под рук. начальника миссии архим. *Петра (Каменского)* участвовал в составлении китайско-рус. словаря, уделяя свободное время переводам богослужебных книг на кит. язык и древнекит. сочинений по философии, истории и религии на рус. язык. Составил «Краткое обозрение трех существующих в Китае вероисповеданий, известных под именем конфуцианского, даосского и фоевского», историческое описание пекинской Сретенской обители и др.

В марте 1832 г. Д. вернулся в С.-Петербург, был посвящен в сан архимандрита и 21 июня того же года назначен настоятелем *московского во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ря*. Отремонтировал Троицкую ц., выстроил ограду в мон-ре. С 5 июля 1835 г. состоял членом Московской духовной консистории. В мае 1837 г. в Казанском ун-те была открыта



первая в России кафедра кит. языка; ее по предложению попечителя Казанского учебного округа М. Н. Мусина-Пушкина возглавил Д., став профессором. Одновременно он был назначен настоятелем *казанского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря*. Передал ун-ту свою коллекцию кит. книг. Выработал собственный метод обучения кит. письменному и разговорному языку, студентам 1-го курса объяснял ключи («первообразные слова»), основные грамматические правила и демонстрировал кит. речь с переводом на рус. язык. Использовал в преподавании «Китайскую грамматику» архим. *Иакинфа (Бичурина)*, готовил собственные пособия по кит. языку, в частности «Предварительные понятия о китайском языке». В 1839 г. Д. составил хрестоматию на основе текстов из произведений древнекит. классики и снабдил ее словарем. Хрестоматия дважды рецензировалась архим. *Иакинфом*, к-рый высказал ряд критических замечаний, в т. ч. по поводу транскрипции кит. слов. В результате рукопись не была издана. Д. продолжал заниматься переводами древнекит. классических книг, надеясь с их помощью познакомить студентов не только с особенностями древнекит. письменности, но и с кит. философией, со взглядами *Конфуция*. В 1840 г. представил в цензурный комитет Казанского ун-та перевод 3 древнекит. канонических книг с изложением основных положений конфуцианского учения (не опубл.). Преподавал в 1-й казанской гимназии кит. язык с нояб. 1838 по окт. 1841 г. В 1843 г. был избран членом, с 1844 г.— членом-корреспондентом Конференции КазДА.

7 апр. 1844 г. из-за болезни по собственному прошению оставил руководство кафедрой и был назначен настоятелем *Посольского в честь Преображения Господня мон-ря*, в 1850 г.— Селенгинского Троицкого мон-ря. Занимался миссионерством в Забайкалье. 9 авг. 1863 г. назначен настоятелем *Борисоглебского на Устье мон-ря*. Д. продолжал делать переводы кит. классических книг («Сы шу», «Дао дэ цзин» и др.), часть к-рых в посл. попала в б-ку Азиатского департамента МИД. Ему принадлежат рецензии на перевод НЗ, выполненный архим. *Гурием (Карповым)*; в посл. архиепископ Таврический), «Статистическое описание Китайской империи» (СПб.,

1842) архим. *Иакинфа*. Значительная часть сочинений и переводов Д. осталась в рукописях.

Награжден орденом св. Анны 2-й степени (1832).

Арх.: РГБ ОР. Ф. 273. К. 19. Ед. хр. 1; НБ им. Н. И. Лобачевского КазГУ ОР. Ед. хр. 4478, 4485.

Соч.: Описание Пекинского Сретенского мон-ря в ист. и топогр. отношении // Кит. благовестник. 2000. № 2. С. 78–94; Раифа, или Путешествие в Раифскую пуст. // Раифский вестн. 2004. № 2–11/12; 2005. № 1.

Пер.: Драгоценное зеркало для просвещения ума: Пер. с кит. Каз., 1837; Всеобщая история Китая: Пер. с кит. Каз., 1838–1839. 4 т.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. 1884³. С. 460; *Замойло И.* Неопубликованный пер. Дао-дэ-цзина архим. Даниила (Сивиллова) // Изв. Одесского библиогр. об-ва. 1915. Т. 4. Вып. 5/6. С. 209–245; *Хохлов А. Н.* Д. П. Сивиллов — руководитель 1-й в России каф. кит. яз. // Актуальные вопр. кит. языкознания: Мат-лы VI Всерос. конф. М., 1992. С. 155–158; *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение: Истоки и развитие (XIX — 20-е гг. XX в.). Каз., 1998. С. 146–150; *Митынова Е. С.* Архим. Даниил (Сивиллов) — настоятель Селенгинского Троицкого мон-ря // Кит. благовестник. 2000. № 2. С. 76–78.

А. Н. Хохлов

ДАНИИЛ (Троицкий Дмитрий Алексеевич; 6.10.1887, с. Липицы Каширского у. Тульской губ.— 1934, Брянск), архиеп. Брянский. Из семьи священника. Брат Верейского архиеп. сщмч. *Илариона (Троицкого)*. Окончил Тульскую ДС (1909) и СПбДА (1913), кандидат богословия. Одновременно окончил С.-Петербургский археологический ин-т. В авг. 1913 г. определен в Холмскую ДС преподавателем гомиластики, литургики и практического руководства для пастырей, состоял классным воспитателем. 28 сент. того же года Холмским и Люблинским архиеп. *Евлогием (Георгиевским)* пострижен в монашество с наречением имени Даниил, 30 сент. рукоположен во диакона, 1 окт.— во иерея. С нояб. 1913 г. исполняющий обязанности члена Холмской духовной консистории (до марта 1914), с янв. 1914 г. член Холмского епархиального миссионерского совета. После начала первой мировой войны и эвакуации учреждений г. Холма перемещен в авг. 1914 г. в Тульскую ДС на должность преподавателя на кафедре Свящ. Писания. Одновременно с янв. 1916 по май 1917 г. состоял членом епархиальной комиссии по испытанию лиц, ищущих священного сана. Награждался набедренником (1915), наперсным крестом (1916).

2 окт. 1917 г. по ходатайству Орловского и Севского еп. сщмч. *Серафима (Остроумова)* назначен настоятелем *Оптина болховского Рождества Богородицы и Св. Троицы мон-ря* (ныне женский). Назначение Д. состоялось вопреки воле братии мон-ря, ранее выбравшей настоятеля из своего числа, к-рый не был утвержден Синодом. С нояб. 1917 до нач. 1918 г. председатель Болховского Макариева отд-ния Орловского церковного историко-археологического об-ва. 2(15) февр. 1918 г. после общегородского крестного хода в Орле выступил с речью от имени епархиального духовенства, поклявшись твердо стоять за Церковь. 25 апр. того же года возведен в сан архимандрита. С мая по авг. 1919 г. временно исполнял обязанности члена Орловского епархиального совета.

Во время гражданской войны Д. был вынужден надолго покинуть мон-рь для исполнения поручений еп. Серафима, а также в связи с угрозами со стороны властей. По возвращении в обитель он обнаружил пропажу монастырских ценностей, к-рые в кон. 1917 г. с согласия Д. были тайно укрыты иером. Ксенофонтом, фактически управлявшим мон-рем в отсутствие настоятеля. По рапорту Д. от 26 июня 1920 г. Орловским епархиальным советом в Болховский мон-рь была направлена духовная следственная комиссия, признавшая единственным виновным в пропаже вещей скрывшегося иером. Ксенофонта. Одновременно проходило следствие болховского угрозыска по делу «о сокрытии от представителей Советской власти драгоценностей монастыря и их хищении», у Д. был проведен обыск, взята подписка о невыезде.

30 апр. 1921 г. Патриарх Московский и всея Руси свт. *Тихон* возглавил хиротонию Д. во епископа Елецкого. Д. был назначен викарием Орловской епархии. Проявил себя как одаренный проповедник. В проповедях он стремился поддержать христ. дух верующих в трудных условиях разрухи, голода и братоубийственной гражданской войны. С 14 сент. викарный епископ Болховский той же епархии. 3 нояб. 1921 г. арестован, находился в тюрьме Болхова, затем Орла, с 7 дек.— в одиночном заключении без права передачи. Обвинялся в «агитации против Советской власти и Коммунистической пар-



тии» во время проповедей, а также в «нелегальном существовании историко-археологического общества», печать к-рого была обнаружена у Д. во время обыска. После многочисленных обращений верующих 8 апр. 1922 г. освобожден под подписку о невыезде из пределов Болховского и Мценского уездов и под запретом присутствовать на богослужениях.

В связи с арестом еп. Серафима вступил во временное управление Орловской епархией. Проявил себя непоколебимым борцом с обновленчеством. По версии обновленцев, 17 мая 1922 г. на созванном ими собрании духовенства Д. признал *Высшее церковное управление* (ВЦУ), в связи с чем ВЦУ официально утвердило его временно управляющим Орловской епархией. Однако в доносах на архиерея местных представителей «Живой церкви» сообщалось, что Д. категорически отказался благословить организацию ими обновленческого епархиального управления. Приходские общины и мон-ри Орловской епархии, отказываясь подчиняться ВЦУ и «Живой церкви», обращались к Д. с просьбами принять их в свое архипастырское окормление. В ответ обновленцы развязали против архиерея клеветническую кампанию в местных газетах, выпускали порочащие епископа листки, составляли доносы в гос. органы. Губ. отдел ГПУ НКВД с беспокойством отмечал, что Д. «пользуется большой популярностью среди верующих во всей Орловской губернии». 28 окт. 1922 г. он был вторично арестован по обвинению в «контрреволюционной агитации и умышленном сокрытии от Советской власти церковных ценностей». Виновным себя не признал. 27 дек. того же года Комиссией НКВД по адм. высылкам приговорен к 2 годам ссылки в Хиву. Ссылку отбывал в Пенджикенте, где 31 мая 1923 г. вместе с Суздальским еп. *Василием (Зуммером)* тайно совершил хиротонию исп. *Луки (Войно-Ясенецкого)* во епископа Ташкентского и Туркестанского.

После освобождения из ссылки проживал в Москве. Подписал письмо 25 архиереев от 2 апр. 1926 г. в поддержку канонических мер прещений, предпринятых Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*; вполн. Патриарх Московский и всея Руси) против организаторов Григо-



Даниил (Троицкий), архиеп. Брянский.
Фотография. 30-е гг. XX в.

рианского раскола. Вскоре Д. был арестован, помещен в Бутырскую тюрьму. В сент. 1926 г. выслан в г. Кинешму Костромской губ. В 1927 г. назначен епископом Шадринским, викарием Свердловской епархии, но в должность, видимо, не вступил. Осенью 1928 г. Шадринским епископом был назначен священноисп. *Виктор (Островидов)*, отказавшийся от этого назначения. 24 мая 1928 г. Шадринскую кафедру занял еп. *Валериан (Рудич)*, а Д. был назначен на его место епископом Рославльским, викарием Смоленской епархии. Вполн. был арестован по обвинению в «агитации против колхозов», выслан в Северный край. С авг. 1931 г., по возвращении из ссылки, епископ Орловский. В дек. того же года назначен епископом Брянским. Запомнился жителям Брянска пламенными проповедями. При Д. были обреты и перезахоронены во избежание поругания под алтарем Введенского храма *брянского во имя святых апостолов Петра и Павла мон-ря* (ныне женский) мощи св. кн. *Олега Романовича* Брянского. 7 янв. 1934 г. Д. был возведен в сан архиепископа. Вскоре арестован, скончался в тюрьме. Комиссия по канонизации Брянской епархии подготовила материалы к прославлению Д. в лике святых новомучеников и исповедников Российских.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Л. 79, 119 об.; Архив УФСБ по Орловской обл. Д. 3871—П; ЦГАМО. Ф. 4612. Оп. 1. Д. 34.

Лит.: *Манцил*. Русские иерархи, 1893—1965. Т. 3. С. 22—23; Акты свт. Тихона. С. 128, 174, 449—450; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 363—364; *Осипова И.* «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 215—220; *Сергия (Ежикова)*, мон. Архиеп. Даниил (Троицкий) и его пастырско-педагогическое наследие //

Материалы XIV Междунар. Рождественских образовательных чтений. 2006 (в печати).

Д. Н. Никитин

ДАНИИЛ (Чоботя Дан-Илие; род. 22.07.1951, с. Добрешти, совр. жудец Тимиш, Румыния), митр. Молдавский и Буковинский, архиеп. Ясский Румынской Православной Церкви. 3-й ребенок в семье учителя Алексея и Стелы Чоботя. Начальную школу окончил в родном селе (1958—1962), гимназию — в Лэпушнике (1962—1966). В 1966 г. начал учиться в лицее в Бузиаше, закончил обучение в лицее г. Лугож (1967—1970). Высшее образование получил в Богословском ин-те при ун-те г. Сибиу (1970—1974), подготовив диплом по богословию НЗ. В 1974—1976 гг. работал над докт. диссертацией в Богословском ин-те при Бухарестском ун-те под рук. проф. и свящ. Думитру Стэнилоэ. Продолжил учебу на фак-те протестант. теологии в Ун-те гуманитарных наук в Страсбурге (Франция; 1976—1978) и на фак-те католич. теологии в ун-те Фрайбурга (Германия; 1978—1980). В июне 1979 г. в ун-те Страсбурга защитил докт. дис. «Réflexion et vie chrétiennes aujourd'hui: Essai sur le rapport entre la théologie et la spiritualité». Расширенный вариант диссертации под названием «Богословие и христианская духовность: Отношения между ними и современная ситуация» на соискание степени доктора правосл. богословия был представлен и успешно защищен в окт. 1989 г. в Богословском ин-те при Бухарестском ун-те.

6 авг. 1987 г. был пострижен в монашество в мон-ре Сихэстрия, с окт. 1988 г. протосинкелл. С сент. 1988 по март 1990 г. исполнял обязанности советника Румынского Патриарха. 4 марта 1990 г. был хиротонисан во епископа и стал викарным епископом Лугожским в Тимишоарской архиепископии. 7 июня был выбран и 1 июля того же года возведен во архиепископа Ясского и митрополита Молдавского и Буковинского. Д. — председатель Комиссии Свящ. Синода Румынской Православной Церкви по богословию и литургике, представитель Синодальной комиссии по религ. образованию, член Национальной комиссии по историческим памятникам. В 1991—1998 гг. Д. был членом ЦК ВСЦ, с 1990 г. — членом президиума и ЦК КЕЦ.

Д. — основатель фак-та правосл. богословия им. Думитру Стэнилоэ в ун-те г. Яссы (1990), где с 1992 г. является преподавателем богословия; ДС в мон-ре Агапия (1991), в городах Ботошани (1992) и Дорохой (1993); культурно-пастырского центра «Св. Даниил Пустынный» в Дурэу (1995); ДС свт. Василия в Яссах (1995) и Пятра-Нямце (1996); Экуменического ин-та свт. Николая в Яссах (1997); Культурно-миссионерского ин-та Тринитас в Яссах (1997) и др. Занимается вопросами развития правосл. изданий: «Vestitorul Ortodoxiei Românești» (Вестник румынского Православия), «Candela Moldovei» (Лампада Молдовы), «Teologie i Viața» (Богословие и жизнь). Проводит активную социально-благотворительную деятельность в своей епархии (организация диагностических и лечебных центров, столовых для малообеспеченных).

Принимал участие в ряде международных встреч, конференций, семинаров, собеседований и коллоквиумов (II Всеправославное предсоборное совещание в Шамбези, Швейцария (1982); VI Генеральная ассамблея ВСЦ в Ванкувере, Канада (1983); 7-я Ассамблея в Канберре, Австралия (1991); Межправославная встреча в Дамаске, Сирия (1998); Экуменическая встреча европейских Церквей в Страсбурге (2001); Международный конгресс «Церковь и биоэтика» в Шамбези (2002); Международный экуменический коллоквиум «Церковь и общество» в мон-ре Пралья, близ Падуй, Италия (2003); Международная конференция «Православное учение о Церкви» в Москве (2003) и мн. др.).

Д.— автор свыше 500 статей, исследований, проповедей на румын. языке, многие из них переведены на франц., англ. и нем. языки.

Соч.: 450 de la moartea lui Neagoe Basarab voievodul Țării Românești (evocare) // Mitropolia Ardealului. 1971. N 11/12. P. 950–952; Chemarea preotească // Ibid. 1973. N 1/2. P. 63–72; Elemente ale religiei geto-dacilor favorabile procesului de încreștinare a strămoșilor // Studii Teologice. 1976. N 7/10. P. 611–622; Învațătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre rugăciunile pentru cei adormiți în Domnul // Mitropolia Banatului. 1976. N 9/12. P. 643–654; Timpul și valoarea lui pentru mântuire în Ortodoxie // Ortodoxia. Bucur., 1977. N 2. P. 196–207; Creștinii din Occident în căutarea Ortodoxiei // Mitropolia Banatului. 1978. N 1/3. P. 106; Adaosul «Filioque» în discuția teologilor // Ibid. 1979. N 1/3. P. 163–165; Autocefalia bisericească: unitate de credință și libertate responsabilă // Ibid. 1985. N 5/6. P. 290–298; O dogmatică pentru omul de azi // Studii Teologice. 1986.

N 6. P. 98–104; Mărturia ortodoxă în Mișcarea ecumenică // Ortodoxia. 1989. N 1. P. 127–135; Tineretul ortodox între sfințenie și secularizare // Candela Moldovei. 1994. N 5/6. P. 1–3; Confessing the Truth in Love: Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity. Iași, 2001.

ДАНИИЛ (Шерстенников Даниил Константинович; 29.12.1871, с. Прокопьев Слободского у. Вятской губ.— 1.02.1932, с. Поле Онежского р-на Северного края), еп. Охотский. Из семьи псаломщика. В 1895 г. окончил Вятскую ДС. 15 сент. того же года рукоположен во диакона к Богородицкой ц. с. Порез



Даниил (Шерстенников),
еп. Охотский.
Фотография. 1927 г.

Глазовского у. Вятской губ. 16 февр. 1897 г. рукоположен во иерея. Противораскольнический миссионер по юж. части Глазовского у. (1897–1903), благочинный 5-го округа Глазовского у. и единоверческих церквей юж. части того же уезда (1905–1907), благочинный городских церквей г. Глазова (1907–1911). Одновременно учитель в порезской церковно-приходской школе (1895–1897), законоучитель в порезской земской школе, зав. большекомаровской школой грамоты и законоучитель (1897–1907), учитель в воронской и рыбаковской школах грамоты, зав. игринскими школами грамоты и церковноприходской школой, кипринским и сыгинским земскими училищами и законоучитель (1908). Состоял членом Вятского братства свт. Николая Чудотворца (с 1895), Православного миссионерского об-ва (с 1898), действительным членом Глазовского попечительства детских приютов Ведомства учреждений

имп. Марии Феодоровны (с 1907). В 1908 г. овдовел.

В 1911 г. был рекомендован Вятским и Слободским еп. Филаретом (Никольским) посетившему Вятку иером. (впосл. митрополит) *Нестору (Анисимову)* «для оказания содействия в религиозно-просветительской работе на Камчатке». В сент. того же года принят на службу во Владивостокскую епархию с назначением настоятелем собора в Петропавловске (ныне Петропавловск-Камчатский) и благочинным камчатских церквей. Председатель Петропавловского отд-ния Владивостокского епархиального училищного совета, окружной наблюдатель церковно-приходских школ Камчатской обл., зав. петропавловской второклассной школой и учитель (с 1912). Председатель Петропавловского отд-ния Камчатского братства (с 1912), почетный попечитель братства (с 1913). Проявил себя в суровых условиях Камчатки усердным и примерным служителем Церкви. Был возведен в протоиерея. С началом первой мировой войны отдал в Красный Крест все имевшиеся у него деньги, включая сумму от продажи своего катера и домашней мебели.

Награждался набедренником (1899), скуфьей (1901), камиллавкой (1904), наперсным крестом (1911), орденом св. Анны 3-й степени (1914).

В 1916 г. переведен во Владивосток настоятелем Успенского кафедрального собора. В 1919 г. Д. был избран председателем Владивостокского епархиального совета, 7 дек. того же года участвовал в чрезвычайном собрании духовенства и мирян под председательством Приморского еп. *Михаила (Богданова)*, по др. данным, был временным управляющим епархией). Собрание проводилось по поводу избрания делегатов на Гос. земское совещание в Иркутске, намеченное на 1 янв. 1920 г.

В авг. 1922 г. в г. Никольске-Уссурийском состоялось Дальневосточное архиерейское совещание, в к-ром участвовали Харбинский архиеп. *Методий (Герасимов)*, епископы Читинский *Мелетий (Заборовский)*, Приморский *Михаил (Богданов)*, Токийский *Сергий (Тихомиров)* и Камчатский *Нестор (Анисимов)*. На основании решения этого совещания 13 сент. 1922 г. *Высшее Церковное Управление за границей* приняло решение о выделении Камчатского викариата в самостоятельную

епархию с образованием в ее составе Охотского викариата. Вскоре состоялась хиротония Д. епископами Михаилом и Нестором во епископа Охотского. В обращении к камчатской пастве еп. Нестор, представляя нового архиерея, писал: «Едва ли нужно много говорить вам о строго пастырской и подвижнической жизни преосвященного Даниила. Вы все его хорошо знаете. Я же свидетельствую о нем, что он имеет великую ревность и заботу о вас (Кол. 4. 13) и является к вам, как и прежде, пастырем добрым, служащим для всех правилом веры и учителем воздержания и благочестия» (*Нестор (Анисимов), митр.* Вернувшийся домой: Жизнеописание и сб. трудов. М., 2005. Т. 1. С. 456).

25 окт. 1922 г. Д. прибыл в Петропавловск, где его радостно встречали верующие, в соборе был отслужен благодарственный молебен. В тот же день во Владивосток вступили войска красных патризан, вскоре они вошли и в Петропавловск. Д. остался с камчатской паствой, взяв в отсутствие правящего архиерея на себя управление епархией. После установления на Камчатке советской власти сразу начались преследования духовенства, был арестован настоятель Петропавловского собора свящ. Михаил Ерохин. Д. неоднократно обращался к местным властям с просьбой о его освобождении.

В янв. 1923 г. Д. и его брат Павел были арестованы по обвинению в укрытии церковных ценностей. В авг. того же года их отправили в распоряжение Владивостокского отдела ГПУ НКВД. Д. содержался в тюрьме Владивостока, 23 дек. 1923 г. доставлен в Читу. 14 февр. 1924 г. освобожден под подписку о невыезде. Оказавшись единственным правосл. архиереем в Чите, выступил ревностным борцом с обновленчеством; налаживал связи с сохранившимися правосл. приходами, обличал еретическую сущность обновленчества. Усилиями в т. ч. и Д. в нояб. того же года был возвращен правосл. общине захваченный ранее обновленцами Казанский кафедральный собор в Чите.

5 дек. 1925 г. Д. назначен Патриархом свт. Тихоном попечителем Читинской и Забайкальской епархии с сохранением титула епископа Охотского. Одним из первых дел архиерея было создание противообновленческой миссии, назначение свя-

щенников-миссионеров, к-рым были определены районы их деятельности. К июню 1925 г. в фактически восстановленной заново Читинской епархии Д. подчинялось уже до 50 приходов из 227, изначально бывших православными. В Забайкалье верующие еще долго хранили память о Д. как о молитвеннике, аскете, духовном, кротком пастыре и стойком борце за Православие.

18 нояб. 1926 г. Д. был назначен управляющим Иркутской епархией. По прибытии в Иркутск организовал материальную поддержку отбывавшим ссылку в Прибайкалье священнослужителям, продолжал обличать обновленчество. Поскольку назначенный управляющим Читинской епархией Нижнеудинский еп. *Евсевий (Рождественский)* не сразу принял возложенные на него обязанности, Д., уступая просьбам читинского духовенства и мирян, 1 февр. 1927 г. согласился взять на себя управление и Читинской епархией. 18 апр. того же года был арестован в Иркутске по обвинению в том, что «принял на себя руководство нелегальным комитетом взаимопомощи, выступал с антисоветскими проповедями». 29 авг. 1927 г. приговорен Коллегией ОГПУ к 5 годам ИТЛ. Был отправлен на Соловецкие о-ва, затем заключение в концлагере было заменено ссылкой, к-рую Д. отбывал в Коми (Зырян) автономной обл., в Северном крае. Последним местом ссылки стало с. Поле (ныне Онежский р-н Архангельской обл.). Поскольку храм в с. Поле был захвачен обновленцами, Д., несмотря на тяжелую болезнь, ходил на богослужения в расположенный в 7 верстах правосл. храм с. Чекуева, за неимением подходящего для молитвы помещения молился в сооруженном им «ледяном доме», продолжал наставлять свою забайкальскую паству в письмах. Похоронен на кладбище с. Поле.

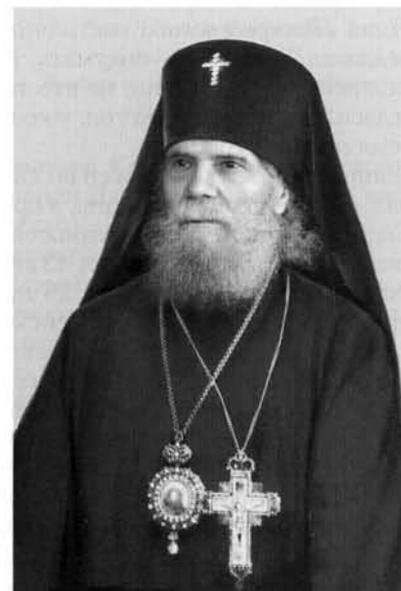
Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 4. Л. 202 об.; Д. 263. Л. 79; РГИА Дальн. Востока. Ф. 244. Оп. 1. Д. 338. Л. 3–9; Д. 461. Л. 33–34; Оп. 2. Д. 258. Л. 85, 85 об., 87, 87 об.; Оп. 3. Д. 323. Л. 93, 100; ГА Читинской обл. Ф. Р-422. Оп. 1. Д. 5, 12, 33, 35, 45, 60, 66; Архив УФСБ по Иркутской обл. Д. 17705.

Лит.: Хроника церк. жизни: [Кончина еп. Охотского Даниила (Шерстенникова)] // ЖМП, 1931–1935. С. 142; *Манил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 24; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 364; *Пустовит В. Н.* Противлясь антихристу // Вести: Газ. Петропавловск-Камчатский, 2002. 7 февр.; *он же.* Исход // Новая Камчатская правда: Газ. Петропавловск-Камчатский, 2004. 27 апр.; *Сав-*

вин Д. В. Любвеобильный архипастырь Охотский // МисОб. 2004. № 12; *он же.* Борьба с обновленчеством в Читинско-Забайкальской епархии в 1920-е гг. // Ефремовские чтения: Мат-лы регион. науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 2004. С. 80–90; *он же.* Читинско-Забайкальская епархия в 1917–1936 гг. // Православие в Забайкалье: История и современность. Чита, 2004; *он же.* «Забайкальская Голгофа»: Казанский кафедр. собор в Чите: История и современность. Чита, 2006.

О. В. Косик, Д. В. Саввин

ДАНИИЛ (Юзвьюк (Юзвьюк) Николай Порфирьевич; 2.10.1880, с. Дмитровичи Брестского у. Гродненской губ.— 27.08.1965, одесский во имя арх. Михаила жен. мон-рь), архиеп. бывш. Пинский и Полесский. Из семьи псаломщика. Брат прот. Владимира Юзвьюка, депутата IV Гос. думы. По окончании в 1900 г. (по др. данным, в 1899) Жировицкого ДУ поступил в Литовскую ДС, которую окончил по 1-му разряду.



Даниил (Юзвьюк), архиеп. Пинский. Фотография. 40-е гг. XX в.

В 1905–1913 гг. надзиратель и библиотечкарь Виленского муж. ДУ. По окончании в 1913 г. в С.-Петербурге курсов при Мин-ве юстиции служил земским начальником Лидского, затем Виленского уездов Виленской губ. В 1917–1918 гг. временный судья в Виленском у. В 1918 г. переехал в Воронеж, в 1920 г.— в Харьков. В 1922 г. во время репатриации уроженцев зап. областей бывш. Российской империи вернулся в Вильнюс (Вильнюс, тогда в составе Польши).

С сент. 1924 г. служащий Виленской ДС: зав. интернатом, помощник инспектора (с 1925), воспитатель интерната (с 1927), одновременно



с 1928 г. по совместительству библиотекарь. Пользовался большим уважением среди семинаристов. Отличался высокой культурой, редким тактом в отношениях с людьми, добросовестным исполнением обязанностей, принципиальностью в сочетании с добрым характером.

С разгромом Польши в начале второй мировой войны и присоединением Виленского края к Литве в Вильнюс возвратилась кафедра архипастыря Литовской епархии. С февр. 1940 г. Н. Юзвьюк — секретарь Виленского и Литовского митр. *Елевферия (Богоявленского)* и одновременно староста храма и секретарь правления *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря*. После присоединения Литвы к СССР сменивший почившего митр. Елевферия († 31 дек. 1940) Виленский и Литовский митр. и Патриарший экзарх Прибалтики *Сергий (Воскресенский)* настойчиво предлагал Юзвьюку подумать об архиерейском служении, на что тот согласился только через год, уже во время нем. оккупации.

1 апр. 1942 г. рукоположен во диакона, 4 апр. — во иерея, 12 апр. в протоиерея и в тот же день пострижен в монашество с именем Даниила. 13 апр. возведен в сан архимандрита. 26 апр. хиротонисан во епископа Ковенского, назначен викарием Литовской епархии. Переехал в Ковно (Каунас). В апр. 1942 г. участвовал в созванном в Риге архиерейском совещании вместе с Виленским митр. Сергием (Воскресенским), Рижским еп. *Иоанном (Гарклавой)* и Нарвским еп. *Павлом (Дмитровским)*. Вынужденные в условиях оккупации заявлять о лояльности к немецким властям прибалтийские архиереи тем не менее не вышли из юрисдикции Московского Патриархата, хотя и прекратили поминовение имени Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; с 8 сент. 1943 Патриарх всея Руси).

Согласно составленному митр. Сергием (Воскресенским) в окт. 1943 г. завещанию, после его гибели 23 апр. 1944 г. первым кандидатом на должность экзарха должен был стать Д. Исполняя волю покойного, 8 мая 1944 г. он издал указ о вступлении в должность временно управляющего Виленской и Литовской епархией с правами заместителя Патриаршего экзарха Прибалтики. Тогда же Д. был возведен в сан архиепископа.

Избрание заместителя экзарха вызвало недовольство оккупационных властей. В нач. июля 1944 г. Д. был задержан и перемещен в лагерь Фридрихсвальде, предназначенный для «служителей культа». Освобожден в мае 1945 г. амер. войсками. Отказался эмигрировать на Запад, проживал на территории Чехословакии, в окт. 1945 г. встретился в Праге с Орловским и Брянским архиеп. *Фотием (Топиро)*, выразил желание восстановить общение с Московской Патриархией (*Александров Б.* Поездка преосв. Фотия. С. 18). В кон. 1945 г. вернулся в СССР. В янв. 1946 г. (по др. данным, 30 дек. 1945) назначен на Пинскую и Брестскую епархию. В связи с восстановлением в 1946 г. Брестской епархии стал носить титул архиепископа Пинского и Лунинецкого, с дек. 1948 г. — Пинского и Полесского. При Д. в Пинске были открыты краткосрочные пастырские и псаломщицкие курсы.

24 марта 1950 г. арестован по обвинению в «антисоветской агитации» в военный и послевоенный периоды. Находился во внутренней тюрьме МВД Белорусской ССР, тюрьме № 1 МГБ СССР. 2 дек. 1950 г. Особым совещанием при МГБ СССР приговорен к 25 годам заключения. Срок отбывал в Озёрном ИТЛ в Иркутской обл. Освобожден в 1955 г. по амнистии, пребывал на покое в г. Измаиле с правом служения в городском соборе. Строгой аскетической жизнью, чуткостью и человеколюбием завоевал всеобщее уважение духовенства и мирян. 30 мая 1964 г., во время пребывания Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* в Одессе, Д. был награжден правом ношения креста на клобуке; участвовал вместе с Патриархом в наречении и хиротонии архим. Антония (Мельникова) во епископа Белгород-Днестровского в *одесском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре* (ЖМП. 1964. № 7. С. 17, 19).

15 окт. 1964 г. определением Синода новым местожительством Д. был определен *Жировицкий в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*, однако в нояб. того же года он переехал в *одесский во имя арх. Михаила жен. мон-рь* в с. Александровка Одесской обл., где и окончил свои дни. Отпевание совершил митр. *Иоанн (Кухтин)*, бывш. Пражский. Д. похоронен в Свято-Михайловом мон-ре. Соч.: Первые впечатления на Родине // ЖМП. 1946. № 9. С. 63–64.

Арх.: Politisches Archiv des Auswartigen Amts Bonn. Inland 1–D, 4757; Bundesarchiv Berlin. R 6/179. Bl. 42, 46, 95; Архив УФСБ по Польской обл. Д. А–10676; Архив УКГБ РБ по Брестской обл. Д. 9774-с; ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 7. Л. 112, 113.

Лит.: РПЦ и Великая Отечественная война: Сб. церк. док-тов. М., 1943. С. 33, 35; *Александров Б.* Поездка преосв. Фотия, архиеп. Орловского и Брянского, в Австрию и Чехословакию // ЖМП. 1945. № 11. С. 14–19; Назначения на архиерейские кафедры // Там же. 1946. № 3. С. 6; Указы Свят. Патр. Алексия // Там же. 1964. № 7. С. 1; Определения Свящ. Синода // Там же. 1964. № 11. С. 4; *Герман (Роснянский)*, иером. Архиеп. Даниила (Некролог) // Там же. 1965. № 11. С. 22–24; *Манuil*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 25, 26, 289; В огне войны: РПЦ в 1941–1945 гг.: (По мат-лам Ленинградской епархии) / Публ.: М. В. Шкаровский // Рус. прошлое. СПб., 1994. Кн. 5. С. 292, 314, 315; *Голиков Ф., свящ., Фолин С.* Кровью убреленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М., 1999. С. 22, 23, 26; *Цыпин*. История РЦ. С. 319, 734; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 364; *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве. М., 2000. С. 165; *он же*. Феномен экзархата Моск. Патриархии в оккупированной Прибалтике // Нестор. СПб.; Кишинев, 2000. № 1. С. 373–402.

*Свящ. Феодор Кривонос,
М. В. Шкаровский*

ДАНИИЛ (Якшич; 7.01.1715, с. Српске-Моравице, совр. Хорватия — 27.01.1771, мест. Плашки, там же), еп. Горно-Карловацкий Сербской Православной Церкви. Образование получил в мон-ре *Гомирье*, там же в 1734 г. был пострижен в монашество и рукоположен во священника. В 1739 г. не подчинился униат. еп. Теофилу (Пашичу), к-рый жаловался на него венскому двору (см. ст. *Горно-Карловацкая епархия*). Служил в ц. св. Петки в с. Съеничак. В 1748 г. еп. Горно-Карловацкий *Павел (Ненадович)*; с 1749 митрополит Карловацкий) назначил Д. своим помощником с титулом экзарха. В 1749 г. возведен в сан архимандрита и занял должность администратора Горно-Карловацкой и чуть позже Костайницкой епархий. 3 июля 1750 г. избран епископом Горно-Карловацким, хиротония состоялась только 4 нояб. 1751 г. в мон-ре Раковац, а восшествие на кафедру — 19 авг. 1752 г. в Плашках. В 1751 г. после увеличения налогообложения правосл. подданных Д. был вынужден усмирять народные волнения. Заботился о повышении уровня образования, открыл неск. серб. школ, безуспешно пытался противостоятъ обращению в унию населения Жумберака. Построил неск. каменных церквей, кафедральный собор и епископскую резиденцию



в Плашках. Открыл при Гомирье иконописную школу.

14 июля 1753 г. Д. направил имп. Елизавете Петровне просьбу выделить для епархии богослужебные и богословские книги, регулярно оказывать денежную помощь монастырю Гомирье и прислать в Карловац учителей. Д. через игум. Феофила (Алексича) получил от Синода РПЦ 100 букварей, 50 катехизисов, много богословских и богослужебных книг, от имп. Елизаветы еще 74 богослужебные книги и 100 букварей — в общей сложности 463 книги (*Димитријевић С.* Грађа за српску историју из руских архива и библиотека // ССКА. 1922. Књ. 53. С. 69), 13 икон, церковную утварь, четки, камилавку. Лично для Д. императрица прислала епископский жезл с инкрустацией слоновой костью. 4 июня 1755 г. Д. направил благодарность императрице и Свящ. Синоду за дары, которые принесли пастве епархии «великую радость, утешение, помощь и пользу». В 1758 г. епископ вновь направил в Россию игум. Феофила с рекомендацией рус. посланника в Вене гр. Г. К. фон Кейзерлинга, из к-рой видно, что рус. дипломат высоко ценил труды Д. по укреплению Православия и просвещению паствы. На этот раз Д. просил 26 наименований книг, среди к-рых — по 300 малых и больших букварей, по 100 часословов, Псалтирей, молитвословов и месняцесловов, 30 служебников, денежную помощь на содержание учителей и на строительство церкви в Плашках, архиерейское облачение и грамоту мон-рю Гомирье с разрешением регулярного сбора его монахами милостыни в России. Просьба почти полностью была удовлетворена.

В 1769 г. кандидатура Д. на кафедру *Карловацкой митрополии* набрала большинство голосов, но не была утверждена австр. властями.

Похоронен в крипте своей задужбины в Плашках.

Лит.: *Райковић Ђ.* Владика Данило Јакшић // ЛетМС. 1883. Књ. 134. Св. 2. С. 1–14; *Грбић Манојло, прот.* Карловачко владичанство. Карловац, 1891. Књ. 2. С. 19–183; *Радека М.* Владика Данило Јакшић (1715–1771) и његово време: Поводом 250-годишњице рођаја // Православна мисао. Београд, 1966. Бр. 2. С. 74–88 (отд. отт.: Београд, 1966); *Кашућ Д.* Српски ман-ри у Хрватској и Славонији. Београд, 1971. С. 24, 49–51, 54–55, 59, 85, 87, 92, 304–305; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 2. С. 44, 51.

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ДАНИИЛ I [серб. Данило], архиеп. Сербский в 1271–1272 гг. Предполагается, что до избрания был игуменом мон-ря Хиландар на Афоне. Поставлен во архиепископа вскоре после смерти своего предшественника архиеп. *Саввы II* (8 февр. 1271) и был Предстоятелем Сербской Православной Церкви до осени 1272 г., когда архиепископом стал *Иоанникий I*. Причину краткосрочности архиепископства Д. исследователи объясняют его возможным несогласием с унионистскими планами кор. Уроша I подчинить царской власти как правосл., так и католич. Церковь (*Васић М.* Жича и Лазарица. Београд, 1928. С. 175, 204; ср.: *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459. Münch., 2000. S. 399, 410). С. Станоевич отверг эту версию как неточную (*Станоевић С.* Српски архијепископи од Саве II до Данила II // ГСКА. 1933. Књ. 153. С. 49–50). Архиеп. Сербский *Даниил II* сообщает, что Д. отстранен от святительского престола «из-за некоего случая, происшедшего с ним, о чем раньше было сказано» (*Данило II, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских: Службе. Београд, 1988. С. 189), хотя это единственное упоминание о Д. в тексте сочинения.

Лит.: *Слијепчевић.* Историја. Књ. 1. С. 136–137, 145–146; *Антоновић М.* О узроцима смењивања жиченог архиеп. Данила I // ЗРВИ. 1995. Књ. 34. С. 107–117.

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ДАНИИЛ II [серб. Данило Други] (ок. 1274 — 19.12.1337), свт. (пам. 20 дек.), архиеп. Печский (1324–1337). Основные сведения о жизни Д. содержатся в написанных им «Житиях королей и архиепископов сербских» и в Житии Д., составленном его учеником. Год рождения Д. вычисляют, принимая во внимание его сообщение о том, что он был избран архиепископом на 50-м году жизни. Д. происходил из знатной семьи, один выжил из братьев и сестер. Был «рожден и воспитан в серб. земле, с детства рос в Православии». Несмотря на неодобрение родителей, любил читать книги. В юном возрасте пришел ко двору кор. св. *Милутина* (Стефана Уроша II), до самой смерти к-рого оставался его верным помощником. После беседы с неким старцем в мон-ре Сопочани, куда он приехал, сопровождая короля, решил стать монахом. Ок. 1300 г.



Свт. Николай Чудотворец и архиеп. Даниил II. Роспись ц. Богородицы Одигитрии в Пече. Ок. 1337 г.

в мон-ре Кончул принял постриг с именем Даниил (мирское имя неизвестно). По приглашению архиеп. *Евстафия II*, посоветовавшись с королем, перешел в мон-рь Печ (см. ст. *Печская Патриархия*), где был рукоположен во иерея.

В 1306/07 г. Д. на Соборе, созванном в Сербии, а не на соборе хиландарского братства был избран игуменом афонского мон-ря *Хиландар*, возможно не без поддержки его кандидатуры кор. св. Милутином и архиеп. Евстафием. Управлял мон-рем в 1307–1309 гг., когда Св. Гора подвергалась нападению каталанских отрядов, организовал успешную оборону обители. Ок. 1308 или 1310 г., вероятно, временно находился в Сербии, хотя есть мнение, что он не покидал Афон до 1311 г. Последний раз Д. упоминается как игумен афонского мон-ря 26 мая 1310 г., с авг. 1312 г. упоминается новый игумен *Никодим* (впосл. архиепископ Сербский). Избрание нового настоятеля можно объяснить опасением насельников, что Д., в очередной раз покидая Афон, не вернется в обитель.

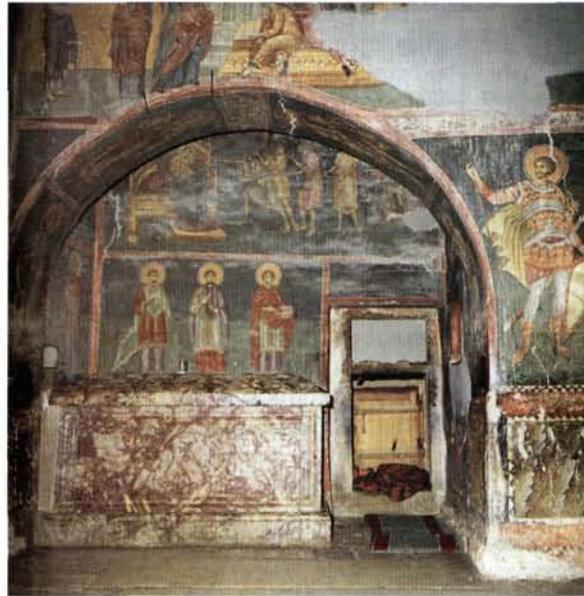
Д. поселился в Карее, в келье св. Саввы Сербского, но вскоре кор. Милутин направил его с дипломатической миссией к своему брату кор. Стефану Драгутину (см. *Феоктист*, прп.), в г. Дебрец в Среме, по словам



Д., «ради неких дел» (возможно, для примирения враждовавших в тот период родственников). Д. успешно выполнил миссию и был щедро одарен Драгутином и его супругой Кателиной. По возвращении он был избран епископом *Баньской епархии*, но согласился управлять епархией при условии, что ему будет разрешено жить на Афоне. В периоды пребывания на Афоне был тесно связан с рус. мон-рем вмч. Пантелеимона (большинство насельников к-рого в то время были сербами), имел там духовного отца. Присутствовал у смертного одра кор. *Елены* и участвовал в ее погребении (1314).

Вернувшись на Афон, Д. жил в хиландарском пирге, собиравшись совершить паломничество в Св. землю, но отказался от планов из-за нового вызова в Сербию. Кор. Милутин планировал возвести Д. на архиепископский престол, но его не поддержал церковный Собор. Предстоятелем Сербской Церкви, вероятно по рекомендации Д., был избран игум. Хиландара Никодим. В 1317 г. Д. был назначен на *Хумскую епархию*. Регулярно посещал Афон. Напутствовал кор. Милутина при его кончине и очень сокрушался о смерти любимого господина. Для сына кор. Милутина, *Стефана Децанского*, Д. стал духовником, учителем и советником. Еще ранее он помог Стефану вернуться из ссылки в К-поле и примириться с отцом. Взойдя на престол, кор. Стефан направил Д. с дипломатической миссией к болг. и визант. правителям. После смерти в 1324 г. архиеп. Никодима Д. вновь был приглашен в Сербию. 14 сент. 1324 г. кор. Стефан созвал всесербский Собор, который избрал Д. архиепископом всех сербских и приморских земель. В 1331 г. во время конфликта кор. Стефана с сыном Душаном (см. *Стефан Душан*) принял сторону последнего и позже короновал его.

Особую заботу Д. проявлял о строительстве церквей. В 1328 г. в Пече он воздвиг ц. Богородицы Одигитрии, объединив ее внешним притвором с храмами св. Апостолов и св. Димитрия в единый комплекс т. н. Печской Патриархии. В описании этого строительства отмечается, что Д. «все здание это в уме измерил от начала и до конца и определил, какова ему будет высота, какова длина и какова ширина». Он, вероятно, составил иконографическую про-



др. авторами), к-рую составили Жития королей Стефана Уроша I, Стефана Драгутина, Милутина (Стефана Уроша II), кор. Елены, архиепископов *Арсения I*, *Иоанникия I* и Евстафия I. Этот цикл,

Гробница архиеп. Даниила II в ц. Богородицы Одигитрии в Пече

созданный между 1317 (Житие кор. св. Елены) и 1324 (Житие кор. св. Милутина) гг., является важнейшим источником по истории династии *Неманичей* и Сербской Церкви сер. XIII – 1-й четв.

XIV в. и, как считает М. Кашанин, продолжает традицию кор. св. *Стефана Первовенчанного* (Кашанин. 1975. С. 223).

грамму настенных росписей комплекса, в т. ч. композиции «Лоза Неманина». Со 2-й четв. XIV в. этот своего рода изобразительный аналог соч. Д. «Жития святых королей и архиепископов сербских» получил распространение в стенописях серб. храмов (первый из известных образцов представлен в росписях собора в Пече, выполненных между 1324 и 1337 по заказу Д.).

Д. был 2-м ктитором мон-ря *Дечаны*, обновил притвор в мон-ре Жича. В Елашнице построил ц. св. Михаила и церковный двор, в Лизице обновил ц. св. Саввы. Похоронен в Пече, в сев.-зап. углу ц. Богородицы Одигитрии, в нише в мраморном саркофаге.

Житие Д., написанное одним из его учеников, не содержит свидетельств о его почитании и встречается в рукописной традиции лишь в составе написанного Д. сборника. Единственное указание на возможное почитание Д. относится к 1643 г., когда посланец Сербского патриарха *Паисия (Яневаца)*, печский архим. Кентерион, во время поездки в Москву за «милостыней» поднес царю Михаилу Феодоровичу миро от мощей Д. (*Димитријевић М.* Документа, који се тичу односа између српске цркве и Русије у XVII в. // ССКА. 1903. Књ. 39. С. 280). До кон. XX в. неизвестны церкви с посвящением Д. Служба Д., принадлежащая митр. Сербскому *Михаилу (Ивановичу)*, была опубликована в белградском изд-ве Сербляка (1860) под 20 дек.

Д. написал древнейшую часть сб. «Жития королей и архиепископов сербских» (позднее было дополнено

др. авторами), к-рую составили Жития королей Стефана Уроша I, Стефана Драгутина, Милутина (Стефана Уроша II), кор. Елены, архиепископов *Арсения I*, *Иоанникия I* и Евстафия I. Этот цикл,

созданный между 1317 (Житие кор. св. Елены) и 1324 (Житие кор. св. Милутина) гг., является важнейшим источником по истории династии *Неманичей* и Сербской Церкви сер. XIII – 1-й четв. XIV в. и, как считает М. Кашанин, продолжает традицию кор. св. *Стефана Первовенчанного* (Кашанин. 1975. С. 223).

В агиографическом творчестве Д. сочетаются черты сурового святогорского аскета и придворного книжника, он не дает негативных характеристик своим героям, часто прибегает к умолчаниям, особенно в вопросах, связанных с легитимностью смены верховного правителя или Главы Церкви, как в случае с архиеп. Сербским *Даниилом I*. В Житиях (напр., кор. св. Елены и кор. св. Милутина) нет традиц. последовательного изложения биографий святых, описывается значительное число отдельных эпизодов, являющихся, по мнению автора, наиболее характерными и ключевыми для образа человека. Центральной фигурой агиографического цикла является кор. Милутин, представленный в окружении родственников (отца, матери, брата) и архиепископов-современников, прежде всего как могущественный правитель, принадлежащий к св. династии, и талантливый полководец.

По сравнению с творчеством более ранних серб. агиографов Жития, написанные Д., отличаются усложнением внутренней структуры текста и наличием композиционного «плетения» (напр., Житие кор. св. Елены) с использованием элементов др. жанров: молитвы, «плача», внутреннего монолога и обращения к душе, покаянного исповедания и поучения (*Богдановић.* 1980. С. 177). Исследователи считают эти новации



влиянием духовной атмосферы предвсихагской эпохи или раннего исихазма, характерным для Афона (Там же. С. 177–178; *Радуневич*. 1993–1994). Житие кор. Елены, католички по происхождению, покровительствовавшей правосл. обителям и храмам, представляет редкий для средневеков. правосл. слав. литератур образец жен. жития.

Сб. «Жития королей и архиепископов сербских» нельзя назвать собранием уставных чтений на соответствующие дни памяти серб. святых (в этом случае показательно отсутствие отдельных, вне сборника, списков Житий, написанных Д.), он скорее является аналогом «Книги степенной царского родословия» — рус. письменного свода XVII в. (см.: *Турилов А. А.* Древнейшая история славян и Руси в «Книге степенной царского родословия» // *Славяне и их соседи: Миф и история: Тез. 15-й конф.* М., 1996. С. 51–52).

Д. также считается автором «автобиографической» части преамбулы жалованной грамоты («повели») кор. Милутина мон-рю Хиландар о пасечниках (1317), дошедшей в списке (возможно, интерполированном) нач. XV в. (*Мошин*. 1976; *Богданович*. 1980. С. 176–177). Позднее этот текст был положен Д. в основу Жития св. Милутина, вошедшего в сборник.

Гимнографические сочинения Д. представлены службами его предшественникам — серб. святым архиепископам Арсению и Евстафию. Неясным до конца остается вопрос о связях этих служб с более ранними гимнографическими произведениями, посвященными тем же архиепископам, возможно послужившими для них источниками. Так, в старом собрании НБС в Белграде (погибшем в апр. 1941) хранилась болг. Минея (№ 15), содержащая службу архиеп. св. Евстафию с проложным Житием, явно не связанным с написанным Д. Рукопись датировали Дж. Даничич XIII в., Л. Стоянович XIV в. (*Даничич* Б. Ситнији списи. Сремски Карловци, 1925. Књ. 1. С. 317; *Стојановић* Љ. Каталог Нар. б-ке у Београду: Рукописи и старе штампане књиге. Београд, 1903. Књ. 4. С. 62–63. № 209). В дефектном списке службы св. Арсению Сербскому 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Хлуд. 13. Л. 293–294) имеется 2-й канон, неизвестный в более

поздней традиции (*Турилов А. А.* К истории 2-й (македонской) рукоп. коллекции А. Ф. Гильфердинга // *Слав. альм.*, 2002. М., 2003. С. 142. Примеч. 38).

Службы, написанные Д., сохранились в списках, составленных немного позже его кончины. Так, служба архиеп. св. Арсению содержалась в т. н. Оливеровой Минее 1342 г. на сент.—дек. (старое собрание НБС в Белграде, № 62), пропавшей во время первой мировой войны; служба архиеп. св. Евстафию входит в пергаменную Минею на янв. (РНБ. Ф. п. I.



Прор. Даниил и архиеп. Даниил II.
Роспись ц. Богородицы Одигитрии в Пече.
Ок. 1337 г.

69) сер.— 3-й четв. XIV в. Не позднее XV в. служба св. Арсению Сербскому получила известность на Руси (*Наумов А.* Wiara i historia: Z dziejow literatury cerkiewnoslowianskiej na zemiach polsko-litewskich. Kraków, 1996. S. 55; *Турилов А. А.* Южнослав. памятники в лит-ре и книжности Литовской и Московской Руси XV — 1-й пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // *Слав. альм.*, 2000. М., 2001. С. 258, 279. Примеч. 105). Службы Сербским архиепископам, написанные Д. согласно канонам церковной традиции, в поэтическом смысле уступают творениям старшего его современника *Феодосия Хиландарца*. Текст службы архиеп. св. Арсению почти вдвое превышает текст, посвященный архиеп. св. Евстафию, и с художественной т. зр. представляет больший интерес.

Иконография. 2 прижизненных изображения Д. сохранились в стенописях ц. Богородицы Одигитрии в Пече (ок. 1337):

молодой Д. и свт. Николай изображены над входом в храм в стороне от образа Богородицы «Живородящая»; в ктиторской композиции представлен Д. (старше по возрасту, чем в предыдущей композиции) с моделью печской церкви в руках, прор. Даниил подводит его к Богородице, восседающей на престоле. В соборе Дечанского мон-ря Д. изображен как «второй ктитор» (между 1339 и 1348). Посмертные изображения архиепископа находятся в стенописях мон-ря Ораховица и в притворе («припрате») ц. Спаса (XIX в.) в Кучевиште (*Радуневич* Б. Св. Светильски ликове Милоша Обилића // *Пут: Часопис за хришћанску культуру*. Београд, 1933/1934. Бр. 1. С. 23). Начиная с ктиторской композиции, Д. изображается маститым старцем с черной окладистой заостренной бородой, в архиепископском облачении, с обширным гуменцом.

Соч.: Животи краљева и архиепископа српских / Изд. Ђ. Даничић. Загреб, 1866. Лондон, 1972?; То же / Пер. Л. Мирковић, вступ. ст. Н. Радочић. Београд, 1935; То же / Ред. Г. МкДанијел. Београд, 1988; Србљак: Службе. Канони. Акатисти. Београд, 1970. Књ. 2. С. 7–47 [служба архиеп. Арсению]; С. 50–75 [служба архиеп. Евстафию]; *Die Königsbiographien* / Hrsg. S. Hafner. Graz, 1976.

Лит.: *Vacuh M. M.* Архиеп. Данило II — монах и уметник // ПЖИФ. 1926. Књ. 6. Св. 2. С. 231–264; *Радочић Н.* О архиеп. Данилу и његовим настављачима. Београд, 1935; *Пурковић М.* Ка хронологији живота архиеп. Данила II // ГлСПЦ. 1952. Год. 33. Бр. 10. С. 237–238; *Радочић С.* Archbishop Danilo II and the Serbian Architecture Dating from the Early 14th Cent. // *Serbian Orthodox Church: Its Past and Present*. Belgrade, 1966. Vol. 2. P. 11–19; *Трифуновић Ђ.* Стара српска црквена поезија // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 11, 22, 25, 27, 29–30, 35–36, 49–51, 65; *он же.* Белешке о делима у Србљаку // Там же. С. 292–296; *он же.* Проза архиеп. Данила II. Београд, 1976; *он же.* Стара српска књижевност: Основе. Београд, 1995²; *Петровић Д.* Живот краља Милутина од архиеп. Данила II // 36. филозофског факултета у Приштини. Приштина, 1972. Књ. 9. С. 469–489; *Калезић Д.* Архиеп. Данило и његови настављачи // Богословље. Н. с. Београд, 1972. Бр. 16(31). С. 1–28; *Радочић Н.* Животописачки рад архиеп. Данила II // Стара књижевност. Београд, 1975. С. 383–401; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975. С. 210–233; *Мошин В.* Житије краља Милутина према архиеп. Данилу II и Милутиновој повели-автобиографији // 36. историје књижевности. Београд, 1976. Књ. 10. С. 109–136; *Hafner S.* Danilo II. und sein Schüler: Die Königsbiographien. Graz, 1976; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 175–179, 181; *Животиновић М.* Житије архиеп. Данила II као извор за ратовања Каталанске компаније // ЗРВИ. 1980. Књ. 19. С. 251–273; *МкДанијел Г. Л.* Данилов зборник као Данилов «Festschrift» // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. Књ. 14/1. С. 177–182; *Милеуснић С.* Свети срби. Крагујевац, 1989. С. 94–99; Архиеп. Данило II и његова доба: Међунар. науч. скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987. Београд, 1991; *Thomson F. J.* Archbishop Daniel of Serbia: Hierarchy, Hagiographer, Saint — with Some

Comments of the «Vitae regum et archiepiscoporum Serbiae» and the Cults of Medieval Serbian Saints // AnBoll. 1993. Vol. 111. P. 103–104; *Радуювић В.* Исихазам у књижевном делу Данила Печког // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1993/1994. Vol. 17/18. P. 183–190; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000; *Pantelić B.* The Architecture of Dečani and the Role of Archbishop Danilo II. Wiesbaden, 2002; *Благојевић М.* Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност. Београд, 2004.

А. А. Турилов, М. М. Розинская

ДАНИИЛ III Баньский, Младший (ок. 1350 – 7 апр. кон. 90-х гг. XIV в.), патриарх Сербский (1390/91 – не позднее 1400), агиограф, гимнограф. Род. в семье придворного св. кн. *Лазаря*. Известно лишь монашеское имя отца Д. – Дорофей. Ок. 1380 г. принял монашество, был иноком мон-ря *Баньска*. В 1382 г. вместе с отцом основал в их владениях мон-рь *Дренча* и стал его настоятелем, сохранилась ктиторская грамота (повелья) отца Д. мон-рю с перечнем владений от 2 марта 1382 г., данная в мон-ре *Жича* в присутствии патриарха *Спиридона* и Собора Сербской Православной Церкви (Pantel. № 56; см.: *Младеновић А.* Повелья кн. Лазара: Текст, комент., снимци. Београд, 2003. С. 177–190, 299–302; № 10).

Д. был избран патриархом при поддержке семейства св. деспота Лазаря в сент. в 1390/91 (6899) г. на Соборе, созванном св. деспотом *Стефаном Лазаревичем*, но есть версия о его избрании в 1392 г. (см.: *Новаковић Р.* Да ли је Данило избран за патријарха 1390. г.? // ПКЈИФ. 1960. Књ. 26. Св. 1–2. С. 80). Д. всегда поддерживал власть деспота Стефана и его матери кнг. *Милицы* (мон. Евгении) (см.: *Благојевић*. 2004. С. 395–396). Был одним из инициаторов перенесения мощей св. кн. Лазаря из Приштины в мон-рь Раваница, но о его участии в процессии источники не упоминают (*Радојичић Ђ.* Избор патријарха Данила III и канонизација кн. Лазара // ГСНД. 1940. Књ. 21. С. 45–78).

Месяц и день кончины Д. известны благодаря приписке к Уставу 1416 г. *Данила Лавоокого (Стојановић)*. Записи. Књ. 3. С. 73. № 5043). В определении года смерти исследователи колеблются от 1396 до 1399 г. (см.: *Пурковић М.* Српски патријарси средњег века // ГСНД. 1936. Књ. 15/16. С. 312; *Иларион (Зеремски)*, еп. Из историје Пећке патријар-

шије. Сремски Карловци, 1931. С. 65–66). Его преемник патриарх *Савва V* упоминается в 1400 г.

Уже во время иночества Д. написал проложные Жития (со стихами) святых *Саввы* и *Симеона Сербских* и службу с проложным Житием св. кор. Милутину (ок. 1380). Эти произведения не отличаются оригинальностью, т. к. были созданы для литургического использования на основе пространных Житий и похвал мон. *Феодосия* Хиландарского. Служба имеет сложную структуру отдельных песнопений, увеличенный размер стихир с «плетением» поэтических фигур; канон снабжен текстовым акростихом, проходящим по тропарям и богородичнам с именем автора в 9-й песни. Образцом для Д. стали службы и каноны этим святым того же *Феодосия*. В службе вместе с Милутином прославляется его брат кор. *Драгутин* (см. ст. *Феоктист*, прп.). В службе выражена идея легитимной преемственности св. династии *Неманичей*, «лозы», коренящейся от «святой довицы» – *Симеона* и *Саввы*.

Важное место в творчестве Д. занимает прославление св. кн. Лазаря, в связи с перенесением мощей которого и возникновением его почитания в Раванице он в 1391 или 1392 г. он, возможно, написал цикл произведений, необходимых для церковного прославления нового святого: службу с проложным Житием, Похвальное слово и Слово историческое. Вопрос об авторстве Похвального слова св. кн. Лазарю (в рукописях анонимного) окончательно не решен: оно приписывается Д., кнг. *Милице*, деспоту Стефану Лазаревичу или некоему иноку мон-ря Раваница (обзор мнений см.: *Богдановић*. С. 193–194). Нет единого мнения и об авторстве службы Лазарю (Д., мон. Евгения или монах-раваничанин – см. Там же), акростих к-рой не содержит имени автора. Службу роднит с несомненно написанной Д. службой кор. Милутину мотив прославления князя-мученика, к-рый хоть и не является Неманичем по крови, но по духу связан со «святой лозой» и продолжает ее как носитель единой с ней духовной и державно-правовой легитимности.

Эту группу разножанровых текстов, посвященных кн. Лазарю, объединяет интерпретация его подвига как триумфа Царствия Небесного над «царством земным». Их симво-

лика последовательно несет мариологический характер и ориентирована на образы литургической поэзии, прославляющей мучеников, но при этом повествование развивается в реальном историческом времени. Слово историческое о св. кн. Лазаре представляет вариант пространного Жития мученика (к-рое не было написано). Образной системой оно напоминает древнерус. воинские повести, но отличается от них универсальной мотивацией поступков героя.

Соч.: *Горовић В.* Силуан и Данило II српски писци XIV–XV в. // ГСКА. 1929. Бр. 136. С. 13–103; *Трифунковић Ђ.* Српски средњовековни списи о кн. Лазару и Косовском боју. Крушевац, 1968; Србљак. Београд, 1970. Књ. 2. С. 77–121.

Лит.: *Radjčić D. Sp.* Danilo III (Danilo Mladi) // Enciklopedija Jugoslavije. Београд, 1956. Т. 2. С. 663; *Трифунковић Ђ.* Белешке о делима у Србљаку // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 271–496; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975; *Пурковић М.* Српски патријарси средњег века. Дюссельдорф, 1976. С. 127–134; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 191–195; *Слијетчевић И.* Историја. Књ. 1. С. 179–180, 247–248; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459. Münch., 2000; *Благојевић М.* Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност. Београд, 2004.

А. А. Турилов,
иеродиак. *Игнатий (Шестаков)*

ДАНИИЛ I (мирское имя Петрович-Негош Никола; 70-е гг. XVII в.; с. Негуши, Черногория – 4.01.1735, Будва, там же), митр. Черногорский. 1677 год как год рождения Д. обозначен на его могиле, но по др. данным, он род. ок. 1672 либо ок. 1680 г. Сын воеводы Стефана (Шчепаца) Петровича-Негоша, часто именовался с отчеством Шчепчевич. Его мать приняла монашество с именем Анна. В юном возрасте Д. ушел в *Цетинский мон-рь* и принял монашество. Был свидетелем разрушения обители 28 сент. 1692 г. скадарским пашой Сулейманом Бушатли. В 1697 г. Д., когда ему, по данным А. Стаматовича, было 25 лет (см.: *Стаматовић*. С. 23), на черногорской скупщине избран митрополитом и правителем Черногории. Монах мон-ря Добрска-Челия, к-рый надеялся на свое избрание и был оскорблен решением скупщины, вызвал его на дуэль. Д. тяжело ранил соперника. Д. стал первым представителем династии *Петровичей-Негошей*, к-рая наследовала княжеский и митрополичий престолы Черногории до 1918 г. Д. до 1708 г. не признавал поставленного греками Печского патриарха Кал-



линика, поэтому с просьбой о хиротонии обратился к Сербскому патриарху *Арсению III (Черноевичу)*. В 1700 г. в венг. г. Сечуй Д. был хиротонисан во епископа патриархом Арсением III в сослужении 6 серб. епископов. В 1701–1704 гг. Д. обновил Цетинский мон-рь.

В 1702 г. при освящении церкви в с. Српска (Черногория) Д. был захвачен в плен скадарским пашой Демиром. Ежедневно его заставляли носить кол, орудие возможной казни, из Подгорицы до крепости Служ (ок. 10 км) и обратно, а по ночам вешали его под сводом городских ворот. Д. выкупили за собранные по всей Черногории 3 тыс. дукатов (в случае неплаты выкупа его угрожали казнить). Накануне Рождества 1709 г. правосл. черногорцы по благословению Д. напали на «потурченцев» (черногорцев, принявших ислам и проводивших протур. политику) и заставляли принять крещение либо покинуть страну, оказавшие сопротивление были убиты. Эта акция (некр-ые исследователи считают, что она не была разовой) остановила процесс обращения населения в ислам.

В 1711 г. по предложению рус. царя Петра I Д. решил совместно с Россией выступить против Турции. Но из-за неудачного похода Петра I и подписания Россией 12 июля 1711 г. Прутского мира с турками черногорцы остались одни. 12 окт. того же года Д. направил Петру I письмо с выражением опасений по поводу возможных последствий выступления против турок и с просьбой о помощи. В 1712 г. 60 тыс. турок боснийского везира Ахмеда-паши вторглись в Черногорию. 17 июля черногорцы одержали победу при Царев-Лазе. В битве Д. был ранен, в Цетинском музее хранился крест, который защитил его от удара. Но часть тур. войска прорвалась в Цетин и разрушила мон-рь. В 1714 г. боснийский везир Нуман (Думан)-паша Чуприлич со 120 тыс. турок опустошил всю Черногорию. Бежавшие в Будву черногорцы, в основном старики, женщины и дети, были выданы венецианцами туркам. Д. чудом остался в живых, спрятавшись в пещере.

Спасаясь от тур. преследования, Д. уехал через Вену в Россию. В 1715 г. в С.-Петербурге встретился с высокопоставленными лицами и Петром I. Передал в Коллегию иностранных дел извещение-меморандум, в к-ром



Часовня с надгробием митр. Черногорского Даниила на скале Орлов-Криш в Цетине

в 6 пунктах сформулировал просьбы Черногории к России, в т. ч. о принятии Черногории под протекцию России, об издании имп. грамоты с выражением благосклонности к Черногории и благодарности за ее подвиги, о награде 60 большими и малыми медалями черногорцев, израсходовавших свои состояния на войну против турок, об обновлении Цетинского мон-ря и др. (см.: *Павићевић*. С. 33–34).

В апр. 1716 г. Д. вернулся на родину и из мон-ря *Подмаина* писал рус. канцлеру Г. И. Головкину: «Все разорено, разогнано и мечу предано, в рабство уведено, лишь немногие бежали в горы и спаслись». Денег, к-рые он получил от имп. Петра I, на восстановление всего хозяйства не хватило.

По Пожаревацкому миру 1718 г. между Турцией, с одной стороны, и Венецией и Австрией, с другой, венецианцы получили черногорские земли вокруг Будвы, на к-рых находились правосл. мон-ри Подмаина, *Станевичи*, *Подластва* и др. Чтобы сохранить эти земли в церковной юрисдикции, Д. подолгу проживал в обителях, что вызвало жалобы горожан Цетине.

В 1713 г. Д. учредил судебный орган из 12 старейшин – «суд владыки Даниила». Его власть распространялась на все черногорские племена, и с 1723 г. он имел право выносить суровые наказания за преступления кровной мести, которая была широко распространена среди черногорцев.

В 1719 г. Д. назначил себе преемника – своего племянника архим. *Савву (Петровица)*, и в том же году Печский патриарх *Мусей (Райович)* хиротонисал его во епископа.

Д. первоначально был похоронен в малой Успенской ц. мон-ря Подмаина. В 1747 г. его останки перезахоронили в новой Успенской ц. монастыря, а в 1897 г. – в часовне на скале Орлов-Криш в Цетине.

Д. считал себя не только наследником черногорских митрополитов, но и воевод-правителей Черновицей. В 1732 г. на одном Евангелии Д. написал: «Даниил, воеводич сербской земли». Главной его целью было возрождение серб. гос-ва под скипетром рус. царя, к-рый, «если Бог даст, будет греческий, сербский и болгарский император». Программа внешней политики Д. выражена в письме 1713 г. к брату, кн. Раде: «Я – москов, москов, москов!» Он был защитником Православия, кторский католич. еп. Марин Драго писал о нем: «Он агрессивен, и если светские власти не воспрепятствуют ему, то католицизм в дальних краях его епархии попадет в очень большую опасность». Он боролся с «тремя идолами» своего народа – прелюбодеем, сребролюбием и грабежами с кровопролитием. Язык его писем и посланий простонародный, изобилует библейскими и богослужебными цитатами.

Лит.: Письмо черногорского митр. Даниила А. П. Курбатову от 1 янв. 1721 г. // Рус. зритель. М., 1829. № 17/20. С. 198–199; Черногорский владыка Даниил // Славянский мир. СПб. 1878. № 10. С. 290–302; ОДДС. 1879. Т. 2. Ч. 1. С. 612–614; 1915. Т. 22. С. 490–507; *Станојевић* Г. Црна Гора у доба владике Данила. Цетинье, 1955; *Милутиновић* С. Историја Црне Горе. Цетинье, 1997. С. 37–81; *Павићевић* Б. Владика Данило у Петрограду у 1715. г. // М. Лалићу у почаст: 36. радова. Титоград, 1984. С. 13–34; *Стаматовић* А. Кратка историја Митрополије Црногорско-приморске: 1219–1999. Цетинье, 1999. С. 23–26; *Стеклоћа* В. Династија Петровић-Његош између пријатеља и непријатеља. Цетинье, 2000. С. 37–43; *Раснововић* Р. Црна Гора и Русија. Београд; Подгорица, 2005. С. 19–20, 27, 29–31, 42–48, 52–66; *Маркуи* Ј. Каталог-диптих епископа и митрополита Зетских, Црногорских и Приморских од 1219. до 2006. // Православље у Црној гори. Цетинье, 2006. С. 55–58.

О. А. Кузеванов

ДАНИИЛ АГИОРИТ ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ [греч. Δανιήλ Ἀγιορείτης Θεσσαλονικαίος], мон., греческий мелург (2-я пол. XVII – 1-я четв. XVIII в.). В греч. певч. источниках содержится большое число упоминаний о мелургах и др.





деятелях певч. искусства, носящих имя Даниила. Кроме того, это имя достаточно распространено в монашеской среде. Эти обстоятельства породили значительные трудности для исследователей в отождествлении мелургов и их творений. В визант. певч. источниках сообщается о святогорском мон. Данииле, которого митр. *Софроний (Евстратиадис)* в работе «Фракийские музыканты» отождествил с *Давидом Редестским*, считая, что речь идет о мон. Данииле Гавале, мелурге, получившем имя Давид при постриге в великую схиму. Этот же Даниила в поствизант. муз. источниках называется «древним» (*παλαιός*). Во 2-й пол. XVII в. (исключительно в афинских певч. рукописях) упоминается Даниила Дусикиот (*Δουσικιώτης*, т. е. насельник мон-ря Дусику в Фессалии; о нем см.: *Καραγκούνης*. 2003. Σ. 392). На период 3-й четв. XVII в.—1-й четв. XVIII в. приходится творчество мелурга Даниила, к-рого источники называют «архиерей Митилинский» или «бывший (*πρώην*) Митилинский» (см.: *Ibid.* Σ. 408). Создатель Анфологии *Lesb. Mityln. Gymn. Argen.* 39 (XVIII в.) подписался как «Даниила, иеромонах из Мандаматоса [на о-ве Лесбос.— К. К.]». Тождество его с вышеупомянутым архиереем является весьма вероятным, но произвольным предположением (см.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1884–1888. Т. 1. Σ. 157–158). В 1718 г. некий ватопедский иером. Даниила завершил написание Стихираря *Doch.* 330 (см.: *Χατζηγακουμής*. 1980. Σ. 221). Др. информация об этом писце, в т. ч. о его деятельности в качестве мелурга, отсутствует. Известен также протопсалт Великой ц. *Даниила* из Тирнавоса (Фессалия; сер. 1-й четв. XVIII в.—1789), к-рый в источниках именуется также «Новым (*νέος*) Даниилом» (см. собрание «экзегесисов» в ркп. антиохийского архидиака Никифора Кандуниариса Хиосского (*Ath. Xeropot.* 318. *Fol.* 140, нач. XIX в.), где содержится «Каталог тех, кто в разное время работал на ниве церковной музыки, и некоторые сведения об их творениях»).

Помимо вышеупомянутых известен еще один мелург Даниила (вероятно, также создатель певч. рукописей), немногие произведения к-рого весьма ценились и получили широкое распространение в рукописной традиции. Этот мелург часто упоминается как «Даниила Монах» (Папа-

дики письма свящ. Павла Фита *Ath. Iver.* 987. *Fol.* 353v, 464v, сер. XVIII в.; Анфология Пападики письма Игнатия Зографа и Иеропсалта *Ath. Pantel.* 972. *Fol.* 462, сер. XVIII в.) или как «Даниила Агиорит» (Матиматарий *Ath. Iver.* 967. *Fol.* 159, 1-я пол. XVIII в.), достаточно часто также называется «иеромонахом» (см., напр.: Пападики письма *Димитрия Лота Хиосского* *Ath. Paul.* 132. Р. 67, 1774 г.), из-за чего его путают с византийским мелургом мон. Даниилом Агиоритом (древним) и называют Д. А. Ф. «древним» (напр., в Анфологии письма *Дамаскина Аграфорендиниота* *Ath. Xen.* 123. Р. 44, 2-я пол. XVIII в.). Однако возможно, что такое определение дается с целью отличить Д. А. Ф. от жившего позднее Даниила, протопсалта Великой ц. На основании идентификации произведений этого Даниила можно считать установленным, что тот же самый мелург в источниках мог называться то Даниилом Фессалонийским (см. Анфологию *Ath. Xen.* 137. *Fol.* 186, XVIII в., а также: *Χατζηγακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*. Σ. 289, где автор отсылает к Анфологии письма свящ. *Давида Скопелита* *Athen. Bibl. Nat.* 893. *Fol.* 56, 1747 г.), то Даниилом Фессалийцем (см.: Матиматарий — Калофонический Ирмологий *Ath. Doch.* 310. *Fol.* 97v — 200v, 2-я пол. XVIII в.; *Στάθης*. 1997. Σ. 302).

Ок. 1700 г. была составлена Анфология *Ath. Cutl.* 449, где собраны произведения, около к-рых позднее др. почерком и более тонким пером были проставлены надписания: «Даниила Монаха». По предположению проф. Г. *Статиса*, автором этой рукописи был мелург Даниила, вначале записавший свои произведения как анонимные, однако в посл. добавивший к ним указанные надписания (см.: *Στάθης. Χειρόγραφα*. Т. 3. Σ. 330–335). Это мог сделать также к.-л. ученик Даниила или к.-л. позднейший писец, осведомленный об авторстве произведений. Весьма вероятно, что создателем данной рукописи был Д. А. Ф. Однако возможно, что речь идет о иером. Данииле Ватопедском, создателе Стихираря *Ath. Doch.* 330, 1718 г. (см.: *Χατζηγακουμής*. 1980. Σ. 221). В случае если к.-л. из вышеприведенных гипотез является верной, Д. А. Ф. жил между 2-й пол. XVII и 1-й четв. XVIII в.

В число сочинений Д. А. Ф. входит цикл прокимнов, поющих как

дохи (*δοχαί*) в стиле певч. книги *Матиматарий*, весьма часто встречающиеся в источниках и сопровождающиеся надписаниями вроде: «Большие дохи, поющиеся на дневных прокимнах, творение кир Даниила монаха» (автограф лампадария Иоанна *Ath. Paul.* 98. Р. 153, сер. XVIII в.; автограф Дамаскина Аграфорендиниота *Ath. Pantel.* 927. *Fol.* 47v, 2-я пол. XVIII в.; *Ath. Doch.* 401. *Fol.* 42v, 4-я четв. XVIII в.; Анфология *Ath. Xen.* 137. *Fol.* 186, XVIII в.).

Заслуживают упоминания 2 херувимские песни Д. А. Ф.— на 4-й и 4-й плагальный гласы, найденные почти исключительно в афонских певч. кодексах (на 4-й глас — в Анфологии *Ath. Cutl.* 449 (*Fol.* 85v — 91, кон. XVII — нач. XVIII в., вероятно, автограф Д. А. Ф.), в списках XVIII в.: Пападики *Ath. Vatop.* 1438 (*Fol.* 421v — 440), 1435 (*Fol.* 155v — 160v), Анфологии *Athen. Bibl. Nat.* 898 (*Fol.* 275–280v), Пандектах письма иеродиака. Мелхиседека *Ath. Laur.* 1475 (*Fol.* 314) и др.; на 4-й плагальный глас — в Пападики письма иером. Космы *Ath. Laur.* 1165 (*Fol.* 189–189v, кон. XVII в.), Пандектах письма иеродиака. Мелхиседека *Ath. Laur.* 1475 (*Fol.* 334v, XVIII в.), Пападики письма свящ. Павла Фита *Ath. Iver.* 987 (*Fol.* 353v — 354, сер. XVIII в.) и др.).

По предполагаемому автографу Д. А. Ф. (*Ath. Cutl.* 449) известна также его версия причастна «Хвалите» на 3-й глас (*Fol.* 109), мелос к-рого характеризуется как «краткий» (*σύντομον*). В той же рукописи содержатся и др. распевы Д. А. Ф.: песнопение на литургии Преждеосвященных Даров «Ныне силы небесных» на 3-й глас (*Fol.* 141v), причастен «Вкусите и видите» на 1-й глас (*Fol.* 143; также в Анастасиматарии Хрисафа — Анфологии *Ydras. Iliou.* 630. *Fol.* 8, нач. XVIII в., см.: *Χαλδαιάκης*. 2005. Σ. 153), стихира «Воскресения день» с кратимой, надписанная: «Другая 1-го плагального [гласа], украшение монаха Даниила» (*Fol.* 148v).

Д. А. Ф. также принадлежат распевы матим (стихир) на различные праздники и памяти святых (лучшие списки: *Ath. Xeropot.* 276. *Fol.* 14, 58v, 86, 119v, 130, 1-я пол. XVIII в.; *Ath. Doch.* 339. *Fol.* 75v, 91v, 123, 136, 155, 179v, 192, 1768 г.). Так, в Матиматарии *Ath. Iver.* 960 (1768, см.: *Στάθης. Χειρόγραφα*. Т. 3. Σ. 663–670) помещены следующие песнопения

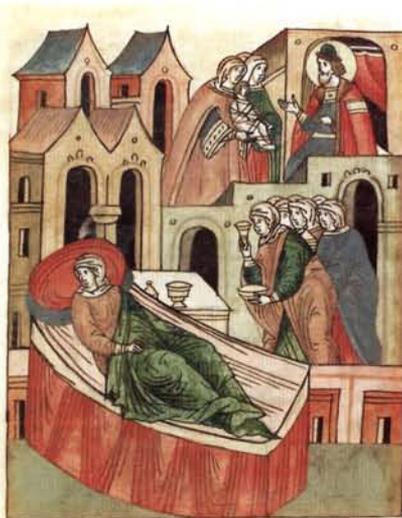


Д. А. Ф.: «Всемирная радость» 4-го гласа (8 сент.; Fol. 73v), «Христу последовав» на 1-й глас (6 окт.; Fol. 88v), «Первозванный ученик» на 1-й глас (30 нояб.; Fol. 120), «Мучащих свирепства» на 1-й плагальный глас (13 дек.; Fol. 132v), «Лик четверодесятосиянный» на 1-й глас (9 марта; Fol. 152), «Небеса устрашишася» (Οὐρανοὶ ἔφριξαν) на 1-й плагальный глас (6 авг.; Fol. 175; в Пападики письма лампадария Иоанна Ath. Paul. 98. P. 800, ок. сер. XVIII в., матима «Небеса устрашишася» помещена с надписанием «глас 1-й, Иоанна Кукузеля, украшенное кир Даниилом»), «Что ты наречем, проче» на 1-й глас (29 авг.; Fol. 186v). Лит.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη, ἥτοι γενικός περιγραφικός Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνά τὴν Ἀνατολήν βιβλιοθήκας εὐρισκομένων Ἑλληνικῶν Χειρογράφων. Κωνσταντινούπολις, 1884/1885. Τ. 1. Σ. 157–158; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Θράκης Μουσικοὶ // ΕΕΒΣ. 1936. Τ. 12. Σ. 54–62; Χατζηγιακουμής Μ. Χειρογραφα Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς, 1453–1820: Συμβολὴ στὴν Ἔρευνα τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Αθήνα, 1980; Στάθης Γ. Θ. Ἀγιορευτικὴ Μελοурγία // Το Ἅγιον Ὄρος: Χθές — σήμερα — αὐριο: Διεθνὲς συμπόσιο. Θεσσαλονίκη, 1997. Σ. 302; Καραγκούνης Κ. Χ. Η Παράδοση καὶ Ἐξήγηση τοῦ Μέλους τῶν Χερουβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Μελοποιίας: Διδακτορικὴ διατριβή. Αθήνα, 2003; Χαλδαϊάκης, Χειρογραφα. Τ. 1. Σ. 153.

К. Карангулис

ДАНИИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1261, Владимир-на-Клязьме (?) — 5.03.1303, Москва), св. кн. московский (пам. 4 марта, 30 авг., в воскресенье перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), 4-й, младший, сын св. кн. Александра Ярославича Невского. Небесным покровителем Д. А. был изображенный на его печати прп. Даниил Столтник. После смерти отца Д. А. получил в удел Москву, но поскольку к тому времени ему было ок. 3 лет, его взял под опеку дядя — вел. кн. Владимирский Ярослав (Афанасий) Ярославич, тиуны к-рого управляли Московским княжеством 7 лет (1264–1271).

К нач. 80-х гг. XIII в. относятся первые сведения о том, что Д. А. стал принимать активное участие в политической жизни Сев.-Вост. Руси. На 80–90-е гг. XIII в. пришлось обострение борьбы за владимирский великокняжеский стол между сыновьями Александра Невского — св. кн. Димитрием Александровичем, к-рый опирался на поддержку могущественного правителя зап. улусов Орды темника Ногая, и Андреем Александровичем, искавшим помощи у ханов,



Рождение св. кн. Даниила Александровича. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XV в. (БАН. 31.7.30—1. Л. 24 об.)

сидевших в Сарае. Андрею, к-рого поддерживал также ряд рус. князей, удалось к нач. 1282 г. отнять великокняжеский стол у старшего брата. В это время Д. А. выступал на стороне кн. Андрея. В 1282 г. вместе с тверским кн. Святославом Ярославичем и новгородцами Д. А. участвовал в походе на Переяславль — центр удельного княжества Димитрия, войска к-рого встретили противников у Дмитрова. После 5-дневного стояния и переговоров был заключен мир.

С этого времени можно говорить о сближении Д. А. с кн. Димитрием Александровичем и тверским кн. св. Михаилом Ярославичем. В 1285 г. в отражении нападения литовцев на владения Тверского еп. Симеона участвовали не только тверские, но и московские войска. По предположению А. Н. Насонова (Насонов. 2002². С. 273), когда в 1285 г. кн. Андрей вновь попытался отнять великокняжеский стол у Димитрия, Д. А. вместе с тверским кн. Михаилом выступил на стороне вел. кн. Димитрия. Совместно они прогнали войско «царевича», к-рого привел из Сарая кн. Андрей (в летописях говорится о том, что «Дмитрии, съчтася с братьею, царевича прогна, а бояры Андреевы изыма»; см., напр.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 526). Когда в 1289 г. Михаил Ярославич «не възхоте... покоритися» Димитрию Александровичу, Д. А. выступил на стороне вел. князя, с к-рым у него теперь установились особенно тесные связи. Вместе с др. князьями Д. А. участвовал в походе вел. князя на Тверь, закончив-

шемся осадой Кашина и заключением мира.

В 1293 г. Андрей Александрович и его союзник ярославский кн. св. Феодор Ростиславич Чёрный отправились в Сарай к хану Тохте с жалобами на вел. кн. Димитрия. Хан выслал против Димитрия и его союзников войско во главе со своим братом Туданом (в рус. летописях он именуется Дюденем), к-рое жестоко разорило земли вел. князя и его сторонников. Обманув («обольстиша») Д. А., ордынское войско захватило и разорило Москву, опустошило московские «волости и села». (Войско Тудана разорило также Можайск, прежде входивший в состав Смоленского княжества, правитель к-рого — кн. Феодор Ростиславич — был союзником ордынцев. А. А. Горский объясняет разорение Можайска ордынскими войсками тем фактом, что к нач. 90-х гг. XIII в. город уже являлся владением Д. А.)

Когда в 1294 г. Димитрий Александрович умер, Д. А. стал во главе князей — противников Андрея, начавшего заявлять притязания на



Св. кн. Даниил Александрович. Миниатюра из Царского титулярника. 1672–1673 гг. (РНБ. F.IV.764. Л. 30)

некие уделы. Как свидетельствует запись в новгородской Службной Минее XII в. (ГИМ. Син. № 161. Л. 260 об.; опубли.: Щепкина М. В., Протасьева Т. Н., Костюхина Л. М., Гольшенко В. С. Описание пергаменных рукописей ГИМ. Ч. 1: Рус. рукописи // АЕ за 1964 г. 1965. С. 146), поздней осенью 1296 г. новгородцы выгнали наместников кн. Андрея и пригласили на новгородский стол

Д. А., приславшего в город наместником своего сына Иоанна (см. *Иоанн I Данилович* Калита). Было заключено соглашение о союзе между Новгородом, Д. А. и тверским кн. Михаилом Ярославичем, по к-рому новгородцы обязались помогать князьям, «аже будет тягота... от Андрея или от татарина» (ГВНиП. № 4. С. 14). Поскольку к этому времени установилась традиция, по к-рой вел. князь Владимирский был одновременно и новгородским князем, вокняжение Д. А. в Новгороде означало то, что новгородцы хотели его видеть на великокняжеском столе. В грамоте Новгороду Михаил Тверской также назвал Д. А. «братом старейшим», т. е. признал верховенство над собой (Там же). Все это позволяет характеризовать Д. А. как одного из главных участников политической жизни Сев.-Вост. Руси в посл. годы XIII в.

Если Д. А. и Михаил Ярославич собирали силы для борьбы с Андреем и его ордынскими покровителями, то союзник московского и тверского князей — сидевший в Переяславле Иван — отправился за помощью в орду Ногая. Еще до его возвращения Андрей Александрович привел из Сарая войско во главе с Неврюем и хотел идти походом на Переяславль. Д. А. и Михаил Тверской, собрав войска, стали у Юрьева-Польского и закрыли Андрею Александровичу дорогу. Стороны не решились на войну. На съезде во Владимире был заключен мир, участники съезда «поделившиеся княжением... и разошедшася кождо в свояси» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. С. 249). Условия заключенного соглашения нам неизвестны. Ясно только, что вел. кн. Андрею не удалось занять Переяславль, но он сумел вернуть себе новгородский стол. Исследователи предполагают, что на этом съезде Д. А. и его союзники признали сидевшего в Сарая хана Тохту своим сюзереном, а он дал им ярлыки на их княжества.

Если в 80–90-х гг. XIII в. Д. А. был членом, а затем главой сильного союза князей, противостоявшего Андрею Александровичу и его союзникам — ростовским князьям, то к нач. XIV в. положение осложнилось, т. к. Михаил Тверской перешел в ряды союзников вел. кн. Андрея. В 1300 г. на новом съезде князей в Дмитрове произошел разрыв отношений между Михаилом Тверским и Иваном Пере-

яславским. В записи о съезде в Лаврентьевской летописи, к-рая в заключительной части отражает летопись, составленную при дворе Михаила Тверского, в перечне участников Д. А. указан на 3-м месте, после вел. кн. Андрея и самого Михаила. По всей видимости, Михаил уже не признавал Д. А. «братом старейшим».

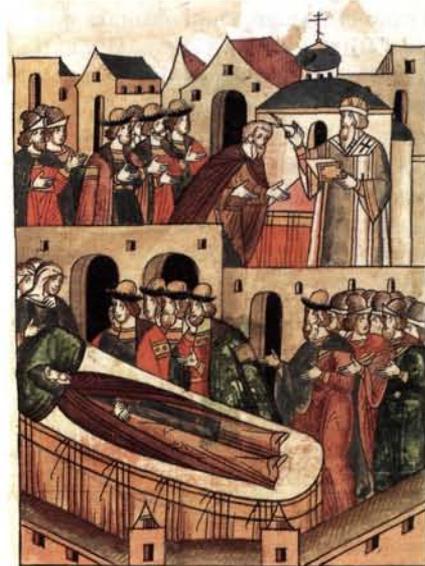
Однако именно в этой неблагоприятной ситуации Д. А. предпринял ряд действий, направленных на укрепление своего княжества. Осенью 1300 г., поддерживая младших членов рязанского княжеского дома в их борьбе за главный стол в Рязанской земле, Д. А. пришел с войском к ее столице — Переяславлю и нанес поражение войску кн. Константина, к-рый «некакою хитростью» был взят в плен. Д. А. не остановился перед тем, что на стороне рязанского князя выступали ордынские войска (как отметил летописец, «много и татар избито бысть» — см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 486), — это был смелый шаг, т. к. к 1300 г. двоевластие в Орде прекратилось и все улусы подчинились власти хана Тохты. Ряд исследователей полагают, что в результате московско-рязанской войны в состав Московского княжества вошел рязанский г. Коломна с прилегающими волостями.

Новый важный шаг был предпринят в 1302 г. 15 мая умер бездетный переяславский кн. Иван Дмитриевич, по свидетельству Троицкой летописи перед кончиной благословивший «в свое место князя Данила Московского в Переяславли княжити, того бо любяше паче инех» (*Присёлков*. 1950. С. 350). По традиции выморочные княжества входили в состав владений вел. князя Владимирского и Андрей Александрович послал своих наместников в Переяславль, осенью того же года он отправился в Орду, возможно за ярлыком на Переяславское княжество. Зимой 1302/03 г. Д. А., ссылаясь на волю кн. Ивана, послал войска, которые выгнали наместников вел. князя и заняли Переяславль. Благодаря действиям Д. А. Московское княжество к концу его правления стало одним из самых сильных княжеств Сев.-Вост. Руси.

В браке с кнг. Агрипиной Д. А. имел сыновей: блгв. вел. кн. *Георгия (Юрия) Даниловича* († 1325), Михаила, Александра († 1308), Бориса († 1320), вел. кн. Иоанна Калиту († 1340), Симеона († после 1322),

Василия, блгв. кн. *Афанасия Даниловича* († 1322), Даниила (РГБ. Ф. 344. № 99. Л. 37–37 об.; ДРВ. Ч. 6. С. 439–440) — и дочь Анну († до 1353) (ДДГ. № 2. С. 12).

Д. А. скончался «на Москве в своей отчине в черныцах и в скиме» 5 марта 1303 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 486).



Пострижение и преставление св. кн. Даниила Александровича. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1. Л. 204 об.)

Эта дата читается в Лаврентьевской и Троицкой летописях. В более поздних летописных сводах, прежде всего в Софийской I летописи старшего извода, указано 4 марта, эта же дата приведена в *Книге степенной царского родословия* и позднее получила общее признание; в «Описании о российских святых» читается 14 марта (С. 57).

В Троицкой летописи (митрополищем своде нач. XV в.) сообщается, что Д. А. был похоронен «в церкви святого Михаила на Москве» (*Присёлков*. 1950. С. 351). Это неверное указание связано с тем, что к нач. XV в. прочно установился обычай хоронить московских князей в Архангельском соборе. В Рогожском летописце и Симеоновской летописи — текстах, отразивших тверскую редакцию того же московского свода, — говорится об основании Иоанном Калитой в 1330 г. на княжеском дворе в Кремле мон-ря в честь Преображения Господня, во главе к-рого был поставлен настоятель в сане архимандрита (см. *Московский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*). В этой связи отмечено, что ранее

Д. А. устроил «архимандритию из святого Данила за рекою», где была поставлена церковь, посвященная его св. патрону (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 46) (см. *Данилов во имя прп. Даниила Столпника московский мон-рь*). По предположению В. А. Кучкина, для учреждения архимандритии Д. А. воспользовался переездом в 1299 г. во Владимир из Киева митр. св. *Максима*. Однако известно, что со времени вокняжения Д. А. Московская земля являлась частью Ростовской епархии, в 1273–1299 гг., вероятно, входила в состав Владимиро-Суздальской епархии. Т. о., благословение на основание обители мог дать епархиальный архиерей. Поскольку в Архангельском соборе гробница Д. А. не обнаружена, а она никак не могла быть забыта его потомками, есть веские основания согласиться со сведениями, приведенными в Степенной книге сер. XVI в., что Д. А. был похоронен в основанном им в честь своего св. патрона мон-ре. Произведенные в Даниловом мон-ре в 80-х гг. XX в. археологические раскопки не обнаружили следов каменного храма XIII в., но найденные многочисленные захоронения, остатки каменных надгробных плит с надписями, датируемые кон. XV — 1-й пол. XVI в., говорят о существовании здесь кладбища, к-рое, очевидно, находилось рядом с несохранившейся деревянной ц. Даниила Столпника.

В том же летописном известии указывается, что Иоанн Калита «приведе» архимандритию в Кремль «и близ себе учини ю». Составитель летописного рассказа видел в этом деяние, свидетельствующее о благочестии Калиты и о его заботе об обители, к-рую он переместил на свой двор, «хотя всегда в дозоре видети ю» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 46). Однако этот поступок сказался неблагоприятно на судьбе основанного Д. А. мон-ря и его гробницы, расположенной рядом с церковью Даниила Столпника. По рассказу Степенной книги, после переноса архимандритии и сам мон-рь, «и села, и все наследие» были переданы под начало архимандрита Спасского мон-ря. Со временем «нерадением архимандритов спасских» Данилов мон-рь перестал существовать, на его месте сохранилась церковь, расположенная рядом с поселением, носившим название «сельцо Даниловское» (Там же. Т. 21. Ч. 1. С. 298).



Св. кн. Даниил Московский в молитви
Св. Троице, с видом Данилова мон-ря.
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (ГМИР)

Почитание. Предание, записанное в сер. XVI в. составителями Степенной книги, повествует о явлении Д. А. юноше из свиты вел. кн. *Иоанна III Васильевича*; святой упрекнул вел. князя за то, что он забыл своего предка. После этого Иоанн III устроил «соборные панихиды» и стал раздавать милостыню, чтобы молились о душах его предков, но на судьбе мон-ря и погребения Д. А. это никак не отразилось. К 1-й пол. XVI в. относятся первые свидетельства о местном почитании Д. А. как святого. В правление Василия III случилось чудо с кн. И. М. Шуйским, к-рый, несмотря на предупреждения одного из местных жителей, ступил ногой на камень, лежавший на могиле Д. А., чтобы сесть на коня. После такого поступка он едва не умер и исцелился лишь после того, как священник отслужил молебен у могилы Д. А. Уже в правление *Иоанна IV Васильевича* по молитве к Д. А. исцелился больной сын ехавшего в Москву коломенского купца; юноша выздоровел, после того как его положили на гроб князя.

Поминание «благочестивого великого князя-инока Данила» содержится в синодике великих и удельных князей и княгинь, отправленном в нач. 1557 г. из Москвы К-польскому патриарху *Иоасафу II* для внесения в патриарший синодик (Россия и греч. мир в XVI в. М., 2004. Т. 1. С. 399). В 50-х гг. XVI в. были приняты меры для восстановления Данилова мон-ря, в к-ром гробница прямого предка московских правителей была бы окружена должным почитанием.

В кон. 50-х гг. в мон-ре уже жила братия во главе со строителем. 6 дек. 1559 г. Иоанн IV пожаловал обители волость на юге Московского у. (см.: *Антонов А. В.* К истории возобновления моск. Данилова мон-ря // РД. 2000. Вып. 6. С. 179–184). 18 мая 1561 г. в присутствии царя и митр. св. *Макария* был освящен построенный в мон-ре каменный собор в память «святых отец седми Соборов и пророка Даниила» (ПСРЛ. Т. 13. С. 332). Царь установил обычай, по к-рому ежегодно он сам и митрополит с собором должны были посещать мон-рь, где в этот день должны были совершаться заупокойные службы по Д. А. На могиле князя, по-видимому, в это время была установлена плита с надписью, сообщавшей о его кончине 4 марта 6811 (1303) г. Надпись сохранилась в копии кон. XVII — нач. XVIII в.

30 авг. 1652 г. по повелению царя *Алексея Михайловича* и патриарха *Никона* нетленные мощи Д. А. были перенесены в собор в честь св. Отцов



Св. князя Ярослава Всеволодовича
Владимирский и Даниил Александрович
Московский. Фрагмент миниатюры
из синодика Новоиверусалимского мон-ря.
1676–1682 гг. (ГИМ. Воскр. № 66. Л. 58)

семи Вселенских Соборов Данилова мон-ря и положены в раке напротив правого клироса (об этом сообщала надпись на плите близ раки). По монастырской описи 1701 г., рака с мощами Д. А. стояла в юго-вост. углу собора, перед иконостасом. В 1763 г. рака со св. мощами была перенесена в арку у левого клироса, между центральной частью храма и сев.



Рака с частицей мощей св. кн. Даниила Московского в ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов Данилова мон-ря в Москве. Фотография. Кон. XX в.

приделом. Деревянная рака имела серебряный оклад, устроенный на средства кн. Ф. И. Голицына. В 1812 г. франц. солдаты похитили оклад, в 1817 г. по проекту Е. Кафтанникова была изготовлена новая, серебряная позолоченная рака. В 1917 г. мощи Д. А. были перенесены в Троицкий собор Данилова мон-ря и установлены под сенью у сев.-вост. столпа, в 1929 г. рака вернулась в храм св. Отцов семи Вселенских Соборов. В 1930 г. Данилов мон-рь был закрыт, 7 окт. во время всенощного бдения мощи Д. А. были перенесены в действующую приходскую ц. Воскресения словущего, расположенную рядом с обителью. Судьба св. мощей после закрытия этого храма в 1932 г. неизвестна.

Сохранились частицы мощей Д. А. Одна частица, принадлежавшая некогда архиеп. *Феодору (Поздеевскому)*, 29 мая 1986 г. была передана в Данилов мон-рь из США. Др. частицу вернул обители 17 марта 1995 г. живший в США прот. И. *Мейендорф*, получивший ее от акад. Д. С. *Лихачёва*, к-рому ковчежец со святыней передал на хранение проф. И. Е. Аничков с наказом вернуть Церкви в благоприятное время. Аничков получил частицу мощей Д. А. в 1929 г. от неизвестного по имени архиерея в одном из сев. городов России, где оба отбывали ссылку. В наст. время металлическая позолоченная рака с частицей мощей Д. А. находится в храме св. Отцов семи Вселенских Соборов (под сев. аркой, ведущей в придел во имя Д. А.), над ракой установлена резная

деревянная сень. Ковчег с частицей мощей находится также в Троицком соборе мон-ря. Кроме того, в обители имеется неск. икон с частицами мощей Д. А.

Имя Д. А. как святого не упоминается в Уставе московского Успенского собора (ок. 1634). В 1677 г. на церковном Соборе, обсуждавшем вопрос о канонизации св. кнг. *Анны Кашинской*, было постановлено, что она заслуживает, как и Д. А., того, чтобы «панихиды, и литургии служить, и милостыню творити». Здесь же было отмечено, что хотя с мощами Д. А. связаны «известная явления и чудеса», но служба в его честь не совершается: «Кондаков и тропарей не бысть и отныне и несть» (ЧОИДР. 1871. Кн. 4. С. 15). Однако уже в Месяцеслове келаря Троице-Сергиева мон-ря *Симона (Азарыина)* (сер. 50-х гг. XVII в.) под 4 марта отмечается преставление «святаго благовернаго князя Даниила Александровича Московскаго, и погребен бысть в Даниловском монастыре, пострижен и в схиме, от негож создан бысть монастырь тот, и многа исцеления Бог дарова от гроба его всем приходящим с верою» (РГБ. МДА. № 201. Л. 312 об.).

В 1724 г., при перенесении мощей св. кн. Александра Невского из Владимира в с.-петербургский Свято-Троицкий мон-рь (см. *Александро-Невская лавра*) 30 авг., в день обретения мощей Д. А., был установлен общий праздник святым Александру Невскому и Д. А. В 1805 г. во имя Д. А. был освящен придел в монастырском соборе в честь св. Отцов семи Вселенских Соборов.

Житие и служба. На рубеже 50-х и 60-х гг. XVI в. в высших светских и церковных кругах возник замысел создания «Книги степенной царского родословия» — произведения, в к-ром древнерус. история изображалась бы как серия биографий правивших Русской землей государей и где уделялось бы значительное внимание и жизни, и посмертной судьбе членов династии Рюриковичей. В тексте Степенной книги, работа над к-рой была завершена в 1563 г., в перечне «новых чудотворцев» — членов династии Рюриковичей — под 4 марта значилось «Житие преподобнаго великого князя Даниила Донскаго [так!], иже на Москве» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 39). В Житие («Иже о блаженном великом князе Даниле сказания») вне-

сени рассказы о чудесах у надгробия Д. А. с кн. Шуйским и коломенским купцом. Степенная книга называет Д. А. «святым», «праведнодержавным» (Там же. С. 315). В сообщении о его рождении он характеризуется как «наследник Русьскому царствию» и «великий князь». Князь прославляется как миротворец, который даже в ходе междоусобиц «бес кровопролития брань утоляше и мир составляше», благодаря чему «ни от кого же неврежена бысть держава его» (Там же. С. 291, 296). Правление Д. А. рассматривается как переломный этап в истории династии Рюриковичей и Русской земли, с ним связывали переход столичного статуса за Москву: «От Всеволода же Юрьевича и до Даниила Александровича в Володимери державствоваху. От Даниила же на Москве Богом утвержено бысть царствие Русских государей» (Там же. С. 4).

Повесть о Д. А. из Степенной книги под 4 марта включена в состав Минеи Четых Иоанна *Милютина* (ГИМ. Син. № 803), на ее основе была составлена краткая проложная



Св. кн. Даниил Московский с клеймами Жития и с видом Данилова мон-ря. Литография. 1903 г.

редакция, изданная в 1662 г. (Пролог. Март—Август. М., 1662. Л. 20–21). В кон. XVIII в. митр. Платон (Левшин) на основе Степенной книги, летописей и «Истории Российской» кн. М. М. *Щербатова* составил новое Житие Д. А. ([Платон (Левшин), митр.]. Служба и Житие преподобного и благоверного отца нашего Даниила, великого князя Московского. М., 1791).



В повестях о начале Москвы XVII в., где отразились народные предания, возникшие, по-видимому, не ранее сер. XVI в., Д. А. выступает как мифологизированный персонаж: вел. кн. Даниил Иванович, суздальский кн. Даниил Александрович Невский (см.: *Тихомиров М. Н.* Древняя Москва в XII–XV вв.: Средневеков. Россия на междунар. путях: XIV–XV вв. М., 1992². С. 176–179). В тексте этих повестей отсутствуют следы почитания Д. А. как святого. Лишь однажды он называется «благодарным князем», принявшим «мученическую смерть от прелюбодеев жены своя», и уподобляется св. князьям *Борису и Глебу* (Там же. С. 178).

Наиболее ранняя сохранившаяся служба Д. А. была составлена по повелению патриарха св. *Иова* († 1607) «тщанием и труды» С. Р. *Алферьева* и инока *Сергия* из *переславль-залеского Данилова во имя Св. Троицы мон-ря* (РГБ. Ф. 310. № 300, список 2-й пол. XVII в.). Однако этот текст не получил распространения. В правление царей *Иоанна V* и *Петра I Алексеевичей* возникла его новая редакция, в к-рой уже многократно упоминалась рака, появившаяся в 1652 г. Новая служба Д. А. была написана в 1711 г. иером. *Чудова монастыря* и справщиком *Печатного двора Карионом (Истоминным)* по заказу игум. *Данилова мон-ря Макария* и старца *Кариона (Борина)*. Еще одна служба Д. А. была составлена при имп. *Елизавете Петровне* (ЦМиАР. КП 3945.6, список кон. 50-х гг. XVIII в.), образцом для нее стала служба св. *Александру Невскому*. Опубликованная митр. *Платоном* в 1791 г. вместе с *Житием*, она получила наибольшее распространение в обиходе РПЦ.

Ист.: ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1; Т. 18; Т. 21. Ч. 1; Т. 34 (по указ.); *Амфилохий (Казанский-Сергиевский)*, архим. *Летописные и другие древние сказания о св. блгв. вел. кн. Данииле Александровиче*. М., 1873; *Присёлков М. Д.* *Троицкая летопись: Реконструкция текста*. М.; Л., 1950; *Миняев (МП)*. Март. Ч. 1. С. 103–123; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* *Актовые печати*. М., 1998. Т. 3. С. 67, 166 [описание печатей Д. А.]; *Московский патерик: Древнейшие святые Моск. земли*. М., 2003. С. 8–24 [Житие], 26–30, 65–83. Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Март. С. 45–49; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 145–146; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 126–127; *Дионисий (Виноградов)*, архим. О св. блгв. Данииле, вел. кн. Московском. М., 1898; *Дмитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Март. С. 22–24; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 190; *Кучкин В. А.* О дате основания моск. *Данилова мон-ря* // ВИА. 1990. № 7. С. 164–166; он же. Первый моск. кн. Даниил

Александрович // ОИ. 1995. № 1. С. 93–107; *Беляев Л. А.* Древние мон-ри Москвы по данным археологии. М., 1994. С. 101–151; *История Москвы с древнейших времен до наших дней: В 3 т. М., 1997. Т. 1: XII–XVII вв.* С. 31–34, 177; *Lenhoff G. D.* Unofficial Veneration of the Danilovichi in Muscovite Rus // Culture and Identity in Muscovy: 1359–1584. М., 1997. P. 391–416; *Борисов Н. С.* Политика моск. князей: (Кон. XIII – 1-я пол. XIV в.). М., 1999. С. 65–84; О святых мощах прп. кн. Даниила, Моск. чудотворца // ДанБлаг. 1999. Вып. 10. С. 40–41; *Горский А. А.* Москва и Орда. М., 2000; *Быкова И. М.* Святой блгв. кн. Даниил Московский // Первый на Москве: Моск. Данилов мон-рь. М., 2000. С. 11–31; *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерус. гос-ва: Ист.-геогр. исслед. Монголы и Русь: История татар. политики на Руси. СПб., 2002². С. 271, 273, 278, 291; *Алехина Л. И.* Служба и Житие блгв. кн. Даниила Московского из собрания ЦМиАР // Макариевские чт. М., 2003. Вып. 10. С. 494–505; *Даниил Александрович – князь московский: Библиогр. указ. / ЦГПБ им. Н. А. Некрасова; ГПИБ. М., 2003; Святой блгв. кн. Даниил Московский*. М., 2003; *Янин В. Л.* К вопросу о роли Синодального списка Новгородской I летописи в рус. летописании XV в. // Он же. Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 306–311.

Б. Н. Флоря

Иконография. Существует 2 извода иконографии Д. А.: в княжеских одеждах и в схиме. В Лицевом летописном своде 70-х гг. XVI в. ему отводится важная роль как основателю правосл. Московского царства. В миниатюрах свода Д. А. представлен в княжеских одеждах, без нимба, фигура выделяется композиционно, цветом одежд, языком жестов. Изображен в сюжетах: рождение у св. вел. кн. *Александра Невского* сына (Древний летописец, 1-й Остермановский том. БАН. 31.7.30–1. Л. 44); поход на Рязань против татар (2-й Остермановский том. БАН. 31.7.30–2. Л. 195 об.); Д. А. на коне, впереди войска, в латах и княжеской шапке, вверху — он берет в плен рязанского кн. *Константина*; съезд рус. князей в *Дмитрове* (Л. 198 об.); Д. А. 3-й слева, в синем плаще, его десница с указующим жестом (знаком приказания); передача *Переяславля* кн. *Иваном Дмитриевичем* своему дяде Д. А., назначение наместников в *Переяславль* (Л. 202); Д. А. справа, в синем плаще, с княжеским жезлом, на 2-м плане изображение *Переяславля*; пострижение и преставление (Л. 204 об.); Д. А. на ложе, в схимнических одеждах, на фоне одноглавого храма *Данилова мон-ря*; отпевание и погребение (Л. 205); на фоне *Архангельского собора* Московского Кремля, перед гробом 4 сына Д. А., вверху — сын *Юрий*, к-рого переяславцы не пускают в Москву на погребение отца, боясь, чтобы вел. кн. *Андрей Александрович* не занял их город. Изображение исторических событий связано с их изложением в *Степенной книге* в «Повести о богоснабдимом великом князе Данииле Александровиче Московском»;

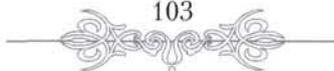
соответствующие миниатюрам тексты являются компиляцией выдержек из летописей, *Степенной книги*, *Хронографов*, *Житий*, повестей.

Наиболее раннее сохранившееся изображение Д. А. — в стенописи *Архангельского собора* Московского Кремля, возобновленной в 1652–1666 гг. по первоначальной программе 1564–1565 гг. (*Сизов Е. С.* Датировка росписи *Архангельского собора* Московского Кремля и историческая основа некоторых ее сюжетов // Древнерус. искусство: XVII в. М., 1964. С. 160–174). Фигура святого помещена при входе в собор на юж. стороне



Св. кн. Даниил Московский.
Роспись Архангельского собора
Московского Кремля. 1652–1666 гг.

сев.-зап. столпа: Д. А. с нимбом, в темно-коричневой монашеской мантии, охряная ряса перехвачена широким черным монашеским поясом с пряжкой, куколь схимы синего цвета (цвета одеяний те же, что и в миниатюрах *Летописного свода*), в правой руке князя — свернутый свиток, левая — в молении к благословляющему небесному покровителю прп. *Даниилу Столпнику*. Д. А. изображен средовеком с тонкими чертами лица, удлиненной полукруглой бородой с проседью, изможденным. В *Архангельском соборе* в схиме изображен также только брат Д. А. — вел. кн. *Дмитрий Александрович Переяславский* (в сев.-зап. углу на зап. стене), что подчеркивает преемственность Москвы от *Переяславля* и избранную роль Московского гос-ва с самого начала его истории. В росписи сер. XVI в. средней *Золотой палаты* царского дворца в Московском Кремле образ Д. А. находился в откосе окна зап. стены (*Забелин И. Е.* Домашний быт рус. царей в XVI и XVII вв. М., 1990. Кн. 1. С. 164). В стенописи *Грановитой палаты* Кремля кон. XVI в. (возобновлена в 1882 палехскими мастерами *Белушовыми* по описи иконописца *С. Ушакова*) — Д. А.



в княжеских одеждах в откосе окна у царского места, напротив — его сын Иоанн Калита (*Забелин*. С. 168).

В Царском Титулярнике 1672 г. «исторический портрет» Д. А. помещен после его отца — вел. кн. Александра Невского (РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. III. № 7). К работе над Титулярником привлекались мастера Оружейной палаты Иван Максимов (ученик С. Ушакова), «золотописец» Григорий Благушин, патриарший иконописец Дмитрий Львов (ДАИ. 1857. Т. 6. № 43. С. 188–200; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. С. 33, 162, 166–167). Как и др. вел. князья, Д. А. изображен с нимбом. Портрет носит условный характер: оплечный образ святого в княжеских одеждах, с крупными чертами лица, удлиненным носом, вьющимися короткими волосами и полукруглой бородой вписан в овал, исполнен в традициях «живоподобия».

В 2 др. экземплярах Титулярника 1672–1673 гг., изготовленных по образцу 1672 г. для царя Алексея Михайловича и царевича Феодора Алексеевича, в работе над к-рыми также принимали участие иконописцы Макар Потапов и Федор Юрьев Репьев, изображение более парадное — поясное, в овале, в руках Д. А. — скипетр и держава, нимб отсутствует (РНБ. Ф. IV. 764. Л. 30; Эрм. 440. Л. 27). Портрет Д. А. имеется также в титулярнике 1690–1698 гг. (ГИМ. Муз. 4047), вложенном, согласно митр. Псковскому Илариону (Смирному), в Троицкий собор Пскова. Подобная традиция сохранялась в более поздних живописных портретах на холсте (кон. XVIII в. ГРМ), на гравюрах и литографиях 1-й пол.—сер. XIX в. (РНБ, см. также: *Адарюков, Обольянинов*. Словарь портретов. С. 273), на костяных рельефах холмогорской работы, в серии небольших рельефных печатей (инталей) на зеленой сибир. яшме, вырезанных ок. 1723 г. нюрнбергским мастером И. К. Доршем (ГЭ), по-видимому по заказу Я. В. Брюса (Д. А. — оплечно, в княжеских доспехах).

На миниатюре в синодике Новоиерусалимского Воскресенского мон-ря с изображением родословного древа русских князей и царей, выполненным собственноручно вел. княж. Татианой Михайловной в 1676–1682 гг. (ГИМ. Воскр. 66. Л. 58), Д. А. представлен вверху справа в схиме (*Срезневский И. И.* Родословное дерево рус. князей и царей: Рисунок 1676–1682 гг. // ИИАО. 1863. Т. 4. Стб. 308–310. Цв. рис. 17). В росписи Благовещенского собора Казанского кремля (ок. 1694) Д. А. изображен в княжеских одеждах (плащ с растительным орнаментом по светлому полю) в откосе окна сев. стены, напротив св. кн. Александра Невского (имя святого определено по графье, колорит изменился вслед пожаров) (*Сорокатый Н. В.* Кафедр.



Св. кн. Даниил Московский.
Икона. 1991 г. Иконописцы Н. Шелягина
и прот. В. Савиных (ц. св. Отцов семи
Вселенских Соборов Данилова мон-ря)

Благовещенский собор Казани // Сокровища культуры Татарстана. СПб., 2004. С. 133, 137. (Наследие народов РФ; 5).

В иконописи основным иконографическим изводом является изображение Д. А. в схиме. По описаниям в иконописных подлинниках XVIII — нач. XX в. под 5 марта святой представлен «подобием сед, брада поменьше Власиевы и тупее, на голове схима, ризы преподобническа» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 283; см. также: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 77); «подобием брада Сергиева, в шапке и во амфоре, сак лзорь, испод бакан» (БАН. Строг. 66. Л. 155); «типа русскаго, сед, борода не очень велика, но более средней величины и широковата, одежды монашеския, на голове схима» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 200). В лицевой рукописи XIX в., выполненной по протографу XVII в. (РНБ. Вяз. Q. 154. Л. 107), Д. А. с короткой бородой, без куколя (*Маркелов*. Т. 2. С. 391).

На самой ранней из известных икон кон. XVII — нач. XVIII в. (ГМИР), написанной под влиянием царских мастеров Оружейной палаты, Д. А. в схимнических одеждах предстает Св. Троице ветхозаветной на фоне Данилова мон-ря. Тип лика — «русский», полукруглая борода с сильной проседью, правая рука сложена троеперстно, в левой — развернутый свиток с надписью, типичной для икон преподобных: «Не скорбите убо братие моя, но по сему...» Данилов монастырь на иконе изображен с каменным,

возведенным при царе Иоанне Грозном в сер. XVI в. одноглавым храмом св. Отцов семи Вселенских Соборов за каменными монастырскими стенами с башнями. Собор завершается рядами килевидных кокошников «вперебежку» (такую же систему расположения килевидных кокошников можно видеть на гравюре нач. XVIII в. П. Пикара (ГИМ)), с запада к храму примыкает ярусная колокольня с полукруглыми проемами и небольшим шатром. На заднем плане 2 главки храмов Покрова Богородицы и прор. Даниила 2-й пол. XVII в.; впереди на холмистом поезде — деревянная часовенка. Иконография Д. А. в предстоянии Св. Троице выражала важную мысль о духовной преемственности собирателей правосл. Московской Руси. В Службе святого называют «домом Святыя Троицы», предстоящим «присно престолу Троицныя благодати». Мощи св. князя были принесены по повелению царя Алексея Михайловича и патриарха Никона в 1652 г. в ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов «на прославление Святыя Троицы» (РГБ. Унд. 300. Л. 59 об.— 60); над мощами был поставлен образ святого с изображением Св. Троицы (Опись Данилова монастыря 1701 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 102. Л. 2).

Иконы Д. А. с изображением Данилова мон-ря были распространены уже в XVII в. Сохранился иконный образец кон. XVII в. мастера Ивана Носа (ГИМ): Д. А. — в молении Спасителю перед высоким храмом, обитель окружена деревянной оградой-тыном, что отражает ранний этап монастырского строительства. 2-светный храм с карнизами на фасадах завершается 5 рядами ярусных полукруглых кокошников со стрельчатым верхом. Система расположения кокошников ярусами, а не «вперебежку» соответствует существующему варианту реконструкции храма (*Ловкунас Н. А.* Архитектурный ансамбль мон-ря // Первый на Москве. С. 178). Внизу храм окружен низкой галереей с угловой 2-пролетной звонницей, на горизонте — часовня со стрельчатыми кокошниками. В XVII в. Д. А. изображался в молитвенном предстоянии Спасителю (на иконах типа Спаса Смоленского) среди избранных святых, как на прориси иконописца В. П. Гурьянова (*Маркелов*. Т. 1. С. 341), где он представлен в левой группе, со скрещенными на груди руками и с надписью на нимбе: «Данииль Князь».

Вскоре после перенесения мощей св. вел. кн. Александра Невского в Свято-Троицкий мон-рь С.-Петербурга (впосл. Александро-Невская лавра) 30 авг. 1724 г., в день празднования обретения мощей Д. А., был установлен общий праздник св. князьям и появились их парные изображения, напр. в местном ряду иконостаса храма св. Отцов семи Вселенских Соборов в Даниловом мон-ре (Опись Да-

нилова мон-ря 1725 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 102. Л. 17). В приделе преподобных Симеона и Д. Столпников образы обоих св. князей находились в Деисусе (Описание святыя соборная церкви во имя Седми соборов Святых Отец, каменная. 1726 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 102. Л. 165 об.), а их парное изображение с благословляющим Спасителем вверху (1819, худож. С. В. Тарин) — на стене западного фасада храма (трапезной церкви).

Вместе в молении Св. Троице новозаветной св. князя написаны на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (возможно, ок. 1803 — к 500-летию преставления Д. А. и 100-летию С.-Петербурга) (ГМИР): св. кн. Александр в княжеских одеждах на фоне красного занавеса осеняет царскую корону, скипетр и державу; Д. А. в схиме, с поднятыми в молении у груди руками, на фоне Московского Кремля (изображения разделяет колонна как знак новой столицы России). С.-Петербург и Москва представлены здесь как 2 разных мира, связанные духовной преемственностью их небесных покровителей. Изображение обоих князей помещалось на сени над ракой Д. А. (Опись Данилова мон-ря 1813 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 109. Л. 4 об.), на хоругвях, напр. сер. XVIII в. (на лицевой стороне — Воскресение Христова) из храма св. Отцов семи Вселенских Соборов (Опись Данилова мон-ря 1763 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 104. Л. 7). Парные иконы Д. А. в схиме, со свитком: «Не скорбите убо, братие» и



Св. князь Александр Невский и Даниил Московский. Икона. Кон. XVIII — нач. XIX в. (ГМИР)

вел. кн. Александра Невского в княжеских одеждах были распространены и в нач. XX в. (Данилов муж. монастырь в Москве).

Имп. Екатериной II в Данилов мон-рь на раку святого был подарен покров из золотого глазета, с шитыми царской ко-



Св. кн. Даниил Московский. Фрагмент иконы «Собор Русских святых». Нач. XIX в. (НКПИКЗ)

роной, гербами и живописным изображением горностаевых хвостов (мотив княжеской одежды), голубой, атласный, с золотым крестом (Опись 1763 г. Л. 34; Опись Данилова монастыря 1859 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 122. Л. 103–103 об). Покровы были вложены также фельдмаршалом С. Ф. Апраксиным, советником Дворцовой канцелярии А. Ф. Васильевым, полковником П. А. Южковым, позднее — графиней Апраксиной, Позняковым, моск. купцом Горбуновым, купцом Пищальниковым, Ефросимовой (Опись 1763 г. Л. 34–36; Опись Данилова монастыря 1793 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 108. Л. 18а об.— 33 об.). На покрове 1797 г. (на раку, обложенную в сер. XVIII в. серебром кн. Ф. И. Голицыным) было вышито изображение Д. А. в мантии золотого цвета и серебряной схиме, лик и руки исполнены живописно. На других покровах были помещены княжеские символы и образы: крест с ангелами, держащими корону (1807), Нерукотворный образ Христа (один из самых почитаемых великокняжеских и царских образов) с серафимами по сторонам (1801); по краям — тексты тропаря или кондака Д. А. На главу полагался воздух из золотой парчи или серебряного глазета с крестами, на мощи — схима (Опись Данилова мон-ря 1760 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 102. Л. 18 об.— 19, 23, 48), одна из к-рых, вклад кнж. С. Волконской в 1774 г., была с золотыми Голгофскими крестами, вышитыми по белому атласу (Опись Данилова монастыря 1789 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 107. Л. 28 об.).

В XVIII в. Д. А. изображался в основном в монашеском одеянии, в частности на гравюре 1-й пол. XVIII в. М. Н. Нелорошевского с образом Владимирской иконы Божией Матери среди почитае-

мых рус. святых, в 5-м клейме сверху на правом поле (РНБ. Собр. А. В. Олсуфьева — см.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 493. № 1226; Атлас. Т. 3. № 1226). В сер. XVIII в. большой образ Д. А. в схиме был поставлен у его мощей (Опись 1763 г. Л. 4–6). В нач. 60-х гг. XVIII в. он был украшен на средства купца М. Козмина серебряным позолоченным окладом (Опись 1789 г. Л. 2 об.), в 1840 г. оклад был заменен новой серебряной чеканной позолоченной ризой с надписями на эмалевых дробницах (Описи Данилова мон-ря 1843, 1859 г.— РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 120. Л. 7 об.; Ед. 122. Л. 13 об.).

В живописных образах и иконах XVIII в. сохранялась древняя иконография Д. А. — схимника, предстоящего Св. Троице. Так, ок. 1794 г. были выполнены 4 аналойные иконы Д. А. в серебряных позолоченных чеканных окладах — святой в «монашеском великия схимы одеянии» со Св. Троицей в облаках, на одной — с Пресв. Богородицей и Младенцем Иисусом Христом (Опись 1793 г. Л. 17). Видимо, подобная икона св. князя нач. 60-х гг. XVIII в. (Опись 1763 г. Л. 117 об.) была поднесена еп. Крутицким *Самуилом (Миславским)*, членом Святейшего Синода, имп. Екатерине II во время ее посещения Данилова мон-ря 30 авг. 1775 г., в день празднования памяти святого. Среди рус. вел. князей и царей, скопированных с гравированного портрета имп. Петра I с баталиями работы П. Пикара (1717), Д. А. присутствует на гравюре 2-й пол. XVIII в. с изображением в центре имп. Екатерины II, ведущей за руку малолетнего сына Павла, вдали — Московский Кремль (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 2. С. 237, 239). В числе мн. др. святых Д. А. (с непокрытой головой) запечатлен на складне-мощевике 2-й пол. XVIII в. (ГММК).

В XIX в. сосуществовали различные традиции иконографии святого. Так, на новой серебряной раке 1817 г. (Опись 1859 г. Л. 12 об.— 13), выполненной в стиле классицизма, Д. А. был представлен и в княжеских одеждах, и в схиме. На боковой стороне — чеканное изображение святого в рост, в горностаевой мантии, со скипетром в правой руке. Судя по выполненному акварелью и тушью чертежу раки Е. Кафтаникова, образ святого был помещен в круге на золотом фоне, по бокам — ветви, поддерживаемые ангелами (РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 561. Л. 2). На верхней позолоченной доске раки имелся чеканный образ Д. А. в схиме (на обороте доски — ковчег с частью зуба св. кн. Александра Невского) (Опись 1859 г. Л. 12 об.— 13).

В трапезной ц. храма св. Отцов семи Вселенских Соборов за правым клиросом находился живописный образ Д. А. «в княжеском виде» (Опись Данилова монастыря 1824 г.— РГАДА. Ф. 1188.

Оп. 1. Ед. 112. Л. 4 об.). Ценным в худож. отношении считался храмовый образ из придела во имя Д. А. (освящен в 1805). На пилоне слева, у центрального иконостаса нового каменного Троицкого собора Данилова мон-ря (1838), стоял большой образ Д. А. в молении Спасителю «письма иконного» (иконы в иконостасе писались в 1835 Н. В. Щепетовым). На хоругви образ Д. А. был вышит по малиновому бархату с золотыми ветвями и виноградом (на др. стороне — «Зачатие прав. Анны» по освятию сев. придела). На эскизах 1868 г. небольших овальных образков в оправе, заказанных по распоряжению архим. Иакова, Д. А. — в горностаевой мантии и короне, со скипетром в руке (РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 695). В ц. свт. Николая Чудотворца в Толмачах в верхней части пристенного киота находится круглая икона 1-й пол. XIX в.: Д. А. — в княжеских одеждах, руки возле груди (ГТГ).

В нач. XX в. особенное распространение получила иконография Д. А. в схиме, со скрещенными на груди руками, ориентирующаяся на традицию надгробных изображений. На чудотворной иконе из часовни Данилова мон-ря (ныне в малом соборе в честь Донской иконы Божией Матери Донского мон-ря) Д. А. представлен с нимбом в виде лучей на фоне рассветного неба и темного пейзажа с небольшим деревянным монастырским храмом. На иконе этого времени из храма Сошествия Св. Духа на Даниловском кладбище фигура Д. А. в синей схиме с белыми Голгофскими крестами возвышается над низкой линией горизонта, внизу, на берегу р. Москвы, — Даниловская слобода с домами и погостом, справа — шатровый деревянный храм с колокольней. Почитаемый аналойный образ с частицей св. мощей (ц. Покрова Богородицы Данилова мон-ря) представляет Д. А. в темных схимнических одеждах, с четками, на золотом орнаментированном фоне. Др. вариант иконографии (в горностаевой мантии, с поясным образом благословляющего Спасителя в облаках) встречается на иконе нач. XX в., созданной в среднерус. иконописных селах (частное собрание, Москва).

В стенописи старообрядческого Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве (1-я четв. XIX в., поновлена в 1897–1899) Д. А. изображен в схиме на юж. грани сев.-зап. столпа средокрестья, напротив — св. кн. Александр Невский. В росписи ц. Покрова Пресв. Богородицы Данилова мон-ря 2-й пол. XIX в. святой представлен с родителями, в княжеских одеждах, с прижатым к груди крестом и с мечом в левой руке, на фоне 5-главого Успенского собора Владимира. Образ Д. А. был включен в программу росписи 70-х гг. XIX в. зап. стены сев. придела во имя св. кн. Александра Невского в храме Христа Спасителя;

у оконных арок и на дверях на сев. фасаде храма (представлены «просветители веры Христовой в России, хранители этой веры от врагов и помощники в битвах») находились горельефные изображения Д. А. в схиме работы скульпторов Н. А. Рамазанова, Ф. П. Толстого сер. XIX в. (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. закл. части: Б. Споров]. М., 1996^н. С. 34, 36, 42, 78; Юбилейный справ. Имп. АХ: Список рус. художников / Сост.: С. Н. Кондаков. Пг., 1914. Ч. 2. С. 269).

В композиции генеалогического древа российских государей в стенописи центрального свода парадных сеней Исторического музея в Москве 1883 г. (артель Ф. Г. Торопова) фигура Д. А. влоборота влево, в княжеском одеянии, со скипетром в руке, в овале с растительным обрамлением. В ряду др. св. князей он написан на сев. стене в интерьере Вознесенского собора в Ельце (ок. 1888, художники А. И. Корзухин и К. В. Лебедев). Необычное изображение святого («милосердна начальника, вдов и сирот предстателя, нищих питателя») в княжеских одеждах, с крестом и денежным мешочком для раздачи бедным в руках — в росписи собора Всемиловитого Спаса (1900) Давидовой Вознесенской пуст.

Редким образцом житийной иконографии Д. А. являются литографии 1903 г. (выпущены Даниловым мон-рем к 600-летию преставления святого) с сюжетами Жития и видом Даниловой обители — Д. А. в среднике изображен в схиме, с небольшим одноглавым 3-апсидным храмом в руках как храмоздатель правосл. Москвы и основатель 1-го московского мон-ря. В клеймах отобразены важные события из его жизни: благословение св. вел. кн. Александром Невским; моление Д. А. об устройении града Москвы; передача правления сыну Иоанну Калите; пострижение в иноческий образ и схиму; погребение в Даниловом мон-ре; чудо от гроба в царствование Иоанна Грозного — явление кн. И. М. Шуйскому; обретение и перенесение св. мощей при царе Алексее Михайловиче; вид Данилова мон-ря с юго-вост. стороны.

В Даниловом мон-ре существовала традиция изображения Д. А. вместе с особо почитавшимся в обители прп. Кассианом Римлянином (икона 2-й пол. XIX — нач. XX в. из частного собрания в Москве). На небольшом паломническом образке этого извода 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР) одеяние св. князя необычных цветов — зеленая ряса и красная монашеская мантия. По заказу настоятеля мон-ря нмч. Феодора (Поздеевского), еп. Волоколамского, изучавшего наследие прп. Кассиана, в 10-х гг. XX в. была написана икона Д. А. и прп. Кассиана вместе с небесным покровителем заказчика — вмч. Феодором Стратилатом (частное собрание, Москва), — Д. А. в схиме, со

скрещенными на груди руками. Рельефные гипсовые иконы святого той же иконографии выполнялись в 20-х гг. XX в. заместником Данилова мон-ря архим. Тихоном (Балаяевым) (Церковно-исторический музей Данилова муж. монастыря в Москве).

Уникальное изображение Д. А. с длинной бородой, в схиме и с короной на голове помещено в клейме на иконе «Собор св. вел. князей, княгинь и княжон» 2-й пол. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге) — вместе со св. князьями Александром Невским и Феодором Новгородским. В монашеском одеянии, со свитком в руке Д. А. представлен в верхнем ряду на иконе Божией Матери «Знамение» с Собором благоверных князей и княгинь всероссийских, созданной в дар имп. семье к 300-летию Дома Романовых ок. 1913 г. на московской фирме *Оловянишникова* (ГЭ, опубл.: Синай, Византия, Русь: Пра-



Св. кн. Даниил Московский и прп. Кассиан Римлянин. Икона. 2-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

восл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Мон-рь св. Екатерины на Синае, ГЭ. [СПб.] 2000. Кат. R-62). Существовали иконы с фигурой Д. А. в схиме в группе молящихся святых на Боголюбской иконе Божией Матери (1-я пол. XIX в., частное собрание, Москва), а также его изображения с избранными блгв. князьями (икона 1-й пол. XIX в. из Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве).

Важное место отводится Д. А. на иконах Собора Московских святых кон. XIX — нач. XX в. На 2 близких по иконографии иконах-пядницах (ЦМиАР) основатель Московского княжества изображен фронтально в центре, в схиме, по сторонам — Московские святители, мученики блгв. кн. Михаил Черниговский и его боярин Феодор, блаженные Василий, Максим и Иоанн Большой Колпак,

блгв. вел. кн. Евфросиния (Евдокия) Московская, преподобные Андроник и Савва; сверху — Владимирская икона Божией Матери как главная рус. и московская святыня и текст тропаря: «Днесь



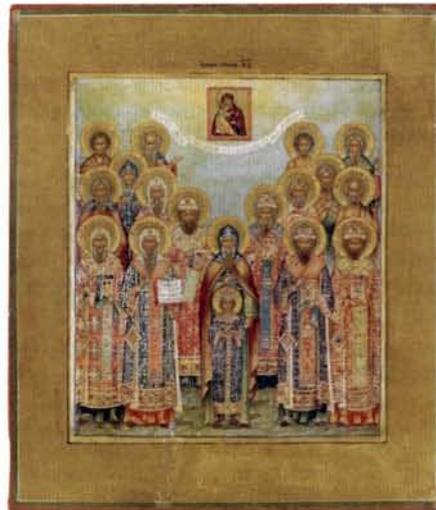
Блгв. князь Александр Невский, Феодор Новгородский и Даниил Московский. Фрагмент иконы «Собор святых великих князей, княгинь и княжон». 2-я пол. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге)

светло красуется славнейший град Москва» (на обороте одной иконы — чернильный штамп мастерской: «1-я Московская Артель художественно-иконописная»).

На др. иконе возле раки с мощами св. Василия Блаженного в соборе Покрова Пресв. Богородицы на Рву (ГИМ) Владимирской иконе Божией Матери предстают в коленопреклоненном молении преподобные Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский, Д. А. в ряду др. святых выступает как защитник Руси, в короне, княжеских одеждах, с большим мечом в руках, его облик уподоблен равноап. кн. Владимиру. Подобное изображение блгв. князя, в венце, с седьми волосами и бородой, встречается на иконе Московских чудотворцев 2-пол. XIX в. на вост. грани юго-вост. столпа Успенского собора ТСЛ (во 2-м ряду крайний справа). Поясной образ Д. А. в схиме был помещен на поле Владимирской иконы Божией Матери с Собором Московских святых 1912 г., поднесенной московским дворянством наследнику цесаревичу мч. Алексею Николаевичу «в память первого посещения царствующего града

Москвы» (Икона Пресв. Богородицы Владимирская и Собор Моск. чудотворцев: Его Имп. Высочеству Государю Наследнику Цесаревичу и Вел. Кн. Алексею Николаевичу / Сост.: Е. Поселянин. М., 1912, 2000". Ил. на обл.). Икона Д. А. и др. святых в серебряном окладе с эмалью указана на плане «расположения образов и икон в бывших опочивальнях Их Императорских Величеств в Большом Кремлевском дворце» нач. XX в. (архив ГММК, см.: Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: Очерки икононого дела в имп. России. М., 1995. С. 243).

В составе композиций Соборов Русских святых Д. А. представлен погрудно, в куколе, с бородой средней величины, в группе св. князей в 4-м ряду 3-м слева — на поморских иконах кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из собр. ЦАМ СПбДА (ГРМ; прорись — Маркелов. Т. 1. С. 463), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) в центральной части 5-го ряда — необычный образ Д. А. в монашеских одеждах, с непокрытой головой, с благословляющей двуперстно десницей и вертикальным свитком в покровенной руке, на нимбе надпись: «Прп(д) Даииль Кня(з)». Во главе группы подвижников XIV в. (по дате преставления) он присутствует в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. во имя прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской



Собор Московских святых. Икона. Нач. XX в. (ЦМиАР)

лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиакон Пасисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

В центральной группе Московских чудотворцев на фоне соборов Кремля под Владимирской иконой Божией Матери Д. А. изображен на иконах «Все святые, в земле Российской просиявшие», созданных по благословию священноисп. Афанасия (Сахарова), еп. Ковров-



Св. кн. Даниил Московский. Икона. 1984 г. Иконописец архим. Зинон (Теодор) (ц. в честь Покрова Богородицы Данилова мон-ря)

ского, мон. *Иулианией (Соколовой)* в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. (келейный образ священноисп. Афанасия), нач. 50-х гг. XX в., кон. 50-х гг. XX в. (ризица ТСЛ, Данилов муж. мон-рь в Москве — *Алдошина Н. Е.* *Благословенный труд.* М., 2001. С. 231–239) и на совр. повторениях этой композиции, напр. 1997 г. иконописца Н. Е. Алдошиной из иконостаса соименного придела московской ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках, 2002 г. работы М. В. Пыжова (храм Воскресения Христова в Сокольниках в Москве).

В возрожденном в 80–90-х гг. XX в. Даниловом мон-ре одним из главных стал образ Д. А. новой иконографией 1984 г. архим. *Зинона (Теодора)*, созданный в традициях древнерус. иконописи XV–XVI вв., — Д. А. в схиме, с изображением белого храма в левой руке, правая в молении обращена к храму. Этот извод стал образцом для др. икон, напр. 1988 г. письма Б. Андреева (Церковно-исторический музей Данилова муж. мон-ря в Москве), — на боковых полях прп. Даниил Столпник и прор. Даниил, на нижнем — вид Данилова мон-ря. Большой ростовой образ Д. А. 1985 г. в живописной традиции (автор прот. Вадим Смирнов) находится в Троицком соборе обители (руки святого воздеты в молении, взгляд направлен вверх). У св. мощей Д. А. в храме св. Отцов семи Вселенских Соборов — икона 1985 г. с 7 клеймами Жития, выполненная в иконописной манере с приемом стилизации форм народного искусства, в среднике — Д. А. в схиме, со скрещенными на груди руками, на верхнем поле — Деисус, состав клейм восходит к литографии 1903 г. (отсутствует клеймо с кн. Шуйским), внизу — освящение строительства деревянного монастырского храма прп. Даниила

Столпника. На картине свящ. Сергия Симакова «Святой град Москва» (1987) Д. А. с белым храмом в руках, 1-й слева среди Московских святых.

В сев. приделе во имя Д. А. ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов — храмовый образ 1991 г. в канонической иконописной манере, являющийся одним из лучших совр. икон Д. А. (Н. Шелягин, прот. Вячеслав Савиных), в основе иконографии — роспись в Архангельском соборе Московского Кремля (в обратном переводе). В стенописи 1991 г. этого придела — Д. А. в княжеских одеждах, с развернутым свитком в руке (текст: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас») вместе со св. кн. Александром Невским и отроком Иоанном Калитой. В кон. XX в. для ковчега со св. мощами Д. А. в Троицком соборе Данилова монастыря неродиак. Серафимом (Шемятовским) в традициях древнерус. иконописи создан образ погребения святого. Еди-



Св. князя Даниил Московский, Александр Невский и предстоящий кн. Иоанн Калита. Роспись храма св. Отцов семи Вселенских Соборов Данилова мон-ря в Москве

ноличное изображение Д. А. со свитком в правой руке (на 4 марта) и его образ с храмом в руке вместе с образом св. кн. Александра Невского (на 30 авг.) входит в состав прорисей для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 183, 328).

В совр. иконописи одно из первых изображений Д. А. в княжеской одежде, с мечом в руке, в басменном окладе написано в 1996 г. (иконописец Е. С. Чиркова) для местного ряда нижней ц. в честь Преображения Господня храма Христа Спасителя. К 700-летию преставления Д. А. исполнен большой ростовой

образ, участвовавший в крестных ходах (в наст. время в приделе Д. А. собора св. Отцов семи Вселенских Соборов Данилова мон-ря), — прямоличное изображение святого князя с храмом на правой руке и массивным мечом в левой. Тогда же создан цикл иллюстраций в визант. стиле к Житию св. князя (миниатюры, заставки, буквицы — художники К. Ю. Бондарь, В. В. Фёдоров, А. Н. Солдатов), включивший сюжеты истории XX в. (Св. блгв. кн. Даниил Московский, 1303–2003. С. 10–106). В иконостасе 2001–2006 гг. ц. вмч. Георгия Победоносца в Ендове (подворье Соловецкого монастыря) образ Д. А. включен в деисусный ряд напротив прп. Сергия Радонежского (бригада иконописцев под рук. С. В. Леванского, А. В. Масленникова). В 1997 г. на Даниловской пл. Москвы был поставлен памятник Д. А. (скульпторы А. И. Коровин, В. П. Мокроусов, архит. Д. С. Соколов). В 1998 г. около мон-ря воссоздана часовня с мозаичным образом Д. А. на юго-зап. грани в нише. Ист.: БАН. 31. 7. 30; РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. III. № 7; Ф. 1188. Оп. 1. Ед. 102–104, 107–109, 112, 122, 183, 561, 695; РНБ. F. IV. 764; Эрм. 440.

Лит.: Ровинский. Народные картинки; Портреты, гербы и печати большой Гос. книги 1672 г. СПб., 1903. Л. 18; Сизов Е. С. К атрибуции княжеского цикла в росписях Архангельского собора // ГИММ: Мат-лы и исслед. М., 1976. Вып. 2. С. 85; Служба с Акафистом прп. кн. Даниилу, Моск. чудотворцу. Житие прп. Даниила. М., 1991. Фронт.; Иконные образцы XVII — нач. XIX в.: Иконография рус. святых / ГИМ; предисл. и сост. З. П. Морозова. М., 1994. С. 11, 30; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 340–341, 462–463. Т. 2. С. 92–93, 390–391; Моск. Свято-Данилов мон-рь. М., 1999. С. 4, 8–9; Первый на Москве: Моск. Данилов мон-рь. М., 2000. С. 29–31, 38, 48, 55, 47, 74, 104, 116, 181, 204, 243, 263–267, 280, 320–321; Полозова Л. У истоков // Художник. 2000. № 1. С. 41; Канон с Акафистом св. блгв. кн. Даниила Московскому. Канон с Акафистом прп. Георгию Даниловскому. М., 2002. С. 6–8, 11–12; Фронт.; Храм Христа Спасителя: Воссозданное скульпт. и живопис. убранство. М., 2002. С. 25; Рязанцев И. В. Скульптура в России XVIII — нач. XIX в.: Очерки. М., 2003. С. 97, 104–105; Св. блгв. Даниил, вел. кн. Московский: Житие. Акафист. Слово архипастыря. М., 2003. С. 4. Ил. на обл.; Чугреева Н. Н. Св. блгв. княже Данииле, собери нас друг ко другу: Об изображениях прп. кн. Даниила Московского // Св. блгв. кн. Даниил Московский, 1303–2003: 700 лет со дня преставления. М., 2003. С. 112–144; она же. Иконография блгв. кн. Даниила // Моск. патерик: Древнейшие святые Моск. земли. М., 2003. С. 38–83; Самойлова Т. Е. Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 141–142, 146, 162–163.

Н. Н. Чугреева

ДАНИИЛА, СВЯТОГО БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ МОСКОВСКОГО, МЕДАЛЬ, награда Русской Православной Церкви. Учреждена



Медаль св. кн. Даниила Московского

определением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Свящ. Синода от 27–28 дек. 1988 г. в память 1000-летия Крещения Руси одновременно с орденом св. блгв. кн. Даниила Московского. Выполнена из желтого металла, в центре — поясное изображение святого, ограниченное 2 рельефными лавровыми ветвями, перевязанными широкой лентой с крестом. В верхней части медали размещена надпись: «Св. блгв. кн. Даниил Московский», на обороте надпись: «За труд во славу Святой Церкви», над ней помещен 8-конечный крест, под ней — малый 4-конечный. Медалью награждаются духовные и светские лица, внесшие вклад в духовное возрождение общества. Имеет одну степень, при награждении вручаются медаль и грамота. Носится на левой стороне груди ниже церковных орденов.

Лит.: Определение Свят. Патриарха Пимена и Свящ. Синода от 27–28 дек. 1988 г. // ЖМП. 1989. № 3. С. 9; Награды РПЦ. М., 2001.

ДАНИИЛА, СВЯТОГО БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ МОСКОВСКОГО, ОРДЕН, награда Русской Православной Церкви. Учрежден определением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Свящ. Синода от 27–28 дек. 1988 г. в память 1000-летия Крещения Руси вместе с медалью св. блгв. кн. Даниила Московского. Имеет 3 степени. Представляет собой 4-конечный визант. крест с усеченными к центру перекладами и слегка выгнутыми внешними сторонами. В центре креста — поясное рельефное изображение святого, обрамленное 2 пальмовыми ветвями, соединенными внизу широкой лентой, на к-рой указывается степень ордена. Орден 1-й степени изготавливается из желтого металла, вокруг изображения святого



располагаются 4 короны. По диагоналям креста ордена 2-й и 3-й степени, изготовляемого из белого металла, вместо корон идут расходящиеся лучи. На концах креста всех 3 степеней — надпись на церковнослав. языке (сокращенно под титлом): «Блгв. кн. Даниил Московский». Знак 1-й и 2-й степени украшен драгоценными камнями, знак 3-й степени имеет чернение.

Орденом награждаются как духовные, так и светские лица, содействующие возрождению духовной жизни России. Д. о. следует носить на правой стороне груди, на ленте с широкой красной полосой в центре и с 2



Орден св. кн. Даниила Московского
1-й степени

узкими полосами по краям белого и зеленого цвета, степени ордена размещаются в линию.

Среди удостоенных Д. о. 1-й степени — Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, председатель Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии Смоленский и Калининградский митр. *Кирилл (Гундяев)*, лауреат Нобелевской премии писатель А. И. *Солженицын* и др.

30 окт. 1998 г. Д. о. единственный из орденов Русской Православной Церкви поставлен на федеральный геральдический учет с № 10, 11, 12 соответственно для 3, 2, 1-й степени. Лит.: Определение Свят. Патриарха Пимена и Свящ. Синода от 27–28 дек. 1988 г. // ЖМП. 1989. № 3. С. 9; Награды РПЦ. М., 2001.

ДАНИИЛ АЧИНСКИЙ (Делиенко [Дёмин] Даниил Корнильевич; 12.12.1784, мест. Нов. Сенжары Кобелякского у. Полтавской губ.— 15.04.1843), св. прав. Сибирский (пам. 10 июня — в Соборе Сибирских святых). Основными источ-



Прав. Даниил Ачинский.
Хромофотография Е. И. Фесенко.
1891 г. (РГБ)

никами сведений о Д. А. являются «Сказания» о старце насельника афонского Пантелеимонова монастыря инок Парфения (1854) и прот. В. Касьянова (1871).

Род. в бедной семье казаков, крещен в местной Успенской ц., с янв. 1807 г. служил солдатом, с 1809 г. в артиллерии. Участвовал в Отечественной войне 1812 г., был ранен, с рус. войсками вступил в Париж. По свидетельству родных, из Франции присылал на Полтавщину на имя приходского прот. Петра Базилевича письма и денежные переводы. После 1817 г. вернулся в Россию. К 1820 г. в звании унтер-офицера Д. А. исполнял обязанности каптенармуса. В батареейной школе обучился грамоте, читал духовную лит-ру, решил принять постриг. В 1820 г. батарея, в к-рой служил Д. А., квартировалась в Лебедине (ныне Сумская обл.). В авг. того же года подвижник посетил родных, рассказал о намерении поступить в мон-рь, раздал деньги и часть своей земли ближним. По преданию, стал подвизаться в пещере в глухом лесу, посещал хутор Диканька, в Никольском храме молился перед чтимой иконой свт. Николая Чудотворца.

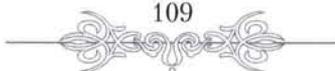
В нач. 20-х гг. XIX в. отказался от предложенной командиром полка военной карьеры и офицерского чина, находился под арестом, в карцере

читал Свящ. Писание и Жития святых. 9 июня 1823 г. решением военного суда «за принятое намерение удалиться от службы для пустынножительства... по конфирмации главнокомандующего 1-й южной армии, как упорствующий в своем мнении и не хотящий служить» (на суде Д. А. сказал: «Лучше получить смерть, чем оставить оное намерение»), Д. А. был лишен воинского звания и направлен в ссылку в Нерчинск; вместе с др. каторжанами шел в кандалах.

В 1824 г. Тобольской экспедицией Д. А. был определен «на вечные работы» на Боготольском винокуренном заводе (ныне г. Боготол Красноярского края). Со смирением трудился на самых тяжелых работах, ночи проводил в молитве. Д. А. претерпел издевательства от местного пристава Е. П. Афанасьева, к-рый однажды зимой выгнал подвижника обнаженным на мороз и приказал поливать его водой. Через нек-рое время пристав тяжело заболел, но раскаялся в злодеяниях и выздоровел по молитвам преподобного. «Бог тебя простит, ибо я... наказания достоин, потому что я — клятвопреступник», — сказал Д. А. По ходатайству Афанасьева перед губернатором Д. А. был освобожден от каторжных работ.

Д. А. поселился в Ачинске, несколько лет жил в келье во дворе купца А. Хворостова, затем в тесной келье у крестьянина дер. Зерцалы близ Ачинска, к-рая, по словам инок Парфения, была «совершенный гроб» с окном «в медный гривенник». Жил в совершенном нестяжании, шил одежду для односельчан, помогал соседям по хозяйству, жал и косил на полях. Вкушал ржаной хлеб или картофель с водой, носил железные вериги, обруч и берестовый пояс, к-рый к концу жизни врос в тело.

Многие стали приходить к Д. А. как к старцу, стяжавшему дар прозорливости, просили совета и молитв, посетил его и Иркутский архиеп. *Михаил (Бурдуков)*. Когда владыка, уезжая, захотел в благодарность старцу дать ему денег хотя бы на масло для лампы, тот ответил: «Лампадку для чего мне иметь, когда в душе моей тьма? А когда бывает в душе моей свет, то колыми паче мне нужна лампадка, ибо без того светло и радостно». Преподобный сторонился мирской славы, не



любил празднословия. В «Сказании» инока Парфения повествуется, как к Д. А. приехала томская мещанка М. И. Иконникова, праздно путешествовавшая по св. местам. Старец встретил ее с гневом: «Что ты, пустая странница, пришла ко мне? Зачем ты бродишь по свету и обманываешь Бога и людей? Тебе дают деньги в Киев на свечку и на молебны, а ты их тратишь на свои прихоти». Несмотря на обличения Д. А., вскоре Иконникова с родственниками вновь отправилась в «паломничество». В *Саровской пуст.* прп. *Серафим* также обличил Марию: «Зачем ты пошла в Россию? Ведь тебе брат Даниил не велел больше ходить в Россию! Теперь же ступай назад домой». В др. раз, когда один из односельчан решил заглянуть в окно кельи Д. А., оттуда вырвалось пламя и едва не опалило любопытного. «Впредь не испытывай», — крикнул Д. А. односельчанину из-за дверей. Предчувствуя скорую кончину, Д. А. снял с себя вериги и обруч, чтобы скрыть свой подвиг от людей.

В янв. 1843 г. по просьбе духовной дочери, настоятельницы Рождественского мон-ря г. Енисейска (в 1873 переименован, см.: *енисейский в честь Иверской иконы Божией Матери жен. мон-рь*) игум. Евгении (Стариковой), старец переехал в обитель, где вскоре скончался. За 3 дня до смерти Д. А. дал наставление игумении и сестрам. В день кончины Д. А. исповедовал свящ. Василий Касьянов, служивший в Рождественском храме мон-ря, автор жизнеописания преподобного. Предшественница Евгении, бывш. игумения мон-ря Дево-ра, будучи совершенно слепой, увидела вдруг свет, когда почившего старца несли мимо ее кельи. Д. А. был похоронен в мон-ре, в 1860 г. над его могилой в 5 сажнях от Рождественского храма была поставлена часовня во имя прп. Даниила Столпника (в 1869 сгорела, в 1870 отстроена заново), в которой служились регулярные панихиды, совершались исцеления. Популярный вариант жизнеописания Д. А. собирался составить и издать Л. Н. Толстой.

В мае 1920 г. (по др. сведениям, в апр. 1921) постановлением президиума Енисейского губ. комитета РКП захоронение Д. А. было вскрыто, часовня уничтожена, останки преподобного, вероятно, тогда же были перезахоронены, к 2007 г. их местонахождение неизвестно.

Рождественский храм уничтожен, на его фундаменте построено здание школы. В 2000 г. была найдена чугунная плита с могилы Д. А., ныне хранящаяся в кафедральном Успенском соборе Енисейска. В том же храме находится икона преподобного, написанная в 1989 г. по благословению настоятеля. 14 нояб. 1999 г. во время Божественной литургии, которую совершил в кафедральном Покровском соборе Красноярска архиеп. Красноярский *Антоний (Черемисов)*, состоялся чин канонизации Д. А. в лике местночтимых святых (пам. 16 дек.). Во имя Д. А. освящена церковь (20 янв. 2001) на кладбище Бадалык в Красноярске, ведется строительство храма в Привокзальном р-не Ачинска.

Арх.: ЦХИДНИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 113. Л. 48.
Ист.: *Касьянов В., прот.* Сказание о жизни и подвигах в Бозе почившего старца Даниила. СПб., 1871; Сказание о старце Данииле, собранное иноком Парфением, со Св. горы Афонской из мон-ря вмч. и целителя Пантелеимона // *Фаст Г., прот.* Енисейск правосл. Красноярск, 1994. С. 143–172; *Серафим (Чичагов), митр.* Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 1996. Гл. 17.
Лит.: Рус. паломник. 1911. № 19. С. 303–304; *Фаст Г., прот.* Сведения о мошах прав. старца Даниила // *Он же.* Енисейск правосл. С. 83–85; Жития Сибирских святых: Сибир. патерик. Новосибир., 1998. С. 199–204; *Антоний (Черемисов), архиеп.* О канонизации исп. и подвижника Енисейской земли старца Даниила Ачинского (Даниила Корнеевича Делленко, 1784–1843) в лике местночтимых Сибирских святых. О канонизации архиеп. Луки (Войно-Ясенецкого, 1877–1961) в лике местночтимых Сибирских святых, в Красноярской земле просиявшего. Красноярск, 1999; *Дмитрук А., прот.* Патерик Сибир. святых и подвижников благочестия. Единоц. 2006. С. 463–466.

Д. Б. Кочетов

Иконография. В Енисейском краеведческом музее хранится большой посмертный живописный портрет Д. А. сер.—2-й пол. XIX в. (возможно, исполнен с более раннего оригинала), находившийся в часовне прп. Даниила Столпника, над местом погребения старца в енисейском Иверском жен. мон-ре. Святой представлен в рост, вполоборота вправо, в длинной светлой холщовой рубашке, препоясанной веревкой, руки с крупными ладонями, правая прижата к груди, левая опущена и отведена в сторону, ноги босые. Черты лица старца сохраняют индивидуальность, седые волосы зачесаны назад, борода длинная и окладистая.

Этот тип изображения воспроизведен на литографии 1879 г., вышедшей из мастерской И. П. Малышева в Сергиевом Посаде (цензорское разрешение прот. Филарета Сергиевского), и на аналогичной тоновой литографии 1891 г. из мастерской Е. И. Фесенко в Одессе (обе в РГБ) — Д. А. стоит на фоне невысоких



Прав. Даниил Ачинский.
Икона. 2006 г.

Иконописец Е. Е. Антонова
(ц. Сошествия Св. Духа на апостолов
в пос. Курагино близ Абакана)

гор, в подписи указаны дата и место кончины подвижника (*Адарюков, Обольянинов.* Словарь портретов. С. 273). По-видимому, портреты-иконы святого получили распространение еще в кон. XIX — нач. XX в. (образ из частного собрания в Енисейске).

Одно из первых изображений Д. А. в иконописи было помещено в композиции Собора Сибирских святых, созданной в 1984 г., когда этот праздник был установлен (Покровский собор Тобольска). Единичная икона святого написана в 1989 г. по благословению прот. Геннадия Фаста его учеником свящ. Александром Васильевым (Успенский собор Енисейска, под ней — надгробная плита святого). На основе портретов праведного старца иконописцы разработали совр. иконографию Д. А. (в длинной рубашке, иногда с посохом в левой руке или с веригами у ног) — напр., иконы кон. XX — нач. XXI в. работы енисейского худож. А. И. Лебедева (Успенский собор в Енисейске), Н. Храмовой (ц. вмч. Георгия Победоносца в Мотыгине), образ 2006 г. тверского иконописца Е. Е. Антоновой (ц. Сошествия Св. Духа на апостолов пос. Курагино близ г. Абакан) — с цветами на поземе, а также изображения святого из храма-часовни во имя Д. А. на кладбище Бадалык в Красноярске, из ц. Казанской иконы Божией Матери в Ачинске.

Я. Э. З.



ДАНИИЛ БАР МАРЬЯМ [сир. ܕܢܝܢܐܠ ܒܪ ܡܪܝܝܡ; араб. دانيال ابن مريم — сын Марии] (VII в.), несторианский церковный историк. Впервые о Д. б. М. упоминает в письме патриарх ассир. Церкви Востока *Тимофей I* (799–804), а затем — *Ишоад Мереский* (сер. IX в.). Амр ибн Матта в «Книге спорщика» (Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismond. R., 1896. Т. 2. P. 56(33)) пишет, что Д. б. М. был современником несторианского католикоса *Ишоюва III* (649–660). Возможно, Д. б. М. — это учитель Миха Бет-Гармайский, также упоминавшийся в труде Амра. Тезис Ж. Б. Шабо о тождестве Д. б. М. и *Даниила бар Туваниты*, выдвинутый в 1896 г. и принимавшийся многими, в наст. время считается в науке недоказанным.

Д. б. М. написал «Церковную историю» (ܡܠܨܦܘܬܐ) в 4 ч. и кн. «Истолкование хроники» (вероятно, нечто вроде пособия по сравнительной хронологии). «Церковная история» не сохранилась, однако известно, что она охватывала период от Рождества Христова до 1-й четв. V в. Как считал Э. Захау, эта книга послужила основным источником для «Хроники Серерта», но с выводами Захау согласны не все ученые. Для сир. историографической традиции важными считались сохраненные Д. б. М. сведения о гонениях на христиан в Иране в V в. Лит.: *Assemani*. BO. Т. 2. P. 420; Т. 3/1. P. 231, 521; *Païm*. Очерк. С. 126; *Duval*. Littératures. P. 204; *Sachau E.* Von Christentum in der Persis // SPAW. 1916. Bd. 39. S. 958–980; *Baumstark*. Geschichte. S. 207; *Degen E.* Daniel bar Maryam: Ein nestorianische Kirchenhistoriker // Oriens Chr. 1968. Bd. 52. S. 45–80; *Baum W., Winkler D. W.* Die Apostolische Kirche des Ostens: Geschichte der sogenannten Nestorianer. Klagfurt, 2000. S. 66.

А. В. Муравьев

ДАНИИЛ БАР МУШЕ [сир. ܕܢܝܢܐܠ ܒܪ ܡܘܫܐ] из Тур-Абдина, сир. яковитский писатель. Яковитский патриарх *Дионисий Тель-Махрский* (VIII–IX вв.) в предисловии к своему историческому сочинению (которое сохр. в составе «Хроники» Михаила Сирийца (XII в.)) указывает на Д. б. М. как на одного из авторов, писавших в жанре экклезиастики (церковной истории), излагая события «кратко и отрывочно, без соблюдения точности времени или последовательности». Отрывки из этих сочинений, относящиеся к 738–748 гг., дошли до наст. времени в хронографическом своде нестори-

анского писателя Или бар Шинайи (X–XI вв.).

Ист.: *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* / Ed. J.-B. Chabot. P., 1899. Т. 1. P. 378; 1901. Т. 2. P. 358; *Elie Metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum* / Ed. E. W. Brooks. P., 1909. P. 7–8. (CSCO. Syr. Ser. 3; Т. 8). Лит.: *Païm*. Очерк. С. 113; *Duval*. Littératures. P. 203, 383; *Baumstark*. Geschichte. S. 273; *Пугулевская Н. В.* Михаил Сириец и его «Хроника» // *Она же*. Сирийская средневековая историография. СПб., 2000. С. 330–332.

Е. Н. Мещерская

ДАНИИЛ БАР ТУВАНИТА [сир. ܕܢܝܢܐܠ ܒܪ ܬܘܒܢܝܬܐ; араб. دانيال ابن طوبنية] (кон. IX в.), еп. Тахала (обл. Бет-Гармай), восточносир. богослов и писатель. Согласно И. С. *Ассемани*, Туванита — название родного городка Д. б. Т. *Авдишо бар Бриха* в «Каталоге писателей» называет 9 произведений Д. б. Т.: «Книгу цветов» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ), «Утешительные речи» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ), «Изъяснения» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ), «Ответ на вопросы из Писания» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ), «Разнообразные затруднения» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ), «Благодарения» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ), «Мимры, собранные по размерам», «Объяснения и вопросы» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ) к божественной (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ) пятой книге мар Исаака Ниневийского», «Изъяснение начал знания» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ ܕܩܘܨܘܬܐ).

В «Объяснениях... на Исаака Ниневийского» Исаака Сирина, по-видимому, критиковал нек-рые положения свт. *Исаака Сирина*, известного восточносир. мистика, ставшего популярным в Византии и на Руси. Об этих критических высказываниях упоминает защищавший Исаака Сирина писатель *Ханун ибн Юханны ибн ас-Салт* (IX в.), из чего видно, что в несторианской Церкви IX в. богословие мар Исаака находилось в центре богословских споров (столетием ранее ряд известных несторианских мистиков были преданы анафеме за отход от несторианской ортодоксии и мессалианство). В последнем произведении Д. б. Т. под словом «знание» имеются в виду нравственные правила *Евагрия Понтийского*, ставшего основным аскетико-богословским авторитетом Церкви Востока после *Бабая Великого*. Из произведений Д. б. Т., перечисленных Авдишо, сохранились лишь отдельные небольшие цитаты, приводимые *Ишоднахом* Басрским (IX в.) и рядом позднейших авторов. Мнение Ж. Б. Шабо о тождестве Д. б. Т. и *Даниила бар Марьяма*, высказанное в 1896 г. и ранее многими принимавшееся на веру, не подтверждается совр. научными данными.

Лит.: *Assemani*. BO. Т. 3/1. P. 174; *Chabot J.-B.* Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriaque // *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*. P., 1896. Vol. 4. P. 252–257; *Païm*. Очерк. С. 168; *Duval*. Littératures. P. 225, 227; *Baumstark*. Geschichte. S. 207; *Degen E.* Daniel bar Maryam: Ein nestorianische Kirchenhistoriker // *Oriens Chr.* 1968. Bd. 52. S. 45–80.

А. В. Муравьев

ДАНИИЛ БАР ХАТТАБ [ибн аль-Хаттаб; сир. ܕܢܝܢܐܠ ܒܪ ܚܬܐܒ; араб. دانيال ابن الخطاب] (1327 — после 1382), сиро-яковитский автор, компилятор и переводчик. Род. в Мардине, подвизался в монастыре Пресв. Богородицы ан-Натиф (к западу от монастыря Дейр-Зафаран). В 1356 г. был рукоположен во пресвитера. В течение 17 лет жил в Египте. За осуждение ислама в соч. на араб. языке «Основания веры и утешение сердец верующих» (Усул ад-дин ва-шифа' кулуб аль-му'минин) был подвергнут заключению в тюрьму и пыткам (1382), но впоследствии выкуплен единоверцами.

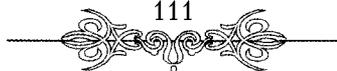
Д. б. Х. принадлежат сокращенные переводы на араб. язык произведений *Григория* (Абу-ль-Фараджа, Бар Эвройо): «Номоканона», «Этики», «Житницы тайн» (Усар разэ), «Светильника святилища» (Мнорат кудшо), «Книги зениц» (Ктово д-бобофо), пространной грамматики. В сборнике поэм Бар Эвройо сохранились фрагменты поэтической переписки Д. б. Х. с несторианином Хамисом бар Кардахе (*Scebabî A. Gregorii Bar-Hebraei carmina*. R., 1877. P. 153–155).

Лит.: *Assemani*. BO. Т. 2. P. 244, 463–464; *Nau F.* Opusculs maronites // ROC. 1899. Vol. 4. P. 186, 335–336; *Païm*. Очерк. С. 204–205; *Rabban Daniel de Mardin, auteur syro-arabe du XIV^e s.* // ROC. 1905. Vol. 10. P. 314–318; *Baumstark*. Geschichte. S. 320; *Graf*. Geschichte. Bd. 2. P. 281–284; *Roey Van A.* Daniel ibn al-Hattab // DHGE. Vol. 14. Col. 70.

Т. К. Кореев

ДАНИИЛ БОРИСОВИЧ (2-я пол. 50-х — 60-е гг. XIV в. — между 1424 и нач. 1428), вел. кн. Нижегородский и Суздальский, старший сын Нижегородского и Городецкого вел. кн. Бориса Константиновича и Аграфены (Агриппины), дочери Литовского вел. кн. *Ольгерда*.

После перехода в 1392 г. по ярлыку хана *Тохтамыша* Н. Новгорода под власть Московского вел. кн. *Василия I Димитриевича* Борис Константинович, отец Д. Б., был переведен на княжение в Суздаль, где умер 2 мая 1394 г., после чего на





суздальский стол вел. князь посадил Д. Б. Известны монеты Д. Б., чеканенные в Суздале. Во владения Д. Б. в кон. XIV — нач. XV в. также входил Гороховец. Сохранились 2 жалованные грамоты князя *Евфимиеву суздальскому в честь Преображения Господня мон-рю* на земли близ Гороховца (одна из них выдана во время настоятельства прп. *Евфимия*, т. е. не позднее марта 1404).

В кон. 1408 г., после похода правителя Орды эмира Едигея на Москву, в ходе которого один из ордынских отрядов захватил и разорил Н. Новгород и Городец, Д. Б., согласно обособленному предположению А. Е. Преснякова и А. Н. *Насонова*, получил ярлык на нижегородское княжение. В надписях на 2 серебряных ковчеггах-мошевиках 10-х гг. XV в., один из к-рых принадлежал супруге Д. Б. кнг. Марии, а 2-й был изготовлен по заказу его сына Ивана, Д. Б. назван «великим князем» (в надписи на 2-м мошевику — «благоверным великим князем»), право на такой титул давало именно нижегородское княжение.

После получения ярлыка на Н. Новгород Д. Б. оказался в состоянии войны с вел. кн. Василием I, к-рый не признавал власть временщика Едигея. В результате действий москвичей Суздаль перешел под контроль вел. кн. Василия I. В 1410 г. Д. Б. организовал набег ордынского царевича Тальчи на слабо укрепленный Владимир (в набеге участвовал сын Д. Б. Иван). Город был захвачен, при этом ордынцы разграбили Успенский собор («икону чюдную Святыя Богородицы одраша и такожде и прочая иконы и всю церковь разграбиша»). Киевский митр. св. *Фотий*, незадолго до этого прибывший на Русь и накануне набега уехавший из Владимира, был вынужден прятаться во владимирских лесах.

Зимой 1410/11 г. вел. кн. Василий I предпринял попытку вернуть под свою власть Н. Новгород, направив к нему объединенное войско во главе со своим братом Петром Дмитриевичем. Д. Б. и его брат Иван отступили вниз по Волге, но затем с помощью ордынских и мордов. отрядов 15 янв. 1411 г. нанесли московским войскам поражение у с. Лыскова, в низовье р. Сундовить (ныне р. Сундовик). После этой победы Д. Б. удалось восстановить контроль над Нижегородским княжеством. Он сумел сохранить за собой ниже-

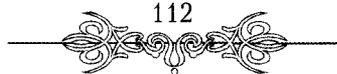
городский стол и позднее, когда Едигей утратил власть в Орде. В 1412 г. Д. Б. получил новый ярлык на свое княжение от хана Джелал-ад-Дина, сына Тохтамышша (несмотря на противодействие вел. кн. Василия I, также приезжавшего в Орду в 1412 и заставшего на престоле уже др. сына Тохтамышша — хана Керим-Берди). После возвращения Едигея в 1414 г. к власти в Орде московский князь направил на Н. Новгород войско во главе со своим братом *Георгием (Юрием) Дмитриевичем*. При его приближении в янв. 1415 г. Д. Б. вместе с родичами бежал в Орду.

В 1417 г., после того как Едигей снова лишился власти, Д. Б. вслед за др. оппозиционными членами суздальско-нижегородского княжеского дома приехал в Москву и примирился с вел. кн. Василием I. Однако уже в следующем году вместе с братом Иваном он опять бежал в Орду — очевидно, в связи с тем, что его покровитель Едигей вновь стал правителем при очередном марионеточном хане. Возможно, за отступление от крестного целования Д. Б. подвергся какому-то запрещению от митрополита. Об этом свидетельствует заголовок недавно найденной разрешительной молитвы, зачитанной над гробом Д. Б. от имени митр. Фотия (РГБ. Ф. 594. Юдин. Оп. 1. № 1. Л. 53–55 об.; публ.: *Пудалов Б. М.* Нижегородское Поволжье в 1-й трети XV в. // Городецкие чт. Городец, 2000. Вып. 3. С. 97–102; формулярный вариант грамоты опубл.: *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православ. Вост. Церкви. Од., 1894. Т. 3. Прил.). По числу она соответствует молитве, читаемой над гробом человека, отлученного от Церкви. В молитве названо «прегрешение», от к-рого разрешил Д. Б. митрополит, — «преставление (нарушение. — А. Г.) крестного целования».

Через неск. лет Д. Б. удалось вторично занять нижегородский стол. В списках XVII в. сохранилась его жалованная грамота *нижегородскому в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-рю*, выданная на земли по р. Суре «маиа в 8 того лета, коли князь великий Данило Борисович вышел на свою отчину от Махметя царя в другой ряд» (АФЭХ. Ч. 1. № 273. С. 204–205). Долгое время этот документ датировался 6950 (1442) г., согласно указанию в составленном в 1628 г. перечне грамот, принадлежавших Благовещенской

обители. Предполагалось, что в 1442 г. хан Улу-Мухаммед («Махмет» в рус. источниках), находившийся тогда в состоянии войны с Московским вел. кн. *Василием II Васильевичем*, выдал Д. Б. ярлык на Н. Новгород. Недавние архивные находки заставляют отказаться от такой датировки 2-го вокняжения Д. Б. в Н. Новгороде. Запись в пергаменном сборнике, составленном «в лето 6932 месяца января 20... при благоверном князе Даниле Борисовичи, при освященном митрополите Фотии Киевском и всея Руси», упоминает также «Иосифа, архимандрита печорского» — настоятеля *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* (РГБ. Ф. 247. № 563. Л. 136 об.—137; ср.: РГБ. Ф. 299. № 523. Л. 140 об. и др.). Следов., в янв. 1424 г. (если автор записи пользовался сентябрьским стилем летоисчисления, что наиболее вероятно) или в янв. 1425 г. (если хронологический стиль записи мартовский) Д. Б. уже был нижегородским князем. Кроме того, над гробом Д. Б. была прочитана разрешительная молитва от имени митр. Фотия, умершего 2 июля 1431 г. Т. о., 2-е вокняжение Д. Б. в Н. Новгороде и его кончина относятся к 20-м гг. XV в.

Предположительно договоренность о возвращении нижегородского стола Д. Б. была достигнута во время переговоров, которые вели весной 1423 г. в Великом княжестве Литовском митр. Фотий и вел. кнг. *София Витовтовна* с отцом Софии вел. кн. *Витовтом*, у к-рого в то время находился временно вытесненный противниками из Орды хан Улу-Мухаммед. В результате переговоров Витовт выступил гарантом 2 последних духовных грамот своего зятя вел. кн. Василия I, а Улу-Мухаммед, возможно, выдал на имя малолетнего кн. Василия Васильевича ярлык на вел. княжение еще при жизни его отца (Василий I ум. 27 февр. 1425) (*Горский А. А.* Москва и Орда. М., 2000. С. 137–139). Платой за поддержку прав Василия II на престол могла стать уступка Н. Новгорода Д. Б. Очевидно, после гибели Едигея (1419) Д. Б. обратился за помощью к вел. кн. Витовту, приходившемуся ему двоюродным дядей по матери. Жалованная грамота Д. Б. Благовещенскому мон-рю выдана 8 мая того года, когда он «вышел на свою отчину». По-видимому, это был 1423 год Д. Б. мог также находиться в Литве,





возвратиться оттуда одновременно с вел. кнг. Софией и сразу же вступить в свои владельческие права. Однако не исключено, что приведение в действие соглашения Москвы с Витовтом и Улу-Мухаммедом затянулось до 6932 сентябрьского года и грамота датируется 8 мая 1424 г. Т. о., 2-е вокняжение Д. Б. в Н. Новгороде следует относить к времени от апреля 1423 до начала 1424 г.

Известна жалованная грамота Д. Б. как нижегородского князя *Дудину Амвросиеву во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рю* на воды и угоды в низовьях Оки в подтверждение пожалований прежних нижегородских князей (неясно, выдана грамота в 1-й или 2-й период нижегородского княжения Д. Б.). Синодик нижегородского Печерского монастыря содержит сведения о пожаловании Д. Б. Печерскому мон-рю дер. Жуковской и о подтверждении более ранних пожалований обители (*Сокрлова И. В.* Древнейшие акты нижегородского Печерского мон-ря // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерус. письменности и лит.-ры: Сб. науч. трудов. Н. Новг., 1995. С. 57–58). К времени правления Д. Б. (или его отца) относится возникновение в Суздальско-Нижегородском княжестве почитания безымянных засурских иноков (см. *Три преподобных Засурских*), мощи к-рых содержались в обоих ковчегах 10-х гг. XV в.: «с[вя]ты[x] о[те]ць засурски[x]» (1410); «3-[x] пр[епо]д[о]бн[ы]хъ зас[ур]скихъ» (1414) (*Николаева*. 1971. С. 33, 35, № 1, 3). Данные мощевики являются уникальным свидетельством о монастырской колонизации в Засурье к нач. XV в. Ковчеги содержали также помимо мощей Засурских преподобных частицы мощей визант. святых и Литовских мучеников (см. ст. *Антоний, Иоанн и Естафий*).

Д. Б. был женат на кнг. Марии, после смерти мужа принявшей постриг с именем Марина. Исполняя волю покойного мужа, она в 1444 г. пожаловала суздальскому Спасо-Евфимиеву мон-рю село близ Суздаля (АСЭИ. Т. 2. № 444. С. 485–486). От брака с ней у Д. Б. было 2 сына – Василий, запись о смерти к-рого сохранилась в рукописи кон. XIV в. (*Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 366–

370), и Иван, упоминаемый летописями под 1410 и 1414 гг.

В договоре вел. кнг. Василия II со своим дядей Георгием Дмитриевичем от 11 марта 1428 г. Н. Новгород упоминается в перечне владений московского князя (ДДГ. № 24. С. 64, 66). Следов., к этому времени Д. Б. уже скончался.

Ист.: ПСРЛ. Т. 11; Т. 15. Вып. 1; Т. 18; Т. 23–25 (по указ.); АСЭИ. 1958. Т. 2. № 444. С. 485–486; 1964. Т. 3. № 294. С. 320–321; № 298. С. 326; № 480. С. 465; № 482. С. 467; АФЭХ. 1951. Ч. 1. № 273. С. 204–205; *Мец Н. Д.* Нек-рые вопросы систематизации монет Суздальско-Нижегородского княжества // Историко-археол. сб. М., 1962. С. 126–139; *Федоров-Давыдов Г. А.* Монеты Нижегородского княжества. М., 1989; *Николаева Т. В.* Произведения рус. прикладного искусства с надписями XV – 1-й четв. XVI в. М., 1971. С. 33, 35. Кат. № 1, 3. (Археология СССР. САИ; Вып. Е1–49).

Лит.: *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татар. период с 1238 по 1505 г.: Биогр. очерки. СПб., 1891. Т. 2 (по указ.); *Пресняков А. Е.* Образование Великорус. государства. Пг., 1918; *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерус. гос-ва: Ист.-геогр. исслед. Монголы и Русь: История татар. политики на Руси. СПб., 2002. С. 330, 331; *Рыбаков Б. А.* Из истории московско-нижегородских отношений в нач. XV в. (Мощевик кнг. Марии 1410 г.) // МИА. М.; Л., 1949. Вып. 12. С. 186–191; *Иванов Д. И.* Московско-литовские отношения в 20-е гг. XV ст. // Средневековая Русь. М., 1999. Вып. 2. С. 79–115; *Горский А. А.* Судьбы Нижегородского и Суздальского княжеств в кон. XIV – сер. XV в. // Там же. М., 2004. Вып. 4. С. 140–170; *Чеченов П. В.* Нижегородский край в конце XIV – 3-й четв. XVI в.: внутреннее устройство и система управления. Н. Новг., 2004.

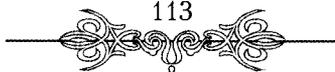
А. А. Горский

ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК (2-я пол. XII в. – 1-я треть XIII в.), автор и главный персонаж выдающегося произведения древнерус. лит.-ры, созданного в XII–XIII вв. в Сев.-Вост. Руси. Оно сохранилось не менее чем в 20 списках XVI–XVII вв., к-рые принято относить к 2 редакциям, имеющим названия «Слово» и «Моление», иногда редакции объединяют под названием «Послание». Нек-рые исследователи пишут о 2 самостоятельных, хотя и очень близких произведениях. Вопрос о хронологическом соотношении редакций решается по-разному. Большинство исследователей полагают, что «Слово» предшествовало «Молению», однако есть и др. т. зр. (*Н. К. Гудзий*). Л. В. Соколова предполагает в «Молении» «анти-текст», лит. пародию Псевдо-Даниила на «Слово» в первоначальной редакции (без позднейших вставок), до нас не дошедшей. (Обзор полемики о Д. З. см.: Письменные памятники истории Др. Руси. С. 103–104.)

Социальный статус Д. З. также вызывает споры. Исследователи считали его скоморохом при дворе князя (Н. В. Водовозов, Д. В. Айналов), боярским холопом (Гудзий), сыном княжеской рабыни (Ф. И. Буслаев), княжеским холопом или «дворянином» (принадлежавшим к княжеской дворне), выходцем из низших слоев общества, княжеским «милостником» (Д. С. Лихачёв, Л. А. Дмитриев и др.), ремесленником (М. Н. Тихомиров), просто «служилым человеком» (Л. Мюллер), представителем господствующего класса, дворянином (в значении XV–XVII вв.), попавшим в бедственное положение (И. У. Будовниц), бывш. слугой князя или членом младшей княжеской дружины (Е. И. Модестов). Но все сходятся на том, что Д. З. – «древнерусский интеллигент, который остро чувствует недуги своего времени» (Дмитриев). Высказывалось также предположение, что Д. З. является собирательным образом, возникшим под пером древнерус. книжников.

Прозвище Заточник исследователи связывают с тем, что Д. З. за какие-то провинности перед князем был сослан или заключен. Опираясь на высказывание Д. З.: «Кому Лаче озеро, а мне, на нем сидя, плач горки», называют даже место заключения – оз. Лаче, подтверждая это летописным сообщением под 1378 г. (Троицкий свод нач. XV в. и др.), в к-ром говорится о некоем попе, направленном в «заточенье на Лаче озеро, идеже бе Данило Заточеник» (*Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002². С. 417; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 136). Неясно, однако, ссылается ли автор летописной статьи в данном случае на местное предание или демонстрирует свое знакомство с произведением Д. З. Учитывая частое использование Д. З. цитат из Книги Притчей Соломоновых и любовь к каламбурам, не исключено, что прозвище отсылает читателя к эпитету, с к-рым в древнерус. лит.-ре упоминается царь *Соломон*, – Приточник (от притча).

Сочинение Д. З. оформлено в виде обращения к князю, сочетающего черты послания-просьбы, поучения, обличительного слова и панегирика. В сочинении сильны элементы пародийности, авторская ирония (в последние годы исследователи активно обсуждают проблемы художественных особенностей «Слова» Д. З.: его жанра, композиции, ритмической



организации, проблемы отражения в «Слове» античной (или визант.) риторики, типологического сходства «Слова» со средневек. визант. и западноевроп. произведениями).

«Слово» адресовано Ярославу Владимировичу (новгородский князь в 1182–1199). Нек-рые исследователи (М. О. Скрипиль и др.) полагают, что адресатом «Слова» был один из сыновей вел. кн. *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха – *Юрий (Георгий) Владимирович Долгорукий* (до 1157) либо *Андрей Добрый* (до 1141). «Моление» обращено к Ярославу Всеволодовичу, по-видимому сыну вел. кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо переяславскому кн. *Ярославу (Феодору) Всеволодовичу* (1213–1238), буд. вел. князю Владимирскому.

Д. З., жалуясь на приниженное положение, просит князя вернуть ему свою милость. В качестве альтернативы службе князю Д. З. рассматри-

неправедной жизни монахов (речь, очевидно, идет об особножительных мон-рях, насельники которых имели собственность). Автор решает, что «луче ми есть тако скончати живот свои, нежели, восприимши агелский образ, Богу солгати». Д. З. краток в объяснении, почему он не хочет служить у боярина: «Не холоп в холопех, кто у холопа работает». Возможно, в Сев.-Вост. Руси в кон. XII – 1-й трети XIII в. бояре были уже не старшими дружинниками, но считались представителями княжеского двора, холопами князя. Из всех возможных вариантов благополучной жизни Д. З. считает приемлемым один – службу при дворе князя. При этом князь и в «Слове», и в «Молении» стоит на недосыгаемой простом смертным высоте. Почти во всех обращениях Д. З. к своему адресату, имеющих лит. основу, слово «князь» употреблено вместо первоначальных «Господь», «Бог».

«Послание» представляет собой сложное произведение, практически целиком состоящее из прямых и косвенных цитат из Свящ. Писания (из книг Бытие, Псалтирь, из Книги Притчей Соломоновых, из Евангелий и др.), из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, Повести об Акире Премудром, *Столосца Геннадия*, *Изборника 1076 г.*, *Повести временных лет*, «Пчелы» и др., а также из «мирских притч». Значение сочинения Д. З. как исторического источника определяется содержащимися в нем оценками мн. сторон древнерус. жизни (семейных отношений, быта мон-рей, а также княжеских и боярских хозяйств), слабо отразившимися в др. памятниках. Отрывки из произведения Д. З. в XV–XVIII вв. включались в сборники сентенций, афоризмов и пословиц.

Изд.: *Шляткин И. А.* «Слово» Даниила Заточника (по всем известным спискам). СПб., 1889. (ПДП; 21); *Миндалев П.* Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Каз., 1914; «Слово» Даниила Заточника по ред. XII и XIII вв. и их переделкам / Пригот. к печ.: Н. Н. Зарубин. Л., 1932; *Daniil Zatochnik. Slovo e Molenie* / Ed. crit. a cura di M. Colucci, A. Danti. Firenze, 1977; БЛДР. 1997. Т. 4. С. 268–282.

Лит.: *Безсонов П.* Несколько замечаний по поводу напечатанного в «Русской беседе» Слова Даниила Заточника // Москвитянин. 1856. № 2/7. С. 319–349; № 2/8. С. 389–416; *Модестов Е.* О послании Даниила Заточника // ЖМНП. 1880. Ноябрь. С. 165–196; *Айталов Д. В.* Два примечания к «Слову» Даниила Заточника // ИОРЯС. 1908. Т. 13. Кн. 1. С. 352–365; *Гудзий Н. К.* К какой соп. среде принадлежал Даниил Заточник? // Сб. ст. к 40-летию уче-

ной деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934. С. 481–482; История рус. лит.-ры. М.; Л., 1945. Т. 2. Кн. 1. С. 35–45; *Гуссов В. М.* Историческая основа «Моления» Даниила Заточника // ТОДРЛ. 1949. Т. 7. С. 410–418; *Будовниц И. У.* Памятник ранней дворянской публицистики: («Моление» Даниила Заточника) // Там же. 1951. Т. 8. С. 138–157; *Лихачев Д. С.* Социальные основы стиля «Моления» Даниила Заточника // Там же. 1954. Т. 10. С. 106–119; *он же.* Даниил Заточник // СККДР. Вып. 1. С. 112–115 [Библиогр.]; *Скрипиль М. О.* «Слово» Даниила Заточника // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 72–95; *Ворошич Н. Н.* Даниил Заточник // Древнерус. лит.-ра и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 54–101; *Ларина Т. Н.* К вопросу о датировке «Моления» («Послания») Даниила Заточника // Проблемы истории СССР. М., 1973. С. 430–438; Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника / Ред.: Б. Л. Богородский. Л., 1981 [Словарь]; *Birnbaum H.* The «Supplication of Daniel the Exile» and the Problem of Poetic Form in Old Russian Literature // Russian Poetics. Columbus (Ohio), 1983. P. 45–71; *Булашин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит.-ре XI–XVI вв. Мюнх., 1991 (по указ.); *Соколова Л. В.* К характеристике «Слова» Даниила Заточника: (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 229–255; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит.-ра Киевской Руси: (988–1237). СПб., 1996². С. 420–423 [Библиогр.]; *Данилевский И. Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.): Курс лекций. М., 2000. С. 314–325; *Романов Б. А.* Люди и нравы Др. Руси: Ист.-бытовые очерки XI–XIII вв. М., 2002². С. 24–43, 210–233; Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Щапов. СПб., 2003. С. 102–105 [Библиогр.].

И. Н. Данилевский

ДАНИИЛ КАТУНАКИЙСКИЙ

(мирское имя Димитриос Димитриадис; 1846, Смирна, совр. Измир, Турция – 8.09.1929, Афон), основатель монашеского братства Данилеев на Афоне. Род. в благочестивой семье оружейника, был младшим ребенком в семье, имел 2 братьев и 3 сестер. С детства отличался незаурядными способностями, блестяще окончил уч-ще в Смирне, т. н. Евангелическую школу (где обучался Никодим Святогорец). В юношеские годы под духовным рук. 2 мирян Димитриадис почти наизусть выучил Добротолюбие. Чтение аскетической лит.-ры пробудило в нем тягу к монашеству. Первым духовником Димитриадиса стал некий святогорец, в то время подвизавшийся на подворье Хиландарского мон-ря в Смирне. Когда юноша открыл ему свое желание, прозорливый пастырь предрек, что он будет афонским монахом. Внезапная смерть отца вынудила юношу заняться торговлей, чтобы помогать матери и сестрам.



«Моление» Даниила Заточника.
Сборник. XVI в.
(РГБ. Унд. 195. Л. 150)

вает женитьбу на богатой невесте. Автора, однако, пугает то, что большинство жен «злы» (или «злообразны»), а «злая жена» – «кощунница бесовская... мирский мятежь, ослепление уму, начальница всякой злобе, в церкви бесовская мытница, поборница греху... засада от спасения». В «Молении» изложены 2 др. возможности поправить свое положение – уход в мон-рь и поступление на службу к боярину. Ни тот ни др. вариант Д. З. не устраивает. В «Молении», как и в нек-рых др. произведениях древнерус. лит.-ры, присутствует представление о безбедной и



Мон. Даниил Катунский.
Фотография. 20-е гг. XX в.

По прошествии нек-рого времени Димитриадис принял окончательное решение оставить мир. В возрасте 19 лет вместе с другом он тайком покинул дом. Они обошли много монастырей (Мега Спилеон, Кехровунион на о-ве Тинос и др.). Много лет спустя Димитриадис стал духовником игум. мон-ря Кехровунион Феодосии. На о-ве Парос он встретил прип. *Арсения Паросского*, к-рый благословил его отправиться на Афон в мон-рь вмч. Пантелеимона. Однако из-за неблагоприятного ветра корабль, направлявшийся на Св. Гору, бросил якорь в гавани Смирны. После 9-месячного отсутствия Димитриадис навестил родной дом и испросил у матери благословение на монашество. Известно, что его благочестивая мать скончалась в 1892 г., удостоившись заранее знать день своей кончины.

Когда Димитриадис прибыл в монастырь вмч. Пантелеимона, в обители было ок. 250 монахов, русских и греков. Игуменом мон-ря с 1832 г. был архим. Герасим из Драмы. Юношу приняли в обитель не сразу, а только убедившись в его смиренности. Первым его послушанием была забота о 85-летнем старце Савве в исихастской келии за пределами монастыря; кроме того, Димитриадис трудился у 2 монахов-болгар, изготавливавших мешки и корзины. Выполняя хозяйственные работы, он терпеливо переносил вразумления старца и братии. Удостоверившись в благочестии и безупречном поведении послушника, игумен вскоре постриг его в монахи с именем Даниил. В мон-ре Д. К. вычитывал престарелому архим. Герасиму всedневное последование, вязал шерстяные чулки и носки для братии, а позже занимался иконописью. Видя образованность Д. К., его вскоре сделали секретарем мон-ря. Когда в обители начались распри между греч. и рус. монахами (т. н. греко-рус. пантелеионовский процесс), Д. К. отстаивал интересы греков. В 1875 г. вместе с 3 монахами он был послан к К-польскому патриарху Иоакиму II. Патриарх принял сторону русских, а Д. К. после многочисленных протестов против позиции патриарха был наказан изгнанием из мон-ря вмч. Пантелеимона и запретом нек-рое время жить на Св. Горе. Он отправился в Фессалонику, где был радушно принят митр. Иоакимом (буд. патриарх К-польский Иоаким III), к-рый на-

правил его в мон-рь вмч. Анастасии у с. Василика. С прибытием Д. К. началось духовное возрождение этой обители. Под его влиянием братией мон-ря был принят богослужебный Устав Св. Горы. Через 2 месяца Д. К. вернулся на Афон и решил найти себе для безмолвия уединенную келию. Придя в Ватопедский мон-рь, он 2 месяца провел в монастырской больнице после приступа нефрита, болезни, мучившей его на протяжении 10 лет. В праздник Положения честного пояса Пресв. Богородицы (31 авг.) Д. К. чудесным образом выздоровел. Он намеревался покинуть обитель, но братия просила его остаться. Получив благословение духовника о. Нифонта, Д. К. остался в Ватопеде, выполняя обязанности архондаря (занимался о питании и размещении гостей обители). Позже был направлен в Смирну для благоустройства подворья Ватопедского мон-ря, где провел 9 месяцев. Все это время люди приходили к нему за духовной поддержкой и советом. Митр. Смирнский Мелетий хотел возвести Д. К. в сан викарного епископа, но тот счел себя недостойным этого сана. По возвращении Д. К. в Ватопед ему была предложена должность эпитропа (советника) Св. Горы, однако и от нее он решительно отказался, намереваясь возобновить подвиг безмолвия. Прожив 5 лет в Ватопеде (1875–1880), он переселился в приобретенную им небольшую исихастскую келию в Катунских (см. в ст. *Великая Лавра*). Это место было пустынным и безводным. Первые 3,5 года Д. К. провел в полном одиночестве, трудах и лишениях. Слава о нем как об опыт-

ном духовном наставнике, преуспевшем в посте и молитве, постепенно распространилась по Афону. К нему стали приезжать паломники со всей Греции. С 1883 г. вокруг Д. К. начали собираться монахи, и постепенно сложилось братство Данилеев. Старец обучал духовных чад иконописному мастерству, создал Дом иконописи, где до сих пор хранятся иконы, написанные его рукой. С умножением насельников возникла необходимость в расширении и благоустройстве келии. Однако из-за противодействия Великой Лавры строительство затянулось. Наконец в 1904–1905 гг. было построено новое, 2-этажное крыло с кельями, архондариком (гостиницей), иконописной мастерской и храмом в честь преподобных отцов, на Афоне просиявших. Большую часть средств для строительства храма предоставил иером. Кодрат из мон-ря Каракал. Посильную помощь также оказывал свт. Нектарий Эгинский, митр. Пентапольский, с к-рым Д. К. связывала духовная дружба. В 1928 г., незадолго до смерти старца, монахи провели воду из Большого скита св. Анны, что значительно облегчило их сельскохозяйственные труды. В сент. 1929 г. Д. К. простудился. Предчувствуя скорую кончину, он попросил причастить его и произнес пророчество о своей келии: «И распространится келия сия, и будет у вас 2 священника, и множество монахов придет...» В день Рождества Богородицы (8 сент.), после Божественной литургии и таинства Соборования, на 83-м году жизни старец отошел ко Господу.

В Катунской пуст. Д. К. провел более 48 лет. Он снискал дар духовного рассуждения, прекрасно знал святоотеческое наследие и обладал огромной силой убеждения. Он отвратил братию Лонговардского мон-ря (на о-ве Парос) от распространившейся ереси богослова А. Макакиса, уберег от прелести и различных заблуждений мн. мирян и монахов. Д. К. имел дар утешения в скорбях. Его советов искали мн. знаменитые современники. Свт. Нектарий Эгинский поддерживал с Д. К. переписку и просил наставлений для насельниц жен. мон-ря на о-ве Эгина. Письменные советы получали о. Филофей (Зервакос) и др. монахи Лонговардской обители. Духовными чадами Д. К. были писатель А. Морантисис, архим. Георгий



(Папагеоргиадис), буд. митр. Неврокопский. По просьбе последнего Д. К. написал соч. «О том, обитаемы ли звезды». Сохранилось ок. 200 писем Д. К. духовно-нравственного содержания к игум. мон-ря Кехровунион Феодосии.

Кроме писем сохранилось более 70 сочинений Д. К., 1-е из к-рых — «Об отвержении мира» — было написано в 18 лет и получило одобрение старца Каллиника Исихаста. При жизни Д. К. были опубликованы: «Против Макракиса» (1898), «Историческое изучение собеседований в афонском монастыре св. Пантелеимона» (1927), «История Свято-Пантелеимонова монастыря, именуемого Русдик» (1927) и др. Обширное лит. наследие Д. К. свидетельствует о нем как о выдающемся правосл. богослове и аскете. Большая часть его сочинений, включая письма, посвящена полемике с ересями и различными заблуждениями: «О спасении еретиков» (1910), «Беседа католического священника с православным» (1920) и мн. др. Д. К. принадлежат также сочинения на вероучительные и социальные темы: «Письмо о пощении и о том, надо ли соблюдать пост перед приобщением Святых Таин», «Против социалистов» (1920) и мн. др. На рус. язык переведены «Устав общежительного пребывания на основании святых определений Церкви Христовой» (1910) и «Об умной молитве. Письмо старца Даниила Каллистрату» (1916), «Послание об уставе монашеского общежития, писанное по настоянию Высокопреосвященнейшего митрополита Пентапольского господина Нектария (Кефала) инокиням его на Эгине», а также 3 письма о духовной прелести и борьбе с ней: «Об отвержении мечтаний. Ответ монаха Даниила Маркиану-монаху» (1918), «Наставление желающему воспринять великий и ангельский образ монашества» (1924), «Изъяснение великого ангельского образа» (1924).

Соч.: Ἀγγελικὸς Βίος. Θεσσαλονίκη, 1987 (рус. пер.: *Даниил Катунский*. Ангельское житие. М., 2005); Μοναχικὰ ἐντροφήματα. Θεσσαλονίκη, 1982; Πατρικαὶ Διδαχαί. Θεσσαλονίκη, 1989. Т. 3; Κατὰ αἰρητικῆς δοξασίας ὑπὸ Μακράκη. Θεσσαλονίκη, 1984; Ἐξ ἐρήμου Διατυπώσεις. Θεσσαλονίκη, 1985. Т. 5.

Лит.: Μοναχὸς Δανιὴλ τῶν Κατουνακίων ἀγιογράφος // «Ἅγιος Παῦλος» ὁ Προποταμίτης, 1957. Т. 61. Σ. 26–30; Т. 62. Σ. 48–54; Doens I. Bibliographie de la St. Montagne de l'Athos. Athos, 2001. P. 381; Херувим (Карамбелас), архим. Современные старцы Горы Афон. М., 2002. С. 177–264.

Н. А. Порхун

ДАНИИЛ ЛЕВООКИЙ [серб. Данило (Данилац) Левооки] (не позднее 70-х гг. XIV в. — не ранее 20-х гг. XV в.), серб. летописец, книгописец (возможно, нотариус). Судя по прозвищу, имел заметный физический недостаток (был крив на правый глаз), затруднявший его работу. Д. Л. составил или продолжил до нач. XV в. летописные заметки (частично известны по более ранним спискам; см.: *Стојановић*. Записи. Књ. 3. С. 68, 70–72), содержащие даты смерти серб. правителей от Стефана Немани (св. *Симеон Мироточивый*) до св. кн. *Лазаря*, архиепископов и патриархов от свт. *Саввы I* до *Саввы V* и представителей династии *Бранковичей*. Заметки помещены как дополнение к Уставу церковному Иерусалимскому («Данильцев типик»), переписанному Д. Л. в 1416 г. (Белград. НБС. № 649. Л. 193 об.—194 об.; изд. см.: *Стојановић*. Записи. Књ. 3. С. 70–72, № 5014–5026; он же. Стари српски родослови и летописи. Београд; Сремски Карловци, 1927. С. 111, № 170–181; *Штаљанин-Борђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л.* Опис ћирилских рукописа Народне Библиотеке Србије. Београд, 1986. Књ. 1. С. 349). Его рукой написано полностью или частично не менее 12 бумажных кодексов: 1) Минея праздничная на февр.—авг., 80–90-х гг. XIV в. (Печ. Б-ка Патриархата. № 41); 2–4) Пролог стишной в 3 т., 1394 г., для мон-ря Дечаны по заказу его епископа (позже игумен) Варлаама (Мон-рь Високи Дечани. № 52–54); 5) Патерик, ок. 1394 г., для той же обители по заказу игум. Варлаама, кн. Стефана Лазаревича, его брата Вука и матери мон. Евгении (Там же. № 96); 6) Поучения аввы Дорофея, 1390–1400 гг. (Там же. № 79. Л. 1–196); 7) Стружский список Законника царя Стефана Душана, ок. 1394 г. (РГБ. Григор. № 29/М. 1732. Л. 1–4 об., 12 об.—13); 8) Сборник аскетический с главами Кормчей серб. редакции и посланием Тырновского патриарха Евфимия Киприану мниху, ок. 1400 г. (Chil. № 477; описание см.: *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа ман-ра Хиландара. Београд, 1978. С. 182); 9) Патерики алфавитный и скитский с дополнениями, 1-я четв. XV в. (Там же. № 428; описание — Там же. С. 165); 10) Сборник аскетический, 1-я треть XV в. (Там же. № 464. Л. 1–72, 112–115, 128–135 об.; описание — Там же.

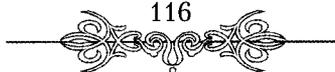
С. 178); 11) Минея праздничная на февр.—авг., 1-я четв. XV в. (Арх. САНУ. № 68); 12) Патерик азбучный и Иерусалимский и сборник изречений св. отцов, 1-я четв. XV в. (Berolin. SB. Вук. 40; описание см.: *Вийк Н., ван*. Подробный обзор церковнослав. перевода большого лимонария // Bsl. 1935/1936. Vol. 6. S. 38–84). Запись с именем писца имеет только поздняя рукопись Д. Л. — Устав 1416 г., остальные Л. Цернич надежно атрибутировала ему по почерку и др. палеографическим признакам. Судя по местам хранения большей части рукописей Д. Л. и его вниманию в летописных заметках к Бранковичам, вероятнее всего, он работал на Косовом поле во владениях последних или в Патриаршей области, но поддерживал связи и с семейством св. кн. Лазаря, бывшим наряду с Бранковичами ктиторами мон-ря Дечаны, книгописание которого в XIV–XV вв. было тесно связано с Хиландаром (см.: *Тодић Б., Чанак-Медић М.* Ман-р Дечани. Београд, 2005. С. 93–94).

Почерк Д. Л. — разработанный, но некаллиграфический полуустав с отдельными элементами канцелярского письма — отличается большой вариативностью в начертании букв и заметными нарушениями ритма письма. Этим, вероятно, в значительной мере объясняется репертуар книгописной продукции Д. Л. — четкие и скромные обиходные (непарадные) богослужебные кодексы. Встречающаяся в рукописях Д. Л. качественная по исполнению орнамента (напр., заставки неовизант. стиля в дечанских рукописях: № 79. Л. 2 и № 53. Л. 1) вряд ли принадлежит книгописцу, но вязь и тонкие инициалы выполнены его рукой.

Лит.: *Цернић Л.* О атрибуцији средњевек. српских ћирилских рукописа // Текстологија средњевек. јужнословенски књижевности: Међунар. науч. скуп, 1977 г. Београд, 1981. С. 339–342, 354–356, № 59–71. Табл. 54–67.

А. А. Турилов

ДАНИИЛ МОЖАЙСКИЙ, иконописец, «писец великого князя», работавший на Руси в 1-й пол. XVI в. Выполнил иконы-святцы на июль и авг. (или соответствующие части лицевого подлинника), к-рые описаны в иконописном подлиннике краткой редакции 1-й пол. XVII в., приобретенном П. П. Вяземским для б-ки ОЛДрП (РНБ. ОЛДП. О. 21). Др. произведение Д. М. — мастера миниатюрного письма — упоминается в





описи Успенского собора Иосифова Волоколамского мон-ря 1545 г.: «[2] иконы пядницы, писаны на них праздники [32] праздников, на гладком золоте, писмо Данила можайского» (*Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова мон-ря. СПб., 1911. Прил. С. 3*). Сохранилась икона «Вмч. Георгий Победоносец» 1-й трети XVI в. (ГТГ. Инв. 15025. 31×27 см, из собрания А. И. Анисимова), написанная в традициях московской иконописи, с почти утраченной надписью на обороте под верхней шпонкой: «[Писма] Данилы [Можайска]».

Лит.: *Вяземский П. П.* Иконописный подлинник кр. редакции. СПб., 1885. (ПДП; 56); *Григорьев Д. А.* Рус. иконописный подлинник. СПб., 1887. С. 46; *Лихачев Н. П.* Иконописцы подлинника кр. редакции // ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 2. С. 353–355; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. С. 64–65. Кат. 415. Ил. 21; *Лазарев В. Н.* Новый памятник станковой живописи XII в. и образ Георгия воина в визант. и древнерус. искусстве // ВВ. 1953. Т. 6(31). С. 219. Рис. 23; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 429.

Э. П. И.

ДАНИИЛ НИВЕРТСКИЙ [Донале, Дунале; греч. Δοναλέ/Δουναλέ] (сер. X в.), прп., исп. (пам. 17 дек.). Вероятно, в данном случае Даниил — русифицированная форма имени Донале, как назван святой в греч. источниках (в Синаксаре К-польской Церкви и у Никодима Святогорца). Был правителем о-ва Ниверта близ совр. Кадиса (Испания). По достижении зрелого возраста как благочестивый христианин Д. Н. отправился в Рим, принял монашество. Из Рима приехал в К-поль, беседовал с императорами Романом I Лакапином и Константином VII Багрянородным. Из столицы отправился св. местам, принял от патриарха Христодула I схиму с именем Стефан. Претерпел побои от арабов, господствовавших в то время в Иерусалиме. Из Св. земли Д. Н. прибыл в Египет, где его арестовали и посадили на 6 месяцев в темницу вместе с 2 священниками. Д. Н. был представлен правителю — эмиру Египта, к-рый принуждал святого отречься от Христа и, получив твердый отказ, приказал подвергнуть его пыткам. От последствий этих пыток Д. Н. скончался, получив от Бога предвозвещение о скорой смерти.

Визант. императоры в греч. источниках названы Багрянородными, но, согласно хронологии Жития, речь скорее всего идет не о Романе II Багрянородном (959–963), а о Романе I

Лакапине (919–944). В X в. было также 2 патриарха Иерусалимских с именем Христодул. Вероятно, в источниках имеется в виду Христодул I (937–951).

Ист.: ВHG, N 2110; SynCP. Col. 320–321, 328; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 2. Σ. 343–344; ЖСв. Дек. С. 471–472.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 509; *Σοφρόνιος (Εδστροτιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 120–121.

ДАНИИЛ, «игумен успенский», **ПАХОМИЙ**, архим. владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря, **ФЕОДОСИЙ**, игум. «спасский» († ок. 7.02.1238, Владимир), преподобные, священномученики (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых). Д., П. и Ф. как, по-видимому, наиболее уважаемые духовные лица города (наряду с еп. Владимирским сщмч. *Митрофаном*) упомянуты в варианте летописной статьи 1238 г. о взятии и разорении Владимира монголо-татар. войсками, получившей оформление во Владимирском летописном своде 1281 г.: «И ту убьен бысть Пахомий, архимандрит монастыря Рождества Святия Богородицы, и Данило, игумен успенский, Феодосии Спасский и прочие игумени, и черньци, и черници, и попы, и дьяконы» (*Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 316; ПСРЛ. Т. 18. С. 56–57; Т. 30. С. 88–89). В Лаврентьевской летописи (1377) «успенский игумен» упомянут анонимно (ПСРЛ. М., 2001^р. Т. 1. Стб. 463–464; о соотношении летописных сообщений, посвященных нашествию Батя, см.: Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 81–82). В синодике Успенского собора г. Ростова Д., П. и Ф. названы «преподобными игуменами» (РГБ. Ф. 344. Шибанов. № 99. Л. 53 об., список 1642 г.). Согласно архим. *Леониду (Кавелину)*, П. был погребен в Успенском соборе, а Д. и Ф. — во владимирском Золоторотском в честь Преображения Господня мужском монастыре.

Точная дата гибели Владимирских священномучеников неизвестна. Большинство историков считают, что Владимир был взят войсками хана Батя в течение одного дня — 7 февр. 1238 г. Однако в летописях недвусмысленно указывается, что 7 февр. была захвачена лишь одна из

3 частей Владимира — г. н. Новый город. Точная дата захвата несомненно укрепленного Среднего, или Печерного, города, где располагались Рождественский мон-рь и Успенский собор и где находились тогда еп. Митрофан, великокняжеская семья и оставшиеся в живых воины и горожане, не была зафиксирована летописцем; по-видимому, Средний город был взят вскоре после 7 февр.

Не совсем ясен статус Д. («игумен успенский») и Ф. (по смыслу текста, игумен «спасский») среди владимирского духовенства. Возможно, Д. был игуменом и духовником во владимирском *Княгинином в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ре*, к 1237 г. уже существовавшем. Однако ничего не известно о существовании к 1237 г. во Владимире Спасского мон-ря (его основание при Спасо-Преображенской ц. у Золотых ворот относится к более позднему времени). Более правдоподобным является предположение о том, что «игуменами» летопись называет настоятелей владимирских соборов — Успенского и Спасского (Спасо-Преображенского у Золотых ворот). (Можно предположить, что как настоятель владимирского Успенского собора назван в летописной статье о гибели и погребении блгв. кн. *Андрея Юрьевича Боголюбского* Феодул — «игумен святое Богородицы» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 370). На принадлежность игум. Феодула к духовенству Успенского собора указывает упоминание при нем «клирошан».)

Канонизация Д., П. и Ф. совершилась в кон. XX в., после того как их имена были включены в Собор Владимирских святых (празд. Собору установлено в 1982 по инициативе Владимирского и Суздальского архиеп. *Сератиона (Фадеева)*).

Лит.: *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 170–171; *Конов С. В.* Синодология. Ч. 2: Ростовский соборный синодик // Историческая генеалогия. Екатеринбург; Н.-Й., 1995. Вып. 6. С. 102; ПЦК, 2003. М., 2002. С. 81–82; *Минин С., свящ.* Очерки по истории Владимирской епархии X–XX вв. Владимир, 2004. С. 128.

А. В. Маштафаров

ДАНИИЛ ПУСТЫННИК [Даниил Новый; румын. Daniil Sihastru, Daniil cel Nou] (2-я пол. XV в.), один из наиболее почитаемых румын. святых (пам. 18 дек.), иеросхим. Род. в крестьянской семье в Сев. Молдове (мирское имя Думитру). Был принят на послушание в монастырь





Рэдэуци, где размещалась кафедра епископа, и вскоре был пострижен в монашество с именем Давид. Удалился в скит св. Лаврентия близ с. Лаура (в наст. время часть коммуны Викову-де-Сус, жудец Сучава), названного так по некогда находившейся на его месте монашеской лавре. Принял в скиту великую схиму с именем Даниил. Поселился ради подвижнических трудов в малолюдной гористой местности на берегу р. Вицеу (близ совр. с. Путна). Д. П. устроил в скале небольшую церковь, где часто служил, и маленькую келью (сохр. в наст. время). Весть о старце-пустыннике быстро распространилась среди крестьян окрестных сел, они стали приходить к нему за советом и духовной помощью. В окт. 1451 г., после междоусобной брани у с. Реусени, в которой был убит молдав. господарь Богдан II, его чудом спасшийся сын Стефан (впосл. молдав. господарь *Стефан III Великий*) нашел приют в келье старца, и тот предсказал ему, что он займет трон. По преданию, Стефан, став господарем, не раз посещал старца.

Д. П. побудил молдав. правителя возвести мон-рь Путна, впосл. ставший некрополем румын. господарей. В кон. 1478 г., после преставления митр. Молдавского Феоктиста I, Д. П. было предложено занять престол. По смирению он отказался от высокой чести и уединился в пустынной местности на р. Воронец, где устроил новую келью под скалой Соймю. Он собрал вокруг себя много учеников, среди к-рых был и буд. митр. Молдавский *Григорий I* (Рошка). По благословению старца был воздвигнут монастырь *Воронец*. В росписях мон-ря сохранился его облик. Время кончины Д. П. неизвестно. Он похоронен в ц. вмч. Георгия в мон-ре Воронец. 20 июля 1992 г. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви принял решение о его канонизации. Лит.: *Turcu C. Daniil Sihastrul // Studii și Cercetări istorice. Iași, 1947. N 20. P. 246–260; Rezuș P. Viața și faptele Sfântului Daniil Sihastrul // Studii Teologice, 1956. N 3/4. P. 227–240; Nestor (Vornicescu), arhim. Ștefan cel Mare și Daniil Sihastrul // Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1966. N 7/8. P. 567; *Păcurariu M., pr. Sfinți daco-romani și români. Iași, 1994. P. 72–76.**

ДАНИИЛ РОМАНОВИЧ (1201–1264, Холм, совр. Хелм, Польша), верховный правитель Галицко-Волынского княжества (1205–1264, с перерывами) (см. *Галицкая Русь*), стар-

ший сын от 2-го брака галицко-волынского кн. *Романа Мстиславича* с Марией (или Анной), связанной родством с визант. династии *Комнинов*. Будучи правнуком польск. кн. Болеслава Кривоустого (его дочь Агнешка была бабушкой Д. Р. по отцу), Д. Р. состоял в родстве с первой польск. княжеской династией Пястов. Д. Р. имел неизвестную по имени старшую сестру (супруга черниговского кн. св. *Михаила Всеволодовича*), младшего брата Василька (правил в центральной и вост. частях Волыни, а также в Берестейской земле, признавая власть Д. Р. во всем гос-ве), а также сестру Феодору — дочь Романа Мстиславича от 1-го брака. Основным источником сведений о Д. Р. является 1-я часть Галицко-Волынской летописи (Летописец Д. Р., создан во 2-й пол. 50-х гг. XIII в.), возникновение к-рой связано с ближайшим окружением князя. Кроме того, Д. Р. активно (чаще, чем др. рус. князья) упоминается в иностранных источниках.

В продолжительной политической жизни Д. Р. можно выделить 3 периода: 1205–1217 гг., когда различные политические силы пытались использовать юного князя в борьбе за власть в Галицкой Руси; 1217–1245 гг. — период объединения Волыни под властью Д. Р. и борьбы за галицкое княжение; 1245–1264 гг. — время управления объединенным Галицко-Волынским княжеством.

1205–1217 гг. После смерти в 1205 г. Романа Мстиславича, несмотря на вооруженную поддержку его вдовы венграми, галицкие бояре изгнали княжескую семью из Галича, где был посажен путивльский кн. Владимир Игоревич, связанный родством с предыдущей галицкой княжеской династией. Княгиня вместе с детьми перебралась во Владимир-Волынский, а оттуда в кон. 1206 или в нач. следующего года — в М. Польшу. Правивший здесь кн. Лешек II отправил Д. Р. в Венгрию, а его мать вместе с Васильком оставил у себя. В результате вооруженной интервенции венг. кор. Андраша II (в 1205 провозгласившего себя «королем Галиции и Владимира») в сент. 1211 г. Д. Р. был посажен на княжеский стол в Галиче. Юный князь был лишь политическим символом, реальная власть осталась в руках галицких бояр и венгров. Такое состояние дел подтверждает изгнание боярами из Галича матери князя, к-рая, по-види-

мому, в 1211 г. попыталась стать регентшей при сыне, а также ее возвращение в Галич в результате очередного венг. похода зимой 1212/13 г.

Видимо, спустя неск. месяцев галицкие бояре, на этот раз в союзе с пересопническим кн. Мстиславом Ярославичем Немым, дядей Д. Р., в очередной раз изгнали Романовичей. Д. Р. с матерью бежали в Венгрию. На следующий год юный князь отказался от венг. протектората (что было вызвано, вероятно, планами Андраша II посадить в Галиче одного из своих сыновей) и вернулся под покровительство Лешка II. Центром владений Романовичей стал тогда Каменец, где у юного князя собрались, по свидетельству летописи, «бояре величии отца его». В 1214 г. Романовичи вместе с кн. Лешком и его войском участвовали в походе волынских князей Александра и Всеволода Всеволодовичей, двоюродных братьев Д. Р., на Галич. Несмотря на победу на поле битвы, занять город не удалось. Вскоре после этого Романовичи благодаря помощи Лешка II расширили свои владения, заняв города Тихомль и Перемиль, принадлежавшие владимирово-волынскому и белзскому кн. Александру Всеволодовичу.

В 1214 г. князь М. Польши подписал в Спише договор с кор. Андрашем II о разделе Галицкой Руси. В Галиче должен был вокняжиться 2-й сын Андраша Кальман, в 1214 г. женившийся на дочери Лешка II Саломее. Лешек по договору должен был получить Перемышльскую землю. В 1215 г. союзники вошли в Галич, где Кальман с санкции Римского папы *Иннокентия III* был коронован «галицким королем». Однако из-за отказа венгров уступить полякам Перемышль венгерско-польск. союз разрушился. В результате Д. Р. при поддержке Лешка в 1216 г. вокняжился во Владимире-Волынском.

1217–1245 гг. В эти годы Д. Р., выступая вместе с братом Васильком уже как самостоятельная сила, вел борьбу за объединение в своих руках Волыни и распространение своей власти на Галицкую Русь. Летом 1219 г. Галич был освобожден от власти венгров св. кн. *Мстиславом (Феодором) Мстиславичем* Удатным. Вскоре Д. Р. женился на его дочери Анне. Зимой 1219/20 г., несмотря на мужественную защиту Галича Д. Р., венгры и поляки вновь захватили город. Д. Р. вернулся во Владимир-



Волынский. В 1219 или 1220 г. Романовичи заключили договор о мире и союзе с литов. князьями, что привело к нападениям литовцев и зависимых от них пруссов на земли Польши. Эти набеги, а также поражение под Галичем венгерско-польск. коалиции в нач. 1221 г., в результате к-рого Галич вернулся под власть Мстислава Удатного, побудили Лешка II заключить мир с Д. Р., продлившийся до зимы 1226/27 г. В составе коалиции рус. князей и половцев Д. Р. в 1223 г. участвовал в битве с ордынцами на р. Калке, закончившейся разгромом войск коалиции; раненому Д. Р. удалось спастись с поля битвы.

В 1224 г. между Д. Р. и кн. Мстиславом Удатным возник конфликт, спровоцированный интригами белзского кн. Александра Всеволодовича — главного противника Романовичей в их усилиях объединить Зап. Волынь под своей властью. Д. Р. вскоре примирился с кн. Мстиславом, но следствием конфликта, по-видимому, стала передача последним ок. 1225 г. входившей в Галицкое княжество Перемышльской земли жениху своей дочери (с кон. 1221) Андрашу, сыну венг. кор. Андраша II. В 1226 г. королевич Андраш по неизвестной причине бежал из Перемышля к отцу, что стало причиной крупного венгерско-польск. похода на галицкие земли на рубеже 1226 и 1227 гг. Члены коалиции были разбиты князьями Мстиславом Удатным и Д. Р. Однако эта победа ничего не принесла Д. Р.: Мстислав по договору с венг. королем передал Галич королевичу Андрашу.

Политические и военные неудачи в Галицкой Руси Романовичи возместили за счет Волыни, где их поддерживала основная часть населения. Кон. 10-х — 20-е гг. XIII в. стали временем укрепления позиций Д. Р. и его брата на этих землях. В нач. 20-х гг. Д. Р. вернул захваченные поляками земли волынской «украины» — Угровск, Верещин, Комов, Столпье и Берестье. В 1225 г. пересопницкий кн. Мстислав Немый перед кончиной поручил Д. Р. опеку над своим сыном Иваном. После скоропостижной смерти княжича (1227) его владения захватили ближайшие родственники — луцкий кн. Ярослав Ингваревич (троюродный брат Д. Р.) и пинские князья, вскоре побежденные Д. Р. Отпущенный на свободу кн. Ярослав получил через нек-рое

время Перемиль, затем Межибожье и, очевидно, стал вассалом Д. Р. Луцк и Пересопница перешли во владение Василька Романовича, ранее получившего от брата Берестье.

Дети пинского князя, державшие Чарторыйск, также попали в плен. Их отец кн. Ростислав после неудачных переговоров, предпринятых при посредничестве митр. *Кирилла I (II)*, образовал против Д. Р. коалицию, в состав которой вошли киевский кн. Владимир Рюрикович, черниговский кн. Михаил Всеволодович и др. князья. В 1228 г. союзники, которых поддерживали половцы хана Котяна, безуспешно осаждали Каменец-Подольский. Д. Р. и Василько, располагавшие польск. помощью, перема-



«Князь Галицкой Даниил и ляхи. 1234 г.»
Литография. Ок. 1836 г. (РГБ)

нили половцев на свою сторону и двинулись к Киеву. На пути был заключен мир, несомненно выгодный Романовичам. Об этом позволяет судить, в частности, участие в защите Берестейской земли от набега ятвягов в 1229 г. пинского кн. Владимира, к-рого Д. Р. и Василько «оставиша» в Берестье. Во 2-й пол. 1229 г. Романовичи на стороне мазовецкого кн. Конрада I сражались с краковским кн. Владиславом Лясконогим. Тогда же было заключено русско-польск. соглашение. По его условиям при возникновении конфликта обе стороны дали обязательство не захватывать «челяди». В 1234 г. Романовичи захватили Белз, где прежде княжил их противник Александр Всеволодович. В марте 1238 г. Д. Р. и Василько заняли Дорогичин, ранее переданный мазовецким кн. Конрадом I рыцарям Добжиньского ордена, и изгнали оттуда крестоносцев.

В 30-х гг. продолжалась борьба Романовичей за Галич. В марте или апр. 1230 г. Д. Р. при поддержке населения Галицкой земли захватил город и вскоре отослал королевича Андраша в Венгрию. Осенью 1230 г. венгры, к-рыми предводительствовал соправитель кор. Андраша II его сын Бела IV, попытались вернуть Галич, но были разбиты Д. Р., располагавшим польск. и половецкой помощью. В 1232 г., во время нового похода венгров, Д. Р. был вытеснен из Галича, этому способствовала враждебность по отношению к князю галицкого боярства, сопротивлявшегося установлению в Галицкой Руси сильной власти; оппозиционные Д. Р. бояре находили поддержку у Александра Белзского и венг. короля. Начался 2-летний период борьбы Романовичей с сидевшим в Галиче королевичем Андрашем. На рубеже 1233 и 1234 гг., когда на сторону Д. Р. перешли мн. бояре и «большая половина Галича», Д. Р. овладел городом после осады, во время к-рой королевич погиб. Зимой 1232/33 г. Д. Р. поддержал киевского кн. Владимира Рюриковича, сражавшегося с черниговским кн. Михаилом Всеволодовичем. Эта акция дала возможность получить Д. Р. в Киевской земле г. Торческ — стольный город Мстислава Удатного, в котором последний умер (1228); Д. Р. передал город сыновьям Мстислава.

Очередное княжение Д. Р. в Галиче вновь не было продолжительным. В 1235 г., после поражения в войне, к-рая велась совместно с кн. Владимиром Рюриковичем против черниговского кн. Михаила Всеволодовича и его союзников, Д. Р. был вынужден покинуть Галич, перешедший под власть Михаила Черниговского и его сына Ростислава, и бежал в Венгрию. 14 окт. 1235 г. Д. Р. принял участие в коронации Бела IV и во время церемонии вел коня правителя. Это действие свидетельствовало о признании Д. Р. сюзеренитета, по-видимому формального, венг. короля в надежде на перемены венг. политики в отношении Галича. Однако эти надежды не оправдались. Вернувшись на Русь, Д. Р. вместе с братом Васильком, поддерживаемый из М. Польши, безуспешно пытался занять Галич, оставшийся под властью Михаила Всеволодовича, союзника Бела IV.

В 1236 г. против Романовичей выступили князья Михаил Всеволодович,



Изяслав Мстиславич, Конрад Мазовецкий, венг. отряды и (до определенного момента) половцы. Причиной конфликта стало пленение Романовичами враждебных им болоховских князей (Болоховская земля находилась на границе Киевщины и Волыни). Д. Р. и Василько одержали победу и добились передачи им Перемышля. В нач. 1237 г. (возможно, в 1238, после захвата Дорогичина) Д. Р. и Василько убедили литов. кн. Миндовга и новгородского кн. Изяслава напасть на Мазовию. В то же время Романовичи уехали в Венгрию по вызову Белы IV, чтобы помочь австр. герц. Фридриху II Бабенбергу, сражавшемуся против имп. Фридриха II Гогенштауфена.

Заняв в 1238 г. киевский стол, Михаил Всеволодович отобрал у Д. Р. Перемышль, а в Галич посадил своего сына Ростислава. В ответ Д. Р., воспользовавшись походом кн. Ростислава на Литву, зимой 1238/39 г. захватил Галич, призванный на княжение «мужами градскими» — галицкими горожанами. В кафедральном Успенском соборе повторно совершилось наставление князя. Передаче власти Д. Р. воспротивились лишь местный еп. Артемий и «дворский» Григорий. Кн. Ростислав бежал в Венгрию, где вскоре женился на Анне, дочери кор. Белы IV.

В 1239 г., пользуясь замешательством, царившим в Юго-Вост. Руси в связи с нашествием ордынцев, Д. Р. захватил Киев и поставил там наместником своего боярина Дмитра. 6 дек. (или 19 нояб.) 1240 г. Киев был занят войсками хана Батые. Зимой 1240/41 г. захватчики опустошили галицко-волынские земли: были взяты Галич, Владимир-Волинский, Звенигород, Перемышль, Теревовль, Колодяжин и др. города, часть городов была полностью уничтожена. В качестве уцелевших Галицко-Волинская летопись называет Холм и отдельные крепости (Кременец, Данилов) (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 786). Д. Р. узнал о набеge на пути из Венгрии, где вел окончившиеся неудачей переговоры о браке своего старшего сына Льва Даниловича с одной из дочерей Белы IV. Д. Р. вернулся в Венгрию, затем отправился в Польшу, где соединился с бежавшей туда семьей. Во время походов Батые на Польшу Д. Р. скрывался в Мазовии; кн. Болеслав I, сын Конрада I, дал Д. Р. в кормление Вышеград.

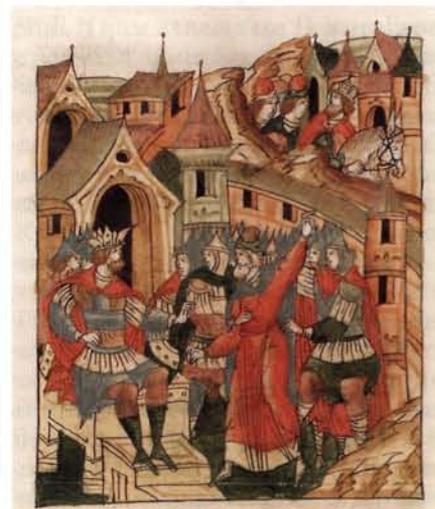


Кн. Даниил Романович захватывает княжеский стол в Киеве. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 360)

После ухода монголов Д. Р. и Василько вернулись на Волынь, заняв по пути Дорогичин, временно осажденный мазовецким гарнизоном. В последующие 4 года Д. Р. активно занимался восстановлением разоренного захватчиками гос-ва и укреплением своей власти. Основным препятствием для этого стал кн. Ростислав Михайлович, стремившийся вернуть Галич (временно это ему удалось осуществить весной 1242 при поддержке части галицкого боярства, но он не смог удержать город). Борьба за Галич окончилась 17 авг. 1245 г., когда в битве под г. Ярославом Д. Р. вместе с братом разгромил войска кн. Ростислава, которому помогали венгры и отряды из М. Польши.

Во главе противников Д. Р. в Галицкой Руси стоял Галицкий еп. Артемий, покинувший в 1242 г. Галич вместе с кн. Ростиславом. Перемышльский епископ также поддерживал Ростислава (после захвата Перемышля отрядами Д. Р. слуги епископа были избиты и ограблены, а одного из придворных, певца Митусу, к-рый ранее не хотел служить Д. Р., в кандалах привели к князю). Действия архиереев, по-видимому, напрямую зависели от позиции галицкой знати (прежде всего большинства бояр), активно выступавшей против объединения Галицко-Волинской Руси под властью Романовичей и надевавшейся сохранить свою власть и привилегии при более слабых правителях. Возможно, оп-позиция галицкого боярства и духо-

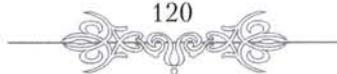
венства заставила Д. Р. в 30-х гг. XIII в. основать новую столицу — Холм и учредить новую епископскую кафедру (сначала в Угровске, в 40-х гг. XIII в. переведена в Холм, см. *Холмская и Люблинская епархия*). Князю удалось сломить сопротивление галицкой знати, по-видимому, в 1241–1245 гг., чему в нема-



Хан Батый «пытает» боярина Дмитра о кн. Данииле Романовиче, бежавшем в Венгрию. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 367 об.)

лой степени способствовала гибель мн. галицких бояр во время нашествия Батые.

К 30-м гг. XIII в. относится активная градостроительная деятельность Д. Р., в частности по устройству новой столицы — Холма. При Д. Р. в городе были построены дворец, соборы во имя Богородицы и свт. Иоанна Златоуста, ц. Космы и Дамиана, башня. Летопись сообщает о постройке в Холме столпа высотой ок. 5,8 м с 2-главым орлом на вершине, что свидетельствует об обращении князя к визант. символике. Сохранилась сооруженная при Д. Р. башня в Столпье (ок. 10 км к западу от Холма), являвшаяся, по-видимому, частью ансамбля мон-ря, в к-ром жила мать князя. Правитель приглашал в Холм «немцев, и русь, иноязычники, и ляхы» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 873), в город приходили бежавшие из ордынского плена рус. ремесленники. Археологические исследования подтверждают функционирование в Холме значительного центра ремесленного производства, в т. ч. художественного (ювелиры). Раскопки показывают, что в новой столице могла работать группа вы-





сококвалифицированных византийских гончаров. Галицко-Волынская летопись упоминает о литье колоколов в Холме. Известно об импорте ремесленных изделий, в т. ч. зап. происхождения (венецианское стекло, т. е. витражи, мраморная чаша из Венгрии).

В 1243–1244 гг. Романовичи трижды нападали на М. Польшу, разоряя ее вост. часть до рек Сан и Висла. Эти вооруженные акции были результатом союза с мазовецким кн. Конрадом I, борющимся со своим племянником Болеславом Стыдливым за господство над Краковом.

1245–1264 гг. Победа под Ярославом утвердила господство Д. Р. над Галицкой Русью, оформив границы Галицко-Волынского гос-ва. К концу жизни Д. Р. под его властью была объединена практически вся Юго-Зап. Русь. Владения, к-рыми лично управлял Д. Р., включали Галицкую и Перемышльскую земли, а также земли, расположенные от р. Буг на западе, до Дорогичина на севере. Василько владел Центр. и Вост. Волынью с центрами во Владимире-Волынском и Луцке, а также Берестейской землей. Кроме того, после свадьбы с венг. принцессой (1246–1247) свой удел, очевидно, имел кн. Лев Неск. позже получил владения за границами Галицко-Волынской Руси следующий сын Д. Р. — Роман (правитель Чёрной Руси, частично подчиненной литов. кор. Миндовгу). Все представители рода признавали главенство Д. Р. Возможно, в конце жизни князь поспорил со старшим сыном Львом, унаследовавшим после смерти отца разоренные ордынцами галицкие земли, в то время как младший сын Шварн получил более богатые Холмскую и Перемышльскую земли.

Подчинение Орде. Почти сразу же после победы под Ярославом Д. Р. был вызван к хану. Между окт. 1245 и весной 1246 г. князь совершил поездку в Орду, где признал зависимость от хана. С тех пор большинство действий Д. Р. было связано с попытками избавиться от этой зависимости. Одним из шагов в этом направлении, предпринятым, очевидно, при помощи и с благословения митр. св. *Кирилла II (III)*, стал заключенный в 1250/51 г. союз Д. Р. с Владимирским вел. кн. Андреем Ярославичем, к-рый был скреплен браком кн. Андрея с дочерью Д. Р. К коалиции присоединился младший брат

вел. князя Ярослав Тверской. Союз оказался недолговечным. В 1252 г. войска Неврюя разгромили отряды Андрея и Ярослава. Вел. князь бежал в Швецию, после возвращения на Русь подчинился новому вел. кн. св. *Александру Ярославичу Невскому*.

После 1252 г. Романовичам пришлось самостоятельно сражаться с ордынцами, поскольку обещания помощи, данные Римскими папами и зап. соседями, оказались невыполненными. В 1252, 1254 и 1255 (или 1257) гг. галицко-волынские князья отбили набеги Куремсы. Зимой 1254/55 г. Романовичи опустошили владения «атарских людей», болоховских князей и Побожье (Побужье). Неск. месяцев спустя при поддержке Миндовга они напали на ордынских данников, проживавших вдоль рек Тетерев и Случь, а также на г. Возвязь.

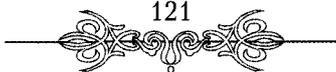
Успехи Д. Р. встревожили Орду. В 1258 г. вместо Куремсы на Русь был прислан со значительными силами опытный полководец Бурундай. В том же году Романовичи должны были принять участие в организованном ордынцами походе на Литву, что дало Миндовгу повод для расторжения невыгодного для литовцев союза с Галицко-Волынской Русью. Зимой 1259/60 г. в походе ордынцев на М. Польшу приняли участие Василько Романович и Лев Данилович (чтобы избежать участия в походе, Д. Р. бежал в Венгрию). Бурундай принудил галицко-волынских князей срыть укрепления наиболее крупных городов (уцелел Холм). Несмотря на то что походы Бурундай достигли своей главной цели — упрочения господства Орды над Галицко-Волынским княжеством, Д. Р. сохранил возможность проводить самостоятельную внешнюю политику и не терял надежды на создание коалиции для отпора Орде. Монголам не удалось достичь расторжения союза Галицко-Волынской Руси с ее зап. соседями. В частности, в 1262 г. состоялась поездка Д. Р. в Венгрию и встреча с малопольск. кн. Болеславом Стыдливым в Тернаве.

Зависимость от Орды укрепила позицию Д. Р. в отношениях с венграми, окончательно признавшими его власть над Галичем. По инициативе венг. стороны союз был скреплен браком старшего из Даниловичей Льва с дочерью Белы IV Констанцией (1246–1247). Выполняя союзнические обязательства, Рома-

новичи дважды участвовали в венгерско-чеш. войнах. В 1253 г. Д. Р. вместе с сыном Львом, отрядами Василька, малопольск. войсками Болеслава Стыдливого и опольскими отрядами Владислава Казимировича организовали нападение на окрестности Опавы. В 1260 г. Д. Р., вероятно, сражался в битве под Кресенбрунном, закончившейся поражением венгров.

Принадлежность к лагерю союзников Белы IV явилась причиной вовлечения Д. Р. в австр. дела. Летом 1247 г. Д. Р. принял участие во встрече в Пожони (Братиславе) правителя Венгрии с послами имп. Фридриха II Гогенштауфена, касавшейся судьбы австр. земель после гибели в предыдущем году последнего австр. герцога из рода Бабенбергов — Фридриха II. 5 лет спустя Бела IV обратился к Д. Р. с предложением о принятии Романом Даниловичем наследства Бабенбергов, главным претендентом на к-рое был кор. Чехии Пржемысл II Отакар, женатый на сестре Фридриха II. Весной 1252 г. кн. Роман женился на Гертруде, племяннице Фридриха II Бабенберга, одной из наследниц австр. династии. Вскоре чеш. отряды осадили Вену. Неспособность кн. Романа противостоять натиску Пржемысла II Отакара стала наиболее вероятной причиной распада брака Романа и его возвращения на Русь в июле 1253 г.

Контакты с Папским престолом. Ордынская проблема, несомненно, была главной причиной временного сближения Д. Р. с папством, хотя не исключено, что попытки получить поддержку из Рима галицкий князь предпринимал еще в нач. 30-х гг. XIII в. Сохранилась булла папы *Григория IX* от 18 июля 1231 г., адресованная неизвестному по имени рус. князю, где выражалась радость по поводу того, что, как папа узнал от Прусского епископа, князь изъявил желание соединиться с Римом. Поскольку Прусский еп. Кристиан был тесно связан с союзником Д. Р. Конрадом I Мазовецким, исследователи полагают, что послание было адресовано Д. Р. Возможно, предпринимая такой шаг, Д. Р. хотел добиться, чтобы папа не поддерживал венг. короля в его попытках завоевать Галич. Неясно, какая из сторон была инициатором переговоров в следующем десятилетии. Сохранились сведения о посольствах, которыми обменялись в 40-х гг. XIII в.

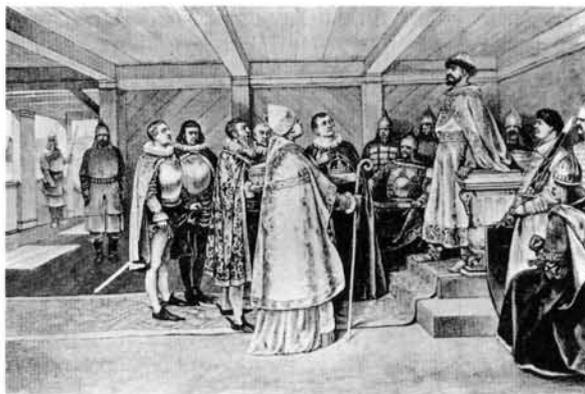




папа *Иннокентий IV* и Д. Р. Кроме того, между 3 мая 1246 и 14 мая 1253 г. папа направил в Галицко-Волынскую Русь неск. булл.

В 1245 г. началось посольство францисканца Дж. дель *Плано Карпини*, отправленного *Иннокентием IV* к вел. хану. Зимой 1245/46 г. *Плано Карпини* попал в Ленчицу на переговоры *Конрада I* Мазовецкого с краковской княж. *Гремиславой*, в к-рых принимал участие также *Василько Романович*. По просьбе *Конрада*, его сына и Краковского епископа *Василько* обещал оказать содействие миссии францисканца. В присутствии правосл. епископов и бояр в резиденции князя *Плано Карпини* прочитал письмо *Иннокентия IV*, в к-ром папа призывал к единству с Римом. *Василько* не дал ответа на папские предложения, ссылаясь на отсутствие Д. Р. и необходимость отложить решение вопроса до возвращения на Русь. Не исключено, что *Василько* отправил посольство к папе в Лион, уведомляя его о желании начать переговоры. 3 мая 1246 г. папская канцелярия выпустила буллы, касавшиеся дел Галицко-Волынской Руси. Выражая радость по поводу стремления «князя Руси» к церковному единству, папа обещал Д. Р. свое покровительство и помощь против Орды. Римский понтифик намеревался прислать легата и, «по просьбе князя Руси», доминиканцев Польской провинции ордена — *Алексея* и *Генриха*. Одновременно папа направил соответствующие письма вышеупомянутым доминиканцам и *Альберту II*, архиеп. Прусскому, Ливонскому и Эстляндскому, назначенному легатом.

Очередной этап переговоров между Романовичами и Римом состоялся в июне 1247 г., когда *Плано Карпини* возвращался через Галицко-Волынскую Русь после завершения своей миссии. Во время 8-дневного пребывания легата в Галицко-Волынском княжестве Д. Р. и *Василько* провели совещания с участием правосл. епископов и др. сановников. В результате князья заявили о желании подчиниться папе и Римской Церкви и подтвердили свои решения, ранее переданные *Иннокентию IV* при посредничестве некоего аббата (игумена). Кроме того, князья дали *Плано Карпини* письмо и отправили с ним послов: *Григория*, игум. мон-ря Св. горы под *Владимиром-Волынским*, вышеупомянутых



приезжал ли легат в Галицко-Волынскую Русь (рассказ *Я. Длугоша* о том, что в 1249 *Альберт*

Папский нунций подносит кн. Даниилу Романовичу королевскую корону.
Гравюра *Ю. Шюблера*
по рис. *А. И. Лебедева*. 1894 г.

прибыл к Д. Р. и тот устроил ему плохой прием, вызывает сомнения). В булле от 12 сент. 1247 г.

доминиканцев *Алексея* и *Генриха*, а также свящ. *Хазелона* из *Вильсторфа*. Несмотря на то что во главе посольства стоял правосл. клирик, обращений от правосл. духовенства к папе он не привез, и характер участия правосл. клириков в действиях Д. Р. остается неясным. Не принял участия в переговорах с Римом и митр. *Кирилл*, возвращавшийся тогда из *Никеи* на Русь.

Вероятно, посланцы Д. Р. и *Василька* попали в Лион ранее *Плано Карпини*, поскольку уже 26 авг. 1247 г. папа издал неск. новых булл. В них он подтвердил, в частности, свое покровительство Д. Р., княжеской семье и гос-ву, одобрил намерение Романовичей вернуть земли и имущество, к-рыми «против справедливости» завладели князья, не состоящие в единстве с католич. Церковью, запретил крестоносцам предъявлять к.-л. требования и приобретать имущество на землях Романовичей без их согласия. Кроме того, по просьбе Д. Р. папа разрешил рус. духовенству совершать богослужение на квасном хлебе и сохранять др. греч. богослужебные обычаи, если они не противоречат католич. обряду. Просьба Д. Р. показывает, что к сближению с Римом его побуждали политические соображения, а не признание превосходства католицизма.

Почти одновременно *Иннокентий IV* обратился к своему легату на Руси архиеп. *Альберту II*, разрешая ему освобождать от соблюдения нек-рых церковных правил, а также рукополагать священников на Руси даже в случаях, когда к этому имеются канонические препятствия. Папа предписал *Альберту* отправиться на Русь для принятия у князей и сановников присяги на верность унии, предварительно узнав, намереваются ли они сохранить церковное единство с Римом. Неясно,

Иннокентий IV повторил акт принятия Д. Р., *Василька* и сына Д. Р. (по-видимому, *Льва*) под свою опеку. 5 дек. того же года папа разрешил *Васильку* и *Дубравке* *Конрадовне* вступить в брак, несмотря на то что они состояли в 3-й степени родства. Это был единственный случай обращения представителя династии *Рюриковичей* к папе с просьбой о разрешении на брак. Еще раз *Иннокентий IV* написал Д. Р. 22 янв. 1248 г., прося сообщать рыцарям *Тевтонского ордена* о перегруппировках ордынских войск. Папа, по-видимому, пытался создать военно-церковный союз (в к-рый должны были войти галицко-волынские князья, *Владимирский вел. кн. Александр Невский*, рыцари *Тевтонского ордена*, венг. ветвь ордена госпитальеров), способный предпринять крестовые походы против монголов. Впрочем, эти действия закончились провалом.

Желая удержать Д. Р. в своем лагере, *Иннокентий IV* предложил ему королевскую корону. С этой целью на Русь были отправлены легаты — епископы *Камня-Поморского* и, по-видимому, *Вероны*. Миссия датируется 1252 г., хотя не исключено, что она имела место 4 годами ранее. Первоначально Д. Р. не принял корону, мотивируя отказ страхом перед Ордой и отсутствием помощи со стороны Рима. В кон. 1253 г. Д. Р. согласился короноваться, после того как его польск. союзники (князья *краковский Болеслав Стыдливый* и *мазовецкий Земовит*, а также польск. паны) подтвердили исходившие от папы обещания о помощи против ордынцев. Д. Р. встретил папского легата *Опизона* из *Медзано* летом 1253 г. в *Кракове*, но отказался принять корону на чужой земле. Коронация состоялась в *Дорогичине*, частью церемонии было признание Д. Р. папы «своим отцом». Оправдывая действия галицкого князя,





летописец записал, что папа Иннокентий IV порицал тех, кто хулят «веру грецкую правоверную», и намеревался созвать Собор «о правой вере» и соединении Церквей. Коронация повысила престиж Д. Р. в глазах зап. соседей и укрепила его позиции в борьбе с Литвой, правитель к-рой Миндовг, приняв крещение по католич. обряду, вероятнее всего, осенью 1253 г., прежде Д. Р., получил от папы королевскую корону.

Ни Иннокентий IV, ни его преемники не помогли Романовичам в борьбе против ордынцев. Не возымели действия буллы Иннокентия IV, призывавшие католич. соседей Галицко-Волынской Руси к крестовому походу против монголов (булла от 24 июня 1248, направленная в Венгрию, и булла от 19 мая 1254, адресованная архиепископу, епископам и др. церковным сановникам Ливонии, Эстляндии и Пруссии). Кроме того, пытаясь распространить свою власть на Литву и поддерживая захватническую политику Миндовга по отношению к Руси (булла папы Александра IV от 6 марта 1255), Рим вступал в противоречие с интересами Д. Р. В результате не позднее кон. 1256 г. произошло расторжение соглашения с Римом. Об этом свидетельствует неск. булл от февр. 1257 г. Александра IV, жалующегося на отказ Д. Р. от подчинения Папскому престолу. (В XVII–XVIII вв. католич. полемисты — иезуиты и базилиане — вопреки историческим фактам утверждали, будто Д. Р. до конца жизни не выходил из подчинения католич. Церкви (см., напр.: *Kulczynski I. Specimen Ecclesiae Ruthenicae. R., 1733; Kulesza J. A. Wiara Prawoslawna. Wilno, 1704, и др.*.)

Другие направления внешней политики. Важную роль в политике Романовичей играли связи с польск. княжествами. После урегулирования отношений с венграми улучшились конфликтные до того времени отношения галицко-волыньских князей с Болеславом Стыдливым, связанным с кор. Белой IV союзническими обязательствами. Смерть Конрада I (31 авг. 1247), дети к-рого состояли в брачно-родственных связях с галицко-волыньскими князьями, не изменила традиционно хороших для Романовичей отношений с Мазовией. По свидетельству Галицко-Волынской летописи, Болеслав I Конрадович, женатый на близкой родственнице Романовичей Анаста-

сии, дочери кн. Александра Белзского, перед смертью, убежденный Д. Р., передал власть над Мазовией своему брату Земовиту I, женой которого была Переяслава, признаваемая (с нек-рыми сомнениями) дочерью Д. Р. Новый мазовецкий князь оказался верным союзником тестя, поддерживая Д. Р. прежде всего в действиях против ятвягов. Взамен Земовит мог рассчитывать на помощь Романовичей в конфликте со своим старшим братом куявским кн. Казимиром I (в 1259 рус. войско участвовало в походе против Казимира на Ленчицкую землю).

Значительное место во внешней политике Романовичей занимало также сев. направление, т. е. Литва, ятвяги и западнорус. княжества, а также Тевтонский орден. В 1219–1245 гг., не считая отдельных набегов литовцев на галицко-волыньские земли, отношения с Литвой были мирными. Ситуация изменилась во 2-й пол. 40-х гг. XIII в. В 1248 или 1249 г. Романовичи приняли участие в начавшейся в Литве междоусобице. При дворе Д. Р. укрылись его дед и дядя жемайтский кн. Викинт, выступившие против Миндовга, к-рый, видимо, пытался лишить их владений. Вокруг Д. Р. возникла коалиция, к-рая стала угрожать намерениям Миндовга объединить литов. земли. В состав этого союза вошли также рижское мещанство с архиепископом и часть ятвяжских племен. После неск. лет тяжелых боев, по-видимому, в кон. 1254 г. Романовичи и Миндовг заключили благоприятный для галицко-волыньских князей мир, скрепленный браком дочери литов. короля со Шварном Даниловичем. Кн. Роман Данилович получил власть над Чёрной Русью, хотя и остался в вассальной зависимости от Миндовга.

Значительно более слабая, чем Литва, земля ятвягов, досаждавших Галицко-Волынской Руси набегами, с кон. 40-х гг. XIII в. стала объектом экспансии со стороны галицко-волыньских и польск. князей. В результате походов 1248/49, 1251, 1253 и 1255/56 гг. Д. Р., поддерживаемому родственниками, а также мазовецким и малопольск. князьями, удалось подчинить своей власти часть ятвягов, начавших платить князю дань. Со временем Д. Р. был вынужден согласиться на раздел ятвяжских земель между соперничавшими

за них гос-вами. Это произошло по соглашению, подписанному ландмагистром Тевтонского ордена Б. фон Хорнхаузенем, Земовитом I и Д. Р. во 2-й пол. 1254 г. в Рацёнже. Правитель Галицко-Волынской Руси получил верховную власть над $\frac{1}{6}$ земель ятвягов, так же как и Земовит, $\frac{2}{3}$ ятвяжских земель достались рыцарям Тевтонского ордена. Романовичи не смогли сохранить эти завоевания в составе своего государства, хотя на основе постановлений договора, заключенного 15 июня 1260 г. между крестоносцами и мазовецким кн. Земовитом I, можно предположить, что права Д. Р. на его часть ятвяжских земель на тот момент учитывались. Ничего не известно о христианизации Д. Р. захваченных ятвяжских территорий (на занятых католиками землях было создано Луковское еп-ство). Волыньская летопись отмечает в качестве одной из причин завоевания Д. Р. ятвяжских земель борьбу с язычниками — ятвягами и литовцами — за освобождение попавших к ним в плен христиан.

Политика по отношению к Церкви. Согласно древнерус. традиции, Д. Р. осуществлял в своем гос-ве по отношению к Церкви широкие права патроната. По его инициативе была учреждена правосл. епископская кафедра в Угровске (ранее 1238, возможно, в 1219/20), ок. 1240 г. перенесенная в Холм. Первым Холмским епископом стал Иоанн, бывш. клирик Успенского собора во Владимире-Волыньском, по свидетельству летописи поставленный «князем Данилом». Учредив кафедру в Холме, построив и украсив там храм, Д. Р. наделил кафедру незначительными земельными владениями.

Митр. Киевский и всея Руси св. Кирилл II (III), ставленник галицкого князя, нек-рыми исследователями отождествляется с «печатником» (канцлером) Д. Р. На пути в Никею, где должна была совершиться его митрополичья хиротония, осенью — зимой 1245/46 г. Кирилл участвовал в брачно-политических переговорах Романовичей с венг. королем, спустя нек-рое время завершившихся браком Льва Даниловича с венг. принцессой Констанцией. Поставленный в 1246/47 г., митрополит вернулся на Русь, вероятно, между 1247 и 1249 гг. и в 1250 г. отправился в епархии Сев.-Вост. Руси, где, в частности, действовал в интересах



Д. Р.: зимой 1250/51 г. он обвенчал Владимирского вел. кн. Андрея Ярославича с дочерью Д. Р. (несмотря на близкую степень родства между ними).

Насколько всеобъемлющим было влияние правителей Галицко-Волынской Руси на назначения архиепископов в пределах их княжеств, показывает поставление на Владимиро-Волынскую кафедру Никифора Станила, к-рый прежде был слугой Василька Романовича. Д. Р. не колебался преодолевать сопротивление духовенства, даже высшего. Об этом свидетельствует судьба Угровского еп. Иоасафа, к-рый вопреки воле князя пытался занять митрополичий стол, в связи с чем по желанию князя был лишен кафедры, а центр епархии переместили в Холм.

Во владениях Д. Р. существовало 5 епархий, в т. ч. 3 на территории, находившейся под его непосредственной властью (*Галицкая, Перемышльская, Холмская*), 2 другие (*Владимиро-Волынская* и *Луцкая* (см. *Луцкая и Волынская епархия*)) располагались во владениях его брата Василька. Источники отмечают существование на галицко-волыньских землях неск. правосл. мон-рей: в Холме, Луцке, Столпье, Угровске, Владимиро-Волынском, Жидичине, а также Лелесова, Синеводского, Полонинского мон-рей, хотя можно предполагать, что в действительности правосл. обителей было больше.

Летопись особо отмечает участие Д. Р. в строении и украшении храмов в Холме, где попечением правителя был воздвигнут и богато украшен собор во имя ап. Иоанна Богослова. Вскоре после 1241 г. князь построил в Дорогичине «церковь прекрасну святое Богородици» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 788). По-видимому, во время поездки в Орду между окт. 1245 и весной 1246 г. Д. Р. вывез из киевского Феодоровского мон-ря, находившегося под патронатом его предков — потомков Мстислава Великого, в Холм иконы Спаса и Богородицы, а также из Овруча — икону Сретения. По повелению князя образы были украшены «каменьем драгим и бисером златым».

К времени правления Д. Р. относят чудотворения от неск. икон, напр. от иконы Божией Матери из Звенигорода, а также от икон Пресв. Богородицы в Белзе и Холме. Свидетельства о почитании 2 последних образов сохранились от более позднего

времени. Волынская летопись упоминает жившего на галицких землях в 1-й пол. XIII в. игум. Полонинского мон-ря прп. *Григория*, духовного отца кн. *Войшелка*. Представляется, что не только политические мотивы, но и значительность галицко-волыньского правосл. центра привели к тому, что Войшелк принял монашеский постриг при дворе Д. Р. и при помощи галицкого князя пытался добраться до Афона.

О религиозности Д. Р. известно не много. В кон. 1227 г. он ездил в монастырь св. Николая в Жидичине. Неск. лет спустя, идя на Шумск, он молился в ц. св. Симеона. Накануне отъезда из Киева в Орду Д. Р. побывал в *киевском Выдубицком Всеволоже во имя арх. Михаила мон-ре*, где просил братию о молитвах, сам князь молился перед иконой арх. Михаила. По возвращении из чеш. похода в 1253 г. Д. Р. в холмском соборе принес Богу благодарственные молитвы.

Нельзя забывать и о свидетельствах проникновения в Галицко-Волынскую Русь во времена Д. Р. католич. духовенства. В Опатове находился католич. «русский» еп. Герард. Известно о претензиях Любушского епископа на осуществление «русской миссии». В Галицко-Волыньской Руси действовали доминиканцы: 2 членов ордена папа Иннокентий IV послал в качестве представителей ко двору Д. Р. По-видимому, к 1227–1234 гг. относится учреждение в Галиче доминиканского мон-ря, о чем пишет Длугош, хотя вряд ли основательно помещает это сообщение под 1238 г.

Семейные связи. Д. Р. был один раз помолвлен и дважды женат. Невестой Д. Р. стала, вероятно в 1206 г., дочь венг. кор. Андраша II *Елизавета Тюрингская*. Помолвка была расторгнута ок. 1214 г. Ок. июля 1219 г. Д. Р. женился на Анне, дочери Мстислава Мстиславича Удатного. У супругов родилось по меньшей мере 10 детей, из к-рых 6 дожили до взрослого возраста: Лев, Роман, Переяслава (не все исследователи признают ее дочерью Д. Р.), Анастасия (?), София (?) и Шварн. (Упом. также дочь Д. Р. Саломея, супруга поморского кн. Святополька; в др. источниках она называется сестрой Д. Р.) Очевидно, между 1246 и 1248 гг., возможно в 1242–1245 гг., Д. Р. женился во 2-й раз на неизвестной по имени дочери Довспрунка, племяннице Ли-

товского вел. кн. Миндовга. Не исключено, что от этого брака у Д. Р. родился сын Мстислав.

Д. Р. активно использовал брачные союзы как важнейшую составную часть внешней политики. Мероприятия, связанные с браком Льва с венг. принцессой, организация 3 браков Романа, женитьба Шварна на дочери Миндовга, выдача дочерей замуж за правителей крупных княжеств (одна из галицких княжон была замужем за вел. кн. Андреем Ярославичем, другая — за Земовитом I Конрадовичем, третья — за представителем тюрингского рода Шварцбургов), организация брака Анастасии, дочери Александра Всеволодовича, с Болеславом Мазовецким — все это свидетельствует о большом значении, к-рое Д. Р. придавал матримониальной политике.

Согласно Галицко-Волыньской летописи, Д. Р. умер в 1264 г. Польск. источники ошибочно относят это событие к 1266 г. Густынская летопись — к 1262 г. Д. Р. был похоронен в ц. Пресв. Богородицы в Холме, которая была одной из главных усыпальниц его рода. В некрологе летописец хвалит Д. Р. за создание мн. городов и строительство и украшение церквей.

Ист.: ПСРЛ. Т. 2; Т. 3; Т. 40 (по указ.); Rocznik Traski // MPH. Т. 2 (по указ.); Rocznik malopolski (kodeks Szamatulskiego) // Ibid. Т. 3 (по указ.); Rocznik Krasnińskich do r. 1351 // Ibid. Т. 3 (по указ.); Chronici Hungarici compositio saeculi XIV // Scriptorum rerum Hungaricarum. Bdpst., 1937. Т. 1 (по указ.); *Ioannis Dlugossii Annales, seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Varsaviae, 1973. Lib. 5/6; 1975. Lib. 7/8* (по указ.); *Большакова С. А.* Папские послания галицкому князю как ист. источник // ДГСССР, 1975. М., 1976. С. 122–129; «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. М., 1987 (по указ.); Nowy kodeks dyplomatyczny Mazowsza. Wrocław, 1989. Cz. 2: Dokumenty z lat 1248–1355; *Плано Карпини Дж., дель.* История Монгалов. *Рубрук Г., де.* Путешествие в вост. страны. Книга Марко Поло / Вступ. ст., коммент.: М. Б. Горнунг. М., 1997. С. 68–69, 83–84; *Щавелева Н. И.* Др. Русь в «Польской истории» Яна Длугоша: (Кн. 1–6). М., 2004; *Кутчинский О. А.* Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII — 1-й пол. XIV ст. Львів, 2004 (по указ.).

Лит.: *Дашкевич Н. П.* Княжение Даниила Галицкого по рус. и иностр. известиям. К., 1873; *он же.* Переговоры пап с Даниилом Галицким об унии Юго-Зап. Руси с католичеством // Унив. изв. 1884. № 4. С. 136–181; *Кордуба М.* Участь Даниила в битві під Крессебрунн // ЗНТШ. 1896. Т. 10. Кн. 2. Miscellanea. С. 1–2; *Грушевський М. С.* Хронологія подій Галицько-Волинської літописи // Там же. 1901. Т. 41. Кн. 3. С. 1–72; *он же.* Історія України—Руси. Львів, 1905. К., 1993². Т. 3 (по указ.); *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII в. у своїх змаганнях до церковної унії // ЗНТШ. 1917. Т. 123/124. С. 1–107; *Włodarski B.* Polska i Ruś,

1194–1340. Warsz., 1966; Черепнин Л. В. Летописец Даниила Галицкого // Изв. 1941. Т. 12. С. 228–253; *Giejsztor A. Posztaćki misji ruskiej biskupstwa Lubuskiego // Nasza przeszłość*. Kraków, 1948. N 4. S. 83–102; Паушито В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950 (по указ.); он же. Внешняя политика Др. Руси. М., 1968 (по указ.); Корона Даниила Романовича: 1253–1953. (Римська сесія наук. конф. НТШ) // *Analecta OSBM. Ser. 2. 1954. Sect. 2. Vol. 2. Fasc. 1/2. S. 95–163; Szczesniak B. The Mission of Giovanni de Plano Carpini and Benedict the Pole of Bratislavia to Halicz // JЕссН. 1956. Vol. 7. P. 12–20; Рамм Б. Я. Царство и Русь в X–XV вв. М.; Л., 1959 (по указ.); Stökl G. Das Fürstentum Galizien-Wolhynien // *Handb. der Geschichte Russlands*. Stuttgart, 1981. Bd. 1. S. 485–533; Dunin-Wasowicz T. Projets missionnaires cisterciens dans la Rus' du sud-ouest aux XII^e–XIII^e siècles // *HUS. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 531–549; Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: Редакции, время создания // ГДРЛ. М., 1989. Сб. 1. С. 247–283; он же. «Летописец Даниила Галицкого»: Проблема авторства // Там же. М., 1991. Сб. 3. С. 149–180; Szczawielewa N. Sprawa pruska w polityce Daniela Halickiego / Ekspansja niemieckich zakonów rycerskich w strefie Baltyku od XIII do poł. XVI w. Toruń, 1990. S. 51–60; Font M. Ungarn, Polen und Galizien-Wolhynien im ersten Drittel des 13. Jh. // *Studia Slavica Hungarica*. 1993. T. 38. Fasc. 1/2. S. 27–39; Mika N. Czy król Rusi Halickiej Daniel był obecny przy zawieraniu pokoju wie-deńskiego w 1261 r.? // *Kwartalnik historyczny*. 1998. Roc. 105. Zesz. 2. S. 3–16; Крив'якевич І. Галицько-Волинське князівство. Львів, 1999²; Матузова В. И. Тевтонский орден во внешней политике кн. Даниила Галицкого // Вост. Европа в ист. ретроспективе. М., 1999. С. 145–152; Флоря Б. Н. О церк. землевладении в Галицко-Волынской Руси // Там же. С. 252–259; он же. У истоков религ. раскола слав. мира. СПб., 2004; Майоров А. В. Галицко-Волынская Русь. СПб., 2001; Котляр М. Ф. Данило Галицкий. К., 2001²; он же. Історія дипломатії Південно-Західної Русі. К., 2002; *Dąbrowski D. Polityka koligacyjna Daniela i Wasyłka Romanowiczów // A ce ergo srebro: 36. праць. К., 2002. С. 139–156; idem. Rodowód Romanowiczów, książat halicko-wolynskich. Poznań; Wrocław, 2002; idem. Romanowicze w rocznikach polskich // До джерел: 36. наук. праць. К.; Львів, 2004. Т. 1. С. 487–497; Лабунька М. Кн. Данило Галицький і коронація угорського кор. Бели IV // До джерел. Т. 1. С. 554–561; Кор. Данило Романович і його місце в українській історії: Мат-ли міжнар. наук. конф. Львів, 2003; *Kwiatkowski K. Przeciw Batu-chanowi czy Mendogowi: Okoliczności, wymowa i znaczenie polityczne koronacji Daniela Romanowicza Halickiego na krola Rusi w 1253/54 r. // Klio: Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym. Toruń, 2004. T. 5. S. 37–61; Bartnicki M. Polityka zagraniczna księcia Daniela Halickiego w latach 1217–1264. Lublin, 2005; *Головко О. Б. Корона Даниила Галицкого. К., 2006.*****

Д. Домбровский

ДАНИИЛ САЛАХСКИЙ (сер. VI в.), западносир. монофизитский мон. и экзегет, автор «Великого толкования на Псалтирь», считающегося первым комментарием на сир. языке (по сообщению Д. С., комментарий был написан в 541–542). Д. С. также автор толкования на Книгу

Екклесиаста и на главы из кн. Исход, посвященные 10 карам египетским. Эти сочинения сохранились в составе *катен* Севира Монаха из Эдессы (861). Почти все, что известно о Д. С. и об обстоятельствах составления комментариев, находится в его тексте, а также в переписке между Д. С. и Иоанном, настоятелем мон-ря блж. Евсевия вблизи Апамеи Сирийской, побудившим Д. С. приступить к этой работе. Иоанн обращается к Д. С. как к «священнику» и «настоятелю», однако мон-рь не упомянут. Исследователи обычно считают, что он находился в дер. Салах (близ г. Мидьят, Тур-Абдин, совр. Турция), однако в западносир. традиции Д. С. связывают с деревней сходным названием в Сирии и называют его епископом г. Телла (Константина, территория совр. Турции). Совр. исследователи высказали мнение, что встречающееся в некоторых рукописях упоминание о Данииле Тельском указывает не на Д. С., а на западносир. экзегета, жившего ок. XV в. и составившего на основе книги Д. С. свой комментарий с привлечением нового материала (в частности, комментария Григория Абу-ль-Фараджа (Бар Эвройо)).

Комментарий Д. С. состоит из 150 гомилий — по числу псалмов и обычно делится на 3 т. — по 50 гомилий в каждом. Рукописная традиция комментария довольно запутанна; обычно выделяют полную и 2 сокращенные редакции. Имеются арм. (XII–XIII вв.) и араб. (XVII–XVIII вв.) версии. Комментарии к большинству псалмов состоят из определения основной темы псалма, исторического обстоятельства его написания, последовательного объяснения (преимущественно христологического, но также и нравственно-аскетического) текста псалма, молитвы. В определенной степени они близки к комментариям блж. *Феодорита*, еп. Кирского, в них отсутствуют крайние положения как антиохийской, так и александрийской богословской школы.

Д. С. считает, что все псалмы были написаны Давидом, через к-рого Св. Дух сообщил о домостроительстве спасения, совершенного Христом, о Царстве Божиим, жизнь Давида-псалмопевца явилась прообразовательным моментом различных аспектов жизни Христа.

Комментарий был предназначен для монахов в качестве назидатель-

ного чтения и оказал значительное влияние на последующую западносир. духовную и богословскую традицию; его использовали Антоний Ритор, Бар Эвройо и др. Книга Д. С. — источник по истории раннего монофизитского богословия — в т. ч. содержит материалы по *афтартодокетизму*. Издание всего текста комментария было сделано на основе одной рукописи; критическое издание текста готовит Д. Тейлор. Изд.: *Eine jakobitische Einleitung in dem Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Salah / Hrsg. G. Diettrich. Giessen, 1901. Лит.: Паїм. Очерк. С. 110–111; Chabot. Lit. syr. P. 68–69; Cowe S. P. Daniel of Salah as Commentator on the Psalter // StPatr. 1989. Vol. 20. P. 152–159; Sunderland A. Daniel of Salah: A Sixth Century West Syrian Interpreter of the Psalms // ByzF. 1997. Bd. 24. S. 51–61; Taylor D. G. K. The Manuscript Tradition of Daniel of Salah's Psalm Commentary // OCA. 1998. Vol. 256. P. 61–69; idem. The Great Psalm Commentary of Daniel of Salah // The Harp. Kerala, 1998/1999. Vol. 11/12. P. 33–42; idem. The Christology of the Syriac Psalm Commentary (AD 541/2) of Daniel of Salah and the Phantasiast Controversy // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 508–515; *Ignatius Aphram I, Patr. of Antioch. The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences / Transl. M. Moosa. Piscataway (N. J.), 2003². P. 294–296.**

Г. М. Кессель

ДАНИИЛ СТОЛПНИК [греч. Δανιήλ ὁ Στυλῆτης] (409–493), прп. (пам. 11 дек.). В соответствии с 1-й редакцией Жития (ВНГ, N 489) Д. С. род. в дер. Мерафа (в др. источниках, Марафа, Мифара или Вифара) близ г. Самосата в Сирии (ныне г. Самсат на юго-востоке Турции). Его родители Илья и Марфа долгое время не имели детей. Марфа дала обет Богу, что, если Он пошлет ей дитя, она отдаст ребенка на служение в мон-рь. Через нек-рое время у нее родился сын. До 5 лет мальчику не давали имени, считая, что тот, кто был дарован Богом, должен и имя получить чудесным образом. Для наречения имени родители привели ребенка в некий монастырь. Настоятель взял книгу, лежащую в алтаре, и раскрыл ее на словах прор. Даниила. Посчитав это знаком Божиим, настоятель дал мальчику имя Даниил. Родители хотели оставить ребенка в этой обители, но настоятель возразил, что тот должен сам принять решение об уходе в мон-рь, когда вырастет. В 12 лет Даниил бежал из дома и пришел в одну из близлежащих обителей с просьбой постричь его в монахи. Настоятель долго отговаривал отрока, но, видя твердость его намерений, выполнил

просьбу. Узнав о том, где находится их сын, родители обрадовались и присутствовали при его постриге.

С ранних лет Д. С. мечтал посетить Св. землю и прп. Симеона Столпника, однако настоятель не отпускал его. Вскоре игумен должен был отправиться в Антиохию по делам и взял Д. С. с собой. На обратном пути Д. С. видел прп. Симеона, к-рый разрешил ему подняться на столп и благословил его. Когда пришло время выбирать нового настоятеля, выбор пал на Д. С.; тот согласился, но вскоре оставил мон-рь на одного из своих учеников и отправился к прп. Симеону, у столпа к-рого провел 2 недели. Хотя Симеон и просил его задержаться, Д. С. покинул учителя ради паломничества по св. местам с намерением удалиться в пустыню. На пути он встретил некоего старца, похожего на Симеона, к-рый уговорил Д. С. отказаться от паломничества в Палестину, где в это время происходили вооруженные столкновения, а идти в К-поль и затем исчез. Д. С. последовал совету внезапно исчезнувшего старца. Он нашел пристанище в ц. архистратига Михаила в Анапле (недалеко от К-поля, европ. берег Босфора). Ему рассказали, что неподалеку находится заброшенное святилище, где обитают бесы и вредят проплывающим мимо кораблям. Д. С. затворился там, оставив только маленькое окошко, постом и молитвой противостоял бесам, а те пытались устрашить его, являясь в виде призраков с мечами или грозя утопить его. Через неск. ночей Д. С. удалось одолеть их, и они покинули святилище, вырвавшись из окна в виде стаи летучих мышей. Слухи о подвижнике распространились по городу, и недоброжелатели из окрестных селений пожаловались на него патриарху К-польскому свт. Анатолию, утверждая, что Д. С. — еретик. Побеседовав с Д. С., патриарх убедился, что перед ним не еретик, а святой. После того как Д. С. излечил патриарха от тяжелого недуга, свт. Анатолий просил Д. С. задержаться у него или остаться в к.-л. мон-ре в черте города, однако святой отказался и вернулся в затвор, где прожил 9 лет.

Однажды ему явился прп. Симеон, призывая святого на подвиг столпничества. На следующий день в окрестностях храма, где жил Д. С., оказался Сергей, один из учеников Симеона, к-рому после смерти Симеона

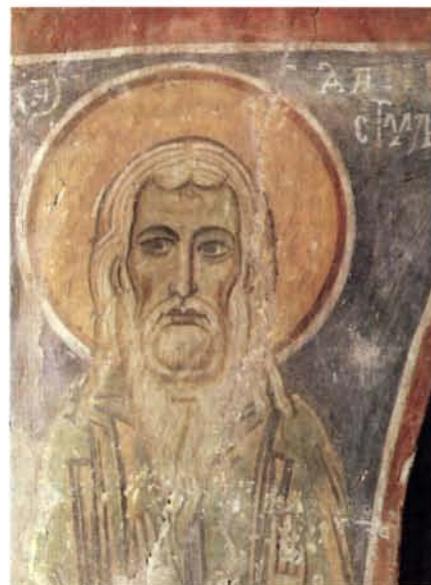
было поручено отнести имп. Льву куколь преподобного. Однако, разговорившись с Д. С., Сергей понял, что облачение по праву принадлежит Д. С., поскольку именно он должен стать духовным преемником Симеона. Сергей навсегда остался с Д. С., став его учеником. По просьбе святого он выбрал в пустыне место



*Прп. Даниил Столпник.
Икона из иконостаса
собора Рождества Богородицы
Ферапонтова мон-ря.
Нач. XVI в. (КБМЗ)*

для столпа, к-рое ему было указано по знамению. Ученики святого построили столп высотой в 2 человеческих роста. В 461 г. Д. С. взошел на него.

За 32 года, к-рые Д. С. провел на столпе, им было совершено множество чудес: он исцелил сына бывш. префекта К-поля Кира, избавил от глухоты и немоты детей, изгнал беса из блудницы, к-рую еретики подговорили оклеветать святого, лечил прокаженных и хромых. Д. С., несмотря на язвы на ногах, являл чудеса долготерпения: во время сильного ненастья ученики нашли Д. С., покрытого коркой льда. С большим трудом они смогли отогреть его, и лишь после долгих уговоров Д. С.



*Прп. Даниил Столпник.
Фрагмент росписи ц. Панагии
Мавриотиссы в Кастории. Кон. XII в.*

согласился, чтобы на столпе был сооружен железный навес. Отношения Д. С. с церковной и светской властью первое время были напряженными: владелец земли, где был поставлен столп, требовал, чтобы патриарх К-польский свт. Геннадий I, преемник свт. Анатолия, разрешил ему силой свести Д. С. со столпа, а столп разрушить, но потом раскаялся и сам стал помогать святому. Когда слава о Д. С. широко распространилась, мн. вельможи и члены имп. семьи (напр., имп. Евдокия, жена имп. Феодосия Младшего) считали за честь украшать столп или старались убедить святого поставить новый столп на их землях. В благодарность за исцеление жены от бесплодия имп. Лев I приказал заложить основание нового столпа для святого, построил рядом с ним мон-рь и часовню, куда по совету Д. С. поместил мощи прп. Симеона. Император считал нужным всегда советоваться с Д. С., посвящал его в свои дела и просил быть посредником в переговорах (напр., с царем лазов Губазом). Из благоговения император никогда не приближался к столпу верхом.

По желанию императора патриарх Геннадий должен был рукоположить Д. С. во пресвитера, однако преподобный отказался спустить для патриарха лестницу. Тогда Геннадий совершил таинство под столпом, провозгласил, что Д. С. теперь рукоположен, и только тогда сумел взойти на столп, чтобы причаститься



вместе со святым. Авторитет Д. С. был настолько велик, что в период смуты в империи (475–476) его поддержкой стремились заручиться и буд. имп. Зинон, отец и соправитель скончавшегося в раннем детстве имп. Льва II, и соперник Зинона, монофизит, узурпатор Василиск, брат имп. Верины, жены Льва I. Д. С. не стал благословлять Василиска, возглавил правосл. оппозицию и вместе с патриархом Акакием заставил Василиска отказаться от ереси. По просьбе патриарха Д. С. вынужден был покинуть столп и пройти через весь город ко дворцу, где пребывал узурпатор. Святого, неспособного ходить из-за язв на ногах, несли благочестивые христиане. Во время каждой остановки Д. С. совершал исцеления и произносил проповеди. Он предсказал возвращение на трон имп. Зинона, его смерть и воцарение нового, праведного правителя Анастасия I. Д. С. знал время своей кончины, а также предвидел сложности, к-рые вызовут снятие его тела со столпа, и поручил организацию своих похорон одной знатной женщине, к-рую за неск. лет до этого излечил от бесплодия. Она заказала для Д. С. каменный гроб и построила вокруг столпа спиральный подъем, по которому можно было бы спустить тело святого. Д. С. отказался от каменного гроба и попросил положить его в землю вместе с мощами др. святых. За 7 дней до кончины Д. С. произнес последнюю проповедь. Его погребение сопровождалось знаменами. Патриарх Евфимий I, клир и чиновники простились с Д. С., поднявшись по спиральному подъему на столп, тело завернули в плащ, привязали к деревянному щиту и поставили вертикально, так что в течение неск. часов все могли его видеть. Над телом кружили 2 голубя, и в воздухе были видны 3 креста. При спуске тела священниками и патриархом произошла давка, т. к. многие хотели прикоснуться к телу святого, но чудесным образом никто не пострадал.

Х. Г. Бек считает Житие Д. С. поздним памятником (*Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 411*), однако есть все основания полагать, что 1-я его редакция, где повествование ведется от 1-го лица, была создана учеником святого в нач. VI в. (см.: *Delehaye. 1923. P. XXXV; Главы 1, 12, 91, 95, 96*). В научной лит-ре Житие Д. С. традиционно рассматривается как важный источник по политической

истории 2-й пол. V в.: агиограф подробно рассказывает о заговоре Аспара против Льва I, об узурпаторстве Василиска, об участии имп. Верины в заговоре против Зинона Исаврийского, об отношениях Льва I с Губазом. Кроме того, в Житии содержатся сведения по истории К-поля: описан пожар в сент. 465 г., приведена биография префекта К-поля Кира, к-рому автор приписывает содержащуюся в тексте Жития надпись на столпе Д. С. (*Baynes. 1925. P. 397–398*). Менее изучен лит. аспект памятника: Житие обычно рассматривается в отрыве от Житий др. столпников. Такое сопоставление, особенно с Житием прп. Симеона Столпника, показывает, что одни сведения из Жития Д. С. дополняют Житие Симеона (напр., перенесение мощей преподобного в К-поль), другие противоречат ему (напр., куколь Симеона в соответствии с Житием Симеона не был отправлен в К-поль, а значит, не мог перейти к Д. С.), памятники сообщают различную информацию относительно времени создания построения, окружавших столп Симеона.

Помимо пространного Жития, сохранившегося в 2 редакциях (D и D' — по классификации И. Делеэ), известны переработка текста, сделанная в XI в. прп. Симеоном Метафрастом (BHG, N 490; PG. 116. Col. 969–1037), и краткое Житие (BHG, N 490e), которое следует редакции D. Все они изданы Делеэ в 1923 г. в серии *Subsidia hagiographica*. По сведениям, содержащимся в Житии Луки Столпника, изданного Делеэ в том же томе (*Delehaye. 1923. P. 195–237*), столп Д. С. находился вблизи Сосфения (совр. Истинье, Турция). Однако точное местонахождение мон-ря и столпа не выявлено. В Сосфении, как и в Анапле, был крупный центр почитания арх. Михаила, упоминаемый в Житии, к тому же относительная близость этих центров часто приводила визант. авторов к путанице: нек-рые из них считали Анапл и Сосфений одним и тем же местом. Дальнейшая история монастыря, построенного рядом со столпом Д. С., прослеживается по Деяниям Соборов (см.: *Mansi. T. 8. Col. 882C; 907BE*), последнее упоминание об этой обители относится к XIII в. Антоний, архиеп. Новгородский, в описании своего паломничества в К-поль (1200) сообщает о виденных им мощах Д. С. «на горе»; Жанен предпо-

лагает, что речь идет о ц. прп. Симеона Столпника. В наст. время часть мощей Д. С. находится в Греции: череп — в Большом Метеорском монастыре (Метеоры), нек-рые частицы — в Великой Лавре (Афон) и мон-ре Агия-Лавра (близ Калавриты).

Ист.: BHG, N 489–490; *Delehaye H. Les Saints Stylites. Brux.; P., 1923. P. 1–147. (SH; 14); SynCP. P. 299–300; Festugière A. J. Les moines d'Orient. Vol. 2: Les moines de la région de Constantinople. P., 1961. P. 87–171; St. Daniel the Stylite // Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver / Transl. by E. Dawes; introd. and notes by N. H. Baynes. L., 1948. P. 1–84; The Life of [the monk] St. Daniel the Stylite / Transl. by M. R. Vivian and T. Vivian / California State Univ., Bakersfield [готовится к изд.]; Книга Паломник. С. 36, 66, 92; ЖСв. Дек. С. 293–324. Лит.: *Delehaye H. Une épigramme de l'Anthologie // REG. 1896. Vol. 9. P. 216–224; Сепуий (Снасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 500–501; Baynes N. H. The Vita S. Danielis Stylitae // EHR. 1925. Vol. 40. P. 397–402; idem // Byzantine Studies and Other Essays. L., 1955; Meinardus O. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 167–168; Miller D. The Emperor and the Stylite: a Note on the Imperial Office // GOTR. 1970. Vol. 15. P. 207–212; Janin R. Δορυλὸς ὁ Στυλίτης // ОИЕ. Т. 4. Σ. 952–954; idem. Églises et monastères. P. 86–87, 338–340 [о ц. архистратига Михаила в Анапле]; Laurent V. Daniel le Stylite // DHGE. T. 14. Col. 73; Becquet Th. Daniele di Costantinopoli // BiblSS. Vol. 4. P. 470–471; Kazhdan A., Sevchenko N. P. Daniel the Stylite // ODB. Vol. 2. P. 582; Mango C. Bosphoros // Ibid. P. 312–313; Σακρόβιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 107; Fox R. L. The Life of Daniel // Portraits: Biogr. Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire / Ed. M. J. Edwards, S. Swain. Oxf., 1997. P. 175–225.**

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

Гимнография. Память Д. С. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Mateos. Turison. T. 1. P. 128*), без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский. Типикон. С. 302*) устав на 11 дек. описан кратко: служба совершается как обычно, на вечерней стиховне указан самогласен святого. В слав. студийских Минеях также приводится этот самогласен, др. праздничных элементов служба не имеет и включает седален, 3 стихирь-подобна и канон (*Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 36*). В *Евергетидском Типиконе* кон. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 336*) служба в день памяти Д. С. имеет ряд черт, характерных для праздничного богослужения: на утрене поется «Бог Господь» и тропарь святого Ὑπομονῆς στυλὸς ὑέρονος (Терпкѣиѣ столѣпъ възвѣстѣ); стихирь Д. С. на «Господи, воззвах» и канон Д. С. на утрене поются на 6 гла-сов, на стиховне после 2 стихирь Октоиха — самогласен Д. С., указаны прокимен, аллилуиарий и причастен литургии. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.*





Турисоп. Р. 69) дано лишь краткое описание службы, на утрене поется *Аллилуия* одновременно с тропарем Д. С. (того же, что и по Евергетидскому Типикону; т. о., тропарь святого заменяют обычные для службы с Аллилуией троицны).

После смены Студийского устава на Иерусалимский состав службы Д. С. не изменился. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) на память Д. С. 11 дек. указано пение тропаря святого, а также самогласного славника на «Господи, воззвах», на литургии – общая служба преподобным. Такой же устав выписан в слав. списках Иерусалимского устава XV в. (обычно без указания литургийных чтений). В списках XVI в. устав 11 дек. меняется в зависимости от дня недели: если 11 дек. попадает на понедельник, среду или пятницу, на утрене поется Аллилуия с троицными, а тропарь и самогласен на вечерне Д. С. отменяются; в др. дни на утрене поется «Бог Господь», последование включает тропарь и самогласен. Такой же устав сохраняется в доиконовских печатных изданиях. Первпечатный рус. Типикон (М., 1610) указывает еще один самогласен Д. С., на утренней стиховне. В исправленном издании 1682 г. и последующих указывается: «Аллилуия или тропарь» – и нет предписания петь службу с Аллилуией в понедельник, среду и пятницу.

Последование Д. С. в совр. богослужбных книгах включает: тропарь 1-го гласа Ὑπομονῆς στόλος γέγονας: (Терпѣнія стóлпъ вѣлъ єси:); кондак 4-го плагально-го (т. е. 8-го) гласа на подобен «Яко начатки»: Ὁσπερ ἀστὴρ πολύφωτος: (Якоже свѣздѣ многосвѣтлаа:); канон 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, с крестихом: Ὑμνοῖς ἡραίρω Δανιὴλ τὸν Στυλῆτην. Ἰωσήφ (Пѣсньми чествѣю даниїла стóлпника. Іосифъ), ирмос: Ἀσόμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви:), нач.: Ὑμνοῖς ἀνεψφμησαί μελλοντι τὴν μνήμην σου (Пѣсньми бгговосхваляти хотѣмъ пѣмать твою); самогласен и цикл из 3 стихир-подобнов; седален (в греч. и слав. Минеях даны разные седалны) и светилен.

В рукописях встречаются иные песнопения Д. С.: канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ (Истрашешемъ въ мори:), нач.: Ὡς ἐκ σπαργάνων ἀγιασθέντα (Как освященный от пелен); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ища»: Τὰ ἄνω ποθῶν, τῶν κάτω μεθιστάμενος: (Вышних желая, от низшего удаляясь); цикл стихир-подобнов; светилен.

А. А. Лукашевич

Иконография. Д. С. обычно изображается седовласым старцем с длинной остроконечной или окладистой (реже) бородой, в монашеских одеждах, с куколем на голове или на плечах, с молитвенно сложенными у груди или с воздетыми (как орант) руками, иногда со свитком в руках, погрудно, на столпе. Изображение столпа может варьироваться от колонны

с резной капителью и легкой витой оградой до напоминающего столп архитектурного сооружения, изукрашенного резьбой, с входом в виде портала, с ведущими вверх ступенями и венчающим сооружение навершием в виде чаши, в которой помещено изображение Д. С.; столп мог осенять киворий (что противоречит указанию рус. иконописных подлинников XVIII в.: «...стоит на столпе непокрытом» – *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 56).

Встречаются как отдельные образы Д. С. такого извода (миниатюры: в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 237, 976–1025 гг.) – изображение еще одного столпника (прп. Лука Столпник?) перенесено на Fol. 238; в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 270v, 3-я четв. XI в.); в Минологии 1327–1340 гг. (Охон. Vodl. F. 1. Fol. 20v) и др.), так и совместные с прп. Лукой Столпником, память к-рого приходится на тот же день (напр., миниатюра из греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книги образцов (РНБ. О. I. 58. Л. 90, XV в.)).

Нередко Д. С. представлен вместе со святыми, прославившимися тем же подвигом столпничества (напр., на миниатюре из Лондонской Псалтири (Lond. Add. 19352. Fol. 3, 16, 26, 1066 г.), – между преподобными Симеоном и Алипием Столпниками; на иконе «Преподобные Симеон Столпник и Даниил Столпник», сер. XVI в., ЦМиАР), а также в составе избранных святых (напр., на новгородской иконе «Отечество, с избранными святыми», нач. XV в., ГТГ – Д. С. справа от престола, прп. Симеон слева, ап. Фома или ап. Филипп внизу).

В росписи храмов изображение столпников могло помещаться в алтарной зоне, напр. образы Д. С. и прп. Симеона в алтарных нишах ц. св. Варвары в Соганлы, Каппадокия (нач. XI в.), или среди преподобных в ряду столпников (ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), – вместе с прп. Алипием; ц. Спаса Преображения на Ильине ул. (1378) – в Троицком приделе вместе с преподобными Симеоном Столпником, Симеоном Дивногорцем и Алипием), а также в настенных минологиях под 11 дек. (церкви вмч. Димитрия Маркова мон-ря, Македония (ок. 1376), Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386), св. Апостолов (Спаса) в Пече, Косово и Метохия (1561), свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718)).

Икона с образом Д. С. могла входить в состав расширенного Деисуса (напр., иконы из иконостаса Богородице-Рождественского собора Ферапонтова мон-ря, нач. XVI в., КБМЗ, и Благовещенского собора Московского Кремля, сер. XVI в., ГММК).

В «Ерминии» Дионисия Фурноаграфота, нач. XVIII в., Д. С. описан как

«старец с остроконечною бородою» (Ч. 3. § 14. № 3). В Филимоновском сводном иконописном подлиннике (XVIII в.) о нем сказано: «...поживе лет 80; подобием вельми стар, брада доле Власиевы (спмч. Власия Севастийского. – *Ред.*), в схиме, риза преподобническая, стоит на столпе, не покрыты, одне двери, в руке свиток, а в свитке написано: «Гоните смирение, служите послушанию, любите странноприимцев, пост, бдение, нищету, любовь ко всем, от матери святя церкви не отлучайтесь»».

Лит.: Ерминия ДФ. С. 174; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 210; *Myslivec J.* // ICI. Bd. 6. Sp. 33; *Миѡвић*. Менолог. С. 349, 350, 367, 381; *Евсеева*. Афонская книга. С. 258.

ДАНИИЛ ЭТРОПОЛЬСКИЙ

(2-я пол. XVI в. – 1-я пол. XVII в.), иером., книжник, каллиграф и оформитель рукописей. Образование получил или в Софии, болг. книжном центре того периода, или в Этрополе, где в кон. XVI в. существовал серб. квартал. В 1592 г. уже именовал себя иеромонахом. С 1620 г. его имя связывают с *Этропольским мон-рем* (Варовитецем) и монастырским скрипторием. Известно не менее 20 написанных Д. Э. (единолично или в сотрудничестве) рукописей, большинство из к-рых снабжено выходными данными, а часть атрибутируется на основании почерка и оформления: самая ранняя – Требник 1592 г., поздняя – Апостол 1644 г. В 1622–1623 гг. по заказу митр. Тырновского Гавриила переписал Панегирик, выполнил ряд заказов для Гложенского мон-ря. В его наследии преобладают рукописи богослужебного характера. Панегирик и Пролог 1620 г. (НБКМ, № 1042) являются компиляциями и отражают интерес Д. Э. к болг. лит-ре, т. к. включают произведения патриарха Тырновского Евфимия, Житие св. Иоанна Рильского и др. В рукописях Д. Э. оставил многочисленные датированные глоссы со сведениями по истории и культуре Болгарии 1-й пол. XVII в.

Рукописи Д. Э. выдержаны в ресавской орфографии и выполнены особым письмом – этропольским полууставом, по устойчивости начертаний напоминающим типографский шрифт, с декоративной вязью заглавий, сочетающей геометрические линии с изящным растительным орнаментом. Каллиграфическое письмо Д. Э. отражает влияние тырновской школы и серб. ресавских рукописей. Приемы и стиль художе-



ственного оформления кодексов, характерные для Д. Э., оказали влияние на книжников и способствовали формированию етропольской книжной школы (*Мутафчиев П.* Из нашествие средногорски манастири // *Он же.* Избрани произведения. София, 1973. Т. 2. С. 304–305).

Лит.: *Райков Б.* Йером. Даниил Етрополски и Етрополският книжовен център през първата пол. на XVII в. // Старобългар. лит.-ра. София, 1971. Кн. 1. С. 263–287; *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на българ. книжовници X–XVIII вв. София, 2004. Т. 2. № 208, 213, 263, 269, 271, 272, 274, 276, 278, 279, 282, 294, 300, 308, 310, 311, 340, 502.

Хр. Темелски

ДАНИЛЕВСКИЙ Адриан Трофимович († 20.03.1844, С.-Петербург), композитор, педагог, пианист. Род. на Украине. С 1810 г. жил в С.-Петербурге. В 30-х гг. XIX в. в чине титулярного советника служил в хозяйственном департаменте и одновременно давал уроки фортепиано. В числе его учеников был А. С. Даргомыжский (обучался у Д. в 1821–1828). Особую музыкальность Д. отмечали критики и композиторы XIX в. (Д. Струйский (псевд. Трилунный), А. Н. Серов, Даргомыжский).

Известны следующие сочинения Д.: хор «Ныне отпускаеши» в полифоническом складе, полонез для фортепиано «бриллиантного стиля» (посвящ. М. Ю. Лермонтову), романсы («Chanson favorite» на слова В. А. Жуковского и др.). При исполнении хора Д. в 1833 г. в С.-Петербурге современники оценили незаурядное мастерство композитора (*Пекелис С.* 103).

Лит.: *Нистрем К.* Книга адресов С.-Петербурга на 1837 г. СПб., 1837. С. 580; Некролог // Сев. пчела. 1844. № 71, 31 марта. С. 1; *Пекелис М. С. А. С.* Даргомыжский и его окружение, 1813–1845. М., 1966. Т. 1. С. 100–110; [*Струйский Д.*] О России и россиянах // Атеней. 1829. № 20. С. 184–215.

Т. М. Зацепина

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (28.11.1822, с. Оберец Ливенского у. Орловской губ., ныне Измалковского р-на Липецкой обл. — 7.11.1885, Тифлис, ныне Тбилиси), философ, публицист, ученый-естествоиспытатель.

Род. в фамильном имении матери, Дарьи Ивановны, урожд. Мишиной. Отец, Яков Иванович, — армейский офицер, участник Отечественной 1812 г. и Крымской войн, впол. генерал-майор, командир бригады — интересовался наукой и лит.-рой.



*Н. Я. Данилевский.
Литография. 2-я пол. XIX в.*

Из-за частой смены места жительства, обусловленной военной службой Я. И. Данилевского, родители отдали сына в 1833 г. в пансион. К 14 годам Д. свободно владел франц., нем., англ. и лат. языками. В 1837 г. поступил в имп. Царскосельский лицей, в классе был «самым талантливым и... разносторонне образованным из лицейских воспитанников» (*Семёнов-Тян-Шанский П. П.* Мемуары. Пг., 1917. Вып. 1. С. 180). По окончании лицея в дек. 1842 г. Д. принял, вероятно, давно обдумывавшееся решение посвятить себя изучению естественных наук. В 1843–1847 гг. он являлся вольным слушателем естественного отд-ния физико-математического фак-та С.-Петербургского ун-та, избрав главным предметом научных занятий ботанику (в 1847 стал кандидатом, в 1849 — магистром ботаники). Находясь в стесненном материальном положении, Д. был вынужден добывать средства к существованию, гл. обр. лит. трудом: писал научные статьи в ж. «Отечественные записки». Издатели и сотрудники журнала А. А. Краевский, В. Г. Белинский, В. Н. Майков, с к-рыми Д. познакомился, ценили его ум и обширную эрудицию.

Увлечение идеями франц. социалиста Ш. Фурье сделало Д. активным участником заседаний кружка М. В. Петрашевского, к-рого он знал еще по лицей, но ближе познакомился с ним в 1844 г. В кружке Д. прочел ряд рефератов «о социализме и в особенности о фурьеризме, которым он чрезвычайно увлекался, и развивал свои идеи с необыкновенно увлекательной логикой»

(Там же. С. 197). Д., по свидетельству члена кружка Н. А. Спешнева, основательнее всех кружковцев знал фурьеризм.

В университетские годы другом Д. стал П. П. Семёнов (впол. известный ученый Семёнов-Тян-Шанский), посещавший занятия на том же фак-те. В летние месяцы Д. и Семёнов занимались составлением гербариев, а весной 1848 г. предприняли путешествие из С.-Петербурга в Москву с целью сбора коллекции растений и минералов. Они составили обстоятельный, рассчитанный на 3 или более лет проект исследования черноземного региона России с определением его границ, физическим и химическим анализом почв, изучением растительности. Проект был представлен на рассмотрение Вольного экономического об-ва, получил одобрение, его осуществление было поручено Д. и Семёнову, избранным действительными членами об-ва. Д. отмечал, что успешным исполнением этого поручения он надеялся «проложить себе дорогу в жизни и доставить себе большие средства к продолжению ученых занятий — принести пользу отечеству и честь себе» (*Данилевский Н. Я.* Показание // Дело петрашевцев. М., 1941. Т. 2. С. 325–326).

Летом 1849 г. Д., проводивший в Тульской губ. запланированные исследования, был арестован по делу Петрашевского. Он был заключен в Петропавловскую крепость в С.-Петербурге более чем на 3 месяца. Арест и одиночное тюремное заточение были для него сильным потрясением. Д. не разлучался с Библией, к-рую читал с «необыкновенным вниманием». «Вспомнил... чистые верования... дней юности, и все признаки... многолетнего атеизма исчезли. Пылкое увлечение теорией Фурье уступило место спокойному анализу социалистических учений». В учении Фурье он признал прекрасную, но неосуществимую утопию, однако остался верен стремлениям к улучшению жизни простого народа (Там же. С. 217–218). Следственная комиссия освободила Д. от суда, однако летом 1850 г. он был выслан из С.-Петербурга и направлен в адм. ссылку в Вологду, где был зачислен на службу в канцелярию губернатора. В Вологде Д. продолжал заниматься научной деятельностью, написал неск. работ, собирал материал по климатологии. Здесь

в 1852 г. он обвенчался с Верой Николаевной Беклемишевой, которую знал много лет. Но через 9 месяцев после свадьбы, уже в Самаре, куда Д. был переведен по ходатайству бывш. председателя суда по делу Петрашевского В. А. Перовского, его жена скончалась от холеры. Только 26 авг. 1856 г., в день коронации имп. Александра II, Д. был освобожден из-под надзора полиции.

Летом 1853 г. по настоянию Рус. географического об-ва и самарского губернатора Д. был избран на должность статистика экспедиции, снаряженной под началом биолога К. М. Бэра для исследования состояния рыболовства на Волге и Каспийском м. К этому времени относится знакомство Д. с Т. Г. Шевченко, отбывавшим ссылку в Новопетровской крепости (ныне Актау, Казахстан). Экспедиция, продолжавшаяся до янв. 1857 г., определила дальнейшую профессиональную деятельность Д., связанную с изучением рыбного промысла России. В 1857 г. он был зачислен чиновником, а неск. позже — младшим инженером при департаменте сельского хозяйства Мин-ва гос. имуществ, в к-ром прослужил до конца жизни. Совместно с Бэром Д. являлся организатором рыбохозяйственной экспедиции, работавшей с 1851 по 1870 г. на пространстве от Каспийского и Чёрного морей до Сев. Ледовитого океана, результаты которой были изложены в 9-томном труде «Исследования о состоянии рыболовства в России» (1860–1875). В 1858–1861 гг. Д. возглавлял экспедицию по исследованию рыболовства на Белом м. и в Ледовитом океане, в 1862 г. — на Псковском и Чудском озерах, в 1863–1868 гг. — на Чёрном и Азовском морях, в 1870–1871 гг. — на сев.-зап. озерах России.

15 окт. 1861 г. Д. женился на дочери своего друга, с к-рым познакомился в вологодской ссылке, Ольге Александровне Межаковой, внучатой племяннице свт. *Игнатия (Брянчанинова)*. Д. поселился в вологодском имении жены. В этом браке родилось 6 детей. С назначением Д. в 1863 г. руководителем экспедиции на Чёрное и Азовское моря вместе с ним в Крым переехала семья. Здесь в 1867 г. Д. приобрел имение Мшатка. В Крыму им были написаны 2 главные книги: «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (1865–1868;

впервые опубли. в виде серии статей в ж. «Заря» в 1869; 1-е отд. изд. в 1871) и «Дарвинизм. Критическое исследование» (1879–1883, не окончена), а также многочисленные статьи. Кн. «Россия и Европа...» получила мировую известность: в 1890 г. она была переведена на франц. язык, в 1920 г. — на нем., в 1966 г. — на англ., в 1994 г. — на сербско-хорват. Д. являлся членом (с 1876) московского Об-ва любителей российской словесности.

В 1872 г. Мин-во гос. имуществ назначило Д. председателем комиссии по составлению правил «О пользовании проточными водами в Крыму». В 1879 г. он принимал участие в работе VI съезда рус. врачей и естествоиспытателей, на котором выступил с критикой эволюционного учения Ч. Дарвина. В 1880 г. успешно руководил в Крыму мероприятиями по борьбе с открытой им филлоксерой — паразитом виноградников. В 1885 г., находясь в командировке на Кавказе по проблемам рыболовства на оз. Гокча (Севан), Д. умер от сердечного приступа. Похоронен в Мшатке. Его могила, уничтоженная в советское время, в 1996 г. была восстановлена, в 1997 г. рядом с могилой был поставлен памятный крест и заложен камень в фундамент часовни во имя свт. Николая Чудотворца.

Творческая деятельность Д. чрезвычайно многообразна, ее можно разделить на лит. (научную и публицистическую) и практическую. Его научные интересы распространялись на целый ряд естественнонаучных и гуманитарных дисциплин: ботанику, зоологию, экономику, этнографию, статистику, историю, философию истории. В публицистике Д. рассматривались актуальные общественно-политические и религ. вопросы рус. жизни 2-й пол. XIX в.

Д. является создателем теории культурно-исторических типов, изложенной в кн. «Россия и Европа...», — первого варианта теории локальных цивилизаций, в посл. разработываемой О. Шпенглером и А. Тойнби. В основе концепции Д. лежит христ. мировоззрение, убеждение в существовании Бога Творца. Сотворенное миробытие имеет 3 мировые сущности — дух, материю и движение, носящие универсальный характер и свойственные всем уровням тварного бытия — природе неорганической, органической и человеческому миру. Д. полагал, что не-

органическое, органическое и социальное обладают сходной структурой и состоят из идеального начала — формы (морфологического принципа) — и материи (неорганической или органической). По мнению Д., возможно научное доказательство существования идеального начала в природе. В этом доказательстве он усматривал «фактическую», «положительно-научную точку опоры» для объяснения целесообразного устройства органической природы, отмечая специфику ее строения по сравнению с неорганической. Д. стоял на антиэволюционистских позициях: он полагал, что виды в природе являются самостоятельными и обособленными сущностями, поэтому не мог признать ключом к пониманию происхождения видов идею общего для органического мира эволюционного закона.

Изучение *славянофильства*, к-рым Д. начал интересоваться на рубеже 50-х и 60-х гг., привело его к выводу, что оно представляет собой выражение народного чувства, но оказывается бессильным перед доводами «просвещенного разума». Задача, которую сформулировал Д., заключалась в том, чтобы исследовать проблемы существования слав. цивилизации и превратить мечту славянофилов в научно обоснованную теорию.

В представлении об историческом процессе Д. опирался на христ. учение о действии Промысла Божия в истории и на концепцию блж. *Августина* о борьбе града земного с Градом Небесным как о главном содержании этого процесса. Теория культурно-исторических типов Д. основывается на понимании социальных отношений как органических образований, на поисках самобытных начал народной жизни и антиэволюционизме. Вопреки широко распространенному представлению об истории как об эволюционном и стадийном развитии единого человечества Д. утверждал, что история — это совокупность самобытных и независимых культурно-исторических типов (цивилизаций), в качестве специфической основы к-рых выступают самобытные начала, проявляющиеся в сфере народности и не передающиеся другим типам. Поскольку культурно-исторический тип — органическое образование, его развитие заключается в прохождении фаз жизненного цикла от рож-



дения до старости и смерти; вместе с тем это развитие является движением этноса от его первобытного состояния к гос. устройству, культуре и цивилизации.

Д. насчитывал 10 «полноценных» культурно-исторических типов: египетский; китайский; ассирийско-вавилонно-финикийский, он же халдейский, или древнесемитический; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; новосемитический, или арабийский; германо-романский, или европейский; а также 2 амер. типа: мексиканский и перуанский, погибшие «насильственной смертью» до завершения цикла развития (Россия и Европа. С. 74). Слав. тип, по мнению Д., только начинается культурно-историческое развитие и имеет большое будущее. Всесторонне автор проанализировал 2 культурно-исторических типа — германо-романский и славянский. Народы, составляющие культурно-исторические типы, характеризуются как «положительные деятели в истории человечества», ибо только им было суждено «самостоятельным путем» развивать начало, «заключавшееся как в особенностях духовной природы» этих народов, «так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены»; этим они вносили «свой вклад в общую сокровищницу» (Там же). Согласно Д., на долю народа могут выпасть только 3 возможности — быть положительным деятелем истории человечества, отрицательным деятелем или «этнографическим материалом». Реализации этих возможностей исчерпывают круг явлений истории человечества.

Д. выделял 5 законов развития культурно-исторических типов. 1-й закон определяет критерий самобытности культурно-исторического типа — языковое родство, однако только для того племени, которое «по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло из младенчества» (Там же. С. 77).

2-й закон устанавливает, что условием развития цивилизации данного культурно-исторического типа является политическая независимость. С одной стороны, принцип политической независимости желателен в момент зарождения и развития культурно-исторического типа, с другой — цивилизация до известного периода способна развиваться и не

обладая политической независимостью. Как показывает пример Др. Греции, цивилизация может существовать нек-рое время и после потери политической независимости (Там же. С. 77–79).

3-й закон утверждает невозможность передачи начал цивилизации одного культурно-исторического типа другому. Очевидно, Д. стремился обосновать невозможность передачи рус. цивилизации начал западноевроп. цивилизации. Вместе с тем влияние цивилизаций друг на друга полностью не исключается, однако передаваться может лишь то, что находится «вне сферы народности», т. е. «выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности» (Там же. С. 85). По Д., существует 3 вида преемственных связей цивилизаций. Простейший из них — «пересадка с одного места на другое посредством колонизации» (Там же. С. 83), т. е. механический перенос культуры с одной почвы на другую. 2-й вид — «прививка» культуры на «дичок», как, напр., греч. г. Александрия в Египте, рим. культура, «привитая» кельтам. Д. считал, что «прививка не приносит пользы тому, к чему прививается» (Там же. С. 84), и отрицательно относился к попыткам навязывания самобытной культуре чуждых ей начал. В первую очередь здесь имеется в виду опыт петровских преобразований в России: реформы были попыткой привить чуждые стране начала и не привели к положительным результатам. 3-й вид воздействий цивилизаций друг на друга уподобляется «влиянию почвенного удобрения на растительный организм» или «влиянию улучшенного питания на организм животный» (Там же), он носит позитивный характер. Именно таким было влияние Греции и Рима на германо-романскую Европу.

4-й закон исторического развития утверждает, что культурно-исторический тип достигает «полноты, разнообразия и богатства» только тогда, когда «этнографические элементы, его составляющие... не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств» (Там же. С. 77–78).

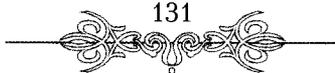
5-й закон констатирует, что в цикле развития культурно-историчес-

ких типов, который Д. уподобляет циклу развития «многолетних одноплодных растений» (примеры из ботаники типичны для всей книги), «период роста бывает неопределенно продолжительным», но период расцвета «относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу» (Там же. С. 78).

Изучение истории показывает, что культурно-исторические типы развивают различные стороны культурной и общественной жизни. Так, греки развили идею красоты, европ. народы пошли по пути «аналитического изучения природы и создали положительную науку», «высшие религиозные идеи были созданы семитическими племенами» (Там же. С. 92–93). Эти соображения резюмируются в определении прогресса, к-рый «состоит не в том, чтобы все шло в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях» (Там же. С. 73).

Поскольку Д. выделял 4 разряда культурной деятельности: религ., собственно культурную, политическую и общественно-экономическую, то культурно-исторические типы в зависимости от тех разрядов, или основ, к-рые в них более развиты, могут быть одно-, двух-, трех- и четырехосновными. Большинство культурно-исторических типов, существовавших в истории человечества, характеризуются как одноосновные. двухосновным является германо-романский культурно-исторический тип, четырехосновным — буд. слав. тип (Там же. С. 400–430).

Д. дал содержательные характеристики германо-романского и слав. культурно-исторических типов. Основную черту, присущую всем народам германо-романского типа, он усматривал в «насильственности» (нем. *Gewaltsamkeit*), определенной им как «чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему» (Там же. С. 150). В политике и общественной жизни «насильственность» проявляется в аристократизме, в угнетении народностей, в стремлении к безграничной свободе, к политической раздробленности.





В религии «насильственность» европ. народов проявляется в религ. нетерпимости или в отрицании всяких авторитетов. Вместе с тем у такого «психического строя» есть и хорошие стороны — «настойчивый образ действий, крепкая защита своих прав и т. д.» (Там же), но в основном «насильственность» — черта негативная. Анализируя особенности «исторического воспитания» европейцев, Д. пришел к выводу, что «индивидуальная свобода составляет принцип европейской цивилизации; не терпя внешнего ограничения, она может только сама себя ограничивать» (Там же. С. 200). Из этого возникает принцип «народного верховенства», предполагающий установление демократической конституции гос-ва. Д. скептически оценивал возможности демократии: «Хотя демократия, всеобщая подача голосов, означает владычество всех, но в сущности она значит так же точно владычество некоторых, как и аристократия» (Там же. С. 201), демократия обуславливает кризисную нестабильность общества, чреватого революцией, военной диктатурой и т. д.

Главной особенностью славяно-рус. характера, согласно Д., является «терпимость», «прирожденная гуманность» (Там же. С. 157–158). Отсюда следует ряд выводов. Во-первых, если в странах Зап. Европы «каждый интерес представляется партией и борьба этих партий составляет историческую жизнь как новой Европы, так, кажется... и древних Рима и Греции» (Там же. С. 159), то, напротив, «не интерес составляет главную пружину, главную двигательную силу русского народа, а внутреннее нравственное сознание, медленно подготовляющееся в его духовном организме, но всецело обхватывающее его, когда настанет время для его внешнего практического обнаружения и осуществления» (Там же. С. 163). Принцип партийного деления привнесен в рус. общество извне, в нем самом он возникнуть не мог. Во-вторых, в русском человеке «огромный перевес» принадлежит «общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным» (Там же. С. 164).

Наряду с анализом положительных черт, присущих русскому народу, Д. подверг критике отрицательную черту (болезнь) рус. жизни — «европейничание», к-рое заключается в искажении народного быта ино-

странными формами, в заимствовании иностранных учреждений и в стремлении смотреть на политику сквозь «европейские очки». Изменение форм быта привело к расколу рус. народа: «низший слой остался русским, высший сделался европейским — европейским до неотличимости» (Там же. С. 232). Этот раскол породил не только унижение народного духа, но и недоверие низшего слоя к высшему. Нигилизм, аристократизм, демократизм и конституционализм Д. считал только частными проявлениями «европейничания», общим видом его было признание европ. общественного мнения судьей России (Там же. С. 248). «Европейничание» содержит в себе симптомы болезни, «которую можно назвать слабостью и немощью народного духа в высших образованных слоях русского общества». Значение этой болезни для рус. национальной судьбы исключительно велико, ибо она «в целом препятствует осуществлению великих судеб русского народа и может наконец (несмотря на все видимое государственное могущество), иссушив самобытный родник народного духа, лишит историческую жизнь русского народа внутренней зиждательной силы, а следовательно, сделать бесполезным, излишним самое его существование» (Там же. С. 253).

Средством излечения этой болезни является решение «восточного вопроса», к-рый выражается в борьбе германо-романского и слав. типов как продолжение «древневосточного вопроса, заключавшегося в борьбе римского типа с греческим» (Там же. С. 258). По мнению Д., в его время «восточный вопрос» вступил в период, когда должен произойти «отпор Востока Западу», славяно-греч. мира миру герм.; истинное решение «восточного вопроса», элементами к-рого являются конфликт России с Турцией и неполноправное положение славян в Австрии, возможно лишь в рамках всеслав. федерации с центром в К-поле (Царьграде). Автор «России и Европы...» считал неизбежным военное столкновение с Европой при решении «восточного вопроса». На знамени борьбы слав. народов с Европой, по его мнению, должно быть начертано: Православие, славянство, крестьянский надел. Утверждение, что «всеславянский союз есть единственная твердая почва, на которой может расти

самобытная славянская культура» (Там же. С. 337), является выводом всей книги.

Рассматривая задатки только еще начинающейся культурно-исторической жизни слав. типа, Д. сделал попытку его реконструкции под углом зрения 4 основных разрядов культурной деятельности. В религ. сфере значение деятельности русских велико, т. к. религия составляла главное содержание жизни древнерус. общества и в ней же продолжает заключаться преобладающий духовный интерес простых людей. Русские и греки — хранители Православия и продолжатели «великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии,— быть народами богоизбранными» (Там же. С. 407). В политической области славяне также продемонстрировали успехи. На вопрос о способности рус. народа к свободе Д. давал положительный ответ: «...русский народ и русское общество во всех слоях своих способно принять и выдержать всякую дозу свободы» (Там же. С. 416). Однако особые надежды мыслитель связывал с деятельностью русских в общественно-экономической области. Россия составляет единственное обширное гос-во, в к-ром нет «безземленной массы»; превосходство рус. общественного строя над европ. заключается в крестьянском наделе и общинном землевладении. Это и позволит в будущем установить «не отвлеченную только правомерность в отношении граждан, но реальную и конкретную» (Там же. С. 417–418). Незначительные по сравнению с греч. и германо-романским культурно-историческими типами успехи рус. и др. слав. народов в науке и искусстве Д. объяснял молодостью этих народов (моложе германских на 400 лет), а также тем, что большая часть их сил до сих пор поглощалась гос. деятельностью. Однако он указывал, что признаки, свидетельствующие о больших возможностях русских в сфере культуры в узком смысле, уже есть.

Д. предполагал, что слав. культурно-исторический тип впервые в истории представит синтез всех сторон культурной деятельности и будет первым четырехосновным культурно-историческим типом, в к-ром особенно оригинальной чертой должно быть впервые найденное удовлетворительное решение общественно-экономических задач. «Главный по-





ток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один — небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой — земной, человеческий, в свою очередь, дробящийся на два главных русла: культуры и политики, течет мимо Афин, Александрии, Рима — в страны Европы... На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем» (Там же. С. 430–431).

Большим сочинением последнего этапа творческой деятельности Д. стала книга, посвященная критическому исследованию эволюционного учения Дарвина. Мысль об этом учении не покидала Д. с тех пор, как он впервые узнал о нем, находясь в 1861 г. в Норвегии во время экспедиции по сев. морям; позднее он познакомился «с оригинальными сочинениями самого Дарвина и с главнейшими сделанными против него замечаниями» (Дарвинизм. Т. 1. С. 23). Вопрос о том, прав Дарвин или нет, является, по словам Д., вопросом «первостепенной важности для всякого мало-мальски мыслящего человека», «нет другого вопроса, который бы равнялся ему по важности, ни в одной области нашего знания и ни в одной области практической жизни»: это «вопрос о том, быть или не быть в самом полном и в самом широком смысле», поскольку дарвинизм «устраняет последние следы того, что принято теперь называть мистицизмом, устраняется даже мистицизм законов природы, мистицизм разумности мироздания. А если разумность, то, конечно, и сам разум, как Божественный, так и наш, человеческий, устраняется или является одним из частных случаев нелепости, бессмысленности, случайности, которые и остаются истинными, единственными господами мира и природы» (Там же. С. 19). Д. считал, что ему удалось научно опровергнуть дарвинизм.

Соч.: Дарвинизм: Крит. исслед. СПб., 1885–1889. Т. 1–2; Сб. полит. и экон. статей. СПб., 1890; Россия и Европа: Взгляд на культурные и полит. отношения слав. мира к германо-романскому. СПб., 1995.

Лит.: Голосенко И. А. Н. Я. Данилевский // Социологическая мысль в России. Л., 1978; Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Дани-

левского. М., 1997; Султанов К. В. Социальная философия Н. Я. Данилевского. СПб., 2001; Балуев Б. П. Стороны о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001.

С. И. Бажов

ДАНИЛИН Николай Михайлович (21.11.1878, Москва — 6.02.1945, там же), хоровой дирижер (регент), педагог, автор духовно-муз. сочинений. Род. в семье рабочего картонажной фабрики. В 1890 г. при поступлении в малолетние певчие *Синодального хора* у мальчика обна-



Н. М. Данилин.

Фотография. 40-е гг. XX в.

ружили красивый голос и большие муз. способности. Несмотря на упущенный возраст для поступления его приняли в Синодальный хор и во 2-й класс *Синодального училища церковного пения*. В хоре Д. пел до 1894 г., курс обучения в уч-ще завершился в 1897 г. со званием регента и учителя церковного пения. Муз. и специальные предметы Д. изучал под рук. В. С. Орлова (к-рый оказал на Д. в эти годы наибольшее влияние), А. Д. Кастальского, А. Г. Полуэктова, Н. С. Кленовского, С. Н. Кругликова, А. Н. Корещенко и свящ. Василия Металлова. В дальнейшем учился в Музыкально-драматическом уч-ще Московского филармонического об-ва в классе специального фортепиано проф. С. М. Ремезова (1904–1907), занимался также в специальных теоретических классах проф. Корещенко. По предложению Орлова в 1902–1904 гг. исполнял обязанности помощника регента Синодального хора, в 1907–1910 гг. являлся старшим помощником регента Синодального хора Кастальского. Назначенный в февр. 1910 г. регентом Синодального хора, Д. занимал

этот пост до роспуска хора в 1918 г. С приходом Д. хор достиг, как во времена Орлова, положения лучшего профессионального церковного хора Москвы. С именем Д. связаны первые исполнения написанных для церкви Литургии св. Иоанна Златоуста (1910) и Всенощного бдения (1915) С. В. Рахманинова, прозвучавших под его упр. в Москве, С.-Петербурге, Курске и за границей. При Д. репертуар Синодального хора составляли близкие ему по духу и темпераменту сочинения московских композиторов, прежде всего Кастальского. Постоянно исполнялись сочинения Рахманинова, П. Г. Чеснокова, В. С. Каллиникова, А. Т. Гречанинова, К. Н. Шведова, меньше — М. М. Ипполитова-Иванова, А. В. Никольского, Н. С. Голованова и отдельные произведения прот. Петра Турчанинова, А. Ф. Львова, Г. Ф. Львовского, П. И. Чайковского. С Д. Синодальный хор трижды выезжал в Европу: в 1911 г. на концерты в Рим, Флоренцию, Вену и Дрезден, в 1912 и 1913 гг. на освящение правосл. храмов в Ниццу и Лейпциг. Пение Синодального хора отличали мастерство, глубина и законность исполнения, особая красота и мягкость звучания детских голосов, завораживающее звучание низких басов. Последнее выступление хора под упр. Д. состоялось в июне 1917 г. в Москве. 21 нояб. 1917 г. Синодальный хор с регентами Д. и Головановым принял участие в интронизации Патриарха Тихона, проходившей в Успенском соборе Московского Кремля. Последняя служба в Успенском соборе с участием Синодального хора прошла на Пасху 1918 г.

С 1901 по 1917 г. Д. преподавал в Синодальном уч-ще сольфеджио в младших классах, обычное пение в певч. отд-нии и чтение хоровой партитуры в певч. и регентском отделениях. В 1915 г. параллельно с Синодальным хором Д. начал руководить хором А. П. Каютова в ц. прп. Пимена в Ст. Воротниках. После революции он продолжал регентскую работу с участниками бывш. хора Каютова в церквях свт. Николая Явленного на Арбате (1918–1919), вмч. Параскевы в Охотном ряду (1919–1921, 1924–1927), вмч. Георгия в Грузинах (1921–1922), Космы и Дамиана в Шубине (1922–1924), мч. Трифона в Напрудном (янв.—май 1928; последняя служба с участием Д. состоялась 13 мая). По причине





ультиматума властей вынужден был оставить работу регента. В 1936–1937 гг. возглавлял Ленинградскую академическую хоровую капеллу, в 1937–1939 гг. — Гос. хор СССР (в Москве). Д. закончил трудовую деятельность профессором (1923–1934, 1939–1945) и зав. кафедрой хорового дирижирования (1941–1945) Московской консерватории.

Сохранилось небольшое количество духовно-муз. сочинений Д. («О Тебе радуется», «Ныне отпустиши», «Господи, спаси благочестивыя», Трисвятое, «Буди имя Господне», «Слава Тебе, Боже наш», «Господи, помилуй» на литии), относящихся к кон. 10-х — нач. 20-х гг. XX в. (см. публикации в сборниках: Сокровищница рус. духовной музыки: Произведения рус. композиторов для смеш. хора без сопровождения / Сост.: Б. Г. Тевлин. М., 2000. С. 125–127; Тр. Моск. регентско-певч. семинарии, 2000–2001: Наука. История. Образование. Практика муз. оформления богослужения / Ред.-сост.: А. В. Григорьева. М., 2002. С. 451–455), перечень программ духовных концертов Синодального хора и рецензии за 1910–1917 гг. (в кн.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2: Синодальный хор и училище церк. пения. Концерты. Периодика. Программы. М., 2004), «Перечень церковных песнопений с указанием композиторов, произведения которых исполнялись хорами под упр. Н. М. Данилина в храмах Москвы в 1924–1928 гг.», составленный В. Ф. Постниковым (ГЦММК. Ф. 283. № 907).

Лит.: *Ведерников А. В.* Н. М. Данилин: Некролог // ЖМП. 1945. № 3. С. 77–79; *Птица К. Б.* Н. М. Данилин (1878–1945) // *Он же.* Мастера хорового искусства в Моск. консерватории. М., 1970. С. 8–43; Памяти Н. М. Данилина: Письма. Восп. Док-ты / Сост.-ред.: А. А. Наумов. М., 1987; *Журавлев В. В.* В своем служении он видел высокую цель: Регент и композитор Н. М. Данилин // Тр. Моск. регентско-певч. семинарии, 2000–2001. М., 2002. С. 217–237.

А. А. Наумов

ДАНИЛОВ Николай Сергеевич (20.04.1895, Москва — 12.06.1971, там же), регент. Род. в семье военного капельмейстера оркестра. После смерти отца семья обеднела. В 1904 г. был принят в *Синодальный хор* и в *Синодальное училище церковного пения*, где получил муз. и специальное регентское образование. Основные предметы изучал у А. Д. *Кастальского*, В. С. *Калинникова*, А. В. *Никольского*, Н. М. *Данилина* и Н. С. *Го-*

лованова. Ему посчастливилось пять на службах в Успенском соборе с 2 регентами Синодального хора: с В. С. *Орловым* в 1904–1907 гг., на закате его исполнительской деятельности, и с Данилиным в 1907–1911 гг., в начале регентской карьеры музыканта. В старших классах уч-ща Д. начал изучать искусство управления хором, и не только на уроках и училищных всенощных, но и в период летней практики в Никитском жен. мон-ре. В 1916 г., окончив Синодальное уч-ще, поступил юнкером на краткосрочные курсы в Александровское военное уч-ще, после чего был направлен младшим офицером в действующую армию. В годы гражданской войны находился в рядах Красной Армии, но больше занимался агитационно-массовой работой, чем принимал участие в военных действиях. Только в 1921 г., демобилизовавшись, вернулся в Москву.

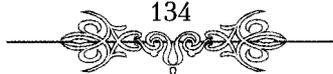
С нояб. 1922 по июль 1924 г. служил управляющим делами в Московской консерватории. В это время проф. Московской народной хоровой академии Данилин предложил ему место певчего и помощника регента в хоре ц. Космы и Дамиана в Шубине. В авг. 1924 г. хор с регентом Данилиным перешел в ц. вмц. Параскевы Пятницы в Охотном ряду. Здесь, по воспоминаниям современников, Д. начал самостоятельную регентскую деятельность. С 1927 или 1928 г. управлял хором в ц. Спаса Преображения в Спасской (до захвата ее обновленцами), в 1930–1931 гг. — в ц. мч. Трифона в Напрудном. После закрытия храма весной 1931 г. перешел в ц. святых Адриана и Наталии в Мещанской слободе и управлял хором до закрытия храма в мае 1936 г. Последним местом служения перед войной был храм в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» в Марьиной Роше.

После возвращения из эвакуации Д. более 20 лет был регентом в ц. Всех святых на Соколе. Храм бездействовал в течение неск. лет, но в 1945 г. по просьбе верующих его разрешили открыть. С осени 1945 г. Д. с настоятелем прот. В. Платоновым начал готовиться к освящению храма, к-рое состоялось на Пасху 1946 г. Вскоре приход храма стал самым большим в Москве, и немалую роль в этом сыграло пение хора под упр. Д.

Хор прекрасно чувствовал и понимал регента, его трепетное отношение к службам и к исполнению ду-

ховной музыки, точно выполнял высокие требования музыканта-профессионала. Хор и по количеству (25–30 чел.), и по качеству голосов способен был исполнять самые сложные духовно-муз. композиции. Пение хора вызывало настоящее живое религ. чувство у верующих. В выборе репертуара Д. следовал исполнительской традиции Синодального хора с поправкой на время и собственные пристрастия. Основу репертуара составляли сочинения композиторов нового направления — *Кастальского*, С. В. *Рахманинова*, П. Г. *Чеснокова*, *Калинникова*, А. Т. *Гречанинова*, М. М. *Ипполитова-Иванова*, *Никольского*, Н. Н. *Толстякова*, К. Н. *Шведова*, представленные в большом количестве, особенно сочинения *Кастальского* и *Чеснокова*; исполнялись также отдельные сочинения деятелей Синодального уч-ща и хора — Н. И. *Соколова*, С. В. *Смоленского*, В. Ф. *Комарова*, А. Г. *Полужкова*, свящ. *Димитрия Аллеманова*, *Данилина*, *Голованова*; были в репертуаре и классические образцы рус. духовной музыки, принадлежавшие М. С. *Березовскому*, С. А. *Дегтяреву*, Д. С. *Бортнянскому*, прот. *Петру Турчанинову*, М. И. *Глинке*, А. Ф. *Львову*, прот. *Михаилу Виноградову*, Г. Ф. *Львовскому*, П. И. *Чайковскому*, Н. А. *Римскому-Корсакову*, Н. Н. *Черепнину*, а также песнопения Ф. Ф. *Макарова*, А. Велиумова, архим. *Феофана (Александрова)*, Г. Я. *Ломакина*, В. Е. *Крутицкого*, И. С. *Дворецкого*, М. П. *Строкина*, Ф. А. *Иванова*, свящ. *Василия Зиновьева*, Ф. В. *Мясникова*. Нравились ему также сочинения А. Л. *Веделя* и А. А. *Архангельского*. Немалое место в клиросной практике хора занимало обиходное пение; исполнение обиходных напевов отличалось четким ритмом, превосходной дикцией и легким звучанием.

Размолвка с очередным настоятелем побудила Д. в 1966 г. уйти из ц. Всех святых, тем не менее он нашел в себе силы вернуться на клирос и последние 5 лет регентовал в той же ц. в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» в Марьиной Роше, что и в кон. 30-х гг. XX в. В период антирелиг. пропаганды и преследований он находил моральную поддержку в общении с близкими ему по духу музыкантами (свящ. *Георгием Извековым*, *Никольским*, *Чесноковым*, *Данилиным*, *Головановым*) и оставался верен Церкви.





Неоднократно Д. обращался к сочинению духовной музыки: написал недостающие песнопения к Литургиям Чайковского («Блаженны») и Рахманинова («Хвали, душе моя, Господа»), «Вечную память» на мотив «Лакримозы» В. А. Моцарта. На клиросах до сих пор поют его антифоны 8 гласов напева московского Успенского собора (написаны в 1944).

В 30-х гг. XX в. Д. участвовал в работе Ансамбля песни и танца Центрального дома детей железнодорожников, руководимого С. О. Дунаевским, и занимался с самостоятельным хором в г. Наро-Фоминске. С 1955 г. более 10 лет вел регентский кружок при МДАиС.

Арх.: ГЦММК. Ф. 286. № 1024: Перечень композиторов с указанием песнопений, отражающий работу регента Данилова в моск. храмах в период с 1930 по 1966 гг. / Сост.: В. Ф. Постников. 1978. Ркп.
Лит.: *Сергеев В.* Памяти Н. С. Данилова // ЖМП. 1972. № 3. С. 27–28.

А. А. Наумов

ДАНИЛОВ Фома Никандрович (Никанорович?) (ок. 1846, с. Кирсановка Бугурусланского у. Самарской губ., ныне с. Кирсаново Пономарёвского р-на Оренбургской обл. — 21.11.1875, г. Маргелан, ныне Маргилан, Узбекистан), воин, пострадавший за веру.

Происходил из гос. крестьян, в 1864 г. женился на крестьянке Евфросинии Филиповой, в 1865 г. у супругов род. дочь Варвара, возможно, позже еще одна дочь — Иулитта. В 1869 г. Д. был призван на военную службу, в 1873 г. произведен в унтер-офицеры. Служил во 2-м Туркестанском стрелковом батальоне в Ташкенте, как честный и исполнительный воин был назначен каптенармусом батальона. Участвовал в военных действиях 1874–1876 гг. по присоединению Кокандского ханства к России.

При следовании отряда из Ташкента в Наманган из-за поломки арбы с имуществом Д. отстал от отряда, был захвачен в плен кипчаками и доставлен в Маргелан к провозглашенному ханом Коканда Пулат-беку (наст. имя Исхак Хасан-оглы). На городской площади при стечении народа доверенное лицо хана от его имени предложил Д. принять ислам и перейти на службу к хану, обещая богатство и высокую должность, в противном случае угрожал расстрелом. Д. отверг предложение, сказав, что он христианин, присягавший на

верность рус. царю, не изменит вере и не нарушит присяги. После пыток и истязаний Д. был приговорен к расстрелу, перед казнью молился Богу за своих мучителей. При расстреле Д. преднамеренно был лишь смертельно ранен и еще ок. часа оставался в живых, истекая кровью, читал 90-й псалом. Свидетели казни говорили, что рус. воин умер как «батыр», т. е. как герой. По нек-рым данным, тело Д. бросили в мусорную яму. После занятия Маргелана рус. войсками тело Д. вместе с телами 6 рус. пленных, зарезанных по приказу Пулат-бека, было погребено по христ. обряду (Геройская смерть унтер-офицера... Данилова // Самарские ГВ. 1876. № 33, 1 мая. С. 3). Место погребения неизвестно.

Дознание об обстоятельствах пленения и смерти Д. было произведено по указанию ген.-майора М. Д. Скобелева, назначенного военным губернатором образованной на территории упраздненного Кокандского ханства Ферганской обл. Впервые подвиг Д. был описан в газ. «Русский инвалид» в 1876 г. Император Александр II назначил его вдове пожизненную пенсию — 120 р. в год. По инициативе самарского губернатора П. А. Бильбасова в пользу семьи Д. в губернии было собрано 1320 р., а его дочь была зачислена на гос. счет в Самарское епархиальное жен. уч-ще. О высоте подвига Д. как о «подлинном образе народной России, ее эмблеме» писал Ф. М. Достоевский: «В народе, конечно, эта великая смерть не забудется: этот герой принял муки за Христа...» (Дневник писателя. С. 442); о мученической кончине рус. воина упоминают персонажи романа «Братья Карамазовы» (Ч. 1. Кн. 3. 7). К 2007 г. в Самарской епархии существует панихидная память Д.

Ист.: ГА Оренбургской обл. Ф. 389. Оп. 1. Д. 1. Л. 109 об. — 110; Д. 13. Л. 141 об. — 142; О геройской смерти унтер-офицера Данилова // Рус. инвалид. 1876. № 90, 27 апр. С. 2.
Лит.: Сказания о нек-рых сибирских подвижниках благочестия. М., 1889. С. 36–38; Подвижники Самарской земли. Самара, 1995. С. 66–67; *Достоевский Ф. М.* Фома Данилов, замученный рус. герой // Дневник писателя. 1877. Янв. М., 2006. С. 441–447.

Свящ. Игорь Соловьёв,
иером. Валентин (Коробов)

ДАНИЛОВ ВО ИМЯ ПРЕПОДОБНОГО ДАНИИЛА СТОЛПНИКА МОСКОВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (ставропигиальный МП РПЦ), находится на юго-востоке Москвы. Основан св.

блгв. кн. московским *Даниилом Александровичем*.

История основания монастыря. Точная дата основания Д. м. неизвестна. В исторической науке XVIII — нач. XX в. возникновение мон-ря обычно датировалось широкими хронологическими рамками — 1272–1282 гг. В кон. XX в. В. А. Кучкин предложил новую дату основания — 1298–1299 гг., полагая, что благословение на устройство мон-ря и учреждение архимандритии московский князь мог получить только от митрополита Киевского и всея Руси, а построить обитель при благоприятной политической обстановке мог к концу своей жизни (см.: *Кучкин*. О дате основания моск. Данилова монастыря. С. 164–166). По мнению Кучкина, для учреждения архимандритии кн. Даниил Александрович воспользовался переездом в 1299 г. из Киева во Владимир митр. свт. *Максима*.

Известно, что со времени вокняжения Даниила Александровича Московская земля окормлялась Ростовскими архиереями. Связи с Ростовской кафедрой прослеживаются и при потомках кн. Даниила. С 1273 по 1299 г. Московское княжество, вероятнее всего, входило в состав Владимиро-Суздальской епархии, и благословение на основание обители мог дать епархиальный архиерей. Невозможно также отрицать потребность устройства ктиторского богомоля, посвященного небесному покровителю кн. Даниила, прп. Даниилу Столпнику, и в ранний период его гос. деятельности. Поэтому сохраняется вероятность устройства Д. м. ранее кон. 90-х гг. XIII в. (напр., во 2-й пол. 70-х — 80-х гг. XIII в., на этапе прекращения опеки над малолетним князем со стороны его дяди, вел. кн. Тверского и Владимирского Ярослава Ярославича, и начального периода самостоятельного правления в своем уделе кн. Даниила). По сложившейся к наст. времени монастырской традиции датой основания Д. м. считается 1282 год.

Топографическое положение средневекового мон-ря «святаго Данила» XIII–XIV вв. в наиболее ранних письменных источниках обозначено неопределенно — «за рекою» (*Приселков*. 1950. С. 360; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 45). Сведения эти изложены в завершающей части сложной по структуре и хронологии летописной статьи 1330 г. Согласно этому





тексту, составленному в митрополичьей канцелярии частично со слов «древних старцев» *московского в честь Преображения Господня муж. мон-ря* в Кремле, кн. Даниил Александрович «имеяше» архимандритию в монастыре «святого Данила за рекою»; в обители находилась ц. во имя прп. Даниила Столпника. В 1330 г. мон-рь был перенесен вел. кн. Московским *Иоанном I Даниловичем* Калитой в Московский Кремль и на новом месте получил иное посвящение, в честь Преображения Господня. Из мон-ря св. Даниила в Спасский мон-рь кн. Иоанн Калита перевел архимандритию во главе с *Иоанном* (впосл. епископ Ростовский).

Т. о., к нач. XV в. сведения о Д. м., в т. ч. и о его местоположении, сохранили только «древние старцы». Монастырь, очевидно, запустел еще в 30–40-х гг. XIV в., в первую очередь в связи с упразднением в нем архимандритии. В митрополичьем своде 1409 г. утверждается также, что останки кн. Даниила Александровича († 1303) были погребены «в церкви святого Михаила на Москве» (*Присёлков*. 1950. С. 351). Согласно «*Книге степенной царского родословия*» 60-х гг. XVI в., кн. Даниил принял постриг, скончался и был погребен на территории основанного им мон-ря.

С переносом архимандритии и мон-рь, «и села, и все наследие» обители были переданы под начало архимандрита Спасского мон-ря, «да вкупе оба монастыря под едином началом и под единою паствою нескудно устроятся». Со временем «нерадением архимандритов Спасских» Д. м. перестал существовать, на его месте осталась церковь прп. Даниила Столпника, расположенная рядом с поселением, носившим название «сельцо Даниловское» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 298). Кладбище с могилой кн. Даниила на месте древнего мон-ря при с. Даниловском запустело. Произведенные в 80-х гг. XX в. в Д. м. археологические раскопки не обнаружили следы храма XIII в., но найденные многочисленные захоронения, остатки каменных надгробных плит с надписями, датируемые кон. XV — 1-й пол. XVI в., указывают на существование здесь кладбища, к-рое находилось рядом с несохранившейся деревянной ц. во имя прп. Даниила Столпника.

Со времени правления *Василия III Иоанновича* известны случаи исце-



Жолкевского о Московской войне. СПб., 1871. С. 72; *Дневник // РИБ*. 1872. Т. 1. С. 661–662).

Панорама Данилова мон-ря. Фотография. 2006 г.

Д. м., находившийся на расстоянии ок. 5 км от Кремля, числился на территории Ратуева стана

Московского у., после губ. реформы 2-й пол. XVIII в. — в Черemoжском стане. Во 2-й пол. 80-х — нач. 90-х гг. XVIII в. мон-рь вошел в черту Москвы и до 1917 г. состоял в Серпуховской части города.

Л. А. Беляев, А. В. Маштафаров

Братия. В кон. XIII — нач. XIV в. в обители «св. Даниила за рекой» была учреждена первая архимандрития на Московской земле (*Присёлков*. 1950. С. 360). В 50–60-х гг. XVI в. возрожденный при с. Даниловском Ратуева стана Московского у. мон-рь управлялся строителями, затем до кон. XVIII в. игуменами. Указом Синода от 23 авг. 1798 г. в Д. м. вновь учреждается архимандрития, просуществовавшая до нач. XX в.

Наиболее ранние сведения о насельниках имеются в писцовой книге 1626–1628 гг.: упоминаются келья игумена и 4 кельи монахов. По ружным книгам 1680–1699 гг., в Д. м. числились игумен, 2 попа, диакон, 6 старцев. К 1678 г. в подмонастырской слободе проживали двое монастырских слуг, 5 работников и 3 коноха. Определением монастырского приказа в 1-й четв. XVIII в. в Д. м. полагался штат до 30 насельников, включая игумена. В 1739 г. в Д. м. проживали: игумен, 4 иеромонаха (в т. ч. казначей и ризничий), 2 иеродиакона (эконом и уставщик), 2 клиросных монаха, монахи (пономарь, житенный, хлебодар, больничный); на пропитании находилось 13 отставных военных, из к-рых один готовился к постригу. На монастырских «порциях» числились слуги-бельцы, коноха, 4 псаломщика, 2 звонаря, 4 «поваренных», 2 сторожа, садовник, скотник. В нач. 60-х гг. XVIII в. проживали 11–12 монашествующих, 10 бельцов. Согласно ведомости по новым штатам 1764 г., числились архимандрит, иеромонах-благочинный, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 3 монаха. За штатом оставался иеродиакон и недоставало монаха. С 1765 г. настоятели Д. м. по-



лучили право присутствующих членов духовной консистории. В 1851 г. в Д. м. числились 11 монашествующих и 11 послушников, в 1908 г. — архимандрит, 9 иеромонахов (в т. ч. казначей, духовник, ризничий), 6 иеродиаконов, 8 монахов, 2 послушника.

Первый настоятель Д. м. архим. *Иоанн* (впосл. епископ Ростовский) в 1330 г. был переведен в московский Преображенский монастырь (Там же). С 1697 г. настоятелем Д. м. был игум. *Дионисий (Ушаков)* (с 1700 архиепископ Вятский и Великопермский); в 1677–1680 гг. — игум. *Гавриил (Домецкий)*; в 1792–1800 гг. — архим. *Никифор (Феотоки)*; в 1816 г. — архим. *Дамаскин (Росов)* (буд. архиепископ Тульский); в 1822–1824 гг. — пребывавший на покое митр. Киевский *Сератион (Александровский)*; с 20 февр. 1825 по 18 дек. 1830 г. — экзарх Грузии митр. *Варлаам (Эриванский)*; в 1855–1870 гг. — архим.



Братия Данилова мон-ря.
Фотография. 1927 г.

Иаков (Кротков) (буд. епископ Муромский). С 1870 г. (по др. сведениям, с 1874) в Д. м. настоятельством архим. *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*, исследовавший древности монастыря, опубликовавший соч. «О древних иконах в Московском Даниловом монастыре» и кн. «Летописные и др. древние сказания о св. блгв. вел. кн. Данииле...» — первый исторический труд об обители, включавший выдержки из списков Степенной книги. В 1904–1906 гг. Д. м. возглавлял еп. *Никон (Рождественский)*, в 1906–1914 гг. — еп. *Анастасий (Грибановский)*, с 1917 г. — еп. *Феодор (Поздеевский)*.

Подвижнической жизнью прославились иеросхим. *Фома (Шаховцов; † 1859)*, переписавший «уставом с киноварью и узорчатою обводкою на каждой странице на престольное Евангелие большого формата», иером. *Вассиан*, друживший и переписывавшийся с прп. оптинским *Макарием (Ивановым)*.

Земельные владения Д. м. формировались с кон. 50-х гг. XVI в. В Ратуеве стане Московского у. находился мон-рь с подмонастырской слободкой, «что изстарини слыло село Даниловское». Грамотой царя Иоанна IV Васильевича от 6 дек. 1559 г. мон-рю было пожаловано в Молоцком стане Московского у. с. Добрятинское (Добрятино), 2 погоста, 77 деревень и 24 селища (всего 2640 четвертей пахотной земли с угодьями), составлявших Конопенскую вол. Вероятно, в это время или в 60–70-х гг. XVI в. царь пожаловал монастырю с. Вихорь с деревнями и пустошами в Каневском стане Коломенского у. Всего к 1763 г. в вотчинах Д. м. проживало 1236 чел. муж. пола. Особое место среди владений Д. м. занимало с. Дмитриевское (Горюшка) Симбирского у., пожалованное мон-рю во 2-й пол. XVII в. По сведениям, полученным в 1763 г. от крестьян села, они и их предки не выполняли повинностей и не выплачивали ни денежного, ни натурального оброка в пользу

мон-ря. Т. о., село, где жили ясашные народы Поволжья, не имело для Д. м. хозяйственного значения и поступило в ведение обители исключительно для скорейшего распространения христианства среди мусульман и язычников.

В 1616–1688 гг. Д. м. владел подворьем в Московском Кремле, на Подоле, рядом с ц. во имя святых Константина и Елены.

Кроме доходов с населенных земельных владений Д. м. получал ружное жалованье. По ружной книге 1680/81 г., насельникам «загородцкого» Д. м. полагалось: игумену — 6 р. 20 алтын, 2 попам — по 2 р. 16 алтын 4 деньги, диакону — 3 р., 6 старцам — 2 р. 24 алтына 2 деньги. Особо оговаривалась руга причту «церкви Даниила святого, что в Даниловском же монастыре». Ранее поп, диакон и просвирня получали 4 р. 2 алтына 4 деньги в год. Новыми правилами предписывалось выдачу руги из приказа Большого дворца прекратить, а «давать» ее из мон-ря. К 1699 г. годовой руги и молебных денег выдавалось игумену 6 р. 12 алтын,

2 иеромонахам 5 р., диакону 3 р., 6 старцам 2 р. 24 алтына 2 деньги. Возобновилась выдача руги в ц. Даниила Столпника: попу — 2 р. 2 деньги, диакону — 16 алтын 5 денег, на просвиры — 18 алтын 5 денег, всего 21 р. 5 алтын 4 деньги. Кроме того, из приказа Большого дворца выдавалось 70 пудов соли. В дальнейшем предполагалось «денежных дач и соли не давать для того, что за монастырем написаны вотчины, а молебные деньги давать будут в приказе, а не в оклад, во время в тот монастырь великого государя пришествия, а на просвиры давать попрежнему». В 1700 г. «против прежней дачи збавлено 20 р. 20 алтын 1 деньга». Поэтому к выплате оставалось всего 18 алтын 5 денег. По указам 1701 г. мон-рь, как и все церковные землевладельцы, лишился права управлять населенными землями и распоряжаться доходами с этих земель, перешедшими в ведение Монастырского приказа, из которого монастырю выплачивалось денежное и натуральное жалованье. За 1706–1710 гг. Д. м. было определено из общего дохода с его вотчин в 657 р. 76 к. всего 208 р. 76 к., а вместо натуральных выплат оставлено 77 дес. пашни. Все остальное отписывалось в казну. К 1720 г. жалованье снизилось еще более и до 1763 г. составляло 5 р. и 5 четвертей хлеба на каждого насельника, включая игумена. Учитывая постоянную убыль монашествующих (их общая численность не должна была превышать 30 чел.), в 1761 г. общий доход братии составил 44 р. и 55 четвертей хлеба. Активно заменившие монашествующих служители-бельцы получали вдвое большее содержание, т. к. на их попечении была еще и семья: поп и диакон — по 10 р. и 8 четвертей хлеба, пономарь — 5 р. и 6 четвертей, «капахистр» и псаломщик — по 4 р. и по 4 четверти, хлебник — 3 р. и 3 четверти, 2 часовенным — по 1 р. 50 к. и 3 четверти, часовщику и житенному — по 3 р. и 3 четверти хлеба, всего 10 чел. выплачивалось 45 р. и 45 четвертей зерна.

В 1764 г. содержание по штату 3-го класса, назначенное братии и монастырю, составило 568 р. ассигнациями, служителям — 128 р. 50 к. ассигнациями. Впосл. при императорах Павле I и Александре I каждый из них удвоил штатные суммы. К кон. XIX — нач. XX в. на содержание братии и мон-ря выплачивалось

из казны 205 р. 86 к., служителям — 150 р. серебром в год.

После секуляризации церковного землевладения у мон-ря тем не менее сохранились и появились дополнительные доходные статьи. В 1798 г. Д. м. получил во владение мельницу на р. Десе с 1200 кв. саженями земли для амбара, сарая и дома. Сдавая ее в аренду, мон-рь ежегодно получал доход от 100 до 200 р. С 1835 г. по указу имп. Николая I мон-рь обзаводился лесными и покосными дачами. К 1890 г. Д. м. имел лесную дачу в 118 дес. 900 кв. сажен в 40 верстах от обители в Московском у. Всего же вместе с угодьями, огородной и застроенной землей мон-рь владел к кон. XIX — нач. XX в. 178 дес. 190 кв. саженями земли, большая часть к-рой или постройки на ней сдавались в аренду. При первоначальной раздаче угодий Д. м. получил также право безвозмездной ловли рыбы в р. Москве от Даниловской слободы до Краснохолмского побережья. В связи с неоднократными изменениями системы городского управления Москвы это право было постепенно утрачено.

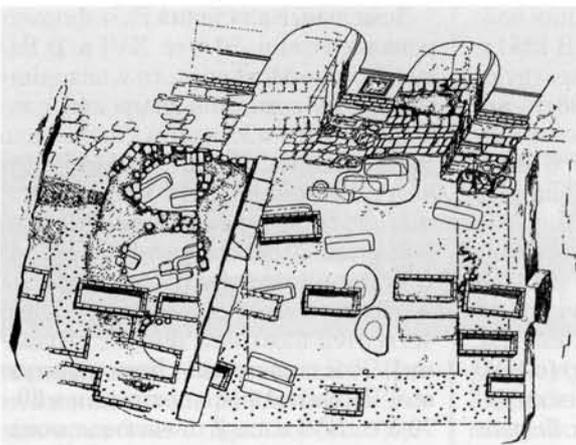
Неокладные доходы мон-ря складываются из сумм, получаемых от продажи свечей, просфор, из сборов на украшение храмов во время богослужений, из платы за совершение заказных молебнов, панихид, заупокойных литургий, встреч и проводов усопших, погребаемых в мон-ре, из сумм, получаемых от продажи кладбищенской земли под могилу, из сборов от часовни в слободе.

Со 2-й пол. XIX в. в пользу Д. м. поступали доходы в виде процентов с наличных сумм, вложенных в банки, гос. доходных билетов. На 1906 г. в банках хранилось наличных денег ок. 50 тыс. р. — в билетах на сумму 303 318 р.

А. В. Маишафаров

Архитектура. Согласно археологическим исследованиям 1983–1986 и 1990–2000 гг., мон-рь кон. XIII — нач. XIV в., вероятно, располагался вокруг совр. храма св. Отцов семи Вселенских Соборов, где открыты погребения раннемосковского времени (XIV–XV вв.). О первом храме во имя Даниила Столпника кон. XIII — нач. XIV в. известно, что он был деревянным, клетским, после перевода мон-ря в 1330 г. в Кремль стал приходским храмом с. Даниловского.

Начало формирования каменного монастырского комплекса совпадает



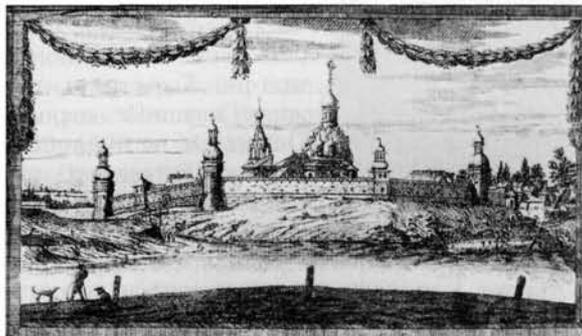
Престол был связан также с идеей восстановления первой архимандритии Московской Руси и мыслился как символический общерусский «Собор Соборов», венчающий систему, уподоблявшую христ. Москву «семихолмным»

Храм во имя св. Отцов семи Вселенских Соборов. 1561 г. Вид в ходе раскопок 1983 г.

с возрождением Д. м. при Иоанне IV. **Храм во имя св. Отцов семи Вселенских Соборов** (разобран в 1729), первая каменная постройка мон-ря, был освящен 18 мая 1561 г. митр. Московским свт. Макарием в присутствии царя Иоанна IV и царевичей *Иоанна* и *Феодора Иоанновичей* (ПСРЛ. Т. 13. С. 332). Необычность посвящения храма объяснима задачами, стоявшими перед Церковью и Московским гос-вом в сер. XVI в.: на *Стоглавом Соборе 1551 г.* обсуждалась необходимость храма с таким

столицам. До XIX в. 7-соборный престол оставался главным в Д. м., хотя такое посвящение выглядело непонятным уже в XVIII в., не было и особого чина службы в день 18 мая (установлен повторно в 1988).

Представление о виде собора 1561 г. дают опись 1701 г. (РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. хр. 102), гравюра П. Пикара нач. XVIII в. (ГИМ. Л-7549) и археологические исследования 1983–1986 гг. Его остатки обнаружены археологами к северу от совр. церкви с тем же посвящением: при сооружении фундамента были использованы надгробные плиты с резьбой кон. XV — 1-й пол. XVI в.; под



Данилов мон-рь. Гравюра П. Пикара. Нач. XVIII в.

посвящением престола в качестве центра 7 соборных округов Москвы. Запись об этом не вошла в канонический текст постановлений Стоглава, но известна по копии XVI в. «Соборного приговора об учреждении в Москве поповских старост и десятских священников и диаконов»: «Где устроено место обще соборному совокуплению, собрав, аще буде достойно по царскому велению, святой храм строить святым богоносным Отцем Вселенских Седми Соборов... на собрание священником и диаконом о духовных советех» (ААЭ. 1836. Т. 1. С. 439–442). В документе говорится о необходимости установить празднование, в к-ром новое церковно-адм. деление Москвы соотносилось бы с представлением о Москве как о наследнице Рима и К-поля.

фундаментом находятся погребения с елейницами XV–XVI вв. Фундамент сложен из хорошо пригнанных белокаменных блоков, стены в нижней части — из тесаного камня, в верхней — из тонкого кирпича с белокаменными деталями (найлены архивольты окна, «дынька» портала, профили цоколя). Отметка уровня пола близка к отметке уровня почвы XVI–XVII вв., что позволяет считать храм сооружением с наземным подклетом и церковью на 2-м этаже. Храм представлял собой бесстолпный четверик с 3 тесно прижатыми друг к другу апсидными полукружиями, углы были оформлены простыми плоскими лопатками, которые начинались прямо от фундамента. Четверик перекрывал крещатый (?) свод, оформленный снаружи горкой крупных килевидных кокошников «вперебежку», с главой, покрытой черепицей. Четверик имел

2 уровня окон (в нижнем — небольшие, в верхнем — высокие щелевидные). С запада располагалась небольшая крытая паперть, боковые порталы притворов не имели. В 1712 г. в трапезной собора впервые упоминаются престолы во имя преподобных Даниила Столпника и Симеона Столпника. В описи 1725 г. отмечены трапезная и ризничная палата собора. В храме был 5-ярусный иконостас. Переписка Д. м. с Синодом показывает, что к 1-й трети XVIII в. собор обветшал («церковь во алтари и ризничная палата где всякая церковная утварь и ризница во многих местах розселась со верх до земли... от дождевой погоды бывает теча и весьма де опасно чтоб от того оно церковное строение не обвалилось» — РГИА. Ф. 796. Оп. 10. Ед. хр. 507. Л. 4, 1729 г.). Указом Синода, изданным в авг. 1729 г. («О разобраннии старой каменной церкви... и о строении вновь» // РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 24 об.), старый собор был разобран. Сохранились лишь фрагмент нижней части юж. стены, встроены в сев. галерею нового собора 1729–1730 гг.

Могила кн. Даниила находилась, очевидно, снаружи, к юго-востоку от диаконника собора XVI в. Возможно, здесь, на месте некрополя, восходившего к XIV в., были обретены мощи кн. Даниила, к-рые 30 авг. 1652 г. по повелению царя Алексея Михайловича и патриарха Никона перенесли в храм св. Отцов семи Вселенских Соборов. В том же году в Д. м. готовилось освящение престолов во имя св. Алексия, человека Божия (небесного покровителя царя Алексея Михайловича), и прп. Даниила Столпника (?), о чем сообщается в благословенной грамоте от 22 марта 1652 г. (Приходные и расходные книги Патриаршего приказа. № 31(427)). Алексиевский престол более нигде не упомянут, а наименование Д. м. «Даниловский» с кон. XVII в. постоянно фигурирует наравне с названием «Семисоборный». Вероятно, освящение этих престолов имеет отношение к началу строительства нового храма, связанного с местом погребения кн. Даниила.

Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом во имя прор. Даниила, с трапезной палатой и сопредельными помещениями была построена в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XVII в. (не позднее 1683 — времени изображения храма на пла-

не) к югу от собора XVI в. (с отклонением к югу от его оси). Она находилась на месте деревянной церкви 1627–1628 гг., возможно, того же посвящения. Предположения, что в ее основе лежит постройка XVI в. или более древние части (XIII–XIV вв.), не подтвердились.

Первоначальный вид церкви восстанавливается по рисованным планам (1683, 1692), гравюре Пикара (1668/69–1773), описи 1701 г. и данным архитектурного обследования в 80-х гг. XX в. Четверик храма (по Н. А. Ловкунас — 2-светный, но чертеж 1683 показывает 1 ярус окон) на высоком подклете был вытянут по оси «север—юг» и делился (возможно, стеной или продольной аркой) на 2 равновеликих объема с 2 апсидами: в юж. помещался основной престол Покрова Пресв. Богородицы, в сев. — придельный, прор. Даниила. Снаружи над кровлей четверика поднимались 2 главки, барабаны к-рых, видимо, украшал аркатурный пояс. С запада к четверику примыкала трапезная палата, одностолпная (?) и пониженная (по Ловкунас; на чертеже 1683 отмечены кровли на одном уровне). С запада по оси к трапезной примыкала паперть с крыльцом (по Ловкунас, единственный вход в храм; на чертеже 1683 показан вход с севера), фланкированная квадратными в плане ризничными палатками, выступающими за линии стен трапезной. Над крыльцом возвышалась 2-ярусная шатровая колокольня. Первоначальные своды сохранились только в подклете и в ризничных палатках. К апсиде придела прор. Даниила с севера была пристроена квадратная палатка, также на подклете. Возможно, она находилась над местом погребения кн. Даниила, поскольку снаружи на сев. стене придела в XVIII–XIX вв. сохранились 2 памятные доски: 1-я — с записью о кончине кн. Даниила

(утрачена во время перестройки сев. фасада в кон. XIX в.), 2-я — о перенесении его мощей в 1652 г. (была помещена на столб поздней галереи и сохранилась до наст. времени; анализ текста и оформления показывает, что это подлинное изделие сер.— 2-й пол. XVII в., близкое по времени к описанному в тексте событию). Рака с мощами кн. Даниила находилась близ палатки и придела прор. Даниила: в старом храме — у юж. дверей, в новом — у сев., прямо над палаткой, где и был освящен придел во имя св. кн. Даниила Московского. Т. о., Покровско-Даниловский храм изначально имел поминальный характер, был связан с почитанием св. кн. Даниила (чем иногда объясняют тот факт, что придельная ц. во имя св. кн. Даниила Московского не уступает по объему главной в честь Покрова Пресв. Богородицы — Памятники архитектуры Москвы. 2000. С. 208; композиция с 2 равными приделами не была уникальной, ряд подобных построек относится также к 70-м гг. XVII в.).

Декорация фасадов выдержана в стилистике узорочья (наличники с треугольными фронтонами, мощная колонна, разделяющая апсиды); декор в основном кирпичный, применялся белый камень (часть карнизов). Редкой и дорогостоящей деталью (вклад высокопоставленного лица?) были 4 полихромных горельефа с изображениями евангелистов (приписывают мастеру Степану Полубесу, что сомнительно), которые, возможно, украшали в кон. XVII в. четверик (барабаны?); с перестройкой верхних частей храма они оказались на его паперти, с 1930 г. находятся в ГМЗК (единственная, сохранившаяся в Москве параллель — декор придела св. Тихона Амафунтского ц. Успения в Гончарах, 1702).

На рубеже 20-х и 30-х гг. XVIII в. в Покровскую ц. был перенесен основной престол **ц. во имя св. Отцов семи Вселенских Соборов** из снесенного в 1729 г. соборного

Храм во имя св. Отцов семи Вселенских Соборов. XVII–XIX вв. Фотография. 2006 г.



храма. Были разобраны завершения, кровли, верхняя часть (2-й ярус?) четверика, стена внутри четверика, отделявшая сев.



придел от юж. Столб трапезной также был разобран и заменен поперечной стеной с арочным проемом (опорой для зап. стены четверика нового, 2-го яруса), такой же проем был сделан и в зап. стене четверика. Все помещения перекрыли новыми сводами на одном уровне, ставшими основанием для верхнего храма.

Основной объем верхнего храма во имя св. Отцов семи Вселенских Соборов — 2-светный четверик с 3 полуциркульными апсидами, стоящими на сводах 2 нижних (средняя опирается на троп, соединяющий нижние), и небольшой односветной трапезной. Четверик перекрыт сомкнутым сводом; луковичная главка на световом барабане увенчана крестом, к-рый в верхней части включает изображения 2 ангелов, несущих венец (знак царского вклада на строительство мон-ря?). Декор храма соединяет нарышкинские (наличники с разорванными фронтонами на четверике) и позднепетровские (плоские лопатки, рамочные наличники апсид) элементы; ряд деталей выполнен в белом камне (карниз, порталы). С 3 сторон храм был окружен галереей, крытой тесом, с 1735 г. — железом; с юга и севера она покоилась на массивных столбах, с запада — на сводах ризничных палаток. К боковым порталам верхнего храма с земли вели лестницы-всходы. Судя по архитектурным формам, к этому же строительному периоду относится граненая апсида, расположенная над сев.-вост. палаткой, в которой помещалась часовня. Храм был освящен 31 авг. 1730 г. В 1736 г. собор был расписан Григорием Яковлевым «со товарищи».

В 1746 г., после окончания строительства надвратной колокольни, была разобрана колокольня храма XVII в., на месте к-рой возвели придельную ц. прп. Даниила Столпника (в 1754 установлен крест, освящена не позднее 1763). Вытянутый вверх четверик нового храма, увенчанный 2 восьмериками, расположился на сводах паперти, зажатой между 2 ризничными палатками. Кубическая трапезная была надстроена над четвериком, служившим прежде основанием колокольни. 5-гранный алтарь расположился над зап. частью первоначальной трапезной. Скромный декор придела близок к убранству верхнего храма 1730 г. В 30-х гг. XX в. была разобрана верхняя часть храма, ныне восстановленная.

Л. А. Беляев

В нач. XIX в. перестроены галереи; разобраны боковые крыльца и вместо них с запада (перед ризничными палатками, по сторонам от основания бывш. колокольни) возведены закрытые лестничные объемы, с запада пристроено новое, высокое крыльцо. Одновременно в вост. частях галерей созданы более широкие, нежели галереи, приделы в формах классицизма (с треугольными фронтонами и итал. окнами — серлианами) — сев. с престолом во имя св. кн. Даниила Московского (освящен в 1805 — году канонизации святого), юж., получивший апсиду ротондальных очертаний, — во имя святых Бориса и Глеба (в 1806, покровители ктиторов). После войны 1812 г. храм отреставрировали и заново освятили; в 1826 г. был поставлен новый иконостас (заменен в сер. XIX в.). Зап. часть галерей расширена до линии приделов в 1857 г. по проекту архит. Е. Д. Тюриня; в 1858 г. на месте упраздненного престола прп. Даниила Столпника разместили ризницу; в 1862 г. предполагали освятить придел во имя вмц. Екатерины (позднее размещен в сев.-зап. ризничной палатке). В 1867 г. купцы М. И. и Н. И. Ляпины устроили в сев.-вост. палатке фамильную усыпальницу, в 1890 г. ее обновил архит. Ф. О. Шехтель (росписи, витражи, резные дубовые панели, решетки не сохр., известны по проекту).

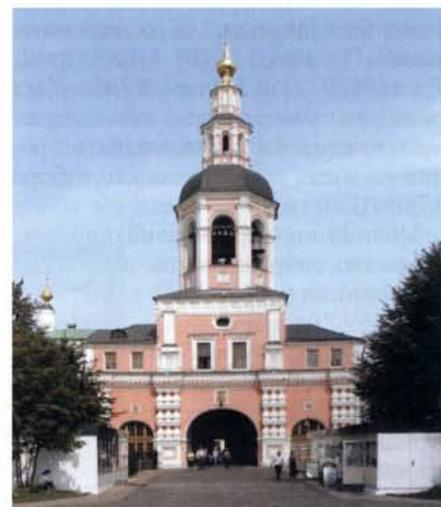
Ограда мон-ря до 70-х гг. XVII в. была деревянной, затем в нее встроили каменные св. врата (известны по плану 1683). Строительство каменных стен следует отнести к сер. 90-х гг. XVII в.: на плане 1692 г. они изображены деревянными (при этом деревянными показаны все постройки, включая известные каменные), на гравюре Пикара все стены и башни каменные.

Мон-рь представляет собой в плане неправильный четырехугольник со слабо выраженными изломами длинных сторон, фиксируемыми квадратными башенками (на сев. стороне на изломе помещены св. врата, также имелись ворота в юж. стене). Угловые башни, выступающие из стены, 10-гранные. В XVIII в. башни имели купола с деревянными смотровыми площадками под главками, в нач. XIX в. их заменили шатрами. Зап. прясла стены разобраны в XIX в. при расширении территории Д. м.; новые участки стен (1869—1878; В. Н. Корнеев, М. П. (?) Сте-

панов) стилизованы под древнерус. архитектуру с элементами готики.

Первые (до 1683) св. врата Д. м. имели 2 неравной ширины проезда, 2-скатную кровлю с главкой и крестом. Св. врата, по-видимому, перестроены при возведении стен (между 1683 и 1701). К этому времени относят их нижнюю сохранившуюся 3-проездную часть, отличающуюся богатством декоративного убранства (изразцы, обработка пилястр ярусами тройных накладных балясинокубышек). Постройка завершалась (судя по изображению на панораме Я. Бликланда, между 1704 и 1711) подобием башни с криволинейным куполообразным покрытием.

В 1731—1732 гг. на средства купца М. А. Косырева над св. вратами был построен храм «иже под колоколы», куда перенесли престолы во имя



Колокольня с надвратным храмом во имя прп. Симеона Столпника. Фотография. 2006 г.

преподобных Симеона Столпника и Даниила Столпника из разобранного собора XVI в. 2-светный четверик надвратного храма (с 8-угольными окнами верхнего света) с 3-лепестковой в плане апсидой имел с востока и запада гულიще. Оно было застроено в 70-х гг. XIX в. (?), причем одна из пристроек включила апсиду. Возвышающаяся над храмом колокольня (окончена к 1746, воссоздана в 1983—1984) имеет высокий восьмерик звона, перекрытый высоким куполом с 2 восьмериками (нижний — открытый) и главкой. Намеренно архаизированный декор (ширинки и т. п.) сближает формы храма и колокольни с находящимся под ними объемом св. врат. В 1763 г. престол во имя прп. Даниила Столп-



ника был перенесен на 2-й этаж нового собора. В наст. время в интерьере надвратного храма поставлен новый тябловый иконостас с 12 иконами работы С. Н. Добрынина (кон. XX в.) и с иконами XVII–XX вв., подаренными Псково-Печерским монастырем.

Храм во имя Св. Троицы с приделами в честь Зачатия прав. Анны и во имя блж. Алексия, человека Божия (1833–1838, архит. О. И. Бове, достраивал А. И. Бове), находится



*Собор во имя Св. Троицы.
Фотография. 2006 г.*

в центре совр. территории монастыря. Построен по прошению московских купцов-братьев К. А., А. А. и В. А. Куманиных и В. П., А. П. и П. П. Шестовых и является ярким образцом архитектуры ампира. Четверик приземистых пропорций завершается широким барабаном с куполом и небольшим фонарем. С востока к четверику примыкает полуциркулярная апсида, с запада, севера и юга — 6-колонные дорические портики. Окна барабана имеют крупные наличники в виде фронтонок на дорических колонках, окна основного объема — полуциркулярные сандрики. В интерьере доминирует грандиозное подкупольное пространство, но приставленные к столбам пилоны придают некоторую обособленность продольным пространствам каждого придела. Иконостас главного Троицкого придела решен в виде триумфальной арки, Зачатиевского и Алексиевского приделов — в виде ротонд с полусферическими куполами.

Другие сооружения. Первые каменные жилые сооружения на территории мон-ря фиксируются в описи сер. XVIII в. Настоятельские кельи расположены параллельно юж. стене, напротив ее центра. Башни сохранили, возможно, архитектурные элементы 3-й четв. XVII в.; нынешний облик восходит к перестройке 1820 г. Братские кельи, расположен-

ные перпендикулярно к стене к юго-западу от ворот, были перестроены в 1819 г., а после надстройки 3-го этажа и соединения их с надвратной церковью (к 1902) в них была размещена больница. На нижнем этаже в 1988 г. освящен храм во имя прп. Серафима Саровского. В 1777 г. к востоку от св. врат к стене был пристроен корпус т. н. казначейских (старых братских) келий, реконструированный в 1872 г. В 1869–1871 гг. в зап. части Д. м. был возведен новый кирпичный 2-этажный (в 1930 надстроен еще 2 этажами) братский корпус с фасадом, обращенным к Трои-

ицкому храму. На рубеже XIX и XX вв. часть построек находилась вне стен мон-ря: хозяйственный двор, богадельня (ка-

менная 2-этажная, 1889), церковно-приходское уч-ще (1902–1903), странноприимный дом, каменная часовня во имя св. кн. Даниила Московского.

Л. К. Масиель Санчес

Слобода. Деревянная ц. прп. Даниила Столпника известна в подмонастырской Даниловской слободе с 1627 г.; возможно, престол сохранился здесь от мон-ря времени кн. Даниила. По хромозданной грамоте 1699 г. на средства прихожанина Феодора Васильева вместо нее была построена каменная церковь, освященная в 1706 г. в память Обновления храма в Иерусалиме (Воскресения словущего: «...у монастыря же слободка Даниловская на реке Москве, а в слободке церковь Воскресе-



ния Христова деревянная, ветхая, другая каменная строится вновь» — Описание 1704 г. // МИАС. 1884. Т. 1. С. 730; смена престолов прослеживается также по книгам выдачи ла-

дана из Патриаршего приказа). По археологическим данным, наземная часть церкви могла быть крестообразной, с боковыми выступами со скошенными углами.

На месте этой церкви в 1832–1834 гг. была построена новая, того же посвящения, с приделами во имя апостолов Петра и Павла, прор. Илии, святителей Николая Чудотворца и Иоанна Златоуста. Храм в несколько упрощенных формах ампира строился по проекту Ф. М. Шестакова на средства купца И. Н. Рыбникова и прихожан слободы. Четверик увенчан куполом на высоком световом барабане, апсида расположена в ризалите с 6 пилястрами и фронтоном; аналогичные, но менее выступающие ризалиты оформляют сев. и юж. фасады. С запада к церкви примыкает равная по ширине основному объему трапезная, над входом в к-рую возвышается 3-ярусная колокольня. Декор практически отсутствует.

Некрополь. До кон. XVIII в. кладбище Д. м. было малоизвестно, т. к. находилось далеко от центра города и из выдающихся личностей здесь была только могила св. кн. Даниила. Представление о погребенных на нем дают имена на немногочисленных надписных плитах XVI–XVII вв., собранных при раскопках: «Левонтей Васильев сын Н[о]гин» (1-я четв. XVI в.); жена житника Анисима И[т]ина «Соломония Матвеева дочь» († 1594); «Михаил Прокофьев сын» († 1598). Нек-рые из погребенных были постриженниками Д. м.: схим. Антоний (Быкасов Андрей Тимофеевич; † 1626) и жена его брата Григория, схим. Марфа († 1632). Последние 2 плиты, заложенные в основание апсид Покровско-Даниловского храма, интересны как свиде-

тельство погребения в одном мон-ре и мужчин и женщин, принявших схиму. Социальный ста-

*Некрополь.
Фотография. Нач. XX в.*

тус погребенных не выходит за рамки среднего слоя — это семьи купцов (торговцев зерном), незнатных служивых людей (один из Быкасовых был ко-нюхом при царе Иоанне IV), садовников.

В XVIII–XIX вв., после запрета погребений в городской черте, на



монастырских кладбищах хоронили москвичей, и некрополь обители занял всю ее территорию: от вост. ограды до центральной площади, охватывая участок к югу от Троицкого собора, а позже и всю сев.-зап. (ранее хозяйственную) часть мон-ря. В XIX в. к старой территории с запада был прирезан исключительно под кладбище большой новый участок. К кон. XIX в. практически всю площадь Д. м. заняло кладбище. После закрытия монастыря и создания «Комиссии по благоустройству кладбища Данилова монастыря» (1929–1930) районные власти начали распродажу надгробных памятников. В июле 1931 г. удалось перенести нек-рые захоронения (Н. В. Гоголя, Н. Г. Рубинштейна, А. С. Хомякова, Н. М. Языкова), а в 50-х гг. XX в. — Ф. М. Дмитриева и В. Г. Перова. Остальная часть некрополя была разрушена в период существования в стенах мон-ря приемника для несовершеннолетних и отчасти в ходе строительных работ 80-х гг. XX в. Останки разрушенных погребений захоронены в особом склепе в зап. части Д. м., над ними возведена часовня; идет работа по составлению полного монастырского синодика. Крайне немногочисленные надгробия и их части образуют лапидарий, размещенный вдоль монастырской стены, вблизи поминальной часовни.

Отличие некрополя Д. м. — в его «разночинном», демократическом характере: «в большинстве здесь погребены все люди простого происхождения, а на новом кладбище как будто даже с гордостью пишут на памятниках «крестьянин»» (Саладин. 1997. С. 116). Помимо братии, духовенства и купцов на кладбище Д. м. покоятся представители культуры, в т. ч. славянофилы. Участок с могилами выдающихся деятелей — между древним собором и домом настоятеля, у бокового входа, где находилась могила Гоголя (простая гранитная глыба с крестом, к к-рой позже добавили высокую плиту черного мрамора и решетку, с надписью, включавшей многочисленные цитаты из ветхозаветных книг). Недалеко располагались могилы его друзей — Ф. В. Чижова (1811–1877) и поэта Языкова (1803–1846), под камнем к-рого был погребен еще один представитель славянофилов, Д. А. Валуев (1820–1845); рядом — рус. философ и поэт Хомяков (1804–1860), исследователь и патриот Бол-

гарии Ю. И. Венелин († 1839), у самого дома настоятеля — историк и правовед Ф. Л. Морозкин (1804–1857). Ближе к собору стояли памятники Ю. Ф. Самарина (1819–1876) и профессора-филолога Н. С. Тихонова (1832–1893). Севернее старого собора располагалась могила писателя М. А. Дмитриева (1796–1866) и его сына Ф. М. Дмитриева (1829–1894). У Троицкого собора погребены музыкант и директор Московской консерватории Рубинштейн (1835–1881), славянофилы В. А. Черкасский (1824–1876), Д. Ф. Самарин (1831–1901), А. И. Кошелев (1806–1883). Ближе к воротам нового кладбища — физиолог А. И. Бабухин (1827–1891), а сразу за ним — худож. Перов (1833–1882) и неподалеку писатель-историк, в старости принявший священнический сан, Д. С. Дмитриев (1848–1915). Здесь же захоронения декабристов В. М. Голицына (1803–1859) и Д. И. Завалишина (1804–1892). Особое место занимали погребения настоятелей Д. м. и их духовных чад, но о них сохранилось мало сведений. Так, для обнаружения могил архиеп. Никифора (Феотоки) и молдав. господаря греч. происхождения Маврокардато были предприняты специальные изыскания.

Л. А. Беляев

Исправительное учреждение. С XVIII в. в Д. м. «под епитимию» для исправления присылались преступники (за поджоги, грабежи, кражи) и нарушители церковных канонов (за неучастие в течение неск. лет в церковной жизни). С 1702 по 1792 г. в Д. м. было направлено более 140 чел. (духовенство, офицеры, дворяне, крестьяне).

С кон. XIX в. в Д. м. присылались в основном несовершеннолетние преступники (до окончания следствия или до достижения совершеннолетия). Поскольку в обители не было особых тюремных помещений, несовершеннолетние преступники жили вместе с монастырскими рабочими, наравне с вольнонаемными включались в списки монашествующих и служителей. О реальном положении дел с перевоспитанием преступников свидетельствует донесение архим. Тихона (Руднева) благочинному епархиальных мон-рей настоятелю московского в честь иконы *Божией Матери «Знамение» муж. мон-ря* архим. Товии (Цимбалу). С 1897 по 1903 г. Д. м. принял 21 не-

совершеннолетнего преступника; из них лишь один пробыл до окончания назначенного срока, остальные скрывались, «случалось, что на другой же день по водворении в монастырь». В связи с этим архим. Тихон замечает: «А между тем, ходить по пятам такого поднадзорного ведь и невозможно, да и опасно даже сторожам. Бывали случаи, что за какое-либо замечание со стороны сторожей несовершеннолетние преступники вынимали нож, угрожая сторожам» (РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. хр. 515). Молодые люди, будучи, по словам архим. Тихона, «несовершеннолетними лишь по возрасту», но «зрелыми» в совершении преступлений, скрывались вместе с похищенным имуществом из взломанных монастырских сундуков.

Школы. В авг. 1892 г. была открыта бесплатная церковноприходская школа для бедных, состоявшая под надзором *Кирилло-Мефодиевского московского братства*. В кон. XIX в. в школе занималось ок. 25 чел., в 1903 г. — 52 чел. (36 — из семей, принадлежащих к крестьянскому сословию, и 16 — из мещан). Учителю мон-рь снимал квартиру и выплачивал жалованье. Преподавали Закон Божий, церковное пение, церковнослав. грамоту, рус. язык, арифметику, отечественную историю, географию, чистописание. Экзамены принимали комиссии из др. церковноприходских школ. В школе была б-ка (в 1902 в ней насчитывалось 180 книг). Ученики получали завтраки, на что уходило в год 270 р. из общей суммы в размере 1950 р., отпускавшейся мон-рем на школу (РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. хр. 521). С кон. XIX в. школа размещалась в покоях настоятеля, в посл. была переведена за пределы монастыря в 2-этажный дом (1903) напротив св. врат (к 2007 в этом доме — воскресная школа и оптовая книжная торговля).

В 1877–1878 гг., во время русско-тур. войны, в Д. м. размещался госпиталь для раненых. В начале первой мировой войны в 2-этажном доме (1903) был размещен лазарет, а школа переведена в находившийся рядом одноэтажный флигель (снесен в 1979). В лазарете содержалось 50 раненых нижних чинов; кроме того, мон-рь делал взносы на содержание лазарета в Романовской больнице при московской Покровской общине. Также в монастыре размещались беженцы из Западного края,





в т. ч. служащие Виленской духовной консистории с семьями (40 чел.) (Там же. Ед. хр. 504. Л. 56).

К нач. XX в. при Д. м. имелась послушническая школа, в которой в 1902/03 г. обучались 3 монаха и 19 послушников. По программе церковноприходских школ они изучали катехизис, Свящ. историю ВЗ и НЗ, богослужение; с 1903 г. в школьную программу было добавлено церковное пение, в церковную историю введен особый разд. «О монашестве». Занятия проходили по вечерам,



Здание бывшей церковноприходской школы. Фотография. 2006 г.

в будни, ежедневно (по 15–17 занятий в месяц). В конце учебного года по всем предметам выставлялись отметки. В 1918 г. по ходатайству настоятеля Д. м. еп. Феодора (Поздеевского) в мон-ре была открыта Высшая богословская школа, ставившая целью подготовку новых кадров для служения в Церкви. В школе преподавали еп. Феодор, священники Сергей Мансуров и Павел Флоренский, к-рый в авг. 1920 г. писал о ней как об академии аскетике.

Библиотека монастыря располагалась на нижнем этаже храма во имя прп. Даниила Столпника, насчитывала неск. сот книг, среди них были Свящ. Писание, творения св. отцов, богослужебные книги, книги духовных писателей, исследования по истории Русской Церкви и Российского гос-ва, журналы «Воскресное чтение», «Христианское чтение», «Чтения общества любителей духовного просвещения», «Православный собеседник», «Душеполезное чтение», «Православное обозрение».

Богадельни. В 1803 г. по благословению митр. Московского и Коломенского Платона (Левшина) при Д. м. была устроена богадельня для престарелых женщин. Статский советник Г. А. Владыкин завещал 4 тыс. р. ассигнациями на строи-

тельство дома для 6 немощных и на последующее их содержание на проценты от остатка денег, к-рый предполагалось вложить в банк. Архим. Георгий, желая ускорить и удешевить работы по устройству приюта, передал для него каменный монастырский флигель.

В 1863 г. архим. Иаков (Кротков) испросил у свт. Московского Филарета (Дроздова) позволение открыть при Д. м. приют для заштатного духовенства, к-рое «по бедности иногда терпит крайнюю нужду в самых главных потребностях жизни» (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 647. Ед. хр. 137. Л. 1, 2). 12 беднейших заштатных священ-

нослужителей поселились в богадельне, а «богаделок» перевели во вновь построенный деревянный флигель. К 1898 г. 12 престарелых женщин жили

в каменном доме, построенном на месте сгоревшего в 1887 г. флигеля. К каменному дому примыкала пристройка, именуемая странноприимной (на 10 лиц муж. и столько же жен. пола). Шестеро из проживавших в богадельне женщин собирали в мон-ре подавание на содержание богадельни, имели право пользоваться полученным «кружечным сбором», а остальные помогали поварам на братской кухне и работали на огороде.

К 1901 г. капитал на содержание богадельни вырос до 5700 р., но банковских процентов с этой суммы хватало только на $\frac{1}{6}$ – $\frac{1}{7}$ всех расходов. В месяц каждому призревшему выдавалось по 13 р., по 6 р. на 1 чел. тратилось на питание, деньги

шли на отопление, ремонт и др. нужды — всего 1465 р. в год. Для восполнения недостающих средств собирали пожертвования, которые составили в 1890 г. 500 р., а в 1899 г. — 1 тыс. р. (Там же. Оп. 377. Ед. хр. 91. Л. 161, 192).

В Д. м. была открыта и 30 авг. 1902 г. освящена Московским митр. Владимиром (Богоявленским) общемонастырская больница-приют для больных и престарелых монашествующих Московской епархии, сохранившаяся на взносы московских мон-рей. Больница размещалась в братских кельях, справа от св. врат. Вскоре больничные палаты были соединены с надвратной ц. во имя прп. Симеона Столпника, ставшей больничной. На средства Е. С. Ляминой храм был обновлен и 30 янв. 1903 г. освящен еп. Дмитровским Трифоном (Туркестановым). В воскресные и праздничные дни в нем совершались богослужения, в которых участвовали престарелые монашествующие. В этой больнице скончался духовный отец еп. Трифона, нером. Дмитрий (Муретов; 1904), почитаемый москвичами духовник Богоявленского мон-ря.

Д. Б. Кочетов

1917–2007. 1 мая 1917 г. настоятелем Д. м. был назначен еп. Волоколамский Феодор (Поздеевский), благодаря к-рому 20-е годы XX в. стали временем особого духовного подъема мон-ря. Вместе с владыкой Феодором в Д. м. пришли многие его друзья-единомышленники, выпускники и студенты МДА.

В 1919 г. Д. м. был закрыт. Насельники и прихожане мон-ря, зарегистрированные как приходская Даниловская община, 20 февр. 1919 г. заключили договор с Моссоветом о пользовании храмом св. Отцов семи Вселенских Соборов, Троицким собором, колокольной с ц. во имя прп. Симеона Столпника и прилегающим помещением, часовней на Б. Тульской ул. Под договором поставили подпи-

Вид на Данилов мон-рь со стороны Москвы-реки. Фотография. 1905 г.



си 96 чел., из которых 16 были монахами; 1-я подпись — С. В. Беклемишева, 2-я — еп. Феодора (Поздеевского), 3-я —





игум. Герасима (Садковского). Т. о., фактически жизнь мон-ря продолжалась, официально братия считалась клиром Даниловской общины (ЦМАМ. Ф. Р-1215 (Адм. отдел Моссовета). Оп. 3. Д. 30). Братия проживала в храме св. Отцов семи Вселенских Соборов, в бывш. доме наместника, на квартирах у прихожан. На 20 июля 1923 г. община насчитывала более 1100 чел. В клир общины входили еп. Феодор (Поздеевский) и 3 архимандрита: Поликарп (Соловьёв), преподобноисп. *Георгий (Лавров)*, *Григорий (Лебедев)*; вполн. сщмч. Григорий, еп. Шлисельбургский). Всего в списке было 26 священнослужителей: епископ, 3 архимандрита, 3 игумена, 5 иеромонахов, 8 иеродиакон и 6 монашествующих церковнослужителей. В нач. 20-х гг. XX в. в Д. м. проживали или совершали богослужения митр. Ленинградский сщмч. *Серафим (Чичагов)*, сщмч. *Иларион (Троицкий)*, митр. Трифон (Туркестанов), еп. Глуховский сщмч. *Дамаскин (Цедрик)*, архиеп. Одесский сщмч. *Прокотий (Титов)*, архиеп. Черниговский исп. *Пахомий (Кедров)*, архиеп. Суздальский *Гурий (Степанов)*, еп. Смоленский *Валериан (Рудич)*, еп. Чистопольский сщмч. *Иоасаф (Удалов)*, еп. Винницкий сщмч. *Амвросий (Полянский)*, еп. Ананьевский *Парфений (Брянских)* и др. Объединившиеся вокруг еп. Феодора архиереи противостояли обновленчеству, часть их вполн. входила в *Даниловскую группу непоминающих*.

Начиная с 1920 г. почти постоянно находящийся в тюрьмах и ссылках еп. Феодор назначал для управления общиной наместников из числа братии. Они перепесивались с еп. Феодором, испрашивая благословение на решение основных вопросов монастырской жизни. Монахи и духовные чада посещали владыку в местах ссылки. С 1919 г. наместником Д. м. был архим. Герасим (Садковский; † 1920), с 1920 г. — архим. Поликарп (Соловьёв), затем архим. Стефан (Сафонов) и последним, в 1929–1930 гг., — архим. Тихон (Беляев). В Д. м. совершались монашеские постриги, а также диаконские и пресвитерские хиротонии. В 1921 г. в Д. м. был пострижен в монашество, затем рукоположен во диакона и во иерея Григорий (Лебедев), с 1923 г. ставший архимандритом. В 1923 г. в Троицком соборе Д. м. архиеп. Феодором был возведен в сан архиманд-

рита иером. *Мануил (Лемешевский)*; вполн. митрополит Куйбышевский). До архиерейской хиротонии в 1920 г. архим. сщмч. *Игнатий (Садковский)* проживал в мон-ре.

После разорения Троице-Сергиевой лавры, Оптиной пуст. и др. обителей Д. м. стал духовным центром России. Архимандриты Д. м. Георгий (Лавров), проживавший в мон-ре на покое Симеон (Холмогоров), Поликарп (Соловьёв), Стефан (Сафонов), иером. Серафим (Климков; вполн. схиархим. Даниил) окормляли мн. священнослужителей и мирян. По воспоминаниям современников, в 20-х гг. XX в. особо торжественными были богослужения, совершавшиеся в Троицком соборе и ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов строго по уставу. Храмы Д. м. всегда были переполнены молящимися. Часто служили сразу неск. архиереев. Даже канон читали и канонаршили архиереи («У Бога все живы». 1996. С. 177). При архим. Поликарпе в Д. м. по воскресным и праздничным дням после поздней литургии организовывалась трапеза для нуждавшихся богомольцев. Обычно обеды давали до 50 чел.

В Д. м. неоднократно производилось изъятие «культового имущества». 3 апр. 1922 г. в соответствии с Декретом советской власти об изъятии церковных ценностей было изъято серебряных церковных предметов общим весом 22 пуда 34 фунта (374 кг 283 г). Осенью того же года власти изымали церковные ценности еще неск. раз. Из Троицкого собора было изъято более 120 икон и хоругвей, в т. ч. местночтимая икона Божией Матери «Троеручица», из храма св. Отцов — 164 иконы (ЦМАМ. Ф. Р-1215 (Адм. отдел Моссовета). Оп. 3. Д. 30), 5 окт. 1930 г. в Музейный отдел МОНО было передано более 50 предметов, имевших историко-художественное значение: молебные кресты XVII–XIX вв., царские врата XVII в., ок. 20 икон XVII в., плащаница 1774 г.

В 1919 г. первым в Д. м. был закрыт храм во имя прп. Симеона Столпника, в 1926 г. — часовня на Б. Тульской ул. (Там же. Л. 86–89), весной 1929 г. разгромлено кладбище Д. м. (Там же. Л. 183–185). 19 окт. 1929 г. постановлением Мособлисполкома закрыли Троицкий собор и передали «Союзхлебу» под склад муки. В документах 1929–1930 гг. «даниловская община» фигурировала

под названием «религиозное общество верующих православного храма Покрова» (Там же. Л. 197), видимо, с 1929 г. богослужения совершались в Покровской ц. Семисоборного храма. В апр. 1930 г. Покровская община насчитывала 18 священнослужителей и была самой многочисленной в Москве группой правосл. духовенства (Там же. Л. 201–218).

В июле 1925 г. последовало адм. ограничение милицией колокольного звона в мон-ре в 1930 г. колокола из Д. м. были приобретены частным лицом из США и подарены им Гарвардскому ун-ту (Кеймбридж, близ г. Бостона, шт. Массачусетс; 20 марта 2007 г. подписано соглашение о возвращении из США в Россию 18 колоколов мон-ря).

6 окт. 1930 г. у членов общины были отобраны ключи от всех построек Д. м., в т. ч. от храма св. Отцов семи Вселенских Соборов. На следующий день мощи св. кн. Даниила были перенесены из храма в приходскую ц. Воскресения словущего, расположенную у стен Д. м. Богослужения в этом храме совершались до 1932 г. По свидетельству архим. Даниила (Сарычева; † 2006), бывшего в то время прихожанином Д. м., мощи были увезены ночью из храма в неизвестном направлении.

В 30-х гг. XX в. одни насельники Д. м. были репрессированы, др. проживали у прихожан и духовных чад. В 1937 г. завели 2 следственных дела по обвинению братии мон-ря в совершении политических преступлений. Дело архиеп. Феодора (о «контрреволюционном... иноческом братстве князя Даниила») проводилось в Ивановской и Владимирской областях. По этому делу проходили также архимандриты Симеон (Холмогоров), Поликарп (Соловьёв) и др. монахи. 9 сент. 1937 г. были расстреляны архим. Симеон (в схиме Даниил, Холмогоров), игум. Алексей (Селифонов), иером. Игнатий (Бекренев), иеродиак. Анания (Алексеев), 23 окт. — архиеп. Феодор, 27 окт. — архим. Поликарп (Соловьёв). Весной 1937 г. часть насельников, проживавших в г. Кашине, во главе с архим. Стефаном (Сафоновым) и еп. Григорием (Лебедевым) обвинили в причастности к «фашистско-монархической» орг-ции. В сент. 1937 г. группа бывш. насельников Д. м. Особой тройкой при УНКВД по Калининской обл. была приговорена к смертной казни и расстреляна.



В 30-х гг. XX в. на территории Д. м. разместился приемник-распределитель для беспризорных детей и несовершеннолетних правонарушителей, постройки обители перепланировали и приспособили под нужды этого учреждения. С 1936 г. Даниловский приемник включал и Меленковский детский приемник для дошкольников, и Ростокинский приемник для девочек. В это время в храме св. Отцов семи Вселенских Соборов находилась детская тюрьма, т. н. Серпуховской арестный дом. В др. помещениях располагались следственная группа и приемник-распределитель. В 1940 г. Даниловский приемник стал именоваться Московским центральным приемником. В 1941 г. он был эвакуирован в тыл страны, но в Москве осталась группа сотрудников, на долю к-рых выпало немало работы, поскольку в дни войны поступление детей резко увеличилось. Только в 1942 г. через приемник прошло 43 тыс. детей. По окончании войны в приемник поступали дети-сироты, впосл. малолетние правонарушители. К кон. 70-х гг. здания монастырского комплекса пришли в ветхость. После того как обрушился большой участок юж. части стены, из приемника начались побег, хотя проем был наглухо закрыт деревянным забором с колючей проволокой.

Осенью 1982 г. Патриарх Московский и всея Руси Пимен и Свящ. Синод обратились к руководству СССР с просьбой о возвращении Церкви одного из московских монастырей для создания духовно-адм. центра РПЦ. Просьба была приурочена к предстоящему юбилею — 1000-летию Крещения Руси. 5 мая 1983 г. в Совет по делам религий при Совете Министров СССР поступило офиц. сообщение о положительном решении этого вопроса. Среди представленных Патриарху для выбора мон-рей только Д. м. передавался безвозмездно, и именно эту обитель вскоре были готовы оставить арендаторы. Решением Совета Министров СССР от 18 мая 1983 г. Д. м. был возвращен РПЦ. 23 мая того же года указом Святейшего Патриарха Пимена наместником Д. м. был назначен архим. Евлогий (Смирнов; ныне архиепископ Владимирский и Суздальский). Была образована Ответственная комиссия по реставрации и строительству Д. м., председателем к-рой назначен



клете трапезного корпуса) и в честь Рождества св. Иоанна Предте-

Резиденция Патриарха Московского и всея Руси и Свящ. Синода. Фотография. 2007 г.

митр. Таллинский и Эстонский Алексий (Ридигер), управляющий делами Московской Патриархии (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси), заместителем — митр. Минский и Белорусский *Филарет (Вахромеев)*. В состав комиссии вошли также наместник мон-ря архим. Евлогий, протопр. Матфей *Стадинок*.

До 1987 г. наместником Д. м. был архим. Евлогий (Смирнов), в 1987 г. — архим. Пантелеимон (Долганов), в 1987–1990 гг. — архим. *Тихон (Емельянов)*, в 1990–1992 гг. — архим. Ипполит (Хилько). С 10 мая 1992 г. наместником является архим. Алексий (Поликарпов). К кон. 2006 г. в Д. м. подвизалось 68 насельников.

С 3 сент. 1983 г. совершались первые монастырские богослужения в братской трапезной, в вост. проеме св. врат, а также в московском Донском монастыре. После реставрации 1983–1985 гг. (проект Ловкунас), 8 июня 1985 г., состоялось освящение ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в храме св. Отцов. В иконописной мастерской Д. м. под рук. игум. (ныне архимандрит) Зинова (Теодора) были выполнены иконостасы для Покровской ц. и придела во имя прор. Даниила в храме св. Отцов. В храме св. Отцов семи Вселенских Соборов 5-ярусный иконостас состоит из икон XVII–XVIII вв. костромского письма. 27 апр. 1986 г., в Вербное воскресенье, был освящен восстановленный Троицкий собор. 27 февр. 1988 г. освятили восстановленный храм во имя прп. Симеона Столпника над св. вратами. 26 марта 1988 г. архим. Тихон (Емельянов) освятил храм св. Отцов семи Вселенских Соборов с 4 престололами: в честь Покрова Пресв. Богородицы, во имя прор. Даниила, преподобных Даниила Столпника и кн. Даниила Московского. К маю 1985 г. была восстановлена колокольня. Ансамбль монастырских храмов пополнился и 2 новыми — во имя прп. Серафима Саровского (освящен в 1988 в под-

чи в подклетке Троицкого собора (освящен 7 июля 1988). В 1987 г. на Соборной пл. Д. м. по проекту Ю. Г. Алонова была восстановлена надкладная часовня; в память всех погребенных в некрополе установлена поминальная часовня, выполненная в традициях псковско-новгородского зодчества. Восстановлены стены и башни XVII–XVIII вв. (Новоданиловская, Кузнечная, Алексеевская, Настоятельская, Георгиевская, Нагорная, Патриаршая, Синодальная), дом настоятеля, больничный корпус, построены новый братский и адм. корпуса. В бывш. братском корпусе располагается *Отдел внешних церковных сношений РПЦ*. В 1985–1988 гг. в зап. части мон-ря была построена резиденция Патриарха Московского и всея Руси и Свящ. Синода с домовой ц. в честь Всех святых, в земле Российской просиявших (коллектив архитекторов во главе с Ю. Р. Рабаевым; мозаика с Нерукотворным образом Спасителя над входом, мастер Е. Н. Ключарев), — 2-этажное здание, совместившее стилистику советской архитектуры 70–80-х гг. XX в. с реминисценциями поздне-средневек. традиции (планировка «покоем», высокие кровли). В сев.-вост. части мон-ря возвели новый братский корпус (архит. Г. Голубчиков) в скромной стилистике жилых сооружений обители кон. XVIII — нач. XIX в.

С 1991 г. в Д. м. существует изд-во «Даниловский благовестник». В монастыре действует воскресная школа (ее посещает ок. 100 мальчиков), с 1992 г. — катехизические и регентские курсы для взрослых, с 1999 г. — Патриарший центр духовного развития детей и молодежи (рук. игум. Иоасаф (Полуянов)). Обитель осуществляет катехизическую деятельность в воинских частях, расположенных в Москве и пригородах, опекает 4-ю городскую больницу, различные детские учреждения, в т. ч. Центр временной изоляции несовершеннолетних правонарушителей, который ранее располагался в стенах



обители. Неск. лет братия духовно окормляет заключенных в тюрьме г. Зеленограда.

В Троицком соборе перед ковчегом с мощами св. кн. Даниила в воскресные дни соборно читается акафист святому, в храме св. Отцов перед ракой основателя под сев. аркой каждое утро совершается братский молебен. 12 июня 1988 г. на монастырской площади состоялось торжественное богослужение в память Крещения Руси и Всех святых, в земле Российской просиявших. Более 10 тыс. чел. собралось в этот день в монастыре. 4 сент. 1997 г. на Даниловской пл. был открыт и освящен Святейшим Патриархом памятник св. кн. Даниилу Московскому, 17 марта 1998 г. на Даниловской пл. Патриарх Московский Алексей II освятил новую часовню во имя кн. Даниила Московского на месте уничтоженной в 20-х гг. XX в. В 2003 г. было торжественно отпраздновано 700-летие со дня преставления кн. Даниила Московского. В память этого события 6 сент. 2003 г. из Кремля в Д. м. состоялся крестный ход.

Обитель имеет подворье с восстановленной ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в с. Долматове (настоятель — игум. Петр (Мещеринов)), скит во имя прп. Сергия Радонежского с ц. во имя арх. Михаила близ с. Михеи Рязанской обл. (настоятель — иером. Феодосий (Сидоров)).

Р. П. Э

Святыни. Главной святыней Д. м. являются мощи св. кн. Даниила, которые были обретенны в 1652 г. и перенесены в храм св. Отцов семи Вселенских Соборов. Рака с мощами находилась напротив правого клироса. В 1763 г. раку перенесли в арку у левого клироса, близ сев. галереи, в к-рой в 1805 г. был устроен придел во имя св. кн. Даниила Московского. Деревянная рака тцанием кн. Ф. И. Голицына имела серебряный вызолоченный оклад, похищенный франц. войсками в 1812 г. В 1817 г. для раки был изготовлен новый серебряный вызолоченный оклад по проекту Е. Кафтанникова. В 1917 г. мощи святого были перенесены в Троицкий собор и установлены под сенью у сев.-вост. столпа. В 1929 г. в связи с закрытием Троицкого собора рака с мощами была возвращена на прежнее место в храм св. Отцов семи Вселенских Соборов. После закрытия этого храма 7 окт. 1930 г.

архим. Тихон с братией перенесли мощи в приходскую ц. Воскресения словущего, расположенную за юж. пряслон монастырской ограды. В нач. 1932 г. церковь была закрыта, и дальнейшая судьба мощей кн. Даниила неизвестна.

29 мая 1986 г. в Д. м. были возвращены частицы мощей (ребро и позвонок) св. кн. Даниила, хранившиеся архиеп. Феодором (Поздеевским), а после него его духовными чадами, вполсл. находившиеся в США. Святыню передал митр. всей Америки *Феодосий (Лазор)*. Ковчег с частицами находится в Троицком соборе, в воскресные дни перед ним читается акафист. Кроме этого ковчега в Д. м. в период его возрождения поступали и небольшие частицы мощей св. кн. Даниила. Одна из них, переданная из Оренбургской епархии через митр. Таллинского Алексия (ныне Патриарх Московский и всея Руси), помещена в икону св. кн. Даниила, написанную в 1984 г. игум. (ныне архимандрит) Зиномом (Теодором). Этот образ — один из самых почитаемых в обители — находится в Покровской ц. Обычно перед ним совершаются монашеские постриги. 17 марта 1995 г. в Д. м. была передана еще одна частица мощей св. кн. Даниила, сохраненная проф. И. Е. Аничковым, акад. Д. С. *Лихачёвым* и прот. И. *Мейендорфом*. В наст. время находится в храме св. Отцов семи Вселенских Соборов, под сев. аркой в раке с резной деревянной сенью.

В Д. м. до его закрытия хранились частицы мощей мн. святых. Так, на внутренней стороне откидной верхней крышки раки с мощами св. кн. Даниила был прикреплен медальон в виде звезды, в центре к-рой помещался «честный зуб» св. кн. Александра Невского (*Дионисий (Виноградов)*, архим. 1898. С. 47). В 1732 г. кн. М. А. Барятинский пожертвовал обители «два ковчега с частицами мощей разных угодников Божиих» (Там же. С. 115). Судьба этих святынь после 1930 г. неизвестна.

Возрождение Д. м. сопровождалось многочисленными вкладами, среди к-рых были и св. мощи. С 25 марта 1985 г. в алтаре храма св. Отцов семи Вселенских Соборов хранились мощи прп. *Саввы Сторожевского*, 22 авг. 1998 г. святыню перенесли в Саввин Сторожевский мон-рь, в Д. м. оставлен ковчег с частицей мощей прп. Саввы.

В Д. м. хранится неск. мощевиков, в т. ч. с 20 частицами мощей Киево-Печерских святых, переданных Д. м. схиархим. Серафимом (Томиным) (в алтаре Покровской ц.); серебряный мошевик в виде книги с частицами древа Креста Господня, гроба Пресв. Богородицы, мощей свт. Григория Богослова, Афонских преподобномучеников Евфимия и Игнатия, мч. Маманта; ковчег с частицами древа Креста Господня, мощей апостолов Матфея, Марка, Луки, Варфоломея, Филиппа, Фомы, Иакова Зеведеева, Иакова, брата Господня, Андрея Первозванного, святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Николая Чудотворца, архидиак. Стефана и др. святых; доска-мошевик (1859) из ризницы Благовещенского собора Московского Кремля; крест-мошевик (благословение Патриарха св. Тихона мон. Евпраксии) с частицей древа Креста Господня и 37 частицами святых.

В Д. м. хранилось неск. особо чтимых икон. Владимирская икона Божией Матери (2-я пол. XVI в.), написанная для каменного храма св. Отцов семи Вселенских Соборов (1561), с кон. 20-х гг. XVIII в. находилась на 2-м этаже Покровской ц., в местном ряду иконостаса, слева от царских врат, под серебряным вызолоченным окладом с чеканным изображением «Отечества» и херувимов (РГАДА. Ф. 1188. Оп. 1. Ед. хр. 102. Л. 2–2 об., 122). В среднике иконы изображена Владимирская икона Божией Матери, на полях — клейма акафиста (7 кондаков и 4 икоса). После 1930 г. икона находилась в ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов на Даниловском кладбище в Москве. Возвращена в Д. м. вскоре после его открытия, в наст. время находится, как и прежде, в местном ряду иконостаса ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов, слева от царских врат.

Икона «Семь Вселенских Соборов» (2-я пол. XVII в. (?)) с кон. 20-х гг. XVIII в. находилась в местном ряду иконостаса ц. св. Отцов семи Вселенских Соборов, справа от царских врат. В среднике иконы был изображен Спаситель, в клеймах на полях — семь Вселенских Соборов. На оборотной стороне помещалась надпись: «Написан образ Спасителя, а около его седми соборов, применяясь к Богородичну образу». По мнению архим. Амфилохия (Сер-





гиевского-Казанского), надпись относилась к XVII в., когда икона была переписана в размер особо чтимой Владимирской иконы Богородицы с акафистом (2-я пол. XVI в.). Первоначально же в среднике образа «Семь Вселенских Соборов» помещалось изображение Живоначальной Троицы. Икона утрачена после закрытия обители. Благодаря публикации Амфилохия (Сергиевского-Казанского) совр. иконописцы смогли восстановить ее иконографию. Новая икона «Семь Вселенских Соборов» (1989) находится в иконостасе храма св. Отцов, справа от царских врат.

Икона Божией Матери «Троеручица» (кон. XVII — нач. XVIII в.) впервые упоминается в монастырской описи 1725 г. среди новых образов, поступивших в обитель после описи 1721 г. Убор иконы состоял из мелкого жемчуга и полудрагоценных камней. В то время образ находился в трапезной ц. св. Отцов (Там же. Л. 19). Дважды в год в канун празднования иконе (28 июня и 12 июля) совершался из Д. м. в часовню на Б. Тульской ул. крестный ход с образом Божией Матери «Троеручица». Перед закрытием Д. м. икона помещалась в Троицком соборе, после 1930 г. находилась в ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов на Даниловском кладбище. Возвращена в Д. м. вскоре после его возобновления и помещена на сев.-вост. столпе Троицкого собора.

Икона прп. Иоанна Кассиана Римлянина (средник — 2-я пол. XVIII в., рама — 2-я пол. XIX в.; живопись игум. Митрофании (Розен)) была пожертвована в Д. м. статским советником Г. А. Владыкиным († 1803; погребен в Д. м.). В 1858 г., когда храм во имя св. Отцов поновлялся на средства баронессы Розен, ее дочь, мон. Митрофания (впосл. игуменья серпуховского Владычного мон-ря), пожелала поместить ее в иконостас придела св. кн. Даниила. Она заказала для иконы раму и сама расписала ее изображениями из Жития прп. Кассиана. Вскоре образ прославился чудесами. После 1930 г. икона находилась в ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов на Даниловском кладбище. Возвращена в Д. м. вскоре после его возобновления и помещена в Троицком соборе.

Особо почиталась икона св. кн. Даниила, написанная на древней доске, «бывшей прежде верхнею крышкою

над св. мощами» (*Дионисий (Виноградов), архим.* 1898. С. 48). Она помещалась у раки с мощами св. кн. Даниила на вост. части сев. арки в храме во имя св. Отцов (история этого образа в советский период неизв.). По акту от 5 окт. 1930 г. из Д. м. в Музейный отдел МОНО поступило более 50 предметов историко-художественного значения. Среди них — кресты молебные XVII–XIX вв., царские врата XVII в., ок. 20 икон (преимущественно XVII в.) и шитая шелками, золотом и серебром плащаница (1774) — вклад кн. Григория и кнг. Софьи Волконских (дальнейшая судьба этих святынь неизв.).

К нач. 2007 г. в Д. м. хранятся чтимые иконы Св. Троицы (2-я пол. XVI в.), ап. Иоанна Богослова (кон. XVI — нач. XVII в.), «Чудо о святых мучениках Флоре и Лавре» (кон. XVII — 1-я четв. XVIII в.), «Усекновение главы Иоанна Предтечи, с клеймами Жития» (1798; иконописец С. С. Нехлебаев), «Страшный Суд» (XVIII в. ?), «Собор св. Иоанна Предтечи» (XIX в.), св. кн. Александра Невского (Серг. Посад, 1900), вмч. Пантелеимона (Пантелеимонов мон-рь на Афоне; кон. XIX — нач. XX в.), на сюжет с клеймами иконы Божией Матери «Казанская» «Сказания» (XVIII в.), «Донская» (1919; иконописец В. А. Комаровский), св. прав. Елисаветы (нач. XX в.; принадлежала св. вел. кнг. Елисавете Феодоровне), иконы с частицами мощей преподобных Зосимы, Савватия и Германа Соловецких (XIX в.), Серафима Саровского (1912; из *Серафимо-Знаменского скита*), святителей Иоанна Суздальского, Иоанна Тобольского, прп. Симеона Столпника.

Среди исторических реликвий в ризнице Д. м. хранился посох, пожалованный Московским митр. Платоном (Левшиным) архим. Ираклию († 1815); местонахождение посоха после 1930 г. неизвестно. Вскоре после открытия Д. м. в 80-х гг. XX в. в часовню прп. Серафима Саровского монахини из Дивеевского мон-ря пожертвовали часть мантии прп. Серафима и часть камня, на котором молился преподобный. По завещанию архим. Германа (Красильникова; 1907–1985), в Д. м. были переданы четки прп. Серафима. В наст. время эти реликвии находятся в монастырской ц. во имя прп. Серафима.

Церковно-исторический музей Д. м. был основан в 1987 г. по рас-

поряжению архим. Тихона (Емельянова), размещался в помещении, расположенном в вост. проеме св. врат. Работами по созданию музея руководил иером. Иосиф (Братищев; впосл. архимандрит, наместник *Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*). 1 июня 1988 г. митр. Минский и Белорусский Филарет открыл музейную экспозицию.

В 1-й пол. 90-х гг. XX в. фонд музея насчитывал более 5 тыс. ед. хр. Тематически собрание можно разделить на неск. групп. 1-я — это реликвии, связанные с настоятелями и насельниками Д. м.: гравюра, книги архиеп. Никифора (Феотоки), саккос, омофор, фотографии архиеп. Феодора (Поздеевского), скуфья, фотографии, рукописи архим. преподобно-исп. Георгия (Лаврова), дневники, личные вещи архим. Тихона (Беляева), покровцы на литургические сосуды, епитрахиль, поручи архим. Серафима (Климкова) и др.

2-ю группу составляют реликвии общецерковного значения, среди которых материалы, связанные с почитанием прп. Серафима Саровского (фотография вещей преподобного, хранившихся в Дивеевском мон-ре, металлические образки «В память открытия св. мощей прп. Серафима 19 июля 1903 г.», образки с изображением прп. Серафима до прославления, без нимба, в т. ч. нательный крестик и образок времени кончины Саровского чудотворца, изготовленные малым тиражом по заказу его почитателей; принадлежавший прот. И. И. *Фуделю* финифтяный образ с изображением прп. Серафима в молении на камне, частица к-рого укреплена на оборотной стороне); материалы о настоятеле храма в честь Сошествия Св. Духа на апостолов на Даниловском кладбище прот. Луке Любимове († 1935), его сыновьях-священниках Сергии и Александре и о его родном брате архим. сщмч. *Крониде (Любимове)*; изобразительные и документальные материалы иконописца В. А. Комаровского.

В фондах музея находятся материалы по истории *Оптиной Макариевой в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.* Среди них — фотографии, церковные листки, книги, письма, автографы оптинских преподобных Макария, Льва, Амвросия, Иосифа, Анатолия (Потапова), Варсонофия, Нектария и их духовных чад. Большую историко-художественную ценность имеют живописные





портреты старца Макария (2-я пол. XIX в., неизв. художник), старца Амвросия (1892, иером. *Даниил (Болотов)*), графические портреты старцев Нектария, Никона (1923, худож. А. Белоконов). Особый интерес представляют мемориальные вещи: коврик из кельи прп. *Нектария (Тихонова)* (кон. XIX — нач. XX в., бархат, цветная шерсть, ручная вышивка), солонка с надписями: «Не гневи Бога ропотом, молись Ему шепотом», «Благословение скита Оптиной пустыни» (нач. XX в., дерево, токарная работа), книга свт. *Игнатия (Брянчанинова)* «Приношение современному монашеству» (СПб., 1886), на полях и вклейках к-рой — рукописные комментарии и размышления прп. *Никона (Беляева)*, сделанные в калужской тюрьме осенью 1927 г. После обретения в 1988 г. мощей прп. *Иосифа (Литовкина)* в музей Д. м. поступили фрагменты облачения из погребения старца: часть схимы, монашеской мантии, пояса с пряжкой и пуговица.

В музее Д. м. хранятся кресты-тельники, наперсные кресты и панагии, финифтяные и резные по дереву или перламутру иконки, стеклянные и фарфоровые сосуды для еяля, обнаруженные при раскопках безымянных погребений на кладбище Д. м.

Г. М. Зеленская

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Коллегия экономии. Оп. 3. № 157. Офицерская опись; Ф. 281. Грамоты Коллегии экономии по Коломенскому и Моск. у.; Ф. 1188. Данилов мон-рь.

Ист.: Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 615, 770, 1351, 1420, 1442, 1492, 1496, 1517, 1519; *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории, археологии и статистики Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 730–731, 905–907; 1891. Ч. 2. Стб. 411, 476, 571, 672, 692–693, 964–965; ПКМГ. 1872. Ч. 1. Отд. 1. С. 428–429; ПСРЛ. Т. 7. С. 202; Т. 10. С. 203–204; Т. 13. С. 332; Т. 14. С. 72; Т. 15. С. 46, 64; Т. 18. С. 91; Т. 21. С. 48, 297, 298, 319, 398; Т. 22. С. 179; Т. 23. С. 103; Т. 24. С. 116; Т. 25. С. 169; Т. 28. С. 68, 229; Т. 31. С. 81, 84, 131; Т. 34. С. 109, 198, 199, 204, 205; *Скворцов Н. А.* Архив Моск. Св. Синода конторы: Мат-лы по Москве и Моск. епархии за XVIII в. М., 1914. Т. 2. С. 420, 469, 470, 473; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950; *Антонов А. В.* Вотчинные архивы моск. мон-рей и соборов XIV — нач. XVII в. // РД. 1997. Вып. 2. С. 215.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 5; Ч. 6. С. 1104; *Филарет (Дроздов)*, митр. Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в моск. Данилове мон-ре, говоренное сент. в 13-й день 1838 г. СПб., 1838; Описание достопамятных происшествий в моск. мон-рях во время нашествия неприятеля в 1812 г. // ЧОИДР. 1858. Кн. 4. Мат-лы. С. 43–44; Описание происшествий в моск. Данилове мон-ре во время нашествия неприятеля в Москву в 1812 г. // Там же. 1861. Кн. 1. Смесь. С. 193–197; *Проценко Н. Ф.* Монастыри в России и соборы в Москве с обзором их истории. М., 1863. С. 21; *Дубровский Н.* Последние годы жизни государыни царицы Евдокии Феодоровны // ЧОИДР. 1865. Кн. 3. Смесь. С. 10, 34; Моск. монастыри во время нашествия французов // РА. 1869. № 9. Стб. 1392–1393; *Амфилохий (Сергиевский-Казанский)*, еп. Надгробные памятники иноверцев, найденные в 1870 г. в моск. Даниловом монастыре // ЧОИДР. 1871. № 10. С. 37–42 (отд. отт.: М., 1871); *он же.* О древних иконах в моск. Даниловом мон-ре св. ап. Петра и Павла, Владимирской Божией Матери с акафистами по полям и Семи Вселенских Соборов // ЧОИДР. 1871. № 1. С. 20–23; № 2. С. 28–31 (отд. отт.: М., 1871); *он же.* Летописные и древние сказания о св. блгв. вел. кн. Данииле Александровиче сыне св. блгв. кн. Александра Невского и о построенном за Московскою рекою Даниловском мон-ре // ЧОЛДП. 1873. № 2. С. 14–26; № 3. С. 30–56; То же // ДанБлаг. 1993. № 1(6). С. 4–10; *Н. Д.* 600-летний юбилей Спасо-Преображенского собора Данилова мон-ря и Крутицкий Успенской ц. в Москве // Церк. летопись «ДБ». 1872. № 15. С. 239–240; *Дионисий (Виноградов)*, архим. Св. блгв. вел. кн. Московский Даниил, основатель моск. Данилова мон-ря. М., 1897, 1993; *он же.* Даниловский муж. мон-рь 3 кл. Моск. епархии в Москве. М., 1898; *Денисов Л. И.* Из истории моск. Данилова мон-ря // Моск. ЦВед. 1902. № 13. С. 171–174; *он же.* Освящение храма во имя прп. Симеона Столпника при больничном приюте для монашествующих в Даниловом мон-ре в Москве. М., 1903; *Скворцов Н. А.* Археология и топография Москвы. М., 1913. С. 412–413; *Димитрий (Добросердов)*, архиеп., сщмч. Св. блгв. кн. Московский Даниил и Даниловский мон-рь в Москве. М., 1916; *Лаврентьев В. С., Рогов А. И.* Памятники светской архитектуры Москвы XVII в. // История СССР. М., 1968. № 4. С. 159; *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви: 1917–1945. П., 1977. С. 341, 346, 347, 574–576; Памятники архитектуры Москвы, состоящие под гос. охраной. М., 1980. С. 99–100; *Синицын М.* Конец давней загадки // Москва. 1987. № 3. С. 160–163; *Тихон (Емельянов)*, архим., и др. Московский Данилов мон-рь. М., 1988; *Кучкин В. А.* О дате основания моск. Данилова мон-ря // ВИ. 1990. № 7. С. 164–166; *Щапов Я. Н., Соколова Е. И.* Архимандрития в древнерус. городе // Церковь, общество и гос-во в феод. России. М., 1990. С. 40–45; *Беляев Л. А.* Открытие храма XVI в. в Даниловом мон-ре // Реставрация и архит. археология: Новые мат-лы и исслед. М., 1991. С. 56–75; *он же.* Даниловское // История сел и деревень Подмосковья XIV–XX вв. М., 1993. Вып. 5. С. 84–87; *он же.* Новое о древностях Данилова мон-ря // ДанБлаг. 1993. № 1(6). С. 26–56; *он же.* Пиала из Данилова мон-ря // Родина. 1994. № 9. С. 102; *он же.* Престолы святых, соименных кн. Даниилу Александровичу в Даниловом мон-ре в Москве // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. М., 1995. С. 45–47; *он же.* Древние мон-ри Москвы по данным археологии. М., 1995. С. 101–151; *он же.* Древности Данилова мон-ря: (Церкви во имя Воскресения Словоущего и Даниила Столпника) // Культура средневека. Москвы, XIV–XVII вв. М., 1995. С. 84–112; *он же.* Рус. средневек. надгробие: Белокаменные плиты Москвы и Моск. Руси XIII–XVII вв. М., 1996. С. 14, 24, 131–132, 183, 243–245, 269–283, 346; *Бураков Ю. Н.* Под сенью мон-рей московских. М., 1991. С. 26–39; Архиеп. Никифор (Феотоки): 1731–1800: Мат-лы к жизнеописанию / Подгот.:

Г. М. Зеленская // ДанБлаг. 1991. № 1. С. 53–80; *Паламарчук П.* Москва или Третий Рим? М., 1991. С. 60–91; *Фесенко Д.* Церк. архитектура сегодня: Моск. зодчие Ю. Алонов и З. Осипова // Моск. журнал. 1991. № 10. С. 38–41; Архиеп. Никон (Рождественский): 1851–1918: Мат-лы к жизнеописанию / Подгот.: Г. М. Зеленская // ДанБлаг. 1992. № 1(2). С. 60–80; № 2/3. Ч. 2. С. 59–80; № 4. С. 85–96; *Зеленская Г. М.* Моск. Данилов мон-рь и Оптиная пустынь: Из истории духовных связей // Там же. № 2/3. Ч. 1. С. 59–70; *она же.* Несокрушимые духом: Судьба насельников моск. Данилова мон-ря // Памятники Отечества. М., 1992. № 2/3(26/27). С. 109–115; *она же.* Художник В. Комаровский: 1883–1937 // ДанБлаг. 1992. № 4. С. 73–84; *она же.* Светильники горящие: Судьбы насельников моск. Данилова мон-ря 1920-х гг. // Там же. 1993. № 1(6). С. 57–65; *она же.* Святые Даниловой обители // Там же. С. 74–84; *Зеленская Г., Скибицкая Р., Стрижев А.* Прп. Серафим Саровский: К годовщине перенесения св. мощей // Там же. 1992. № 1(2). С. 18–22; *Макаров М. И.* Даниловцы // Моск. журнал. 1992. № 6. С. 43–47; *он же.* На Даниловском колокольне // Там же. № 2. С. 44–49; *он же.* Из жизни правосл. Москвы XX в.: Воспоминания правосл. христианина. М., 1996; Еп. Амфилохий (Казанский-Сергиевский): 1818–1893 // ДанБлаг. 1993. № 1(6). С. 11–25; Св.-Данилов мон-рь: Посвящ. 10-летию возрождения обители // Там же. С. 2–96; *Трубачев С. З.* Традиции и преемственность в пении и колокольном звоне моск. Св.-Данилова монастыря // Там же. С. 85–89; Церковь прп. Серафима Саровского в Св.-Даниловом мон-ре // Москва правосл.: Церк. календарь. История города в его святыхна. Благочестивые обычаи. М., 1993. Янв. С. 54–56; *Даниил (Сарычев)*, иером. Воспоминания // ДанБлаг. 1994. Вып. 6. С. 109–110; «Все могу о укрепляющей мя Иисусе...»: Болящий Борис (схимонах Сергей): [Восп. совр.] // Там же. С. 111–126; Гостиничный комплекс Моск. Патриархии «Даниловский». М., 1994; Данилов мон-рь // Москва правосл.: Церк. календарь... М., 1994. Март. С. 80–90; *Астрова А. В.* Записки // ДанБлаг. 1994. Вып. 6. С. 104–107; [О мощах св. кн. Даниила] // Там же. С. 104; *Потанова В. А.* Дневник с духовными наставлениями и замечаниями на полях архим. Серафима (Климкова) // Там же. 1995. Вып. 7. С. 79–95; 1996. Вып. 8. С. 75–79; Даниловский мон-рь // Моск. старина: Фотоальбом. М., 1995. С. 220–225; А. Т. Панихида на могиле архим. Серафима (Климкова) 14 февр. 1995 г. // ДанБлаг. 1996. Вып. 8. С. 80–81; *Мачкина П. Е.* Восп. духовной дочери архим. Серафима (Климкова) // Там же. С. 62–65; *Дамаскин (Орловский)*, иером. Архиеп. Феодор [Поздеевский], Данилов мон-рь и судьба РПЦ в XX ст. // Там же. С. 45–51; *Ловкунас Н. А.* К истории строительства храма св. Отцов семи Вселенских Соборов // Там же. С. 107–115; Мат-лы к жизнеописанию владыки Феодора [Поздеевского]: [Восп. совр.] // Там же. С. 52–61; *Серафим (Климков)*, архим. Письма к духовным чадам // Там же. С. 65–74; *Роман (Тамберг)*, архидиак. Миссионерское и соц. служение моск. Св.-Данилова мон-ря: История, современность, перспективы // Там же. С. 86–89; У Бога все живы: Восп. о Даниловском старце архим. Георгии (Лаврове). М., 1996; *Маковецкий И. И.* Данилов мон-рь в Москве // Мат-лы ИСОМ. М., 1997. Вып. 1. С. 30–39; *Кучкин В. А.* Обретение ист. памяти: Интервью // ЖМП. 1997. № 10. С. 33–40; *Саладин А. Т.* Очерки истории моск.





кладбищ. М., 1997. С. 116–134, 313; Икона прп. Иоанна Кассиана Римлянина в Даниловом мон-ре. Икона прп. и блгв. кн. Даниила и прп. Иоанна Кассиана Римлянина // ДанБлаг. 1998. Вып. 9. С. 8; Синодик: Новомученики и исповедники Даниловские // Там же. Обл. С. 3; *Козлов В. Ф.* Дело № 121 группы верующих при Даниловском мон-ре: Обитель св. блгв. кн. Даниила и др. моск. мон-ри в 1920-е гг. по архивам моск. милиции // Там же. С. 48–62; Архим. Симеон (Холмогоров): [Восп. совр.] // ДанБлаг. 1999. Вып. 10. С. 42–51; Архиеп. Дионисий (Давыдов) и род дворян Давыдовых // Там же. С. 59; О св. мошач прп. кн. Даниила Московского чудотворца // Там же. С. 40–41; *Симеон (Холмогоров), архим.* Письма к В. А. Потаповой // Там же. С. 51–54; *Абрамян Р.* Армянские надгробия нач. XVII в. в Москве // Армянский вестн. М., 2000. № 1/2. С. 198; *Антонов А. В.* К истории возобновления моск. Данилова мон-ря // РД. 2000. Вып. 6. С. 179–184; Даниловский мон-рь // Памятники архитектуры Москвы: Юго-вост. и юж. части территории между Садовым кольцом и границами города XVIII в. М., 2000. С. 203–222; *Евлогий (Смирнов), архиеп.* Это было чудо Божие: История возрождения Данилова мон-ря. М., 2000; Первый на Москве: Моск. Данилов мон-рь. М., 2000; *Zelen-skaja G.* Moskovian Svjato-Danilovin luostarin ikonikokoelma // Muonäiset ikonit: Venäläisen ikonin historiaa 1600-luvun lopulta 1900-luvun alkuun / M. Rönkkö [Jyväskylä]. 2001. S. 137–149; *Петрова Т.* История обители кн. Даниила Московского: К 20-летию возрождения монашеской жизни в Даниловом мон-ре // Правосл. паломник. М., 2002. № 5. С. 47–53; *она же.* Возвращение даниловских колоколов // ЖМП. 2004. № 3. С. 14–18; *Ганьжин С. В.* Первый на Москве // Там же. 2003. № 4. С. 48–59; *Аверьянов К. А.* Где находился древнейший мон-рь Москвы? // Ист. география России: Новые подходы. М., 2004. С. 20–48; *Соколов Д. С.* О работе архит. мастерской Данилова мон-ря г. Москвы по проектированию новых храмов: 1983–2003 гг. // Традиции и современность. М., 2004. № 3. С. 119–122.

Л. А. Беляев,
А. В. Маштафаров

ДАНИЛОВ ПЕРЕСЛАВЛЬ-ЗАЛЕССКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Переславль-Залесский Данилов во имя Св. Троицы муж. мон-рь.*

ДАНИЛОВСКАЯ ГРУППА НЕПОМИНАЮЩИХ («Даниловская оппозиция»), распространенное в церковно-научной лит-ре обозначение архиереев РПЦ, близких к настоятелю Данилова во имя прп. Даниила Столпника московского муж. мон-ря Волоколамскому архиеп. Феодору (Поздеевскому), к-рые не приняли «Декларацию» 1927 г. Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского, впосл. Патриарх) и прекратили его поминовение за богослужением (см. ст. «Непоминающие»).

В 1-й пол. 20-х гг. XX в. вокруг Данилова мон-ря и архиеп. Феодора, авторитетного ученого-богослова, бывш. ректора МДА, существовало многочисленное сообщество пребывавших в Москве архиереев. В этот круг входили митрополиты Новгородский *Арсений (Стадницкий)* и Варшавский сщмч. *Серафим (Чичагов)*, архиепископы Угличский сщмч. *Серафим (Самойлович)*, Черниговский *Пахомий (Кедров)*, Иркутский *Гурий (Степанов)* и др. Связанные с Даниловым монастырем архиереи активно выступали против обновленчества и вмешательства гос-ва в дела Церкви. После освобождения из-под ареста в июне 1923 г. Патриарха свт. *Тихона* среди епископата РПЦ возникли разные суждения о целесообразности продолжения управления Церковью Патриархом, к-рый по-прежнему находился под угрозой суда. Однако на состоявшемся вскоре в Даниловом мон-ре архиерейском совещании архиереи «даниловцы» настояли на обращении к Патриарху с просьбой остаться во главе Церкви. Позиция «даниловцев» послужила основанием для Патриарха выразить даниловскому настоятелю признательность (Акты свт. Тихона. С. 737–738). Уважавший и ценивший архиеп. Феодора Патриарх Тихон предлагал ему должность управляющего Ленинградской епархией. Архиеп. Феодор отказался от этого назначения.

Видимо, на это решение повлияло неодобрение архиеп. Феодором проводимой Патриархом Тихоном после освобождения более гибкой линии в отношениях с властями и, в частности, допущение возможности переговоров с обновленческим синодом. Против такой возможности архиереи-«даниловцы» активно выступили на состоявшемся в кон. сент. 1923 г. в Донском мон-ре архиерейском совещании, большинством голосов отвергнув предложение о компромиссе с обновленцами. Самостоятельная позиция архиеп. Феодора и его сторонников дала основание Патриарху шуточно назвать их «конспиративным Синодом» (*Цытин.* С. 105). Однако не следует считать, что архиеп. Феодор и единомышленники ему архиереи образовали какой-то самочинный орган церковного управления, существовавший одновременно с учрежденным Патриархом *Временным Священным Синодом*, и создали к-л.

структуры, обособленные от Патриаршей Церкви. «Оппозиционность» архиереев-«даниловцев» выражалась в полемике, не выходящей за пределы канонического повиновения Патриарху.

Проживавшие в Даниловом монастыре архиереи были известны твердой и принципиальной позицией, из-за чего подвергались репрессиям со стороны гос. властей. 15 дек. 1924 г. архиеп. Феодор был арестован и в дальнейшем мог руководить возглавляемой им обителью только посредством посланий. Вместе с ним были арестованы митр. Серафим (Чичагов) и архиеп. Гурий (Степанов) как «соучастники гр. Поздеевского, устраивавшего собрания в Даниловском монастыре». В 1925 г. ОГПУ выработало версию, что проживающие в Даниловом мон-ре архиереи якобы тайно объединены в нелегальный орган церковного управления при Патриаршем Местоблюстителе Крутицком митр. сщмч. *Петре (Полянском)*. Всякая встреча в мон-ре и каждая беседа с обсуждением церковных вопросов расценивалась следственными органами как заседание нелегального «Даниловского синода». В кон. нояб. 1925 г. были арестованы связанные с Даниловым мон-рем архиепископы Гурий (Степанов) и Пахомий (Кедров), епископы священномученики Амвросий (Полянский), *Дамаскин (Цедрик)*, *Иоасаф (Удалов)*, *Парфений (Брянских)* и др. Все они были осуждены по делу Местоблюстителя митр. Петра.

Пребывая в ссылке, архиеп. Феодор отрицательно встретил «Декларацию» 1927 г., видя в ней не шаг, направленный на создание нормальных условий для церковной жизни, а фактическое подчинение Церкви диктату Советского гос-ва. Имеются свидетельства, что по указанию, присланному архиеп. Феодором, в Даниловом мон-ре в числе первых в Москве было выражено публичное несогласие с действиями митр. Сергия. При этом, однако, вначале речь не шла о прекращении поминовения за богослужением имени Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Архим. Тихон (Беляев), наместник обители в отсутствие архиеп. Феодора, вместе с даниловской братией первоначально ограничился тем, что не приглашал митр. Сергия на храмовые праздники. Даниловские иноки воздерживались от участия





в общемосковских церковных торжествах (БСб. № 13. С. 306). Позднее сторонники архиеп. Феодора прекратили возношение за богослужением имени митр. Сергия. Осуждая действия Заместителя Местоблюстителя, архиеп. Феодор предлагал своим единомышленникам не спешить с окончательным разрывом с митр. Сергием в надежде на изменение его позиции. Имеются сведения, что архиеп. Феодор только в 1930 г. фактически порвал отношения с митр. Сергием, но формальное отложение при этом считал не только ненужным, но и невозможным (Там же. С. 306–307).

Сходные взгляды разделяла значительная часть архиереев, связанных с архиеп. Феодором и Даниловым монастырем. Помимо архиеп. Феодора к Д. г. н. обычно причисляют проживавших в то время в Даниловом монастыре епископов Вязниковского *Николая (Никольского)* и Ананьевского сщмч. Парфения (Брянских) и пребывавших вне Москвы епископов Суздальского *Григория (Козырева)*, Осташковского *Гавриила (Абалымова)* и Чистопольского Иоасафа (Удалова). В составе «даниловцев» также нередко упоминаются епископы Глуховский Дамаскин (Цедрик) и Шлиссельбургский сщмч. *Григорий (Лебедев)*. Более сомнительно включение в Д. г. н. некоторыми исследователями группы единомышленников прот. сщмч. *Сергия Мечёва*, настоятеля московской ц. свт. Николая в Клённых. С течением времени состав «Даниловской оппозиции» претерпевал изменения. Еп. Николай (Никольский) скончался в 1928 г. и был похоронен на Даниловском кладбище. Епископы Григорий (Козырев) (1929) и Гавриил (Абалымов) (1930) примирились с митр. Сергием и приняли от него назначения на епископские кафедры. По некоторым сведениям, в нач. 1930 г. к непоминающим «даниловцам» присоединился Красноярский еп. сщмч. *Амфилохий (Скворцов)*.

Принципы, по к-рым исследователи включают тех или иных оппозиционных митр. Сергию епископов в Д. г. н., достаточно условны, поскольку «Даниловская оппозиция» не имела к-л. внутренней организации и фактически не представляла собой единого целого. Многие из «даниловцев» были связаны с др. группами, оппозиционными митр. Сергию.

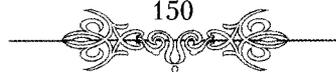
Так, еп. Григорий (Лебедев) был близок к сторонникам митр. *Иосифа (Петровых)*, еп. Дамаскин (Цедрик) принадлежал к «непоминающим» Украины. Он также поддерживал постоянные связи с Казанским митр. сщмч. *Кириллом (Смирновым)*, вел оживленную переписку с представителем «ярославской оппозиции» архиеп. Серафимом (Самойловичем), в дальнейшем примкнул к «викторианскому разделению» (см. *Виктор (Островидов)*, священноисп., еп.); с митр. Кириллом были тесно связаны епископы Иоасаф (Удалов) и Парфений (Брянских).

Следует отметить, что против «Декларации» 1927 г. высказались далеко не все связанные с Даниловым мон-рем архиереи. Многие из них с самого начала поддержали митр. Сергия. Так, Новгородский митр. Арсений (Стадницкий) был включен во Временный Свящ. Синод, образованный при Заместителе Местоблюстителя. Бывш. видный «даниловец» митр. Ленинградский Серафим (Чичагов) принимал активное участие в преодолении разделения, учиненного сторонниками митр. Иосифа (Петровых) в Ленинграде, а архиеп. Иркутский Гурий (Степанов) сумел примирить непоминавших Заместителя Патриаршего Местоблюстителя иноков возглавляемого им ранее *московского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря* с митр. Сергием. Архиеп. Феодору не удалось привлечь на свою сторону даже всю общину Данилова мон-ря, к-рой он продолжал руководить из ссылки. Присланное архиеп. Феодором распоряжение не поминать за богослужением митр. Сергия вызвало в обители смущение братии и смятение среди окормляемых мирян. Значительная часть монашествующих выступила за единство Церкви, сохраняя при этом и верность своему настоятелю, налагавшему на них епитимии за продолжающееся поминание митр. Сергия. Известен положительный отзыв даниловской братии о «Декларации» Заместителя Местоблюстителя: «Было много мук и головоломок, печение митрополита Сергия, по сравнению с другими прежними издлиями, вышло чище, вкусней и долговечней» (Акты свт. Тихона. С. 523). Твердо выступал в поддержку митр. Сергия «ради церковного мира» один из наиболее почитаемых даниловских старцев — преподобноисп. *Георгий (Лавров)*.

Разделение в Даниловом мон-ре приняло драматический характер. «Поминающие» и «непоминающие» стали проводить отдельные богослужения. Эта практика продолжалась и после того, как у верующих отобрали последний монастырский храм в 1930 г. и монашествующие стали проводить богослужения в расположенной у стен мон-ря приходской ц. Воскресения словущего. В храме сторонников митр. Сергия и архиеп. Феодора отделяли друг от друга перенесенные из мон-ря мощи св. кн. Даниила Московского. Как отмечал очевидец, несмотря на разногласия, отношения между «даниловцами» не были конфликтными: «Разделение было, но скандалов не было» (У Бога все живы. С. 177). В 1932 г. ц. Воскресения словущего также была закрыта.

Оппозиция архиеп. Феодора и его сторонников по отношению к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя первоначально была достаточно умеренной. Стараясь обособиться от митр. Сергия, архиереи «даниловцы» самоустраились от участия в церковном управлении, пребывая формально на покое, хотя при возможности продолжали тайно окормлять паству. При этом они не пытались, подобно сторонникам митр. Иосифа, создавать самостоятельные церковные структуры. В связи с этим на «даниловцев» не накладывалось мер церковного прещения со стороны Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного Патриаршего Синода. Сомнительными выглядят утверждения, будто бы члены Д. г. н. являлись организаторами и вдохновителями основных оппозиционных выступлений против митр. Сергия и уже совершенно бесосновательно встречающиеся в лит-ре упоминания об их участии в проведении в 1928 г. т. н. *Кочующего Собора*.

В то же время архиереи-«даниловцы» активно участвовали письменно, а иногда и при личных встречах в обсуждении «непоминающими» вопросов церковной жизни, в выработке общих взглядов на происходящие в Церкви и стране события. Вполне вероятно, что резкое усиление в СССР в 30-х гг. антицерковной борьбы вопреки возникшим после «Декларации» 1927 г. надеждам повлияло на ужесточение линии «даниловцев» по отношению к митр. Сергию. Однако из-за недостаточно-



сти имеющихся источников (в частности, из-за отсутствия в следственных делах подлинных текстов писем архиеп. Феодора) «выяснить до конца церковную позицию главы даниловцев на данный момент не удается» (БСб. № 13. С. 326). Намечившаяся в 1933–1934 гг. активизация организационной деятельности «непоминающих» была прервана новыми репрессиями со стороны властей. В связи с делом митр. Кирилла (Смирнова) в авг. 1934 г. был вновь арестован еп. Дамаскин (Цедрик), а в нояб. — еп. Парфений (Брянских) и архиеп. Феодор (Поздеевский). В том же году были увеличены сроки заключения находившимся в лагерях епископам Амфилохию (Скворцову) и Иоасафу (Удалову).

Эпизодические контакты между бывш. насельниками Данилова монастыря органы гос. безопасности использовали как повод для их дальнейшего преследования. В 1937 г. архиеп. Феодор (Поздеевский) был доставлен из ссылки в Коми АССР в Иваново, где проходило следствие по делу «о контрреволюционном иноческом братстве князя Даниила». По этому же делу проходили бывш. насельники Данилова мон-ря архимандриты Симеон (Холмогоров) и Поликарп (Соловьёв), игум. Алексей (Селифонов), иером. Игнатий (Бекренёв), иеродиак. Анания (Алексеев) и др. Все они были расстреляны осенью 1937 г. Тогда же в Калинин (ныне Тверь) были казнены мн. бывш. члены даниловской братии, в т. ч. еп. Григорий (Лебедев) и архим. Стефан (Сафонов). В том же году были расстреляны епископы Амфилохий (Скворцов), Иоасаф (Удалов) и Дамаскин (Цедрик). В 1938 г. мученически оборвалась жизнь еп. Парфения (Брянских). Так, Д. г. н. прекратила существование. Утверждения о тайно хиротонисанных епископах «даниловской иерархии», якобы продолжавших свою деятельность нелегально в *катакомбном движении* вплоть до наст. времени, вызывают обоснованные сомнения. Арх.: ЦА ФСБ. Д. 3677, Р-25200, Р-31265, Р-37479; Архив УФСБ по Ивановской обл. Д. П-7014; Архив УФСБ по Владимирской обл. Д. П-8151; Архив УФСБ по Тверской обл. Д. 24649-с. 24937-с.

Лит.: Мануйл. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 199–201; Т. 3. С. 12–14, 387; Т. 5. С. 200–202, 364; Т. 6. С. 336–338; Акты свт. Тихона. С. 522–523, 737–738; Иоанн (Сильчев). Церковные расколы. С. 250–251, 328; *После-даниловский Д.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 150; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской Церкви: 1917–

1945. М., 1996. С. 574–581; У Бога все живы: Восп. о даниловском старце архим. Георгии (Лаврове). М., 1996. С. 42–44, 177; *Левшин, Шавров.* Очерки смуты. С. 314, 315, 351; *Дамаскин (Орловский), иером.* В огненном испытании: Архиеп. Феодор, Данилов монастырь и судьба РПЦ в XX столетии // ДанБлаг. 1996. № 8. С. 45–51; *Цытин.* История РПЦ. С. 165, 184; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 73, 243–245; *Голубцов С., протодиак.* Профессура МДА в сетях Гуглага и ЧеКа. М., 1999. С. 26–33; Архиеп. Феодор (Поздеевский): Жизнеописание. Избр. труды / Сост.: иером. Роман (Лукин). Серг. П., 2000. С. 21–32; *Журавский А. В.* Светская и церк. историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митр. Сергия (Страгородского) // Нестор. СПб., 2000. № 1. С. 344–371; *Мазырин А.* Сщмч. митр. Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церк. оппозиции: Круг его ближайших последователей // БСб. 2005. № 13. С. 286–348.

Д. Н. Никитин

ДАНИЛОВСКИЙ В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ («на Горушке») (Ярославской и Ростовской епархии), в г. Данилово



Храм в честь Казанской иконы Божией Матери Даниловского жен. мон-ря. Фотография. 2006 г.

Ярославской обл. Основан в 1894 г. мон. Михайлой (Козловой Параскевой Петровной; 1842–1909).

В кон. 70-х гг. XIX в. послушница *вышневолоцкого в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-ря* П. Козлова уволилась из обители по состоянию здоровья, в 1880 г. совершила паломничество в Иерусалим, проживала в мон-ре в мц. Екатерины. На личные средства и при помощи благотворителей Козлова устроила храм во имя в мц. Екатерины, за что получила грамоты и благословение Иерусалимских патриархов *Никонома I* и *Герасима II* на пожизненное пользование кельей Екатерининского мон-ря. Но осенью 1893 г. Козлова вернулась в Россию, поступила послушницей в *ярославский в честь Казанской иконы Божией Матери*

жен. мон-рь, где 13 февр. 1894 г. приняла постриг с именем Михаила.

По благословиению св. *Иоанна Кронштадтского* на средства мон. Михайлы в местности Горушка близ г. Данилова Ярославской губ. началось строительство Д. м. Активное участие в устройении обители принял архиеп. Ярославский *Ионафан (Руднев)*. 22 июля 1894 г. указом Святейшего Синода была учреждена Даниловская Казанская жен. община, настоятельницей назначена мон. Михайла. Определением Свящ. Синода от 19 янв. 1901 г. и указом царя св. *Николая II* от 6 февр. того же года община была обращена в общежительный нештатный мон-рь, мон. Михайла в ярославской Крестовой ц. возведена в сан игумении. С 1909 г. Д. м. управляла постриженица *Пюхтицкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* игум. Иоанна (Скабская), с 1912 г. — бывш. насельница *ростовского в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ря* игум. Мария (Пирожкова). Ок. 1895 г. в общине было 4 монахини и неск. послушниц, в нач. XX в. — ок. 80 сестер.

В 1894 г. власти г. Данилова предоставили общине землю, в кон. XIX — нач. XX в. благотворителями Д. м. являлись петербургский предприниматель Д. С. Бочагов, даниловский купец А. Н. Масаинов, вдова купца И. В. Ворохобина и др. На их средства в 1894 г. в местности Горушка были построены 16-кейный деревянный корпус с шатровой ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, 2-этажный дом с трапезной и пекарней, баня, хозяйственный двор с коровником и конюшней. Освящение храма и построек обители совершил 13 авг. 1894 г. Ярославский архиеп. *Ионафан (Руднев)*. В 1901–1908, 1915–1918 гг. по проекту петербургского архит. В. А. *Косякова* в Д. м. был возведен собор в честь Казанской иконы Божией Матери с приделами во имя святителей *Николая Чудотворца* и *Алексия Московского*. 16 сент. 1918 г. собор был освящен Патриархом св. *Тихоном* в сослужении Ярославского митр. *Агафангела (Преображенского)*. Настоятелем собора, в котором начались регулярные богослужения, стал свещ. *Захарий Бенедиктов*. Вероятно, ок. 1918 г. домовый Казанский храм был переосвящен во имя свт. *Николая Чудотворца*.

Величественный храм, построенный в русско-визант. стиле, является

авторским повторением проекта ц. Успения Пресв. Богородицы (подворья *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры*) в С.-Петербурге (1895–1900) с незначительными изменениями в оформлении апсид и входов. В кубическом объеме собора конструктивно выделены центральные прясла фасадов, имеющие позакомарное покрытие; с востока примыкают 3 апсиды, с запада — притвор, равный по ширине храму, увенчанному 5 главами на барабанах (центральный — световой). Основной объем здания декорирован в стиле узорочья XVII в.: ряды ширинок подчеркивают конструктивное членение постройки, широкие пояса поребрика делят фасады на горизонтальные ярусы; полуциркульные двойные и тройные окна оформлены наличниками с килевидными завершениями; ряды кокошников украшают верхние части фасадов, по 2 ряда помещено в основании барабанов глав. В том же стиле сооружены с запада, севера и юга идентичные друг другу крыльца с висячими гирьками в середине проемов. В отличие от основного объема храма его апсиды и барабаны глав оформлены полуциркульными окнами и аркатурными поясами в визант. стиле. При постройке Казанского собора, как и в ц. Успения в С.-Петербурге, была применена система перекрещивающихся арок с большим пролетом, что позволило исключить установку столбов в интерьере, сохранив единое обширное пространство храма.

Внутреннее убранство Казанского собора отличалось простотой: белыми стенами с растительным лепным орнаментом в большей части храма, расписанным алтарем. Единственным украшением было массивное медное паникадило, подвешенное на мощных цепях. Собор строился как зимний (в подвале выложены огромные печи, дымоходы проходят в стенах, 4 трубы выложены на вершинах полукруглых кровель), но, чтобы его протопить, требовалось много дров, потому храм действовал как летний.

В Д. м. находились также каменная 2-ярусная колокольня (1897–1900), деревянный на каменных столбах странноприимный дом с квартирами священника мон-ря и диакона (1896), келейный корпус (1899), каменная трапезная с хлебопекарней (1910–1911). Д. м. владел

часовней (1897) у перекрестка Романовской и Вахтинской дорог. На железнодорожном вокзале Данилова была установлена Казанская икона Божией Матери в киоте с кружкой для пожертвований.

В авг. 1897 г. общину посетил св. Иоанн Кронштадтский, Ярославский архиеп. св. Тихон (Белавин) отпел игумений Михаилу и Иоанну. В 1927 г. по благословению митр. Ярославского Агафангела (Преображенского) духовником Д. м. стал бывш. еп. Селенгинский вик. Забайкальской епархии *Софроний (Старков)* (после 3 лет пребывания в СЛОН).

Зимой 1927/28 г. Д. м. был закрыт, разграблен, сестры поселились у родственников, некоторые послушницы вышли замуж. Игум. Мария с неск. сестрами жила в Данилове, в 2-этажном каменном доме на ул. Петербургской (3-го Интернационала), у старосты Воскресенского собора Г. М. Леонтьева. В нач. 30-х гг. XX в. игум. Мария скончалась, похоронена на городском кладбище. В 1937 г. Леонтьев был репрессирован, сослан в Сибирь. Свящ. Захарий Бенедиктов служил и скончался в Преображенском храме бывш. *Геннадиева в честь Преображения Господня муж. монастыря*.

В корпусах Д. м. разместились общежитие сельхозтехникума, коммунальные квартиры, детский приют, в 1931 г. была организована сельхозартель «Красная Горюшка».

Д. Б. Кочетов, Е. Э. Спрингис

Согласно устному рассказу настоятеля ц. Смоленской иконы Божией Матери в с. Смоленское (ныне в черте г. Ярославля) прот. Проко-

† в нач. 80-х гг. XX в.), первоначально сельхозартель называлась «Аксиома». Она была создана представителями согласия *безунов*, заволжской ветви беспоповцев (т. н. даниловские, или мельники (мельничные)), отделившейся от «сопелковской ветви» в результате полемики 1900–1910-х гг. Создание артели было связано, вероятно, с национализацией паровой мельницы в г. Данилове, давшей название этой ветви «странников» и служившей ее главной «пристанью».

А. А. Турилов

В Казанском соборе Д. м. были устроены электростанция, зерносушилка, колхозное хранилище, склады, в алтаре — магазин. С 60-х гг. XX в. пустующий собор подвергался осквернению, находился в аварийном состоянии, в пожаре 1980 г. сгорели 5 куполов. В 1988 г. трудами местных краеведов и верующих собор и территория мон-ря были расчищены от мусора.

В 1992 г. при Казанском храме был открыт приход, настоятелем к-рого стал свящ. Георгий Усков. Решением Синода РПЦ от 26 дек. 2003 г. Казанский приход был преобразован в жен. монастырь, настоятельницей утверждена мон. Екатерина (Гаева), с 27 марта 2007 г. — настоятельница мон. Филарета (Гусакова). В восстановленном Казанском соборе 22 нояб. 2004 г. архиеп. Ярославский *Кирилл (Наконечный)* освятил теплый престол во имя свт. Тихона Московского. Сестры живут в небольшом коттедже, поставлена деревянная ограда, в соборе ведутся восстановительные работы, на куполах установлены кресты. В Д. м. хранятся частицы мощей свт. Агафангела (Преображенского) и облачения св. Иоанна Кронштадтского, а также чтимая Ка-



Интерьер придела во имя свт. Тихона Московского в Казанском храме. Фотография. 2006 г.

занская икона Божией Матери, подаренная монастырю в 1918 г. свт. Тихоном. В экспозиции краеведческого музея г.

Данилова представлены посох игум. Михаила, личные вещи еп. Софрония и сестер Д. м.

Арх.: Арх. ЦНЦ; ГА Ярославской обл. Ф. 230. Оп. 4. Д. 1366, 1383, 1595.



Лит.: Даниловский Казанский жен. мон-рь на Горущке. Б. м., 6 г.; *Шарапов П. К.* Наш край родной. Данилов, 1992; *Ковалев А.* Забыть Герострата: Еще можно спасти памятник истории и культуры федерального значения // Труд. 2000. № 26, 11 февр.; Мон-ри и храмы земли Ярославской. Ярославль; Рыбинск, 2000. Т. 1. С. 292–293; Правосл. мон-ри России: Кр. справ. Новосиб., 2000. С. 212.

Д. Б. Кочетов, Е. Э. Спрингис

ДАНИЧИЧ [серб. Даничић] Джура (4.04.1825, Нови-Сад — 5.11.1882, Загреб), серб. филолог, лексикограф, переводчик Свящ. Писания, исследователь и издатель древних текстов. Сын свящ. Иоанна Поповича, в 1847 г. изменил фамилию. Основное образование получил в Нови-Саде, Пожони (Братиславе), Пеште. С 1845 г. в Вене под влиянием В. Караджича и Ф. Миклошича стал изучать сербскохорват. язык. Помогал Караджичу в издании Сербского словаря (Српски рјечник. Беч, 1852). С 1856 г. библиотекарь Народной б-ки в Белграде, с янв. 1857 г. секретарь Об-ва сербской словесности. С 1859 г. профессор Белградского лицея (с 1863 Великая школа, буд. Белградский ун-т), преподавал древнесерб. лит-ру. В 1863 г. избран членом-корреспондентом Российской АН. В 1865 г. из-за конфликта с администрацией был уволен и работал почтовым чиновником. С 1866 г. секретарь Югославянской академии в Загребе. С 1873 по 1877 г. профессор Великой школы Белграда на кафедре народного языка. В 1877 г. избран председателем Серб. научного об-ва. Вернулся в Загреб, участвовал в подготовке Словаря хорватского или сербского языка, успел издать только 1-й т. (*Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*. Zagreb, 1880). Доктор философии С.-Петербургского ун-та (1872).

Д. был сторонником языковой реформы Караджича, написал своеобразный ответ противникам реформы (Рат за српски језик и правопис. Будим, 1847). Много исследований посвятил истории, фонетике и грамматике сербскохорват. языка (см., напр.: Мала српска граматика. Беч, 1850). На огромном материале серб. грамот и литературных произведений составил Словарь сербской древней литературы (Рјечник из књижевних старина српских. Београд, 1863–1864. Т. 1–3; Graz, 1962^г. Београд, 1975^р), являющийся наряду со словарями Миклошича и И. И. Срезневского одним из клас-

сических сводов средневековой славянской лексикологии.

Издal ряд произведений древнесербской и болгарской литературы, напр. Житие св. Саввы Сербского, составленное мон. *Феодосием Хиландарцем*, но ошибочно приписал его иером. *Доментмиану (Доментмијан, иером.* Житије св. Саве. Београд, 1860); Жития святых Симеона и Саввы (*Доментмијан, иером.* Живот светога Симеона и светога Саве. Београд, 1865); послесловие к Никодимову типуку 1319 г. (1859); Житие Илариона, еп. Меглинского, написанное патриархом Евфимием Тырновским, и послание *Владислава Грамматика* Димитрию *Кантакузину* (1869); Никольское Евангелие (Никольско јеванђеље. Београд, 1864); Жития королей и архиепископов сербских, написанные архиеп. *Данилом II (Данило II, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских. Загреб, 1866); Апокалипсис по боснийской рукописи «христианина Хвала» 1404 г. (1872); ряд притч, апокрифов и др. Издал ранее неизвестные списки сочинений, посвященных равноапостольным Кириллу и Мефодию: Житие Кирилла и Похвальное слово Кириллу и Мефодию по сборнику Владислава Грамматика 1469 г. (Рукопис Владислава Грамматика, писан 1469 г. // Старине. Загреб, 1869. Књ. 1. С. 44–85). Ввел в научный оборот, исследовал и частично опубликовал единственный (Карловацкий) список полной редакции грамматического трактата *Константина Костенечского* (Starine. Zagreb, 1869. Кпј. 1. S. 1–43), положив начало изучению взглядов книжников тырновской школы XIV–XV вв. на кирилло-мефодиевскую миссию.

Перевел на серб. язык и опубликовал по частям ветхозаветные тексты «Повести из Старого и Нового Завета» (Приповијетке из Старог и Новог завета. Вена, 1860) и в 1868 г. издал полный перевод ВЗ вместе с НЗ в переводе Караджича (см. ст. Библия: Переводы на серб. яз. // ПЭ. Т. 5. С. 162), перевод Псалтири (Псалтир Давидов. Беч, 1865). Перевел с рус. языка и издал «Историю сербского народа» А. Майкова (*Мајков А.* Историја србскога народа. Београд, 1858).

Соч.: *Ђорђевић Ђ. С.* Библиографија радова Ђ. Даничића // Коло. Београд, 1889. С. 232–236; *Радовановић М.* Библиографија радова Ђ. Даничића // Зб. за филологију и лингвист-

тику. Нови Сад, 1975. Књ. 18. Св. 1. С. 9–64; Ђ. Даничић: Изложба поводом 150-годишнице рођења. Београд, 1975.

Лит.: *Поповић М.* Бура Даничић. Београд, 1959; *Веселинов И.* Бура Даничић као издавач старих српских текстова // Библиотекар. Београд, 1975. Бр. 3/4. С. 224–238; *Цаић Р.* Даничић као библиограф // Там же. С. 241–247; *Давидов А., Томова Е.* Даничић Дж. // КМЕ. Т. 1. С. 570–571; *Суботин-Голубовић Т.* Даничић Ђ. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 342; *Милинчевић В.* Мање познати Ђ. Даничић // Свеске. Панчево, 2000. Бр. 56. С. 236–274.

ДАНИЯ [Королевство Дания; дат. Kongeriget Danmark], гос-во на севере Европы. На западе омывается Северным м., на востоке — Балтийским м., прол. Скагеррак отделяет Д. от Норвегии; проливы Каттегат и Эресунн (Зунд) — от Швеции; на суше Д. граничит с Германией. Д. включает материковую часть, расположенную на п-ове Ютландия (29 776 кв. км), Датский архипелаг, к востоку насчитывающий ок. 500 островов между Балтийским м. и прол. Каттегат общей площадью 912 729 кв. км, и о-в Борнхольм в Балтийском м. (588 кв. км). В состав королевства входят имеющие самоуправление Фарерские о-ва (общая площадь 1401 кв. км) и о-в Гренландия (341 701 кв. км). Столица — Копенгаген (1 095 тыс. чел.). Др. крупные города: Орхус (275,5 тыс.), Оденсе (182,6 тыс.), Ольборг (159 тыс.). Гос. язык — датский. **География.** Территория Д. имеет преимущественно холмисто-моренный ландшафт с преобладанием равнин, низины к-рых заняты озерами и болотами, и невысоких крутосклонных холмов. Сельскохозяйственные угодья составляют значительную часть площади Д., леса — не более 10% всей территории, на востоке и севере Д. сохранились отдельные массивы буковых лесов. Береговая линия неоднородна: на востоке страны она крайне изрезана и образует бухты; на западе и севере Д. ровные песчаные берега; юго-зап. часть Ютландии имеет т. н. ваттовые берега, опасные во время морских приливов. Самая высокая точка страны, гора Идинг-Сковхой (173 м), находится в Вост. Ютландии, самая низкая точка (12 м ниже уровня моря) — на зап. побережье полуострова. Климат умеренно морской.

Население. В Д., по данным на 2006 г., проживает 5,444 млн чел. В 2006 г. прирост населения составил 0,33% преимущественно за счет иммиграции. Большинство населения — датчане, являющиеся коренными





жителями страны. В юж. части Ютландии проживают этнические немцы; на Фарерских о-вах — ок. 40 тыс. чел., говорящих преимущественно на фарерском языке, на о-ве Гренландия — ок. 50 тыс. чел., в основном это эскимосы-инуиты, коренное население Гренландии (самоназвание — калатдлит), говорящее на вост. инуитском языке. Среди мигрантов распространены выходцы из Турции, Ирана, Сомали.

Государственное устройство. Д. — конституционная монархия. Согласно Конституции, принятой 5 июня 1849 г. и дополненной 5 июня 1953 г., исполнительная власть принадлежит королю (с 14 янв. 1972 престол занимает кор. Маргрете II). Непосредственно монарху подчинен кабинет министров. Во главе правительства стоит премьер-министр. Кабинет министров вместе с королевой образуют Гос. совет (ригрод). Законодательная власть принадлежит фолькетингу, однопалатному парламенту, к-рый принимает решения в согласии с королем. Парламентские выборы проводятся каждые 4 года, право роспуска парламента имеет только король (королева). Правительство подотчетно парламенту, к-рый назначает 2 уполномоченных, т. н. омбудсманов (om-

budsman), для надзора за работой властей, они следят за выполнением законов и рассматривают жалобы граждан. В административно-территориальном отношении страна делится на 14 амтов и 2 городские коммуны с особым статусом (Копенгаген и Фредериксберг), управляемые местными советами. Более низкая ступень адм. деления — коммуны, или муниципалитеты. В результате реформы местного самоуправления, начатой в 2005 г., к 1 янв. 2007 г. число муниципалитетов планируется сократить с 275 до 99, а 14 амтов будут объединены в 5 регионов. Судебная система состоит из 82 судов низшей инстанции, 2 территориальных апелляционных судов и Верховного суда. Для рассмотрения дел против высших должностных лиц существует т. н. Высокий суд Д., состоящий из 15 судей Верховного суда и 15 судей, избираемых фолькетингом на 6 лет. Действуют специальные суды для решения экономических, хозяйственных, трудовых вопросов.

Религия. Большинство жителей Д. — христиане (90,3%): католики — 0,6%, лютеране — 87,6, др. протестант. конфессии — 2,1%. Мусульмане составляют 1,3% населения, иудаизм исповедуют 0,1%, к новым религ. движениям принадлежат 0,1%

жителей Д., не исповедуют никакой религии 6,7%, атеисты составляют 1,5% населения.

Православие представлено в Д. рус., румын. и серб. приходами с общим количеством прихожан ок. 2 тыс. В последнее время их число растет в связи с увеличивающимся потоком иммигрантов. Неск. лет назад был основан дат. правосл. приход в юрисдикции К-польского Патриархата.

Римско-католическая Церковь в Д. представлена еп-ством Копенгаген, подчиненным Папскому престолу. В стране ок. 50 католич. храмов, в к-рых служат более 100 священников. Католиками являются ок. 33 тыс. чел.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканство представлено в Д. 1 приходом диоцеза в Европе, входящим в состав Церкви Англии и насчитывающим 5 тыс. чел. **Лютеранство** представлено Датской народной церковью, являющейся гос. церковью Д. Формально прихожанами этой церкви считают себя не менее 4,75 млн чел. В Д. представлены также Евангелическая Лютеранская Свободная Церковь Дании (10 приходов, 1 тыс. прихожан); Свободные лютеранские конгрегации (7 приходов, 1100 чел.); т. н. Рыбачьи церкви (Seamen's Churches — 5 приходов, 600 чел.); Шведская евангелическая церковь (1 приход, 8 тыс. чел.); Норвежская евангелическая церковь (5 приходов, 3 тыс. чел.). **Кальвинизм** представлен в Д. Голландской реформатской церковью (5 общин, 3 тыс. чел.) и Реформатским церковным синодом Дании (3 общины, 500 чел.). Баптистский союз Дании имеет 45 общин, насчитывающих 10 тыс. чел. Общество друзей (см. *Квакеры*) имеет 1 общину, 50 приверженцев. Адвентисты седьмого дня представлены Датским союзом церквей, входящим в состав Трансевропейского дивизиона Генеральной конференции АСД. Всего насчитывается 47 приходов с 2,5 тыс. верующих. Датская моравская церковь имеет 1 приход, 400 прихожан. **Методисты** в Д. организовали 25 общин, объединяющих 2,5 тыс. верующих. «Движение святости» представлено Церковью Назарянина (4 общины, 117 верующих) и Церковью Бога (10 общин, 400 верующих). Традиц. и новое пятидесятничество представлены в Д. церковью Элим (60 общин, 12 тыс.

чел.), Пятидесятничским движением в Дании (52 общины, 9 тыс. чел.), Апостольской церковью Дании (40 общин, 5 тыс. чел.), Объединенной пятидесятнической церковью (10 общин, 1,5 тыс. чел.), Церковью Бога (7 общин, 700 чел.), *Ассамблеями Бога* (2 общины, 212 чел.), Апостольской миссией веры (3 общины, 200 чел.). *Армия спасения* имеет 39 общин с общим числом адептов 5 тыс. чел. *Новоапостольская церковь*, подчиняющаяся центру в Цюрихе (Швейцария), насчитывает 30 общин, объединяющих 500 верующих. У Церкви Иисуса Христа святых последних дней (см. *Мормоны*) 4 тыс. адептов в 22 общинах, у Свидетелей Иеговы — более 14 тыс. адептов в 200 общинах. К др., более мелким независимым церквям принадлежит ок. 30 тыс. чел.

Мусульмане являются самой значительной из нехрист. конфессий в Д. Это преимущественно иммигранты из Турции и Балканских стран. Общее число приверженцев ислама — ок. 84 тыс. чел.

Иудаизм исповедует незначительное число евреев, живущих в Д. (не более 6 тыс. чел.).

Новые религиозные движения насчитывают ок. 5,5 тыс. приверженцев, принадлежащих к таким группам, как бахаизм (см. *Бахаи религия*), *сентология*, движение розенкрейцеров, Теософское об-во и др.

Исторический очерк. Древнейший период. Древнейшими палеолитическими памятниками на территории совр. Д. являются находки на месте стоянок охотников и собирателей близ Раннерса на п-ове Ютландия (ок. 100–70-го тыс. до Р. Х.). В III–II тыс. до Р. Х. основная территория совр. Д. входила в ареал т. н. культуры воронковидных кубков с характерными большими мегалитическими похоронными комплексами. Для раннего бронзового века (до 900 лет до Р. Х.) характерен численный рост больших курганов с погребальной камерой из дерева. В этих захоронениях найдены культовые предметы, свидетельствующие о развитых религ. представлениях («солнечная повозка», луры (S-образно изогнутые бронзовые рога), золотой котел и др.). Археологами обнаружены высеченные на камне сцены языческих ритуалов, в к-рых использовались луры и топоры, изображения предметов и явлений, к-рым поклонялись люди того времени (солнце,

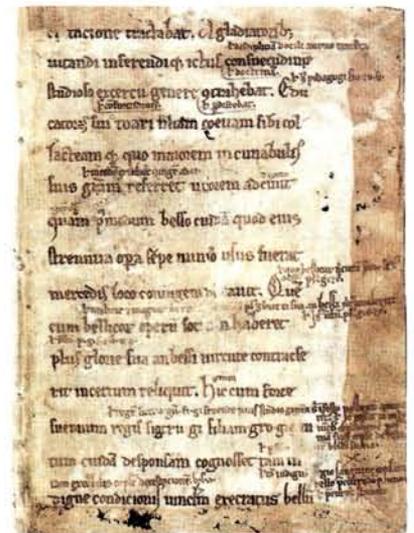
стоящее на небе, корабль, рыба, солнечный конь, змей). «Солнечная повозка» из Труннхольма — одна из древнейших на территории Д. бронзовых находок (ок. 1400–1300 лет до Р. Х.). Известны изображения кораблей, везущих солнце и змей. На самом большом из кораблей, штевни которого украшены конскими головами, изображен «шкипер» в рогатом шлеме, дующий в луру и выставивший топор. Распространенной формой жертвоприношения было утопление жертвенных предметов в болотах.

В эпоху железного века в Д. (ясторфская культура) были распространены урновые и ямные сожжения, хотя сохранялись и курганные захоронения (о-в Борнхольм). К кон. I тыс. до Р. Х. сформировалась унифицированная культура для п-ова Ютландия, островов Фюн и Борнхольм, где основным видом поселения были небольшие деревни с кельт. полями (Борремосе, Вост. Ютландия); получили распространение длинные дома, характерные для Скандинавии до кон. XI в. Археологические находки — захоронение в ладье, жертвенные котлы — свидетельствуют о складывании ранних культовых центров — Йортспринг, Бро и Гуннеструп (Гундеструп).

О существовании сев. племен, в т. ч. населявших территорию совр. Д., впервые упомянул греч. путешественник Пифей из Массилии (совр. Марсель), побывавший ок. 325 г. до Р. Х. на берегах Северного м. Ко II–I вв. до Р. Х. относится появление крупных могильников (Луннегорд на о-ве Фюн, Воги и Крагхеде в Сев. Ютландии и др.), к-рые содержат от неск. сот до неск. тыс. погребений и свидетельствуют об устойчивом характере поселений, а также о существовавшей выраженной социальной дифференциации («захоронения в повозках» в могильниках Ланго на о-ве Фюн, Дайбьерг в Зап. Ютландии, Крагхеде в Сев. Ютландии и др.). Древнейшие рунические памятники на территории совр. Д. найдены при раскопках святилищ в Ньюдаме, Торсбьерге, Вимосе, Иллерупе (о религ. представлениях подробнее см. в ст. *Древних германцев религия*).

I — кон. VIII в. В нач. I в. по Р. Х. на территории совр. Д. проживали юты, англв (Юго-Вост. Ютландия и Сев. Шлезвиг) и саксы. Вторжение кимвров и тевтонов в Римскую империю (II в. до Р. Х.) привело к пере-

мещению герм. племен, к-рое охватило и территорию совр. Д. Племя данов (danir; лат. Dani; древнеангл. Dene, возможно, от древнеангл. denne — впадина, берлога или denu — долина), давнее название Д. (Danmark), вторгшись на острова Зеландия и Фюн, вытеснило герулов и постепенно подчинило себе Вост. Ютландию (III–VI вв.). С этими событиями связывают появление богатых воинских погребений, рост политических и торговых центров в Стевнсе, Гудме и Вост. Ютландии, становление ранних гос. образований. К IV в. по Р. Х. были установлены торговые контакты с кельт. и герм. народами Центр. Европы, а также с Римом. В VI в. визант. историк *Прокотий Кесарийский* сооб-



«Деяния датчан»
Саксона Грамматика. Сборник.
Кон. XII в. (Нарн. 869 г. 4в)

щает о «земле данов» (*Procop. Bella. VI 53. 3, 29*).

В сер. V в. под давлением данов началось переселение англвов (из Юго-Зап. Ютландии) и ютов (Юж. Ютландия и Сев. Шлезвиг) в Британию. Более поздние сканд. письменные источники, посвященные истории VI–VIII вв., — «Сага об Инглингах» (*Ynglinga saga*) и «Деяния датчан» (*Gesta Danorum*) Саксона Грамматика — сообщают в основном легендарные сведения. Эта традиция возводит общую скандинавскую историю к переселению в Скандинавию племени сеев во главе с обожествленным позднее конунгом Одном из Вел. Швеции, локализуемой источниками в Вост. Европе. Легендарная история Д. связана с династией Скъельдунгов, происходившей



от Скъльда, сына некоего Лотера (*Saxo. Gesta Danorum. I 3. 1*). В 515 г. конунг геатов Хигелак (Хлохилаих) предпринял поход на владения франков. Об этом походе данов сообщается в англосакс. поэме «Беовульф» (VIII в.), а также в «Истории франков» Григория Турского (*Greg. Turon. Hist. Franc. III 3*). Хигелак вторгся во владения зап. фризов и добрался по Рейну до земель франк. кор. Теодориха. Он разграбил их, но на обратном пути был настигнут войском Теодеберта, сына Теодориха, и убит, а его флот, уже нагруженный трофеями и отосланный вперед, был полностью уничтожен. Вместе с Хигелаком в бою погиб и его сын Хердред. В VI–VII вв. о народе данов упоминали Иоанн Малала (*Ioan. Malal. Chron. II 39*), Беда Достопочтенный (*Beda. Hist. eccl. V 9*).

Распространение христианства. С кон. VII в. в Д. распространялось христианство. Известно, что некоторые викинги обращались в христ. веру во время набегов и пребывания в Англии, во Франкском королевстве, в Италии, часто крещение населения входило в условия договоров с властями этих стран. Нач. VIII в. датируется миссия св. Виллиброрда на Фризских о-вах, в Шлезвиге и Д. Алкуин в Житии св. Виллиброрда сообщает о поездке святого к «дикому народу данов» (ок. 714) и о встрече с кор. Онгендом (лат. *Ongendus*, вероятно, Ангантор), «человеком более жестоким, нежели дикий зверь, и более твердым, нежели камень» (*Alcuinus. Vita Willibrordi. 9*).

Франк. правители стремились расширить политическое влияние на данов, в т. ч. через организацию христ. миссий, чему противились даны. В 737 г. началось сооружение т. н. дат. вала (Даневирке) — земляного укрепления с деревянными конструкциями, протянувшегося на 7 км между зал. Шлай и р. Айдер. Вал должен был защитить Д. с юга от вторжения франков. В 804 г. в Хедебю конунг Годфрид собрал флот и войска для войны с имп. Карлом Великим, чья армия подошла к Эльбе (столкновение удалось избежать). В 808 г. Годфрид напал на земли слав. племен ободритов, союзников имп. Карла Великого, и обязал их платить дань. На границе с саксами по р. Айдер были выстроены укрепления — вал от Северного до Балтийского м. Новые укрепления (т. н. вал Ковирке)

продолжили Даневирке. Стремясь контролировать торговые пути и оказывать влияние на торговлю по морю, Годфрид предпринял морскую экспедицию во Фризию (810). Убийство конунга и приход к власти миролюбиво настроенного по отношению к Франкской империи Хемминга, племянника Годфрида, предотвратили нападение Карла Великого на данов (*Annales Regni Francorum. A. 810 // MGH. Script. Ser. Germ. T. 7. P. 133*). Согласно заключенному в 811 г. договору, устанавливалась юж. граница Д. по р. Айдер.

Хеммингу удалось объединить под своей властью п-ов Ютландия, Сконе (юг совр. Швеции), прилегающие острова. В донесении некоего Вульфстана, посланного, вероятно, кор. Альфредом между 870 и 890 гг. в Хедебю и далее для описания юж. побережья Балтийского м., среди дат. земель назывались Лангеланн, Лолланн, Фальстер и Сконе (Орозий короля Альфреда. С. 25–26). Центр гос-ва Годфрида и его ближайших преемников находился на о-ве Фюн, однако Д. представляла собой скорее конгломерат неск. мелких королевств (по крайней мере выделяются Юж. Дания с Фюном, Сев. Дания со Сконе и Зеландией). Архиеп. св. Римберт († 888) в Житии св. Ансгара называл конунга Хорика II правителем Хедебю и Риббе (Юж. и Юго-Зап. Дания — *Rimbertus. Vita Anskarii. 31, 32*). Составитель «Роскильской хроники» (ок. 1140) указывал: «Тогда в Дании было много королей. Ведь по рассказам, были то два короля в Ютландии, третий на Фюне, четвертый на Зеландии, пятый в Сконе, то два над всей Данией, то один над всей Данией, то один разом и над всей Англией, и над Данией...» (Роскильская хроника. III).

С восшествием на престол франк. имп. Людовика Благочестивого (814–840) разрозненные попытки обратиться скандинавов в христианство сменились продуманной гос. политикой, осуществление к-рой связано с именами Реймского архиеп. Эбона и Ансгара, еп. (831) и архиеп. Гамбургского (832–864), а затем Гамбургского и Бременского (864–865). В 822 г. Эбон получил от папы Римского Пасхалия I полномочия возглавить миссионерскую деятельность в сев. странах. Известно, что осенью 823 г. Эбон уже возвратился вместе с посольством императора из

Д., где окрестил нек-рых датчан. Проповедники скорее всего посетили только Юж. Ютландию (обл. Шлезвиг), к-рой владел тогда вассал Людовика Благочестивого конунг Харальд Клак.

В 826 г. изгнанный из Д. Харальд Клак, стремившийся найти союзника в лице франк. императора, вместе с 400 спутниками принял крещение в Ингельхайме, принеся вассальную присягу императору. Этот успех побудил имп. Людовика направить в Д. св. Ансгара, который в 827 г. прибыл в Хедебю, а затем направился в Бирку (Швеция). Распространение христианства в Сев. Европе стало главной задачей основанного в 832 г. архиеп-ства в Гамбурге; первым архиепископом стал Ансгар. Больших успехов Ансгар достиг в 849–850 гг. Он проповедовал в Хедебю и получил разрешение конунга Хорика I построить там церковь. Через 4 года была открыта 2-я церковь в Риббе.

К 873 г. власть над Д. делили конунги Сигфрид и Хальвдан. По словам Адама Бременского, мн. владетели занимались морским разбоем на границах Франкского гос-ва (*Adam Bremensis. Gesta. I 37*). В 891 г. правителем Д. стал конунг Хельги, принявший христианство. Адам Бременский называет его набожным и справедливым королем (*Ibid. I 48*). Хельги был последним представителем династии Скъльдунгов, к-рую сменили конунги — выходцы из Свеаланда, под их властью находилась юж. часть Ютландии. В 934 г. герм. кор. Генрих I Птицелов вторгся в Д., обложив население данью и заставил кор. Гнупу (Кнуда) принять крещение. Прибывший в 935 г. в Д. Гамбургский архиеп. Унни застал во главе гос-ва яростного противника христ. веры кор. Горма Старого, который убил Гнупу и др. претендентов на власть.

Центром новой династии стал Еллинг (Центр. Ютландия). Там рядом с церковью XII в. сохранились рунические камни, на одном из к-рых высечено, что сын Горма Харальд I Синезубый (ок. 958–986) подчинил себе всю Д. и Норвегию и крестил данов. Там же были обнаружены остатки деревянного храма, основанного Харальдом Синезубым после принятия христианства. В новый храм конунг перенес останки отца, умершего язычником. В 948 г. папа Римский Аганум II поручил управ-



ление Церковью в Д. архиеп. Адальдагу. При участии герм. имп. *Оттона I* в Д. были основаны 3 еп-ства (Хедебю, Риббе, Орхус), однако назначение епископов осталось номинальным, т. к. они не имели постоянных резиденций в стране. Вероятно, Хедебю и Риббе были сначала лишь центрами миссионерской деятельности; постоянное пребывание епископской кафедры в Хедебю стало возможным в 974–983 гг., когда город находился под властью империи. Миссионерские епископы в качестве опорных пунктов использовали королевские резиденции, что привело к укреплению их как центров еп-ств к XI в. (Оденсе, Виборг, Роскилле, Лунд и Дальбю). Т. о., до правления *Кнуда I Великого*, несмотря на офиц. принятие христианства в 1-й пол. 60-х гг. X в., церковной организации в Д. не существовало. Адам Бременский называет только 2 епископов, к-рые проповедовали в Скандинавии: Одинкара, датчанина по происхождению, к-рый крестил многих на островах Фюн и Зеландия, в Сконе и Швеции, и фриза Лифадага, побывавшего в Швеции и Норвегии (Ibid. II 26).

После разрушения датчанами нем. крепости, построенной герм. имп. *Оттоном II* в Шлезвиге близ Хедебю (983), руководивший этой экспедицией буд. дат. кор. Свен I Вилобородый (986–1014), сын Харальда, возглавил восстание родовой знати, недовольной политикой короля. Власть Харальда была ослаблена из-за разрыва союза с ярлом Хоконом из Хладира, правителем Норвегии, а также из-за попыток Харальда продолжить распространение христианства в Вестфолле и во всей Зап. Норвегии. Раненный в бою Харальд бежал к тестю, правителю вендов Мстивою, и вскоре умер. Его тело было доставлено в Роскилле и погребено в основанной им церкви. Адам Бременский объяснял восстание Свена против Харальда языческой реакцией на христианизацию страны (Ibid. II 27), хотя Свен был крещен еще в младенчестве (с именем Оттон, в честь имп. Оттона I). После восшествия на престол он чеканил монету с изображением креста, а в 90-х гг. X в. построил церкви в Лунде и Роскилле. Позднее Свен, не признав притязаний Гамбургско-Бременского архиеп-ства, оказывал поддержку Церкви в Англии, что, вероятно, было расценено Адамом



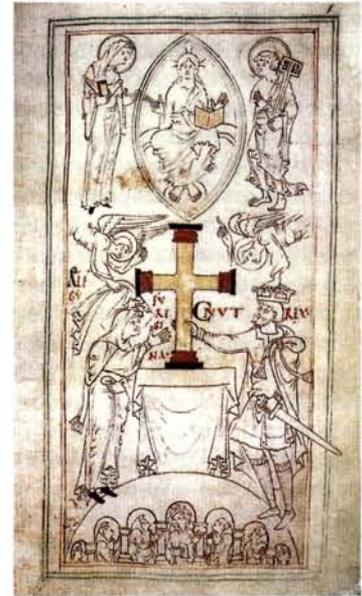
Рунический камень, установленный Харальдом Синезубым в Еллинге. Ок. 965 г.

Бременским как отступление от христианства.

На рубеже X и XI вв. кор. Свен Вилобородый заложил основы «империи», включавшей наряду с дат. территориями значительную часть Англии и Юж. Норвегии. В 994–995 гг. король осаждал Лондон, дат. войско неоднократно опустошало побережье Уэссекса, а в 1003 г. начались регулярные нападения датчан на Центр. Англию. В это же время усилилось противостояние Д. и Норвегии, где в нач. XI в. Свен Вилобородый установил свое господство. Ок. 1000 г. вместе со швед. конунгом Олафом Шётконунгом и норвеж. ярлом Эйриком Свен нанес поражение кор. Норвегии *Олафу I Трюгвесону*, попытке к-рого объединить страну и распространить христианство вызвали недовольство знати. После гибели Олафа в битве при Свельде (1000) ярл Эйрик стал править Норвегией от имени Свена. После смерти Свена в Д. ему наследовал сын, кор. Харальд II (1014–1018), в Англии войско Свена объявило королем др. его сына, Кнуда I Великого, вскоре ставшего единовластным королем Англии (1016). После смерти Харальда II (1018) Кнуд объединил под своей властью Англию и Д. В годы его правления были созданы еп-ства в Роскилле, Оденсе, Виборге и Бёрглуме.

Кнуд приглашал на кафедры в Д. епископов, рукоположенных в Англии, что привело к конфликту с Гамбургско-Бременским архиеп-ством. Так, еп. Гербранд, посвященный в Англии для Роскилле, был схвачен по приказу архиеп. Унвана; ему пришлось признать Унвана своим мит-

рополитом (1022). Кнуд также был вынужден пойти на уступки. По словам Адама Бременского, архиеп. Либенций II (1029–1032) уже беспрепятственно осуществлял надзор над церковью в Скандинавии (Ibid. II 64). В 1027 г. Кнуд совершил паломничество в Рим, что укрепило



Кор. Кнуд I Великий с супругой перед алтарным крестом — даром новому собору в Уинчестере. Миниатюра из Liber Vitae. Ок. 1031 г. (Lond. Brit. Lib. Ms. 944)

его авторитет в Скандинавии. «Империя Кнуда Великого» прекратила существование с его смертью (1035).

XI — 1-я пол. XIII в. После временного объединения Д. и Норвегии под властью кор. Магнуса Доброго к власти в Д. пришел племянник Кнуда Великого Свен II Эстридсен (1047–1074). В этот период Д. включала Сев. Ютландию, Зеландию, Фюн, Лоллани, Борнхольм, герцогство Шлезвиг и юж. области Скандинавского п-ова: Сконе, Блекинге и Халланд. В 1048 г. он учредил 2 новых еп-ства (Лунд и Дальбю, обл. Сконе); в перспективе Лунд должен был стать архиеп-ством, центром самостоятельной церкви в Скандинавии. Это совпадало с намерениями Римского папы *Григория VII* укрепить авторитет Папского престола (в спорах об инвеституре Гамбургско-Бременский архиеп. Лиemar принял сторону герм. имп. *Генриха IV*), однако Свен не успел осуществить задуманное. В годы правления Свена II в Д. окончательно сложилась система церковной организации, возникла сеть приходских церквей.

Кнуд IV Святой (1080–1086) пытался провести в жизнь принципы вассальной системы, установить постоянные налоги, и прежде всего церковную десятину, упразднить рабство. Бонды, к которым примкнула часть знати, подняли мятеж против короля. Замысел Кнуда IV восстановить «империю Кнуда Великого» провалился, король был убит во время молитвы в соборе г. Оденсе. На кор. Эрика I Доброго (1095–1103) оказала влияние проповедь крестового похода папой Римским *Урбаном II*. В 1098 г. король отправился в Италию, где на Соборе в Бари добился канонизации кор. Кнуда IV (1100/01) и получил согласие на основание дат. архиеп-ства с центром в Лунде. Во исполнение обета он отправился в паломничество в Иерусалим, но скончался на о-ве Кипр, не достигнув Св. земли. Переговоры Эрика I с папой стали началом тесных отношений между Д. и Римом. В правление кор. Нильса Свенсена (1104–1134) датчане воевали вместе с крестоносцами на Св. земле.

В 1104 г. при участии папского легата кард. Альберика состоялось офиц. учреждение в Лунде архиепископской кафедры, к-рой подчинялись все сканд. еп-ства. Первым архиепископом Лунда стал датчанин Ассер (Аскер), друг архиеп. Кентерберийского *Ансельма*. Учреждение нового архиеп-ства вызвало протест Гамбургско-Бременской кафедр, в особенности архиеп. Адалберта II (1123–1148), поддержанного имп. Лотарем III. Им удалось склонить на свою сторону Римского папу *Иннокентия II*, однако после посещения Рима лундским каноником Германом (впосл. епископ Шлезвига) права Лундской кафедры были восстановлены.

При архиеп. Ассере католич. Церковь в Д. упрочила независимость. Будучи сторонником григорианской реформы, архиеп. Ассер провел реформу кафедральных капитулов в Лунде и в др. центрах еп-ств. Архиеп. Эскиль (1138–1177) собрал в Лунде первый провинциальный Собор. Когда в 1153 г. было учреждено архиеп-ство с центром в Нидаросе (совр. Тронхейм, Норвегия), архиепископ Лунда стал папским легатом и получил титул примаса Д. и Швеции. В 1164 г. в Швеции было основано архиеп-ство в Упсале. К кон. XII в. в Д. было неск. десятков монашеских обителей, включая

женские. Архиеп. Эскиль покровительствовал *бенедиктинцам*, августинским *регулярным каноникам* и *премонстрантам*; при его поддержке в Д. появились *картузианцы*. Архиепископ переписывался с *Бернардом Клервоским* и учредил в Д. 2 цистерцианских мон-ря: Херревад и Эром. Он даже выразил желание стать цистерцианским монахом, но Бернард отказал ему, сочтя, что на архиепископской кафедре Эскиль принесет больше пользы церкви.

С сер. XII в. в Д. началось строительство больших храмов (в 1145 был освящен главный престол собора св. Лаврентия в Лунде), возникло почитание местных святых (св. Кнуда в Оденсе (с 1101), св. Леофдага в Рибе (с 1170/71)). В нач. XII в. в Орхус была доставлена часть мо-



Кафедральный собор св. Лаврентия в Лунде. 1145 г.

щей сщмч. *Климента*, еп. Римского; тогда же в Роскилле привезли главу св. *Луция*, папы Римского, ставшую одной из наиболее почитаемых дат. святынь.

В 1-й пол. XII в. политическая обстановка в Д. была напряженной. С восшествием на дат. престол кор. Эрика Памятливого (1134–1137) в стране начались междоусобицы. Пытаясь предотвратить притязания родственников на трон, король организовал убийство всех братьев и племянников, и сам погиб в результате заговора. Датская знать избрала на трон уцелевшего племянника короля Эрика Кроткого (1137–1146) и управляла им в своих интересах. Эрик Кроткий собрал военно-морскую экспедицию в Англию, к-рая была разбита, и король погиб. После гибели Эрика Кроткого в Д. началась междоусобная «война принцев» (1146–1157), каждый из претендентов искал поддержки у герм. имп. *Фридриха I Барбароссы*, герц. Саксонии Генриха Льва или у архиепископов Гамбургско-Бременских.

В 1154 г. Д. была разделена на 3 королевства. Во время т. н. Роскилльского кровавого пира (1157) Свен Грате, кор. Сконе, попытался устранить соперников. В последовавшей войне победил Вальдемар Кнутссен, сын Кнуда Лаварда, герц. Шлезвига.

Вальдемару I Великому (1157–1182) удалось вновь объединить всю Д. Вальдемар, внук рус. блгв. кн. *Мстислава (Феодора) Владимировича* Великого, названный в честь *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха, род. и провел детские годы на Руси. По приезде в Д. он воспитывался в семье знатного зеландца Ассера Рига, сыновья к-рого стали «клятвенными братьями» короля и впосл. служили при дворе: Эсберн Ассерссен Виде — телохранителем короля, *Абсалон* — епископом Роскилле (с 1158). Король поддерживал католич. Церковь, в годы его правления усилилось могущество епископата. Он

добился канонизации отца, герц. Кнуда Лаварда (1170), и создал братство св. Кнуда с центром в Рингстеде. Гильдия св. Кнуда была основана

также в Сконе; король стал ее членом. Впосл. в почитании св. Кнуда слилась память о св. кор. Кнуде IV и св. герц. Кнуде Лаварде.

В союзе с герц. Саксонии Генрихом Львом Вальдемар боролся за истребление вендских пиратов и за захват южнобалт. побережья. Чтобы получить поддержку извне, король принес вассальную присягу герм. императору. Собранные Вальдемаром армия и флот в 1200 кораблей, возглавляемые королем и еп. Абсалоном, напали на о-в Рюген, где в Арконе находилась языческая святыня вендов — храм бога Святовита. Храм был разрушен, и о-в Рюген отошел Д. При Вальдемаре I в сферу интересов Д. попала Вост. Прибалтика. Дат. король принял титул герцога Эстляндии. В 60-х гг. XII в. в Лунде были посвящены епископы для Курляндии и Эстляндии, однако судьба этого начинания неизвестна. Сплочение гос-ва позволило Вальдемару I проявить независимость в отношениях с северогерм. князьями. Возросла власть еп. Абса-

лона, который стал архиепископом Лундским, сохранив за собой епство Роскилле. Введение Абсалона в Сконе новых налогов привело к восстанию местного населения. Король отправился в Сконе, но по дороге скончался.

При сыне Вальдемара, кор. Кнуде VI (1182–1202), страной фактически правил архиеп. Абсалон. Ему удалось отклонить попытки герм. императора сохранить вассалитет Д. от империи. В обмен на вассальную присягу короля архиеп. Абсалон потребовал включения в состав Д. нек-рых территорий Сев. Германии. Император, заключив союз с вендами, направил на Д. вендский флот, к-рый был разбит архиеп. Абсалонам, после чего Богислав, кн. вендов, принес присягу на верность кор. Кнуду VI. При архиеп. Абсалоне семейство Виде получило значительные земли в Сконе и на Зеландии. Абсалон делал большие личные пожалования храмам и монахам по всей Д., содействовал церковному строительству, распространению новых образцов европ. архитектуры (напр., цистерцианское аббатство в Сорё), при нем в Д. насчитывалось ок. 2 тыс. церквей. Ок. 1200 г. по поручению Абсалона Саксон Грамматик, глава кафедрального капитула в Роскилле, составил лат. хронику Д. (*Gesta Danorum* (Деяния датчан)). Абсалона считают основателем Копенгагена, выросшего на месте рыбацкого пос. Хавн, где по приказу архиепископа для защиты от пиратов был возведен замок. Наличие крепости и торговые привилегии, которые Абсалон пожаловал Хавну, способствовали превращению поселка в город. В церковном управлении Абсалон проявил себя как строгий администратор; установил



*Мадонна с Младенцем.
Деталь алтаря из церкви в Лисбьерге.
1140 г. (Датский национальный музей,
Копенгаген)*

для датского духовенства обязательный *целибат*.

Кнуду VI наследовал его брат, кор. Вальдемар II Победитель (1202–1241), к-рому удалось подавить сепаратизм южнодат. знати, поддерживаемой епископами Шлезвига, и в результате ряда военных походов присоединить к Д. северогерм. территории почти до р. Эльбы, добившись в 1214 г. офиц. признания прав на эти земли от герм. имп. *Фридриха II Штауфена*. Король создал постоянный военный флот, поддерживал союз с католич. Церковью. Внутренняя консолидация страны, внешнеполитические успехи и усиление королевской власти стали основой для экспансионистских устремлений дат. короля. Он желал установления контроля Д. над Прибалтикой и ее торговыми путями. Поводом для вторжения датчан в Прибалтику стало обращение к Вальдемару II еп. Рижского *Альберта I* с просьбой поддержать крестовый поход против эстов (1218). Дат. король

*Памятник архиеп. Абсалону
в Копенгагене. 1902 г.
Скульптор В. Биссен*



привлек к походу своего вассала Витслава, кн. Рюгена, и архиеп. Лундского Андерса Сунессона. Датчане высадились в Эстляндии, где на их

лагерь напали эсты, но король, подержанный вендами, одержал победу у Линданисе (Ревель, ныне Таллин) (1219). Согласно легенде, во время этой битвы с небес спустилось красное с белым крестом знамя — *Dannebrog*, ставшее впосл. гос. флагом Д. Датчане захватили территорию Эстляндии почти до Финского зал.

При Вальдемаре II Д. вступила в конфликт с Новгородом Великим. Первые известия о торговых сношениях Д. с Новгородом относятся к XII в.: в 1130 и 1134 гг. новгородские купцы ездили в Д., в 1157 г. рус. корабли с товарами находились в гавани Шлезвига. В кон. XII — 1-й пол. XIII в., после завоевания крестоносцами Вост. Прибалтики и Зап. Финляндии, Новгородское гос-во было оттеснено к вост. оконечности Финского зал., новгородское мореходство сократилось. В 1-й пол. XIII в. Королевство Д. стало соседом рус. земель. В 1219–1346 гг., когда Д. владела Сев. Эстляндией, граница дат. и рус. владений была установлена по р. Нарве. Однако в 1223–1238 гг. Сев. Эстляндию захватили нем. рыцари, после восстановления в 1238 г. власти Д. дат. купцы уже не играли заметной роли в торговле городов Ревеля и Нарвы с русскими землями. В 1238 г. в Стенбю при участии представителя Папской курии был заключен договор между кор. Вальдемаром II и магистром рыцарского *Тевтонского (Немецкого) ордена*, одним из условий к-рого стало обязательство о подготовке совместного наступления на соседние с Ливонией рус. земли. Дат. рыцари из Сев. Эстляндии приняли участие в походах 1240–1242 гг. против Руси на Изборск и Псков. В 1268 г. обострились отношения Новгорода с нем. и дат. владениями, и большое рус. войско отправилось в поход на дат. Эстляндию. При Раковоре (совр. Раквере, Эстония) произошло одно из крупнейших сражений в истории Новгорода, закончившееся победой новгородцев. И дат. вассал в Сев. Эстляндии, Дитрих фон Кивель, в 1256 г., и его сын в 1294 г. пытались закрепиться на берегах р. Нарвы, но потерпели неудачу; в 1302 г. новгородские послы заключили мирный договор с Д.

Удар по могуществу Вальдемара II был нанесен гр. Генрихом Шверинским, который захватил в плен короля и его наследника на о-ве Фюн (1223). Имп. Фридрих II потребовал

возвращения всех герм. земель южнее старой дат. границы и выплаты штрафа. Только после уплаты штрафа в 1227 г. король смог возвратиться в Д. Попытки вернуть потерянные земли не увенчались успехом, в результате чего граница между Д. и империей вновь прошла по Даневирке.

В 1231 г. была составлена 1-я официальная поземельная опись — «Земельная книга короля Вальдемара», а также продолжена работа по кодификации церковного и обл. права, начатая при Вальдемаре I. Ок. 1167 г. было утверждено церковное право Зеландии и по его образцу церковное право Сконе (1175). В стране стало главенствовать Ютландское



Кафедральный собор
в Роскилле. 1194 г.— XIII в.

право, оформленное как письменные законы для Ютландии, о-ва Фюн и Шлезвига. Составителем Ютландского права был друг короля Гуннар (1222–1251), еп. Виборга, который способствовал включению в запись обычного права позиций из канонического права. Кодекс заложил основы гражданского, уголовного и адм. права, а также принципы отношений королевской власти и общества в лице магнатов. Единственный король должен править, опираясь на советы епископов и стурманнов, «лучших людей королевства» (*meiiores regni*). Ютландское право было утверждено на собрании знати в Вордингборге (1241).

При архиеп. Андерсе Сунессене (1201–1224) Церковь в Д. сохраняла независимость от королевской власти. Архиепископ участвовал в крестовом походе в Эстляндию и основал там 3 новых еп-ства, в т. ч. Ревельское. Возможно, он присутствовал на *Латеранском IV Соборе* (1215) и получил титул кардинала. В годы его пребывания на кафедре в Д. появились монахи нищенствующих

орденов: *францисканцы* и *доминиканцы* (первый доминиканский монастырь учрежден архиеп. Андерсом Сунессеном в 1221 в Лунде). Еп. Виборга Гуннар, цистерцианец, получил образование в Париже, уделял большое внимание образованности духовенства, принимал участие в законодательной деятельности короны.

В XIII в. оформились привилегии дат. знати, освобожденной от повинностей в пользу гос-ва, налогов и штрафов. В XII — нач. XIII в. в связи с решениями III и IV Латеранских Соборов (1179 и 1215) усилилась борьба Датской Церкви за иммунитет (освобождение от налогов), официально закрепленные в Ютландском праве: все церкви, монастыри и священнослужители, живущие в celibате, освобождались от воинских и налоговых обязательств. Держатели церковных земель осво-

божались от обычных поборов короны лишь по особым привилегиям, которые к нач. XIV в. охватили все церковные земли. Заверши-

лось формирование системы регулярных налогов, первым из к-рых стала церковная десятина, взимаемая зерном с 1-й пол. XII в. Католич. Церковь в Д. активно участвовала в морской торговле, еп-ства и мон-ри владели торговыми кораблями. Во владении Церкви находились города Лунд, Шлезвиг, Риббе, Орхус, Виборг, Бёрглум, Оденсе, Роскилле, Копенгаген. Горожане нередко вступали в борьбу со своими сеньорами, епископами (напр., мятеж в 1294 в Роскилле).

В XIII в. церковные деятели и учреждения оказывали значительное влияние на управление страной. Католич. Церковь поддерживала политику централизации и социальную политику королей Д. До сер. XIII в. союз гос-ва и церкви в Д. был прочным, хотя между короной и церковью существовали разногласия по поводу соотношения королевской и церковной власти в стране, фискальных вопросов. Папство принимало сторону дат. государей в их конфликтах с епископами, аббатами и др. высшими представителями мест-

ного клира. Рим заботился о воспитании в сев. странах грамотных представителей духовенства: так, в 1219 г. папа *Гонорий III* издал буллу, в к-рой призывал сканд. епископов направлять больше студентов в Париж для обучения теологии.

Во 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в. в Д. развернулась острая борьба между сторонниками гос. централизации, упорядочения политических институтов и обл. аристократией, выступавшей за сепаратизм. Борьба велась с переменным успехом. Отдельные области Д. (Сев. Ютландия и о-в Фюн, Зеландия, Юж. Ютландия (Шлезвиг), Сконе, о-в Борнхольм) сохраняли значительную автономию, свои тинги (местные законодательные собрания) и местное право, имели лидеров из среды знати, претендовавших на главенство, а в отдельные периоды и собственных выборных королей.

К сер. XIII в. Д. закрепила положение одной из ведущих держав Балтики и начала борьбу за господство в Сев. Европе. В Прибалтике и Юж. Ютландии Д. непосредственно сталкивалась с северогерм. гос-вами, которые в XIII в. перешли к активной политике, начав колонизацию слав. и балтийских территорий по побережьям Северного и Балтийского морей. Нем. колонизация охватила Скандинавские страны, часть дат. земель уже в кон. XIII в. перешла к нем. соседям.

2-я пол. XIII — нач. XVI в. — период политической нестабильности, падения авторитета королевской власти. Поиски путей выхода из кризиса (Кальмарская уния, 1397) оказались неудачными. Католич. Церковь в Д. теряет независимость, подпав под влияние королевской власти. Дат. епископат вовлекается в политическую и адм. деятельность; интересы короны приравниваются к интересам католич. Церкви. Уровень образованности и благочестия высшего духовенства падает, усиливается процесс секуляризации.

После смерти Вальдемара II Д. оказалась в полосу междоусобиц. Кор. Эрик IV (1241–1250) посредством нового крестового похода желал вернуть все дат. владения в Эстляндии. Он стремился подчинить себе Копенгаген, чем оттолкнул от себя сеньора города — еп. Роскилле и гос. канцлера Нильса Стигсена, возбудив недовольство всей церкви в Д. Это привело к затяжному кон-



фликту между высшим духовенством и короной. Пограничные территории оказались в руках мятежных родственников короля. В 1241 г. герцог Шлезвига Абель развязал гражданскую войну, вторгся в Ютландию и разорил Рибе, сжег Оденсе на о-ве Фюн. Абель привлек на свою сторону епископат и г. Любек, посулив ганзейцам привилегии в датской торговле. В 1249 г. флот Любека захватил и разграбил Копенгаген, сровняв с землей замок. Кор. Эрик IV был убит людьми Абеля, который стал королем Д. (1250–1252). Абель погиб в сражении с восставшими крестьянами, к-рых он пытался обложить налогом, во время военной экспедиции в Зап. Шлезвиге.

Его преемник, Кристофер I (1252–1259), также столкнулся с проблемой Шлезвига. Гольштейнские графы совершали туда набеги, а вдова Абеля, принцесса Мехтильда, при поддержке местной знати потребовала от короля признать автономию Шлезвига. Враждебно настроенный по отношению к королю архиеп. Лунда Якоб Эрландсен выступил против введения королем ограниченной епископских привилегий (1256). Король арестовал архиепископа, провез его в шутовском колпаке по о-ву Фюн и посадил в тюрьму. В ответ папа Римский Александр IV наложил интердикт на Сконе и Зеландию, но по приказу короля в храмах продолжали совершаться богослужения. Кристофер I привлек на свою сторону Нильса, еп. Виборга, которого назначил канцлером, и доминиканские мон-ри; францисканцы и цистерцианцы встали на сторону противников короля. Конфликт с магнатами Кристофер I разрешил, отказавшись от королевского права арбитража в их спорах. Между тем Яромар, кн. Рюгена, оккупировал о-в Борнхольм, занял Зеландию и осадил Копенгаген. В разгар борьбы король внезапно скончался. Его сыну, Эрику V (1259–1286), было всего 10 лет. Регентшей при нем стала мать, Маргарита, дочь герцога Померанского. Кн. Яромар захватил короля и его мать в плен и отвез в Гамбург. Их вызволил родственник королевы Альбрехт Брауншвейгский, ландграф Тюрингии, к-рый распорядился в стране, пока недовольный народ не принудил его покинуть Д. Королеве удалось договориться с Церковью, выпустив из тюрьмы архиеп. Якоба Эрландсена. Конфликт

Церкви с королевской властью продолжался при кор. Эрике VI Менведе (1286–1319). Король арестовал архиеп. Йенса Гранда (1294) и привез его в замок Сёборг, склоняя к договору на своих условиях. Но архиепископ бежал, добрался до Рима и обратился к папе Римскому Бонифацию VIII. Эрик VI обещал папе Римскому большую денежную «компенсацию», и Бонифаций VIII назначил Йенса Гранда архиепископом Гамбургско-Бременским.

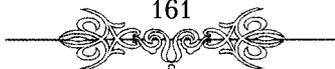
После поражения архиепископов в борьбе с королевской властью католич. Церковь в Д. была подчинена королю. Епископат вошел в систему гос. управления. В нач. XIV в. при короле сложился коллегиальный аристократический орган — королевский совет, обладавший совещательными, исполнительными, а в случае необходимости и регентскими функциями. В него входили герцоги, дротс (министр двора), маршал, канцлер, епископы, главы ландов, виднейшие господа. Канцлер, хранитель королевской печати, обычно один из епископов, управлял канцелярией короля (и гос-ва), которая первоначально состояла из клириков.

После отречения Кристофера II (1320–1326, 1329–1332) территория страны оказалась поделенной между нем. магнатами. В 1332–1340 гг. в Д. не было короля. Конец нем. господству в Д. положил мятеж в Сконе, закончившийся убийством 300 гольштейнцев в кафедральном соборе Лунда. Делегация сконских магнатов во главе с архиепископом Лундским просила кор. Швеции и Норвегии Магнуса Эриксона принять Сконе, Халланд и Блекенге в залог, чтобы откупиться от гольштейнцев. Было оговорено, что эти территории сохранят свои обычаи и не будут включены в состав Швеции. Временное отчуждение от Д. обл. Сконе вызвало ослабление власти Лундского архиепископа. Вместе с тем обогащение епископата и мон-рей привело к их отрыву от приходского духовенства. Нек-рые иерархи пытались преодолеть этот разрыв с помощью улучшения материального положения духовенства и повышения его образовательного уровня. Так, архиеп. Якоб Эрландсен учредил школы для детей бедняков в Лунде и Роскилле. В 1298 г. еп. Кристиан II заново обустроил школу в Рибе. В Оденсе еп. Петер Пах (1304–1339) основал школу при ка-

федральном соборе, в к-рой с учеников взималась половина платы за обучение. Еп. Николас Йонсен (1340–1362) сделал обучение бесплатным.

Восстановление авторитета королевской власти в Д. связано с именем кор. Вальдемара IV Аттердага (1340–1375), к-рый получил дат. престол при поддержке герм. имп. Людвиг IV. Король сумел выкупить территории на Ютландском п-ове, путем залоговых операций и военных действий ему удалось вернуть большинство островов, в т. ч. о-в Фюн. Были восстановлены власть короля Д. на о-ве Зеландия и в Сев. Ютландии, возвращены Лолланн, Фальстер, Мён (1346–1348) и Лангеланн. К началу правления Вальдемара IV была фактически потеряна власть над Эстляндией, к-рую пришлось продать Ливонскому ордену (1346). Вальдемар IV, не доверяя местной знати, искал союзников вне Д. и совершал поездки по Европе, в т. ч. он ездил в Авиньон, в то время бывший резиденцией пап, где получил высший папский знак отличия для светских государей — Золотую розу и реликвии святых. Совершил паломничество в Иерусалим (1346–1347), где был посвящен в рыцари. В кон. 50-х гг. XIV в. Вальдемар, укрепив границы и международный авторитет страны, решил вернуть Сконе, воспользовавшись вспыхнувшей в Швеции усобицей. В 1359 г. дат. король при поддержке герцога Мекленбургского захватил большую часть Сконе, а в 1360 г. полностью вернул область Д. Стремясь установить гегемонию Д. в Скандинавии, король захватил важнейшие опорные пункты на Балтике — о-ва Эланд и Готланд (1361), принадлежавшие Швеции. Экспансия Д. на Балтике привела к конфликту с Ганзейским союзом (1-я Ганзейская война (1362–1365) окончилась победой Д.). В борьбе против Ганзы Вальдемар IV стремился привлечь на свою сторону Римского папу, Фландрию и Саксонию. Вступив в борьбу за наследование швед. престола, дат. король потерпел поражение во 2-й Ганзейской войне (1367–1370).

В 1360 г. данехоф принял «Земский мир» (Landefred) — договор между королем и сословиями, обязательный для всех подданных страны и тех земель, к-рые присоединятся к Д. в будущем. Провозглашалась





обязанность народа подчиняться королю, а короля — приказывать народу, но до тех пор пока монарх (и его сын) не нарушит закон. Обязанность сословий заключалась в том, чтобы защищать Д. от внешних врагов и грабежей, не допускать в страну иностранные войска и не оказывать наносящую ущерб стране помощь государям др. стран. Король обязывался соблюдать «старые обычаи» в отношении налогов и военной службы, законы страны, не заключать вассалов в тюрьму без суда и законного приговора, в т. ч. за преступления против короля, его наследника и гос-ва. Это соглашение укрепило единство Д., авторитет и прерогативы короля, вассальные отношения. Деятельность Вальдемара IV получила полную поддержку дат. епископата.

После смерти Вальдемара IV Гос. совет остановился на кандидатуре 5-летнего Олафа II Хоконсона (1376–1387), в мае 1376 г. на данехофе в Сконе его избрали королем Д. Путем земельных пожалований регентше кор. Маргрете удалось добиться нейтралитета аристократии, в т. ч. высшего духовенства (так, епископ Роскилле получил в пользование королевский замок и Копенгаген, а также королевский замок Неббе). Однако страна находилась в тяжелом положении из-за борьбы с пиратством, гегемонии Ганзы на внутренних рынках, войн между странами и конфликтов внутри страны, соперничества из-за проливов, аграрного и демографического кризиса и усиленной оппозиции сословий. Упадок мелкого и отчасти среднего дворянства привел к усилению и обогащению аристократии, монополизировавшей гос. управление. Короли, задабривая аристократию, раздавали лены и дарили земли, что ослабляло их материальную базу. В этих условиях произошло объединение Д., Швеции и Норвегии под властью кор. Маргрете, внучатый племянник к-рой был избран королем в Норвегии как Эрик III (1389), в Д. — как Эрик VII (1396) и в Швеции — как Эрик XIII (1396). Тройственная уния была заключена 17 июня 1397 г. в Кальмаре. Уния была поддержана дат. и швед. епископатам во главе с архиепископами Лундским и Уппсальским, однако архиепископ Нидаросский, очевидно, даже не прибыл в Кальмар. Отсутствовали и представители норвеж. епископата.

Уния связывалась прежде всего с интересами Д.; предполагалось единое гос. образование, с сильной и общей королевской властью и администрацией. Политика централизации, к-рую проводила Маргрете в 3 странах, значительно усилила королевскую власть.

После смерти Маргрете (1412) началось самостоятельное правление Эрика Померанского (до 1439), его внутренняя политика была направлена на укрепление гос-ва. Эрик вернул короне Копенгаген, ущемив тем самым права епископа Роскилле. В 1415 и 1420 гг. на военные нужды был собран налог с церковных приходов стран, объединенных в унию, в 1421 г. король затребовал помощь продовольствием и фуражом и т. д. Все наиболее важные должности в управлении постепенно заняли датчане и немцы, кафедры Нидаросского архиепископства и норвеж. епископства также заняли датчане, подчинив т. о. гос. канцелярию (канцлером являлся епископ Осло). Эрик стремился проводить подобную политику и в Швеции. Кор. Кристофер III Баварский (1438–1448) действовал в русле политики, проводимой Гос. советом Д. и его лидером архиеп. Лунда Хансом Лаксманом. Старинные привилегии свободных крестьян были урезаны, держателей стремились прикрепить к земле и лишить личной свободы. В результате началось крестьянское восстание в Ютландии и на Зеландии (1438–1443), направленное первоначально против дворян и католич. Церкви.

Крестьянство постепенно было лишено собственности на землю, к-рая перешла в руки католич. Церкви, дворянства и короля. Среди крупнейших землевладельцев были архиепископ Лунда, епископ Роскилле, ряд соборов и мон-рей. Устойчивое положение католич. Церкви в Д. обеспечивалось запретом на дробление ее земель, к-рые нельзя было продавать светским лицам. Контроль королевской власти над Церковью усилился в период войн Д. со Швецией (2-я пол. XV в.), потребовавших консолидации сил короны. Король стал лично распоряжаться назначениями на церковные должности, контролировать церковные суды. Среди дат. епископата выделялись немногочисленные образованные иерархи. Так, Кнуд Миккельсен, еп. Виборга (1451–1478), бывш. ректор Эрфуртского университета, был

известным юристом и дипломатом. В 1479 г. буллой Римского папы *Сикста IV* в Копенгагене был основан ун-т; его первым канцлером стал еп. Роскилле Олаф Баден (1461–1485).

Усиление королевской власти в Д. произошло при кор. Кристиане II (1513–1523). Будучи наместником Норвегии, Кристиан ограничил власть крупных церковных владетелей, лелеял планы введения в Д. наследственной монархии. Поэтому при его избрании на дат. трон дворянство ограничило права монарха. В числе прочего от контроля короны освобождались церковные суды. Однако, временно уступив дворянству, новый король, опираясь на бюргерство, незнатных дворян и чиновников, развил законодательную деятельность, направленную на концентрацию власти в своих руках. Кристиан II добился права назначать членов Гос. совета — ленсманов, епископов и прелатов. В 1521 г. была издана серия законов, касавшихся земских отношений, городов, торговли и католич. Церкви. Существенно ограничивались торговые привилегии дворян и Церкви. Священникам было запрещено апеллировать к церковному суду и Римскому папе, а также приобретать землю. Эта реформа была проведена под влиянием идей нем. реформаторов. Кристиан II приглашал в Д. М. *Лютера* и его сподвижников из Виттенберга, поощрял проповедь лютеранства в стране и распространение гуманистических идей.

Отношения Кристиана II с церковной иерархией были напряженными. Католич. епископат в Д. сопротивлялся деятельности проповедников Реформации, к-рым покровительствовал король (напр., еп. Роскилле Лаге Урне (1512–1529), еп. Рибе Ивар Мунк (1499–1534) и др.). В 1523 г. король вопреки воле кафедрального капитула в Лунде назначил на архиепископскую кафедру своего ставленника Юргена Скодборга. Короля поддерживал Йенс Андерсен Бельденак, еп. Оденсе; простолудин по происхождению, талантливый юрист, он считался отщепенцем среди знатного дат. епископата.

Во внешней политике Д. продолжилась борьба за сохранение Кальмарской унии. Конфликт в Швеции между аристократией, стоявшей за разрыв унии, и архиеп. Уппсалы Густавом Тролле, сторонником сохранения альянса, вынудил Крис-



тиана II направить туда флот с наемниками (1517–1518). Шведы восстали, возмущенные грабежом, их действия были направлены и против архиепископа. Магнаты арестовали Густава Тролле, за что Римский папа Лев X наложил на Швецию и ее регента Стена Стуре Младшего интердикт. Кристиан II объявил шведов еретиками и вторгся в страну, восстановив в Швеции дат. господство. Стокгольм сдался на условиях подчинения Кристиана II швед. Гос. совету, амнистии всем противникам дат. короля и архиеп. Густава Тролле. Кристиан II согласился на эти условия, подтвердив обещания клятвой на Евангелии. В 1520 г. архиепископ Уппсалы короновал Кристиана II швед. короной, что означало восстановление Кальмарской унии. Однако король нарушил клятву, организовав «Стокгольмскую кровавую баню» (8–9 нояб. 1520) — подобие церковного суда, на котором сторонники Стена Стуре были признаны еретиками. Было объявлено, что данная королем клятва не распространяется на еретиков. После суда были уничтожены мн. противники унии, личные враги архиеп. Густава Тролле и др. влиятельные люди (2 епископа и 7 членов Гос. совета, представители старинных семей, более 100 дворян и священников, бургомистры Стокгольма и др.). Погромы прокатились по Смоланду и ряду областей: в частности, были утоплены монахи из мон-ря Ньюдала, мимо которого король проезжал, возвращаясь в Д. В Швеции вспыхнуло восстание, в июне 1523 г. швед. риксдаг низложил Кристиана II, окончательно расторг унию и избрал королем Густава I Вазу. События в Швеции подстегнули оппозицию в Д.: недовольный абсолютистскими устремлениями короля, Гос. совет от имени народа расторг вассальную клятву Кристиану II (20 янв. 1523). Низложенный король покинул страну.

В XV — нач. XVI в. получили новое развитие отношения Д. с рус. землями. Дат. король через подвластного ему губернатора Выборга поставил вопрос о предоставлении его подданным права торговли на ганзейском дворе в Новгороде, но не добился успеха. В 1428 г. новгородское посольство ездил в Д. с предложением заключить «вечный мир», смогло договориться о мирном соглашении на 5 лет. В кон. XV — нач. XVI в. Русское гос-во стало первым

союзником Д. на Балтике. В 1493 г. в Копенгагене был заключен первый русско-дат. договор, позволивший гос-вам наладить торговлю без посредничества Ганзы. В 1506 и 1516 гг. договор возобновлялся, дат. купцы стали торговать по р. Неве и в Ивангороде. В 1517 г. вел. кн. Московский и Владимирский *Василий III Иоаннович* пожаловал дат. купцам грамоту, гарантировавшую выгодные условия для торговли в России, в т. ч. право иметь гостиные дворы в Новгороде и Ивангороде. Кристиан II выдвинул проект создания датско-швед. торговой компании, которой принадлежало бы монопольное право на торговлю между Россией и странами Зап. Европы. После свержения короля проект не был реализован.

Накануне Реформации в Д. насчитывалось 134 мон-ря различных монашеских орденов и конгрегаций. Католич. Церкви в Д. принадлежало 30–35% обрабатываемой земли. Архиепископ Лунда и епископ Роскилле оставались крупнейшими землевладельцами страны, отношение к ним в дат. обществе было недоброжелательным. Рядовое духовенство, не обладавшее достаточными доходами, в посл. повсеместно поддерживало реформаторские идеи Лютера. Ист.: *Procop. Bella*. VI 53. 3, 29; *Greg. Turon. Hist. Franc.* III 3; *Joan. Malal. Chron.* II 39; *Beda. Hist. eccl.* V 9; *Alcuinus. Vita Willibrordi.* 9 // *MGH. Scr. rer. Mer.* Bd. 7. S. 123–124; Опозий короля Альфреда // Английские средневеки. источники IX–XIII вв.: Тексты, пер., коммент. / Сост., пер., коммент.: В. И. Матузова. М., 1979. С. 25–26; *Rimbertus. Vita Anskarii.* 31, 32. *Hannoverae*, 1884. P. 60–63. (*MGH. Scr. rer. Germ.*; 55); *Adam Bremensis. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* / Ed. B. Schmeidler. *Hannoverae*; Lipsiae, 1917, 1993. P. 1–283. (*MGH. Scr. rer. Germ.*; 2); *Saxo. Gesta Danorum* / Ed. J. Olrik, H. Ræder. København, 1931. Vol. 1; *Liber Daticus Roskildensis* / Ed. A. Otto. København, 1933 (рус. пер.: Роскильская хроника / Пер., коммент.: В. В. Рыбаков // ДГВЕ, 2001. М., 2003. С. 320–329; *Acta Pontificum Danica* / Ed. A. Krarup. København, 1904–1943. 7 т.; *Vitae Sanctorum Danorum* / Ed. M. C. Gertz. København, 1908–1912. 3 vol.; *Bullarium Danicum* (1198–1316) / Ed. A. Krarup. København, 1932; *Consuetudines Lundenenses: Statuter for kannikesamfundet i Lund* c. 1123 / Ed. E. Buus. København, 1978; *Danmarks Kirker* / Nationalmusset. København, 1933–[2005]. [61] т.

Лит.: *Ljungberg H. Die nordische Religion und das Christentum.* Güterlohn, 1940; *Haff K. Das Grosskirchspiel im nordischen und niederdeutschen Recht des Mittelalters* // *ZSRG.K.* 1947. Bd. 34. S. 1–30, 253–270; *Gerhardt M., Hubatsch W. Deutschland und Skandinavien im Wandel der Jahrhunderte.* Bonn, 1950; *Seegrün W. Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation.* Neumünster, 1967; *Christensen A. E. Vikingetidens*

Danmark: Paa oldshistorisk baggrund. København, 1969; *idem. Archbishop Asser, the Emperor and the Pope: The First Archbishop of Lund and His Struggle for the Independence of the Nordic Church* // *Scandinavian J. of History.* Oslo, 1976. Vol. 1. P. 25–42; *Skyum-Nielsen N. Kvinde og Slave: Danmarks historie uden retouche.* København, 1971; *Riis Th. Les institutions politiques centrales du Danemark: 1100–1322.* Odense, 1977; *Rebane P. The Papacy and the Christianization of Estonia* // *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia.* Vat., 1989. P. 171–201; *Anderson E. Early Danish Missionaries in the Baltic Countries* // *Ibid.* P. 245–275; *Hoffmann E. Heilige Könige des europäischen Nordens* // *Schriften des Heimatkundlichen Arbeitsgemeinschaft für Nordschleswig.* Apenrade, 1996. Bd. 71. S. 71–91; *Сванудзе А. А. Копенгаген: Судьба гавани купцов* // *Город в средневек. цивилизации* Зап. Европы. М., 1999. Т. 1: Феномен средневек. урбанизма. С. 374–377; *Антонов В. А. Города и крестовые походы в прибалтийские земли* // *Там же.* 2000. Т. 4: *Extra muros: Город, общество, гос-во.* С. 217–229; *Рыбаков В. В. Известия о Скандинавии в Хронике Адама Бременского: (Кн. I, гл. 15)* // *СВ.* 2003. Вып. 64. С. 190–206. Библиогр.: *Erichsen B., Krarup A. Dansk historisk Bibliografi.* København, 1917–1927. 3 vol.; *Kirkehistorisk Bibliografi* / Ed. T. Christensen, J. Grønbaek e. a. København, 1979.

С. Ю. Агшиев, Э. П. К.

Реформация в Д. Распространение в Д. лютеранства в 1-й пол. XVI в. было связано с деятельностью в Виборге Х. Таусена (1494–1561), выпускника Виттенбергского ун-та. В 1530 г. он был приглашен на публичный диспут с католич. богословом П. Хельгесеном. В ходе диспута Таусен защитил свои т. н. 43 копенгагенские статьи. Хотя первое время представители королевской власти занимали посредническую позицию между католиками и лютеранами, они проводили все больше акций, косвенно благоприятствовавших последним. Кор. Фредерик I (1523–1533), будучи католиком и принеся клятву защищать католич. Церковь от сторонников Реформации, в 1527 г. заявил, что его правление основывается на идее свободы совести, и уравнивал в правах католиков и лютеран. Его сын, герц. Шлезвиг-Гольштейнский Кристиан, был открытым и последовательным сторонником лютеран. Реформации. После смерти отца Кристиан стал главным претендентом на трон, однако на херредаге в 1533 г. в Копенгагене ригсрод принял решение отложить выборы короля на год, чтобы, получив согласие ригсрода Норвегии, избрать короля для Д. и Норвегии. Д. на короткое время стала дворянской республикой во главе с ригсродом.

Городские власти Любека обратились за помощью к дат. ригсроду

в борьбе против протестант. Нидерландов. Получив отказ, любекцы составили план антидворянского переворота при поддержке представителей бюргерства и гр. Кристофера Ольденбургского, двоюродного брата низложенного в 1523 г. Кристиана II. В 1534 г. началась гражданская война («графская распря»), в ходе которой любекцы под рук. гр. Кристофера планировали восстановить Кристиана II на троне, перенести столицу гос-ва в Любек, а Д. превратить в протекторат. Восставшие боролись за укрепление позиций католич. Церкви, в то время как их противники, сторонники герц. Шлезвиг-Гольштейнского Кристиана, выступали под лозунгами лютеран. Реформации. Основная масса ютландских дворян и бюргеры Фюна и Ютландии встали на сторону Кристиана. На заседании ригсрода в Ютландии было принято решение о его коронации; протестант Кристиан III (1534–1559) был коронован 19 авг. 1534 г. в Хорсенсе. В янв. 1535 г. армии швед. кор. Густава Вазы и Кристиана III одержали победу над войском гр. Кристофера у Хельсингборга. В 1536 г. Любек заключил мир с Кристианом III.

Реформацию в Д. новый король задумывал провести наподобие немецкой, опираясь на опыт и поддержку Германии. Для разработки нового церковного ордонанса в авг. 1536 г. король пригласил Ф. Меланхтона и И. Бугенхагена. Они не смогли приехать, и составление документа было поручено дат. богословам. Вопрос о церковной реформе был поднят на заседании херредага в окт. 1536 г., где были представители всех сословий, за исключением католич. епископов, не приглашенных королем. На время проведения херредага во избежание беспорядков был закрыт въезд в Копенгаген. 3 епископа взяты под стражу. Перед началом заседаний Кристиан III потребовал передачи ему и ригсроду всей полноты власти, в т. ч. управление церковью, в Д., отстранил от должностей и арестовал всех католич. епископов.

Новый статус Церкви Дании был определен в т. н. капитуляциях (1536): отменялись церковные привилегии, епископы заменялись лютеран. суперинтендантами (впосл. новый термин не прижился), церковная собственность была конфискована и перешла в фонд королевских владений, имущество соборов и мон-рей могло



Кор. Кристиан III

сохраняться за ними при условии принятия священниками и монахами протестант. веры. Большинство епископов в Д. приняли Реформацию, им вскоре были возвращены прежние должности, пожалованы обширные лены. Т. о., Церковь Дании внешне сохранила прежнюю структуру. В сент. 1537 г. в Рибе был принят свод церковного законодательства (Ribe-artikler). Согласно документу, должность архиепископа упразднялась, однако епископ Зеландии, резиденция которого находилась в Копенгагене, должен был считаться «первым среди равных». Мон-ри в Д. не были закрыты, но пострижение новых монахов воспрещалось. Насельникам был предоставлен выбор: уйти в мир, выехать из Д. или постепенно переходить из одного мон-ря в другой по мере их сокращения. В целом переход от католицизма к лютеранству в Д. был спокойнее, чем в др. европ. странах, в результате во главе Датской лютеран. церкви стал король Д., а «рукоположенные» Бугенхагеном, не имевшим епископского сана, 7 первых дат. лютеран. суперинтендантов

стали представителями короля в управлении церковью.

До XVII в. гос-во вело жесткую политику в отношении верующих др. конфессий, провозглашенная ранее свобода вероисповедания была отменена, по закону 1569 г. о надзоре за иммигрантами пресекались любые попытки проникновения в страну католич. влияния. В XVII в. катастрофы и войны серьезно подорвали национальную экономику, следствием чего стала заинтересованность в притоке иностранных рабочих, в т. ч. относившихся к др. конфессиям. В 1684 г. право селиться в Д. и проводить богослужения получили иудеи. В 1685 г. подобное разрешение было дано группе кальвинистов вместе с разрешением строить церкви. Было смягчено отношение к католикам, в 1671 г. послу Франции в Д. было позволено построить часовню на территории посольства и совершать в ней католич. богослужения.

В сер. XVII в. Д. включала Норвегию с принадлежавшими ей Исландией, Гренландией и Фарерскими о-вами и северогерм. герц-ства Шлезвиг и Гольштейн. В 1667 г. к Д. были присоединены графства Ольденбург и Дельменхорст, лены Свящ. Римской империи. К этому времени Д. потерпела ряд поражений в войнах со Швецией. После заключения в 1658 г. мира в Роскилле Д. потеряла владения на юге и юго-западе Скандинавского п-ова (Сконе, Блекинге, Халланд, норвежские области Бохуслен и Тронхейм, о-в Борнхольм). Зимой 1658/59 г. швед. кор. Карл X Густав осадил Копенгаген, после чего в 1660 г. был заключен датско-швед. мирный договор, согласно к-рому Д. возвращались Тронхейм и Борнхольм.

В сент. 1660 г. состоялось собрание сословий, последнее в истории Д., на котором присутствовали представители дворянства, бюргерства и духовенства. 13 окт. ригсрод постановил, что власть мо-

Замок Кронборг в Хельсингёре (Эльсиноре). 2-я пол. XVI в.



нарха является наследственной, в т. ч. по жен. линии. В 1661 г. представителями сословий и провинций был разработан и подписан «Акт са-

модержавного наследственного правления, или Акт суверенитета», одобренный вполн. сословными собраниями Норвегии, Исландии и Фарерских о-вов. Новый политический строй оформлялся особым актом — «Королевским законом» (Kongeloven), в к-ром утверждалось божественное право монарха на неограниченную власть. Монарх был обязан хранить верность *Аугсбургскому исповеданию*, поддерживать целостность королевства и лишался возможности изменять законодательство. Устанавливался строгий порядок престолонаследия, в случае несовершеннолетия монарха период регентства ограничивался достижением им 13-летнего возраста. В 1683 г. была завершена работа по составлению единого свода т. н. Датского закона (Danske Lov).

В Северной войне (1700–1721) Д., стремившаяся вернуть утраченные владения, а также устранить угрозу со стороны герц. Гольштейн-Готторпского Фридриха IV, вместе с Россией и Саксонией образовала антишвед. союз — Северную лигу. После



Замок Фредериксборг.
1722 г.

того как рус. войска под командованием Петра I разбили швед. армию под Полтавой, дат. войска в нояб. 1709 г. высадились в Сконе. Им удалось захватить Юж. Швецию, но они не смогли взять Мальмё и морскую крепость Карлскруну. В дек. 1712 г. дат. армия потерпела поражение в Мекленбурге (Германия). В 1720 г. был заключен Фредериксборгский мир между Швецией и Д. По условиям этого мира датчане должны были освободить герцогскую часть Гольштейна, сохранив герцогскую часть Шлезвига, к-рый целиком возвращался под власть дат. короны, но не в состав собственно Д.

В 50-х гг. XVIII в. в образованных слоях дат. общества распространились идеи «просвещенного абсолютизма». В 1746 г. кор. Фредерик V (1746–1766) отменил нек-рые указы

своих предшественников, выдержанные в строгом пиетистском духе, и ослабил цензуру, что способствовало развитию общественной мысли в Д. и распространению идей франц. и англ. просветителей. Позднее вокруг кор. Кристиана VII (1766–1808) оформилась партия аристократов, заинтересованных в проведении политических реформ, следствием этого стало создание в 1767 г. комиссии, к-рая должна была изучить возможности облегчения участи крестьянского сословия. В период правления Кристиана VII влияние приобрел личный врач короля И. Ф. Струэнзе (1737–1772). После того как король сделал его кабинет-министром, в руках Струэнзе сосредоточилась почти безграничная власть. Располагая подписью короля, за 2 года он опубликовал более 2 тыс. указов, пытаясь провести комплекс реформ согласно идеям «просвещенного абсолютизма»: реорганизовал аппарат управления, заменив коллегии подчиненными королю департаментами с ограниченными функциями; провёл декрет об отмене цензуры и о свободе печати; узаконил независимость судебной власти от исполнительной. Неподготовленность

реформ и скорость, с которой они проводились, вызвали сильное недовольство. В янв. 1772 г. группа заговорщиков про-

никла к королю, заставив его подписать приказы, необходимые для ареста и казни Струэнзе. Была восстановлена прежняя форма правления (Королевский совет и система коллегий), большинство указов Струэнзе отменялось.

XIX–XX вв. В 1813 г. кор. Фредерик VI (1808–1839), связанный союзническими отношениями с Наполеоном Бонапартом, объявил войну России и Пруссии, оставаясь в то же время в состоянии войны со Швецией (Д. претендовала на Норвегию). В дек. того же года швед. войска под командованием Карла XIV Юхана овладели большей частью герц-ств Шлезвиг и Гольштейн, угрожая Д. В ночь с 14 на 15 янв. 1814 г. в Киле были подписаны мирные договоры между Д., с одной стороны, и Швецией и Великобританией —

с другой. Фредерик VI отказался в пользу швед. короля от Норвегии, сохранив за Д. Фарерские о-ва, Исландию и Гренландию. В качестве компенсации Д. получила северо-герм. провинции Швеции — Переднюю Померанию и Рюген. 17 мая 1814 г. была провозглашена независимость Норвегии, создано временное правительство, а Кристиан Фредерик (дат. наследный принц, с 1813 наместник Норвегии) объявлен регентом, а в апр. — королем Норвегии. В авг.—нояб. 1814 г. после войны со Швецией была заключена шведско-норвеж. уния. Король Швеции был избран королем Норвегии, а Кристиан Фредерик («король на одно лето») вернулся в Копенгаген, вполн. заняв дат. трон.

В 1834–1836 гг. были созваны 4 провинциальных сословно-представительных собрания с совещательными функциями (в Роскилле, Виборге, Шлезвиге и Итцехо). В 1848 г. кор. Фредерик VII (1848–1863) заявил о желании ввести в Д. новую конституцию с общим для королевства и герц-ств сословным собранием (в Шлезвиге и Гольштейне для решения внутренних дел сохранялись сословные совещательные органы). 18 марта того же года в Копенгаген прибыла делегация шлезвиг-гольштейнцев, заявившая о негативном отношении к проекту. 21 марта состоялось массовое шествие к королевскому дворцу, когда лидеры политических движений вручили королю свою программу. Сепаратизм герц-ств, принявших еще в 1814 г. программу объединения в одно гос-во, вызвал в Д. движение скандинавизма, проповедовавшее культурную, духовную и политическую общность народов и стран Сев. Европы. После войн с Пруссией за Шлезвиг и Гольштейн (1848–1850, 1864) в Вене был подписан договор (30 окт. 1864), согласно к-рому король Д. передавал прусскому королю и австр. императору герц-ства Гольштейн, Лауэнбург и Шлезвиг, потеряв т. о. 2/3 территории.

5 июня 1849 г. кор. Фредерик VII утвердил одобренную Гос. собранием конституцию: Д. становилась ограниченной монархией; за королем сохранялась исполнительная власть, а законодательная делилась между монархом и 2-палатным парламентом (ригсдагом). Принятие Конституции Д. узаконило развитие свободноцерковного движения. Еще в

1814 г. было основано Датское библейское об-во, деятельность которого обеспечила издание и распространение Библии по доступной цене. В 1838 г. в стране начала действовать Католическая апостольская Церковь, в 1839 г. — 2 баптистские общины. В 1850 г. в Д. прибыли мормоны, их проповедь возымела действие на большое количество датчан, в основном из непривилегированных слоев общества. Методисты занимались в Д. социальной помощью. Несмотря на резкий всплеск активности свободных церквей в XIX в., большая часть их до наст. времени остаются малочисленными группами. Датская народная церковь смогла организовать различные ривайвелистские течения. Хотя свободные церкви уступают Датской народной церкви по величине, их проповедническая и социальная активность повлияла на религ. ситуацию в Д.

В нач. XX в. в Д. открывается большое количество т. н. народных университетов, или высших народных школ, созданных в соответствии с идеями о всеобщей грамотности, высказанными дат. богословом, педагогом, поэтом и политическим деятелем Н. Грундтвигом. Преподавание в них было свободным и зависело от запросов аудитории, главное внимание уделялось истории Д., всеобщей и церковной истории, лит-ре. Деятельность высших народных школ субсидировалась гос-вом и сельскими об-вами. Действовала хорошо организованная система всеобщего обязательного обучения. Открывались высшие технические школы, которые готовили специалистов для различных отраслей промышленности. В движении за народное просвещение участвовали мн. общественные орг-ции.

При Фредерике VIII (1906–1912) в Д. оформилась многопартийная система. Наиболее крупными партиями стали Хёйре (Højre — Правая), Венстре (Venstre — Левая) и социал-демократическая. С нач. XX в. постепенно усилилось влияние социал-демократов (СДПД), выступавших за максимальную демократизацию общественной системы с помощью действующих гос. институтов (допустить рабочих к управлению производством, усовершенствовать действующие в социальной сфере механизмы, переустроить общество путем постепенного выравнивания уровня доходов граждан).

Партии по-разному представляли роль церкви в обществе и ее взаимоотношения с гос-вом: СДПД требовала отделения церкви от гос-ва, Правая партия и консервативные деятели добивались принятия устава Датской народной церкви, а Левая партия и либеральные круги выступали за демократизацию церкви. В 1903 г. по инициативе социал-демократов был принят закон о создании приходских советов, который расширял самоуправление приходов и давал прихожанам право участия в выборах пастора. В 1904–1907 гг. были предприняты попытки разработать единый церковный устав, создать четкую структуру Датской народной церкви, сформулировать основные принципы ее деятельности, определить статус ее взаимоотношений с гос-вом. Разработанный проект устава не был принят парламентом. Принцип выборности церковных властей в Датской народной церкви был закреплен законодательно (1912), что значительно усилило власть приходских советов и расширило их полномочия в выборах клириков.

В XX в. в религ. жизни Д. значительную роль сыграло «дело Расмуссена». В 1910 г. пастор А. Расмуссен выступил с призывом отказаться от буквального принятия христ. догматики. Разногласия, поначалу имевшие лишь богословский характер, быстро переросли в обсуждение церковно-гос. отношений. В развернувшейся дискуссии разные политические силы имели различные т. зр.: одни требовали гарантий неприкосновенности традиций церкви, другие отстаивали ее демократический характер. В 1913 г. Мин-во культуры Д. было разделено на Мин-во просвещения и Мин-во по делам церкви, что практически лишило церковных консерваторов возможности решить вопрос о принятии устава и организации общецерковного органа.

В первой мировой войне (1914–1918) Д. сохраняла нейтралитет. Война привела к активизации экономического сотрудничества между Скандинавскими странами. Обострилась внутривнутриполитическая борьба в связи с принятием новой Конституции Д., проект которой был подготовлен до начала войны. Согласно проекту, упразднились привилегии дворянства, лены и майорат, предлагался новый избирательный закон, по которому избирательное право впервые предоставлялось женщи-

нам и прислуге. Половина состава ландстинга должна была меняться каждые 4 года, фолькетинг избирался также сроком на 4 года. Против проекта выступили правые партии. 5 июня 1915 г. решение о принятии



Вилла Видёре близ Копенгагена, где имп. Мария Феодоровна провела последние годы жизни

новой Конституции было подписано кор. Кристианом X (1912–1943, 1945–1947). По окончании первой мировой войны на Парижской мирной конференции Сев. Шлезвиг был официально признан принадлежащим Д., земли Юж. Ютландии также вошли в состав королевства в 1920 г.

Д. де-факто признала Советскую Россию. До нач. 1919 г. в Копенгагене находились дипломатическая миссия новой российской власти и бюро пропаганды. В Петрограде оставалось дат. посольство, в Москве — генеральное консульство. В 1918 г. Скандинавские страны выступили с протестом против национализации крупной частной собственности и красного террора в России. В окт. 1918 г. правительство Д. разорвало дипломатические отношения с Россией (восстановлены де-юре в 1921–1924). С осени 1917 г. королевская семья и правительство Д. пытались помочь вдовствующей имп. *Марии Феодоровне* (урожд. дат. принцессе Дагмар) и ее ближайшему окружению. После оккупации в мае 1918 г. Крыма герм. войсками Мария Феодоровна дала согласие на отъезд в Д. 11 апр. 1919 г. вдовствующая императрица покинула Россию, проживала в Д.

В 20–30-х гг. XX в. споры о положении народной церкви смягчились: для этого времени был характерен поиск компромисса. В 1922 г. принимается комплекс законов о церкви, подтвердивших полномочия при-



ходских советов. Получив право выбирать не только пастора, но и епископа, советы стали наиболее властным органом в церкви. Усиление самостоятельности приходских советов и расширение их выборных прав поначалу вызывали несогласие некоторых правых кругов, однако с кон. 30-х гг. разногласия по церковному вопросу практически были устранены. Социал-демократы сняли требования об отделении церкви от гос-ва, ссылаясь на необходимость усилить гос. церковь в национальных интересах, либералы для привлечения консервативно настроенных избирателей не шли дальше законов 1922 г., а правые перестали требовать принятия устава Датской народной церкви.

Во время второй мировой войны Д. была оккупирована Германией. Политика правительства Стаунинга—Скавениуса в первые годы оккупации («политика переговоров») носила коллаборационистский характер. Летом 1940 г. была создана антифашистская орг-ция «Данск унгдомссамвирке» (Датское объединение молодежи; ДУ), часть антифашистски настроенной интеллигенции группировалась вокруг образованной в 1937 г. партии «Данск самлинг» (Датское единение). В сент. 1940 г. дат. эмигрантами в Великобритании был создан т. н. Датский совет, к-рый должен был способствовать освобождению Д. 16 сент. 1943 г. был образован руководящий центр Сопротивления — Совет свободы. В июне 1944 г. на переговорах представителей Совета свободы с командованием союзнических войск было решено, что дат. армия Сопротивления волеется в армию союзников. 1 мая 1945 г., за 4 дня до освобождения Д., был окончательно сформирован состав нового правительства во главе с В. Булем. В марте 1949 г. парламент большинством голосов поддержал заявление о приеме Д. в НАТО. В это время Датская церковь, включившаяся в экуменическое движение уже после первой мировой войны, активно участвовала в работе *Всемирной лютеранской федерации* (1947), *Всемирного совета церквей* (1948) и *Конференции европейских церквей* (1959). В 1947 г. парламент принял закон о предоставлении женщинам права на принятие священного сана, получивший сильный резонанс в церкви. Реакция мн. представителей духовенства бы-

ла негативной, последовал ряд отказов рукополагать женщин.

После выборов в парламент в сент. 1950 г. правительство возглавил Э. Эриксен (партия Венстре). В ходе подготовки конституционной реформы удалось прийти к согласию по поводу создания фолькетинга и расширения практики референдумов. Проект также предусматривал: изменение порядка престолонаследия (не только по муж., но и по жен. линии); предоставление Гренландии статуса равноправной территории в составе королевства; учреждение института омбудсменов. 5 июня 1953 г. Конституция, действующая до наст. времени, была подписана королем и членами правительства. При подготовке проекта конституции 1953 г. вопрос пересмотра церковного законодательства не рассматривался, в новой Конституции Д. все параграфы, определяющие конституционный статус церкви, полностью сохранены.

В 60-х гг. XX в. в Д. большое внимание уделялось помощи развивающимся странам. Важную роль в этом играли общественные объединения — религ., просветительские, предпринимательские и т. д. Для расширения внешнеэкономических связей Д. участвовала в ЕАСТ, готовилась к вступлению в Европейское экономическое сообщество (ЕЭС). Д. поддержала идею создания организации свободной торговли стран, не вошедших в Общий рынок. Несмотря на то что партия Венстре выступала за немедленное вхождение в ЕЭС, фолькетинг весной 1960 г. ратифицировал договор об участии страны в ЕАСТ. Попытки вступления в ЕЭС в 1961 и 1967 гг. не удалась из-за особой позиции Франции. В связи с этим в 1968 г. премьер-министр Х. Баунсгор (1968—1971) в рамках Северного совета предложил возобновить попытки создания особой структуры по экономическому сотрудничеству стран Сев. Европы, что, однако, не рассматривалось в качестве альтернативы ЕЭС. Вскоре ЕЭС выразило готовность рассмотреть вопрос о принятии Д. и Норвегии. Смена правительства в 1971 г. не сказалась на курсе дат. политики в отношении ЕЭС, полноправным членом к-рого Д. стала в 1973 г.

Именно в период экономического роста Д. и повышения уровня жизни населения Датская народная церковь

столкнулась с проблемами. К кон. 60-х гг. стал очевиден недостаток пасторов. Для повышения престижа пасторского служения в 1971 г. был принят закон о возможности рукополагать кандидатов старше 35 лет без богословского образования при условии сдачи специального экзамена, принимались меры для расширения сферы деятельности клириков. В это же время нек-рые представители консервативных кругов выступили за преобразования в церкви, т. к., по их мнению, тесная связь гос-ва и церкви ставила последнюю в тяжелое с нравственно-этической т. зр. положение в случае принятия законов, не соответствующих христ. нормам. В апр. 1970 г. была создана клерикальная Христианско-народная партия (ХНП), к-рая ставила целью расширение духовного влияния на население, усиление политической самостоятельности церкви, активизацию нравственного воздействия на политические процессы. Выход ХНП на политическую арену повлек за собой повышение интереса к религ. вопросам со стороны др. партий, к-рые в законодательской деятельности стали уделять все больше внимания церковным и этическим проблемам. Данные процессы послужили укреплению позиции церкви в 70-х гг.

2 июня 1992 г. состоялся 1-й референдум о поддержке т. н. Маастрихтского договора, он закончился победой противников интеграции (51%). На повторном референдуме 18 мая 1993 г. (после исключения из текста положений об общей оборонной политике и единой валюте) сторонники принятия договора набрали 56,8% голосов. В 1998 г. Д. подписала Амстердамский договор (по решению референдума 2000 г. введение в Д. единой европ. валюты не было поддержано).

С нач. 90-х гг. XX в. вновь приобрели остроту споры о церкви в связи с потерей интереса населения к духовным вопросам, оттоком верующих из церкви, трудностями привлечения в нее молодежи. Большинство церковных деятелей согласны, что существующее положение должно быть изменено. Предлагаемые пути решения проблемы различны. Сознавая, что мн. члены Датской народной церкви состоят в ней лишь формально, не посещая при этом богослужений, а иногда даже не являясь верующими, консервативно





настроенная часть верующих предлагает создать автономную, самоуправляемую церковь, не зависящую от гос-ва, полностью сконцентрированную на религ. миссии. Либерально настроенные круги считают, что церковь, наоборот, должна резко расширить диапазон своей деятельности, проявить активность в разных сферах, привлекая в свои ряды новых верующих, в первую очередь молодежь.

Религиозное законодательство. Статус церкви в Д. определяется Конституцией, § 4 к-рой утверждает, что евангелическо-лютеран. церковь «является Датской народной церковью и, будучи таковой, поддерживается государством». В § 6 записано, что монарх как формальный глава церкви обязан принадлежать к лютеран. церкви. В § 66 отмечается, что «положение церкви определяется законом». Создатели 1-й Конституции Д. вставили это предложение, ожидая скорого создания устава народной церкви, регулирующего ее деятельность. В наст. время этот параграф интерпретируется как утверждение, что высшей законодательной властью в народной церкви обладает парламент.

Конституция, провозглашая в § 67 свободу вероисповедания, гарантирует право граждан объединяться в религ. сообщества, вероучение и практика к-рых не противоречат морали или общественному порядку. § 68 гласит, что верующий не обязан поддерживать веру, которую он не исповедует, а § 70 утверждает, что гражданские и политические права и обязанности не зависят от принадлежности человека к той или иной конфессии и не могут быть ограничены на основании его религ. убеждений.

Дат. законодательство, гарантируя религиозную свободу гражданам разных вероисповеданий, закрепляет за Евангелическо-Лютеранской Церковью статус государственной. Широкое влияние этой церкви обеспечивается за счет того, что некоторые законы (указы об освобождении верующих от членства в приходе лишь по месту жительства (1855), о создании свободных религ. общин (1868)) существенно расширили возможности самоуправления и самоопределения в церкви. Это позволило создать в рамках единой церковной орг-ции благоприятные условия для параллель-

ного существования различных моделей протестантизма.

Лит.: Деметьев Г. Введение реформации в Дании. СПб., 1900; Danstrup J. A History of Denmark. N. Y., 1947²; Lawring P. A History of the Kingdom of Denmark. Copenhagen, 1968³; Kan A. C. История Скандинавских стран. М., 1980²; Derry T. K. A History of Scandinavia. L., 1979; Brandt O., Klüver W. Geschichte Schleswig-Holsteins. Kiel, 1981⁸; Скандинавский сб. Таллин, 1956–1990. Вып. 1–33; История Дании с древнейших времен до нач. XX века / Отв. ред.: О. В. Чернышева. М., 1996; История Дании: XX в. / Отв. ред.: Ю. В. Кудрина, В. В. Рогинский. М., 1998; Lockhart P. D. Frederik II and the Protestant Cause: Denmark's Role in the Wars of Religion, 1559–1596. Leiden, 2004.

Православие. Распространение Православия в Д. связано с развитием дипломатических отношений между Д. и Россией. В 1-й пол. XVIII в. в Копенгагене был освящен храм РПЦ при российском посольстве. С 1780 по 1809 г. в г. Хорсенс действовал храм при резиденции принцессы Екатерины Брауншвейг-Люнебургской, дочери имп. Анны Леопольдовны, к-рая жила в Д. после отъезда из России. 29 авг. 1883 г. в центре Копенгагена был освящен собор во имя св. Александра Невского. Его постройка осуществлена на средства российской имп. семьи в знак укрепления связей между царствующими домами Д. и России. На церемонии освящения храма присутствовала имп. чета — Александр III и Мария Феодоровна, урожденная дат. принцесса Дагмар, а также дат. кор. Кристиан IX. До нач. 20-х гг. XX в. большинство датчан не имели представления о правосл. Церкви, воспринимая Православие как экзотическую религию.

После революции 1917 г. в России в Д. стали прибывать эмигранты, в т. ч. вдовствующая имп. Мария Феодоровна (она приехала в Д. 15 авг. 1919). К этому времени собор св. Александра Невского из храма царской династии превратился в приходский храм рус. эмиграции. Особым решением дат. Верховного

суда (1924) запрещалось считать здание храма собственностью СССР. Приход св. Александра Невского перешел под омофор митр. Евлогия (Георгиевского), управляющего рус. приходами в Зап. Европе.

13 окт. 1928 г. на своей вилле Видёре близ Копенгагена скончалась вдова имп. Александра III Мария Феодоровна; на следующий день в храме св. Александра Невского в Копенгагене была отслужена первая панихида. Похороны состоялись 19 окт. в кафедральном соборе г. Роскилле в фамильной усыпальнице дат. королевского дома. Отпевание, на к-ром присутствовали представители королевских домов Европы, русской эмиграции и европ. правительств, совершал митр. Евлогий. Предсмертное пожелание императрицы, неоднократно высказывавшееся ею и ранее, было о перенесении ее останков в Россию.

В сер. 60-х гг. XX в. группа влиятельных прихожан связалась с архиеп. Гамбургским Филофеем (Нерко) с просьбой принять правосл. приход св. Александра Невского в юрисдикцию РПЦЗ. Архиеп. Филофей удовлетворил просьбу прихожан и послал действующему копенгагенскому священнику уведомление об отстранении его от руководства общиной, обещая вскоре прислать в Д. «синодального» священника. Власти Д. были втянуты в разбирательства, прошло неск. судебных процессов. В 1974 г. Верховный суд принял окончательное решение: ни архиеп. Филофей, ни РПЦЗ не могут претендовать на здание собора и приход в Копенгагене. Однако в 1984 г. по решению приходского собрания собор перешел в подчинение РПЦЗ и находится в ее юрисдикции до наст. времени. Часть прихожан, несогласная с этим решением, покинула общину.

Поскольку во 2-й пол. XX в. приход св. Александра Невского стал многонациональным за счет перешедших в Православие датчан, а также приехавших в Д. правосл.

Мон-рь во имя св. Царственных страстотерпцев близ Оденсе



греков, эфиопов, сербов, румын и др., прихожанами был поставлен вопрос о совершении богослуже-





Иером. Феофан (Лукьянов),
настоятель ц. св. Александра Невского
в Копенгагене. Фотография. 2003 г.

ния на датском языке. Вопрос языка стал причиной нового разделения — в 2001 г. небольшая группа прихожан покинула общину, основав с благословения архиеп. Евкарпийского Сергея (Коновалова) приход в честь Покрова Пресв. Богородицы в составе архиепископии правосл. приходов рус. традиции в Зап. Европе К-польского Патриархата.

Др. часть рус. прихожан общины св. Александра Невского в 2000 г. вышла из юрисдикции РПЦЗ, вернувшись в лоно МП РПЦ. С 2000 г. существует приход свт. Николая в Орхусе. С 2001 г. в пригороде Оденсе был организован домовый храм (ныне жен. мон-рь) во имя св. Царственных страстотерпцев. 19 апр. 2000 г. основан новый приход РПЦ в Копенгагене, также освященный во имя св. блгв. кн. Александра Невского, настоятелем к-рого стал иерей Александр Горбунов. В 2002 г. приход возглавил иерей Михаил Селявкин, а 16 апр. 2003 г. его настоятелем назначен иером. Никита (Добронравов). 26 дек. 2003 г. определением Свящ. Синода РПЦ приход св. блгв. кн. Александра Невского возглавил иером. Феофан (Лукьянов) (с 2006 игумен), окормляющий его до наст. времени. Из-за отсутствия собственного помещения богослужения совершаются в дат. храме Морской миссии. 23 июня 2004 г. митр. Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) направил обращение к правтву МП РПЦ в Д., в к-ром выразил поддержку правосл. верующим. Приход св. блгв. кн. Александра Невского ведет активную просветительскую работу: сотрудничает с Русским культурным центром в

Копенгагене, опекает рус. школу при посольстве РФ, занимается благоустройством рус. участков на копенгагенских кладбищах Биспебьерг и Ассистенс, осуществляет евхаристическое общение с приходами др. правосл. Поместных Церквей в Д.

В сент. 2006 г. состоялась церемония прощания с останками имп. Марии Феодоровны и их перезахоронение в Петропавловском соборе С.-Петербурга, приуроченное к 140-летию приезда урожденной дат. принцессы Дагмар в Россию.

Лит.: Дания и Россия: 500 лет: [Юбил. сб.] / Ред.: Л. П. Поульсен-Хансен. М., 1996; *Августин (Никитин), архим.* Храмы Копенгагена // Скандинавские чт. 2004 г.: Этногр. и культурно-ист. аспекты / Сост.: Т. А. Шрадер, И. Б. Губанов. СПб., 2006. С. 221–229; *Sebbelov P.* The Orthodox Church in Denmark in the 20th Cent. // A Short History of the Orthodox Church in Western Europe in the 20th Cent. P., 2006.

Ю. В. Зудов

Церковная музыка в Д. начала развиваться со времени распространения христианства. Из действовавших в XI в. 8 епископий центром церковной музыки, по-видимому, был Лунд, первоначально тесно связанный с нем. Гамбургско-Бременской епархией. В XII–XIII вв. стали развиваться связи с Францией, Италией и Англией. Так, в ходе исследований выявлено, что службы святым кор. Кнуду I Великому и герц. Кнуду Лаварду составлены в традициях англ. бенедиктинцев.

Ранние дат. образцы *григорианско-го пения* сохранились в незначительном количестве: это секвенции, песнопения мессы и служба св. Кнуду Лаварду 1170 г. (*Liber daticus lundensis* // Lund. Universitetsbibl. S. n., кон. XII в.; *Liber scolae virginis* // Kiel. Universitätsbibl. S. N. 8 A 8^o, XIII в.; см. изд.: *Medieval Musical Relics of Denmark*. 1912). Гимн из службы св. Кнуду Лаварду «*Gaudet mater ecclesiae*» (Радуется мать Церковь) написан в форме 2-голосного рондела (*rondellus*) и, т. о., является самым ранним в Д. образцом полифонии. К сер. XV в. относится сборник из 10 церковных песнопений на лат. и дат. языках (København. Universitetsbibl. 1. Afdeling. AM 76 8^o; см. изд.: *Kroon*. 1993), 6 из к-рых 2-голосные.

После реформации Датской Церкви, проведенной в правление кор. Кристиана III (1534–1559), были выпущены сборник гимнов Х. Томиссона (*Thomissohn H. A. Den danske psalmebog*. København, 1569, 1997^r) и «Градуал» Н. Есперсона (*Jesperon N.*

Graduale. København, 1573, 1986^r), к-рые были основными обиходными певч. книгами до появления сб. «Датский и норвежский церковный обряд» (*Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*. København, 1685). Протестант. репертуар, испытавший на себе влияние светских арий, был напечатан также в изданиях А. Арребо (*Arrebo A. Davids psalter, sanguiis udsat*. 1627²; переизд.: *Arrebo A. Samlede skrifter*. København, 1981. Bd. 4), Т. Кинго (мелодии молитв с basso continuo: *Kingo T. Aandelige siunge-koor*. København, 1677–1681. 2 bd.; переизд.: *Kingo T. Samlede skrifter*. København, 1945, 1975. Bd. 7) и И. Брунсмманна (*Brunsmann J. Aandelig siunge-lyst*. København, 1676). В 1699 г. были выпущены «Градуал» Кинго и офиц. издание гимнов (*Den forordnede ny kirkepsalme-bog*. Odense, [1699]), в к-рых традиц. лат. песнопения мессы были окончательно заменены новыми гимнами на дат. языке. На основе церковных мелодий эпохи Реформации возникли напевы народных гимнов, для них характерны более простая структура напева, добавление мелизм, украшений и, как правило, более медленный темп.

Полифонические произведения этого периода собраны в изд. М. Педерсёна «Луг духовный» (*Pederson M. Pratum spirituale*. København, 1620; *Idem* / Ed. K. Jeppesen // *Dania sonans*. København, 1933. T. 1).

Большое значение для дат. церковной музыки XVII в. имели связи с Германией. По рукописи 1673 г. известна музыка для литургического действия Страстей в Великую пятницу (*Roskilde passionen*), созданная под влиянием произведений нем. композитора XVI в. И. Вальтера и исполнявшаяся в Д. до запрета действ пиедистами в 1736 г. В 1633–1635 и 1642–1644 гг. дат. королевскую капеллу возглавлял Г. Шютц, посвятивший 2-ю часть Малых духовных концертов (1639. Ор. 9) принцу Фредерику — младшему сыну дат. кор. Кристиана IV. С Д. связан 1-й период творчества Д. Букстехуде, жившего до 1668 г. в Хельсингёре. Мн. дат. композиторы XVII в. — Т. Огесен, Т. Шаттенберг, И. Лоренц (автор музыкально-теоретического трактата), Л. Шрёдер, И. Р. Радек и К. Гейст — писали органную музыку в стиле, характерном и для музыкантов Сев. Германии.

В 1-й пол. XVIII в. развитие церковной музыки в Д. происходило



под влиянием идей *пиетизма*, ставших господствующими в период правления кор. Кристиана VI (1730–1746). Гимны в духе пиетизма писали Э. Понтоппидан (*Pontoppidan E. Den nye Psalme-Bog. København, 1740, 1742*) и Ф. К. Брейтендих (*Breiten-dich F. C. Fuldstaendig choral-bog. København, 1764, 1970^r*), часть мелодий написана в галантном стиле. Полифонические церковные произведения создавались под сильным влиянием светской музыки. В период пиетизма опера в Д. была запрещена, что способствовало распространению *Страстных кантат* и *ораторий*. Церковная музыка стала занимать заметное место при королевском дворе, особенно в дни рождения, бракосочетания и похорон монарха. С вступлением на престол Фредерика V (1746) период пиетизма закончился и дат. композиторы вновь обратились к жанру оперы. Самым известным композитором в этот период был немец И. А. Шейбе, директор дат. королевской капеллы (1740–1748), автор траурных песнопений на смерть Фредерика V (1766), *Страстной оратории* (1768), кантаты на Воскресение и Вознесение Иисуса, месс и др. церковных сочинений (более 150), а также ряда теоретических работ (см.: *Scheibe J. A. Der critische Musikus. Hamburg, 1738–1740. Lpz., 1745. 2 Bde. N. Y., 1970^r*).

В кон. XVIII в. известными авторами церковных мелодий были О. Х. Гульдберг, подготовивший новое офиц. издание гимнов (*Guldberg O. H. Psalme-Bog. København, 1778*), и Н. Шёрринг, дополнивший это издание рядом певч. сборников (*Schioring N. Kirke-melodierne til den 1778 udg. Psalmebog. København, 1781. 4 bd.; idem. Choral-bog... til Psalme-Bogen af 1778. København, 1783; idem. Fires-temmige Choralsange. København, 1783. 3 bd.; idem. Sang-bog. København, 1783*), в творчестве к-рых отразились распространившиеся в обществе секулярно-рационалистические тенденции. В полифонических церковных произведениях этого периода — кантатах и ораториях И. Э. Хартмана («*Forloserens dod, orstandelse og himmelfart*»; «*Jesu dødsangst i urtegaarden*»), И. А. П. Шульца («*Maria og Johannes*» (1787–1788; Ed. C. F. Cramer. København, 1789), «*Christi død*» (Christiansborg, 1792) «*Frelserens sidste Stund*» (1794), «*Das Lob Gottes*», написал также ряд гимнов, псалмов и мотетов),

Ф. Л. Э. Кунцена («*Skabningens hal-leluia*») — прослеживается влияние музыки нем. композиторов К. Г. Грауна и К. Ф. Э. Баха.

В XIX в. исполнение в концертах церковных кантат К. Э. Ф. Вейсе (3 Реформационных (1817, 1836, 1839), 3 Рождественских (1818, 1834, 1836), 2 Страстных (1819, 1825), на Троицу (1820), 2 Пасхальных (1821, 1829), на Новый год (1822)) наряду с широко распространившимися в этот период светскими кантатами и ораториями способствовало росту популярности церковной музыки в обществе. Вейсе принадлежит также композиция на текст гимна «*Te Deum*» (Den Ambrosianske lovsang, 1826), «*Miserere*» для 2 хоров и оркестра (1818), 75 хоралов и 25 хоров (1838, 1841). Новые сборники гимнов «*Choral-melodier*», составленные Х. О. К. Цинком (1801) и Вейсе (1839), продолжили традицию гимнов Шёрринга. Цинком было создано неск. духовных ораторий и др. сочинений для хора или соло с оркестром (Das Weltgericht, 1780; «*Klager ved Jesu Christi grav*»; «*O Lamm Gottes im Staube*», 1780; «*Miserere mei Deus*»; «*Ew'ger Sohn, erhaltner Segen*»). Опа-

København, 1853; *idem. Forspil til Psalme-Melodierne. København, 1867; Barnekow Chr. Aandelige sange. København, 1863–1903. 4 bd. 1; idem. Melodier til Tillaeget til «Psalmebog for Kirke- og Hus- Andagt».* København; Lpz., 1899). Песнопения Бергрена и Барнекова продолжают исполняться в Датской Церкви и в наст. время. Наиболее популярными авторами органной музыки были И. Г. Маттисон-Хансен и О. Маллинг. Развитию хорового пения способствовали Студенческое певческое об-во (Studentersangforening; с 1839) и Об-во св. Цецилии (Ceciliaforening), основанное в 1851 г. Х. Рунгом, просуществовавшее до 30-х гг. XX в. и ориентировавшееся прежде всего на итал. полифонический репертуар XVI–XVII вв.

На рубеже XIX и XX вв. под влиянием муз. реформ в Германии (К. Г. В. фон Винтерфельда и Г. фон Тухера) и Норвегии (И. Д. Беренса) Т. Лаубом была предпринята реформа в области теории и практики церковного пения в Д., предполагавшая возвращение к певч. практике XVI–XVII вв. с помощью обработок старинных гимнов и создания новых произведений в том же стиле, что



Гимн К. Нильсена «*Alt paa den vilde Hede*» (Nielsen C. Salmer og Aandelige Sange: Halvhundred nye Melodier for Hjem, Kirke og Skole. København, 1919. P. 4)

тории, кантаты, обработки псалмов Х. Маттисона-Хансена обнаруживают влияние музыки И. С. Баха и Вейсе, учеником к-рого был этот композитор. Влияние дат. народных песен и песен композиторов-романтиков проявилось в гимнах, библейских песнях, кантатах А. П. Бергрена, И. П. Э. Хартмана, Н. Гаде, К. Барнекова и др. (см. изд.: *Berggreen A. P. Melodier til af Roeskilde-Praestconvent udgivne Psalmebog og til «Evangelisk-christelig Psalmebog».*

отразилось уже в издании В. Билефельда (*Bielefeldt V. Melodier til Psalmebog for Kirke og Hjem. København; Lpz., 1900*), носящих, несмотря на это, отпечаток романтических тенденций. Лауб составил сб. «Датское церковное пение» (*Laub T. Dansk kirkegesang: gamle og nye melodier. København; Lpz., 1918*), а теоретические основы реформы изложил в кн. «Музыка и церковь» (*Muzik og kirke. København, 1920, 1937²*). Задачей Об-ва датского цер-





ковного пения (Samfund Dansk Kirkesang), основанного в 1922 г., было распространение идей Лауба; сторонниками последнего выступили М. Вёльдике, Й. П. Ларсен, Ф. Видерё, П. Хамбургер. В дополнение к офиц. изданию гимнов (Den danske salmebog, 1953. København, 1954) Ларсен и Вёльдике выпустили сборник, содержащий более 450 гимнов, из к-рых 74 – мелодии Лауба (Larsen J. P., Wöldike M. Den danske koraltbog, København, 1954, 1992³). Ларсену принадлежит ряд исследований по датской церковной музыке. Вёльдике опубликовал также собственные хоралы и др. органные произведения (1943, 1960). Видерё – автор статей об исполнительской практике XVI–XVII вв., занимался также публикацией гимнов, органной и хоровой музыки, выполнил собственные обработки григорианских мелодий для дат. текстов (Det Danske Antifonale. København, 1971, 1977. 2 bd.); ему также принадлежит 2 кантаты (Den ømskindede brudgom, 1937; Kom Hedningers Frelsermand, 1938) и несколько органных сочинений (Пассакалия, 1946; 3 хоральные партиты, 1952; Хоральные прелюдии, 1946, 1966). Лауб и Э. Абрахамсен связывали происхождение мелодий народных песен с григорианским пением, а также с церковным пением периода Реформации (Лауб), однако вполсл. эта т. зр. была опровергнута.

В 1-й пол. XX в. стремление к «очищению» органной и хоровой церковной музыки от позднейших напластований проявилось в творчестве К. Нильсена, Л. Кайсера, Л. Тибо, Б. Левковича. Нильсен стал ведущим композитором в разных жанрах: помимо симфонических, камерно-инструментальных, фортепианных, светских вокальных сочинений и музыки для театра ему принадлежат церковные сочинения для хора а cappella («Kom Guds engel», 1907; Paaske Lylien, 1910; «Ak, Julesne fra Bethleem», 1914; Гимны, 1917; 3 мотета, 1929; «Afflictus sum»; «Benedictus Dominus»), духовные песни (49 гимнов и священных песен, 1913–1914; «Himlen Mørkne», 1923; «Kom Jul til jord», 1923) и опера на библейский сюжет «Саул и Давид» (Saul og David, 1902). Религ. мотивы в контексте эстетики символизма присутствуют в творчестве Р. Ланггора (произведение для органа «Som lynet er Kristi genkomst»,

1948). Во 2-й пол. XX в. духовную хоровую и органную музыку сочиняли В. Хольмбюэ (Liber cantorum, 1951–1984; Simeons lovsång, 1958; Evangeliespråk, 1964; Requiem, 1931; Beatus parvo, 1973; Библейская кантата, 1981; 3 мотета, 1976; Ordet, 1977), П. Нёпроп (Triptychon, 1957; Dommen, 1961; «Gaudet Mater», 1971; 3 мотета к «Agnus Dei», 1982; Julens glaede, 1985; 4 мотета, 1991; Der skal ikke mere gives tind, 1993), Й. Мерпроп, Б. Лорентсен (5 мотетов на текст Исаии для смешанного хора, 1982–1983; Genesis V, 1984), И. Нёрхольм (Proprium Missa Dominicae Pentecoste; Lux secunda, 1984; 8 малых мотетов; Julesorgen og -glaeden, 1991; «Salvum me fac», 1955) и др. композиторы.

Изд.: Schattenberg T. Jubilus S. Bernhardi de nomine Jesu Christi Salvatoris nostri. Copenhagen, 1620; Idem / Ed. E. Barfod et al. København, 1988; Schröder L. Ein nützliches Tractätlein vom Lobe Gottes, oder Der hertzerfrenden Musica. Kopenhagen, 1639; Laub T. 80 rytmske koraler. København, 1888; idem. Kirkemelodier, firstemmig udsatte. København, 1888–1890. 3 bd.; idem. Liturgisk musik / Ed. M. Wöldike. København, 1937; Geist C. Kirchenkonzerte / Hrsg. B. Lundgren // Das Erbe Deutsche Musik. Frankfurt, 1960. Bd. 48; Gade N. W. Works. Copenhagen; Kassel, 1995–[2005]. Лит.: Laub T. Om kirkesangen. København, 1887; Hammerich A. Medieval Musical Relics of Denmark. Lpz., 1912. N. Y., 1976; idem. J. P. E. Hartmann: Biografiske essays. København, 1916; Abrahamsen E. Liturgisk musik i den danske kirke efter reformationen: Trykt paa Carlsbergfondets bekostning. København, 1919; idem. Éléments romans et allemands dans le chant grégorien et la chanson populaire en Danemark. Copenhagen, 1923; Larsen J. P. Den gregorianske sang // Kirken: Tidsskrift for Kirkelig orientering. 1929. Bd. 1. P. 324–338; idem. Laub og dansk kirkesang // Ibid. 1932. Bd. 4. P. 66–79; idem. Et notationsproblem i H. Thomissøns Psalmebog (1569) // Natalicia musicologica: K. Jeppesen septuagenario collegis oblata / Red. B. Hjelmborg, S. Sørensen. Hafniae, 1962. P. 132–142; idem. Koraltbøger og koraltbogsproblemer siden Laub's Dansk kirkesang // Dansk Kirkesangs Ersskrift. 1971/1972. P. 76–103; idem. To slags Weyse-stil // FS G. Heerup / Red. J. Højbye, F. V. Nielsen, A. Schiøtz. Egtved, 1973. P. 197–210; idem. Fra Salmesangens overdrev: nogle refleksioner ved salmebogs-reolen // Hvad fatter gjør: Bøghistoriske, litterære og musikalske essays tilegnet E. Dal / Red. H. Glahn et al. Herning, 1982. P. 253–270; idem. Hymnologiske meddelelser, kirkemusikken og Vartov-sangen // Hymnologiske meddelelser. København, 1984. Bd. 13. P. 65–95, 227–237; idem. Schütz und Dänemark // H. Schütz in seiner Zeit / Hrsg. W. Blankenburg. Darmstadt, 1985. S. 229–239; Schneider T. Die Orgelbauerfamilie Compenius // Archiv für Musikforschung. Lpz., 1937. Bd. 2. S. 8–76; Glahn H. Melodistudier til den Lutherske salmesangs historie fra 1524 til ca. 1600. København, 1954. 2 bd.; Musik i Danmark på Christian IV's tid: [Ser.] / Red. H. Glahn. København, 1988. 7 bd.; Knudsen T. Praemodal og pseudogregoriansk struktur i dansk folkeviser // Dansk musik tidsskrift. København, 1957. Bd. 32.

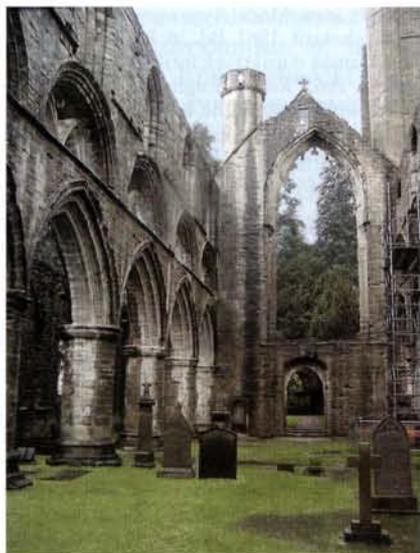
P. 63–68; idem. Model, type og variant // Dansk musik tidsskrift. 1961. Bd. 36. P. 79–92; Davidsen E. Dansk musiktryk intill 1700-talets mitt. Uppsala, 1962; King P. English Influence on the Church at Odense in the Early Middle Ages // JEcclH. 1962. Vol. 12. P. 145–155; Keller H. J. A. Scheibe und J. S. Bach // Musik und Verlag: K. Vötterle zum 65. Geburtstag / Hrsg. R. Baum, W. Rehm. Kassel, 1968. S. 383–386; Bruun K. A. Dansk musiks historie Holbergtiden til C. Nielsen. København, 1969. 2 bd.; Hauge A. H. T. L. Laub (1852–1927) and his Influence on the Revitalization of Danish Music: Diss. Boston, 1969; Bergsagel J. Liturgical Relations between England and Scandinavia as seen in Selected Musical Fragments from the 12th and 13th Cent. // Nordiskt Kollokvium III: i latinsk liturgiforskning. Helsinki, 1976. P. 11–26; idem. Songs for St. Knud the King // Musik & forskning. 1980. Vol. 6. P. 152–166; idem. The Offices and Masses of St. Knud Lavard (d. 1131) // Gregorian Chant and Medieval Music: Proc. from the Nordic Festival and Conf. of Gregorian Chant, 1997 / Ed. A. Dybdahl et al. Trondheim, 1998. P. 13–28; Krummacher K. Die geistliche Aria in Norddeutschland und Skandinavien: Ein gattungsgeschichtlicher Versuch // Weltliches u. geistliches Lied d. Barock / Hrsg. D. Lohmeier. Amst., 1979. S. 229–264; Bergsagel J., Jensen N. M. A Reconsideration of the Manuscript Copenhagen A. M. 76, 8^o: its Significance for the Danish Cultural History in the 15th Cent. // FS Henrik Glahn / Red. M. Müller. Copenhagen, 1979. P. 19–33; Ransby E. Tilblivelsen af T. Laubs Kirkesangsreform // Dansk Kirkesangs Ersskrift. 1982. P. 101–112; Fog D. Notendruck und Musikhandel im 19. Jh. in Dänemark: ein Beitr. z. Musikaliendatierung u. z. Geschichte d. Musikvermittlung. Copenhagen, 1986; Barford E. et al. T. Schattenberg, en dansk komponist fra Christian IV tid, hans værk og hans miljø // Musik & forskning. 1987/1988. Bd. 13. P. 5–36; Krabbe N. J. P. Larsen bibliografi 1971–1988 // Ibid. 1988/1989. Bd. 14. P. 134–144; idem. J. P. Larsen bibliografi: Supplement // Ibid. 1990/1991. Bd. 16. P. 1–169; Ørbak Jensen A., Kongsted O. H. Schütz und die Musik in Dänemark zur Zeit Christians IV // Ber. über die wissenschaftl. Konferenz in Kopenhagen, 10–14. Nov. 1985. Kopenhagen, 1989; Tonggaard H., Thyssen P. Enigheden og afstanden mellem T. Laub og C. Nielsen i deres syn pe salmemelodier // Dansk Kirkesangs Ersskrift. 1989/1993. P. 55–70; Kroon S. et al. A Danish Teacher's Manual of the Mid-15th Century. Lund, 1993. Vol. 1: Transcr., facsim. / Comp. J. Maergaard; Lindholm S. Danish Choral Music before 1900 // Nordic Sounds. Copenhagen, 1995. Vol. 14. N 1. P. 20–22; idem. Danish Choral Music since 1900 // Ibid. Vol. 14. N 3. P. 15–19; Falcon Møller D. Klang på kalk: musiksymbolik i dansk kalkmaleri. København, 1996; McLoskey L. D. 20th Century Danish Music: an Annot. Bibliogr. and Research Directory. Westport; L., 1998; Jensen N. M., Christensen L. K., Nielsen S. Denmark // NGDMM. 2001. Vol. 7. P. 205–216.

Э. П. М.

ДАНКЕЛД [древнеирл. Dún Caillden — каледонская крепость; англ. Dunkeld], г. в Шотландии, в среднем течении р. Тей; древнейшая шотл. епископская кафедра.

История. Вероятно, в первые века по Р.Х. это место было центром пиктского племени каледонов, которые упоминаются в рим. источниках.





Кафедральный собор в Данкелде.
Центральный неф. XIII–XV вв.

В эпоху раннего средневековья в верхнем и среднем течении р. Тей находилось пиктское княжество Атолл. Не исключено, что гора Шихаллион близ Д. служила сакральным центром княжества. Пиктский правитель Константин (789–820) построил в Д. церковь. Вероятно, она была связана с группой церквей с центром в мон-ре *Иона*, основоположником к-рых считался св. Колумба. Кинаэд мак Алпин, правитель Дал-Риады (ирл. княжества в Шотландии), захватил пиктские земли и провозгласил себя королем Шотландии (rí Alban). Свой успех он ознаменовал перенесением мощей св. Колумбы из мон-ря Иона в Д. (848/9), к-рый стал духовным центром вновь основанного Шотландского королевства. Там была построена церковь. В 865 г. скончался Туатал, верховный епископ обл. Фортрени и настоятель церкви в Д. (p̄im-ep̄scop Fortrenn & abbas Dúin Caillepp). Это означает, что в Д., по ирл. обычаю, находилась не только епископская кафедра, но и мон-рь, а также, вероятно, поселение мирских служителей. Есть основание полагать, что там велась шотл. хроника. В 903 г., согласно хронике, викинги разорили «Данкелд и всю Шотландию» (Norgmanni predauerunt Duncalden omnemque Albaniam). Однако внук Кинаэда, кор. Константин (900–952), покровительствовал церкви в Кеннригмонаде (совр. Сент-Андрус), ставшей духовным центром державы. Д. оставался местом почитания св. Колумбы и паломничества к его мощам. Кринан († 1045), управляющий церковью в Д. и, воз-

можно, наместник (мормаэр) Атолла, был женат на дочери кор. Малькольма II и стал родоначальником династии шотл. королей. После него Д. управлял Этельред († до 1098), сын кор. Малькольма III и св. Маргариты, к-рый был также ярлом Файфа.

Кор. Александр Свирепый (1107–1124) учредил в Д. епископскую кафедру по континентальному образцу, обозначив границы еп-ства (между долиной р. Тей на юге и р. Спей на севере). Еп. Кормак (ок. 1114 – ок. 1132) попытался поселить при соборе августинских каноников, но позднее, видимо, перевел их на о-в Инчколм (Файф). После создания новых еп-ств при *Давиде I* в ведении Данкелдских епископов остались центральные районы Хайленда и острова на западе. Еп. Иоанн Скотт (1183–1203) просил папу *Иннокентия III* разделить еп-ство на 2 части, мотивируя это тем, что он не знает ирл. языка и не может надлежащим образом опекать зап. часть диоцеза. После получения папского разрешения от Д. отделилось Лисморское еп-ство (историческая обл. Аргайл), к-рое возглавил духовник Иоанна Гарольд. Данкелдские епископы предпочитали жить в аббатстве св. Колумбы на о-ве Инчколм и нередко конфликтовали с королями (в 1272 еп. Ричард Инверкитинг был отравлен по приказу кор. Александра III) и аббатами подчиненных им мон-рей. Еп-ство было средним по доходности (вновь назначенный епископ платил папской курии 450 флоринов). Большую часть еп-ства занимали области, населенные горными кланами, что создавало беспокойную обстановку (так, еп. Томас Лодер (1452–1475) скрывался в тайнике, когда на собор напал клан Донахью). Еп. Джордж Браун (1483–1515) заботился об украшении кафедрального собора и учредил институт сельских деканов (благочинных), но его преемник Гэвин Дуглас (1515–1522), поэт, переводчик «Энеиды» на шотл. диалект, забросил дела епископства.

В авг. 1560 г. шотл. парламент послал комиссию для «очищения» собора в Д.; здание было разграблено и сильно разрушено. Еп. Роберт Кричтон был смещен за приверженность католицизму и контакты с папскими эмиссарами (1571), но впосл. покаялся и был восстановлен на кафедре. Позднее собор был обращен

в пресвитерианскую церковь и перешел под покровительство местной знатной фамилии Атолл. В 1689 г. город и храм сильно пострадали в ходе яковитского восстания виконта Данди. В XVIII в. город стал центром торговли, но впосл., оставшись в стороне от железных дорог, постепенно пришел в упадок.

Католич. еп-ство было восстановлено папой *Львом XIII* (булла «Ex summo apostolatus arce», 1878) как одно из 4 еп-ств церковной пров. Сент-Андрус. Оно включает исторические графства Перт, Форфар (Ангус), Клакманнан, Кинросс и частично Файф. В наст. время из 400 тыс. чел., проживающих на территории еп-ства Д., 43 тыс. чел. – католики (An. Pont. 2005. P. 222). Кафедральный собор и резиденция епископа находятся в г. Данди.

Архитектура. От храмов IX–X вв. в Д. сохранились 3 камня, покрытые резными изображениями. На одном высечен всадник с копьём, трубящий в рог; на втором видны остатки изображения креста. Третий, известный как «апостольский камень», покрыт сложными резными изображениями, значение к-рых непонятно. Возможно, он представляет собой воинский мемориал.

История строительства средневек. собора известна из биографий епископов Д., составленных в 1555 г. Камбускеннетским аббатом Александром Милном (в 10-х гг. XVI в. официал Данкелдского еп-ства). Милн сообщает, что вост. часть храма (хор) была воздвигнута мастером Робертом при еп. Уильяме Синклере (1309–1337), хотя кладка нижней части стен относится к XIII в. Неф собора строился с нач. XV в. и был освящен в 1464 г. Башня и зал капитула относятся ко 2-й пол. XV в.

В наст. время собор находится в полуразрушенном состоянии. Хор отделен глухой стеной и превращен в приходскую церковь, тогда как основная часть храма представляет собой руины. Ряд 3-лепестковых арок на сев. стене хора характерен для архитектуры XIII в., готические оконные переплеты в хоре пострадали от поздних переделок. Основная часть храма делится на 3 нефа 6 парами круглых столбов, к-рые поддерживают 2 яруса стрельчатых арок (3-й ярус составляют окна центрального нефа). Юж. неф был перекрыт каменным сводом, центральный и сев. имели деревянные потолки. Нек-рые



окна оформлены в стиле франц. «высокой готики» и англ. «перпендикулярного» стиля. К сев.-зап. углу храма примыкает грузная 3-ярусная башня, массивность к-рой подчеркивают небольшие и узкие оконные проемы. Внутри башни сохранились следы росписей на тему Соломонова суда. Оформление большого, асимметрично расположенного окна на зап. фасаде напоминало оконные переплеты ц. св. Михаила в Линлитгоу (XV–XVI вв.).

По сообщению Милна, собор отличался богатым убранством. Над главным алтарем возвышалась сень, заалтарный образ изображал 24 чуда св. Колумбы; в хоре находились резные скамьи для каноников и медные аналои. От основной части храма хор был отделен высокой алтарной преградой, у к-рой находились «алтари для народа». Еп. Лодер подарил собору серебряные кадила и распятие с частицей древа Креста Господня. На стенах нефа находились резные гербы епископов, под ними — гробницы, из к-рых сохранилось надгробие Александра Стюарта («Волк Баденоха», † 1405) с его изображением. При храме жили 22 каноника и 13 викариев, совершавших богослужение по англ. *сарумскому обряду*. Убранство собора уничтожено в годы Реформации. Мощи св. Колумбы, по преданию, скрыты под алтарными ступенями.

Впосл. собор поддерживался на средства рода Атоллов и неоднократно ремонтировался. Совр. вид имеет после реставрации 1908 г.

Ист.: *Mylne A. Vitae Dunkeldensis Ecclesiae Episcoporum*. Edinb., 1831; *Johannes de Fordun. Chronica Gentis Scotorum*: Chronicle of the Scottish Nation / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1872. (The Historians of Scotland; 4).

Лит.: *The Cathedral of Dunkeld, Perthshire*. Edinb., 1950²; *Anderson M. O. Dalriada and the Creation of the Kingdom of the Scots // Ireland in Early Medieval Europe: Studies in Memory of K. Hughes* / Ed. D. Whitelock e. a. Camb., 1982. P. 106–132; *Bannerman J. The Scottish Takeover of Pictland and the Relics of Columba // Spes Scotorum: Hope of Scots: St. Columba, Iona and Scotland* / Ed. D. Broun, T. O. Clancy. Edinb., 1999. P. 71–94; *Broun D. Dunkeld and the Origin of Scottish Identity // Ibid.* P. 95–111; *Хендерсон И. Пикты* / Пер.: Н. Ю. Чехонадская. М., 2004. С. 16–19, 77–106.

А. А. Королёв

ДАНКЕРЫ — см. ст. *Братья*.

ДАНКОВСКИЙ БАРЯТИНСКИЙ ВО ИМЯ МУЧЕНИЦЫ СОФИИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в с. Барятине



на 8 комнат дом священника, трапезная с хлебопекарней и подвалом,

Настоятельский корпус
Данковского
Барятинского мон-ря.
Фотография. Нач. XX в.

странноприимный дом с гостиницей, двор для приезжих, деревянной са-

Данковского у. Рязанской губ. (ныне Данковский р-н Липецкой обл.).

Основан как община весной 1900 г. вдовой действительного статского советника Софией Петровной Муромцевой (урожд. княж. Голицыной) при своем имении. Муромцева пожертвовала буд. обители 1357 дес. 378 саж. земли и капитал в 100 тыс. р. Первые сестры начали приходить в общину с авг. 1900 г. К 1903 г. число насельниц достигло 130 чел. 16 нояб. 1902 г. Муромцева обратилась в Святейший Синод и в Рязанское епархиальное управление с ходатайством об учреждении монашеской общины. В дек. того же года с. Барятин посетил еп. Михайловский, вик. Рязанской епархии *Владимир (Благодарзюмов)*. Определением Святейшего Синода от 18–26 марта 1903 г. община была официально утверждена. Настоятельницей стала Муромцева, принявшая монашеский постриг с именем София. Внутренняя жизнь организовывалась по монастырскому уставу, сестер окормлял священник: с 15 дек. 1902 г. — Андрей Куницын, затем — Успенский (имя неизв., вероятно, священник сельской церкви), в 1917 г. — священники Михаил Вяземский и Григорий Панфилов. В 1907 г. община была преобразована в Софийский нештатный общежительный мон-рь, а мон. София 24 окт. 1907 г. возведена в сан игумении. По штату 1911 г., в Д. м. было 100 сестер, в 1914 г. — свыше 300 сестер, к 1919 г. проживали настоятельница, казначая, 25 монахинь, 230 указных послушниц, 5 трудниц.

К 1902 г. в общине были построены деревянный 2-этажный на каменном фундаменте келейный корпус с комнатой для спевок, чайной, 17 комнатами для насельниц и домовою церковью, освященной во имя мц. Софии 2 сент. 1901 г. настоятелем Владимирской ц. Рязанской ДС прот. Ионой Солнцевым. К 1904 г. были также сооружены деревянный

рай, кирпичный ледник, прачечная, 2-этажный кирпичный корпус. Впосл. были построены 2 кирпичных 2-этажных дома, а также кирпичный дом настоятельницы. Последний, с реминисценциями средневек. северо-европ. зодчества, отличался оригинальной композицией: к основному прямоугольному в плане зданию были пристроены 3 высокие 8-гранные башни, увенчанные шатрами. Монастырские постройки были окружены высокой кирпичной стеной и, по воспоминаниям очевидцев, занимали площадь ок. 10 га. Для водоснабжения был устроен артезианский колодец глубиной 246 аршин. При обители был организован скит, мон-рю принадлежала паровая молотилка, действовала церковноприходская школа для 40 девочек-сирот.

В 1903–1904 гг. по благословению еп. Рязанского и Зарайского *Димитрия (Сперовского)* в Д. м. был возведен 2-этажный кирпичный собор во имя мц. Софии (вместимостью 600 чел.), а также колокольня с 8 колоколами (самый большой весил 242 пуда). 17 сент. 1904 г. еп. Рязанский и Зарайский *Аркадий (Картинский)* освятил главный престол на верхнем этаже. 25 апр. 1906 г. настоятель скопинского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря Рязанской епархии архим. Иосиф освятил нижний храм в честь Ахтырской иконы Божией Матери. Известен проект собора, составленный архит. А. Шестерниковым, по к-рому он должен был напоминать Успенский собор во Владимире (Вагнер, Чугунов). Собор был построен с элементами визант. и рус. стилей. Крестообразный в плане основной объем собора был увенчан высоким куполом, трапезная и притвор с колокольней располагались на одной оси. Судя по всему, храм был одной из версий неосуществленного проекта церкви Воскресения Христова на Крови в С.-Петербурге И. С. Богомолова (1882). Колокольня также имела



завершение, напоминающее обелиск, а фасады были украшены высокими 3-частными окнами. Однако тяготеющая к центричности композиция первоисточника приобрела здесь удлинённые пропорции.

15 июня 1914 г. в присутствии еп. Димитрия (Сперовского) состоялась закладка 3-престольного храма в честь Преображения Господня с приделами в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя мч. Трифона. Храм, рассчитанный на 2 тыс. чел., достроен не был.

В дек. 1917 г. началось разграбление Д. м. рязанским продотрядом, была проведена реквизиция хлеба: на сестру выделялось продовольствия 30 фунтов муки и 4,5 фунта пшена в месяц, на лошадь — 2 пуда овса, «кроме того дали дров, и причт не отказался, так как крестьяне тащили с монастыря все, что можно» (ГАРО. Ф. Р-1033. Оп. 4. Стол 3. Д. 8. Св. 3. Л. 12-19). В янв. 1918 г. Д. м. был разграблен: имущество, включая церковную утварь, иконы, книги, инвентарь, денежные средства, скот, вывезено в с. Барятино и поделено между участниками грабежа, отобрана почти вся земля (от 1300 дес. осталось под посевами 25). Часть построек была снесена, разрушен монастырский хутор. При этом, по словам настоятельницы, «крестьяне дошли до неистовства, подобно татарской орде, избивали до полу-смерти сестер» (ГАРО. Ф. Р-1033. Оп. 4. Д. 8. Св. 3. Л. 1-1 об., 14).

В марте 1919 г. постановлением Рязанского губисполкома в Д. м. был организован санаторий для туберкулезных больных, сестры проживали в 2 корпусах. К маю 1920 г. Д. м. был закрыт. В 1925 г. в здании обители находилась Барятинская коммуна. К нач. 30-х гг. XX в. в коммуне было ок. 100 га пахотной земли, до 300 свиней, до 50 коров, более 500 овец, 50 лошадей; имелось 2 трактора «Фордзон» с комплектом плугов и сеялок. В 1930-1931 гг. большинство зданий и ограда были сломаны, 200 тыс. шт. кирпича увезено в Воронеж. 77-летняя игум. София подвергалась репрессиям и была вынуждена уехать в Москву. В 1933 г. коммуны расформировали, совхоз «Барятинский» вскоре был упразднен, территория мон-ря пребывала в запустении. В 2005 г. рухнула колокольня. По состоянию на 2007 г. сохранились настоятельский корпус с 2 башнями, кирпичный од-

ноэтажный дом, 2 деревянных келейных корпуса на каменных фундаментах, 2 кирпичных амбара; восстановление Д. м. не планировалось. Арх.: ГА Липецкой обл. Ф. Р-1569. Оп. 1. Д. 4; Д. 21; ГАРО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2398; Ф. 1033. Оп. 1. Д. 657а; Оп. 4. Стол 3. Д. 8. Ист.: Рязанские Ев. 1901. С. 290; 1904. С. 632-633; Ведомость о муж. и жен. мон-рях и общинах за 1915 г. Пг., 1915. С. 56.

Лит.: Вагнер Г. К., Чугунов С. В. Окраинными землями рязанскими. М., 1995. С. 79; Деисов. С. 726; Православные рус. обители. С. 406; Любавский Д. В. Город древний, город славный: История Данковского края. М., 2004. С. 62-65.

Игум. Митрофан (Шкурин),
А. Ю. Клоков, А. А. Найдёнов

ДАНКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился на правом берегу р. Вязовни, напротив крепости г. Данкова Рязанской губ. (ныне Липецкая обл.), в низменной местности, с юга и востока окруженной



Данковский в честь
Покрова Богородицы мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.

Сторожевой, а с севера — Пушкарской слободой. Точная дата основания Д. м. неизвестна, впервые упоминается в писцовой книге «письма и меры Григория Киреевского» (1627-1628), согласно к-рой мон-рь основан строителем Романом (Телепневым). Местные предания, зафиксированные архим. *Аверосием (Ориатским)*, отождествляли строителя Романа с неким московским боярином Романом Никитичем Телепневым-Оболенским, к-рый, якобы спасаясь от опалы царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного, в 1564 г. поселился на берегу р. Вязовни, в устье правого притока Дона, и основал пустынь. По преданию, Телепнев-Оболенский принял постриг в схиму с именем Роман. На могиле строителя Романа (Телепнева) в Д. м. служили панихиды.

Согласно писцовой книге 1627-1628 гг., в Д. м. находился деревянный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом во имя свт.

Николая Чудотворца, «и в церкви и образа и книги и колокола и всякое церковное строение». К 1724 г. Д. м. располагал 2 деревянными храмами, оградой и кельями для братии из 10 чел.; мон-рь занимал площадь шириной от 30 до 60 и длиной 92 саж.

В 1746-1748 гг. на средства данковского помещика майора А. И. Спешнева в Д. м. был построен каменный собор в честь Покрова Пресв. Богородицы (в 1856 были пристроены трапезная и 2 новых отапливаемых придела — во имя святителей Василия Великого и Василия, еп. Рязанского). В 1886-1887 гг. на месте разобранного собора XVIII в. по проекту (1881) епархиального архит. Н. М. Чистосердова был построен новый, 5-престольный собор крестообразной формы, главный алтарь к-рого освящен в сент. 1887 г. в честь Покрова Пресв. Богородицы. В память о строителе игум. Дионисии IV († 1900) правый придел Покровского собора был освящен во имя сщмч. Дионисия Ареопажита,

левый — в честь Вознесения Господня (1911). 2 каменных трапезных придела с деревянными сводами были вновь ос-

вящены во имя святителей Василия Рязанского и Василия Великого. В едином архитектурном ансамбле с собором находилась каменная 3-ярусная колокольня.

В 1791-1795 гг., при игум. Макарии (в схиме Серафим) (Данковский), велось строительство каменного надвратного 2-этажного храма в честь Вознесения Господня с юж. приделом в честь Успения Пресв. Богородицы. На нижнем этаже предполагалось устроить кельи и помещение для Данковского духовного правления. В авг. 1803 г. Рязанская консистория предписала освидетельствовать Вознесенский храм и прислать его опись. Представляя опись, данковский прот. Евдоким сообщал, что «в настоящей церкви в стенах есть расселины, кои замазаны ныне известью, и вся настоящая церковь несколько поосела, отчего верхние карнизы покривились. В придельной церкви, покрытой черепицею, по стенам и в алтаре проходит



течь, да и в настоящей в самом куполе и в алтаре по обоим углам также идет течь». Храм «дозволено было освятить», но строителю поручалось исправить «все ветхости в Вознесенской церкви в будущую весну». 30 мая 1804 г. Вознесенский храм был освящен игум. Дионисием II (1800–1804) и прот. Евдокимом, но в 1811 г. строителем игум. Павлином разобран, а на его месте возведен 2-этажный дом Данковского духовного уч-ща (впосл. на верхнем этаже этого дома игум. Македонием (1880–1883) были устроены кельи для братии, а в нижнем — трапезная и кухня).

В 1811 г., при игум. Павлине (1804–1814), в Д. м. был построен, а 10 июля 1824 г. ректором Рязанской ДС игум. Илиодором освящен храм во имя свт. Николая Чудотворца. В 1862 г., при игум. Дионисии IV, в Никольской ц. был устроен новый одноярусный иконостас с «образцами лучшей современной живописи», обновлены храмовые росписи, позолочены чугунные оклады чтимых икон.

В 1795 г. на средства данковских семей над захоронением строителя Романа вместо ветхой была построена каменная часовня. В ней находилось надгробие из белого мрамора с надписью: «Благословением Божиим создала часовня сия, Рязанского Наместничества в городе Данкове, в Покровском монастыре, в честь и славу блаженной памяти здесь под спудом почивающего Романа Никитича Телепнева, попечением дворян Муромцевых, княгини... Барятинской и прочих добротных дателей, в царствование Великия Екатерины Вторыя и наследнице ее Благоверном князе Павле Петровиче, при архиерее Симоне, в лето от сотворения мира 7303, от воплощения Бога Слова 1795». Здесь же, под могилой основателя, в склепе, хранились его железный крест, вериги и суконные четки.

В 1808 г. игум. Павлин написал донос в Святейший Синод на своего предшественника: якобы схиигум. Серафим убеждал паломников, что мощи схим. Романа почивают нетленными. Игум. Павлин ходатайствовал перед Синодом о дозволении освидетельствовать могилу основателя. Получив разрешение Синодальной комиссии, он указал совсем др. могилу и обманным путем добился разрешения в 1808 г. сломать часовню над захоронением ос-

нователя, а строительный материал употребить на возведение здания ДУ, располагавшегося на территории мон-ря. За нерадивое отношение к своим обязанностям в 1814 г. игум. Павлин был отстранен от управления мон-рем. В 1837 г. данковским купцом Г. Ф. Лебедевым по обету, данному в память спасения его семьи от холеры по молитвам к строителю Роману, над могилой основателя была построена деревянная часовня с памятником подвижнику на месте разобранной в 1808 г. При игум. Дионисии IV часовня была отреставрирована, над могилой основателя поднят пол. Особенностью богослужебного устава Д. м. являлся крестный ход к могиле старца Романа накануне или в день его кончины (в мае) из окрестных храмов и сел, сопровождаемый молитвой от бездождья.

Первые каменные кельи и ограда были построены при игум. Антонии II (1753–1764) на средства жившего в 1751–1753 гг. в Д. м. на покое архиеп. Великоустюжского *Гавриила (Русского)*. В 10-х гг. XIX в. были построены деревянный настоятельский корпус на каменном фундаменте и 2-этажный братский корпус. В 1824 г. нижний каменный этаж был перестроен строителем Досифеем (1823–1825) «из келий, бывших с давних лет», а верхний деревянный устроен из бревен, пожертвованных игум. Николо-Радовицкого мон-ря Рязанской епархии Паисием. Внутренняя отделка келий и устройство иконостаса Покровского собора на сумму более 5 тыс. р. серебром осуществлены на средства о. Варсонофия, жившего на покое в мон-ре. В 1830–1850 гг. была построена новая каменная ограда (40×50 саж.) с башнями по углам и св. вратами; к 1850 г. сооружена новая соборная колокольня высотой 42 аршина. Колокол (более 88 пудов), отлитый на заводе елецких купцов братьев Н. и А. Криворотовых, пожертвовал помещик А. Казьмин.

При игум. Амвросии II († 1858) были проведены масштабные ирригационные мероприятия: перед волотами и оградой Д. м. сделана насыпь, укрепленная камнем, вбиты сваи в берег реки для предотвращения обрушения Никольского храма, устроена плотина. На средства купца М. М. Григорьева из г. Козлова (ныне Мичуринск) Тамбовской губ. был перестроен и поднят на высокий

каменный фундамент настоятельский дом. В 1857 г. было приобретено 100 куб. саж. камня для укладки в набережную р. Вязовни. К сер. XIX в. Д. м. принадлежал к числу самых благоустроенных в епархии, что отмечали и паломники, и церковные власти. Посещая мон-рь в 1859 г., архиеп. Рязанский *Смарагд (Крыжановский)* также отмечал «благолепие» построек.

К 1914 г. помимо храмов в Д. м. имелось 2 братских корпуса под железной кровлей: каменный 2-этажный (перестроен из ДУ на месте разобранной Вознесенской ц.) и 2-этажный с деревянным верхом и каменным низом; деревянный настоятельский корпус на каменном фундаменте, различные постройки, баня, сторожка (1913), колодец, сад, огород. Мон-рь был огражден плотиной со стороны реки и каменной стеной в 158 саженей в периметре с 2 круглыми башнями под металлической кровлей. Внутри ограды находилось братское кладбище, огороженное в 1907 г. балясником. Постройки мон-ря занимали ок. 1 тыс. саж. земли.

Первыми вотчинными владениями Д. м. стали станицы и заставы на мысе, устроенные в сер. XVII в. вблизи обители кн. М. И. Воротынского, перешедшие в собственность мон-ря при боярине Никите Романовиче Юрьеве, воеводе Данковской крепости во 2-й пол. XVII в. При игум. Варсонофии (после 1648) Д. м. владел 40 четв. земли и покосами — 80 копен. По переписи 1646 г., при мон-ре значилось 30 крестьянских дворов с 54 крестьянами. По окладной книге 1676 г., мон-рю принадлежало 20 четв. земли и сенных покосов 20 копен, 9 дворов крестьянских и бобыльских с 29 чел., полагалось «шестнатцеть алтын четыре денги, а прежние дани было три алтына две денги». Мн. благотворители завещали для вечного поминовения на пользу обители большие земельные участки. В 1681 г. боярский сын Яков Семенович Духанин, как сказано в монастырской записи, «поступился вкладу по отцу своему Савелью и по родителям своим в Донковском уезде поместной своей земли... смежно с монастырской землей 20 четв. в поле, со всеми угоды». По указу царей Иоанна и Петра Алексеевичей в 1686 г. игум. Кириллу была дана грамота на владение вотчиной — 220 дес. лесных угодий.





В 1688 г. «поступился игумену Покровского монастыря Дионисию донковец, сын боярский Феодосий, Антонов сын, Воробьев 10 четв. в поле, а в две в с. Бигильдине, по обе стороны р. Дона, с лесы и дубровы и с санными покосы и со всеми угодья с тем условием, чтобы ему, игумену Дионисью с братией, его Феодосия за тот его вклад в Покровском монастыре постричь и питаться ему с братией вкупе». В 1668–1724 гг. Д. м. владел подворьем в с. Бигильдине, в неск. верстах от г. Данкова. К 1724 г. за мон-рем числились 9 крестьянских и бобыльских дворов, в которых проживал 21 чел. муж. пола; 8 дес. пашни, 100 копен санных покосов, 29 четв. и 1 четверик хлеба.

С 1724 г. по 40-е гг. XVIII в. Д. м. был упразднен с переводом братии в рязанский Спасский мон-рь, однако имеются упоминания, что с 1733 по 1741 г. в Д. м. было возобновлено игуменское управление. В 1764 г. Д. м. получил статус необщежительного заштатного, должен был находиться «на своем содержании, почему и настоятельство в нем строительское». Согласно генеральному плану 1779 г., мон-рю принадлежала дер. Куликовка за р. Дон с 30 крестьянами и 700 дес. прилегаемой земли. В 50-х гг. XIX в. во владении мон-рем оставалось лишь 86 дес. (30 дес. — в Данковском и 56 дес. — в Сапожковском уездах), доход составлял ок. 100 р. серебром в год, дотация из Данковского уездного казначейства — от 80 до 100 р. в год. К 1884 г. неприкосновенного капитала насчитывалось 64 929 р.

К кон. XIX в. Д. м. упрочил материальное положение. В собственности мон-ря находилось огородной и луговой земли 2 дес. 249 саж., неудобной — 3 дес. 950 саж., под проселочными дорогами — 780 саж., под реками Дон и Вязовня — 3 дес. 950 саж., пахотной — 148 дес. и еще 1770 саж., в Данковском у. близ Грязновского леса и Брусиновской пустоши — 31 дес. 930 саж., в Раненбургском у. в районе с. Астапова — 59 дес. 1770 саж. и в Сапожковском у. в с. Копнине — 56 дес.; а также в совместной собственности с рязским Димитриевским мон-рем Рязанской епархии — 10 дес. С 1903 г. у мон-ря имелась Малинковская лесная дача в Раненбургском у. — 99 дес. 1440 саж. С 1904 по 1914 г. обитель получала за землю 675 р.

в год. С 1905 г. Д. м. владел процентными бумагами на 63 382 р., из к-рых 4% облигаций Гос. комиссии погашения долгов на 3700 р. и 4% непрерывно-доходных билетов на 9054 р.

В ризнице Д. м. хранились Евангелие, подаренное царем Алексеем Михайловичем, и несколько изданий XVII в. Согласно ведомости за 1914 г., мон-рь имел «достаточно церковной утвари и библиотеку», в «выданную из Рязанской духовной консистории опись церковного имущества» входило более 500 наименований. По документам 1883 г., штат Д. м. состоял из игумена, 3 иеромонахов, 2 иеродиаконов, 2 диаконов и 5 послушников. По штату 1918 г., числились настоятель, 2 иеромонаха, 2 иеродиакона, 2 послушника; фактически в том же году проживали настоятель архим. Макарий (1900–1919), казначей, 6 иеромонахов, 5 иеродиаконов, 3 послушника и 4 временных трудника.

В марте 1917 г. у Д. м. были экспропрированы земельные участки, находящиеся вне территории Данковского у., а к кон. 1917 г. мон-рь лишился земли полностью. 13 марта 1918 г. Данковский уездный исполком избрал комиссию для описи мон-рей. В Д. м. предполагалось устроить дом инвалидов или приют. В окт.—нояб. 1919 г. направленная в мон-рь рота красноармейцев разорила братские кельи. Постановлением Данковского уездного исполкома от 10 дек. 1919 г. упразднились все монастыри уезда. 24 дек. началась работа ликвидационной комиссии, в результате к-рой 15 насельников (архим. Макарий, 6 иеромонахов, 4 иеродиакона и 4 послушника) были выселены из Д. м., иконы и церковная утварь изъяты. Первоначально здания мон-ря передавались в распоряжение районной службы соцобеспечения, затем в них планировалось разместить детскую колонию. Впосл. постройки обветшали и к сер. 30-х гг. XX в. были полностью уничтожены; кирпич использовался для строительства фабрики. До нач. 2006 г. на месте Д. м. был пустырь, поросший бурьяном. Часовня и захоронение схим. Романа не сохранились. Остатки монастырского кладбища были раскопаны в поисках ценностей.

К нач. 2007 г. завершены археологические работы, проводимые Госдирекцией по охране культурного наследия Липецкой обл. В ходе раскопок были исследованы сохранив-

шиеся фундаменты строений XVI–XIX вв., изучены места возможных захоронений. По благословению еп. Липецкого и Елецкого *Никона (Васина)* проводится подготовительная работа для строительства храма во имя свт. Николая Чудотворца на месте бывш. мон-ря.

Арх.: ИИМК РО. Ф. 6. Д. 51 (IV). С. 33–33 об., 56; ГА Липецкой обл. Ф. 208. Оп. 1. Д. 1–24; Ф. 221. Оп. 1. Д. 19; Ф. Р–1569. Оп. 1. Д. 4; ГАРО. Ф. 627. Оп. 49. Д. 98. Св. 679; Оп. 58. Д. 7. Св. 2; Ф. 1033. Оп. 1. 657а.

Ист.: ЖМВД. 1837. № 8. С. 322; Мат-лы для статистики Рос. Империи. СПб., 1839. Ч. 1. Отд. 1. С. 126–127; Данков, уездный город Рязанской губ. // Воронежские ГВ. 1848. № 6; Рязанские ГВ. 1846. № 18; 1855. № 45. С. 250; 1863. № 16–18; *Ермаков В. И.* Покровский заштатный мон-рь // Рязанские ГВ. 1863. № 16–18; Ист.-стат. описание г. Данкова // Там же. 1866. № 79, 80, 84, 86, 89, 90, 99, 103; Уезд Данковский // Рязанские ГВ. 1874/5. № 3. С. 59–61; *Добролюбов И. В., свящ.* Покровский муж. мон-рь // *Он же.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1888. Т. 3. С. 270–276; Ведомость о муж. и жен. монастырях и общинах за 1915 г. Пг., 1915. С. 56. Лит.: *Воздвиженский Т. Я.* Ист. обозрение Рязанской иерархии и всех церк. дел вся епархии от учреждения ее до нынешних времен. М., 1820. С. 326–327; *Смарагд Крыжановский* // *Новости.* 1878. № 236, 239, 240; *Иероним (Алякринский), архим.* Рязанские достопамятности. Рязань, 1889. С. 37; О мон-рях заштатных, под управлением строителей состоящих // ТРУАК. 1891. Т. 6. № 2. С. 16–17; Данков // *Россия: Полное геогр. описание нашего Отечества* / Ред.: В. П. Семенов. СПб., 1902. Т. 2. С. 542–543; *Денисов С.* 717–718; *Стаднюк А., прот.* К истории Данковского Покровского мон-ря // *Воронежские ГВ.* 1992. № 10(30). С. 10–12; *Земля Липецкая: Историческое наследие, культура и искусство.* М., 2003. С. 279–280.

Игумен Митрофан (Шкурин)

ДАНОВСКИЙ Виктор Игнатьевич (25.01.1878, Тифлис — 5.09.1963, Тбилиси), хоровой дирижер, регент, преподаватель, муз. критик, композитор, общественный деятель. Заслуженный учитель Грузинской ССР (1939). В 1898 г. окончил Тифлискую ДС, в 1907 г. — муз. уч-ще Тифлисского отд-ния РМО по классу композиции Н. Д. Николаева. Изучал гармонию у Н. С. Кленовского (1901–1902) и Ф. С. Акименко (1902–1903). С 1900 г. преподаватель пения и музыки в учебных заведениях Тифлиса. Одновременно регент экзаршего хора. С 1909 г. член правления, с 1911 г. председатель Тифлисского церковнопевч. об-ва (ТЦПО). В 1921–1944 гг. работал в школах в Тифлисе, с 1944 г. — в педагогическом уч-ще. В 1926–1928 гг. преподаватель хорового фак-та, в 1944–1946 гг. хормейстер хоровых курсов Тбилисской консерватории.



Д. активно занимался церковнопевч. практикой, совмещая ее с общественной деятельностью. Состоял в инициативной группе по организации в Тифлисе церковнопевч. об-ва (Устав ТЦПО утвержден 7 сент. 1909), к-рое должно было заниматься проблемами материальной обеспеченности регентов и певчих церковных хоров и поддерживать их стремление к «развитию, благолепию и правильной постановке церковного пения в Тифлисе». В день открытия ТЦПО (1 сент. 1909) при огромном стечении народа в храме и в церковном дворе состоялся молебен и пел соединенный хор местных церквей из 200 чел. под упр. Д.

Как председатель ТЦПО Д. столкнулся с тяжелыми местными условиями: при небольшом количестве тифлиских церковных хоров (ок. 10, в каждом взрослых певчих — 5–6 чел., в экзаршем — 12 чел.) в состав ТЦПО к 1913 г. входило лишь 30 чел. (в 1909 — 6 чел.). Денежных сборов от духовных концертов (1911–1913) и пожертвований было недостаточно для выплат членам ТЦПО. Следствием недоверия к ТЦПО и отсутствия консолидации среди его членов стало «Обращение Правления к гг. регентам и певчим тифлиских церковных хоров», в котором содержались призывы к объединению и совершенствованию церковного пения как одного «из могучих средств к достижению нравственного идеала среди людей».

В церковнопевч. репертуаре Д. придерживался совр. тенденций. 3 марта 1909 г. в Казенном театре в Тифлисе в концерте соединенных хоров из 500 чел. (экзаршего, Конвова наместника Его Императорского Величества на Кавказе, военного Александра-Невского собора, арм. ДС, ДУ, римско-католич. Петропавловского собора, груз. любительского) рус. хорами из 300 чел. дирижировал Д. Были исполнены рус., груз., лат., арм. песнопения, российский гимн «Боже, Царя храни». В планы соединенных хоров входило дать в 1909 г. концерт в пользу Комитета по сооружению памятника композитору Бортнянскому, Львову и Турчанинову.

Программы 2 духовных концертов руководимого Д. ТЦПО оказались для Тифлиса совершенно новыми: «Царю Небесный» *знаменного распева*, «Приидите, поклонимся» и «Трисвятое» Е. С. *Азеева*, Херувимская А. Т. *Гречанинова*, «Милость

мира» В. А. *Фатеева*, «Достоинство есть» П. И. *Чайковского*, «От юности моя» П. Н. *Драгомирова-Толстякова*, «Господи, услыши молитву мою» и «Хвалите имя Господне» А. А. *Архангельского*, «Отче наш» Н. А. *Римского-Корсакова*, «Восхваляю имя Бога моего» Д. С. *Бортнянского* (1-й концерт); «Благослови, душе моя» П. Д. *Самарина*, Трипеснец в Великий четверток прот. Петра *Турчанинова*, Херувимская И. Г. *Ельцова*, «Волною морскою» Гречанинова, «Хвалите имя Господне» А. В. *Никольского*, «Помышляю день страшный» Архангельского, «Объятия Отча» (трио), «Слава и ныне» и «Кто Бог Великий» Бортнянского, «Во Царствии Твоем» В. С. *Калинникова*, «Милость мира» и «Тебе поем» П. Г. *Чеснокова*, «Достоинство есть» Д. М. *Яичкова* (2-й концерт).

18 июня 1910 г. на II Всероссийском регентском съезде по поручению тифлиских регентов Д. сделал доклад «Материально-правовое положение хоровых деятелей». Пути преодоления сложившегося беспорядка регентов Д. видел в создании при церквях штатов певчих, в устанавлении разрядов хоров, в выдаче певчим заработной платы не менее 200 р. в год (регенту — 400 р.), в разрешении заменять в церковных хорах (в т. ч. архиерейских) детские голоса женскими, в устройстве общежитий для мальчиков-певчих, в повышении муз. образования регентов. Доклад Д. был поддержан С. В. *Смоленским* и М. Ф. *Гривским*. На IV съезде регентов Д. был членом президиума.

Д. — автор статей и корреспонденций, освещающих церковнопевч. жизнь Тифлиса и опубликованных (иногда под псевд. Фуга) в 1909–1913 гг. в журналах «Музыка и жизнь» и «Хоровое и регентское дело». В 1908–1920 гг. писал рецензии для тифлиских периодических изданий. Музыкально-критические статьи Д. принципиальны, содержат нелицеприятные суждения. Так, в обзоре «По киевским хорам» (1911) резкой критике подвергаются хоры Владимирского собора (регент М. А. *Надеждинский*), Лаврский (регент иером. *Иадор* (Ткаченко)), Лаврский великоцерковный, Николаевского и Михайловского мон-рей и в особенности Софийского кафедрального собора (регент Я. С. *Калишевский*). Отмечается малочисленность хоров, слабая вокальная под-

готовка, отсутствие совр. церковнопевч. репертуара, исполнение любительское, провинциальное, тяготеющее к партесному стилю «Дегтяревых, Соколовых, Лириных и им подобных горе-композиторов», не соответствующее «величественности, красоте и благолепию храмов». Хотя и не без оговорок, Д. выделяет Лаврский великоцерковный монашеский хор — «единственный в Киеве, который интересно послушать, где песнопения оригинально гармонизованные, величественные в своей простоте» (ХРД. 1911. № 8. С. 179, 180). Статья Д. вызвала полемику в ж. «Хоровое и регентское дело». Актуальной оказалась заметка Д. «Регентские съезды и русское регентство» (1912), написанная после проведения малочисленного (всего 70 чел.) IV Всероссийского съезда регентов. В 1908–1920 гг. Д. публиковал рецензии в прессе Тифлиса.

Д. — автор духовных и светских хоровых сочинений, обработок русских народных песен, песен терских казаков и др.

Муз. соч.: «Блажен муж» (Ор. 4. № 1) для одноподного хора с канонархом. Пг.: Товарищеское хоровое изд-во, 1916.

Соч.: О взаимоотношении регентов и певчих: Докл. на 1-м съезде регентов // Труды 1-го Всерос. съезда регентов церк. хоров и деятелей по церк. пению. М., [1908]. С. 69–72; Тифлис: О положении церковного пения // ХРД. 1909. № 2. С. 58–59; Доля певчих // Там же. № 3. С. 86–88; Тифлис: [Корреспонденция]. Там же. № 4. С. 115–116; № 6. С. 161–163; № 7/8. С. 207–208; Между прочим // Там же. № 11. С. 279–281; Открытие Церковно-певческого об-ва // Там же. № 12. С. 311–312; О совр. правовом положении учителя пения и регента // Там же. № 7/8. С. 177–180; Мысли о груз. народной музыке // Музыка и жизнь. 1909. № 4. С. 28; Материально-правовое положение хоровых деятелей: (Выводы по докладу) // 2-й Всерос. съезд хоровых деятелей: Протоколы и доклады in extenso. М., 1910. С. 13; [Корреспонденция] // ХРД. 1911. № 4. С. 105–106; По киевским хорам: (Впечатления) // Там же. 1911. № 8. С. 178–181; Певческая жизнь // Там же. 1912. № 1. С. 21–22; Юбилей певчего // Там же. № 3. С. 57; [Корреспонденция] // Там же. № 4. С. 83; Регентские съезды и рус. регентство // Там же. № 9. С. 163–167; [Корреспонденция] // Там же. 1913. № 7/8. С. 132–133; Отчет о деятельности Тифлиского церк.-певч. об-ва (1909–1912). Тифлис, 1913; Тифлис: (Обзор муз. жизни) // Музыка и революция. 1929. № 2. С. 39; Методическое пособие по пению для 1–2–3 кл. школ. Тбилиси, 1940 (на груз. яз.). Лит.: Хроника: IV Всерос. съезд регентов церк. хоров в Москве // РМГ. 1912. № 27–28. Стб. 585–587; *Мшвелдзе* А. Очерки по истории муз. образования в Грузии. М., 1971. С. 11, 137, 139, 163, 181; *он же*. Муз. образование в Грузии. Тбилиси, 1976. С. 9, 175, 178, 230, 246–248 (на груз. яз.); *Торадзе* Г. Композиторы Грузии. Тбилиси, 1973. С. 84.

Т. М. *Зацепина*, А. А. *Наумов*



ДАНТЕ Алигьери [итал. Dante Alighieri] (май 1265, Флоренция — 13/4.09.1321, Равенна), итал. поэт, мыслитель.

Д. род. в семье небогатого землевладельца, дворянина-гвельфа. Получил юридическое образование в Болонье. Рано прославился как поэт школы «сладостного нового стиля». С 1295 г. деятельно включился в политическую жизнь Флорентийской республики. В 1300 г. стал одним из членов правительства Флоренции. С 1302 г. политический эмигрант. С 1308 по 1313 г. как публицист и политик активно содействовал новому имп. Генриху VII, миссию которого видел в объединении Италии и восстановлении величия Римской империи. После смерти императора (1313) и казни верхушки ордена *тамплиеров* (1314), с к-рым Д. связывал свои политические проекты, он странствовал по Сев. Италии в поисках покровительства и духовной поддержки (возможно, посетил Париж), не оставляя надежды вернуться во Флоренцию. Однако власти Флоренции в 1315 г. вынесли очередной смертный приговор, закрывающий Д. путь на родину. С 1317 г. до смерти жил в Равенне, где завершил главный труд своей жизни — «Божественную Комедию».

Основные сочинения: автобиографическая повесть «Новая жизнь» (*La Vita Nuova*, 1292–1293, изд. в 1576); незавершенный поэтико-философский труд «Пир» (*Convivio*, 1303–1306); философско-политические трактаты «О народном красноречии» (*De vulgari eloquentia*, 1304–1307) и «О монархии» (*De monarchia*, 1307–1313); поэма в 3 ч. (кантиках) и 100 песнях «Комедия», позднее названная «Божественная Комедия» (*La Divina Commedia*, 1307–1321, изд. в 1472).

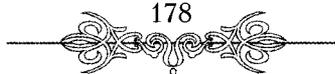
Д. считается создателем итал. лит. языка и одним из зачинателей европ. лит-ры Нового времени. Стихи Д., посвященные Беатриче, безвременно умершей возлюбленной, создают новый художественный идеал, соединяющий обожествленную и идеализированную женственность с конкретным психологически и биографически достоверным портретом Дамы, воспетой поэтом. В этом идеале сказывается не только куртуазная традиция, но и психологические открытия св. *Франциска Ассизского*. В философских трактатах Д. тяготеет к энциклопедическому синтезу

средневеков. учености, виртуозно используя наследие *Аристотеля*, блж. *Августина*, *Бозция*, сен-викторской мистики, *Бернарда Клервоского*, *Бонавентуры*, *Фомы Аквинского*.

Трактат «Пир» был задуман как комментарий к канцонам, написанным Д. в 90-х гг. Объект комментариев — поэзия самого автора, причем в ходе толкования вводятся в текст элементы авторской биографии, его оценка современников, политические взгляды и эмоции. Такая персонализация текста и уверенность в том, что авторское «я» есть достойный предмет для научного трактата, нетипичны для средневеков. комментатора с его благоговейным взглядом «снизу вверх» на предмет изучения. Необычно и то, что трактат написан на итал. языке: о Д. справедливо говорят как о создателе итал. научного языка. Для «Пира» характерна смесь жанров, освоенных средневековьем. Наиболее показательна в этом отношении кн. III, в к-рой Д. излагает свое понимание философии. «Донна джентиле», благородная дама 2-й канцоны, — это Философия, владычица Разума. За этой аллегорией стоит перетолкование событий личной жизни Д., его любви к «сострадательной донне», о которой мы знаем из «Новой жизни». Для того чтобы пояснить природу философии, Д. в изобилии привлекает сведения из физики, астрономии, психологии, истории. Глава 14 содержит очерк софиологии Д., основанный на Притчах Соломоновых: начиная с платонической схоластики, автор через куртуазные образы переходит к смеси античной и христ. лексики, изображая «небесные Афины, где Стоиков, Перипатетиков и Эпикурейцев, озаряемых светом вечной истины, объединяет единая жажда» (*Convivio*. III 14. 15). Далее автор выясняет иерархию духовных ценностей христианина и соотносит их с интуицией Высшей Женственности, к-рая пронизывает все творчество Д. Мудрость называется «матерью всего и началом всякого движения...» (*Ibid*. III 15. 15). С ними сливается Предвечная Мудрость Притчей Соломоновых.

В отличие от «Пира» лат. трактат Д. «О народном красноречии» производит впечатление цельности, хотя он также остался незаконченным. Возможно, философия языка как продуманное целое впервые встречается именно в работе «О народном

красноречии». Д. четко различает естественный и культурный, «искусственный», язык. «Знатнее же из этих двух речей народная» (*De vulgari eloquentia*. I 1. 4). Критерии «знатности» (т. е. благородства и достоинства) народной речи таковы: она — естественная, живая, общая и первичная. Вторичная речь при всей ее утонченности и возвышенности не обладает способностью к развитию и не может в полной мере осуществить свое назначение, т. е. быть объединяющей людей силой. Д. подчеркивает, что речь — специфически человеческое качество. Ангелы и демоны понимают друг друга без слов: ангелы воспринимают себе подобных или непосредственно, или через отражение в божественном зеркале; демонам достаточно знать о существовании и о силе себе подобных. Животные одной породы имеют одинаковые действия и страсти, а потому по себе могут познавать других. Человек лишен и того и др. типа непосредственности. Он движим разумом, а поскольку разум индивидуален, люди не познают друг друга по подобию действий и страстей. Но разум, отъединяя человека от животных, не присоединяет его к ангелам, поскольку душа людей облечена грубой оболочкой тела. Отсюда необходимость «разумного и чувственного знака» (*Ibid*. I 3. 2), т. к. без разумности знак не может ни существовать в мышлении, ни внедриться в др. мышление, а без чувственных средств невозможна сама передача разумности. Речь и является таким объектом: чувственным, поскольку он — звук, и разумным, поскольку он означает то, что мы задумали. Теория знака Д. — одна из первых семиотических концепций в Европе. При этом она тесно связана с пониманием культуры вообще. Д. видит в речи фундаментальное свойство человека, на к-ром основываются и способность к общению, и связь с высшими духовными мирами (первым словом человека было, по Д., «Эль» — Бог) (*Ibid*. I 4. 4), и, наконец, социальное единство человечества. В гл. 7 кн. I Д. кратко повествует о строительстве Вавилонской башни, к-рое люди затеяли, чтобы превзойти природу и Творца. Бог наказал гордыню тем, что смешал языки, и этим разрушил человеческое сообщество. Д. полагал, что и географическое рассеяние народов связано с этой социально-лингвистической катастро-





фой. Поэтому мечта о языке буд. Италии была для него чем-то большим, нежели заботой о совершенстве лит-ры. Италия — наследница традиций Рима, ей, по Д., должна принадлежать и роль Рима как соединяющей народы силы, как источника имперской власти. Собрание рассеянных «языков» и возрождение забытого первоязыка — такова должна быть, по Д., цель культуры. Основой поиска первоязыка остается народная речь, поскольку она в отличие от искусственной латыни дана Богом и сохраняет живую связь с действительностью. Д. обнаруживает, что языки находятся в процессе непрерывного изменения, вызываемого изменениями в духовной и материальной жизни. Исключение Д. делает для древнеевр., к-рый сохранился в чистоте со времен Адама (впрочем, в «Комедии» уже косвенно предполагается, что и этот язык подвержен порче). Первым, по Д., заговорил не Бог, а Адам, поскольку в него был вложен порыв к слову. Поэт воспроизводит эту ситуацию, повторяет в своем творчестве акцию первопоэта Адама, к-рому Бог позволил говорить, «дабы в изъяснении столь великого дарования прославился и Сам благостно одаривший» (Ibid. I 5. 2).

Д. обнаружил живую силу, к-рая не замечалась за искусственными построениями латыни, — естественный народный язык, «вольгаре» (итал. *volgare*). Высвечивается в трактате и др. категория, не свойственная мышлению классического христ. средневековья, — нация. Язык оказывается той субстанцией, в к-рой материализуется индивидуальная душа народа; более того, язык позволяет увидеть, что нация не сводится к социальности и религии, к территории и политике. Может быть, у Д. впервые в средние века зазвучал мотив родины как особого предмета забот и духовных усилий. В то же время Д. — певец «всемирной империи» и всеобщей истины христианства. В его философских и поэтических трудах выявляется осознание новой культурно-исторической действительности — это автономия индивидуума, мощь науки, представление о самостоятельности и самоценности природы, языка, эмоциональности, нации. В то же время аксиомой для Д. остается средневек. учение об иерархии мирового бытия, в к-рой каждый низший уровень живет да-



Данте Алигьери.
Гравюра. 1597 г. (РГБ)

рами высшего и имеет смысл в той мере, в какой способен отразить свет более высоких ценностей. Поэтому открытие новых сущностей означает лишь большую степень проникновения смысла в вещество, или, на богословском языке, большую «славу».

В соч. «О монархии» Д. стремится доказать 3 главных положения: для земного счастья человечества необходима империя; власть императору дается непосредственно Богом; рим. народ по праву взял на себя роль имперской власти. Д. полагает, что происхождение гос-ва было обусловлено грехопадением Адама. Человечество оказалось во власти чувственных страстей, из к-рых самая опасная — алчность, и потому должно было создать общественное устройство, оберегающее людей от самих себя, от их разрушительной корысти. Однако это общее место средневек. мировоззрения у Д. существенно корректируется. Человек даже в своей не испорченной грехом природе есть политическое, общественное существо, к-рое всегда стремится к общению и совместной жизни. Так же как Аристотель и Фома Аквинский, Д. считает образование гос-ва естественным процессом. Гос-во, следов., не несет на себе печати древнего проклятия и может быть формой счастливой жизни. Грех Адама дает себя знать в том, что алчность людей заражает и само гос-во, теряющее от этого функции справедливости и вступающее в корыстную борьбу с др. гос-вами и со своими гражданами. Поэтому, полагает мыслитель, нужна 3-я сила, к-рая объединила бы общество и гос-во. На роль примиряющей 3-й силы может претендовать только мо-

нархия. Безграничная власть дантовского императора — правителя, имеющего мало общего с абсолютным монархом национального гос-ва XVII–XVIII вв., — основана на праве, морали, божественной санкции, на природе мирового устройства. По сути она ограничена сильнее, чем какая бы то ни было др. власть. Император стоит выше страстей, у него нет частной заинтересованности, ему принадлежит все и, значит, ничего в отдельности, к чему он мог бы питать пристрастие. С нек-рыми оговорками можно сравнивать этот образ с аристотелевским монархом, с платоновскими философами и стражами, с подеста (правителем итал. коммуны), но не с монархом Нового времени. Д. утверждает, что империя как правовое установление предшествует тому, кто осуществляет власть, т. е. императору, к-рый в силу этого не может делить империю на части, ограничивать свою власть и передавать ее по наследству. Константин — первый христ. император — совершил, т. о., неправомерное деяние, когда подарил Церкви власть над большой областью в Италии. Д. полагал, что эта ошибка Константина (подложность «дара» (см. ст. *Константинов дар*) еще не была известна Д.) сыграла свою роковую роль в проникновении мирских интересов в церковную жизнь. Д. подчеркивает зависимость императора от идеальных принципов, утверждая, что «не граждане существуют ради консулов и не народ ради царя, а наоборот, консулы ради граждан и царь ради народа» (*De monarchia*. I 12. 11). Как высший судья и законодатель император обязан вмешиваться в те споры, к-рые нельзя разрешить из-за равенства прав спорящих (таковы споры между суверенными гос-вами), и его дело — забота обо всех и о гос-ве в целом. Если же законы и власть употребляются не для общей пользы, то они теряют свой правовой характер, ибо извращается сама природа закона (Ibid. II 5. 2–3). Не только справедливость и порядок, но и свобода есть предмет заботы императора. Свобода — «величайший дар, заложенный Богом в человеческую природу, ибо посредством него мы здесь обретаем блаженство как люди и посредством него же мы там обретаем блаженство как боги» (Ibid. I 12. 6). Д. делает вывод, что живущий под властью монарха наиболее свободен.





Ведь свобода — это существование людей ради самих себя, а не для чего-то другого; но это состояние может обеспечить лишь монарх, у которого нет др. интересов, кроме выполнения долга. Только он может защитить людей от извращенных систем, к-рые подчиняют себе народ. С т. зр. Д., не только демократия, олигархия и тирания, но и монархия, если она не представляет собой всемирную империю, является узурпацией власти. Здоровая форма власти для Д.— это совпадение всеобщего и индивидуального в лице императора. Духовной опорой монарха должен быть философ (Ibid. III 16); ведь иначе слишком велика была бы опасность произвола и тирании. Главные задачи монарха — защита свободы, налаживание отношений между политическими элементами империи и установление мира. Только мир может дать человечеству то состояние, к-рое в Писании названо «полнотой времен» (Еф 1. 10; Гал 4. 4), т. е. благополучие и гармонию. Только в мирном обществе могут найти себе место справедливость, законность и правда — социальные добродетели, к-рые Д. ценил превыше всего. Но мир возможен тогда, когда человек предельно точно воспроизводит образец, заданный Богом-мироправителем, а для этого нужно, чтобы он отказался от своекорыстия, опираясь на универсальное начало в самом себе. Монархия, по Д., — идеальный строй для такого преодоления ложной индивидуальности, поскольку в ней человек подчинен только одному началу и это начало реализует, не поступаясь свободой, всеобщий идеал (De monarchia. I 8–9). «О монархии», возможно, первый трактат о всеобщем мире, к-рый узнала политическая мысль Европы.

Мир и справедливость для Д. не только социальные категории. Это еще и природные и сверхприродные (теологические) понятия. Мир создан как воплощение благого замысла, предусмотрительности природы не уступает предусмотрительности человека, и потому природные процессы и исторические события как бы соответствуют друг другу в своем внутреннем порядке. «...Порядок, установленный природой, необходимо сохранять правом» (Ibid. II 6. 3), иначе человеческое общество выпадет из мирового строя. Важное следствие из этих дантовских рассужде-

ний заключалось в идее радикального разделения функций папы и императора. Д. занимает в старом споре о «двух мечах» беспрецедентную позицию. Он не соглашается с теми, кто толковали евангельский текст (Лк 22. 36–38) как указание на то, что Петр (Церковь) обладает двумя мечами (светской и духовной властью), из к-рых меч светский он вручает императору как вассалу. Д., т. о., выступил против господствовавшей в его время концепции теократии, к-рая обосновывалась, напр., Фомой Аквинским. Фома призывал императоров подчиняться папе, как Самому Христу. Д. же настаивает на том, что император непосредственно предстоит перед Богом, получает от Него санкции на власть и несет полноту ответственности. Папа, с его т. зр., наместник не Христа, а Петра. И хотя монарх должен оказывать ему уважение, подобное уважению Бога Сына к Богу Отцу, они суть равноправные выразители Божией воли.

Особую роль в прояснении статуса всемирного монарха играет у Д. его учение о Риме. Д. воспевает миссию Рима, связывающую земное царство и Небесное Царство, ставшего как бы социальной материей Боговоплощения, поскольку на Палестину распространялась тогда его юрисдикция. Он замечает, что в то время, когда родился Христос, в империи царили мир и благоденствие (что указывало на идеальную цель гос-ва), и обращает внимание на одновременность зарождения «Марииного корня», т. е. рода Девы Марии, и основания Рима. Д. видит в Риме освященную плоть гос-ва, к-рое начинало свой путь завоеванием, но закончить должно утверждением всемирной власти любви. Нет сомнения, что всемирное гос-во с центром в Риме Д. представлял себе не как господство италийской нации, хотя он и гордился остатками сохранившейся преемственности. Как избранничество Израйля было переосмыслено христианством как союз Бога с духовным «Израилем», с верующими, так и миссия Рима Д. пытается переосмыслить как идеальную власть справедливости. Такая идеализация была возможна, поскольку политическая структура всемирной империи представлялась ему в виде равноправного союза независимых городов и царств, во внутренние дела к-рых император не

вмешивается, оставаясь верховным стражем законности. Д. не только отстаивает автономию светской власти, но и бережет чистоту духовного авторитета Церкви. Ведь Бог строит Свои отношения с верующими не на силе закона, а на основе веры, даруя людям свободу. Четкое различие духовной и политической власти позволит, как считает Д., уберечься от злоупотреблений. Духовный авторитет открывает содержательный мир истины и путь к спасению, но он не должен воплощать эти идеалы, прибегая к политической власти. Власть политика дает юридические формы действий и силу для их защиты, но не может предписывать выбор моральных ценностей. Утопия Д. резко отличается от теократических учений блж. Августина и Фомы Аквинского; она противостоит теориям франц. юристов, борющихся за принцип национальной самостоятельности гос-ва и не признававших мировой империи; она, наконец, в отличие от чисто политических концепций разделения светской и духовной власти Оккама и Марсилиа Падуанского содержит положительный религ. и моральный идеал, образ мирового монарха. Католич. Церковь отнеслась к соч. «О монархии» намного суровее, чем к «Божественной Комедии»: в 1329 г. оно было осуждено, а в 1554 г. — внесено в Индекс запрещенных книг. Недостаточно традиц. для Церкви и недостаточно новаторская для юристов франц. короля, эта теория была забыта, но в XIX в. оказалась созвучной консервативной мысли.

«Комедия» Д. представляет собой грандиозную лит. мистерию, повествующую о странствии автора в 1300 г. по 3 загробным мирам: аду, чистилищу и раю. Д. создает необычные по художественной детализации и символической насыщенности картины 9 кругов адской воронки, 9 уровней горы чистилища, 9 небесных миров и райской Розы в Эмпирее, откуда Д. созерцает Пресв. Троицу. Ведомый сменяющими друг друга проводниками — *Вергилием*, Беатриче и Бернардом Клервоским, герой узнает устройство мира, законы посмертного воздаяния, встречается и беседует с многочисленными персонажами истории и современности. В ходе странствия-паломничества автор-герой заново переживает свою жизнь, очищаясь и преображаясь. Т. о. «Комедия» в символе стран-





ствия показывает и путь исторического человечества, и путь внутреннего самоуглубления и спасения. В богословском аспекте интересна попытка Д. примирить противоположные течения внутри католич. Церкви (так, напр., доминиканцы и францисканцы изображаются как 2 колеса, на оси к-рых утверждена колесница Церкви) (*La Divina Commedia. Paradis. 11. 12*) и преобразить земные конфликты в гармонические хороводы мыслителей. С небывалой для средневековья смелостью Д. соединяет в воспетом им мистическом событии судьбу конкретного земного человека с судьбой истории и мироздания, оставаясь при этом в рамках христ. гуманизма.

Если лит. судьба «Комедии» была триумфальной, то богословский ее аспект не раз подвергался сомнению. Но в конце концов было в общем признано соответствие «Комедии» догматам и традиции католицизма. В Индекс запрещенных книг «Комедия» не попала, и после волны критики и нападок, вызванной идеологией Контрреформации, утвердился подход кард. Роберта *Беллармина*, к-рый в работе «О противоречиях христианской веры» (1613), оставляя в тени еретические мотивы Д., истолковал сомнительные места «Комедии» в ортодоксальном духе. «Комедия» справедливо считается не только энциклопедией средневеков. духовности, но и одним из величайших творений европ. цивилизации.

В рус. культуру Д. входит в эпоху романтизма (вместе с общевроп. возвращением великого итальянца из относительного забвения). Романтическое сознание связывает с Д. свои любимые темы: роль гения в истории; национальное и всемирное в лит-ре; создание совр. эпоса; построение цельного мировоззрения на основе художественной интуиции; символ как универсально-синтетическое выразительное средство. Романтикам импонировала моральная патетика, политическая пассионарность и глубокая искренняя религиозность Д. В. А. Жуковский и К. Н. Батюшков — пионеры российского дантоведения — пристально изучали «Комедию» и, как показали исследователи, обдумывали ее перевод. Вслед за ними П. А. Катенин осуществил первый опыт комментирования «Комедии» и в своих переводческих опытах наметил ту стилевую стратегию смещения разгово-

ного языка с книжным и «высоким», к-рой будут в дальнейшем следовать лучшие рус. переводчики.

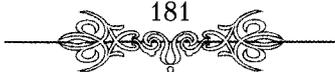
С 30-х гг. XIX в. начинает активно формироваться рус. научная дантология. В трудах Н. И. Надеждина (дис. «О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической», 1830), С. П. Шевырёва (дис. «Дант и его век», 1833–1834), в статьях Н. А. Полевого, А. В. Дружинина отразилась острая полемика, к-рую вела в то время рус. романтическая эстетика. Тематика споров выходила далеко за рамки собственно эстетической топики, и наследие Д. позволяло полемистам осуществлять естественные переходы от литературы к политике и социальной истории. Показательны в этом отношении контрверзы Полевого, Надеждина и Шевырёва, для самоопределения позиции которых одинаково актуальны были и наследие А. С. Пушкина, и наследие Д. Рус. академическая наука работами историка П. Н. Кудрявцева («Дант, его век и жизнь», 1855–1856), языковедов Ф. И. Буслаева и А. Н. Веселовского заложила основы историко-культурного анализа феномена Д.

Для рус. лит-ры творчество Д., начиная с Пушкина и Н. В. Гоголя, становится постоянным ресурсом идей, образов, креативных импульсов, аллюзий и соотнесений. Художник, отважившийся взять на себя миссию пророка и судьи, построивший средствами поэзии грандиозную обобщающую картину мира, оказывается для рус. писателей своего рода точкой отсчета в ландшафте мировой лит-ры. В произведениях золотого века мы находим и попытки прямого воспроизведения поэтики Д. («Сны» А. Н. Майкова), и ее косвенное отражение (напр., «Записки из Мертвого дома» и романы Ф. М. Достоевского).

Особая эпоха освоения Д. в России — Серебряный век и смежные с ним времена. Романтическое понимание Д. как гения-тайновидца, странника в иные миры, в «снятом» виде сохранившееся в символизме, в целом уступает место образу Д. как мастера-теурга, практика и политика, не отворачивающегося от проблем своего времени. Дантовскими мотивами пронизана лирика В. Я. Брюсова, Вяч. И. Иванова, А. А. Блока, А. Белого. Идущая от Вл. С. Соловьёва традиция философии *всеединства* (Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, свящ.

Павел *Флоренский*, А. Ф. *Лосев*) также постоянно держит Д. в поле своего культурного сознания. Для Серебряного века весьма характерно расширенное, не замыкающееся на «Комедии» прочтение дантовского наследия. Так, Вл. Соловьёв не только подхватывает софийные мотивы Д., но и напрямую опирается на политическое учение его соч. «О монархии». Вяч. Иванов, как видно из его постоянных и системных обращений к наследию Д., по существу рассматривает в качестве единого символического корпуса жизнь поэта, его научные труды, художественные творения, политическое подвигничество. В поэме «Человек» Вяч. Иванов — с очевидной оглядкой на «Комедию» — предпринимает собственный опыт построения «сверхтекста» о судьбе мира и человечества. Для таких мыслителей Серебряного века, как Вл. Соловьёв, Вяч. Иванов, Эллис, Д. С. *Мережковский*, известную роль в их устойчивом интересе к Д., к его «дотридентскому» религ. мироощущению, играла также возможность преодолеть средостение между Православием и католицизмом. Импульс Серебряного века живет и в последующие десятилетия. Своего Д. создают акмеисты: очевиден «дантовский слой» в поэзии А. А. Ахматовой; одно из самых проникновенных толкований Д. дает О. Э. Мандельштам («Разговор о Данте», 1933); к кругу акмеистов принадлежал и автор знаменитого перевода «Комедии» М. Л. Лозинский. Впечатляющий опыт согласования космологии Д. и совр. науки осуществляет свящ. П. Флоренский («Мнимости в геометрии», 1922). Тонкий анализ раннего творчества Д. дает А. М. Эфрос («Молодой Данте», 1934). Персонажем некой эзотерической мировой истории предстает Д. у А. Белого в рукописи 20–30-х гг. XX в. «История становления самосознающей души» и в обширной работе Мережковского «Данте» (1939).

Соч.: *Opere di Dante: Testo critico della società dantesca italiana / A cura di M. Barbi et al. Firenze, 1921; Tutte le opere / A cura di F. Chiappelli. Mil., 1965; La Divina Commedia / A cura di D. Mattalia. Mil., 1986. Vol. 1–3; избр. рус. пер.: Собр. соч.: В 5 т. / Пер. с итал., коммент.: М. Л. Лозинский. СПб.; М., 1996; Собр. соч.: В 2 т. / Пер. с итал., вступ. ст. и коммент.: М. Л. Лозинский. М., 2001; Новая Жизнь / Пер. с итал.: А. Эфрос, коммент.: С. Аверинцев и А. Михайлов. М., 1965, 1985; Малые произведения. М., 1968; Монархия / Пер. с итал.: В. П. Зубов, коммент.: И. Н. Голенищев-*





Кутузов. М., 1999; Божественная Комедия / Пер. с итал.: М. Л. Лозинский. М., 2004; То же / Пер. с итал.: Д. Миннаев. М., 2006.

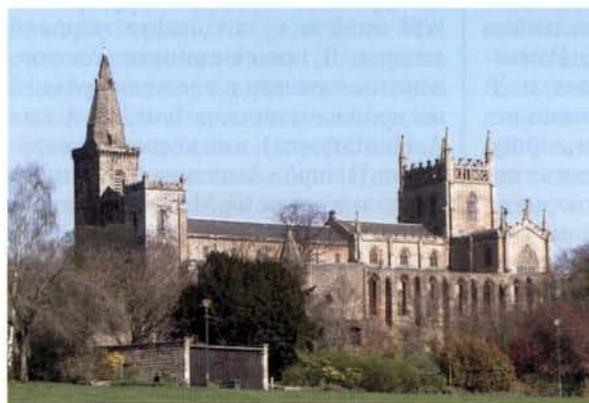
Лит.: *Зайцев Б. К.* Данте и его поэма. М., 1922; *Dunbar H. F.* Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy. New Haven, 1929; *Эфрос А. М.* Молодой Данте // *Данте Алигьери*. Новая жизнь. М., 1934. С. 9–64; *Ledig G.* Philosophie der Strafe bei Dante und Dostojevski. Weimar, 1935; *Дживелегов А. К.* Данте Алигьери: Жизнь и творчество. М., 1946²; *Guardini R.* Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Münch., 1951²; *idem.* Das Licht bei Dante. Münch., 1956; *idem.* Landschaft der Ewigkeit. Münch., 1958; *Баткин Л. М.* Данте и его время. М., 1965; Данте и славяне. М., 1965; *Елина Н. Г.* Данте. М., 1965; *Charity A. C.* Events and Their Afterlife: The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante. Camb., 1966; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Данте. М., 1967; *он же.* Творчество Данте и мировая культура. М., 1971; *Мандельштам О. Э.* Разговор о Данте. М., 1967; *Gilson E.* Dante and Philosophy. Gloucester (Mass.), 1968; *Алексеев М. П.* Первое знакомство с Данте в России // От классицизма к романтизму: Из истории междунар. связей рус. лит.-ры. Л., 1970. С. 6–62; *Enciclopedia Dantesca*. R., 1970–1976. Vol. 1–5; *Благой Д. Д.* Il gran padre (Пушкин и Данте) // Дантовские чтения. М., 1973. С. 9–64; *Боккаччо Д.* Жизнь Данте // *Он же.* Малые произведения. Л., 1975. С. 519–572; *Габриэли Ф.* Данте и ислам // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978. С. 203–208; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 197–204; *Андреев М. Л.* Время и вечность в «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. 1979. С. 156–212; *Балза И. Ф.* Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной Комедии» // Там же. С. 34–73; *он же.* Дантовские отзвуки «Медного Всадника» // Там же. 1982. С. 170–182; *Anderson W.* Dante the Maker. L.; Boston, 1980; *Boyd P.* Dante Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos. Camb., 1981; *Nardi V.* Dante e la cultura medievale. R., 1983; *Илюшин А. А.* Над строкой «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. 1985. С. 175–234; *Шичалин Ю. А.* О некоторых образах неоплатонического происхождения у Данте // Западноевроп. средне-век. словесность. М., 1985. С. 98–100; *Лотман Ю. М.* Заметки о художественном пространстве // Труды по знаковым системам. Тарту, 1986. Вып. 19. С. 25–43; *Асоян А. А.* Данте и русская литература 1820–1850-х гг. Свердловск, 1989; *он же.* «Почтите высочайшего поэта...»: Судьба «Божественной Комедии» Данте в России. М., 1990; *Доброхотов А. Л.* Данте Алигьери. М., 1990; *Хлодовский Р. И.* Анна Ахматова и Данте // Дантовские чтения. 1993. С. 124–147; *Зелинский Ф. Ф.* Гомер – Вергилий – Данте // *Он же.* Из жизни идей. М., 1995. Т. 4: Возрожденцы. Вып. 1. С. 58–79; *Иванов В. И.* Из черновых записей о Данте // Вячеслав Иванов: Мат-лы и исслед. М., 1996. С. 7–13; *Тахо-Годи Е. А.* Данте и К. К. Случевский // Дантовские чтения. 1996. С. 69–94; *Шичалин А. Б.* Пламенеющее сердце в поэзии Вячеслава Иванова и дантовское видение «Благословенной жены» // Там же. С. 95–114; *Мережковский Д. С.* Данте. Томск, 1997; *Ауэрбах Э.* Данте – поэт земного мира. М., 2004; *Сергеев К. В.* Театр судьбы Данте Алигьери: Введ. в практическую анатомию гениальности. М., 2004; *Элиот Т. С.* Данте. Что значит для меня Данте // *Он же.* Избранное. М., 2004. Т. 1/2: Религия, культура, литература. С. 296–315.

А. Л. Доброхотов

ДА́НУ (кельт.), божество — см. в ст. *Кельтов религия*.

ДАНФЕ́РМЛИН [древнеирл. Dún fíara linne — крепость у кривого пруда; лат. Dunfermelis, Dunfermelin; англ. Dunfermline], г. в Шотландии (обл. Файф), в 17 км к северо-западу от Эдинбурга, древняя королевская резиденция. Город возник при Александре I Свирепом (1107–1124) как королевский бург (городской совет избирается с 1488). Известен древним аббатством — усыпальницей шотл. королей.

История. Д. впервые упоминается в хрониках под 1069 г., когда там находился двор кор. Малькольма III. В 1070 г. в Д. Малькольм сочетался браком с принцессой Маргаритой. Маргарита решила построить там церковь и мон-рь (ок. 1072); в 1075 г. храм был освящен в честь Св. Троицы; Малькольм объявил его королевской усыпальницей и дал ему жалованную грамоту на земельные владения. Маргарита подарила церкви привезенный ею из Англии черный крест с частицей древа Креста Господня. В 1093 г. Маргарита после известия о гибели мужа и сына скончалась и была похоронена в церкви. Ее сыновья покровительствовали мон-рю: Александр I перестроил церковь и велел перенести туда останки Малькольма III, чтобы положить их рядом с гробницей Маргариты (1115); св. *Давид I* пригласил в Д. *бенедиктинцев* из Кентерберии (ок. 1124). В Д. были также погребены



кардиналов, к-рые формально числились настоятелями Д. Лорд-аббат мон-ря стал одним из влиятельных должност-

Базлика аббатства Данфермлин. Кон. XI в.

Эдуард (1093), Дункан II (1095), Эдгар (1107), Александр I (1124), Давид (1153).

Первым настоятелем мон-ря стал англо-нормандец Гофред. Сохранились жалованные грамоты и привилегии, дарованные мон-рю Давидом (свыше 30). Монахи получили в свое распоряжение различные церкви и

часовни, в т. ч. собор в *Данкелде* (в 1164 это было подтверждено папой *Александром III*). В 1231 г. по просьбе Данкелдского еп. Гилберта папа Римский *Григорий IX* разрешил увеличить число насельников до 50 чел. В 1245 г. папа *Иннокентий IV* буллой повелел исследовать чудеса, происходившие от гробницы кор. Маргариты. В 1249 г. Маргарита была канонизирована, в следующем году ее мощи были торжественно перенесены в заалтарную капеллу Богоматери. Д. стал центром почитания св. Маргариты и паломничества к ее гробнице. Он оставался королевской усыпальницей и пользовался покровительством правителей Шотландии.

Во время войны за независимость мон-рь был сожжен по приказу англ. кор. Эдуарда I (1304), однако церковь сохранилась. Шотл. кор. Роберт Брюс в грамоте «церкви Св. Троицы и св. королевы Маргариты в Данфермлине» повелел поддерживать у раки Маргариты неугасимую восковую свечу. В 1329 г. Роберт был погребен в предалтарной части монастырской церкви. Из шотл. монахов последней в обители была похоронена Аннабелла, вдова Роберта III (1403). Королей из династии Стюартов в Д. не хоронили. В XVI в. аббатству принадлежало в разных местах 43 церкви и капеллы, не считая земельных владений. К нач. XVI в. богатый и влиятельный мон-рь превратился в источник доходов для членов королевской семьи и рим.

кардиналов, к-рые формально числились настоятелями Д. Лорд-аббат мон-ря стал одним из влиятельных должност-

ных лиц в Шотландии; так, последний настоятель, Джордж Дьюри (1549–1560), был архидиаконом Сент-Андрусской кафедры, членом регентского совета и хранителем гос. печати. В янв. 1560 г. с приближением Реформации он бежал в Эдинбург, взяв с собой мощи св. Маргариты.

28 марта 1560 г. отряд сторонников Реформации, направляясь в Стерлинг, полностью разгромил аббатство. Летом того же года в Д. был на-

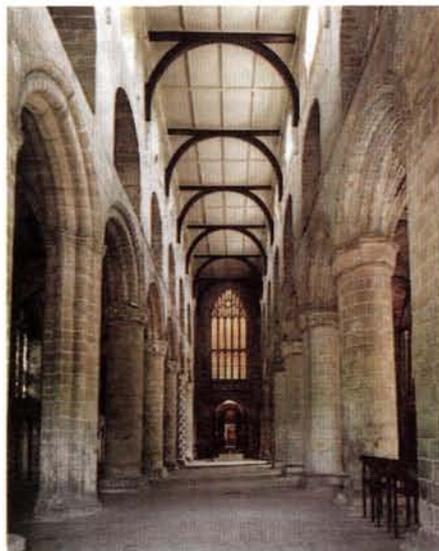




значен Д. Фергюсон, протестант. проповедник, дважды избиранный модератором Генеральной ассамблеи Шотландской Церкви. В 1564 г. часть храма восстановили и приспособили для проповеди. При храме, по крайней мере 20 лет, подвизалось неск. монахов, к-рые ухаживали за королевскими гробницами. Обширные владения мон-ря постепенно были распределены среди протестант. знати, значительная часть досталась распорядителю монастырским имуществом Р. Питкэрну, называвшему себя аббатом. В 1587 г. кор. Яков VI (впосл. англ. кор. *Яков I Стюарт*) отобрал оставшиеся владения в свою пользу. Формально аббатство было упразднено в 1593 г., когда оно окончательно перешло в руки короны. Часть построек аббатства использовалась как резиденция кор. Анны Датской, жены Якова VI; в 1600 г. здесь род. буд. кор. *Карл I Стюарт*. Др. часть мон-ря стала приходской церковью для горожан. В церковных документах встречаются упоминания о плохом состоянии храма, где нередко обваливались стены. В 1817–1821 гг. вост. часть храма была разобрана, на ее месте возведена новая церковь. При строительстве было обнаружено захоронение Роберта Брюса. В наст. время храм бывшего аббатства принадлежит пресвитерианской Шотландской Церкви.

Архитектура. Церковь кон. XI в. представляла собой 3-нефную романскую базилику с трансептом, напоминающую собор в Дареме (в меньшем масштабе). От нее сохранился неф, потолок к-рого опирается на 6 пар мощных круглых столбов. Боковые нефы перекрыты каменным сводом, центральный имеет деревянное перекрытие. Сохранились 2 портала, украшенные зигзагообразным орнаментом; готические оконные переплеты относятся к более позднему времени.

Обширный готический хор 1-й пол. XIII в. (в 1500 в нем было не менее 20 алтарей) был полностью разобран. О нем напоминают лишь остатки капеллы Богоматери с каменным основанием для раки св. Маргариты, уцелевшие при последующих перестройках. Воздвигнутая на этом месте просторная приходская церковь — интересный образец шотл. церковной архитектуры XIX в. Крестообразный храм воздвигнут в неоготическом стиле, в средокрестии нахо-



Центральный неф базилики аббатства Данфермлин.
Кон. XI в.

дятся алтарный стол и кафедра для проповедника. Под кафедрой — надгробие Роберта Брюса, к-рый считается национальным героем Шотландии.

Среди др. достопримечательностей Д. — бывш. дом аббата (сер. XV в., перестроен в нач. XVIII в.), руины дворца и пещера св. Маргариты.

Аpx.: Registrum de Dunfermelyn (ms.) // Dunfermline Central Library. The Local History Dep.

Ист.: *Johannes de Fordun. Chronica Gentis Scotorum: Chronicle of the Scottish Nation* / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1872. (The Historians of Scotland; 4); *Turgot, Bishop of St. Andrews. The Life of St. Margaret, Queen of Scotland* / Transl. by W. Forbes-Leith. L., 1889.

Лит.: *Henderson E. The Annals of Dunfermline and Vicinity, from the Earliest Authentic Period to the Present Time: A. D. 1069–1878.* Glasgow, 1879, 1999; *Fawcett R. The Abbey and Palace of Dunfermline.* Edinb., 1990.

А. А. Королёв

ДАНЧЕВ Георгий (род. 6.12.1932, с. Плаково, близ Велико-Тырново), болг. литературовед, поэт и писатель. В 1950 г. окончил гимназию в Велико-Тырнове, в 1956 г. — филологический фак-т Софийского ун-та. В 1963–1969 гг. ассистент, в 1969–1980 гг. доцент, с 1980 г. профессор болг. лит-ры Великотырновского ун-та им. святых Кирилла и Мефодия. Специализировался в Белградском ун-те (1966–1967), ИРЛИ (1969–1970) и ЛГУ (1976). В 1968–1970 гг. зам. декана филологического фак-та, в 1971–1981 гг. руководитель кафедры болг. лит-ры, в 1970–1979 и 1986–1987 гг. зам. ректора, в 1987–1991 гг. ректор Великотырновского ун-та. Защитил докт. дис. «Бол-

гарская литература 2-й пол. XV в.» (1977). В 1981–1985 гг. читал лекции по истории болг. языка и лит-ры в Римском ун-те (Италия). В 1978–1981 гг. директор Международных летних семинаров для иностранных болгаристов и славистов в Велико-Тырнове. С 1990 г. директор Научно-исследовательского центра «Тырновская книжная школа». Главный редактор ж. «Проглас», издаваемого филологическим фак-том Тырновского ун-та (с 1992).

Главное место в кругу научно-исследовательских интересов Д. занимает тырновская книжная школа 2-й пол. XIV в. и деятельность учеников и последователей патриарха *Евфимия — Григория Цамблака, Владислава Грамматика, Димитрия Кантакузина* и др.

В 1-й монографии, посвященной Владиславу Грамматику, Д. анализировал разные стороны творчества лит. деятеля: переписывание, составление сборников и создание оригинальных произведений (Владислав Грамматик: Книжовник и писател. София, 1969). Д. участвовал в издании Похвального слова Григория Цамблака патриарху Евфимию («Похвално слово за Евтимий» от Григорий Цамблак / Текст: П. Русев, И. Гълъбов, А. Давидов. София, 1971), Жития св. Стефана Дечанского по рильской рукописи (Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак / Текст: А. Давидов, Н. Дончева-Панайотова и др. София, 1983). В монографии «Димитър Кантакузин» (София, 1979) Д., анализируя эпоху, пытался объяснить творчество Кантакузина, создание им «Молитвы к Пресв. Богородице» и др. произведений. Д. был одним из составителей собрания сочинений этого книжника (Кантакузин Д. Събр. съч. София, 1989).

Значительное число текстологических, стилистических и историко-культурных наблюдений, связанных с основной проблематикой исследований Д., содержатся в работах, объединенных в кн. «Страницы из историята на Тырновската книжовна школа» (София, 1983). Нек-рые гипотезы Д. не получили признания в научной лит-ре, напр. отождествление дьяка *Андрея*, переписчика одного из ранних списков сборника сочинений Григория Цамблака (РГБ. Ф. 199. № 31), с соименным писцом Торжественника 1425 г. (Неизвестен сборник на Дяк Андрей с Цамблакови





съчинения // Литературна мисъл. София, 1977. № 4. С. 103–108. Ср.: Ангелов Б. С. За старобългарски книжовник от XV в. дяк Андрей // Там же. 1982. № 6. С. 185–186). Д. также принадлежит значительное число работ, посвященных болгарскому литературному XVIII–XIX вв.

Д. принимал участие в организации 7 международных симпозиумов в Велико-Търново, посвященных истории търновской книжной школы: Търновская книжная школа, 1371–1971 — 11–14 окт. 1971 г.; Ученники и последователи Евфимия Търновского — 20–23 мая 1976 г.; Григорий Цамблак, жизнь и творчество — 12–15 нояб. 1980 г.; Культурное развитие болгарской державы в XII–XIV вв. — 16–18 окт. 1985 г.; Памятники: поэтика и историография — 6–8 сент. 1989 г.; Болгарская литература и искусство търновского периода в истории православного мира — 26–28 сент. 1994 г.; Търновская книжная школа и христианская культура в Восточной Европе — 8–10 окт. 1999 г. По результатам симпозиумов вышли сборники докладов (Търновская книжовная школа. Велико-Търново, 1974–1999. Т. 1–7).

Соч.: Ковачев М., Костова М. Георги Данчев: Биобиблиогр. Вел. Търново, 1992; Ковачев М. Проф. д-р Георги Данчев: Биобиблиогр., 1993–2002 // Сб. в чест на проф. д-р Георги Данчев: Мат-ли от Междунар. науч. конф., Вел. Търново, 13–14 дек. 2002 г. Вел. Търново, 2004. С. 14–62.

Лит.: Дончева-Панайотова Н. Проф. д-р Георги Данчев на 60 години // Palaeobulgarica. София, 1993. № 1. С. 100–102; Кенанов Д. Жизненные и творческие юбилеи на проф. д-р Георги Данчев // Сб. в чест на проф. д-р Георги Данчев. Вел. Търново, 2004. С. 5–13.

ДАО [древнекит. путь, подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, абсолют], одно из важнейших понятий кит. культуры.

Этимологически восходит к идее главенства (шоу) в «движении/поведении» (син). Ближайшие коррелятивные категории — дэ (благодарить) и ци (орудие). В совр. языке бином «дао-дэ» означает мораль, нравственность. Термином «Д.» переводились буддийские санскр. понятия «марга» и «патха», выражающие идею пути, а также «гати» (одно из 6 воплощений) и «бодхи» (просветление, пробуждение) и иудеохрист. понятие Бога, такие античные понятия, как логос и «плерома», индуистские рита, Брахман и Шива,

новоевроп. ratio и Natura naturans. Иероглиф Д. входит в обозначение даосизма (Д. цзя, Д. цзяо) и неоконфуцианства (Д. сюэ). В философском трактате «Мо-цзы» (V–III вв. до Р. Х.) «учением о Дао» (Д. цзяо), в «Чжуан-цзы» «искусством/техникой Дао» (Д. шу) названо и раннее конфуцианство, а позднее «учением о Дао» назывался и буддизм. В различных философских системах Д. определялось по-разному, поэтому конфуцианский философ Хань Юй (VIII–IX вв.) назвал его, как и «дэ», «пустой позицией», не имеющей точно фиксированного смысла. В «Шу цзине» (Книга истории) термин «Д.» имеет абстрактные значения: «поведение», «продвижение», «путь государя и Неба (Тянь)» — и соотнесен с дэ, также обозначающим абстрактные понятия социальной и космической гармонии (главы 3, 36, 44). С начала развития кит. философии центральным для нее стал вопрос о соотношении человеческого и небесного, т. е. общеприродного Д. (В узком смысле небесное Дао означало ход времени или движение звезд с запада на восток в противоположность движению солнца с востока на запад.) В «Ши цзине» (Книга гимнов и песней XI–VII вв. до Р. Х.) наметилось сближение понятий «Д.» и «предел» (цзи, тай цзи).

Конфуций (VI–V вв. до Р. Х.) конкретизировал Д. в этическом аспекте: «сыновья почтительность» и «братская любовь», «верность» и «великодушие», т. е. «золотое правило» морали, «гуманность» (жень), «знание» и «мужество» и т. п. В «Лунь юе» Д. — благой ход общественных событий и человеческой жизни, завершенный как от «предопределения» (мин), так и от отдельной личности. Его носителем выступает и индивид, и гос-во, и все человечество (Поднебесная). В силу различия носителей различны и их Д.: прямое и кривое, большое и малое, присущее «благородному мужу» (цзюнь цзы) и «ничтожному человеку» (сяо жэнь). Поднебесная может утрачивать Д. В идеале единое Д. должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человеческого существования; при отсутствии Д. в Поднебесной следует «скрываться», отказываться от службы.

Последователи Конфуция и представители др. школ универсализировали концепцию 2 главных видов Д. и дэ, различая также Д. порядка

(чжи) и смуты, древнее и совр., правильное и ложное, гуманное и негуманное, всеобщее и индивидуальное Д. (напр., Мэн-цзы, Хань Фэй-цзы). Ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси Д. универсальный онтологический смысл, а основатель ортодоксального конфуцианства Дун Чжуншю (II в. до Р. Х.) выдвинул тезис: «Великий исток Дао исходит от Неба». В «Чжун юе» Д. «благородного мужа» или «совершенномудрого» определяется как исходящая от индивида общекосмическая сила, «упрочивающаяся на Небе и земле», «материализующаяся в навях и духах», приводящая к благодати. «Подлинность» («искренность») составляет небесное, а ее осуществление — человеческое Д. Обретший предельную «подлинность» способен образовать триединство с Небом и землей.

Помимо дэ и ци наиболее тесно примыкают к Д. понятия «предопределение», «[индивидуальная] природа» (син), «[телесная] форма» (син). В «Да Дай ли цзи» (Записки старшего Дая о нормах благопристойности) они взаимосвязаны следующим образом: «Обладание долей Дао называется предопределением. Обладание формой в качестве индивида (единицы) называется индивидуальной природой» (гл. «Бэнь мин»). Соотнесены данные понятия и в «Чжун юе», где Д. означает следование самому себе, или своей «[индивидуальной] природе», предопределяемой Небом. Совершенствование в Д., от которого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (цзяо). «Гармония» составляет всепроникающее Д. Поднебесной, конкретизирующееся в 5 видах отношений: между правителем и подданными, отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, друзьями и товарищами. Осуществляется это Д. посредством «знания», «гуманности» и «мужества» — тройкой всепроникающей «великой благодати» (да дэ) Поднебесной, что тождественно тройке Д. «Лунь юе» (XIV 28). На обыденном уровне познание и осуществление Д. доступны даже глупым и никчемным, но в предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и несуществующее даже для «совершенномудрых».

Мэн-цзы (IV в. до Р. Х.) «подлинность» определяет как небесное Д., а «помышление» («забота») о ней —





как человеческое Д. К «сыновней почтительности и братской любви» сводится лишь Д. «совершенномудрых». В целом Д. представляет собой соединение человека и «гуманности». Небесное Д. предопределено, но кое в чем зависит и от «[индивидуальной] природы», хотя попытки воздействия на Д. и на «предопределение» бесполезны. В отличие от Конфуция, оценивавшего «середины Дао» как недостаточность («Лунью»), Мэн-цзы видел в этом (или «срединном Дао») гармоническое состояние.

Сюнь-цзы (Сюнь Куан, IV–III вв. до Р. Х.), с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость Д., объявив всю «тьму вещей» одним его «бокком», с др. стороны, назвал «совершенномудрого» «пределом» Д. «Пределом» человеческого Д. Сюнь-цзы считал «благопристойность/этикет». Постоянное в своей телесной сущности Д. бесконечно изменчиво, поэтому неопределимо по одной из своих сторон. Посредством великого Д. изменяются, трансформируются и формируются все вещи. Следование Д. предполагает обуздание страстей, индивидуальное накопление «благодати», его предварительное выявление и познание. Последнее осуществляется «сердцем», исполненным пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание Д. дает возможность «взвешивать» всю тьму вещей. В «Мо-цзы» трактовка Д. мало отличается от раннеконфуцианской.

Оппозиционная конфуцианской теория Д. была развита в даосизме. Ее главная особенность — акцент на «небесный», а не на «человеческий» аспект Д. Если конфуцианцы исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения Д., как «высказывание», «изречение», «учение», то основоположники даосизма заявляли о словесно-понятийной невыразимости высшего Д.

В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории Д. и дэ, к-рым посвящен главный даосский трактат «Дао дэ цзин». В нем Д. представлено и как одинокое, отделенное ото всего, постоянное, бездейственное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствие/небытие», дающее начало Небу и

Земле, и как всеохватное, всепроникающее, подобно воде, изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии», знаке и символе, порождающее «наличие/бытие», являющееся предком «тьмы вещей».

Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое — небесное Д. и порочное — человеческое Д., а также признается возможность отступлений от Д. и вообще его отсутствия в Поднебесной. В качестве «начала», «матери», «предка», «корня» Д. генетически предшествует всему в мире, описывается как недифференцированное единство, «таинственное тождество», содержащее в себе все вещи и символы в состоянии «пневмы» и семени, т. е. «вещь», проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа, к-рый в этом аспекте пусто-всеобъемлющ и равен всепроникающему «отсутствию/небытию». В то же время «отсутствие/небытие» и, следов., Д. трактуются как деятельное проявление («функция») «наличия/бытия». Генетическое превосходство «отсутствия/небытия» над «наличием/бытием» снимается в тезисе об их взаимопорождении. Т. о., Д. в «Дао дэ цзине» представляет собой генетическую и организующую функцию единства «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», субъекта и объекта. Главная закономерность Д. — обратность, возвращение, т. е. движение по кругу, характерное для Неба, к-рое традиционно мыслилось круглым. Как следующее лишь своему существу, Д. противостоит опасной искусственности «орудий» и вредоносной сверхъестественности духов, определяя вместе с тем возможность и того и другого. «Благодать» (дэ) определяется в «Дао дэ цзине» как 1-я ступень деградации Д., на к-рой рожденная Д. вещь формируется. Полнота благодати означает «предельность семени». В «Чжуан-цзы» усилена тенденция к сближению Д. с «отсутствием/небытием», высшей формой к-рого является «отсутствие/[даже следов] отсутствия». Из этого сложился расходящийся с «Дао дэ цзином» и ставший затем популярным тезис, согласно к-рому Д., не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. В «Чжуан-цзы» усилены представления о непознаваемости Д.: «Завершение, при

к-ром неведомо, почему так называется Дао». Вместе с тем максимально акцентирована вездесущность Д., к-рое не только «проходит сквозь тьму вещей», образует пространство и время, но и присутствует в разное и даже в кале и моче. Иерархически Д. поставлено выше «Великого предела» (тай цзи), но уже в «Люй-ши чунь цю» (сер. III в. до Р. Х.) оно как «предельное семя» отождествляется и с «Великим пределом», и с «Великим единым».

Школа Сун Цзяня — Инь Вэня (Гуань-цзы; Инь Вэнь-цзы) трактовала Д. как естественное состояние «семенной», «тончайшей», «эссенциальной», «подобной духу» пневмы, к-рая не дифференцирована ни «телесными формами», ни «именами/понятиями», а потому «пустотно-небытийна». В «Хуайнань-цзы» «отсутствие/небытие» представлено в качестве «телесной сущности» Д. и деятельного проявления тьмы вещей. Д., обнаруживающееся в виде «Хаоса», «Бесформенного», «Единого», здесь определяется как «стягивающее пространство и время» и находящееся между ними нелокализовано.

Представители школы военной мысли (бин цзя) также положили концепцию Д. в основу своего учения. В «Сюнь-цзы» Д. определяется как первый из 5 устоев военного искусства (наряду с «условиями Неба и Земли», качествами полководца и законом), состоящий в единстве волевых помыслов народа и верхов. Поскольку война рассматривается как «путь (Дао) коварства», Д. связывается с идеей крайнего эгоизма и индивидуальной хитрости, к-рая была развита в позднем даосизме («Инь фу цзин»). Согласно «У-цзы» (IV в. до Р. Х.), Д. есть «то, благодаря чему происходит обращение к основе и возврат к началу», то, что умиротворяет и становится первым в ряду 4 общих принципов успешной деятельности (остальные — «должная справедливость», «спланированность», «требовательность») и «четырех благодатей» (остальные — «должная справедливость», «благопристойность/этикет», «гуманность»).

Хань Фэй (III в. до Р. Х.), опираясь на идеи конфуцианства и даосизма, развил намеченную Сюнь-цзы связь понятий «Д.» и «принцип»: «Дао есть то, что делает тьму вещей таковой, что определяет тьму принципов. Принципы суть формирующие вещи знаки (вэнь). Дао —





то, благодаря чему формируется тьма вещей». Вслед за даосами Хань Фэй признавал за Д. не только универсальную формирующую, но и универсальную порождающе-оживотворяющую функцию. В отличие от Сун Цзяня и Инь Вэня он считал, что Д. может быть представлено в «символической форме». В комментирующей части «Чжоу и» (VI–IV вв. до Р. Х.) Д. фигурирует как двоичная — Д. Неба и Земли, творчества и исполнения, «благородного мужа» и «ничтожного человека», так и троичная — Д. Неба, Земли, Человека, «трех материалов», «трех пределов». Небесное Д. утверждается силами *ян* и *инь*, земное — «мягкостью» и «твердостью», человеческое Д. — «гуманностью» и «должной справедливостью».

Главное выражение Д. — «перемены», трансформации по принципу «то инь, то ян». Поэтому атрибутом Д. является «обратность и возвратность». Д. в качестве «перемен» означает «порождение порождения», или «оживотворение жизни», что соответствует даосскому определению и пониманию просто порождения или жизни как «великой благодати Неба и Земли». В качестве «перемен» Д. иерархически выше «Великого предела», оно «обладает» им, что сходно с положениями «Чжуан-цзы». В «Си цы чжуани» впервые было введено противопоставление «надформенного» Д. «подформенным» «орудиям». Там же указаны 4 сферы реализации Д.: в речах, поступках, изготовлении орудийных предметов, гаданиях (I 10). Испытавший влияние и «Чжоу и» и даосизма конфуцианец Ян Сюн (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) представил Д. ипостасью «[Великой] тайны», понимаемой как предел «деятельного проявления», Д. — это «проникновение» во все, «пустое по форме и определяющее путь (Дао) тьмы вещей».

Основоположники «учения о таинственном (сокровенном)» Хэ Янь (II–III вв.) и Ван Би (III в.) отождествили Д. с «отсутствием/небытием». Го Сян (III–IV вв.), признавая это отождествление, отрицал исходное порождение «наличия/бытия» из «отсутствия/небытия», т. е. отвергал возможную креационно-деистическую трактовку Д. Пэй Вэй (III в.) прямо отождествил Д. с «наличием/бытием». У Гэ Хуна (IV в.), будучи «формой форм», в ипостаси

«Единого», Д. обрело 2 модуса — «Таинственное единое» и «Истинное единое».

Конфуцианец Чжан Цзай (XI в.) соотнес Д. с парой дэ — Д., 1-й член которой определялся как «дух» (шэнь), т. е. способность вещей к взаимному восприятию (гань), а 2-й — как «трансформация» (хуа). «Деятельное проявление» «телесной первосущности» «пневмы» (ци), трактуемой как бесформенная «Великая пустота» (тай сюй), «Великая гармония» (тай хэ), или единство «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», Чжан Цзай приравнивал к «надформенному» Д., к-рое им описывалось и как пронизывающее тьму вещей взаимодействие противоположностей, выражающееся в их взаимном восприятии, находящем свою телесную форму в индивидуальной природе. Универсальность этого взаимодействия обуславливает возможность его познания.

Еще ранее предтеча неоконфуцианства Хань Юй (VIII–IX вв.) вернулся к исходному конфуцианскому смыслу Д. (противопоставив его даосскому и буддийскому пониманию) как следованию «гуманности» и «должной справедливости». Главные представители неоконфуцианства сделали упор на общепонимательский смысл Д. Согласно Шао Юню (XI в.), «бесформенное» и «самовозвращающееся» Д. является «корнем Неба, Земли и тьмы вещей», порождающим (оживотворяющим) и формирующим их. Чэн Хао (XI в.) вслед за Чжан Цзаем приравнивал Д. к «[индивидуальной] природе», а Чэн И (XI в.) различал их как «деятельное проявление» и «телесную сущность», хотя говорил и о едином Д., выявляющемся в «предопределении», «[индивидуальной] природе» и «сердце». Регулярность в действии Д. Чэн И выражал с помощью категории «среднее и неизменное», или «равновесие и постоянство». Он определял «верность» как «телесную сущность», т. е. «небесный принцип», а «взаимность» — как «деятельное проявление», т. е. человеческое Д.

Развивая идеи Чэн И, Чжу Си (XII в.) отождествил Д. с «принципом» и «Великим пределом», а «орудия» — с «пневмой», средством порождения/оживотворения вещей и силами ян и инь. Хотя Чжу Си отстаивал единство Д. как «телесной сущности» и «деятельного проявле-

ния», он подвергся критике со стороны Лу Цзююаня (XII в.), доказывавшего, что инь и ян суть «надформенное» Д., а следов., между Д. и «орудиями» нет той функциональной разницы, к-рую установил Чжу Си. Ван Янмин (XV–XVI вв.), развивая идеи Лу Цзююаня, отождествил Д. с человеческим «сердцем» и его основой — «благосмыслием». Синтезируя взгляды предшественников, Ван Чуаньшань (XVII в.) отстаивал тезис о единстве «орудий» и Д. как конкретной реальности и упорядочивающего ее начала. Результатом этого упорядочения является благодать (дэ). Ван Чуаньшань считал, что Д. не лишено «формы» или «символа», но лишь доминирует над «формами», к-рыми наделено все в мире «орудий». Дай Чжэнь (XVIII в.) утверждал, что человеческое Д. коренится в [индивидуальной] природе, а [индивидуальная] природа имеет исток в Небесном Д. В XX в. в Китае категория Д. наиболее глубоко разработана постконфуцианцем (постнеоконфуцианцем) Тан Цзюньи (1909–1978).

В историческом развитии 2 главных концепций Д. — конфуцианской и даосской — прослеживаются противоположные тенденции. Для 1-й характерны все бо́льшая связь с «наличием/бытием», универсализация и объективизация, движение от онтологизированной этики к «моральной метафизике» (неоконфуцианство). Для 2-й — увеличивающаяся связь с «отсутствием/небытием», конкретизация и субъективизация вплоть до соединения Д. с идеей индивидуального эгоистического прорыва «на Небо», т. е. «пути» как хитроумной лазейки, на чем часто основывались поиски личного бессмертия в позднем даосизме.

Лит.: Granet M. La pensée chinoise. P., 1934. P. 300–339; Петров А. А. Ван Би. М.; Л., 1936. С. 34–51, 61–62; Boodberg P. A. The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts // Philosophy East and West. Honolulu, 1953. Vol. 2. N 4. P. 317–332; Ян Юнго. История древнекит. идеологии. М., 1957. С. 44–46, 88–90, 249–254, 276–338; The Texts of Taoism / Transl. by J. Legge. N. Y., 1962. Pt. 1. P. 12–33; Древнекит. философия: Собр. текстов: В 2 т. М., 1972–1973; Rawson P. S., Legeza L. Tao: The Chinese Philosophy of Time and Change. L., 1973; Danto A. C. Language and the Tao: Some Reflections on Ineffability // J. of Chinese Philosophy. Honolulu, 1973. Vol. 1. P. 45–55; Watts A. Tao: The Watercourse Way. N. Y., 1957; Лусевич И. С. Лит. мысль Китая на рубеже древности и ср. веков. М., 1979. С. 8–20; Cua A. S. Opposites as Complement: Reflections on the Significance of Tao // Philosophy East and West. 1981. Vol. 31. N 2. P. 123–140; Дао и даосизм в Китае. М.,





1982; *Cheng Chung-ying*. *Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa* // *J. of Chinese Philosophy*. 1983. Vol. 10. N 3. P. 251–284; *Ян Хуншун*. Материалистическая мысль в Др. Китае. М., 1984. С. 51–53, 7–167; *Кобзев А. И.* Категории дао, дэ, ци в истории кит. философии // 16-я науч. конф. «Об-во и гос-во в Китае». М., 1985. Ч. 1. С. 24–36; *он же*. Философия кит. неоконфуцианства. М., 2002; Древнекит. философия: Эпоха Хань: [Антология]. М., 1990; *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб., 1993; Антология даосской философии. М., 1994; Кит. философия: Энцикл. словарь. М., 1994. С. 90–95; *Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина»* / Пер., исслед., коммент.: А. А. Маслов. М., 1996; От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в кит. культуре: [Сб. ст.]. М., 1998; *Люйши чуньцо* = Весны и осени господина Люя. Дао дэ цзин = Трактат о пути и доблести / Пер.: Г. А. Ткаченко. М., 2001. С. 95–97; *Кроули А.* Магическое Дао: Сб. работ. М., 2003; *Маслов А. А.* Встретить дракона: Толкование изначального смысла «Лао-цзы». М., 2003.

А. И. Кобзев

«ДАО ДЭ ЦЗИН» [кит. Канон дао и дэ], основной канонический текст *даосизма*.

Авторство «Д. д. ц.» приписывается *Лао-цзы*, легендарному основоположнику даосского учения. Традиционно считается, что Лао-цзы носил имя Ли Эр, был старшим современником *Конфуция* (сер. VI в. до Р. Х.) и занимал должность придворного историографа в царстве Чжоу. В преклонном возрасте он ушел на запад, оставив свою книгу начальнику пограничной заставы Инь Си. Большинство совр. ученых датируют составление текста кон. V – нач. IV в. до Р. Х. Наиболее ранние списки или фрагменты текста обнаружены в погребении в Мавандуе (III–II вв. до Р. Х.) и в Годяне (IV–III вв. до Р. Х.). Канонический список «Д. д. ц.», принятый на рубеже Р. Х., имеет 2 раздела, соответствующие понятиям *дао* и *дэ*, к-рые состоят из 81 главы — число, выражающее предел созидательной силы ян (см. ст. *Ян и инь*). Первоначально даосский канон насчитывал «пять тысяч слов». Первым комментатором канона был теоретик легистской школы (см. ст. *Легисты*) Хань Фэйцзы (сер. III в. до Р. Х.). Он искал в учении оправдание идеи абсолютной власти. В III в. до Р. Х. появились 2 классических комментария на «Д. д. ц.», созданные полуполюгендарным Хэшан-гуном (Старцем с реки) и философом Ван Би. Немного позже были написаны собственно даосские, а затем и буддийские толкования на «Д. д. ц.». При династии Хань (сер. II в. до Р. Х.) наследие Лао-цзы получило офиц. признание в форме

«учения Желтого Императора и Лао-цзы» (Хуан-Лао сюэ), соединившего теорию управления и личного совершенствования.

В средневек. Китае «Д. д. ц.» воспринимали как воплощение смыслового богатства мироздания. Комментатор VII в. Чэн Сюаньин называл «Д. д. ц.» «вместилищем всех видов вещей», сам же канон, по его представлениям, имеет 3 основных проявления в мире: во-первых, «облачные письмена сгустившейся пустоты Пяти добродетелей и Трех начал»; во-вторых, «яшмовые письмена на золотых скрижалях, начертанные пурпурной кистью в лесу пустоты»; и «старинные письмена, написанные на орхидеевых дощечках и тонком шелку, которые стали известны в мире». В нач. X в. ученый даос Ду Гуантин со ссылкой на танского имп. Сюань-цзуна дал подробное описание структуры даосского канона. Композицию 1-й ч. (36 глав, или четырежды девять) он соотносил с 4 временами года и 4 последовательными этапами постижения Пути, а именно: с познанием «бесформенного и безымянного», «неведомого и смутного», «семени вещей и внушающего доверие», «сосредоточенной тяжести и чистого покоя». 2-я ч. канона, согласно Ду Гуантину, представляет 45 глав, или пятью девять. Она соответствует 5 фазам мирового круговорота (металл, дерево, вода, огонь, земля) и 5 традиц. этическим нормам *конфуцианства*: человечности, ритуалу, долгу, мудрости, доверию. В эпоху династий Сун, Юань и Мин (XI–XVII вв.), время расцвета неоконфуцианства, создавшего новый философский синтез «трех учений» Китая (конфуцианства, даосизма и *буддизма*), в комментариях возобладали отвлеченные философские понятия. В XIII в. было известно более 3 тыс. комментариев к «Д. д. ц.» В сер. XVII в., с воцарением династии Цин, интерес к философской проблематике «Д. д. ц.» уступает место интересу к филологической проблематике.

В лит. отношении «Д. д. ц.» отличается стилистической пестротой, рифмованные пассажи чередуются с нерифмованными. Видное место в памятнике занимают афоризмы, в которых сталкиваются и взаимно «уничтожаются» противоположные смыслы, напр.: «высшее совершенство — не совершенство», «великое искусство выглядит неумением»,

«знающий не говорит, говорящий не знает» и т. д. «В прямых речах все говорится как будто наоборот», — гласит одно из изречений Лао-цзы. О чем бы ни говорил Лао-цзы, он имеет в виду «другое», даже «вечно другое» и потому выстраивает свои «темные речи» в сослагательном наклонении. Лао-цзы предвещает о наличии в его речах «прародителя» (цзун), который каким-то образом собирает воедино, обнимает собой «безымянное» и «именуемое». Понятие «дао» указывает на некий всеобщий и предвечный путь бытия, но уже в 1-й гл. «Д. д. ц.» оно связывается с человеческой речью и одновременно ставится в оппозицию к ней. Объявляя все слова пустыми и излишними, мысль возвращается к истоку всего сказанного. 1-я фраза канона оказывается и последней.

Т. о., реальность для Лао-цзы — общность всего сущего, хаотически цельное всеединство, к-рое есть одновременно единое и единичное, предельная конкретность и верховная всеобщность, извечное отсутствие и неизбежное присутствие, в конечном счете — совершенное подобие себя, предшествующее вещам. Таковы посылки ключевой категории Лао-цзы — понятия «таковости», «то, что таково само собой» (цзы жань). Искать опору в вещах — значит обманывать себя, повторяет Лао-цзы. Но это не означает, что нужно отворачиваться от мира, напротив, нужно со-бытийствовать с миром, ибо реальность пребывает в «ином». Чэн Сюаньин определяет Путь как «утонченное пространство совершенной общительности; суть Пути — в не-Пути». Лао-цзы проповедует не «правильное мнение» (китайцы всегда признавали относительность всех истин и стремились согласовать разные учения), а «правильное», или безусловное, действие. Такое действие неизбежно воспринимается как недействие, ведь оно есть только то, чего нельзя не делать, и никак не выделяется из целостного потока жизни. Лао-цзы называет это «недеянием» (у вэй) и формулирует свой знаменитый афоризм: «Путь (дао) ничего не делает, но ничего не оставляет несделанным». Такое «недеяние» соответствует покою в движении, «удержанию срединности» в любой ситуации. Мудрец у Лао-цзы ничего не познает и не делает, а только следует предвечному, т. е. не нарушает





естественного порядка всего сущего и не вмешивается в природу вещей. «Таковость» существования есть сила самопревращения, символически присутствующий круговорот бытия, где все возникает и исчезает прежде, чем обретет видимую форму. Лао-цзы называет это внутреннее совершенство каждой вещи термином «дэ». Средоточие Пути не локализовано в пространстве и времени: оно пронизывает все сферы бытия и пласты времени. Лао-цзы проповедует не форсирование воли, не мобилизацию жизненных сил, а личное высвобождение, или восполнение жизни, достигаемое целостным расслаблением. Оттого же реализация человеком личностных потенций имеет в «Д. д. ц.» вселенские масштабы: мудрец превозмогает пространство и время и становится скрытым властелином или, точнее, «хранителем» мира.

Идеал «таковости» жизни в «Д. д. ц.» требует от человека «потерять» свою субъектность, что соответствует столь важным в кит. традиции принципам «согласия» и взаимной «уступчивости». Лао-цзы первым обосновал эффективность стратегических приемов. Победу в войне одерживает тот, кто, во-первых, умеет беречь силы (и, стало быть, не действовать), ориентируясь на «обстановку в целом» и подспудно накапливая стратегическое преимущество, и, во-вторых, умеет действовать творчески, заставить противника врасплох и нанести удар в системообразующую точку его позиции, каковая всегда есть точка «срединности», все предваряющая и все в себе держащая. Лао-цзы учил «приобретать мир, не предпринимая усилий». Чувствительность, позволяющая со-бытийствовать с миром, становится залогом успеха.

Если «таковость» у Лао-цзы есть «сокровенное тождество» противоположностей, то средоточие Великого Пути — место, где жизнь вмещает в себя смерть или, точнее, где рождение есть также смерть, где все кончается, не успев начаться. Но мудрый, по Лао-цзы, пребывает в состоянии, когда он «еще не начал быть», отсутствует даже в своем отсутствии, и поэтому в нем нет «места смерти». Автор «Д. д. ц.» настаивает на серьезном и благоговейном отношении к бренности жизни. Ужас, внушаемый смертью, есть необходимое условие проповедуемого

им духовного прозрения, хотя понятия жизни и смерти для него условны и относительны.

От правителя Лао-цзы требует не нарушать покоя (цельности) народного быта и править гос-вом так, как варят мелкую рыбешку, чистить котел — занятие хлопотное и неблагодарное. Политика — нечто незаметное, чуждое публичности, но в высшей степени эффективное как средство умиротворения и сплочения народа. Правитель «привечает народ как детей» и «поддерживает каждого в том, каков он есть». Негласный договор между правителем и подданным как основу политики Лао-цзы наполняет моральным содержанием.

В даосской традиции главный канон следовало читать громко, нараспев, по возможности непрерывно — наяву и во сне. Непрерывное чтение «Д. д. ц.» позволяло «телесно» усвоить его текст, делало канон неотъемлемой частью и самим смыслом существования. Со временем чтение этого текста стало частью медитативной практики: его чтение полагалось сопровождать визуализацией Лао-цзы в его божественном обличье. Декламация канона была частью даосских молебнов.

Первый перевод «Д. д. ц.» на Западе (на лат. язык) появился в 80-х гг. XVIII в. В 1842 г. в Париже увидел свет франц. перевод книги Лао-цзы, выполненный С. Жюльеном. Нем. перевод В. фон Штрауса был издан в 1870 г. Чуть позже появился научный перевод канона на англ. язык, принадлежавший миссионеру-переводчику Дж. Леггу. В России первое издание «Д. д. ц.» в переводе японца Масутаро Конисси и под ред. Л. Н. Толстого появилось в 1913 г. Единственный перевод канона в советский период принадлежит Ян Хиншуну. В последнее десятилетие появилось ок. десятка новых переводов.

Ист.: *Лао-цзы*. Книга Пути и Благодати / Пер.: И. С. Лисевич. М., 1994; *Лао-цзы*. Дао-Дэ цзин / Пер.: А. А. Маслов // *Маслов А. А.* Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина». М., 1996; *Дао-Дэ цзин* / Пер.: Е. А. Торчинов // *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб., 1999. С. 226–285; *Канон Дао и Дэ* / Пер.: А. Е. Лукьянова // *Лао-цзы и Конфуций*: Философия Дао. М., 2000; *Лао-Цзы*. Обрести себя в Дао / Пер.: И. И. Семенов. М., 2000; *Дао-Дэ цзин* / Пер.: В. В. Малявин. М., 2004.
Лит.: *Маслов А. А.* Мистерия Дао. М., 1996; *Лао-цзы и Конфуций*: Философия Дао. М., 2000.

В. В. Малявин

ДАОСИЗМ [кит. дао-цзя, дао-цзяо], философско-религ. течение в традиц. Китае, одно из его главных «трех учений» наряду с *конфуцианством* и *буддизмом*.

Д. как целостное идейное формирование под именем «школа пути и благодати» (даодэ-цзя), воспроизводящим название основополагающего даосского трактата «*Дао дэ цзин*», было впервые определено в ряду 6 философских школ (лю цзя) Сыма Танем (II в. до Р. Х.) и зафиксировано его сыном Сыма Цянем (II – I вв. до Р. Х.) (гл. 130 «Ши цзи» (Исторические записки)). Позднее название было сокращено до названия «школа пути» (дао-цзя), сохранившегося до наст. времени. «Адептами дао» (дао жэнь, дао ши) называли не только даосов, но и конфуцианцев, буддистов и магов-алхимиков. С этим связана проблема соотношения философско-теоретической и религиозно-практической ипостасей Д. По конфуцианской версии, преобладавшей также в кон. XIX – нач. XX в. на Западе, это разнопорядковые явления, к-рым соответствуют различные обозначения: философии — «школа дао» (дао-цзя) и религии — «учение [почитание] дао» (дао-цзяо). В зап. синологии (комплекс наук, изучающих историю, экономику, политику, философию, язык, лит-ру и культуру Китая) во 2-й пол. XX в. возобладала теория, по к-рой даосская философия возникла на основе протодаосской религиозно-магической культуры шаманского типа. В соответствии с данной теорией Д. — единое учение, и его философская ипостась, выраженная прежде всего в классической триаде текстов «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», была реакцией на рационалистическую конфуцианскую культуру. Ведущий российский исследователь даосизма Е. А. Торчинов разделил историю становления Д. на следующие этапы: с древнейших времен до IV–III вв. до Р. Х. формировались религ. практики и мировоззренческие модели на основе архаических шаманских верований; с IV–III по II–I вв. до Р. Х. происходили 2 параллельных процесса: с одной стороны, обретало философский характер и письменную фиксацию даосское мировоззрение, с др. — эзотерично развивались методы «обретения бессмертия» и психофизиологизированной медитации йогического типа, неявно и фрагментарно





отраженные в классических текстах; в I в. до Р. Х. — V в. по Р. Х. осуществлялись сближение и слияние теоретических и практических подразделений с включением достижений др. философских направлений (прежде всего нумерологии «Чжоу и», легизма и отчасти конфуцианства), институционализация Д. в виде религ. орг-ций как ортодоксальных, так и еретических направлений, а также начали формироваться канонические собрания лит-ры «Дао цзан» (Сокровищница дао); дальнейшее развитие религ. аспекта Д., в чем большую стимулирующую роль играл буддизм как его основной в данной сфере конкурент.

Изначальный Д. представлен учениями Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и Ян Чжу. Трактат «Дао дэ цзин» посвящен парным категориям *дао* и *дэ*. «Благодать» определяется в «Дао дэ цзине» как 1-я ступень деградации дао, на к-рой рожденные дао «вещи» формируются и далее движутся по нисходящей: «За утратой пути (дао) следует благодать (дэ). За утратой благодати следует гуманность. За утратой гуманности следует должная справедливость. За утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность [означает] ослабление верности и благонадежности, а также начало смуты» (§ 38). Полнота «благодати», природа к-рой «таинственна» (сюань), делает человека подобным новорожденному младенцу, который, «еще не зная соития самки и самца, подымлет детородный уд», демонстрируя «предельность сперматической эссенции», или «совершенство семенного духа» (§ 55). «Благодатность добра» (дэ шань) предполагает одинаковое приятие и добра и недобра в качестве добра (§ 49), что противоположно выдвинутому *Конфуцием* принципу воздаяния «добром за добро» и «за зло по справедливости» («Лунь юй» XIV 34/36). Из чего следует противоположное конфуцианскому понимание всей «культуры» (вэнь): «Пресечение совершенномудрости и отрешение от разумности/хитроумия (чжи) [означают] получение народом стократной выгоды. Пресечение гуманности и отрешение от должной справедливости [означают] возвращение народа к сыновней почтительности и чадолюбию. Пресечение мастерovitости и отрешение от выгоды [означают] исчезновение грабежа и воровства.

Этих трех [явлений] для культуры недостаточно. Поэтому еще требуется иметь обнаруживаемую простоту и сокрытую первозданность, малые частные интересы и редкие желания» (§ 19). В «Чжуан-цзы» дао сближается с понятием «отсутствие/небытие», высшей формой к-рого является «отсутствие [даже следов] отсутствия» (у у). Следствием этого стал расходящийся с «Дао дэ цзином» и вполн. популярный тезис, согласно к-рому дао, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами.

В «Гуань-цзы» дао трактуется как естественное состояние «семенной», «тончайшей», «эссенциальной», «подобной духу» (цзин, лин) пневы (ци), к-рая не дифференцирована ни «телесными формами» (син), ни «именами/понятиями» (мин), а потому «пустотно-небытийна» (сюй у). В «Хуайнань-цзы» «отсутствие/небытие» представлено в качестве «телесной сущности» дао и деятельного проявления тьмы вещей. Дао, обнаруживающееся в виде «хаоса», «бесформенного», «единого», здесь определяется как «стягивающее пространство и время» и между ними находящееся нелокализованно.

Основные принципы первых даосов — «естественность» (цзы жань) и «недеяние» (у вэй), означающие отказ от преобразующей природу деятельности и стремление к спонтанному следованию природному естеству вплоть до полного слияния с ним в виде самоотождествления с господствующим в мире беспредпосылочным и нецеленаправленным путем — дао: «Небо длительно, земля долговечна. Небо и земля длительны и долговечны благодаря тому, что они живут не собой, а потому способны жить долго. На этом основании совершенномудрый человек отставляет свою личность позади, а сам первенствует; отбрасывает прочь свою личность, а сам сохраняется» («Дао дэ цзин», § 7). Характерная для первоначального Д. равноценность жизни и смерти: «Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все. Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем [закключался] его конец. Получая [жизнь], радовался ей; забывая [о смерти], воз-

вращался [в небытие]. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться дао, не прибегал к человеческому, чтобы помогать небесному» («Чжуан-цзы», гл. 6) — сменилась сотериологическим признанием высшей ценности жизни и ориентацией на различные виды соответствующей практики — от диеты и гимнастики до психотехники и алхимии. В этой философско-религ. форме проходила вся дальнейшая эволюция Д.

Один из идейных мостов от исходного Д. к его последующей ипостаси проложил Ян Чжу, акцентировавший значимость индивидуальной жизни: «То, что делает все вещи разными, — это жизнь; то, что делает их одинаковыми, — это смерть» («Ле-цзы», гл. 7). Обозначение его концепции автономного существования — «для себя» или «ради своего я» (вэй во), когда «собственное тело, несомненно, главное в жизни» и для пользы Поднебесной нет смысла «лишаться даже единого волоска», — стало синонимом эгоизма, к-рый конфуцианцы противопоставляли неупорядоченному, нарушающему этико-ритуальную благопристойность.

2-м этапом была основная часть «Дао дэ цзина», в к-рой предпринята попытка постичь неизменные законы всеобщих изменений во Вселенной. В главном произведении 3-го этапа — «Чжуан-цзы» — закреплена мысль о равнозначности изменяющегося и неизменного, жизни и смерти, «я» и «не-я», что логически толкало Д. к самоисчерпанию философского подхода и стимулированию религ. установки. В дальнейшем философия Д. сыграла существенную роль в формировании «учения о таинственном» (сюань-сюэ) и неоконфуцианства.

Возникнув в IV–III вв. до Р. Х. как учение о дао и дэ, альтернативное направлениям «Дао дэ цзина» и «Чжуан-цзы», хуанлао-сюэпай прекратило существование в III–IV вв. по Р. Х., уступив свои идейные позиции сюань-сюэ и буддизму. Наибольшего расцвета оно достигло в нач. эпохи Хань (кон. III — 1-я пол. II в. до Р. Х.), когда пользовалось особой поддержкой влиятельных аристократов и высочайших особ (императоров Вэнь-ди и Цзин-ди, правивших в 179–141 гг. до Р. Х., вдовствующей имп. Доу-тай-хоу и принца Лю Аня), поскольку сочетало в себе богатые теоретические





возможности даосской космологии и онтологии с эффективной управленческой технологией легизма (фа-цзя) и популярной среди представителей различных течений, в частности объединенных в особую «свободную школу [эклетиков-энциклопедистов]» (ца-цзя), практикой самосовершенствования с помощью психофизиологических и оккультных методов. По свидетельству Сыма Цяня («Ши цзи», цз. 63), в «искусстве пути и благодати» (дао дэ чжи шу) хуанлао «коренится» (бэнь) «учение о формах/наказаниях и именах, законах и методах» (син мин фа шу чжи сюэ) создателей легизма Шэнь Бу-хай и Хань Фэя. Идеи хуанлао-сюэпай широко отражены в приписываемых Сун Цзяню и Инь Вэню (суньинь-сюэпай) главах «Гуань-цзы» (36–38, 49), «Люйши чунь цю», «Шэнь-цзы», «Хэ-гуань-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Хуайнань-цзы» и «Ши цзи». Началом заката хуанлао-сюэпай стало стимулированное творчеством Дун Чжуншу завоевание во 2-й пол. II в. до Р. Х. командных высот в гос. идеологии конфуцианством, борющимся с даосизмом, легизмом, и неофициальным оккультизмом.

Исчезнувшие почти на 2 тыс. лет собственные тексты хуанлао-сюэпай, посвященные диалектике естественного пути (дао) и искусственного закона (фа) изменений и превращений согласно действиям космических сил ян — инь (см. ст. *Ян и инь*) и персонцентричного «недеяния», неожиданно были найдены в 1973 г. в могильнике Мавандуй (близ г. Чанша, пров. Хунань), датируемого приблизительно 168 г. до Р. Х. При раскопках были обнаружены манускрипты на шелке «Четырех канонов Хуан-ди»: «Цзин фа» («Канонические законы», или «Канон: законы»), «Цзин» («Канон», варианты названия: «Ши да цзин» — Десять великих канонов, «Ши лю цзин» — Шестнадцать канонов), «Чэн» (Обозначения), «Дао юань» (Исток пути) и примыкающего к 1-му списку мавандуйского «Дао дэ цзина» «Цзю чжу» («Девять правителей», вариант названия: «И Инь Цзю чжу» — Девять правителей И Иня), в к-ром упомянут «План (ту) девяти правителей», также найденный в захоронении. Все они переведены на английский язык (Five Lost Classics. 1997), а «Четыре канона Хуан-ди» — на франц. (J. Desaux,

1989), совр. кит. (Юй Мин-гуан, 1993; Чэнь Гу-ин, 1995) и частично на рус. («Каноны Желтого Владыки». 2003) языки. Их открытие и публикация имели не только научное, но и общекультурное значение, даже породив на Тайване новый культ Желтого императора, основанный на них как на сакральных текстах.

При определении числа последователей Д. синологи сталкиваются с трудностями, вызванными разницей в критериях статистических исследований и особенностями самого Д. По приблизительной оценке, их число составляет ок. 20 млн чел. (данные за 1998).

Лит.: Wieger L. Taoïsme. Hien-Hien, 1911–1913. 2 т.; Maspero H. Le taoïsme. P., 1950; The Texts of Taoism / Trad. J. Legge. N. Y., 1962. Vol. 1. P. 12–33; Welch H. Taoism: The Parting of the Way. Boston, 1965; Позднева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Др. Китая. М., 1967; Creel H. G. What is Taoism?: And Other Studies in Chinese Cultural History. Chicago, 1970; Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Древнекитайская философия. М., 1972–1973. 2 ч.; Facets of Taoism. New Haven; L., 1979; Дао и даосизм в Китае: [Сб. ст.] М., 1982; Schipper K. T. Le corps Taoïste: Corps physique, corps social. P., 1982; Ван Мин. Дао-цзя хэ дао-цзяо сысян яньцзю = [Исслед. идей даосской философии и религии]. Чунцин, 1984 (на кит. яз.); Boltz J. V. A Survey of Taoist Literature. Berkeley, 1987; Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History. N. Y., 1987; Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990; Такаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцзю». М., 1990; Seidel A. Chronicle of Taoist Studies // Cahiers d'Extrême-Asie. P.; Kyoto, 1989/1990. N 5. P. 223–347; Чжунго дао-цзяо ши = [История даосского учения] / Гл. ред.: Жэнь Цзи-юй. Шанхай, 1991 (на кит. яз.); Wu Yao-yü. The Taoist Tradition in Chinese Thought. Los Ang., 1991; Robinet L. Histoire du taoïsme des origines au XIV siècle. P., 1991; Wolf K. Westliche Taoismus-Bibliographie. Essen, 1992; Лу Куань Юй. Даосская йога: Алхимия и бессмертие. СПб., 1993; Антология даосской философии / Сост.: В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. М., 1994; Китайская философия. Энцикл. словарь. М., 1994; Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины: (У чжэнь пянь) / Пер.: Е. А. Торчинов. СПб., 1994; Дао-цзяо вэньхуа цзидянь = [Словарь даосской культуры] / Гл. ред.: Чжан Чжи-чжэ. Шанхай, 1994 (на кит. яз.); Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина» / Пер.: А. А. Маслов. М., 1996; Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-yang in Han China / Trad. R. D. S. Yates. N. Y., 1997; Фэн Ю-лань. Краткая история кит. философии. СПб., 1998; Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт ист.-религ. описания. СПб., 1998; он же. Даосизм: «Дао дэ цзин». СПб., 1999; Вонг Е. Даосизм. М., 2001; Все о Китае: [Сб.] / Ред.-сост.: Г. И. Царева. М., 2002. Т. 2. С. 336–370; Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер.: В. В. Малявин. М., 2002; Лао-цзы. Книга пути и благодати: (Дао дэ цзин) / Пер.: И. С. Лисевич. М., 2002; Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер.: В. В. Малявин. М., 2002; Грубе В. Даосизм // Прошлое Китая. М., 2003. С. 140–174; «Каноны Желтого Владыки» //

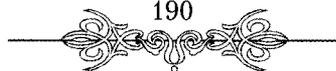
Искусство управления / Сост., пер.: В. В. Малявин. М., 2003. С. 164–191; Гране М. Китайская мысль: Пер. с франц. М., 2004. С. 336–370.

Даосский пантеон. Совр. исследователь Д. Фань Эньцзюнь выделил основные его группы. К 1-й относятся божества Небес (тяньшэнь), Земные достопочтенные (дичжи) — божества земли, домашнего очага, колодца, определенных местностей, городов, рек, лесов, морей и т. д. Многие из них первоначально имели человеческую природу, а затем стали божественными людьми (шэньжэнь). Божественные призраки (жэньгуй чжи шэнь) — это предки (в т. ч. семейные), покровители ремесел и школ, полубогатые герои. Божество человеческого организма (жэньти чжи шэнь), по даосским представлениям, ок. 36 тыс.; часть их неблагоприятно расположена к человеку (напр.: три червя (саныши-шэнь), воплощающие сребролюбие, чревоугодие и любострастие, препятствуют достижению бессмертия). Ежегодно в день рождения человека они поднимаются на Небо и докладывают обо всех его прегрешениях. Даос, идущий по пути самосовершенствования, должен «запереть» их в своем теле, бодрствуя в течение 24 часов, читая канонические тексты и произнося соответствующие заклинания. Постоянство такой практики позволяет достичь их полной нейтрализации.

2-я группа — Божества преисподней (дифу шэньлин). В кит. традиции существуют представления о 2 загробных мирах с горами Тайшань пров. Шаньдун и Фэндушань пров. Сычуань. Великий владыка вост. пика Тайшань (Тайшань дунное Дади) определяет срок жизни и посмертную судьбу души, а Великий владыка Фэнду (Фэнду Дади) ведает душами и призраками умерших. Как и Небо, преисподняя насчитывает 36 уровней, каждому из них соответствуют определенные божества.

3-я группа бессмертных. Среди них различают: небесных — те, кто заняли место среди небесных божеств, земных — те, кто находятся на «знаменитых горах» или в «пещерных чертогах» и освободились от трупа, т. е. обрели бессмертие через смерть и воскресение.

4-я группа — истинные люди (чжэнь жэнь), постигнувшие истину (дао), но не стремившиеся к телесному бессмертию.





Даосские монастыри. Ортодоксальный Д. представлен 2 школами: школой Совершенной истины (Цюаньчжэнь) и школой Правильного единства (Чжэньи). Мон-ри школы Совершенной истины являются преобладающими. Даосские мон-ри делятся на 2 типа: наследственные (цзысунь мяо) и открытые (шифан цзунлинь). Собственность наследственных мон-рей находится в частном владении и передается из поколения в поколение. Обитатели таких мон-рей чаще всего связаны кровным родством. Эти мон-ри, как правило, расположены в сельской местности и в маленьких уездных городах; монашеский быт в них менее строг, чем в открытых мон-рях. Наследственные мон-ри могут принимать послушников для подготовки к принятию священного сана, но правом проведения этой церемонии обладают только открытые монастыри. В отличие от наследственных, собственность открытых мон-рей принадлежит всей общине. Существует также деление мон-рей на мужские и женские. Недостаток храмовых помещений в 80-х — нач. 90-х гг. XX в. заставил отдельные обители принимать монахов обоюбого пола (напр., Тайцингун (Шэньян) и Бэйдоугун гор Яньданшань). Особую категорию последователей Д. составляют цзюйши — верующие, которые не являются монахами или служителями культа. Они живут в миру, постоянно совершенствуются в освоении даосского учения и принимают участие в религ. деятельности мон-рей, к к-рым «приписаны». В каждом монастырском уставе определены свои правила для цзюйши.

Даосские праздники. Условно даосские праздники делят на 3 группы. К 1-й относятся общEDAосские торжества, отмечаемые приверженцами всех направлений и составляющие основу служебного годичного круга. Это праздники Трех начал (Неба, Земли, Воды), Нефритового императора (верховного владыки, главы бессмертных, к-рый после шествия на землю совершает инспекцию всей Поднебесной, вознаграждая достойных и взыскивая с нерадивых), Рождения бессмертного Вэньчана (покровителя образования и просвещения) и др. Праздники 2-й группы присущи определенной даосской школе. Так, в столичном Байюньгуане, родовой обители ветви Луньмэн школы Совершенной истины, с осо-

бой пышностью 19 дней празднуется рождение ее основателя — праведника Цю Чанчуня (1148–1227). Среди монахов бытует предание, что в ночь с 18-го на 19-й день первого лунного месяца Цю Чанчунь, спускаясь на землю, посещает их обитель. Встреча с ним приносит удачу и счастье. К 3-й группе относятся местные праздники, представляющие собой включение в Д. локальных культов и традиций. Примерами таких праздников являются торжества в честь бессмертных — покровителей городов (чэнхуан). В Пекине это Ян Шушань, в Сучжоу пров. Цзянсу — Хуан Се и т. д.

Даосские посты. Цель постов — очищение тела, помыслов, обретение счастья, долголетия и бессмертия. Они проводятся во время праздников и памятных дней, в дни поминовения предков, во время паломничества, перед серьезными жизненными решениями и т. д. Неотъемлемой частью поста является и созерцательная практика. В течение всего поста полагается совершать как можно больше благих поступков и делать пожертвования.

Даосские ритуалы. Моления являются обязательной повседневной ритуальной практикой, служащей инструментом самосовершенствования. Участие в молениях или присутствие на них дозволено только даосским монахам. В наст. время число молебнов было сокращено до 2: утреннего и вечернего. Утренний молебен символизирует рождение всего сущего и направлен на обретение покоя и порядка в сердцах молящихся и в окружающем их мире. Вечерний молебен посвящен спасению душ умерших и выражению благодарности предкам. Возглавляет молебен Высокий достопочтенный (гаогун), исполняющий роль связующего звена с сакральными сферами. Ритмическое чтение канонических текстов возложено на наставников канона (цзинши). Службу предваряют удары в барабан. 8 Великих управляющих (главы управлений монастыря) в ритуальных одеяниях направляются в покои зрителя и вместе с ним шествуют в Великий зал. Там каждый занимает определенное место. Высокий достопочтенный вслед за зрителем восклицает благовония и начинает молебен. Большое значение в ритуале имеет инструментальное сопровождение при чтении даосских канонов.

Лит.: Алексеев В. М. Из области кит. храмового синкретизма // Вост. записки. Л., 1927. Т. 1. С. 283–296; Религии Китая: Справ.-путев. / Сост.: И. П. Гаранин, Н. Н. Гревенс. М., 1960; Кожин П. М. Проблематика изуч. традиц. религий в совр. Китае // Полит. традиции в КНР. М., 1980. Ч. 1. С. 164–172; Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиц. кит. идеологии: Сб. ст. М., 1984. С. 230–270; *Johim Ch. Chinese Religions: A Cultural Perspective.* N. Y., 1986; Торчинов Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме // Этика и ритуал в традиц. Китае: Сб. ст. М., 1988. С. 202–235; он же. Даосизм: Поиск бессмертия и свободы // Реверс: Филос.-религ. и лит. альманах. СПб., 1992. Т. 1. С. 224–254; он же. Тексты по искусству «внутренних покоев» // Петербургское востоковедение. 1993. Вып. 4. С. 117–159; он же. Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения // *Чжан Бо-дуань.* Главы о прозрении истины: (У чжэнь пянь). СПб., 1994. С. 7–53; Васильев Л. С. Проблемы генезиса кит. мысли: (Формирование основ мировоззрения и менталитета). М., 1989; *Маякин В. В.* Синкретические религии в Китае в XX в.: Традиционное и посттрадиционное // Религии мира: История и современность, 1987. М., 1989. С. 107–120; Велик А. А. Экология религии // Там же, 1988. М., 1990. С. 260–269; Григорьева Т. П. Дао и логос: Встреча культур. М., 1992; Лукьянов А. Е. Истоки Дао. М., 1992; *Зинин С. В.* Религиозная эротика в кит. культуре // Восток. 1993. № 2. С. 178–194; *Тертицкий К. М.* Религиозная ситуация в КНР // Там же. № 6. С. 50–56; Древнекитайская философия: В 2 т. / Сост.: Ян Хиншун. М., 1994; *Долгина К. И.* «Великий предел»: Кит. модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.). М., 1995; *Филонов С. В.* Некоторые тенденции развития совр. даосского монашества в КНР // Вестн. Амурского гос. ун-та. Благовещенск, 1998. Вып. 3. С. 22–25; он же. О концепции даосского канона // Образование, язык, культура на рубеже XX–XXI вв.: Мат-лы междунар. науч. конф. Уфа, 1998. Ч. 2. С. 145–146; *Васильев К. В.* Истоки кит. цивилизации. М., 1998; *Баранов И. Г.* Верования и обычаи китайцев. М., 1999; *Вэнь Цзянь, Горбеев Л. А.* Даосизм в совр. Китае. Благовещенск, 2002.

А. И. Кобзев

ДАПОНТЕ К. — см. *Кесарий Дапонтте*, мон.

ДАРАШАМБ [мон-рь Сурб-Степанос Нахавка (св. Стефана Перво-мученика), Магардаванк], арм. монастырь в исторической обл. Васпуракан, на севере совр. Ирана (остан Вост. Азербайджан). Расположен в 18 км к западу от г. Джульфа, на правом берегу р. Аракс, вблизи покинутого сел. Дарашамб. Согласно хронике Михаила Сирийца (XII в.), был основан ап. Варфоломеем; арм. источники содержат сведения о нем начиная с X в., когда уже существовали и до XV в. сохранялись 3 его церкви. Мон-рь, имевший скрипторий, достиг расцвета в XIV в.

Новый расцвет Д. пришелся на сер. XVII в. В 1643–1655 гг. настоятель





Акоб Джугаеци (с 1655 католикос Армянской Апостольской Церкви) на месте снесенной им церкви св. Степаноса возвел новую, в стиле арм. позднесредневеков. зодчества. До 1662 г. в мон-ре были построены колокольня, трапезная, др. сооружения. Д. пострадал от землетрясения в 1759 и 1840 гг., неоднократно восстанавливался. В 1917–1921 гг. четырежды подвергался набегам турок, сгорела б-ка. В 1983 г. монастырь был отреставрирован иран. гос. предприятием «Культурное наследие» при финансовой поддержке иран. армян и орг-ции «Еркир ев мшакуйт» (Мир и культура, Париж).

Строения мон-ря группируются вокруг 2 прямоугольных дворов и в целом ограничены крепостными стенами. Посреди сев. двора расположена ц. Сурб-Степанос с примыкающими к ней сводчатой ц. Сурб-Погос-Петрос (св. апостолов Петра и Павла) и колокольней. Церковь Сурб-Степанос построена из желтоватого фельзита в виде вписанного в прямоугольный периметр триконха с приделами, расположенными по углам в 2 ярусах. Богатством и совершенством исполнения отличается глава церкви с 16-гранным барабаном и зонтичным куполом. Декор барабана восходит к декору Эчмиадзинского собора: аркатура на витых колонках и рельефы под каждой аркой. В отличие от образца, где на 12-гранном барабане размещены рельефные образы апостолов в медальонах (ок. 620), в Д. апостолы представлены в прямоугольных рамах на 12 гранях, на 4 осевых гранях — образы Христа и евангелистов, Богоматери, Иоанна Крестителя, сщмч. Григория Просветителя. Под шипцами основного объема помещены рельефные сцены Распятия (зап.), Воскресения (сев.), Избиения Стефана Первомученика (вост.) и образ Богоматери с Младенцем (юж. сторона). На юж. стене колокольни изображены Богоматерь на троне с 2 ангелами (нижний ярус) и Благовещение (верхний ярус). Т. о., в целом представлен христологический цикл, дополненный отдельными образами и сюжетами на тему принятия и распространения христианства. Церковь изнутри расписывалась в XVII в. и в 1826 г.

Ист.: Аракел Даврижеци. Книга историй. Ереван, 1973 (на рус. яз.). Ереван, 1990 (на арм. яз.). Лит.: Hofrichter H. Das Kloster Stepannos Nachawega in d. iranischen Provinz Aserbaidshan

// REArm. 1972. Т. 9. P. 193–239; Hofrichter H., Uluhogian G. Sourb Stephanos. Mil., 1980. (Documenti di architettura armena; 10); Арутюнян В. М. История арм. архитектуры. Ереван, 1992. С. 418–423 (на арм. яз.); Ахназарян А., Асратян М. Дарашамби Сурб Степанос Навкаванк // Христ. Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 271–273 (на арм. яз.); Haghnazarian A. The Monasteries of St. Thaddeus the Apostle and St. Stepannos Nakhavka. Yerevan, 2003. P. 19–31 (на арм. и англ. яз.).

А. Ю. Казарян

ДА́РБИ [англ. Darby] Джон Нельсон (18.11.1800, Лондон — 29.04.1882, Борнмут), англо-ирл. богослов, основатель движения т. н. закрытых *Плимутских братьев* (дарбисты); основоположник совр. *диспенсационализма*.

Род. в семье землевладельцев, получил образование в Тринити-колледже (Дублин); работал в юридической корпорации Chancery Bar (1822–1825). В 1825 г. оставил юриспруденцию и был посвящен во диакона англикан. Церкви Ирландии; год спустя стал приходским священником в Калари (графство Уиклоу). Построил на свои средства храм и школу для бедных. Успешно работал среди местных крестьян-католиков. После того как архиеп. Дублинский У. Маги потребовал, чтобы все ирл. католики, переходящие в англиканство, приносили клятву верности Георгу IV как законному королю Ирландии, Д. оставил свой приход в знак протеста (1827).

Зимой 1827/28 г. Д. присоединился в Дублине к группе А. Т. Гроувза, к-рая собиралась для изучения Библии, частных богослужений и хлебопреломления (по воскресеньям). Хотя все члены группы принадлежали к англикан. Церкви, тем не менее они искали новый духовный опыт вне гос. Церкви. Постепенно центр деятельности группы переместился в Плимут, из-за чего она и получила впоследствии название «Плимутские братья».

Д. отвергал идею *апостольского преемства*; с его т. зр., совр. церкви отошли от новозаветных идеалов, что особенно заметно по поведению и духовному состоянию клира. Отличительными признаками истинной Церкви для Д. были духовное единство и подлинное братство ее членов и их следование Свящ. Писанию под непосредственным водительством Св. Духа. В 1832 г. он официально вышел из англикан. Церкви и посвятил себя проповеди

нового учения. Он посетил Францию, Швейцарию, Германию, Нидерланды, Италию, Испанию, США, Канаду, а также Австралию и Нов. Зеландию. В кон. 40-х гг. XIX в. среди Плимутских братьев произошел раскол. Б. Ньютон, С. Трегеллес и др. выступили против премиллениаристских взглядов Д. (вера во Второе пришествие Христа до наступления Его тысячелетнего царства) и его стремления сделать деноминацию Плимутских братьев максимально закрытой для богослужебного и ехаристического общения с др. христианами. Д. и его сторонники выделились в группу т. н. закрытых, или эксклюзивных, Плимутских братьев (exclusive). В 1859 г. Д. опубликовал в Вевере (Швейцария) и в Сент-Агреве (Франция) свой перевод НЗ (Les Livres Saints connus sous le nom de Nouveau Testament), получивший высокую оценку в научных кругах. Через 3 года после смерти Д. появилось издание, включающее ВЗ и НЗ, представляющее собой филологически дословный перевод, основанный на убеждении в букв. богодухновенности Свящ. Писания.

Д. разделял историю человечества на 7 периодов-диспенсаций, или заветов (англ. dispensation — завет, период), в каждом из к-рых действует свой, определенный Богом закон и план искупления. Последние 3 — период закона (от дарования Моисею скрижалей закона до Пятидесятницы), период благодати, или Церкви (от Пятидесятницы до тайного восхищения Церкви), и период тысячелетнего царствования Христа. Период Церкви, подобно всем предшествующим, закончится неудачей из-за греховности человечества. Второе пришествие Христа будет происходить в 2 этапа: 1-й — невидимое, «тайное восхищение на небо» (secret rapture) истинно верующих, которое произойдет до наступления великой скорби; 2-й — букв. исполнение ветхозаветного пророчества о судьбе Израиля. Д. проводил четкую грань между Израилем и Церковью. Иудеи отвергли Христа и Его Царство, поэтому Бог определил новый период в истории человечества, не описанный ветхозаветными пророками, — период существования Церкви, к-рый закончится во время ее «тайного восхищения». В этот момент все пророчества об Израиле и тысячелетнем царстве Христа осуществятся в буквальном смысле.



Соч.: The Collected Writings / Ed. W. Kelly. L., 1867–1900. 34 vol.; Letters. L., 1886–1889. 3 vol. Лит.: Neatby W. B. A History of the Plymouth Brethren. L., 1901; Turner W. G. John Nelson Darby. L., 1944; Sandeen E. R. The Roots of Fundamentalism. Chicago, 1970; Crutchfield L. V. The Origins of Dispensationalism: The Darby Factor. Lanham (Md.), 1992.

И. Р. Л.

ДАРВИН [англ. Darwin] Чарлз Роберт (12.02.1809, Шрусбери — 19.04.1882, Даун, близ Лондона), англ. естествоиспытатель, создатель учения о происхождении видов путем естественного отбора.

Д. был сыном врача Роберта Дарвина и Сюзанны Веджвуд, происходившей из богатой семьи владельцев знаменитого фарфорового завода. Семья Дарвина была в течение неск. поколений связана с семьей Веджвуд. Дед Д. — Эразм Дарвин — врач и натурфилософ, автор ряда сочинений, в т. ч. «Храм природы, или Происхождение общества». После внезапной кончины матери в 1817 г. воспитанием Д. занялась его старшая сестра Каролина. В том же году он стал посещать школу для приходящих учеников в Шрусбери. Д. не блистал успехами, но уже тогда у него развился вкус к естественной истории и к собиранию коллекций. В 1818 г. Д. поступил в школу с пансионом в Шрусбери. С 1825 г. он изучал медицину в Эдинбургском ун-те, а с 15 окт. 1827 г. — теологию и философию в Крайст-колледже в Кембридже, где 26 апр. 1831 г. получил степень бакалавра.

Д. не получил специального биологического образования. Натуралистическое мировоззрение сформировал самостоятельно под рук. известного в то время ботаника Дж. Генсло и геолога А. Седжвика. Своим учителем Д. называл также эволюциониста Ч. Лайеля, труд к-рого «Основы геологии» сыграл большую роль в формировании эволюционных воззрений Д. Эразм Дарвин умер за неск. лет до рождения Чарлза и поэтому не мог оказать прямого влияния на мировоззрение и интересы внука.

Д. был работоспособным и организованным человеком и уже к 20 годам обладал обширными знаниями в разных областях биологии. По рекомендации Генсло и семейства Веджвуд Д. занял штатную должность биолога на англ. исследовательском корабле «Бигль», отправившемся 27 дек. 1831 г. в кругосветное путешествие. В то время было



Ч. Дарвин.
Гравюра. 1876 г.

принято брать на такие суда биолога-натуралиста, к-рый должен был во время путешествия описывать новые виды животных и растений и проводить разнообразные натуралистические наблюдения. Всем этим требованиям отвечал Д., к-рый, кроме того, был прекрасным рисовальщиком и во время плавания изображал не только живые организмы, но и различные окаменелости и даже бухты и порты, в которые заходил «Бигль». Путешествие на «Бигле», из к-рого Д. вернулся 2 окт. 1836 г., имело решающее значение для формирования его как ученого.

По возвращении в Великобританию Д. неск. месяцев провел в Кембридже, где вместе с проф. геологии У. Миллером изучал свою геологическую коллекцию. С 7 марта 1837 г. он жил в Лондоне, подготавливая к публикации свои сочинения. К этому времени относится начало работы над «Происхождением видов». Т. о., главные, основополагающие выводы, связывающие наследственность, изменчивость и естественный отбор в единую цепь событий, Д. сделал уже через неск. лет после возвращения из плавания, но опубликовал их лишь через 20 лет, причем не полностью.

С 1838 г. Д. выполнял обязанности почетного секретаря Английского геологического об-ва. 29 янв. 1839 г. он женился на кузине Эмме Веджвуд и в 1842 г. поселился в Дауне, где проживал до самой смерти.

В течение 10 лет после возвращения из кругосветного плавания Д. издал в 5 томах подробные описания результатов своих зоологических и ботанических сборов, очерки о роли

искусственного отбора, монографию «Геологические наблюдения в Южной Америке» (1846).

В июне 1858 г. Д. получил на отзыв статью англ. натуралиста А. Уоллеса, содержащую основные постулаты теории естественного отбора, и собирался рекомендовать ее для печати, несмотря на то что в это время уже неск. лет писал фундаментальный труд на ту же тему и мн. главы были завершены. Лишь близким друзьям Д., знавшим о его работе, удалось уговорить его сделать «извлечение» из своего сочинения и опубликовать их вместе со статьями Уоллеса. В результате статья Уоллеса и «извлечения» Д. были опубликованы в одном томе трудов Линнеевского об-ва. Появление статьи Уоллеса заставило Д. сконцентрироваться на исследовании об эволюции, к-рое вышло в 1859 г. под названием «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых рас в борьбе за жизнь». 1250 экз. книги (весь 1-й тираж) были распроданы за день. Быстрый успех дарвинизма и огромное внимание, которое привлекли труды Д., объяснимы прежде всего авторитетом Д. как ученого: все его выводы сделаны на основании фактов и экспериментов и являются результатом глубокого анализа имевшихся в его распоряжении материалов. Помимо этого основные положения дарвинизма как теории несомненно созрели к тому времени и не случайно были одновременно и независимо сформулированы 2 исследователями.

Из опубликованных в посл. сочинений Д. наиболее известны: 4-томный труд о систематике и морфологии усоногих раков (1851–1854), «Выражение эмоций у человека и животных» (1872) и «Насекомоядные растения» (1875). 2-е послужило основой для выделения новой науки (этологии), занимающейся поведением животных.

В знак признания его заслуг Д. был похоронен рядом с И. Ньютоном в Вестминстерском аббатстве в Лондоне.

Создание теории происхождения видов. За время плавания на «Бигле» Д. удалось собрать большое количество биологических, геологических и палеонтологических материалов, классификацией и подробным изучением которых он занимался много лет.



Во время путешествия Д. впервые серьезно задумался о роли пространственной изоляции в эволюции. На эту идею его натолкнуло изучение фауны Юж. Америки, явно возникшей в 2 этапа, причем древняя, раннетретичная, фауна по характеру эволюции отличалась от более поздней. Это позволило Д. предположить, что материки Сев. и Юж. Америка были долгое время изолированы друг от друга. В еще более яркой форме о роли пространственной изоляции в эволюции свидетельствовали наблюдения Д., сделанные им на Галапагосских о-вах, где он подробно исследовал дивергенцию «дарвиновских вьюрков», а также гигантских сухопутных черепах.

Помимо установления роли пространственной изоляции в эволюции Д. во время раскопок нашел интереснейшие данные об эволюции, реально имевшей место во времени. Анализ палеонтологических материалов, собранных в Андах и Уругвае, в частности останков вымерших гигантских ленивцев и нек-рых ископаемых беспозвоночных, обнаруженных в меловых отложениях, окончательно убедили Д. в том, что эволюция действительно имела место.

Представления об эволюции неоднократно высказывались и до Д. Наиболее четко они были сформулированы франц. натуралистом и философом Ж. Б. Ламарком. Его труд «Философия зоологии», содержащий в целостной форме представления автора об эволюции, вышел в свет в 1809 г., в год рождения Д. Поэтому основная заслуга Д. состояла не в развитии им эволюционной концепции, а в том, что он впервые серьезно задумался над главными факторами, к-рые движут эволюцией живых существ.

Важное влияние на мировоззрение Д. оказали взгляды Т. Мальтуса, сформулированные им в кн. «Опыт о законе народонаселения». Д. развил механистические, особенно в приложении к человеческому обществу, взгляды Мальтуса на борьбу за существование и сформулировал свою теорию естественного отбора. Д. выделял 2 формы борьбы за существование: внутри- и межвидовую. Более важную роль он отводил внутривидовой конкуренции и считал, что вид — это реально существующая целостность и что именно вид, а не более высокие таксоны, является главной единицей, участвующей

в эволюционных преобразованиях. В отличие от Мальтуса Д. очень осторожно писал о роли естественного отбора в истории совр. человека — *Homo Sapiens* (см. ст. *Происхождение человека*).

Д. не был «идеологом», т. е. человеком, подгоняющим свои заключения и выводы к постулатам одной идеи. Он постоянно размышлял об основополагающих эволюционных проблемах и модифицировал свою концепцию естественного отбора, исходя из новых данных и откликаясь на критику оппонентов. Естественно, с т. зр. совр. состояния биологической науки, Д. многого не знал. Так, напр., он не мог объяснить, как фиксируются в поколениях фенотипические изменения, возникающие у отдельных особей, к-рые и играли, по его мнению, главную роль в качестве материала для естественного отбора. Поэтому он не мог ответить на критику Ф. Дженкинса, утверждавшего, что отдельные отклонения от нормы (в совр. терминологии — мутации) при дальнейших многократных скрещиваниях будут разбавляться и исчезать в ряду поколений, как исчезает голубой цвет чернил при повторных растворениях. Д. легко мог бы ответить на это возражение, если бы был знаком с трудами Г. Менделя, показавшего в своих исследованиях на душистом горошке, что контрастные наследуемые признаки не растворяются в потомстве, а, следуя строгим законам наследственности, снова и снова выщепляются (сегрегируют) в следующих поколениях в определенных пропорциях. Но работа никому не известного чеш. мон. Менделя, вышедшая в свет в 1865 г., не привлекла внимания Д., и в конце жизни он был склонен рассматривать одновременные благоприятные изменения, происходящие сразу в большой группе особей, как основной материал для действия естественного отбора. Более того, развивая эту вполне ламаркистскую концепцию, Д. предложил «теорию пангенезиса», согласно к-рой с помощью гипотетических частиц «геммул» приобретенные за время жизни организма благоприятные свойства могут передаваться от органов тела половым клеткам.

Учение Д. о естественном отборе и современные эволюционные теории. Совр. эволюционное учение не сводится к дарвинизму. Наиболее

популярная его версия, вобравшая в себя данные генетики, палеонтологии и др. активно развивавшихся в XX в. наук и получившая широкое распространение в мире, — синтетическая теория эволюции (СТЭ). СТЭ, естественно, шире дарвинизма и включает его как составной элемент, к тому же в трансформированном виде. Существуют и альтернативные СТЭ взгляды: теория номогенеза Берга, теория прерывистого равновесия, нейтралистская концепция и проч.

Все исследователи, предложившие в разное время альтернативные дарвинизму и СТЭ гипотезы для объяснения скорости и направления эволюционного процесса, не были «антидарвинистами». Несмотря на то что Д. ничего не знал ни о природе мутаций, ни тем более о роли ДНК в наследственности, он предположил, что формообразующий естественный отбор действует на базе небольших, благоприятных для организма изменений, и эта т. зр. доминировала как в XIX, так и в XX в., став неотъемлемой частью СТЭ.

По мнению таких ведущих специалистов, как амер. генетик Р. Фишер, именно «малые мутации» и лежат в основе любых эволюционных преобразований, включая видообразование. Однако по мере того как исследователи, используя совр. методы анализа, включая секвенирование, т. е. полное прочтение геномов (ДНК) мн. организмов, начали описывать генетические системы, по к-рым виды отличаются друг от друга, то сразу же оказалось, что реальная ситуация часто не согласуется с теорией «малых мутаций». Так, ДНК шимпанзе и человека практически идентичны и отличаются менее чем на 1%. Предположительно во мн. случаях именно неск. «больших мутаций» с ярко выраженным адаптивным эффектом отличают близкие виды.

Еще в 40-х гг. XX в. нем. генетик Р. Гольдшмидт вслед за основателем теории мутаций Х. Де Фризом сформулировал представления о быстром, взрывном видообразовании. Согласно теории Гольдшмидта, в противовес гипотезе Д. о постепенном, градуальном видообразовании, виды возникают взрывообразно, сразу и быстро, в результате одновременного появления мн. особей внутри существующего вида, причем эти особи, «многообещающие уроды» по





терминологии Гольдшмидта, резко отличаются по мн. признакам от исходных форм и скрещиваются преимущественно друг с другом.

Во многом сходные с Гольдшмидтом убеждения высказывал и отечественный эволюционист акад. Л. С. Берг. Он считал, что эволюция идет скачками, пароксизмами, мутационно. При этом число наследственных вариаций ограничено и происходят они по определенным направлениям. В отличие от СТЭ, включившей в себя в качестве компонента дарвинизм и постулирующей медленную эволюцию, идущую за счет небольших постепенных изменений и «творческой роли» естественного отбора, отбирающего наиболее приспособленные формы, концепция Берга предполагает одновременное появление новых признаков сразу на громадной территории. Берг считал, что «эпидемический» характер видообразования имеет важнейшее значение в эволюции, в то время как функция естественного отбора заключается лишь в поддержании нормы и отбраковке «неудачных вариантов». Представление о быстром, взрывном видообразовании легко объясняет высокую скорость эволюции некоторых групп организмов и отсутствие промежуточных форм при образовании новых таксонов, которое отмечали Д. и мн. др. исследователи.

При всем разнообразии совр. научные концепции не отрицают эволюционного процесса как научно доказанного факта и естественного отбора, открытого Д., как важнейшего, хотя и не единственного фактора эволюционных преобразований. Проблема заключается лишь в поисках средств использования совр. достижений естествознания для раскрытия конкретных и реальных путей эволюции животных и растений.

Решающую роль в переосмыслении факторов и скорости эволюции в последнее десятилетие сыграло секвенирование полной последовательности ДНК таких организмов, как мушка дрозофила, мышь и человек. То, что переживают сейчас молекулярные биологи, прочитывающие все новые и новые геномы различных организмов, можно сравнить с переживаниями археологов, перед которыми открылась бесконечная цепь холмов-могильников, в каждом из которых находится подробная история целой цивилизации, о которой до этого времени существо-

вали лишь смутные догадки и разрозненные факты. Секвенирование мн. геномов, в т. ч. геномов близких видов, таких как человек и шимпанзе, показало, что на долю «нормальных», структурных генов, контролирующих морфофизиологические свойства организма, приходится всего лишь неск. процентов генома. Вся остальная ДНК «занята» различными мобильными генетическими элементами, способными перемещаться по геному, а также ретровирусами и разнообразными видами повторов, функции которых неизвестны. Эти данные требуют осмысления и по-новому ставят вопрос как о скорости и направленности эволюции, так и о главных движущих факторах эволюционных преобразований.

В наст. время уже ни у кого из биологов не вызывает сомнения, что хранилища генетической информации (геномы) всех организмов постоянно изменяются, обмениваются информацией друг с другом и эволюционируют. Естественный отбор, о решающей роли которого в эволюции впервые писал Д., несомненно, является важнейшим фактором во всех этих преобразованиях, приводящих в итоге к максимальной адаптации вида к окружающим условиям внешней среды. Тем не менее полемика вокруг дарвинизма не прекращается.

Позицию католич. Церкви в отношении дарвиновской теории эволюции выразил папа Пий XII в энциклике «*Humani Generis*» (1950), где сказано, что Церковь допускает научное учение, согласно которому «человеческое тело могло произойти от ранее существовавших живых существ». При этом в том же документе подчеркивается, что «католическая вера обязывает нас считать, что души создаются только Богом». 22 окт. 1996 г. папа Иоанн Павел II, высказываясь о теории эволюции в обращении к Папской академии наук, подтвердил эту позицию. По сообщениям средств массовой информации («*La Croix*», «*Le Figaro*»), папа Бенедикт XVI, выступая против дарвинизма в сент. 2006 г. на закрытом коллоквиуме по теме «Сотворение и эволюция», высказал ту же т. зр., что и в апр. 2005 г. (до его избрания папой Римским), что человек является не «случайным и бессмысленным продуктом эволюции», но «продуктом замысла Божия». Дискуссии между креационистами и

эволюционистами идут и в Православии, однако официальных заявлений Церкви по этому вопросу нет. Соч.: *The Works* / Ed. P. H. Barrett, R. B. Freeman. L., 1986–1989. 29 vol.; *The Correspondence* / Ed. F. Burkhardt, S. Smith. Camb., 1985–2005. 15 vol.; *The Complete Work of Charles Darwin Online* (<http://darwin-online.org.uk>) – интернет-ресурс, посвящ. Ч. Р. Дарвину (ПСС, кат. рукописей, библиогр.); рус. пер.: Иллюстрированное собр. соч. / Ред.: К. А. Тимирязев и др. М., 1907–1909. Т. 1–8; ПСС / Ред.: М. А. Мензбир. М.; Л., 1925–1929. Т. 1–4; Соч. / Ред.: С. Л. Соболев. М.; Л., 1935–1959. Т. 1–9; Воспоминания о развитии моего ума и характера (Автобиография); *Дневник работы и жизни* / Полн. пер. с рукописей Ч. Дарвина, вступ. ст. и коммент.: С. Л. Соболев. М., 1957.

Лит.: *Данилевский Н. Я.* Дарвинизм: Крит. исслед. СПб., 1885–1889. Т. 1–2; *Уоллес А.* Дарвинизм. М., 1898; *Завадский К. М.* Развитие эволюционной теории после Дарвина (1859–1920-е гг.). Л., 1973; *Назаров В. И.* Эволюционная теория во Франции после Дарвина. М., 1974; *Филлипенко Ю. А.* Эволюционная идея в биологии. М., 1977³; *Morris H.* The Scientific Case of Creation. San Diego, 1977; *Bowler P.* Evolution: The History of an Idea. Berkeley, 1984; *idem.* The Non-Darwinian Revolution. Baltimore, 1988; *Татарунов Л. П.* Очерки по теории эволюции. М., 1987; *он же.* Эволюция и креационизм. М., 1988; *Richards R. J.* Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior. Chicago, 1987; *Junker T.* Darwinismus und Botanik: Rezeption, Kritik und theoretische Alternativen in Deutschland des 19. Jh. Stuttg., 1989; *idem.* Die zweite Darwinische Revolution: Geschichte der Synthetischen Darwinismus in Deutschland 1924–1950. Marburg, 2004; *Todes D. P.* Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought. N. Y.; Oxf., 1989; *Гин Д.* Ученые-креационисты отвечают своим критикам. СПб., 1995; *Depew D., Weber B.* Darwinism Evolving: Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection. Camb., 1995; *Голубовский М. Д.* Век генетики: Эволюция идей и понятий. СПб., 2000; *Evolutionsbiologie von Darwin bis heute* / Hrsg. R. Brömer, U. Hossfeld, A. Rupke. B., 2000; *Корочкин Л. И., Евгеньев М. Б.* Эволюционизм и «научный» креационизм. М., 2003; *Cambell J. A., Meyer S. C.* Darwinism, Design and Public Education. East Lansing (Mich.), 2003; *Яблоков А. В., Юсуфов А. Г.* Эволюционное учение. М., 2004⁵; *Колчинский Э. И.* Биология Германии и России-СССР в 1-й пол. XX в.: Между либерализмом, национал-социализмом и коммунизмом. СПб., 2006.

М. Б. Евгеньев, Л. И. Корочкин

ДАРИЙ [древнеперсид. *dārayavaus̄* — сохраняющий добро; евр. דָּרְיָאוּשׁ; *daryāwēš*; греч. Δαρείος], имя 3 персид. царей из династии *Ахеменидов*, а также Мидянина, упоминаемого в Книге пророка Даниила.

Дарий I Великий (550–486 гг. до Р. Х.; Езд 4. 5, 24; 5. 5–7; 6. 1, 12–15; Агг 1. 1, 15; 2. 10; Зах 1. 1, 7; 7. 1), потомок не по прямой линии персид.





династии Ахеменидов, сын Гистаспа. В 522 г. до Р. Х. Д. вступил на престол после Камбиса, сына Кира, подавив крупный политический мятеж против офиц. власти. Он нанес поражение узурпатору магу Гаумате, который, провозгласив себя Бардией (2-м сыном Кира), организовал восстание, поддержанное всеми центральными персид. провинциями. Подавив многочисленные восстания, в течение года Д. смог вернуть контроль над основной территорией империи (кроме М. Азии и Египта). К 517 г. он расширил границы империи, к-рая стала включать территории от Ливии до Индии. Т. о., в результате правления Д. границы Ахеменидской державы простирались от р. Инд на востоке до Эгейского м. на западе, от Армении на севере до 1-го порога Нила на юге. В 519 г. Д. приступил к осуществлению административно-финансовых реформ. Он разделил империю на сатрапии. На должность сатрапов при Д., как правило, назначались персы, чьи функции были разграничены с обязанностями военачальников. При Д. был создан центральный аппарат управления империей с единой канцелярией. Д. кодифицировал и привел к единообразию местные законы, установил новую систему гос. податей с фиксированными суммами (о тяжести персид. податей в эпоху Д. см.: Неем 5. 3–5), упорядочил сбор налогов и увеличил воинский контингент. Д. ввел в обращение единую золотую монетную единицу, составившую основу ахеменидской денежной системы. При Д. *арамейский язык* приобрел статус официального не только в зап., но и в вост. сатрапиях.

Сообщения о восшествии Д. на престол и его деяниях запечатлены в *Бехистунской надписи*, к-рая так же, как и надпись на могиле Д. в Накши-Рустеме (близ Персеполя, Иран), дает сведения о персид. религ. воззрениях этого периода. Почитание *Ахуры Мазды* в эпоху Д. приобретает черты основного культа, а *зороастризм* становится офици. религией, но допускалось почитание и др. богов. Попытка Д. завоевать Грецию в ходе т. н. греко-персид. войн окончилась поражением в битве при долине Марафон в 490 г. В 486 г. в Египте вспыхнуло восстание против персид. господства. Д. умер, так и не успев его подавить.

Сопровождавшая приход Д. к власти политическая катастрофа возро-

дила мессианские ожидания у вернувшихся в Иерусалим из плена иудеев и привела к подъему пророческого движения. Пророки *Аггей* и *Захария* призывали к ускорению работ по восстановлению храма после отказа иудеев на предложение *самарян* принять участие в этом деле. Работы возглавляли потомок династии Давида *Зоровавель*, к-рого персид. власти назначили царским наместником в Иудее, и первосвященник Иисус (Агг 1. 1; 2. 4). Пророки видели в возведении храма первый шаг к восстановлению Иудейского царства и предвещали полное избавление от чужеземного ига: особые надежды возлагались на «отрасль» из дома Давидова, к-рой был в их понимании Зоровавель (Агг 2. 23; Зах 3. 8; 6. 12). На 2-м году царствования Д. в гос. архиве в Экбатанах (ныне Хамадан, Зап. Иран) была найдена копия декрета персид. царя Кира от 538 г. до Р. Х., в к-ром он разрешал иудейским пленникам вернуться в Иерусалим и восстановить разрушенный храм (Езд 6. 1–5). На этом основании Д. разрешил возобновить постройку, пресекая попытки противодействия со стороны самарян, и на 6-м году его царствования (ок. 516 г. до Р. Х.) строительство храма завершилось — примерно через 70 лет после его разрушения (Езд 6. 15). Вероятно, в период правления Д. между Зоровавелем и первосвященником Иисусом произошли разногласия относительно разделения властных полномочий. В результате Зоровавель больше не упоминался в мессианских текстах.

В царствование Д. получает окончательное оформление адм. структура Иудеи, к-рая сохранялась на протяжении последующих 200 лет персид. владычества. Иудея при Д. называлась по-арамейски *Яхуд* (*yahūd*) и была одной из независимых провинций в сатрапии Заречье с адм. центром в Иерусалиме, к-рая управлялась наместником. На севере она граничила с пров. Самарией, на юго-западе — с филистимской пров. Ашдо. Входило ли в ее состав Заиорданье, точно неизвестно. Иудее при Д. была предоставлена широкая внутренняя автономия. В основе ее управления стояла гражданско-храмовая община Иерусалима, к-рой руководили первосвященник и главы влиятельных семей. Согласно указу Д., местные власти выделяли средства для строитель-

ства храма, а также скот и все необходимое для совершения регулярных жертвоприношений в храме по закону Моисееву. При этом в указе упоминается пожелание царя, чтобы священники «молились о жизни царя и сыновей его» (Езд 6. 8–10), что свидетельствовало об обычае того времени молиться о верховной власти. Этот обычай соблюдался и впосл. (исключая Хасмонейский период) и символизировал зависимость Иудеи от персид., а впосл. от греч. и рим. властителей. Царствование Д. было для Иудеи спокойным периодом, благоприятным для экономики. Иудеи принимали участие в международной торговле, поддерживаемой персид. властями. В переписи населения Яхуда времен Д. упоминаются не только города в пределах Иуды и Вениамина, но и Бет-Эль (*Вефиль*) Ефрема и селения на севере приморской полосы. В общей сложности в переписи указано ок. 40 тыс. подданных.

Дарий II, изначально носивший имя Ох, известный также под прозвищем Нот (греч. νότος — внебрачный ребенок; ок. 442–404 гг. до Р. Х.), сын *Артаксеркса I* от вавилонской наложницы. Правил зап. частью империи с 423 по 404 г. до Р. Х. Его правление не отличалось стабильностью и характеризовалось дальнейшим ослаблением государства, восстаниями в Мидии, Лидии, Сирии и Египте. Мн. папирусы из Элефантины датируются временем его правления. Один из папирусов — 5-го года правления (419 г. до Р. Х.), предписывающий иудеям Элефантины соблюдать Пасху, был издан от его имени (т. н. Письмо о Пасхе — ANET, N 491). Храм в Элефантине был разрушен в 14-й год его правления. Предполагают, что Д. упоминается в Неем 12. 22 как «Дарий Персидский», что позволяет датировать приведенный там список левитов. Во время правления Д. иудейским первосвященником был Иаддуй II.

Дарий III Кодоман (ок. 380–330 гг. до Р. Х.), сын Арсама, брата Артаксеркса II, последний царь из династии Ахеменидов. Был возведен на престол Багом, отравившим в 338 г. Артаксеркса III, а в 336 г. и его сына Арсеса. Потерпел поражение от Александра Македонского в битвах при Иссе (333) и Гавгамелах (331), бежал в Бактрию, где был убит своим родственником Бессом. О его поражении говорится в 1 Макк 1. 1.





Дарий Мидянин (арам. דָרְיָוֹשׁ מִדְיָא, *daryāweš mādāyā*'), персид. царь, упоминаемый только в Книге пророка *Даниила* (Дан 5. 31; 6. 1, 6, 9, 25, 28; 9. 1; 11. 1), для которого нет прямых параллелей во внебиблейских источниках. По этой причине некоторые исследователи ставят под сомнение историческую достоверность библейских свидетельств (*Koch*). Согласно Дан 5. 28 – 6. 2, в возрасте 62 лет Д. захватил Вавилонское царство (после смерти Валтасара) и провел адм. реформы, разделив страну на 120 сатрапий. Прор. Даниил, будучи оклеветан сатрапами и князьями, был брошен во львиный ров по приказу царя (Дан 6. 14–17). После освобождения Даниил «преуспевал и в царствование Дария, и в царствование Кира Персидского» (Дан 6. 28). В 1-й год царствования «Дария, сына Ассиурова, из рода Мидийского, который поставлен был царем над царством Халдейским» (Дан 9. 1) Даниилу было дано откровение о «70 седмицах» (Дан 9). Т. о., Книга пророка Даниила говорит о царствовании Д. между царствованием Валтасара и Кира I Персидского. Как греч., так и вавилонские источники ясно показывают, что именно Кир I Персидский, а не Д. был завоевателем Вавилона и стал реальным преемником вавилонских царей (ср.: 2 Пар 36. 20). Нет исторических свидетельств о мидийском вторжении в Вавилон или мидийском доминировании в этом ареале. Попытки решения проблемы исторической идентификации Д. восходят к I в. до Р. Х., когда в греч. переводе Прото-Феодотиона имя Д. в Книге пророка Даниила было заменено именем Артаксеркса (что соответствует совр. отождествлению с Кирусом I). В I в. по Р. Х. Иосиф Флавий утверждал (*Ios. Flav. Antiq. X 11. 4*), что Д. носил у греков др. имя, и это позволяет отождествить его с к.-л. из известных в истории персоналий. Существует маловероятный вариант его идентификации с Набонидом, которому приписывается создание независимой династии в г. Харране, правившей в период между последними законными царями Вавилона и царями Элама. Однако Харран находился на севере и принадлежал не Вавилону, а Ассирии; возможно, он был в подчинении мидийцев некоторое время после 612 г. до Р. Х. Идентификация с Дарием I также проблематична: везде, где Дарий I упомина-

ется в Свящ. Писании, подчеркивается его персид., а не мидийское происхождение (Езд 4. 5, 24; 6. 14), что подтверждается и в Бехистунской надписи (1. 1–11). В исторических книгах ВЗ прослеживается четкая последовательность персид. царей: Кир, затем Д. (Езд 4. 5; 6. 14); маловероятно, чтобы в Книге пророка Даниила последовательность событий была описана неверно или искажена (ср.: Дан 6. 28). Также маловероятна идентификация Д. с Киаксаром, царем мидийским, основанная на рассказе Ксенофонта в «Киропедии». Согласно ему, Астиаг, последний мидийский царь, имел 2 детей – Киаксара и Мандану. Киаксар наследовал отцу, а Мандана вышла замуж за персид. царя Камбиса и родила буд. персид. царя Кира. После взятия Вавилона Кир поставил над Вавилоном в качестве вассального царя своего дядю Киаксара, получив взамен руку его дочери. После смерти Киаксара Кир воцарился над всем востоком (см.: *Рождественский*). Эта гипотеза не согласуется с внебиблейскими источниками. Наиболее вероятно идентификация Д. с персид. правителем Губару (Гобрием) (аккад. Gubaru / Ugbaru; греч. Γωβρῆρας), упоминающимся как в вавилонских источниках, так и у греч. историков. В 535 г. Кир создал единую провинцию из Месопотамии и Заречья. Губару был правителем Гутиума (вавилонское название Мидии), когда, будучи уже в преклонном возрасте (*Хен. Сугор. IV 6. 1–7*), от имени Кира захватил Вавилон, был поставлен вице-регентом Месопотамии и назначал местных правителей в стране вплоть до своей смерти, последовавшей 6 месяцами позже («Летопись Набонида» – ANET, N 306–307). Его правление носило характер почти полной самостоятельности. Примечательно, что Берос (ок. 350–280 гг. до Р. Х.) в своем списке вавилонских царей старую династию Гутиума назвал «мидийскими тиранами», что соответствует титулатуре Книги пророка Даниила. Староперсид. имя Д. могло быть использовано при восшествии на престол как особое тронное имя (что соответствовало обычаям того времени), к-рое не было зафиксировано в древних источниках из-за непродолжительного времени его правления.

Лит.: *Болотов В. В.* Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегет. проблемы. СПб., 1896; *Рождественский А. П., прот.* Открове-

ние Даниилу о семидесяти седмицах: Опыт толкования Дан. 9. 24–27. СПб., 1896. С. 35–38; *Rowley H. H.* Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. Cardiff, 1935, 1959; *Whitcomb J. C.* Darius the Mede: A Study in Hist. Identification. Grand Rapids, 1959; *Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах. М., 1963; *он же.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985; *Greenfield J. C.* Darius // EJud.: CD-ROM Ed., Vers. 1. 0. Jerusalem, 1997; *Koch K.* Darius the Mede // ABD. Vol. 2. P. 38–39; *Куликан У.* Персы и мидяне: Подданные империи Ахеменидов: Пер. с англ. М., 2002. С. 71.

Свящ. Дмитрий Юревич

ДАРИЯ (Кутукова Дария Дмитриевна, 1782, с. Пиково Раненбургского у. Рязанской губ. – 28.07.1858, Сезёновский Иоанновский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь), прп., Сезёновская, Лебедянская (пам. месточтима в Соборах святых Тамбовских – 28 июля, Воронежских и Липецких – 4 сент.). Основным источником сведений о Д. является краткое жизнеописание, вошедшее в изданную в 1866 г. в С.-Петербурге брошюру о Сезёновском мон-ре и старце Иоанне Сезёновском. В посл. житийный канон дополнялся воспоминаниями очевидцев, публикациями в епархиальных изданиях; наиболее авторитетными являются сведения, собранные свящ. Георгием Тихонравовым (1878).

Д. родилась в крестьянской семье (отец – Дмитрий Гаврилович, из служилых людей-однодворцев), обучилась грамоте, была трудолюбива, общительна. Достигнув брачного возраста, отказалась выходить замуж. Во время свадьбы младшего брата Василия под предлогом вывиха руки отправилась в с. Нижнеломовое, расположенное на др. берегу реки, к родственнице просить ее найти хорошую костоправку. Но в с. Нижнеломовом Д. никто не видел. Родственники решили, что она утонула.

Согласно жизнеописаниям, по совету старицы Евфимии Григорьевны Поповой (мон. Евгении), проживавшей в с. Каликине Лебедянского у. Тамбовской губ., Д. направилась «в леса» – к старцу Илариону (Фокину) (см.: *Иларион*, затворник Троекуровский). Подвижник направил Д. в обитель в Меловых горах (вероятно, близ г. Павловска Воронежской губ.). Настоятельница старица Агафия (Лукиянова), извещенная во сне, что «в монастырь идет кроткая незлобивая голубица», приняла



Д. в число насельниц. В течение 7 лет Д. несла послушание в трапезной, «причем, доставала из печи огненные чугуны голыми руками». Сохраняла обет молчания, ни с кем не разговаривала, лишь к старшим обращалась со словами «прости» и «благослови». По благословию старицы Агафии вернулась к родителям.

Следующие 8 лет Д. жила в г. Тамбове с духовной сестрой Агафией Ивановой, посвятившей себя безмолвию и молитве. Паломничала в Ростов, Муром, Киев и др. города. Отец выстроил для Д. келью близ храма с. Головиншино Раненбургского у., где Д. по благословию Илариона Троекуровского, проживавшего в с. Кольчеве, пекла проффоры для окрестных храмов. Во время посещения в дек. 1817 г. *задонского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* и иеросхим. Агапита (Болховитинова) познакомилась с юродивым Иоанном Лукичом Быковым. Они вместе отправились в с. Сезёново Лебединского у., где прп. Иоанн нашел место для затвора. Прп. Иларион (Фокин) поручил Д. заботиться о блж. Иоанне, в 1828 г. Д. построила келью в этом селе и до 1839 г. служила ему в качестве послушницы.

По инициативе Д. была основана Сезёновская жен. обитель, в 1838 г. началось строительство храма в честь Казанской иконы Божией Матери. Но в 1846 г. преследуемая завистниками подвижница удалась из Сезёнова в *Борисовский в честь Тихвинской иконы Божией Матери жен. мон-рь*. У гонителей начались нестроения, и вскоре они вынуждены были просить Д. вернуться. Через 3 года Казанский храм был достроен, украшен присланными из С.-Петербурга 70 иконами, а в окт. 1849 г. полностью освящен еп. Тамбовским *Николаем (Доброхотовым)*. Позже Д. руководила возведением храма в честь Рождества Христова, а келью затворника Иоанна преобразовала в храм Преображения Господня. По инициативе Д. были построены гостиница, каменная ограда, приобретено более 50 дес. земли «для обеспечения быта монашествующих». Своими руками Д. выкопала колодец, воду из которого местные жители считали целительной. 1 окт. 1849 г. Д. была официально утверждена начальницей Сезёновской Иоанновской жен. общины, которая



Прп. Дария (Кутукова).
Литография Н. Кудрякова. 1869 г.
(РГБ)

12 июня 1853 г. была преобразована в нештатный общежительный монастырь. Начальницей обители из-за преклонного возраста Д. была избрана ее помощница игум. *Серафима (Моргачёва)*, в схиме Евфимия.

Д. имела твердый и решительный характер, но с сестрами и богомольцами была заботлива и гостеприимна. Подвижница стяжала богатые дары любви к людям и прозрения, для беседы с ней приходили паломники из различных епархий, вступ к старице были открыты всем и всегда, кроме часов келейной молитвы. За 3 года до смерти Д. велела срубить яблоню близ Преображенского храма обители, предсказав, что на этом месте выкопают для нее могилу. По смерти насельницы хотели похоронить Д. под церковью, но не получили на это разрешения. В 1864 г. над Преображенским храмом, ставшим пещерным, был возведен собор во имя Св. Троицы, превышающий по площади Преображенский. Под собором оказалось и захоронение Д. По завещанию преподобной после ее кончины в мон-ре были открыты приют для детей и жен. уч-ще с гимназическим курсом.

В 1919 г. Сезёновский мон-рь был закрыт, неоднократно (в 1929, 30-е гг. XX в., 1947) разорялся. 25–26 июля 2005 г. в пещерном храме Троицкого собора при разборке мусора у левой стены, в склепе, к-рый считается захоронением игум. Сезёновской прп. Серафимы, и справа от центрального алтаря, в склепе, к-рый по

описанию принадлежит Д., были обнаружены останки 2 скелетов и фрагменты гробов, облачений, обуви, разбитые стеклянные флаконы. По благословию еп. Липецкого и Елецкого *Никона (Васина)* обретенные мощи подвижниц были перезахоронены там же. На месте мон-ря ведутся реставрационные работы, действует небольшая жен. община.

Д. прославлена в 1988 г. в Соборе Тамбовских святых и в 2002 г. в Соборе Воронежских и Липецких святых.

Изображение Д. сохранилось на литографии 1869 г., изданной спустя 10 лет после ее кончины в мастерской Н. Кудрякова в Москве (оттиски в ГИМ, РГБ). Подвижница представлена сидящей возле стола, в монашеском одеянии (рясе и клобуке), с крестом в деснице. Судя по острой индивидуальной характеристике, рисунок восходит к неизвестному прижизненному портрету Д. Ист.: ГА Липецкой обл. Ф. 263 [Мон-ри г. Лебеядни. Док-ты Сезёновского Иоанно-Казанского нештатного общежит. жен. мон-ря, Лебединского у. Тамбовской губ.]. Д. 1–15; ГАРО. Ф. 627. Оп. 41. Д. 78 [Духовные книги Раненбургского у. Рязанской губ. за 1783 г., не пронумер.]; Оп. 42. Д. 66 [то же, за 1784 г., не пронумер.]

Лит.: *Муравьев Н. Ф.* Жизнь Иоанна, Сезёновского затворника, основание Сезёновского девичьего мон-ря и кр. сказание о жизни старицы Дарии. М., 1866³; *Тихомиров Г., свящ.* Сведения о жизни и деятельности 1-й игуменни Лебединского Сезёновского (в Тамбовской епархии) девичьего мон-ря Серафимы. СПб., 1878. С. 1–12; Жизнеописание в Бозе почившего Троекуровского затворника, старца Илариона Мефодьевича Фокина, основателя Богородичного Иларионовского Троекуровского жен. мон-ря. М., 1888. С. 18; Сезёновский затворник Иоанн // ЖПОдв. Дек. Ч. 1. С. 288–326; *Таисия [Карцова], мон.* Старица Дария Иоанно-Казанского Сезёновского мон-ря // *Она же.* Рус. правосл. женское монашество XVIII–XX вв. Серг. П., 1992². С. 91–93; *Зеленев Е.* Старица Дария // Воронежские ЕВ. 1993. № 3. С. 13–15; Прп. Дария, старица Сезёновская / Сост.: А. Н. Аленов, А. С. Бочаров, О. Ю. Левин // Тамбовский патерик: Правосл. святые и подвижники благочестия Тамбовского края. Тамбов, 1999. Кн. 1. С. 33–35; Дария Сезёновская / Сост.: иером. Митрофан (Шкурин) // Жития святых и жизнеописания подвижников благочестия Воронежско-Липецкой епархии. Воронеж, 2003. Кн. 1. С. 441–445; Жизнеописание старца Илариона, Троекуровского затворника, и история троекуровского Свято-Дмитриевского Иларионовского жен. мон-ря / Сост.: А. А. Найденев, А. Ю. Клоков. Липецк, 2004. С. 22–23.

Игум. Серафим (Питерский),
мон. Мелетия (Панкова),
игум. Митрофан (Шкурин)

ДАРЯ Петровна Зайцева (1870, с. Богослово Скопинского (?) у. Рязанской губ. – 14.03.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмц. (пам. 1 марта, в Соборе новомучеников, в Бутово пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), послушница. Из крестьянской семьи. В 19 лет поступила в *Аносин*



Прмц. Дария Зайцева.
Фотография.
Таганская тюрьма. 1938 г.

Борисоглебский жен. мон-рь Звенигородского у. Московской губ. В 1928 г., по закрытии мон-ря, переехала в с. Холмы (ныне Истринского р-на Московской обл.). Жила в сторожке при Знаменской ц., где прислуживала. В 1934 г. была избрана церковной старостой.

В февр. 1938 г. в Истринский отдел НКВД поступил донос, что Д. призывает женщин с. Холмы молиться Богу, чтобы избавиться от большевиков. 2 марта Д. была арестована по обвинению в «контрреволюционной агитации» и высказывании «пораженческих настроений о падении советской власти». На допросе Д. показала, что она недовольна существующим строем лишь потому, что закрываются храмы и устраиваются гонения на православных.

8 марта 1938 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Перед казнью переведена в Таганскую тюрьму в Москве. Погребена в безвестной общей могиле. Имя Д. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских постановлением Свящ. Синода от 12 марта 2002 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 23869.

Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. т. 1. С. 102–104; ЖНИР. Март. С. 29–31.

ДАРЯ, мц. Римская (пам. 19 марта) — см. в ст. *Хрисанф и Дария*, мученики Римские.

ДАРЯ Сиушинская († 18.08.1919, с. Пуза Ардатовского у. Нижегородской губ., ныне с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.), мц. (пам. 5 авг., 22 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Род. в кон. 70-х гг. XIX в. Отличалась смирением и благочестием. С 1916 г. как послушница подвизалась у подвижницы мц. *Евдокии Шиковой*, жившей в с. Пуза.

Вместе с др. послушницами, мученицами *Дарией Тимолиной* и *Марией*, добровольно разделила участь своей наставницы Евдокии, приговоренной 18 авг. 1919 г. по доносу об укрывательстве дезертира и агитации против Красной Армии к расстрелу командованием карательного отряда. Перед смертью приняла причастие вместе с др. мученицами от свящ. Успенской ц. с. Пуза о. Василия Радугина.

Д. прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. В 2001 г. мощи Нижегородских мучениц были открыты и ныне почитаются в ц. Успения Богородицы с. Суворова.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 1. С. 93–122; Житие, страдания, подвиги, чудеса святых мучениц Евдокии, Дарии, Дарии, Марии в селе Суворове / Св.-Троицкий Серафимо-Дивеевский мон-рь. [Саранск; Саров], 2001; *Курякина Д.* Евдокия, Дария, Дария, Мария // Городской курьер: Газ. Саров, 2001. № 34, 23 авг.; Святые мученицы пузовские Евдокия, Дария, Дария, Мария. Мурманск, 2002; Акафист св. преподобномц. Евдокии и святым мученицам Дарии, Дарии и Марии. [Мурманск, б. г.]; *Проценко П. Г.* Мироносицы в эпоху ГУЛАГа. Н. Новг., 2004.

Игу. Дамаскин (Орловский)

ДАРЯ Тимолина († 18.08.1919, с. Пуза Ардатовского у. Нижегородской губ., ныне с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.), мц. (пам. 5 авг., 22 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Род. в кон. 70-х гг. XIX в. Когда Д. исполнилось 15 лет, она стала ходить к жившей в с. Пуза мц. *Евдокии Шиковой*, прославившейся подвижнической жизнью и чудесами. Один из монахов Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пуст. благословил Д. идти в келейницы к Евдокии, но ее неверующие родители были против этого. Они просватали Д. замуж, но она убежала к Евдокии. Родители, избив, увели Д. домой и просватали 2-й раз, но она

вновь ушла к подвижнице. Д. прожила у Евдокии 20 лет, к-рые были годами непрерывного молитвенного и постнического труда под руководством подвижницы.

18 авг. 1919 г. Евдокия по доносу об укрывательстве дезертира и агитации против Красной Армии была приговорена командованием карательного отряда к расстрелу. Д. вместе с др. послушницами, мученицами *Дарией Сиушинской* и *Марией*, добровольно решила разделить участь наставницы. За 2 часа до смерти свящ. ц. Успения Богородицы с. Пуза о. Василий Радугин причастил их. Послушницы сопровождали Евдокию к месту казни, закрывая собой от ударов плетей, были вместе с ней расстреляны на сельском кладбище и погребены в общей могиле, почившейся местными жителями все годы советской власти.

Д. прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. В 2001 г. мощи Нижегородских мучениц были открыты и ныне почитаются в ц. Успения Богородицы с. Суворова.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 1. С. 93–122; Житие, страдания, подвиги, чудеса святых мучениц Евдокии, Дарии, Дарии, Марии в селе Суворове / Св.-Троицкий Серафимо-Дивеевский мон-рь. [Саранск; Саров], 2001; *Курякина Д.* Евдокия, Дария, Дария, Мария // Городской курьер: Газ. Саров, 2001. № 34, 23 авг.; Святые мученицы пузовские Евдокия, Дария, Дария, Мария. Мурманск, 2002; Акафист св. преподобномц. Евдокии и святым мученицам Дарии, Дарии и Марии. [Мурманск, б. г.]; *Проценко П. Г.* Мироносицы в эпоху ГУЛАГа. Н. Новг., 2004.

Игу. Дамаскин (Орловский)

ДАРЯ (Колтовская Анна Алексеевна; ок. 1554–1556 — 5.04.1626, тихвинский Введенский мон-рь), 4-я супруга царя *Иоанна IV Васильевича*, с нач. сент. 1572 г. монахиня, местно почиталась в *тихвинском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ре*.

Д. принадлежала к роду служилых землевладельцев. Ее отец Алексей Горяинов Колтовский и брат Григорий во 2-й пол. XVI в. значатся дворовыми детьми боярскими по Коломне. В Дворовой тетради также указывается, что А. Колтовский «в полону умре» (ТКиДТ. С. 59). В 1562 г. Г. А. Колтовский назван среди поручителей по боярине кн. И. Д. Бельском, в 1571 г. вместе с Артемием Григорьевичем и Петром Афанасьевичем Колтовскими он поручился за кн. И. Ф. Мстиславского (*Антонов А. В.* поручные записи



1527–1571 гг. // РД. 2004. Вып. 10. С. 15, 16, 19, 68, 73, 76). Очевидно, к этому времени перечисленные выше родственники уже занимали незначительные придворные должности. Указанный факт подтверждает также австр. посланник в Москве в 1576 и 1578 гг. П. Д. фон Бухау, к-рый сообщает, что царь Иоанн IV выбрал 4-й женой «сестру своего придворного Колтовского» (Начало и возвышение Московии // ЧОИДР. 1876. Кн. 3. Отд. 4. С. 28).

После внезапной смерти в нояб. 1571 г. царицы Марфы Васильевны (урожд. Собакиной) царь решил вступить в 4-й, запрещенный церковными правилами брак. Воспользовавшись вдовством Церкви после смерти 8 февр. 1572 г. митр. Кирилла (новый митрополит Антоний был поставлен в мае 1572), в апр. того же года царь созвал в Москве Собор, решением к-рого от 29 апр. в виде исключения по гос. соображениям царю разрешалось вступить в 4-й брак. При этом на него налагалась епитимья: в течение года до Пасхи царю было запрещено входить в храм, причаститься можно было только на Пасху, затем год он должен был стоять в храме с «припадающими» и год с «верными», вкушать антидор он мог по праздникам.

Дата бракосочетания царя с А. А. Колтовской неизвестна, описание церемонии не сохранилось. По-видимому, событие состоялось в мае 1572 г., т. к. 1 июня вместе с молодой женой царь приехал в Вел. Новгород. Считается, что именно там Иоанн IV составил духовную, по к-рой после его смерти в распоряжение царицы Анны переходили Ростов «с волостми, и с путем, и с селы, и со всеми пошлинами», 14 сел «с деревнями и со всеми угодыями» в Московском, Юрьев-Польском и Ярославском уездах, а также бывш. вотчины князей Заозерских-Пеньковых (ДДГ. С. 443. № 104). В Новгородской 2-й летописи сохранилась запись о том, что 16 авг., в субботу, «царица православная Анна была в ночи молиться в церкви Премудрости Божии Софии да по чудотворцовым гробам знаменовалась — Ивана, архиепископа Новгородского, да Никите, епископа Новгородского» (ПСРЛ. Т. 30. С. 194). На следующий день царица уехала из Новгорода в Москву. Очевидно, летом 1572 г. следует датировать вклад в коломенский Спасский мон-рь, «что на по-

саде за торгом». В описании имущества мон-ря 1577/78 г. среди икон указывается «образ Михаила архангела, обложен серебром, малая пядница, дан по Анне по Колтовской» (ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 320).

Брак оказался недолгим, и в нач. сент. 1572 г. царица была пострижена в монашество с именем Дария. Точная дата и место пострига, так же как и мотивы опалы, неизвестны. Из отрывка указной грамоты царя *Феодора Иоанновича*, косвенно датированной 1584–1585 гг. (ГАВО. Ф. 575. Оп. 1. № 18. Л. 9-А), следует, что в последние годы жизни Иоанна IV († 18 марта 1584) Д. подвизалась в *судальском в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-ре*. Логично предположить, что там же она приняла постриг и жила с 1572 г. среди др. опальных царственных насельниц, в частности бывш. жен царевича *Иоанна Иоанновича*. В этой же грамоте сообщается о желании Д. переехать в *Горицкий в честь Воскресения Господня жен. мон-рь* в Белозерском у., что и было удовлетворено данным царским указом. В жалованной грамоте *Феодора Иоанновича* Д. от 16 мая 1586 г. на сельцо Никольское с деревнями в Белозерском у. она именуется не только старицей Горицкого мон-ря, но и царицей и вел. княгиней (грамота была подтверждена 25 дек. 1599 царем *Борисом Феодоровичем Годуновым* для Д. и игум. Горицкого мон-ря Евфимии, 16 февр. 1608 — царем *Василием Иоанновичем Шуйским* для Д. и Дарии, игум. тихвинского Введенского мон-ря; см.: АИ. Т. 1. С. 411–413).

Летом 1604 г. Д. покинула Горицкий мон-рь и перешла «по обещанию... общину устроить» в тихвинский Введенский девичий мон-рь. Обитель, основанная в 1560 г., к нач. XVII в. потеряла свои земельные владения, так что насельницам «прокормица было нечем». После прихода в мон-рь Д. царь Борис Феодорович вернул Введенскому мон-рю земли, захваченные у него *тихвинским Большим в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рем* (грамота от 22 июля 1604; см.: АИ. Т. 2. С. 59–60). В нач. 1607 г., по-видимому, по монастырским делам Д. приезжала в столицу; сохранился текст подорожной, выданной царем Василием Шуйским 19 февр. 1607 г. на проезд царицы-старицы из Москвы в тихвинский Введенский монастырь (РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. 1606 г. № 1.

Л. 10). В *Смутное время* Тихвин был занят шведами. 14 сент. 1613 г., во время восстания горожан и окрестных крестьян против швед. гарнизона, Введенский мон-рь был разорен и сожжен. Насельницы, в т. ч. Д., бежали из города. По преданию, они скрывались в лесу на берегу озера, к-рое позднее стало называться Царицыным. Среди документов Новгородской приказной избы 1611–1617 гг., находящихся в Гос. архиве Швеции в Стокгольме (Occupations arkivet från Novgorod, serie 2 — столбцы), хранится выписка, относящаяся к времени швед. оккупации Тихвина, о размере и формах «жалования» на содержание Д. (выписка была подана в новгородскую администрацию по неустановленному поводу, сопутствующие документы отсутствуют). Из выписки явствует, что средства выделялись нерегулярно и не в полном объеме.

Вскоре местом жительства Д. стал г. Устюжна-Железнопольская, расположенный на полпути между Тихвином и Горицким мон-рем. Д. и бывших с ней стариц поселили в «двух кельишках... черного попа» Геннадия при Рождественском городском соборе, а духовника царицы-инокини — в отдалении, где жили дети боярские, стрельцы и др. мирские люди. По царской грамоте Д. получала «царское жалование годовое — деньги и запасы... из устюженских ис таможенных и ис кабацких доходов, что останетца от пищалей и от стрельцов» (*Беренников*. Письма 4-й супруги царя Ивана Васильевича Грозного. С. 334–335). Михаил Феодорович грамотой от 26 авг. 1614 г. предоставил в распоряжение Д. вотчину — с. Никифорово Устюженского у. с деревнями и пустошами — взамен изъятого у царицы-инокини сельца Никольского (грамота была подтверждена 28 марта 1616, 4 июля 1621; см.: АИ. Т. 3. С. 60–63). В янв. 1624 г. Д. вернулась в Тихвин; по-видимому, стала игуменией Введенского мон-ря, как о том свидетельствует жалованная грамота обители царя Михаила Феодоровича на пустошь Бурково в Тихвинском погосте Новгородского у. (АИ. Т. 3. С. 227–228. № 139). Михаил Феодорович не только жаловал Д. земельные угоды, но и посылал царице-инокине дары. В мае 1623 г. ей были пожалованы серебряная позолоченная братина с чаркой, по 10 аршин бархата и камки, сорок соболей





была похоронена во Введенском храме на левой стороне, при входе, во 2-й пол. XVII в. рядом с

*Тихвинский Введенский мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.*

ней были погребены ее племянницы, подвизавшиеся во Введенском монастыре. Над могилой Д. была устроена позолоченная гробница под резной сенью, перед гробницей горела неугасимая лампада. В 1814 г. по благословению С.-Петербургского и Новгородского митр. Амвросия (Подобедова) взамен старого надгробия было установлено новое, устроенное «старанием священника Иоанна, подаванием граждан и прочих подателей», о чем общала помещенная рядом плита.

и 100 р. (РГАДА. Ф. 396. Оружейная палата. Оп. 2. № 208-А. Л. 394 об.—396). В кон. сент. 1624 г. Д. Колтовский, по-видимому родственник царицы-инокини, привез ей дары со свадьбы Михаила Феодоровича и Марии Владимировны Долгорукой (см. благодарственное письмо старицы царю — СГД. Т. 3. С. 274). В февр. 1626 г. др. родственник Д., кн. Д. Гагарин, привез ей дары со свадьбы Михаила Феодоровича и Евдокии Лукьяновны Стрешневой (Там же. С. 283). В это время вместе с Д. во Введенском мон-ре жили ее племянницы княжны-монахини Леонида Григорьевна и Александра Григорьевна Гагарины.

Перед смертью Д. приняла схиму. Своей «изустной памятью», засвидетельствованной духовным отцом старицы иером. Феогностом, Д. передала принадлежавшие ей с. Никифорово с деревнями и рыбную ловлю на р. Волхов Введенскому мон-рю: «игуменья Огафье с сестрами и кто по ним в том монастыре иная игуменья и сестры будут». Насельницы должны были «царицу-иноку Дарью поминать и душу ее устроить, написать имя ее в повседневные просвиромисалные, и в литейные, и в подстенные сенадки» (АИ. Т. 3. С. 230–231). Во Введенском мон-ре хранилась духовная грамота Д., в к-рой помимо вклада во Введенский мон-рь указаны денежные вклады на заупокойные богослужения в др. мон-ри: тихвинский Успенский, *Соловецкий в честь Преображения Господня* (туда Д. ранее уже давала вклады по 10 р.), *Антониев Дымский*, *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы*, *Зеленецкий во имя Св. Троицы*, *Никольский в Сторожно* (см. *Киприан*, прп., *Стороженский*), *Медведский во имя свт. Николая Чудотворца*, *Горицкий Воскресенский*, *Оятский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* (Островский), а также в приходские храмы. Д.

Д. почиталась в Тихвине и окрестностях как устроительница и благотворительница Введенского мон-ря, к-рый называли Царицыным. В духовной грамоте записано: «Мне шло царского жалованья за годовые запасы денег, и что доходишки имела с вотчинишки, и мы тем питались. И после разорения литовского и немецкого в монастыре в храмах устроено, и кельи, и житницы, и мельница, и конюшенной двор, и коровей, поповские и служебниковы дворы, и всякое монастырское строение теми деньгами устроено» (цит. по: Описание Введенского девичьего 2-классного мон-ря. С. 23). В мон-ре память Д. праздновалась на ее именины — 19 марта и в день преставления — 5 апр. В обители хранились шитая золотом и жемчугом Тихвинская икона Божией Матери — благословение Д. одному из граждан Тихвина, после кончины к-рого образ поступил в мон-рь, 2 покровы на гробницу царицы-инокини (один — из красного бархата, опушенный горностаем).

Введенский монастырь был закрыт в 1926 г. Гробница Д. во Введенском соборе (в наст. время там размещен спортзал) не сохранилась. 4 дек. 1998 г. был освящен поклонный крест, установленный близ алтаря Введенского собора насельниками тихвинского Большого Успенского монастыря. Перед крестом духовенство тихвинского Успенского монастыря совершает панихиды по Д., др. игуменьям и насельницам Введенского монастыря.

Арх.: РГАДА. Ф. 135. Отд. 4. Рубрика 2. № 19.

Соч.: *Берединов Я. И.* Письма 4-й супруги царя Ивана Васильевича Грозного к боярину Салтыкову // *Сын Отечества*. 1829. № 32. С. 333–346; *ВОИДР*. 1851. Кн. 9. Смесь. С. 61–63 [«Духовная грамота» Д.].

Ист.: ААЭ. Т. 1. С. 329–332 [соборное определение о 4-м браке царя Иоанна IV]; ПСРЛ. Т. 31. С. 160.

Лит.: *Смелков М.* Несколько страниц из истории тихвинского Введенского девичьего мон-ря и жизни царицы-инокини Дарьи Алексеевны, 4-й супруги царя Иоанна Грозного, почивающей в этом мон-ре // *Новгородские ЕВ*. 1904. № 3. Ч. неофиц. С. 159–168; Описание Введенского девичьего 2-кл. мон-ря в г. Тихвине Новгородской губ. Тихвин, 1914; *Веселовский С. Б.* Исследование по истории опричнины. М., 1963. С. 194, 301, 397; *Зимин А. А.* В канун грозных потрясений. М., 1986. С. 8, 246; *Гордиенко Э. А.* Изображения Новгорода на иконах XVI–XVII вв. и связь их с обществ.-полит. ситуацией своего времени // *НИС*. Л., 1989. Вып. 3(13). С. 104–107; *она же*. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 304, 330; *Горский С.* Жены Ивана Грозного. М., 1990. С. 38–43; *Смирнов С. М.* Дарья царица // *Тихвинец*. 1990. № 2. С. 22–25; *Мордовцев Д. Л.* Русские женщины: Биогр. очерки из рус. истории. М., 1993. С. 63–64; *Астафьев В. В.* Анна Колтовская — 4-я жена Ивана Грозного // *Он же*. Тренилки в прошлое: Ист.-краевед. статьи и очерки. Волхов, 2003. Вып. 3. С. 8–13; История Тихвина в лицах: Библиогр. указ. Тихвин, 2004. Вып. 1. Ч. 1. С. 63–65; *Виноградова Л.* Тихвинский Введенский девичий мон-рь. СПб., 2005; *Морозова Л. Е., Морозов Б. Н.* Иван Грозный и его жены. М., 2005. С. 176–203.

А. В. Маушафаров

ДАРОНОСИЦА, священный сосуд, предназначенный для хранения и изнесения Св. Даров (см. *Дары Святыя*) за пределы храма для причащения больных и умирающих. Хотя практика причащения тех, кто не был за Божественной литургией по уважительной причине, была известна уже во II в. (см.: *Iust. Martyr*. I Apol. 63), самые ранние свидетельства о Д. встречаются только в зап. раннесредневек. источниках (напр., в *Ordo Romanus I* упом. «*capsa*» (букв.—коробка, ящик), в которой диаконы или пресвитеры носят Св. Дары,— *Andrieu*. *Ordines*. Vol. 2. P. 82). Впосл. в католич. Церкви за Д. закрепилось название *никсиды* (лат. *ruxis*), для перенесения к-рой стали использовать специальную сумку — *бурсу*. В XIII–XIV вв. в связи с распространением практики поклонения Св. Дарам вне мессы и учреждением процессий в честь праздника Тела Христова также появились более сложные сосуды — *монстранции*, или остенсории, в которых Дары можно переносить или выставлять для поклонения в храме.

В практике греч. Церквей частицы Агнца для причащения обычно износятся из храма в малом *потире*, тогда как название *ἀρτοφόριον* (букв. — Хлебоносец) утвердилось за *дарохранительницей*.

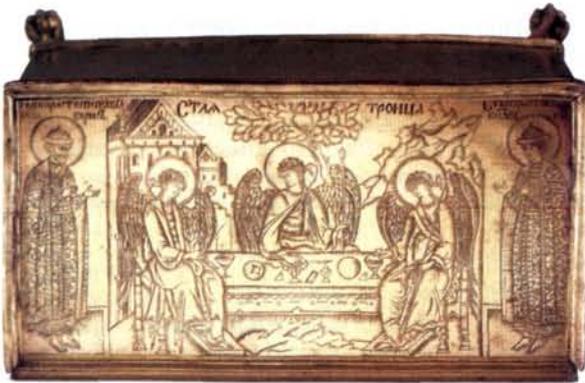
В РПЦ упоминания о Д. встречаются в источниках с XVII в., напр. в Третьей книге митр. Петра (Могилы) 1646 г. в главе о причащении больных (в созданной на рубеже XII и

композицией «Распятие» с 4 фигурами предстоящих на фоне Иерусалима и со слетающими ангелами. Так же устроена Д., вложенная А. С. Вельяминовой в тульский мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи, украшенная драгоценными камнями — изумрудом и рубинами (1713. ГММК; см.: Там же. Прил. 1. С. 464. № 3).

Известны случаи, когда Д. могла прикрепляться к окладу чудотворной иконы. Напр., Д. от Пименовской иконы Божией Матери из Благовещенского собора Мос-

В наст. время в РПЦ наибольшее распространение имеют Д. в форме чаши с закручивающейся крышкой, в к-рых можно переносить не только Тело Христово, напоенное Св. Кровью, но и отдельно Кровь Христову (для причащения детей и тяжелобольных); ковчеги только для частиц Св. Тела в качестве Д. употребляются реже; обычно Д. снабжается небольшими потиром для самого причащения и лжицей, к-рые хранятся вместе с Д. в специальном ящичке и переносятся священником на груди в шитой сумке (как правило, на нее также распространяется наименование Д.).

Э. Н. Л., М. А. Маханько



Дароносица от Пименовской иконы Божией Матери. Мастерские Московского Кремля. 1669 г. (ГММК)

ковского Кремля (1669. ГММК; см.: Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003. Кат. № 4. С. 88), названная в надписи «ковчег с(вя)тый... в нем же соблюдается преч(е)стное и с(вя)тое Тело Г(ос)пода Б(о)га и Сп(а)са н(а)шего Ис(у)са Хр(и)ста». Ее выдвигающая крышка украшена резными изображениями Св. Троицы с предстоящими св. князьями Борисом и Глебом.

XIII вв. «Книге Паломник» свт. Антония Новгородского упом. «дароносимые сосуды», но это не сосуды для евхаристических Даров, а реликвия, связанная с дарами волхвов).

Рус. Д. XVIII–XIX вв. изготовлены из драгоценных материалов, напр. серебра, с золочением внутренней поверхности, а также олова и дерева и обычно имеют форму небольшого прямоугольного ковчега. В описях новгородского Софийского собора XVIII в. дважды упомянут «ковчегец серебряной гладкой без покрывки» (опись 1771 г.; см.: Описи новгородского Софийского собора. Новгород, 1993. Вып. 3. С. 22; опись 1789 г., см. там же. С. 116), к-рому в описи 1800 г. сделано пояснение «дароносица» (Там же. Примеч. 25). Сохранились Д. 1-й пол. XVIII в. московской работы. Так, Д., вложенная в ц. вмч. Никиты в Ст. Басманной слободе на помин священника этой церкви Алексия Борисова с супругой (1715. ГММК; см.: *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003. С. 190. Кат. № 150), представляет собой коробочку овальной формы с крышкой на шарнире и цепочкой. Внутри нее находятся 4 предмета: коробочка в форме полумесяца с перегородкой внутри, миниатюрные потир и лжица (длина — 7, 4 см) и чаша с закручивающейся крышкой. Все предметы из серебра и позолочены. Стенки Д. украшены



Дароносица. Мастерская Пафнутиева Боровского мон-ря. Нач. XXI в.

Вероятно, Д. вместе с чудотворной иконой носили к больным, а также в царские покои.

Д. могли называть и такой сосуд как панагиар. Так, в описях новгородского Софийского собора о панагиаре 1435 г. работы мастера Ивана Фомина (НГОМЗ) сказано: «...от дароносицы которые артус носят на светлой неделе» (опись 1736 г., см.: Описи новгородского Софийского собора. Новгород, 1988. Вып. 1. С. 126).

ДАРОХРАНИТЕЛЬНИЦА [греч. *ἀρτοφόριον*], один из *сосудов священных*, постоянно находящийся на св. *престоле* и предназначенный для хранения запасных *Даров Святых*.

Хотя скопированный с греч. термин *артофоръ* для обозначения Д. встречается в древнерус. источниках уже в XV в. (*Срезневский И. И.* Мат-лы для словаря древнерус. языка. СПб., 1893. Т. 1. С. 27), слово «дарохранительница» в РПЦ получило широкое распространение только к кон. XVII в.; в описях имущества храмов и мон-рей XVI — 1-й пол. XVII в. этот термин не встречается (в значении Д. употребляются термины «ковчег», «кивот», «скиния» и др.).

Ковчеги (лат. *arca*) для хранения Св. Даров — первоначально не только в храмах, но также и в домах верующих — известны с III в. (см., напр.: *Cypr. Carth. De lapsis.* 26). Одной из их древних форм является *голубь евхаристический* — предание возводит появление такой формы к свт. Василию Великому (сохр. образец VI — сер. VII в.; см.: *Evans. H. The Art in Byzantium.* N. Y., 2001. P. 38; о ранневизант. Д. в виде голубя см. также: *Καλλίνικος Ν. Κ. Ὁ χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελοῦμενα ἐν αὐτῷ. Ἀλεξανδρεία, 1921. Σ. 234–235*). Д. такого типа лиможской работы, вероятно, входила в состав убранства собора Рождества Богородицы в Суздале в домонг. период (*Воронин Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1962. Т. 2. С. 39–40. Ил. 20; др. Д. лиможской работы, возможно, также суздальского происхождения, находилась в XIX в. в собрании гр. Салтыкова до 1861; см.: *Стерлигова И. А.* Визант. мощевик Дмитрия Солунского из Моск. Кремля и его



судьба в Др. Руси // Дмитровский собор во Владимире: К 800-летию создания. М., 1997. С. 255–272, 269. Примеч. 4). На Западе с VI в. встречаются упоминания об употреблявшихся в тех же целях *turres* (букв. — башенка; см.: *Greg. Turon. Hist. Franc. X 31. 13; Venant. Fort. Carm. 7. 25*).

В средние века как на Востоке, так и на Западе внешний облик Д. мог иметь сходство с формами курильниц и реликвариев (Св. Дары хранились в ящичке внутри Д.). Так, известна серебряная позолоченная Д.



Дарохранительница
из ц. Рождества Богородицы
в Суздале. Нач. — 1-я четв. XIII в.
(ГВСМЗ)

кон. X в., изготовленная в Антиохии (19,6×20×39 см; сокровищница собора в Ахене) и позднее переделанная под реликварий св. Анастасия Персиянина; она имеет ковчег кубической формы, в одной из стенок к-рого устроена украшенная изображениями крестов 2-створчатая дверца наподобие церковных врат, апсида с арочными окнами и купол на колонках, увенчанный крестом (см.: *Grabar. S. 282–297; Glory of Byzantium: Cat. of Exhib. N. Y., 1997. P. 460–461. Cat. N 300*).

В описях новгородского Софийского собора XVIII в. упомянут «ковчег напрестольной, в котором содержится годовой Агнец...» (Описи новгородского Софийского собора. Вып. 2. С. 55, 127; Вып. 3. С. 112), т. е. Д., украшенная изображениями 8 херувимов на стенках и крестом на крышке (неясно — плоское изображение креста или объемный крест на главке). В описи 1883 г. упоминаются «ковчег серебряный небольшой, внутри и снаружи вызолоченный, наверху коего яблоко с крестом, в нем весу два фунта пятьдесят четыре золотника» (Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Изд.:

Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. СПб., 2003. Вып. 9(19). С. 507–644. С. 588) и «ковчег оловянный с крышкою на ножках с двумя рукоятками» (Там же. С. 589).

Д.-ковчег включали выдвижной ящик, иногда с неск. отделениями, имели выдвижные (вверх или в стороны) передние стенки, а также съемные крышки, к-рые украшались главками наподобие церковных или сенью. Д. из псковского Троицкого собора «прекрасной работы и весьма древняя», небольшого размера (ок. 24×52 см) имела внутри 3 яруса, в каждом по 3 ящика, «все из позолоченного серебра; два из этих ящиков разделены каждый на четыре части» (*Толстой. С. 38*).

В позднем средневековье и особенно в Новое время Д. под влиянием западноевроп. образцов становятся шедеврами ювелирного искусства: конструкция усложняется (растет в высоту), стенки украшаются круглой скульптурой и орнаментами, выполненными в технике ажурнойковки, филигрании, просечной чеканки. Напр., Д. из Архангельского собора Московского Кремля (27,5×27,8×14 см; 1702. ГММК; см.: *Мартынова М. В. Худож. металл в интерьере Архангельского собора // Архангельский собор Моск. Кремля. М., 2002. С. 399–430. Ил. 14; Костина. Кат. № 71. С. 101*) представляет собой пример скромного декора: гладкий прямоугольный ковчег на ножках-шариках, крышка которого увенчана 3 главками, а стенки украшены гравированными изображе-



Дарохранительница
из Архангельского собора
Московского Кремля. 1702 г. (ГММК)

ниями «Тайная вечеря» и «Моление о чаше» (в надписи на крышке названа «ковчег», «святая скиния»). Золотая Д. из Благовещенского собора Московского Кремля (36×14 см;



Дарохранительница.
1626 г. (НИМ(С))

1-я четв. XVIII в. ГММК — см.: Царский храм. С. 219–223. Кат. № 72) украшена живописными эмальями (Страстной цикл), фигурами в технике эмали по рельефу (Распятие с предстоящими), драгоценными камнями, черневыми изображениями т. н. Троицы новозаветной, архангелов, апостолов, отцов Церкви; ковчег с 5 маленькими главками на крышке был в верхней части украшен 4 золотыми крыльями с изображениями 8 архангелов в технике черни; стилистические особенности черневых и эмалевых образов свидетельствуют о влиянии зап. барочных образцов. Ковчег Д. мог быть увенчан литым изображением Распятия, помещенным под сень, украшенную главкой, — такова, напр., Д. из кремлевской церкви Двенадцати апостолов (1728. ГММК; см.: *Костина. С. 67–68. Кат. № 45*).

Созданная в Болгарии для мон-ря Вознесения Христова в Дечанах серебряная позолоченная Д. (1626 г. НИМ(С)), в надписи названная «святой кивот», имеет вид храма с изящными главками и ажурными пластинами по бокам со множеством изображений, в т. ч. персонажей античной мифологии (в основании центральной главки — нимфа и летящие сирены).

В результате помещения друг над другом 2 ковчегов возникли многоярусные Д. Так, ковчег башнеподобной Д. (XVII в. Национальный Киево-Печерский историко-культурный музей) разделены карнизами, Д. венчает главка с куполом,



стенки покрыты объемными, натуралистичными чеканными изображениями растений и плодов (Сокровища Киево-Печерского музея-заповедника: Фотопутев. К., 1984. С. 25).

В XVIII в. многоярусные Д. имели ножки в виде звериных лап, их украшали рельефами и круглыми фигурами ангелов и святых (напр., Д. мастера И. А. Равича. 1743. Национальный Киево-Печерский историко-культурный музей; см.: *Килессо С. С.* Киево-Печерская лавра. М., 1975. С. 127 Ил. 107), а также гравированными сценами из Житий местночтимых святых (напр., Д. из Михайловского Сквородского мон-ря близ Новгорода. 1751. НГОМЗ). Д. работы мастера Ивана Семенова Щукина из ярославского Спасо-Преображенского мон-ря (1738. ГММК; см.: *Костина. С.* 230–231. Кат. № 179) декорирована эмалевыми дробницами с изображениями Страстного цикла и выполненными в технике просечной чеканки пышными орнаментами, напоминающими барочные резные иконостасы XVII–XVIII вв.

Д. могли иметь ярусную композицию, напоминающую киворий-сень или колокольню. Такова, напр., Д. из Успенского собора в Ярославле работы Афанасия Корытова (1769. ЯХМЗ; см.: *Игошев. С.* 107. Ил. 3): поверх основного ковчега, украшенного орнаментами и эмалью с изображением евангельских сюжетов, установлен 2-й ковчег в виде гробницы, осененной шатром с главкой, опирающимся на карниз барочной формы и колонки; по сторонам шатра размещены 4 фигурки ангелов с рипидами, обращенных к гробнице.

Функции Д. могли выполнять иерусалимы, сионы-дискосы, дополненные покрытием, напоминающим архитектурные формы храма Гроба Господня (ротонда, купол). В новгородском Софийском соборе Д. в форме голубя («голубь серебряной золочен, весом три фунта двадцать семь золотников без четверти» — Описи новгородского Софийского собора. Вып. 2. С. 69; «...одна лапка поломана и крыло надломлено» — Там же. Вып. 3. С. 113) находилась на жертвеннике вместе с 2 сионами-иерусалимами — византийским сер. XI в. и новгородским 1-й четв. XII в., а также панагиаром 1435 г. работы мастера Ивана. Д. служил, напр., Большой Сион, заказанный вел. кн. Иоанном III для московского Успенского собора (1486. ГММК). Внутри него

находится вращающийся на металлической оси серебряный позолоченный поддон-дискос с 36 овальными углублениями, расположенными в 3 ряда, вероятно для Св. Даров. Д. в виде иерусалима-сиона известны в правосл. искусстве Нового времени. Шедевром болг. торевтики является серебряная золоченая Д. из мон-ря



Дарохранительница.
1833 г. (НИМ(С))

св. Наума на Охридском оз., напоминающая ротонду храма Гроба Господня (1833. НИМ(С)), ее круглая, многоярусная форма близка иерусалимам, созданным в Новгороде XII в. и в Москве XV в.

Д., вероятно, издавна являлась распространенной формой вклада преимущественно от высокопоставленных лиц, прежде всего от рус. государей: во время посещения в янв. 1830 г. Киево-Печерской лавры имп. Николаем I была вложена Д. работы ювелира И. В. Кейбеля, установленная 13 янв. на престоле Великой церкви [Успенского собора. — М. М.] лавры (*Евгений (Болховитинов).* С. 330). Д. составляли достопримечательность церковных сосудовхранительниц. Так, в нач. XIX в. в соборе Св. Софии в Киеве находилась «гробница, или дароносица, старинная напестольная серебряная, весом в 1 пуд и 2 фунта [ок. 17 кг]» (Там же. С. 72); упоминаются Д. в описаниях церковей Пскова (*Толстой. С.* 38), Вологды (*Лукомский Г. К.* Вологда в ее старине. СПб., 1914. С. 132, 173) и др.

Под влиянием западноевроп. искусства Д. могли придавать иные формы. Серебряная Д., созданная в С.-Петербурге мастером Ю. Н. Лун-



Дарохранительница.
1787 г. С.-Петербург.
Мастер Ю. Н. Лунд. (ГЭ)

дом (1787. ГЭ), представляет собой Голгофу, у подножия к-рой, под Распятием, помещена скульптурная композиция «Положение во гроб» (1000-летие рус. худож. культуры; Кат. М., 1988. С. 245. Кат. № 338); в миниатюре она повторяет скульптурные группы, предназначенные для богослужений Страстной седмицы, получившие распространение в храмах Зап. Европы в XV–XVI вв.

В искусстве Нового и Новейшего времени Д. в виде церкви могла быть исполнена в едином стиле с церковным зданием и его убранством, стать частью ансамбля архитектуры, скульптуры и живописи. Так, Д. мастера И. Л. Лео из ц. Воскресения Христова в составе Большого дворца в Царском Селе (сер. XVIII в. (?); ГМЗ «Царское Село») повторяет барочную архитектуру храма; Д. по проекту архит. А. Н. Воронихина из Казанского собора в С.-Петербурге (ок. 1812; ГМИР) представляет собой антикизирующее сооружение в форме ротонды с 4 портиками, с главой в виде колонной ротонды меньшего размера; Д. по проекту архит. К. А. Тона из храма Христа Спасителя в Москве (эскиз 1879; Науч.-исслед. Музей АХ, С.-Петербург) была спроектирована в историческом стиле.

Д. изготавливали столичные ювелирные фирмы (Д. для храма Христа Спасителя в Москве выполнена московской ювелирной фирмой Хлебникова (*Коварская С. Я.* Произведения моск. ювелирной фирмы Хлебникова: Кат. М., 2001. С. 10–11. Рис. 3)), а также монастырские мастерские, напр. Троице-Сергиевой лавры (Д. 1903 г., не сохр.; см.: *Шутова Л. А.* Серебряная мастерская Троице-Сергиевой лавры во 2-й пол. XIX в. //



Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы III Междунар. конф. Серг. П., 2004. С. 384–402. С. 387). В декоре Д. помимо драгоценных металлов и камней использовался перламутр, символизирующий паломничество в Св. землю. Д. с перламутровыми пластинами была вложена в 1870 г. в «перламутровую ризницу» Гефсиманского Успенского скита близ Троице-Сергиевой лавры (*Черкашина Г. П.* «Перламутровая ризница» Гефсиманского Успенского скита: (К вопросу о производстве и бытовании в России изделий из перламутра) // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщ., 2000. М., 2000. С. 329–349).

В совр. рус. практике Д. составляет обязательный предмет церковного обихода, постоянно находящийся на св. престоле. Наиболее частая форма — гробница с высокой сенью. Д. обычно накрывается высоким прозрачным (стеклянным) колпаком; в ковчеге внутри Д. хранятся запасные Св. Дары — частицы Тела Христова, напоенные Кровью Христовой и высушенные (традиционно приготовление запасных Св. Даров должно происходить в *Великий четверг*); кроме ковчега со Св. Дарами в Д. может также храниться сосуд со

и состоящий из обычного начала, Пс 131, молитвы (нач.: *Гди бже нашъ, имѣай прѣбъзъ нбо, и подножје зѣмлю*) и главопреклонной молитвы (нач.: *Гди бже нашъ, приклонн Оухо твоѣ и Оуслыши мѧ*), окропления св. водой и отпуста; Д. в этом чине названа «кивотом», т. е. «сосудом, в немже хранимы быти имут Божественныя Христовы Тайны» (Требник. С. 421–426).

Особый характер имеет Д. для совершения литургии Преждеосвященных Даров. Согласно древней практике, отраженной в т. ч. и в совр. изданиях богослужебных книг, эта Д., называемая «хлебоносцем» (калька с греч. *άρτοφόριον*), должна находиться на жертвеннике (Служебник. [Т. 2.] С. 420–421), но в совр. традиции Преждеосвященные Дары хранятся на св. престоле, на специальном дискосе со стеклянным колпаком.

С Д. по функции сходен сосуд для хранения антидора на протяжении Великого поста (когда антидор, приготовленный за полной литургией в воскресенье, должен раздаваться в конце литургии Преждеосвященных Даров в будние дни); такой сосуд упоминается, напр., в описи новгородского Софийского собора 1789 г.: «Ящик деревянной, обложен медью, а в нем держат антидор великопостной. Круг ящика наверху писаны святые» (Описи новгородского Софийского собора. Вып. 3. С. 116).

В католич. Церкви функции Д. выполняет т. н. гробница — запираемая на ключ ниша в стене алтарной части храма или отдельно стоящая конструкция, а также на престольные кивоты и кивории; только в католич. практике известна такая форма Д., как *монстранция*, или остенсорий, используемая для церемонии поклонения Телу Христову (см.: *Braun*. 1932). Ист.: Описи новгородского Софийского собора. Новгород, 1993. Вып. 2–3.

Лит.: *Толстой М. В.* Святые и древности Пскова. М., 1861. С. 38; *Dalman G.* Das Grab Christi in Deutschland. Lpz., 1922. S. 102, 104–105; *Braun J.* Das christliche Altargerät in seinem sein und in seiner Entwicklung. Münch., 1932; *Grabar A.* Le reliquaire Byzantine de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle // *Karolingische und ottonische Kunst*. Werden. Wesen. Wirkung: Forschungen z. Kunstgeschichte und christl. Archaeologie. Wiesbaden, 1957. Bd. 3. S. 282–297; Большая иллюстрир. энцикл. древностей. Прага, 1980. Илл. 319, 341; *Стерлигова И. А.* Иерусалим как литургические сосуды в Др. Руси // Иерусалим в древнерус. культуре: Сб. ст. М., 1994. С. 46–62; *Евзений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии // *Он же*. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995; *Игошев В. В.* Ярославское худож. серебро XVI–XVII вв. М., 1997. С. 54–55, 145–146; Христ. искусство

Болгарии: Кат. выст. (1 окт.— 8 дек. 2003 г.). М., 2003. С. 47–48. Кат. № 45; С. 56–57. Кат. № 61; Царский храм: Святые Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003; *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003; *Баталов А. Л.* Гроб Господень в сакральном пространстве рус. храма // *Восточнохрист. реликвии: Сб. ст. М., 2003. С. 515–518. Илл. 10–13.*

М. А. Маханько, Э. Н. Л.

ДАРРУЗЭС [франц. *Darrouzès*] Жан (3.04.1912, Насье, деп. Ланды — 26.06.1990, Париж), франц. византист, историк Церкви. В 1926–1928 гг. обучался в семинарии в Русане. С 1928 г. новичий ордена ассумпционистов; 1 нояб. 1929 г. принял монашество в мон-ре в Си-Шазель (деп. Мозель). Изучал схоластическую философию в Си-Шазель и с 1930 г. в аббатстве Сен-Жерарде-Бронь (близ Намюра). В 1933–1934 гг. служил в армии. С 1934 г. изучал теологию в Риме; 12 марта 1938 г. там же рукоположен во пресвитера. С 1938 г. преподаватель в семинарии в Каюзаке (деп. Жер), с 1942 г. — в семинарии Блу (деп. Мен-и-Луара). С весны 1947 г. сотрудник Французского ин-та визант. исследований в Бухаресте. 21 нояб. 1947 г. был выслан из Румынии коммунистическими властями и вместе с ин-том перебрался в Париж, где работал до 1952 г. В 1952–1953 гг. был преподавателем в семинарии в Мирибель-лез-Эшель (деп. Изер). В 1953–1957 гг. сотрудник афинского отд-ния Французского ин-та византийских исследований. В 1957 г. окончательно переехал в Париж. В 1969–1977 гг. директор Французского ин-та визант. исследований.

Д. — ученик В. Грюмеля, к-рый еще в 30-х гг. XX в. начал систематический сбор информации и исследование организации делопроизводства в К-польском Патриархате в средние века. Результатом этой работы стало создание корпуса регест К-польского Патриархата — полного перечня и описания всех известных сохранившихся и утраченных документов, издававшихся в визант. эпоху патриаршей канцелярией Великой ц. Д. существенно дополнил корпус, составленный Грюмелем, и совместно с В. Лораном довел его до сер. XV в., охватив всю эпоху существования Византии (VI–XV вв.), создав незаменимый справочник по истории восточного христианства. Некоторым промежуточным итогом анализа материалов по истории Церкви стала монография «Исследование



Дарохранильница.
Кон. XIX в., 2-я пол. XX в.
(Богоявленский собор в Елохове,
Москва)

св. миром. В стандартных рус. изданиях Требника помещается чин освящения Д. (в греч. традиции неизвестен), происходящий из Требника митр. Петра (Могила) 1646 г.





чиновничества византийской Церкви» (1970). Др. произведение Д., тематически тесно связанное с предыдущими, посвящено изучению и систематизации нотаций К-польского Патриархата, списков церковных епархий, сохранившихся за период IX–XV вв. (1981). Работа позволила представить мн. тенденции в развитии церковной орг-ции, роста и упадка отдельных престолов, городов и целых регионов империи. Кроме того, в ней был собран материал по истории христианства в Причерноморье и в Др. Руси. Особым направлением работы Д. стало изучение творчества различных представителей визант. Церкви: патриарха Германа I, Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Феодора Дафнопата и др. Большинство работ Д. сопровождалось публикацией и вводом в научный оборот огромного количества документов, раскрывающих самые разные аспекты истории Церкви в Византии и вероучения. Изд.: *Symeon le Nouveau Théologian*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introd., texte crit., trad. J. Darrouzès. P., 1957, 1980²; *idem*. Traités théologiques et éthiques. P., 1966–1967. 2 vol.; *Épistoliers byzantins du X^e siècle* / Éd. J. Darrouzès. P., 1960; *Nicéas Stéphanos*. Opuscles et lettres / Introd., texte crit., trad. J. Darrouzès. P., 1961; Documents inédites d'ecclésiologie byzantine / Éd., trad. J. Darrouzès. P., 1966; *Georges et Démétrios Tornikès*. Lettres et discours / Introd., trad. J. Darrouzès. P., 1970; *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. P., 1977–1991². Fasc. 5–7. (Les Regestes de 1310 a 1453); *Théodore Daphnopatès*. Correspondance / Ed. J. Darrouzès, L. G. Westerink. P., 1978; Соч.: Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB. 1963. T. 21. P. 50–100; Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primaute romaine // Ibid. 1965. T. 23. P. 42–88; Les discours d'Euthyme Tornikès: 1200–1205 // Ibid. 1968. T. 26. P. 49–121; Ekthesis Néa: Manuel des pittakia du XIV^e siècle // Ibid. 1969. T. 27. P. 5–127; Recherches sur les **ОФФІКІА** de l'Église byzantine. P., 1970; Lettres synodales et notitiae // REB. 1970. T. 28. P. 57–96; Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIV^e siècle: Etude paléographique et diplomatique. P., 1971; Littérature et histoire des textes byzantins. L., 1972; Listes épiscopales du concile de Nicée (787) // REB. 1975. T. 33. P. 5–76; Textes synodaux chypriotes // Ibid. 1979. T. 37. P. 5–122; Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981; Le patriarche Méthode contre les Iconoclastes et les Stoudites // REB. 1987. T. 45. P. 15–67. Лит.: *Failler A.* Jean Darrouzès: In memoriam // REB. 1991. T. 49. P. 337–347.

ДАРШАНА [санскр. darśana — взгляд, видение, т. зр., доктрина и др.], одно из важнейших понятий в религии и философии Индии. Слово «Д.» происходит от санскр.

глагольного корня *drś*, имеющего широкий спектр значений: «видеть», «являть», «познавать», «изучать» и др. В религиозно-философском контексте оно чаще всего употребляется в 2 смыслах. В первом значении Д. как манифестация сакрального в *индуизме* (особенно в движениях *бхакти*) и др. религиях является основной целью в повседневной религ. практике адепта. Д. здесь — это лицемерие адептом образа того или иного божества, святого или *гуру* в храме, во время медитации или паломничества к святым местам. Д. понимается как мистический акт милости и благодати со стороны божества, вознаграждающего адепта за его преданность и усердие. Во втором значении это слово связано с возникновением и оформлением в Индии систематизированного философского знания. Термином «Д.» определяются различные религиозно-философские системы, зарождавшиеся в Индии начиная с сер. I тыс. до Р. Х. В этот период «брожения умов» в оппозиции к консервативному догматическому *брахманизму* выступили новые «еретические» учения, такие как *буддизм*, *джайнизм*, *адживика*, *локаята* и др., их приверженцы использовали логику и рационалистический метод для отстаивания своих взглядов в диспутах. В рамках традиц. религии образовались свои философские школы, применявшие критический анализ для обоснования веры. Все религиозно-философские школы классифицируются по формальному принципу различного отношения к основным постулатам брахманизма и к *Ведам*: те, что признают их авторитет и опираются на них в своих теоретических построениях, считаются в индуизме ортодоксальными и называются астика; школы, не признающие сакральный статус Вед, именуются «настика» (букв. — нигилист), неортодоксальными.

Существует 6 ортодоксальных Д., к-рые традиционно подразделяются на пары. Школа *ньяя* занимается формальной логикой и семантикой, тесно связана с *вайшешикой*, рассматривающей вопросы натурфилософии. *Санкхья*, система онтологического дуализма, составляет теоретический базис для *йоги* — практического осуществления интеграции материи и духа. *Миманса* и *веданта* — школы, занимающиеся ведической экзегезой, вопросами ритуала, метафизикой. Большинст-

во Д. имеет классические базовые тексты — сутры или карики — сборники кратких изречений, складывающие основу для развития данной школы и комментирующие их трактаты — шастры. Наиболее значительной в истории инд. религиозно-философской мысли и развивающейся до сих пор является Д. веданта, подразделившаяся на множество подшкол, зачастую ожесточенно споривших друг с другом. Все ортодоксальные Д. воспринимаются в индуизме не столько как противоборствующие направления, сколько как взаимодополняющие части единого целостного индуистского мировоззрения.

А. А. Сорокина

ДАРЫ СЯТГО ДУХА — см. *Святой Дух*.

ДАРЫ СЯТЫЕ [греч. τὰ ἅγια δῶρα], одно из наименований евхаристических Хлеба и Вина. Хотя слово «Дары» по отношению к Телу и Крови Христова используется уже в раннехрист. памятниках (напр., *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 44. 4*), словосочетание «Д. с.» для раннехрист. лит-ры оставалось нехарактерно и начало широко употребляться с V в. (один из самых ранних примеров содержится в 11-м деянии IV Вселенского Собора 451 г. — АСО. Т. 2. Vol. 1. Part. 3. P. 18 [377]). Впосл. в правосл. традиции оно получило большое распространение, в т. ч. в богослужебных текстах (см., напр., диаконский диптих («выкличку») за *архиерейским богослужением*: Господина нашего... приносящаго стѣмъ дары стѣмъ гдѣви вѣмъ нашемъ:) и в рубриках литургических книг (также см. приписываемое свт. Василию Великому «Наставление ко иерею» — *Joan-nou P.-P. Discipline générale antique (IV^e–IX^e siècles)*. Grottaferrata; R., 1963. Vol. 2. P. 187–191). Хотя выражение «Д. с.» само по себе может быть отнесено только к уже освященным Дарам, в обиходе нередко оно применяется и к находящимся на дискосе и в чаше хлебу и вину уже во время предшествующей освящению части литургии.

В практике католич. и древних вост. Церквей вместо термина «Д. с.» обычно используются иные (Жертва, Таинство и др.).

См. ст. *Евхаристия*.

ДАР ЯЗЫКОВ — см. *Глоссолалия*.





ДАСДЕБЕЛИ [груз. დასდებელი (древняя форма — დასდებელი (дасадебели), букв. (в богослужбном значении) — То, что будет соединяться], грузинский литургический термин. Употребление термина зафиксировано уже в древних груз. богослужбных рукописях, где Д. могут называться как стихи из псалмов, так и христ. песнопения. В значении псалмовых стихов термин употребляется, напр., применительно к стихам «Аллилуия», заменяющим собой прокимен вечерни (в «Правиле повседневного псалмопения св. Саввы», сохранившемся в составе груз. рукописи X в. (Sinait. Iber. 34), но датируемом значительно более ранним временем), или к стихам, припеваемым к седальнам. Как название песнопения употребляется применительно к кратким припевам на «Господи, воззвах» (в «Правиле повседневных псалмопений св. Саввы»); к стихирам на «Господи, воззвах», на стиховне, хвалитным (в ряде памятников); к тропарям канонов утрени (в тексте Часослова X в. по рукописи Sinait. Iber. 34); к тропарям великих часов праздников Рождества Христова и Богоявления и антифонам утрени Великой пятницы (в древнем Иадгари). В позднейшую эпоху Д. не употребляется применительно к стихам из псалмов. В совр. груз. литургических книгах термином «Д.» обозначают *стихиры*.

Лит.: *Кекелидзе*. Канонарь. С. 326; *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jh.). W., 1970. S. 50–52, passim; *Renoux Ch.* Les hymnes de la Resurrection. I: Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinait 18. P., 2000. P. 14–16.

С. Фрейсхов

ДАСИЙ, мч. Дамасский (пам. 1 нояб.) — см. в ст. *Кесарий, Дасий* и др. мученики Дамасские.

ДАСИЙ (кон. III — нач. IV в.), мч. Доростольский (пам. 20 нояб.), пострадал в г. Доростол (совр. г. Силистра, Болгария) в Н. Мёзии во время правления императоров Диоклетиана и Максимиана (285–305). Фракиец по происхождению, Д. служил в рим. войске. Во время праздника в честь языческого бога Крона (Сатурна) ему выпал жребий в течение 30 дней играть роль земного воплощения божества. В этот период окружающие должны были выполнять любое его желание, а по истечении этого срока принести в жертву Д., будучи христианином, решил

предпочесть мученическую кончину за Христа принесению в жертву идолу и открыто исповедал свою веру. На следующий день он предстал перед судом Васса, легата легиона, но снова отказался поклониться богам и образу императора, разбросал благовония и опрокинул идолов. После жестоких истязаний 20 нояб. Д. отсекли голову. Известно точное время казни Д., на основании которого делаются попытки установить год его смерти: казнь произошла в пятницу в 4-й ч., т. е. в 10 ч. утра, на 24-й день после новолуния. С 284 по 305 г. 20 нояб. совпадало с пятницей в 292 и 302 гг. Наиболее вероятным годом казни Д. можно считать 302-й, поскольку гонения усилились в последние годы совместного правления императоров. Однако, по данным астрономии, именно в 292 г. новолуние было 27 окт., и, следов., 20 нояб. 292 г. приходится точно 24-м днем после новолуния. Годом смерти Д. иногда считается также 303 год. Подлинность и древнее происхождение рассказа о Д. косвенно подтверждается тем, что автор Мученичества приводит ряд аутентичных деталей, связанных с обычаями сатурналий, вряд ли известных несовременникам. Но несмотря на осведомленность автора о деталях церемонии, сюжет о жертвоприношении скорее всего следует рассматривать как заимствованное из более древнего письменного источника либо как полемику с язычниками, поскольку в IV в. в рим. войске практика человеческого жертвоприношения была невозможна. Мученичество Д., вероятно, было создано после окончания гонений на христиан при визант. имп. Константине I Великом и до перенесения мощей Д. из Доростола в г. Анкона (Италия) в посл. четв. VI в. Мощи Д. были перенесены в Италию во время бегства ромеев, обитателей придунайских провинций, от аваро-слав. нападений в кон. VI в.

Древнейшее упоминание Д. находится в Мартирологе блж. Иеронима (иногда в искаженной форме: Dasi или Taxi вместо Dasii) неск. раз под разными днями (5 авг., 4, 18 и 19 окт., 20 нояб.), но Доростол у блж. Иеронима ни разу не называется местом почитания Д. Под 20 нояб. Д. упоминается как мученик, пострадавший в Ираклии Фракийской, и присоединяется к дружине некоего мч. Васса, упомянутого толь-

ко у блж. Иеронима (имя мученика И. Делеэ без веских доказательств считает искажением имени Д.). Отдельно от Васса Ираклийского, но в один день с ним Д. упомянут под 5 авг., причем в качестве места, где он пострадал, указаны и Аксиополь (совр. Чернаводэ, Румыния) и Ираклия (Перинф). Указание на Ираклию, вероятно, свидетельствует об особом почитании Д. в сер. V в. в Ираклии Фракийской, где оно переплеталось с почитанием местного мч. Васса. Однако основным центром почитания Д. был г. Аксиополь на нижнем Дунае, о чем свидетельствует не только Мартиролог блж. Иеронима (4, 18 (19) окт.), но и происходящая отсюда надпись VI в. с упоминанием Д. Возможно, такое почитание связано либо с местонахождением в Аксиополе церкви в честь Д., либо с перенесением сюда его мощей, либо с тем, что Д. мог быть похоронен в Аксиополе, а не в Доростоле (неск. десятков км вверх по Дунаю). В пользу последнего говорит отсутствие литургической памяти Д. в Доростоле в Мартирологе блж. Иеронима, но сохранилась греч. надпись кон. VI–VII в. на саркофаге с мощами святого в г. Анкона (ныне хранится в Епархиальном музее, Анкона): «Здесь лежит святой Дасий, перенесенный из Доростола».

Самое раннее изображение Д. находится в Минологии Василия II (нач. XI в.): муж среднего возраста, с поседевшими волосами и бородой, в синей свободной тунике, стоящий перед палачом с мечом в руках. Пейзаж на изображении представляет собой равнинную местность у подножия 4 холмов. Ист.: ВHG, N 492; PG. Т. 117. Col. 169 [Минологий Василия II]; *Cumont F.* Les actes de s. Dasius // AnBoll. 1897. Vol. 16. P. 5–16; *idem.* Le tombeau de St. Dasius de Durostorum // Ibid. 1908. Vol. 27. P. 369–372; SynCP. Col. 241; MartHieron. P. 101, 129, 133, 146; MartRom. P. 417, 536; *Delehaye H.* Commentarius perpetuus in MartHieron // ActaSS. Т. 2. Pars. 2. P. 607–610; ЖСв. Ноябрь. С. 579–580.

Лит.: *Delehaye H.* Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 265–268; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 478; *Amore A.* Dasio di Dorostorum // BiblSS. Vol. 4. Col. 483–484; *Атанасов Г.* За личността, мъченичeskата смърт и мощите на св. Дазий Доростолски / 20 ноември 303 г. // ДК. 2002. Кн. 11. С. 8–17; *он же.* Св. Дазий Доростолски — първият Христов мъченик в българските земи // Църковен вестник. София. 2002. № 10; *Умленски В.* Относно годината на смъртта на св. Дазий Доростолски // Там же. № 13.

Ст. Илчевски, Д. В. Зайцев



ДАСИЙ, ГАИЙ, ЗОТИК [греч. Δάσιος, Γάϊος, Ζωτικός; лат. Dadius, Gaius, Zoticus] († 303), мученики Никомидийские (пам. 21 окт.). Их имена впервые появляются в Сирийском Мартирологе кон. IV–V в. под 21 тишири первым, что соответствует 21 окт. Под этой же датой Д., Г. и З. упоминаются в Мартирологе блж. Иеронима с уточнением, что они пострадали в Никомидии, где к их дружине также причислены 12 воинов. В Бернском списке Мартиролога блж. Иеронима (VIII в.) после Д. также значится имя Омет (Ometis), появившееся здесь по ошибке переписчика. Эта неточность исправляется на основе Эхтернахского списка Мартиролога блж. Иеронима (VIII в.), где вместо Омета указан Дасий комит (в искаженной форме Dasci cometis). Существует также краткое греч. Житие этих святых, на основе к-рого были составлены синаксарные сказания. Согласно им, мученики во время языческого праздника низвергли лежащие на алтарях идолов приношения, за что были привлечены к суду. Судья подверг Д., Г. и З. различным мучениям: подвешивал на дыбе, вырывал волосы и затем, привязав им на шею камни, приказал утопить в море. Согласно Житию, мученики принадлежали к числу придворных и попали под гонение на придворных христиан в Никомидии, случившееся после двукратного пожара в никомидийском дворце имп. *Диоклетиана*, о к-ром сообщают *Евсевий Кесарийский* в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. VIII 6*) и *Лактанций* в соч. «О смертях преследователей» (*Lact. De mort. persecut. 15 // PL. 7. Col. 216* (рус. пер.: *Лактанций. О смертях преследователей. 1998. С. 158–161*, лат. текст: Там же. С. 65–66).

Ист.: BHG, N 492; ActaSS. Oct. T. 9. P. 11–14 [синаксарные сказания]; AnBoll. 1901. Vol. 20. P. 246–248 [греч. Житие]; MartHieron. P. 124; MartRom. P. 467; SynCP. Col. 154; ЖСв. Окт. С. 494; Un Martyrologe et douze Ménologies Syriac / Ed. F. Nau. P., 1915. P. 22. (PO; T. 10. Fasc. 1. N 46); *Delehaye H. Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931. P. 565*; Breviarium Syriacum / Ed. L. Duchesne // MartHieron. P. LXI–LXII (рус. пер.: Древнейший вост. месяцеслов по сирской рукописи 411–412 г. // *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 1. С. 633*).

Лит.: ОHE. Т. 4. С. 972; *Dettoni G. Dasio, Zoticus e Gaio // BiblSS. Vol. 4. Col. 485*; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 86*.

Д. В. Зайцев

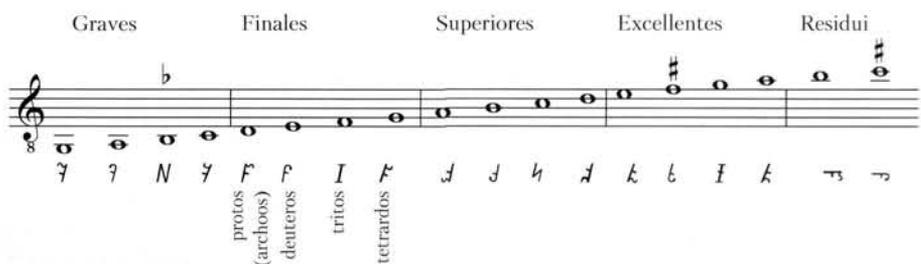
ДАСИЙ И МАРОН [греч. Δάσιος, Μάρων], мученики (пам. греч. 18 июля). Время и место жизни неизвестны. В стихных синаксарях говорится, что они были обезглавлены мечом (Paris. Coisl. 223, 1301 г.). В ряде визант. календарей, в т. ч. в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в Типиконе Великой ц. IX–X вв., они упоминаются вместе со сщмч. Маркеллом, о к-ром известно только то, что он скончался на раскаленном железном ложе.

Ист.: *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 94*; SynCP. Col. 830; *Mateos. Турисон. Т. 1. P. 344*; *Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 81*.
Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 217*; ОHE. Т. 4. С. 972; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 108*.

ДАСИЙНАЯ НОТАЦИЯ, разновидность нотации лат. церковного пения, применявшаяся в эпоху Каролингского Возрождения. Образцы Д. н. встречаются только в музыкально-теоретических трактатах. Основой Д. н. служит символ †, называемый *dasia* (от греч. *δασεία* — название знака, обозначающего гус-

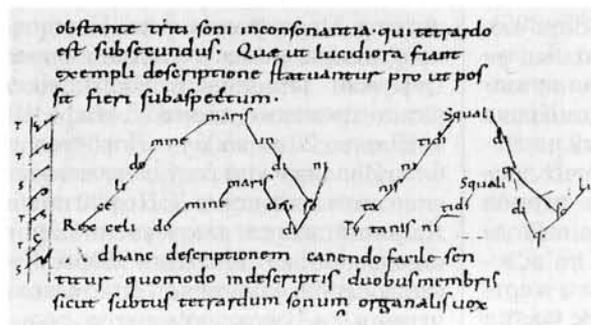
900). Система Д. н. описывается в анонимных трактатах IX в.: «Учебник музыки», «Схолии к учебнику [музыки]» и др., неизвестных авторов к-рых часто обобщенно называют Псевдо-Хуквальдом или школой Хуквальда. Знаки Д. н. представляют собой различные модификации исходной графемы (горизонтальные и вертикальные инверсии на 180 и 90 градусов, снабженные дополнительными, в свою очередь варьируемыми, элементами — мелкими буквами S и C) (см. нотный пример).

Существовало 2 способа согласования Д. н. с певческим текстом — горизонтальный и вертикальный. Знаки либо записывались параллельно текстовой строке, подобно др. разновидностям средневековой нотации, либо выстраивались вертикально слева от текста, слоги которого располагались на горизонтальных линиях, проведенных вправо от дасийных обозначений Звукоряд, записанный знаками Д. н., генетически связан с древнегреч. *совершенной системой*, но в отличие от нее построен на основе только т. н.



тое придыхание). Графика Д. н. восходит к античной буквенной нотации, представленной в таблицах греч. теоретика IV в. Алипия и в трактате *Бозиция* «De institutione musica» (нач. VI в.). Этот символ в системе нотации Хуквальда Сент-Аманского обозначает самую низкую ступень звукоряда, а словосочетание *dasia rectum* присутствует в его трактате «О музыке» (др. название — «Об основах гармонике», ок-

дизъюнктивного (т. е. с разделительным целым тоном) способа соединения одинаковых по структуре тетрахордов (в направлении снизу вверх: тон — полутон — тон). Модальные свойства звукоряда (прежде всего функциональная тождественность квинт и фиксированное положение полутона) нашли отражение и в графике: так, 3-я ступень тетрахорда (в терминологии того времени — *tritot* (трита)) по начертанию всегда отличается от др. ступеней. Т. о. подчеркива-



Органум «Rex caeli domine» в записи дасийной нотацией. Фрагмент анонимного трактата. IX в. (Бамбергская гос. б-ка)

ется ее функция в тетрахорде — указывать на единственный полутон.



В средневек. теории Д. н. подвергалась критике: Герман Расслабленный считал «дасийный» способ соединения тетрахордов «противоестественным» (*contra naturam* — *Musica Hermanni Contracti* / Ed. L. Ellinwood. Rochester (N. Y.), 1936. P. 23–24), однако такого рода критика была верна лишь с т. зр. теории диатонического одноголосия. Д. н. была преимущественно ориентирована на запись многоголосного пения; она хорошо приспособлена для передачи движения параллельными квинтами, и не исключено, что первоначально предназначалась прежде всего для этой цели.

Д. н. возникла в эпоху расцвета устной традиции церковного пения. Активно развивавшееся в это время невменное нотное письмо (см. ст. *Невмы*) не фиксировало высоту тонов и служило певчим прежде всего средством самоконтроля при исполнении ранее заученных напевов. Дасийное письмо, напротив, давало возможность исполнять незнакомый распев собственными силами певчих не со слуха, но по записи — «ignotum melum ex nota eorum [i. e. vocum] qualitate et ordine per signa investigare» (открывать [для себя] незнакомую мелодию, [зная] качество и порядок звуков (т. е. звукоряд и модальные функции. — С. Л.), через [нотные] знаки — Schmid. 1981. P. 10). Именно в Д. н. были записаны первые образцы европ. многоголосия — параллельные и непараллельные *органымы*. Трактаты, в к-рых использована Д. н., сохранились в большом количестве списков, они были хорошо известны ученым средневековья; однако Д. н. не получила широкого распространения в церковнопевч. практике. Позднейшие теоретики — Герман Расслабленный, *Гвидо Аретинский* и др., — добываясь от нотного письма точности в передаче интервалов, опирались в своих реформах на иные принципы и иной звукоряд (хотя ставили перед собой те же дидактические цели — ср. «Послание о незнакомом пении» Гвидо Аретинского). Вертикальный способ дасийной записи предвосхищает линейную нотацию последующих эпох.

Лит.: *Stäblein B.* Schriftbild der einstimmigen Musik. Lpz., 1975. (Musikgeschichte in Bildern; Bd. 3. Lfg. 4); *Schmid H.* Musica et Scolica enchiriadis una cum aliquibus tractatulis adiunctis. Münch., 1981; *Phillips N.* The Dasia Notation and its Manuscript Tradition // *Musicologie médiévale*. P., 1982. P. 157–173; *eadem.* Musica et Scolica enchiriadis: Its Lite-

rary, Theoretical, and Musical Sources: Diss. N. Y., 1984; *Hebborn B.* Die Dasia-Notation. Bonn, 1995; *Лебедев С. Н.* Об одном свойстве дасийной нотации // *Ars notandi: Нотация в меняющемся мире*. М., 1997. С. 13–16; *Ostheimer A.* Die Niederschrift von Musik mit Dasia-zeichen: Untersuch. z. praktischen Anwendung eines «theoretischen» Schriftsystems // *Beitr. z. Gregorianik*. Regensburg, 1999. Bd. 28. S. 35–72.

С. Н. Лебедев

ДА́СИЙ, СЕВІ́Р, АНДРО́НА, ФЕОДО́Т, ФЕОДО́ТА [греч. Δάσιος, Σεῦρος / Σευριανός, Ἀνδρώνας, Θεόδωτος, Θεοδότη], мученики (пам. греч. 3, 4, 5 нояб.). Время и место мученической кончины неизвестны. В стихных синаксарях говорится, что они были усечены мечом (ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 524). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) С. назван Севирианом (SynCP. Col. 194), а в Минее Paris. gr. 259 (XI в.) он именуется Савинианом, А.— Адрианом. Эта рукопись содержит канон, составленный в честь этих святых гимнографом Феофаном (Ταφειών, N 173).

Ист.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 20; SynCP. Col. 191–192, 194; *Mateos*. Typicon. Т. 1. P. 88; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 26. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 343–344; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 107–108.

ДАТ [лат. Datus, Dathus] (II в.), св. (пам. зап. 3 июля), еп. Равеннский. Агнелл (Андрей) Равеннский в «Книге понтификов Равеннских», составленной в нач. IX в., сообщает, что Д. был 8-м епископом Равенны (*Agnellus. Liber Pontificalis Ravennatus*. 8). Благочестивый, усердный в молитве и бдениях, Д. проповедовал христ. веру язычникам и многих обратил ко Христу. Погребен в древнем христ. некрополе при базилике св. Проба (вполс. ц. Сант-Аполли-наре ин Классе).

В 963 г. его гробница была открыта Петром IV, архиеп. Равеннским, мощи перенесены в базилику Урсиана (кафедральный собор Равенны). Вероятно, это событие послужило началом почитания Д. Никогда не входившие в богослужебную практику литургические чтения в честь ранних архиепископов Равенны (XVI в.) сообщают, что Д. был избран на епископскую кафедру благодаря чудесному знамению: в знак достоинства буд. епископа на него спустился голубь. В чтениях указано, что Д. занимал кафедру 9 лет, при еп. Римском *Елевферии* (171 или 177–185 или 193) и имп. *Коммоде*

(180–192). Возможно, датировка восходит к древним спискам Равеннских епископов, к-рые использовал Агнелл.

Ист.: *ActaSS. Iul. T. 1. P. 635; BHL, N 2103; Agnellus. Liber Pontificalis Ravennatus. 8 // MGH. Scr. Lang. S. 282–283.*

Лит.: *Lucchesi G.* Note agiografiche sui primi vescovi di Ravenna. Faenza, 1941. P. 97–110.

Д. В. Зайцев

ДАТА́РИЯ АПО́СТОЛЬСКАЯ [лат. Dataria apostolica], одна из дикастерий (служб) при Папском престоле, в ведение которой входили составление и отправка папских посланий, касающихся бенефициев, диспенсаций, а также рассмотрение спорных дел по этим вопросам. Существовала с XV в., упразднена в 1968 г. Согласно Кодексу канонического права католич. Церкви 1917 г., Д. а. относилась к разряду особых служб Римской курии, не являвшихся конгрегациями или трибуналами (как, напр., Апостольская канцелярия, Апостольская палата, Гос. секретариат, Секретариаты бреве и лат. посланий — CIC (1917). Can. 261). Первые упоминания о Д. а. относятся к нач. XIII в., к понтификату *Гонория III*. Имена сотрудников ведомства известны со времени *авиньонского пленения пап*. Изначально это был один человек, состоявший на службе в Апостольской канцелярии, но уже в XIV в. в связи с возросшим числом направляемых папе прошений при Апостольской канцелярии появилось особое отделение. При антипапе *Бенедикте XIII* в 1406 г. упоминается сотрудник, «qui datam ponit» (кто ставит дату), в 1410 г. такой человек уже называется datator. При папе *Мартине V* в отношении службы употребляли термин dataria, начали вести список датариев при Папском престоле. Постепенно датарии приобрели влияние в курии, по решению папы *Каллиста III* получили епископское рукоположение, а с сер. XVII в. — сан кардинала.

В 1484 г. по распоряжению папы *Иннокентия VIII* на Ватиканском холме в Риме было построено специальное здание для размещения Д. а. При строительстве собора св. Петра в сер. XVI в. оно было снесено, а Д. а. перемещена во дворец, примыкающий к папской резиденции на Квиринале.

Папа *Бенедикт XIV* буллой «Gravissimum Ecclesiae universae» от 8 дек.



1745 г. определил порядок работы Д. а. Во главе ведомства находился кардинал-продатарий, которому помогал прелат в должности субдатария. Последний подписывал бреве и офиц. копии документов. Д. а. состояла из 4 отд-ний. По распоряжению папы Бенедикта XIV от 13 июня 1755 г. Д. а. должна была приостанавливать деятельность в связи со смертью папы и могла возобновить работу лишь после выборов следующего, к-рый или сохранял прежнего кардинала-продатария, или назначал нового.

6 февр. 1901 г. папа *Лев XIII* провел 1-ю крупную реформу Д. а., оставив в ней только 3 отд-ния (по вопросам пожалования бенефициев, по вопросам брачных диспенсаций и адм. отд-ние). В рамках реформы Римской курии при папе *Пиус X* (1908) из ведения Д. а. были изъяты вопросы брачных диспенсаций, переданные Конгрегации таинств. Единственной задачей Д. а. стало рассмотрение вопросов о пожаловании бенефициев, находящихся в ведении Папского престола и не попадающих под рассмотрение консистории, что было закреплено в Кодексе канонического права (CIC (1917). Cap. 261). Также к ведению Д. а. относились составление и отправка папских посланий, касающихся бенефициев, вопросы диспенсаций при их пожаловании. В 1930 и 1942 гг. были приняты документы, регламентирующие процедуру поступления прошений.

15 авг. 1967 г. конституцией «Regimini Ecclesie universae» папа *Павел VI* упразднил Д. а.

Лит.: La Daterie Apostolique // An. Pont. Cath. 1899. P. 557–560; Réorganisation de la Daterie // Ibid. 1902. P. 539–546; Les Vacables de la Daterie // Ibid. P. 547–551; *Celier L.* Les Dataras du XV^e siècle et les origines de la daterie apostolique. P. 1910; *Naz R.* Daterie apostolique // DDC. 1949. Vol. 1. Col. 1034–1041; *Storti N.* La storia e il diritto d. Dataria apostolica, dalle origini ai nostri giorni. Napoli, 1969; *Onorio J.-B., d'.* Daterie apostolique // Dictionnaire hist. de la Papauté. P. 1994. P. 540–542.

А. Г. Крысов

ДАТИЙ [лат. Datus] († 552), св. (пам. зап. 14 янв.), еп. г. Медиолан (совр. Милан). Сведения о жизни Д. скудны. Вероятно, ок. 530 г. он стал епископом. Во время голода 535/6 г. префект претория Кассиодор написал Д. послание, в котором уполномочил того взять просо из зернохранилищ Тицина (совр. Павия) и Дертонны (совр. Тортона) и продать

бедным по сниженным ценам (Liber Pontificalis. Cap. 60 / Ed. Th. Mommsen. B., 1898. P. 145. (MGH. Gest. Pont. Rom.; 1)). Когда зимой 537/8 г. после неудачной осады Рима во время войны с византийцами в Италии гот. войска Витигиса заключили 3-месячное перемирие с визант. полководцем Велисарием и отступили за Апеннины, Д. с неск. знатыми жителями Медиолана явился к Велисарию в Рим, заявив, что небольшого количества солдат будет достаточно, чтобы покорить пров. Лигурия. Велисарий отправил в Лигурию отряд фракийцев и исавров во главе с дуксом Мундилом. Отряд Мундила быстро овладел всей провинцией. Однако вскоре Медиолан осадили готы и бургунды, и Д. уже не смог туда вернуться. Он отбыл в К-поль, где провел оставшуюся часть жизни.

В К-поле Д. стал одним из предводителей зап. епископов и клириков, прибывших в столицу империи из-за войны в Италии. Он активно участвовал в споре о «Трех главах». Ок. 544 г. имп. *Юстиниан I* издал эдикт, осудивший *Феодора*, еп. Мопсуестийского, и его творения, а также некоторые сочинения *Феодорита*, еп. Кирского, и *Ивы*, еп. Эдесского («Три главы»). Вместе с большинством представителей Зап. Церкви Д. выразил негативное отношение к эдикту. Осенью 545 г. Римский папа *Вигилий* отправился в К-поль, чтобы окончательно уладить с имп. *Юстинианом I* вопрос о «Трех главах». По пути папа остановился на Сицилии (до лета 546), куда приехал и Д. Святой сообщил папе, что, как и папский апокрисиарий в К-поле Стефан, он прервал общение с К-польским патриархом *Миной*, принявшим эдикт *Юстиниана I*. 25 янв. 547 г. Д. вместе с папой прибыл в К-поль.

В 551 г. имп. *Юстиниан* опубликовал новый эдикт, осудивший «Три главы». В ответ папа *Вигилий* в присутствии греч. и лат. епископов заявил, что отлучит от Церкви всякого, кто примет этот эдикт. От имени епископов Сев. Италии, Галлии и Испании Д. добавил, что эдикт противоречит определениям *Вселенского IV Собора* и правосл. вере. Опасаясь за свою безопасность, *Вигилий* и Д. покинули дворец *Плацидии* и укрылись в ц. св. апостолов *Петра* и *Павла* при дворце *Гормизда*. Там 14 авг. 551 г. при участии 12 итал. и африкан. епископов был составлен документ, в котором низлагался по-

мощник императора *Феодор Аскида*, еп. Кесарийский, К-польский патриарх *Мина*, а также подчиненные ему епископы отлучались от Церкви до тех пор, пока не покаются. Однако тогда этот документ не был обнародован.

Вигилия и Д. пытались силой заставить покинуть убежище и вновь начать переговоры с представителем императора. *Юстиниан I*, недовольный столь жесткими мерами, приказал группе высших сановников явиться к папе и уговорить вернуться во дворец *Плацидии*, гарантировав ему, Д. и проч. епископам полную безопасность. *Вигилий* подчинился. Но, поскольку его общение со сторонниками было ограничено, папа вновь бежал (23/24 дек. 551) и укрылся в ц. св. *Евфимий* в *Халкидоне*. 5 февр. 552 г. *Вигилий* направил оттуда письмо «ко всему народу Божию» (ad universum populum Dei), в к-ром излагал свои заключения, а в конце приложил исповедание веры, где осуждал всех еретиков прошлых времен. Свое мнение относительно «Трех глав» *Вигилий* был готов изложить императору через Д. при условии, что Д. будет гарантирована безопасность. Тем не менее *Вигилия* силой извлекли из его убежища. В ответ он обнародовал документ, составленный в авг. 551 г., в к-ром осуждались еп. *Феодор Аскида* и патриарх *Мина*.

В февр. 552 г. папа встретился со своими противниками. Об участии Д. в переговорах ничего не известно. Последнее датированное упоминание о Д. относится к 5 февр. 552 г. (Vigiliusbriefe / Ed. E. Schwartz // SBA. Philos.-hist. Abt. N. 2. 1940. S. 10). Вероятно, он умер в 552 г., поскольку его имя не встречается ни среди имен подписавших «Постановление» (Constitutum I) папы *Вигилия* от 14 мая 553 г., ни среди имен участников *Вселенского V Собора* 553 г. Хронист *Виктор Туннунский* сообщает, что Д., согласившись с осуждением «Трех глав», заболел и умер (*Victor Tununensis. Chronicon* // PL. 68. Col. 960). Вскоре после восстановления Медиолана *Нерсесом* (554) туда были перенесены мощи Д. и захоронены в ц. Сан-Витторе.

Уже папа *Григорий I Великий* называл Д. святым, сообщая о том, как в Коринфе он изгнал беса из пустующего дома. В X в. реймский каноник *Флодоард* посвятил Д. главу в

поэтическом произведении «О победах Христа в Италии» (*Floardardus canonicus Remensis. De Christi triumphis apud Italiam. XIII 10 // PL. 135. Col. 843–844*). Память Д. отмечена в дополнениях к Мартирологу Узуарда, откуда она перенесена в Римский Мартиролог.

Ист.: BHL, N 2101–2102; *Jaffé. RPR. T. 1. P. 117–123; ActaSS. Jan. T. 1. P. 967–970; Liber Pontificalis / Ed. Th. Mommsen. B., 1898. Cap. 60. P. 145. (MGH. Gest. Pont. Rom.; 1); Cassiod. Varia. XII 27 // MGH. AA. T. 12. S. 383; Greg. Magn. Dial. III 4 // PL. 77. Col. 224–225; Landulfus Senior. Historia Mediolanensis // PL. 147. Col. 849; Vigilius, papa. Fragmentum Damnationis Theodori episcopi Caesareae Cappadociae // PL. 69. Col. 62; *Facundus Hermianensis. Pro defensione Trium Capitulorum Consilii Chalcedonensis. IV 3 // PL. 67. Col. 623–625; idem. Contra Marcianum // PL. 67. Col. 862–863. Лит.: Savio. Lombardia. Vol. 1. P. 224–233; Lanzoni. Diocesi. P. 1023–1025; Stein E. Histoire de Bas-Empire. P.; Brux.: Amst., 1949. T. 2. P. 354–355. 640–653.**

М. В. Грацианский

ДАТСКАЯ НАРОДНАЯ ЦЕРКОВЬ [дат. Den Danske Folkekirke; др. название — Евангелическо-Лютеранская Церковь Дании], протестант. церковная орг-ция лютеран. толка, крупнейшее религиозное объединение в Дании. Возникла в результате церковных реформ, проведенных в 1536 г. кор. Кристианом III.

В процессе относительно безболезненного перехода от католич. вероисповедания к лютеран. в Дании сложилась церковная структура, во главе к-рой стоит монарх.

История Д. н. ц. после Реформации обычно подразделяется на 3 этапа. 1-й этап, с сер. XVI до нач. XIX в., характеризуется началом распространения Д. н. ц., усилением ее общественного влияния при поддержке королевской власти, рассматривавшей Д. н. ц. как союзника в процессе создания сильного национального государства. Королевская власть посредством ряда законов и постановлений закрепила за лютеранством статус единственного разрешенного вероисповедания.

2-й этап начался в 1-й пол. XIX в., когда внутри Д. н. ц. стали возникать оппозиционные течения, добивавшиеся демократизации религ. и церковной жизни. В частности, подобных взглядов придерживались философ С. Киркегор и свящ. Н. Грундтвиг. Результатом процессов, проходивших в это время под знаком критики церкви, стало принятие 1-й дат. Конституции, провозгласившей свободу вероисповедания, но опреде-

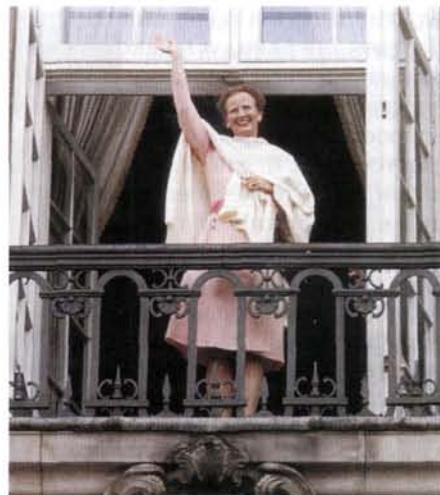
лившей Д. н. ц. как национальную церковь всех этнических датчан. Как сторонники перемен, так и их противники создали свои орг-ции, борьба между которыми продолжалась на протяжении XIX в. В результате поиска равновесия между разными противоборствующими группами, пытавшимися определить пути дальнейшего развития церкви, зародился тот внутренний строй Д. н. ц., к-рый характеризует ее по сей день.

3-й этап приходится на XX в. и отмечен процессом секуляризации, а также определенными экономическими и социально-политическими изменениями, оказавшими влияние и на церковь. Характерной чертой политической жизни Дании является противостояние между социал-демократами, церковными консерваторами и либералами, имевшими разные взгляды на роль церкви в обществе и на ее взаимоотношения с гос-вом. Важным событием стал проведенный либералами в 1903 г. закон о создании приходских советов, к-рый расширял самоуправление приходов и давал прихожанам



Библия кор. Кристиана III.
Титульный лист. 1907 г. (РГБ)

право участия в выборах пастора. Главной задачей тех лет была разработка церковного устава, к-рый должен был решить все вопросы, касающиеся структуры церкви, наметить основные принципы и нормы ее деятельности, а также добиться автономного статуса Д. н. ц., освободив ее от вмешательства гос-ва. Комиссия по делам церкви, созданная в 1904 г. для подготовки устава и его принятия, состояла из 37 чел.— епископов, пасторов, представите-



Кор. Дании Маргрете II.
Фотография. 16 апр. 2000 г.

лей приходских советов и профессоров теологических фак-тов. Устав, разработанный в виде проекта, не стал офиц. законом, т. к. в парламенте этому воспротивились различные внутрицерковные группы, с разных т. зр. осудившие попытку введения «церковной конституции». Последующее развитие церкви характеризовалось расширением роли мирян в приходской жизни, что выразилось, напр., в законе 1912 г., к-рый сделал приходские советы постоянными и закрепил их решающее влияние на выборы клириков. Приспосабливаясь к новым условиям общественной жизни, Д. н. ц. с 1903 по 1919 г. приняла ряд законов, регулирующих ее экономическую жизнь. Так, была отменена церковная десятина, был введен церковный налог, пасторы стали получать жалованье из бюджета.

Споры церковных консерваторов с либералами вновь начались в 10-х гг. XX в. после выступления пастора А. Расмуссена за пересмотр христ. догматики. Конфликт коснулся и вопроса о форме и характере устройства Д. н. ц. Для консерваторов это стало поводом, чтобы вернуться к вопросу о принятии устава церкви с целью гарантировать сохранение христ. догматов. Эти споры вылились в политическую дискуссию о будущем церковно-гос. отношений. Одним из результатов этого стало разделение Мин-ва культуры на Мин-во просвещения и Мин-во по делам церкви в 1913 г. Также отголоском «дела Расмуссена» стал принятый в 1922 г. комплекс законов о церкви, к-рые еще больше усилили роль приходских советов и сделали



их центральным звеном в структуре Датской церкви. Однако с кон. 30-х гг. XX в. разногласия противоборствующих сторон по церковному вопросу были преодолены, споры о статусе Д. н. ц. стали неактуальны, и при подготовке новой Конституции в 1953 г. этот вопрос не поднимался. Конституция 1953 г. сохранила все параграфы прежней Конституции, определяющие статус церкви.

Устройство Д. н. ц. характеризуется отсутствием единого общецерковного органа управления. Церковные округа объединены лишь наличием Мин-ва по делам церкви (*Kirkeminstriet*), которое управляет Д. н. ц. извне. Оно распоряжается церковными деньгами, платит жалованье пасторам и решает проч. проблемы организационного характера. Министр назначает викариев по рекомендации приходских советов. Пробыты и епископы утверждаются монархом по рекомендации министра. Как правило, министр является членом Датской церкви, хотя это и не оговорено в законе. Большинство законов и поправок, касающихся церковных вопросов, предлагает правительство, затем их должен утвердить парламент, к-рому Д. н. ц. законодательно подчинена.

Территория Дании разделена на 10 епархий: Копенгаген, Хельсингёр, Фюн, Лолланн, Фальстер, Ольборг, Виборг, Орхус, Риббе и Хадерслев. В это число не включаются Фарерские о-ва, образовавшие собственную епархию в 1990 г., и Гренландия, получившая епархиальный статус 3 годами позже. Фарерские о-ва имеют 13 приходов, где служат 20 пасторов. Гренландия насчитывает 18 приходов, ок. 30 пасторов. Церковные службы ведутся на эскимосском языке. Особенность церковной жизни Гренландии состоит в наличии большого числа катехизаторов, одновременно исполняющих богослужебные и учительские функции. Во главе каждой епархии стоит епископ, который вместе с начальником адм. округа образует высшую власть. В Дании нет архиепископа, однако епископ Копенгагена имеет первенство чести. Он совершает ординацию новых епископов в кафедральном соборе Копенгагена. Епископы Д. н. ц. ежегодно собираются на общее совещание для обсуждения церковных проблем. Совещание носит консультативный характер. Епископ осуществляет контакт между

Мин-вом по делам церкви и духовенством епархии, следит за правильным отправление богослужения, утверждает предложенные приходскими советами кандидатуры пасторов. Епископу, т. о., принадлежит решающее слово в вопросах теологии, богослужения и других, не входящих в компетенцию Мин-ва по делам церкви. На практике, однако, эти области компетенции трудно разграничить, и это может служить источником конфликтов между епископатом и мин-вом. Епископа назначают после выборов, в которых участвуют духовенство епархии и приходские советы. Кандидат избирается из числа пасторов и для своего избрания должен набрать не менее $\frac{2}{3}$ голосов.

Епархии делятся на церковные округа, общим числом 111, во главе с пробстом. В главном городе епархии пробст является зам. епископа на время его отъезда.

Приход — основная адм. единица Д. н. ц. Их насчитывается свыше 2 тыс., причем число прихожан варьируется от 100 до 20 тыс. В каждом приходе есть приходский совет, в к-рый входят от 6 до 15 мирян, избирающихся сроком на 4 года, и пастор. Важная задача приходского совета — избрание новых пасторов. Кандидат должен получить теологическое образование в одном из дат. ун-тов и в пасторской семинарии (6 месяцев учебы после окончания ун-та). Избранную кандидатуру по представлению епископа утверждает министр по делам церкви. В 1947 г. право быть священниками в Датской церкви получили женщины. Это решение было встречено резкой критикой со стороны консервативных богословов. В последующие годы право женщин на рукоположение получило признание во всех епархиях. В наст. время женщины составляют не менее половины студентов пасторских семинарий и ок. $\frac{1}{3}$ священнослужителей Д. н. ц.

Приходский совет также исполняет адм. функции, следит за сохранностью церковного имущества и принадлежащих приходу зданий и кладбищ. Вместе с пастором приходский совет определяет время и состав богослужения, решает вопрос использования пожертвований, назначает помощников пастора, организует хор и персонал для ухода за кладбищами. Ранее существовали строгие правила относительно видов



*Здание грундтвиgianской церкви в Копенгагене. 1921–1940 гг.
Архитекторы П. В. Енсен-Клинт,
К. Клинт*

внебогослужебной деятельности, которую приход имеет право финансировать, но с 1989 г. общины получили более широкие возможности для осуществления различных социальных и образовательных проектов.

В Д. н. ц. существует неск. крупных течений, из к-рых особенно известны 3: грундтвиgianство, движение «внутренняя миссия» (*Indre Mission*) и «Тидеверв» (*Tidehverv* — перемена, смена эпох), движение лютеран. неортодоксии, вдохновленное идеями К. Барта.

Грундтвиgianство названо по имени его основателя Н. Грундтвига, дат. богослова и автора церковных гимнов, выступавшего в XIX в. за либерализацию Д. н. ц. Для этого течения характерны проповедь универсальности христианства, признание основополагающей роли Крещения и Евхаристии в жизни каждого христианина. Ключевым моментом богословия Грундтвига являлось утверждение приоритета устного свидетельства или «живого слова» над книжным и догматическим знанием, необязательным для углубления в сущность христианства, к-рое можно понять лишь в искреннем духовном устремлении к Богу. Грундтвиг выступал за свободу церкви от вмешательства гос-ва, а также критиковал совр. ему школы за излишний академизм в преподавании. В противовес существующей системе обра-





зования он хотел создать народные университеты, к-рые давали бы истинные знания о жизни. Грундтвиг много лет принимал активное участие в политической жизни страны и в качестве члена парламента готовил дат. Конституцию. Его последователи раскололись на неск. течений, по-разному оценивавших его наследие: одни развивали его идеи относительно общинного единства, литургической жизни, участия в церковных таинствах и т. д.; другие восприняли его гуманистические идеалы и активно участвовали в христ. просвещении взрослых, в различных добровольных ассоциациях, а также в политике. Эта часть последователей позже играла ведущую роль в движении народных университетов. К грундтвигианству в наст. время относится большинство пасторов Д. н. ц.

В сер. XIX в. в противовес грундтвигианству неск. ривайвелистскими группами внутри Д. н. ц. было основано консервативное движение «внутренняя миссия», отражающее взгляды лютеран. ортодоксии. Его сторонники подчеркивали, что основой духовной жизни являются личные взаимоотношения с Богом, строящиеся на благочестивом образе жизни и строгом следовании Библии. «Внутренняя миссия» ориентировалась в своей проповеди на пие-тическую мораль, считая идеалом христианства пуританский стиль жизни. Движение поначалу состояло в основном из мирян, в т. ч. и негативно настроенных по отношению к духовенству. В 1861 г. движение было реорганизовано под рук. пастора В. Бека и под новым именем «Церковная ассоциация внутренней миссии» превратилось во влиятельное течение внутри Д. н. ц., добивавшееся принятия устава Д. н. ц. и создания верховного органа церковного управления. В наст. время орг-ция контролирует миссионерские дома, просветительские, гуманитарные, молодежные и хозяйственные орг-ции.

Движение «Тидеверв» возникло в 20-х гг. XX в. Хотя Дания сохраняла нейтралитет в первой мировой войне, она оказала большое влияние на дат. общество в целом. Экономические и социальные потрясения того времени породили в обществе ощущение того, что европ. культура оказалась на пороге глобальных социокультурных перемен (tidehverv). Движение представляет собой специфический дат. феномен, имеющий



и т. д. В 60-х гг. XX в. для помощи христианам из стран социалистического блока дат. пастор

Интерьер ц. Хольмен в Копенгагене. 1661 г.

Х. К. Неерсков организовал «Европейскую миссию», нелегально распространявшую в Вост. Европе религ. литературу.

В Дании «Европейская миссия» подвергалась резкой критике и клевете со стороны газет, сочувствующих СССР. Одна из форм миссионерства — народные ун-ты для молодежи (Højskole), созданные в Дании по инициативе Грундтвига.

Несмотря на то что по окончании курса студенту не выдается диплома, еще не так давно 10–12% молодежи ежегодно проходили обучение в народных ун-тах, к-рые первоначально имели ярко выраженную христ. направленность. В наст. время бо́льшая часть их приобрела светский характер. Молодые люди, которые окончили школу, но еще затрудняются в выборе буд. специальности, могут в течение полугода посещать различные курсы, предлагаемые в народных ун-тах, а после этого поступать в высшие учебные заведения.

В рамках Д. н. ц. действует большое количество молодежных орг-ций и студенческих движений, к-рые создают кружки, спортивные секции, дискуссионные клубы, организуют путешествия. Важной стороной жизни Д. н. ц. является экуменическая деятельность: осуществлением контактов с религ. орг-циями др. стран занимается Межцерковный совет. В 1939 г. был создан Экуменический объединенный совет, членами к-рого помимо Д. н. ц. являются др. протестант. орг-ции Дании. С 1954 г. действует Об-во помощи Д. н. ц. пострадавшим от стихийных бедствий. С 1947 г. Д. н. ц. является членом Всемирной лютеран. федерации, в 1948 г. вступила во Всемирный совет церквей, в 1959 г. — в Конференцию европейских церквей. По данным на 2005 г., в рядах Д. н. ц. состоит не менее 4,75 млн верующих.

Лит.: Thyssen A. P. Den danske folkekirkes struktur. Århus, 1979; Religionsfrihed i Danmark / Red. M. Schelde. Hellerup, 1986. (Nyt Synspunkt; 25); Чернышева О. В., Комаров Ю. Д. Церковь в сканд. странах. М., 1988. С. 77–118; På enhedens vej: Bidrag til den økumeniske

Гос-во поддерживает Д. н. ц. материально, ежегодно выделяя из бюджета определенные суммы (они, впрочем, составляют не более 12% годового дохода Д. н. ц.). Основные средства церковь получает от сбора т. н. церковного налога, установленного правительством в 1920 г. Налог платят только члены Д. н. ц., сумма его приблизительно равняется 1% общего дохода налогоплательщика. Часть полученных средств идет на жалованье для пасторов, к-рые не имеют др. дохода. Фиксированная заработная плата установлена для пасторов в 1913 г. Д. н. ц. содержит городские кладбища, финансирует строительство и ремонт храмов, многие из к-рых являются историческими и архитектурными памятниками, ведет регистрацию граждан.

Важнейшей стороной деятельности Д. н. ц. является социальная служба. В Дании существуют специальные школы диаконического служения (Diakonhøjskole), где в течение 4 лет обучаются люди, собравшиеся посвятить жизнь социальной работе. Действуют десятки филантропических церковных об-в, широко распространены об-ва сестер милосердия. Движение «внутренняя миссия» ведет активную социальную деятельность, в особенности с детьми и молодежью, организует многочисленные воскресные школы. Некоторые из благотворительных организаций действуют за рубежом.

Д. н. ц. имеет миссии, гл. обр. в странах Азии и Африки. Дат. миссионерское об-во было создано в 1821 г. Среди миссионеров есть священники, врачи, учителя, инженеры





bevægelses historie i det 20. årh. / Red. P. Nørgaard-Højen, H. R. Iversen, J. Langhoff, P. Lodberg. Århus, 1989. S. 95–104, 167–187, 327–361; Bruhn V. A People and Its Church: The Lutheran Church in Denmark. Copenhagen, 1994; Lausten M. S. Danmarks kirkehistorie. København, 1987², 2004³; Зудов Ю. В. Евангелическо-лютеран. церковь Дании: История, структура и совр. состояние // Сев. Европа: Пробл. истории. М., 2005. Вып. 5. С. 213–233.

Ю. В. Зудов

ДАУБ [нем. Daub] Карл (20.03.1765, Кассель — 22.11.1836, Гейдельберг), нем. теолог, представитель протестант. спекулятивной теологии.

С 1786 г. изучал теологию, философию, филологию в Марбургском ун-те. В 1794 г. в связи с обвинением в кантианстве (см.: «Проповеди согласно кантовским основоположениям», 1794) был переведен в школу г. Ханану профессором философии. С 1795 г. профессор теологии в Гейдельбергском ун-те.

В работе «Lehrbuch der Katechetik» (Hdlb., 1801) (Учебник по катехетике) отразилось влияние философской системы И. Канта: Д. рассматривал *этику* как основу религии и противопоставлял религию, опирающуюся на каноническое право, «религии Разума», отвергающей сверхъестественное. Позже Д. под влиянием философии тождества В. Ф. Й. Шеллинга считал, что истины христианства объективно отражают высшую реальность и реализуются в деятельности религ. объединений в соответствии с тем, как они преломляются в сознании верующих людей, принадлежащих к различным расам и культурам. Так, он рассматривал герм. христианство как религию 2 частей нем. народа, одна из к-рых тяготеет к культуре и образует католич. Церковь, другая — к догме и образует протестант. церковь. В противовес идеологам «Бури и натиска», оплакивавшим религ. разделение немцев, Д. предполагал, что с объединением Церковью восторжествовали бы католич. пренебрежение к догме и протестант. литургическое безразличие, что привело бы к крушению герм. христианства и народа. Основу религ. сознания (прежде всего протестант.) он видел в понятии Бога, тогда как религиозность — обретение веры, содержанием к-рой является это понятие, — считал результатом действия божественного Откровения в душе каждого человека. Д. почти отождествлял творение с грехопадением, поскольку безгрешный Бог творил

мир, к-рому суждено было впасть во грех. В земном служении Христа Д. видел доведение до совершенства понятий «воплощение» и «искупление», результатом чего стало примирение Бога с миром.

Проблеме зла и теодицее Д. посвятил работу «Иуда Искариот, или Размышление о зле в его соотношении с благом». Разделяя представление блж. Августина и Ж. Кальвина о зле как о проявлении скрытой воли Бога, чье место в Божием Промысле людям не суждено до поры до времени понять, Д. подчеркивал, что зло, нарушая исходящий от Всеблагого Бога порядок, должно рассматривать как своего рода чудо, сложно взаимодействующее с более многочисленными «благими» чудесами: не только Боговоплощение (см. ст. *Воплощение*), но и предательство Иуды Искариота необходимо для голгофского служения абсолютно безгрешного Христа, к-рое подготавливает конечное торжество добра. Впосл. Д. принял идеи правых гегельянцев. С этих рационалистических позиций он критиковал традиц. богословие в «Догматической теологии нашего времени» (1833). Издание «Теологических и философских лекций» (1838–1844) было завершено после смерти Д. его учениками Т. В. Диттенбергером и Ф. К. Маргейнеке.

Соч.: Predigten nach Kantischen Grundsätzen. Königsberg, 1794. Brux., 1968; Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik. Hdlb., 1810; Judas Iscariot, oder das Böse in Verhältniss zum Guten. Hdlb., 1816–1818. 2 Bde; Die dogmatische Theologie jetztiger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Hdlb., 1833; Philosophische und theologische Vorlesungen. B., 1838–1844. 7 Bde.

Лит.: Pfeiffer E. Karl Daub und die Krisis der spekulativen Theologie. Lpz., 1943; Krüger K. Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie. Lpz., 1943; Wagner F. Die vergessene spekulative Theologie: Zur Erinnerung an C. Daub anlässlich seines 150. Todesjahres. Zürich, 1987; Stübinger E. Die Theologie C. Daubs als Kritik der positionellen Theologie. Fr./M.; N. Y., 1993.

С. А. Исаев

ДАУГАВПИЛССКОЕ ВИКАРИАТСТВО Латвийской Православной Церкви (Московский Патриархат), восстановлено в 1989 г. (см. *Двинское викариатство Полоцкой епархии*), названо по г. Даугавпилсу (до 1893 Динабург, до 1920 Двинск в Латвии).

В связи с преклонным возрастом митр. Рижского и Латвийского Леониды (Полякова; 8 окт. 1966 — 8 сент.

1990) по его ходатайству 6 июля 1989 г. постановлением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси и Свящ. Синода определено архим. Александру (Кудряшову) быть епископом Даугавпилским, викарием Рижской епархии. Хиротония состоялась 23 июля 1989 г. в московском Богоявленском соборе. Еп. Александр жил в Риге, занимался делами Рижской епархии, его кафедральным храмом стал рижский храм св. Иоанна Крестителя. 9 сент. 1990 г., после кончины митр. Леонида, еп. Александр стал временно управляющим Рижской и Латвийской кафедрой, 27 окт. был назначен епископом Рижским и Латвийским.

Затем более 15 лет Д. в. не замещалось. 19 июля 2006 г. решением Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Свящ. Синода Даугавпилским епископом был назначен игум. Александр (Матренин), 21 июля возведенный в сан архимандрита. Наречение архим. Александра во епископа Даугавпилского состоялось 17 авг. 2006 г., архиерейская хиротония — 19 авг. в храме Христа Спасителя в Москве.

Еп. Александр (Матренин) является помощником правящего митр. Рижского и всея Латвии Александра (Кудряшова), а также ответственным за приходы Латгалии (Вост. Латвия). В наст. время на территории 3 благочиний в Латгалии действуют ок. 60 храмов. Кафедральный храм еп. Александра — собор св. князей Бориса и Глеба в Даугавпилсе (построен в 1904–1905). В Даугавпилсе, 2-м по величине городе Латвии, 5 действующих правосл. храмов (в т. ч. Александро-Невский, построенный в 1998–2003 на месте разрушенного в советские годы Александро-Невского собора (1856–1864)), завершается восстановление 6-го храма — Успенского.

Помимо Борисоглебского собора еп. Александр совершает богослужения в др. храмах Даугавпилса, а также в Резекне, Лудзе и Зилупе, в сельских церквях Латгалии. Проводятся встречи с властями посещаемых городов и селений, с общественностью, учащимися и верующими. Появление викарного епископа в Латгалии оживило духовную жизнь края, способствует укреплению Православия, поднятию его авторитета среди местного инославного населения.

В наст. время на территории Латгалии существует ок. 60 старообряд-





ческих моленных, бо́льшая часть которых принадлежит *поморскому со-гласию*. В Даугавпилсе действуют 6 поморских моленных (из них Ново-строенская является 2-й в Латвии по величине после моленной *рижской Гребенищниковской старообрядческой общины*). Для кон. ХХ — нач. ХХI в. характерен переход старообрядцев в Православие, что обусловлено авторитетностью Латвийской Православной Церкви, а также отсутствием в деревенских и сельских старообрядческих общинах духовных наставников.

Ист.: Наречение и хиротония архим. Александра (Кудряшова) во еп. Даугавпилсского // ЖМП. 1990. № 3. С. 17–19; Наречение и хиротония архим. Александра (Матрёнина) во еп. Даугавпилсского, викария Рижской епархии // Там же. 2006. № 9. С. 13–18.

Лит.: Архиеп. Рижской кафедры после 2-й мировой войны // Православие в Латвии: Сб. ст. / Ред.: А. В. Гаврилин. Рига, 2001. Вып. 3. С. 135–136.

*Еп. Александр (Матрёнин),
А. В. Гаврилин*

ДАУЛЁЙ Роман Павлович (2.09. 1873, с. Шеморбаш (Шумутбаш) Мамадышского у. Казанской губ. — 5.04.1949, Казань), этнограф, миссионер. Из крестьянской кряшенской семьи. Окончил церковно-приходскую школу в с. Шеморбаш, Казанскую центральную крещено-татар. школу, в 1893 г. — Казанскую учительскую семинарию. В 1896 г. поступил в 4-й класс Симбирской ДС, в 1899 г. окончил ее по первому разряду. В 1903 г. окончил КазДА со степенью канд. богословия за соч. «Школа среди инородцев Восточной России». По ходатайству *Гурия, Казанского святителя, братства* был освобожден от обязательной 6-летней службы по церковно-учебному ведомству. С 1 июля 1893 по 1 сент. 1896 г. работал учителем в земских школах Казанской губ. С 27 сент. 1903 г. служил в канцелярии Казанского учебного округа Мин-ва народного просвещения, с 24 сент. 1906 г. преподавал рус. язык в Казанской учительской семинарии, с 1907 г. по совместительству (с перерывами) — в Казанской центральной крещено-татар. школе. Одновременно в 1903–1912 гг. Д. был секретарем Совета *Гурия свт. братства*, в 1903–1917 гг. — сотрудником переводческой комиссии при *Православном миссионерском обществе*, с 1911 г. внештатный член Казанского епархиального училищного совета.

Сразу после окончания КазДА начал работать над переводами на татар. язык духовной лит-ры. Переводы издавались анонимно, но известно, что их авторами помимо Д. были директор Казанской учительской семинарии А. А. *Воскресенский* и директор Казанской центральной крещено-татар. школы прот. Т. Е. *Егоров*. Отдельными брошюрами были изданы Жития святителей Василия Великого, Григория Богослова (1903), прп. Серафима Саровского (1904), прп. Аверкия Иерапольского, царя и прор. Давида, святителей Петра мытаря, Харитона, преподобных Виссариона, Серапиона, Симона, Христа ради юродивого, преподобномучеников Дамаскина, Илии Ардуниса, Никодима, Романа, прп. Исидоры, Христа ради юродивой, мц. кнг. Феодоры Владимирской, ап. Андрея Первозванного, мучеников Авраамия Болгарского, Иоанна, Петра и Стефана Казанских, равноапостольных Кирилла и Мефодия, мучеников Маманта, Фоки (1905), сб. рассказов из Жития святых для детей (1907), Жития первомученика Стефана (1908), равноапостольных Константина и Елены (1914). Те же авторы продолжили начатую Н. И. *Ильминским* и свящ. В. Т. *Тимофеевым* работу по переводу на татар. язык молитв и богослужений: были опубликованы Последование ко св. причащению (1906), Акафист иконе «Благовещение Пресв. Богородицы» (1910), молитва после сугубой ектении (1911). Также были изданы краткая церковная история, катехизические поучения на Символ веры (1907), беседы о силе крестного знамения, наставление крещеным татарам, колеблющимся в христианской вере (1908), указание пути в Царствие Небесное (1910), брошюры о Евангелии, о почитании икон (1911), о Смоленской иконе Божией Матери (1913). Перевод Свящ. Писания осуществлялся коллегиально, с привлечением кряшенских учителей, затем был показан учащимся Казанской центральной крещено-татар. школы. В 1907 г. были опубликованы Деяния святых апостолов, а также воскресные и праздничные Апостолы для богослужений. Работа, к-рую Д., *Воскресенский* и *Егоров* вели по переводу Посланий святых апостолов и Откровения Иоанна Богослова, не была завершена.

Будучи активным миссионером, Д. выступал в защиту права народов

Поволжья развивать собственные языки и культуру, против насильственной русификации. В 1906 г. пытался добиться разрешения на издание газеты для крещеных татар на татар. языке с использованием алфавита Ильминского.

С окт. 1917 по 1926 г. Д. был директором Казанской кряшенской учительской семинарии — светского учебного заведения, созданного на базе Казанской центральной крещено-татар. школы. С сент. 1927 г. преподавал рус. язык на татар. рабфаке, на рабфаках Казанского ун-та, Восточного (Казанского) педагогического ин-та, Политехнического ин-та и в средних учебных заведениях Казани. 25 марта 1933 г. Д. был арестован вместе с группой педагогов и ученых из чувашей, марийцев, удмуртов и кряшен. Арестованных обвинили в том, что они в подполье продолжают деятельность братства свт. Гурия и поддерживают связи с еп. бывш. Уфимским *Андреем (Ухтомским)*. На допросах Д. отрицал свою вину и отказался осудить деятельность братства до 1917 г. как реакционную, положительно отзывался о еп. Андрее. 10 окт. 1933 г. Д. был освобожден с подпиской о невыезде, позже дело было прекращено.

С 1940 г. Д. на пенсии, но в годы Великой Отечественной войны возвращался к педагогической деятельности в связи с массовой мобилизацией молодых преподавателей. Опубликовал на татар. языке книгу-букварь для взрослых кряшен «Новая жизнь» (в соавт. с С. Н. Любовым) (Каз., 1924) и «Справочную книгу для сельских жителей» (Каз., 1927).

Утверждение (*Глухов-Нозайбек М. С.* Судьба гвардейцев Сеюмбеки. Каз., 1993. С. 223, 236; *он же* *Глухов М. С.* Татагиса: Энцикл. Каз., 1997. С. 248; и др.) о том, что Д. был профессором кафедры педагогики Казанского педагогического ин-та и награжден орденом Ленина, не подтверждается источниками.

Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10043; Оп. 2. Д. 226; Ф. 420. Оп. 1. Д. 124. Л. 7; Архив УФСБ Респ. Татарстан. Д. 2-2527. 6 т.; НБ им. Н. И. Лобачевского КазГУ ОР. Ед. хр. 1607. Соч.: Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского у. Казанской губ. // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. Каз., 1903. Т. 19. Вып. 3/4. С. 196–203; В защиту крещеных инородцев: В ответ на ст. Краснодаровского «Инородческая школа Казанского края» // Моск. вед. 1903. № 286, 288, 289; О мектебах в Уфимской губ. // Инородское обозр. Каз., 1915. Т. 2. № 1. С. 120–123.



Лит.: *Нафизов Р. И.* Формирование и развитие передовой татар. обществ.-полит. мысли. Каз., 1964. С. 64; Книга памяти жертв полит. репрессий: Респ. Татарстан. Каз., 2001. Т. 4. С. 395.

Е. В. Липаков, Е. В. Афонина

ДАУНПАТРИК [древнеирл. Dún Lethglaisi — крепость на зеленом склоне (?); лат. Dupum; англ. Downpatrick], г. в Сев. Ирландии (окр. Даун), в 33 км к югу от Белфаста, недалеко от берега зал. Странгфорд-Лох. Одна из древнейших ирл. епископских кафедр, легендарное место погребения св. *Патрика*.

В V в., к времени принятия христианства, на холме над р. Коил находилась крепость династии Дал Фиатах, земли к-рой окружали зал. Странгфорд-Лох. По легенде, св. Патрик, высадившись неподалеку, крестил местного правителя Диху и построил первую в Ирландии церковь в Соле (Савале), близ Д. Впосл. Патрик был погребен в Соле. Церковь у княжеского укрепления в Д. существовала в VI в. (в «Ольстерских анналах» под 584 — запись о кончине еп. Фергуса). Есть основания полагать, что эта церковь перешла в руки потомков Диху, к-рые перенесли и захоронили в ней мощи св. Патрика. Правители из династии И Нейл, под чьим покровительством находилось основанное Патриком епископство Арма, предприняли попытку вывезти мощи св. Патрика. Попытка не удалась, но церковь в Арма осталась центром почитания св. Патрика.

К VIII в. церковь в Д. достигла процветания. С сер. VIII в. в анналах упоминаются аббаты, управляющие этой церковью, а также ее духовные руководители в епископском сане. В 825 г. церковное поселение в Д. разграбили викинги; впосл. нападения повторялись. Руководители общины активно вмешивались в политическую жизнь и конфликтовали с местными правителями. Вероятно, адм. структура церковного поселения в Д. усложнилась: наряду с епископом и аббатом в анналах упоминается священник (sacart), глава церковной школы (fer léigind) и зреных (airchindech), светский хранитель церкви. Влияние Д. как крупного церковного поселения, одного из центров почитания св. Патрика, заметно возросло.

В ходе церковных преобразований в Ирландии в духе *григорианской реформы* в Д. была учреждена епископская кафедра по континенталь-



левского правительства лорд Э. Грей, проводя в Д. Реформацию, уничтожил убранство собора и превратил его в конюш-

*Интерьер (XIX–XX вв.)
кафедрального собора
в Даунпатрике*

ню. Ветхое здание начало разрушаться. В 1565 г. на кафедру был назначен францисканец Майлер Маграт (ок. 1523–1622),

родственник ирл. вождя Шана О'Нейла, вскоре перешедший на сторону Реформации. Ему удалось сохранять хорошие отношения и с католич. церковными властями, и с эmissарями англ. правительства, однако в 1580 г. он был смещен за ересь.

Протестантское епископство. Храм в Д. являлся кафедральным собором с деканом и капитулом. В 1662 г. кор. *Карл II* приказал перенести кафедру в Лисберн. Она была возвращена в Д. в 1872 г., когда в связи с отделением англикан. церкви от гос-ва возникли сложности с содержанием бесприходного храма. В 1945 г. Даунско-Дроморское и Коннорское еп-ства были разделены. В наст. время англикан. (Church of Ireland) объединенное еп-ство Даунское и Дроморское охватывает окр. Даун и часть окр. Арма (общее число прихожан — 91 тыс. чел.). Резиденция епископа находится в Белфасте, кафедральные соборы — в Д., Дроморе и Белфасте (совместно с Коннорским еп-ством).

Католическое епископство. После смещения Маграта на кафедру был назначен Корнелий О'Девени (ок. 1532–1612), находившийся под защитой Ш. О'Нейла и 2 раза подвергавшийся аресту (казнен в Дублине). В 1641–1643 гг. кафедрой управлял Гебер Макмагон (1600–1650), участник войны Конфедерации с О. Кромвелем.

Храм пострадал во время борьбы де Курси с кор. Иоанном Безземельным (нач. XIII в.).

Поскольку Д. находился в руках англ. короны, все последующие епископы были англичанами. Особенность кафедры состояла в том, что при соборе находился бенедиктинский приорат, главой к-рого был епископ. Кроме того, в городе имелось еще 5 мон-рей. В 1439 г. (фактически в 1451) к Д. было присоединено Коннорское еп-ство, занимавшее сев.-вост. оконечность острова. Еп-ство было небогатым, епископы предпочитали получать доходы и жить в Англии. Собор пришел в плачевное состояние, так что в 1512 г. еп. Тиберий начал его ремонтировать. Однако в 1538 г. эmissар коро-

родственник ирл. вождя Шана О'Нейла, вскоре перешедший на сторону Реформации. Ему удалось сохранять хорошие отношения и с католич. церковными властями, и с эmissарями англ. правительства, однако в 1580 г. он был смещен за ересь.

Протестантское епископство. Храм в Д. являлся кафедральным собором с деканом и капитулом. В 1662 г. кор. *Карл II* приказал перенести кафедру в Лисберн. Она была возвращена в Д. в 1872 г., когда в связи с отделением англикан. церкви от гос-ва возникли сложности с содержанием бесприходного храма. В 1945 г. Даунско-Дроморское и Коннорское еп-ства были разделены. В наст. время англикан. (Church of Ireland) объединенное еп-ство Даунское и Дроморское охватывает окр. Даун и часть окр. Арма (общее число прихожан — 91 тыс. чел.). Резиденция епископа находится в Белфасте, кафедральные соборы — в Д., Дроморе и Белфасте (совместно с Коннорским еп-ством).

Католическое епископство. После смещения Маграта на кафедру был назначен Корнелий О'Девени (ок. 1532–1612), находившийся под защитой Ш. О'Нейла и 2 раза подвергавшийся аресту (казнен в Дублине). В 1641–1643 гг. кафедрой управлял Гебер Макмагон (1600–1650), участник войны Конфедерации с О. Кромвелем.

В ходе колонизации Ольстера в XVI–XVII вв. и массового притока поселенцев из Англии и Шотландии население Дауна стало преимущественно протестантским. К 1670 г. в Даунско-Коннорском еп-стве насчитывалось не более 2,5 тыс. католич. семейств. В течение неск. десятилетий епархия управлялась викариями. После *эмансипации католиков* (1829) началось массовое строитель-



ство церквей. С бурным ростом в XIX в. столицы Сев. Ирландии, крупного промышленного г. Белфаста, численность католич. населения увеличилась. Еп-ство охватывает окр. Антрим и часть окр. Даун; население составляет 1 млн чел., из них католиков — 317 622 чел. (An. Pont. 2005. P. 218). Кафедральный собор и резиденция епископа находятся в Белфасте.

Кафедральный собор. Основание храма в Д. приписывается св. Патрику. В VII в. над могилой Патрика была построена церковь (видимо, деревянная). От раннесредневек. поселения остался вал, к-рый окружает вершину соборного холма, а также обломки резных каменных крестов. По сообщениям анналов можно восстановить облик церковного поселения в XI–XII вв. На вершине холма находился каменный соборный храм («великая церковь») и, возможно, др. храмы, окруженные кладбищем; тут же стояла высокая башня-колокольня (разобрана в 1790). Эта часть поселения именовалась «кремль» (ráth). На склонах холма и у подножия его находился посад, разделенный на трети (tríán). Здесь стояли жилые постройки и, вероятно, нек-рые церкви; тут же были установлены каменные кресты.

Новый соборный храм в готическом стиле был возведен, видимо, после обращения местного духовенства к кор. Генриху III (1220), в посл. перестраивался. Это было прямоугольное в плане 3-нефное строение. Единственная сохранившаяся деталь архитектурного убранства храма XIII в. — резные капители колонн, украшенные изображениями гротескных фигур и дубовых и ореховых листьев. Из собора происходят десница св. Патрика (в серебряном реликварии ирл. работы, XIV–XV вв.) и каменная статуя Богоматери с Младенцем (XV в., католич. церковь в Дансфорде). Известно, что в храме находились почитаемые скульптурные изображения св. Патрика и вмц. Екатерины.

Восстановление храма началось в 1790 г. и в целом завершилось к 1818 г. Архит. Ч. Лилли полностью перестроил существующее здание, создав «реконструкцию» средневек. собора. Стены храма, оформленные в неоготическом стиле, венчают зубцы и пинакли; к зап. фасаду пристроена стройная прямоугольная в плане башня. Внутреннее убранство

(витражи, орган, резные скамьи, алтарная преграда) относится к XIX–XX вв. В 1986–1987 гг. здание было капитально отремонтировано.

На соборном кладбище находится предпологаемая могила св. Патрика, отмеченная в 1932 г. мемориальным камнем.

Ист.: *Muirchú. Vita Patricii* // *The Patrician Texts in the Book of Armagh* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 62–123; *Bernardus Clarevallensis. Vita S. Malachiae* // PL. 182. Col. 1073–1118A; *The Annals of Ulster* (to A. D. 1131) / Ed., transl. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983; *Annala Ríoghachta Éireann: Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters* / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1990³. 8 vol.

Лит.: *Reeves W. Ecclesiastical Antiquities of Down, Connor and Dromore*. Dublin, 1847; *O'Laverty J. An Historical Account of the Diocese of Down and Connor*. Dublin, 1878–1895. 5 vol.; *Galloway P. The Cathedrals of Ireland*. Belfast, 1992. P. 72–76; *Rankin J. F. Down Cathedral: The Church of St. Patrick of Down*. Belfast, 1997; *Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland*. Camb., 2000. P. 65–67.

А. А. Королёв

ДАУРСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ

1-я правосл. миссия в Забайкалье, действовавшая в 1680 г. — нач. 30-х гг. XVIII в. 22 февр. 1680 г. царь *Феодор Алексеевич* и патриарх *Иоаким (Савёлов)* подписали указ о посылке за оз. Байкал на р. Селенгу Д. д. м., задачей к-рой должно было стать «призывание иноверных в лоно православной веры, такожде для исправления заблудших во грехе душ россиян да искоренения развратников святой веры Христовой (т. е. старообрядцев. — А. Ж.)». В указе содержалось поручение построить на р. Селенге в качестве миссионерского центра монастырь (РГАДА. Ф. 199. Портфели Г. Ф. Миллера. Оп. 2. № 481. Ч. 1. Л. 121), для чего членов миссии снабдили денежными средствами и церковной утварью. Т. о., необходимость миссионерской деятельности в Центр. и Вост. Сибири объяснялась многочисленностью местного нехрист. населения, а также тем фактом, что в эти земли в значительном числе переселялись старообрядцы. В нояб. 1681 г. на предсоборных совещаниях царя и патриарха рассматривалась даже возможность учреждения кафедры «в Даурах», но такая епархия не была внесена в список царских предложений Собору 1681–1682 гг. («а из прежней росписи убыло... Дауры...» — СГГД. Ч. 4. С. 395). Собор постановил учредить в Сибири одну новую кафедру — в Енисейске (в кон. XVII в. не была создана, уч-

реждена в 1861). Собор также решил «в дальние грады, на Лену, в Дауры из той же епархии (Енисейской. — А. Ж.) посылать от духовнаго чину архимандритов и игуменов или священников, добрых и учительных, для учения христианскаго закона и просвещения неверных... а епископам в тех дальних городах ныне быть не удобно малолюдства ради христианскаго народа» (АИ. Ч. 5. С. 110).

Д. д. м. в составе 12 чел. под начальством игум. *Санаксарского темниковского муж. мон-ря в честь Сретения Владимирской иконы Богородицы* Феодосия († 1693) отправилась из Москвы в нач. весны 1680 г. и в мае прибыла в Тобольск. Имена первых членов миссии сохранил составленный в 1685 г. синодик. Кроме игум. Феодосия ими были: насельник Санаксарского мон-ря иером. Макарий, иеродиак. Мисаил, иером. Серафим, схимонахи Зосима, Иона, Тихон, мон. Иоасаф, 2 иеромонаха по имени Иосиф, имена 2 др. членов миссии неизвестны. Иером. Серафим и мон. Иоасаф в синодике упоминаются «убиенными».

Отправляя Д. д. м. из Тобольска в Забайкалье, Сибирский и Тобольский митр. *Павел* 13 и 15 мая 1680 г. дал ей наказ: «Приехав в Дауры, в Селенгинском и в иных даурских городех и острожках иноверцов всяких вер к истинней православной христианстей вере призывати... со всяким тщанием и прилежанием, безленостно, и крестити их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и приводити к тому святому и Божию делу иноверцев без тчеславия и гордости, с благоучительным намерением, без всякого озлобления» (цит. по: История Рос. духовной миссии в Китае. С. 42). В наказе митр. Павла также содержалось благословение основать на р. Селенге или в к.-л. др. удобном месте мон-рь во имя Св. Троицы.

В Забайкалье члены Д. д. м. прибыли, по-видимому, весной 1681 г. и сразу приступили к устройству *Селенгинского во имя Св. Троицы мон-ря* при построенной в 1675 г. отставными нерчинскими служилыми людьми Никольской ц. в с. Ср. Заимка (совр. с. Троицкое). 31 янв. 1684 г. в обители был освящен деревянный храм во имя Св. Троицы, 9 мая следующего года — храм во имя свт. Николая Чудотворца. Окончательно мон-рь был устроен к 1690 г. В обители поступили вклады деньгами,





его намерение не осуществилось, поскольку все

*Посольский
Преображенский мон-рь.
Фотография. 2006 г.*

нанятые каменщики были отправлены на строительство С.-Петербурга.

утварью, книгами и облачениями от царя Феодора Алексеевича, царицы Марфы Матвеевны, тобольского воеводы и стольника Ф. А. Головина, к-рый побывал здесь в авг. 1687 г. В 1689 г. на нужды Д. д. м. было выделено пособие из казны.

Живя в Селенгинском монастыре, игум. Феодосий начал устройство еще одной муж. обители — на Посольском мысу на оз. Байкал (см. *Посольский в честь Преображения Господня мон-рь*), где вблизи бывш. острога Усть-Прорва находились могилы рус. посла Е. Заболоцкого и членов его посольства, убитых 7 окт. 1650 г. Игум. Феодосий прислал сюда из Селенгинского мон-ря иером. Макария, старца Филарета и иером. Трифиллия. По нек-рым данным, свою деятельность на Посольском мысу иноки начали с сооружения (или возобновления) часовни над могилами членов посольства. 2 нояб. 1699 г. Сибирский и Тобольский митр. *Игнатий (Римский-Корсаков)* разрешил к часовне «святой олтарь прирубить... и церковь освятить во имя Пресвятыя Богородицы Честного Ея Знамения». Тогда же вокруг церкви была сооружена деревянная ограда, внутри к-рой стояли монашеские кельи. В отличие от Селенгинского мон-ря, к-рому были выделены средства из казны, Посольскому мон-рю денег «на строение монастырское... не дано, и лес на строение церковное и монастырское возили собою, а питатца тем монахам нечем и литургии служить нечем же» (челобитная Г. А. Осколкова 1707 г.— АИМРБ. ОС—Ф. № 9629—22).

В 1706 г. комиссар рус. торгового каравана в Китай Осколков обратился к Тобольскому митр. св. *Филофею (Лецинскому)* с просьбой разрешить ему постройку в Посольском мон-ре за свой счет ц. в честь Преображения Господня. После получения благословенной грамоты Осколков, намереваясь возвести 1-й каменный собор в Забайкалье, изготовил 300 тыс. штук кирпичей, иконостас, книги и колокола. Однако

Деревянная Преображенская ц. была освящена в Посольском мон-ре в 1722 г. На средства Осколкова в обители построили настоятельские и братские кельи, службы. Осколков дал вкладом в мон-рь дер. Дворецкую с пашенными землями и сенокосами, а также богатые рыболовные тони от р. Прорвы до устья р. Селенги. 10 дек. 1714 г., возвращаясь из Пекина, Осколков скончался в Монголии, был погребен в Посольском мон-ре, на его могиле позднее была поставлена часовня-склеп.

Селенгинский и Посольский монастыри стали центрами Д. д. м. 12 мая 1692 г. по челобитью игум. Феодосия руководителем Д. д. м. и игуменом Селенгинского мон-ря был назначен иеродиак. Мисаил, в 1699 г. возведенный в сан архимандрита, 11 нояб. 1703 г. назначенный заказчиком (благочинным). В этой должности ему поручалось «ведать церковные догматы в Иркутску, и в Селенгинску, и в Нерчинску, и тех городов в уездах, и Посольскую церковь, протопопов, и попов, и дьяконов, и монахов, и церковных причетников, и в них надлежащие церковному суду дела» (цит. по: *Мелетий*. С. 126—127), в 1714—1718 гг. он управлял также *иркутским в честь Вознесения Господня мон-рем*. Архим. Мисаил умер в 1743 г. в Селенгинском мон-ре, пережив всех своих соратников по Д. д. м., прибывших вместе с ним из Москвы. В кон. XVII в. активным участником Д. д. м. был иеродиак. Трифиллий из рода местных князей Гантимуровых (крестился в 1684 в Нерчинске). Известно также о деятельности в миссии старца Филарета, иером. Иова (Иосифа?), 18 нояб. 1715 г. переведенного из Троицкого мон-ря в Посольский «по указанию братии для священнослужения» и в 1719 г. ставшего игуменом Посольской обители. В 1726 г. в числе активных участников Д. д. м. упоминаются иером. Митрофан, строитель-старец Рафаил и мон. Серапион — все они, очевидно, не входили в первоначальный состав миссии.

С 1683 г. Посольскому и Селенгинскому мон-рям принадлежало устье р. Селенги с богатыми рыбными ловлями. В 1688 г. Троицкому мон-рю была пожалована Темлюйская дер., летом следующего года мон-рь получил «заречешные по Селенге покосы». С 1701 г. Д. д. м. принадлежала Кударинская вотчина по правобережью устья Селенги. Здесь предполагалось основать мон-рь для новокрещеных бурят, поэтому в этой вотчине оставлялось ок. половины хлебных запасов миссии «про брацкий обиход, и работным людям, и новокрещеным, и иноверцам, понеже то для новокрещеных и обитель оная велено строить» (впрочем, частые наводнения не способствовали развитию в этих местах земледелия). В нач. 30-х гг. XVIII в. здесь была построена Благовещенская ц.

В 1704 г. Троицкий мон-рь стал владельцем богатой Хилоцкой вотчины в нижнем течении р. Хилок, где были сосредоточены основные бурят. кочевья. В 1708 г. к вотчине присоединили земли в устье Хилка, в 1720 г.— дер. Буй. В 1729 г. Троицкий мон-рь получил обширные селенские покосы по р. Киреть, между реками Чика и Хилок, через год — пахотные земли и выгоны для скота по левобережью Хилка до Бичуры и до Кирети. Вслед этих пожалований монастырскими стали деревни и заимки Хилоцкой вотчины: Еланская, Сухой Ручей, Бичура, Узкий Луг, Буй, Красная Слобода и Куналей. В 1723 г. в центре Хилоцкой вол., с. Харитонове, насчитывалось 37 дворов. Позднее эти рус. поселения вошли в состав Мухоршибирской и Куналейской волостей и стали 2-м по значимости центром христ. культуры в Зап. Забайкалье. В 1724 г. во владения Троицкого мон-ря перешло Котокельское оз. со всеми впадающими в него реками, с сенокосными угодьями. Дворы, земельные участки, промышленные заведения, принадлежавшие мон-рям Д. д. м., появились в Селенгинске, Удинске, Кяхте, Иркутске.

Всего во владениях миссии распихивалось ок. 200 дес. земли, миссия получала 25 пудов зерна с каждого двора как продуктовую ренту. Монастырские мельницы обслуживали не только приписных крестьян, но и посадских людей, а также земледельцев всего Зап. Забайкалья. Излишки хлеба продавались, в 1-й пол. XVIII в. монастырская торговля хле-



бом стала значительным фактором в развитии экономики Забайкалья, то же самое можно сказать о торговле рыбой и солью с монастырских ловлей и варниц.

Получая от правительства земли, мон-ри устраивали на них заимки и деревни, в к-рых селили всех, кто пожелают обосноваться в Забайкалье: людей «гулящих», беглых, «присыльных» из Центр. России. С кон. XVII в. в связи с освоением нерчинских серебрянорудных месторождений правительство стремилось к расширению пахотных угодий в Вост. Забайкалье для поселения приписных к серебродоильным заводам крестьян. При этом правительство опиралось на помощь Троицкого и Селенгинского мон-рей, к-рым был дарован ряд льгот, в частности разрешение селить на своих землях «беспаспортных» и беглых. Жизнь крестьян во владениях Д. д. м. во многом регулировалась монастырским уставом, и они являлись проводниками христианства в местной языческой среде.

На монастырских землях образовывались селения крещеных бурят, стремившихся устроить свой быт на новых основаниях и не смешиваться с кочевой языческой средой. Такими были приходы Троицкий, Посольский, Куядский, Кударинский, Голоустный, Твороговский, Куналейский, Еланский. (Число крещенных членами Д. д. м. бурят и тунгусов неизвестно из-за частых пожаров, уничтоживших архивы миссии, в т. ч. «записные о новокрещеных имянные книги».) Развитие нового для Забайкалья типа хозяйствования — земледелия наравне с организацией рыболовного, солеваренного и проч. промыслов позволяло создать надежную экономическую базу жизни новокрещеных. По мнению ученых, к нач. XVIII в. относится переход бурят к земледелию, причем первыми стали заниматься землепашеством буряты, принявшие крещение, что было заслугой Д. д. м. Мон-ри способствовали бракам рус. переселенцев с новокрещеными бурятками и тунгусками, давали на обзаведение дом, скот, зерно; семьи расселялись «за Селенгою на речке Кударе в пустых местах». В Забайкалье стали появляться «карымы», родившиеся от смешанных русско-бурят. браков.

Учитывая опыт Д. д. м. среди бурят, свт. Филофей (Лещинский) в 1705 г. направил миссию в Монго-

лию для сбора сведений о буддистах и если будет возможно, то и для обращения их в христианство. В апр. — мае 1719 г. митр. Филофей посетил Верхнеудинск (совр. Улан-Уде), где по просьбе прихожан Спасской ц. рукоположил во иерея Иоанна Никифорова, побывав в Селенгинске и Нерчинске. Это было 1-е посещение Забайкалья церковным иерархом.

К времени создания *Иркутского и Нерчинского викариата* Тобольской и Сибирской митрополии (1706) только на территории совр. Бурятии действовали 2 мон-ря (Селенгинский и Посольский) и 14 православных церквей: баргузинская Спасо-Преображенская, верхнеудинские Богородице-Владимирская и Спасская, ильинская Богоявленская, кабанская Христорожественная, итандинская Спасская, селенгинские Спасская и Покровская, хилокская Богородице-Владимирская, колесниковская Богородице-Казанская, тресковская Михаило-Архангельская, кударинская Благовещенская, чикойская Петропавловская, тунгинская Покровская.

В 1722–1727 гг. в Забайкалье жили члены *Пекинской духовной миссии* во главе с Переяславским еп. св. *Иннокентием (Кульчицким)*, ожидавшие разрешения кит. властей на проезд в Пекин. Миссия была послана из С.-Петербурга по предложению митр. Филофея, поскольку 26 апр. 1718 г. скончался глава первой Пекинской миссии, прибывшей в Китай в кон. 1715 г., архим. *Иларион (Лежайский)*. Члены миссии жили то в Селенгинском мон-ре, то в Ст. Селенгинске, то на монастырской заимке на р. Хилок (ныне с. Поселье Бичурского р-на). В эти годы свт. Иннокентий изучал быт и нравы бурят и успешно проповедовал им христианство. В 1727 г. после отказа кит. властей принять правосл. миссию Синод назначил свт. Иннокентия на новоучрежденную самостоятельную Иркутскую и Нерчинскую кафедру, в ведении к-рой оказалась Д. д. м.

В 1734 г. из-за опасения осложнений в отношениях с Китаем рус. правительство запретило миссионерскую деятельность в Вост. Сибири. К сер. XVIII в. среди забайкальских бурят широко распространился ламаизм, поскольку по условиям Буринского и Кяхтинского договоров (1727–1728) российское правительство обязалось этому не препятствовать, в результате чего в Забайкалье

прибыли 50 тибет. и 100 монг. лам. Еп. *Вениамин (Благодаров)* в «Письмах из Посольского монастыря» относил окончание деятельности Д. д. м. к времени после назначения настоятеля Посольского мон-ря архим. Илариона (Труса) в 1734 г. главой Пекинской миссии с оставлением в должности настоятеля и после кончины архим. Мисаила (1743). Правосл. *Забайкальская духовная миссия* была возобновлена в 1814 г., при Иркутском еп. *Михаиле (Бурдукове)*. Ист.: *Мелетий (Якимов)*, архим. Древние перк. грамоты Восточно-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии. Каз., 1875; Труды правосл. миссий Вост. Сибири. Иркутск, 1883. Т. 1: (1862–1867); 1884. Т. 2: (1868–1872); 1885. Т. 3: (1873–1877); Жития Сибирских святых: Сибирский патерик. Новосибир., 1999. С. 89; *Вениамин (Благодаров)*, архиеп. Письма из Посольского мон-ря // Свет Христов просвещает всех!: Сб. Новосиб., 2000. С. 292–348.

Лит.: *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. и археол. описание Свято-Троицкого Селенгинского муж. мон-ря Забайкальской обл. М., 1895. С. 18; *Наумова О. Е.* Иркутская епархия: XVIII — 1-я пол. XIX в. Иркутск, 1996. С. 45; История Рос. духовной миссии в Китае: Сб. ст. М., 1997. С. 14–164; *Жалсараев А. Д.* Православная Церковь в Бурятии // Ист. вестн. 2001. № 1(12). С. 80–114; Православие в Забайкалье: История и современность. Чита, 2004. С. 29–74.

А. Д. Жалсараев

ДАФА́Н — см. *Корей, Дафан и Авирон*.

ДАФН [лат. Daphnus] (нач. IV в.), еп. г. Вазион (совр. Везон-ла-Ромен) в Юж. Галлии. Подпись Д. имеется под актами Арелатского Собора 314 г. Свт. Кесарий, еп. Арелатский, в соч. «О тайне Св. Троицы» (De mysterio S. Trinitatis) называл Д. основателем христ. Церкви в Вазионе, учеником апостолов и, т. о., относил его деятельность к кон. I в. по Р. Х. В X–XI вв. это предание отразилось в соч. «Проповеди о св. Трофиме», приписываемом свт. Иларию Арелатскому (CPL, N 509). С IX в. о почитании Д. неизвестно.

Ист.: *Caesarius Arelatensis*. Libellus de mysterio S. Trinitatis // *Idem*. Opera omnia / Éd. G. Morin. Maredsous, 1942. Т. 1. Pars 2. P. 179; Les Conciles gaulois du IV^e siècle / Éd. J. Gaudeмет. P. 1977. P. 58–59. (SC; 241).

Лит.: *Duchesne*. Fastes. Vol. 1. P. 254; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P. 1947. Т. 1. P. 65–70; *Burci P.* Dafno // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 422.

Е. В. Арелатский

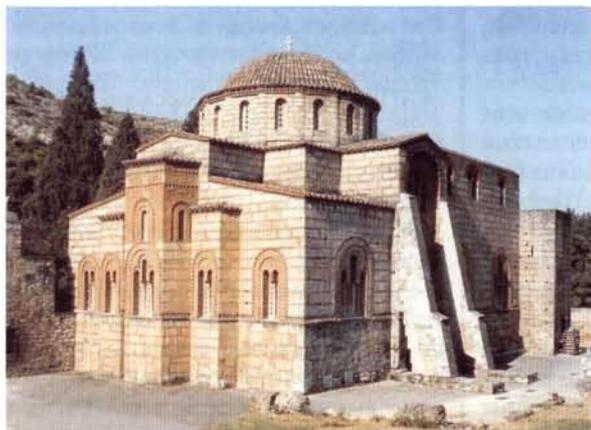
ДА́ФНИ [греч. δάφνη — лавр], мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы, расположенный в пригороде





Афин. В античные времена на этом месте существовало святилище Аполлона с окружающей его лавровой рощей, давшей название местности. Вероятно, об этом храме, стоящем на самой высокой точке священной дороги из Афин в Элевсин, упоминает Павсаний в «Описании Эллады» (Paus. 1. 37. 6–7). Языческий храм был разрушен готами в 396 г.; археологические исследования проводились в 1936–1939 гг. В V в. на его месте и из его материалов возвели христ. храм, окруженный крепостной стеной. После его реконструкции в VI в. здесь был устроен мон-рь, со временем обветшавший и пришедший в запустение.

Ок. 1080 г. (по Р. Краутхаймеру) был возведен кафоликон (соборный храм) — крестово-купольный octagon. Этот тип визант. храма, очевидно столичного происхождения, известен только в архитектуре материковой Греции XI–XIII вв. Самым



ранним является кафоликон мон-ря *Осиос Лукас* (ок. 1020, по Краутхаймеру), неск. упрощенным вариантом к-рого стал кафоликон Д. Переход от барабана к опорам осуществляется через троппы, распор купола гасится рукавами креста, что позволило возвести широкий купол (диаметр 8 м), царящий над центральным пространством храма, освещенным через 16 подкупольных окон. Подкупольное пространство, высотой 16,4 м, имеет вертикальные пропорции и в отличие от кафоликона *Осиос Лукас* лишено яруса галерей. Замкнутое пространство угловых компартиментов, перекрытых крестовыми сводами, слабо освещено. 3-апсидная алтарная часть имеет виму ротондальных очертаний. С зап. стороны расположен нартекс. Под кафоликоном находится крипта. В целом в интерьере, как и в наружном



*Христос Пантократор.
Мозаика в куполе кафоликона
мон-ря Дафни. Ок. 1100 г.*

облике храма, «царят впечатляющие простота и равновесие» (Краутхаймер. Р. 278).

Цельность кубического объема кафоликона обусловлена пропорциями широкого купола на низком барабане, небольшой высотой рукавов креста и слабым выносом 3-гранных апсид. Стены собора выложены в технике *cloisonné* (перегородчатой

*Кафоликон мон-ря Дафни.
Ок. 1080 г.*

кладки): крупные блоки светлого камня, разделенные вертикальными рядами плинфы, чередуются с ее горизонтальными рядами. Характерные

для более ранних памятников Греции куфические и геометрические орнаменты почти не использованы; кирпичными арочными обрамлениями обозначены двойные и тройные окна, разделенные изящными колонками. Гладкие поверхности цокольных частей стен декорированы мраморными плитами, большая часть к-рых утрачена. Ярус окон отделен от этого «стилобата» карнизом, над к-рым проходит опоясывающий храм поребрик, очерчивающий и полуциркульные оконные обрамления. Аналогичный поребрик подчеркивает карнизы черепичных кровель.

Декор интерьера сохранился частично. Пол был выложен геометрическими орнаментами из полихромного мрамора; нынешний является реконструкцией 1955 г. В верхних частях кафоликона сохранились рез-

ные беломраморные карнизы и великолепные мозаики.

Расположение сюжетов в верхней зоне традиционно для средневизант. периода. В куполе представлен образ Христа Пантократора, между окнами барабана — фигуры 16 пророков, в тропях — «Благовещение», «Рождество Христово», «Крещение» и «Преображение». В апсиде изображена Богоматерь с Младенцем на троне (сохр. только нижняя часть мозаики), в нишах вимы — архангелы Михаил и Гавриил, в конхах жертвенника и диаконника — св. Иоанн Предтеча и свт. Николай Чудотворец.

Среди сохранившихся композиций в наосе имеются: «Вход в Иерусалим», «Распятие», «Поклонение волхвов», «Уверение Фомы» — в сев. рукаве креста, «Сошествие во ад», «Рождество Богородицы» — в южном, «Успение Богородицы» — на зап. стене над входом. В больших нишах наоса напротив фигур святителей Григория Чудотворца и Григория Акрагантского изображены первосвященники Захария и Аарон.

Впервые в визант. храмовой декорации значительное место отведено сценам из детства Богородицы. В юж. части нартекса сохранились «Благовестие Иоакиму и Анне», «Введение Богородицы во храм», «Благословение священником». В северной — часто изображаемые здесь сцены из Страстного цикла: «Тайная вечеря», «Предательство Иуды»,



*Поклонение волхвов.
Мозаика в сев. своде кафоликона
мон-ря Дафни. Ок. 1100 г.*

«Омовение ног» (именно в нартексе, согласно мн. монастырским уставам, настоятель омывал в Страстной четверг ноги монахам). В алтаре представлены образы святителей и





диаконов. Среди изображенных святых — 5 Персидских мучеников (Акиндин, Пигасий, Авфоний, Елпидифор, Анемподист), 5 Севастийских мучеников (Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий, Орест), мученики Сергей и Вахс, Пров, Тарах и Андроник.

Мозаики, созданные столичными мастерами, принадлежат к лучшим образцам классической традиции комниновского искусства. Эта традиция стала откликом на изменение художественных вкусов высших кругов визант. общества, начавшееся в 60-х гг. XI в. и связанное с ростом интереса к античному наследию, что проявилось, напр., в трудах Михаила Пселла (ок. 1018 — ок. 1096). Новое понимание образа как одухотворенной, классически прекрасной тварной материи проявляется уже в мозаиках ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее (1065–1067) и с 70–80-х гг. XI в. начинает превалировать в искусстве К-поля (миниатюры Гомилий свт. Иоанна Златоуста — Paris. Coislin. 79, 1081 г.; Евангелия. ГИМ. Греч. 518, XI в., и др.). Уравновешенные, свободные композиции органично связаны с архитектурными поверхностями. Многообразие естественных поз, свободные, плавные движения создают ощущение собеседования святых друг с другом. Сложные ракурсы фигур, представленных в 3/4-ных разворотах и в профиль, подчеркивают глубину пространства, обогащенного архитектурными и пейзажными мотивами. Складки одежд выявляют пластику отличающихся классическими пропорциями тел, замкнутых четкими контурами. Использование преимущественно светлой мелкомодульной смальты и выверенные линии кладки, подчеркивающей объемы, позволяют достичь мягкой трактовки форм. Изысканный колорит определяется широкой палитрой смальты (до 30 оттенков). Индивидуализированные образы выражают эмоции с аристократической сдержанностью, без экспрессии и пафоса. Их классическая красота одухотворена Божественным светом. Особенной духовной энергией и сосредоточенностью обладает лик Христа Пантократора в куполе.

Стилистические различия мозаик позволяют заключить, что в храме работало не менее 4–5 мастеров. Наиболее заметны различия стиля композиций, расположенных в нар-

тексе и в наосе, однако сцены из детства Пресв. Богородицы в нартексе и часть праздников в наосе можно приписать одному автору. Возможно, еще один мастер специализировался на выполнении орнаментов.

В 1-й пол. XII в. к кафоликону был пристроен открытый экзонартекс с аркадой на ионических колоннах; одна из них сохранилась, остальные вывезены в XIX в. гр. Элгином. Над зап. частью храма был надстроен 2-й этаж, где размещались настоятельские покои и/или б-ка. К северу от кафоликона находятся руины обширной, вытянутой, прямоугольной в плане трапезной с апсидой. В 100 м к юго-востоку расположено монастырское кладбище с ц. во имя свт. Николая Чудотворца (IX в.) с костницей.

После завоевания Греции крестоносцами правитель Афин Оттон де ла Рош передал Д. цистерцианцам из Бельво; со 2-й пол. XIII в. по 1311 г. мон-рь служил усыпальницей герцогов Афинских (офиц. титул с 1280). В XIII–XIV вв. перекрытия верхнего этажа кафоликона были разобраны, а его стены превращены в оборонительные; зап. арки экзонартекса приобрели готические очертания.

После тур. завоевания Д. был возвращен православным. В 1532–1548 гг. к югу от кафоликона был устроен двор с аркадами и зданиями келий. К сер. XVII в. относятся фрески в сев.-вост. компартименте и жертвеннике. В 20–30-х гг. XIX в. здания мон-ря использовались в военных целях, в 1883–1885 гг. здесь находилась лечебница для душевнобольных (с древних времен считалось, что здесь исцеляются от безумия женщины; ср. греч. поговорку «Послать кого-либо в Дафни»). В кон. 80-х — 90-х гг. XIX в. после землетрясений Греч. археологическим об-вом была проведена реставрация собора: здание было укреплено, с сев. стороны пристроены контрфорсы, перестроены купол и зап. часть нартекса, группой итал. реставраторов расчищены и укреплены мозаики. Из более поздних работ следует отметить реставрацию кафоликона (в т. ч. мозаик) в 1955–1957 гг., а также начатые после землетрясения 1999 г. и не завершённые до сего времени. Памятник входит в список мирового культурного наследия ЮНЕСКО.

Лит.: Λαμπάκης Γ. Χριστιανική ἀρχαιολογία τῆς μονῆς Δαφνίου. Αθήνα, 1889; *idem*. Ἡ μονή

Δαφνίου μετὰ τὸς ἐπεσκευὰς. Αθήνα, 1899; *Millet G.* Le Monastère de Daphni. P., 1899; *Bertaux E.* Un chef-d'œuvre d'artbyzantin: Les mosaïques de Daphni // *Gazette des Beaux-arts*. P., 1901. T. 25. P. 359–375; *Αδαμαντίου Α.* Ὁμιλία περὶ τῶν ψηφιδωτῶν τοῦ ναοῦ Δαφνίου // *ΔΧΑΕ*. 1925. T. 2. Σ. 275–279; *Ὀρλάνδος Α.* Ὁμιλία περὶ τοῦ ναοῦ τῆς μονῆς Δαφνίου // *Ibid.* Σ. 70–75; *Demus O., Diez E.* Byzant. Mosaics in Greece: Hosios Lucas and Daphni. Camb. (Mass.), 1931; *Ἐγγρόπουλος Α.* Τὸ ψηφιδωτὸν τῆς Πλατυτέρας ἐν τῇ μονῇ Δαφνίου // *ΑρχΕφ*. 1934–1935 (1936). Σ. 132–140; *Grabar A.* La peinture byzantine. Gen., 1953. P. 115–118; Greece: Byzantine Mosaics / Pref. A. Grabar, M. Chatzidakis. Greenwich (Conn.), 1959; *Stéphanou P.* Le main gauche du Pantocratora Daphni: un symbole trinitaire // *ΟСР*. 1960. Vol. 26. P. 413–414; *Frolov A.* La date des mosaïques de Daphni // *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*. 1962. N 9. P. 295–299; *Gerke F.* I mosaici del katholikon di Dafni presso Eleusi // *Ibid.* 1964. N 11. P. 201–223; *Krauthheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965. P. 278; *Mango C.* Byzantine Architecture. N. Y., 1976; *Лазаридис П.* Дафнийский мон-рь: Кр. археол. путев. Афины, [1977]; *Лазарев В. И.* История визант. живописи. М., 1986. С. 64, 67, 92–95; *Вельманс Т., Корач В., Шунт М.* Визант. мир: Храмовая архитектура и живопись. М., 2006; *Попова О. С.* Проблемы визант. искусства: Мозаики. Фрески. Иконы. М., 2006. С. 299, 306–307, 327–330, 386.

Н. В. Герасименко, Э. П. И.

ДАФНОПÁT Феодор — см. *Феодор Дафнопат*.

ДА́ХМА, зороастрийское погребальное сооружение; др. названия — «башня молчания», «башня смерти». Обладает духовной силой, предназначено оградить землю от проникновения нечистоты. В широком смысле Д.— религ. учреждение, к-рое помогает Ормазде (см. *Ахура Мазда*) в борьбе с нечистотой, производимой Ахриманом (см. *Анхра-Майнью*). Д. обычно строят на вершине холма или на возвышении в соответствии с предписаниями в «Видевдате» (часть *Авесты* о соблюдении ритуальной чистоты, состоящая из 22 глав): «О святой создатель материального мира! Куда мы должны поместить тела усопших? О Ахура Мазда! Где мы должны поместить их?» Ахура Мазда отвечает: «О Спитама Заратуштра! На наиболее возвышенном месте!» (Видевдат. VI 44–45).

При возведении Д. проводятся специальные церемонии. Священные предметы, задействованные в них, связаны с символикой чисел. Так, веревка, состоящая из 101 нити, представляет 101 священное имя Ормазда, к-рое повторяется зороастрийцами каждый день при чтении молитв и проведении литургии.





3-кратное обматывание веревкой округлости Д. символизирует 3 главные добродетели *зороастризма*: благую мысль, благое слово, благое дело. 301 гвоздь, вбитый в землю, служит поглотителем нечистоты, а священная веревка, обвитая 3 раза вокруг гвоздей, действует как пограничная линия, сдерживающая проникновение нечистоты. Вбивание 301 гвоздя напоминает также о священном договоре, заключенном жрецами от имени общины со Спандармадом. Амеша Спентами заботится о земле, на которой возведена Д., в течение по крайней мере 301 года.

Тело умершего могло быть перенесено в башню в любое время дня. Т. к. предписано выставлять тело солнцу (Там же. V 13), переносить его ночью было строго запрещено. Одежду с умершего предварительно разрывали и клали на пол башни. Об этом говорится в «Видевдате»: «Два сильных человека могут перенести его и поместить его нагим на эту землю, на глину, кирпичи, камни и известь» (Там же. VIII 10). Одежда, оставшаяся от трупа, никогда не использовалась для др. целей, но сбрасывалась в яму снаружи башни, где она вилдела под действием солнца, воздуха и дождя. Труп закрепляли за ноги и волосы, чтобы звери или птицы, растерзав тело, не могли утащить кости к воде или растениям. Такой похоронный обряд был связан с недопустимостью осквернения почитавшихся стихий — огня, воды, земли. В наст. время кости умерших не оставляют надолго на площадке Д. Дважды в год скелеты сбрасывают в колодец Д., где солнце, дождь и воздух вскоре превращают все в прах. Со временем Д. срывали, и это считалось 2-м по значению ублаготворением земли. Место, где возведена Д., считалось тем не менее оскверненным навеки — до конца мировой истории, когда (через 3 тыс. лет после рождения Зороастра) вся Вселенная очистится в огне и потоках расплавленного металла и наступит «будущее существование».

Лит.: Авеста в рус. переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред.: И. В. Рак. СПб., 1997; *Мейтарчия* М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999; *Бойс* М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. Пер. с англ. СПб., 2003.

М. Б. Мейтарчия

ДАЦАН (тибет.), в тибет. и монг. буддизме подразделение монастырского комплекса, в котором ведется преподавание одной из 5 больших и

5 малых буддийских наук. Наиболее крупные Д. имеют 3 факта — общий (философский — цанид), медицинский и тантрический (гью, джуд); обучение в Д. длится ок. 15 лет.

Первые Д. были передвижными, представляли собой войлочные юрты. Стационарные Д. появились позднее; как правило, они имеют четкую планировку и включают целый ряд сооружений. Центром является храмовый комплекс, возвышающийся над др. постройками, ориентированный по сторонам света и обнесенный стеной с парадными воротами на юж. стороне. Вокруг него располагаются монастырские школы, общежития, склады и др. хозяйственные помещения.

В Бурятии термин «Д.» закрепился в значении «монастырь». С началом распространения здесь буддизма и до 20-х гг. XX в. на территории Бурятии было построено 47 Д. Самый ранний из них — Хилгантуевский, или Цонгольский, — был создан в кон. 30-х — нач. 40-х гг. (по др. версии, в сер. 50-х гг.) XVIII в. и получил имя Балдан-Брайбун в честь тибет. монастырских центров. Самый поздний — Хойморский (Хандагайский) — датируется 1918 г. Значительными Д. не только по числу лам и построек, но и по вкладу в развитие буддийской культуры Бурятии считаются Гусиноозерский (Тамчинский, 1741), Анинский (1775), Цугольский (1801), Агинский (1811–1816). Все они были закрыты и в значительной степени разрушены в 20–40-х гг. XX в. В перестроечный и особенно постперестроечный периоды началась их реконструкция. К наст. времени в Бурятии отстроено и действует 28 Д.

Н. Л. Жуковская

На европ. части России первый Д. был построен в С.-Петербурге в 1909–1915 гг. благодаря усилиям бурят. буддиста и ученого Агвана *Доржиева*, добившегося поддержки *Далай-ламы* XIII и одобрения со стороны имп. Николая II. Во время гражданской войны храм подвергался погромам и грабежу, регулярные службы не проводились. В 20-х гг. он был частично восстановлен и объявлен резиденцией Всесоюзного духовного управления буддистов СССР, религ. церемонии возобновились. В связи с репрессиями в кон. 30-х гг. Д. вновь перестал действовать, культовая утварь была частично передана в Музей истории рели-

гии и атеизма. С нач. 40-х гг. в помещении бывш. Д. располагалась военная радиостанция, с 1962 г. — отд-ние Зоологического ин-та. В 1990 г. исполком Ленгорсовета принял решение о возвращении храма верующим.

ДА́ЧИ (VI в.), мч. (пам. груз. 22 февр.) — см. *Колайские мученики*.

ДА́ШАМ ГРАНТХ (сикх.), священная книга — см. *Сикхизм*.

ДАЯНА́НДА САРАСВА́ТИ [наст. имя Мулшанкар Тивари] (1824, шт. Гуджарат — 30.10.1883, Аджмер), свами, инд. религ. реформатор, основатель «*Арья самадж*» (Об-во благородных). Д. С. род. в брахманской семье, исповедующей *шивизм*, но в возрасте 21–22 лет, разочаровавшись в традиц. религии, ушел из дома, движимый духовными исканиями. В 1848 г. юноша принял санньясу в одном из орденов ведантийского толка, основанном *Шанкарой* и посвященном богине *Сарасвати*, и в течение мн. лет бродил по Индии безымянным нищим странником, встречаясь с различными духовными учителями и совершенствуясь в *йоге*. С 1860 по 1863 г. Д. С. обучался санскриту у слепого гуру Свами Вирадджанды в Матхуре. Именно тогда, после досконального изучения *Вед* — древнейших религ. текстов Индии, у Д. С. сформировалась идея о необходимости очищения «изначальной и истинной» *ведийской религии* от искажающих ее «наслоений», привнесенных *индуизмом*. Он провозгласил девиз «Назад, к Ведам!» и, отринув создававшиеся на протяжении мн. веков тексты «священного предания», предложил собственную, монотеистическую трактовку древнеинд. памятника, согласно которой все многочисленные упоминающиеся в Ведах боги суть разные ипостаси единого Высшего Божества. При этом статус *шрути* (священного писания) Д. С. распространял только на 4 древнейшие самхиты, остальные же тексты ведического корпуса, включая *Упанишад*ы, не представлялись ему авторитетными. Д. С. интерпретировал ведийские гимны, исходя из предпосылки изначального древнеинд. единобожия: весь не укладывающийся в его систему мифологический и поэтический материал отбрасывался.





Покинув учителя, Д. С. вновь отправился в странствие по Индии с проповедью своих идей. Необычайная харизма, глубокая ученость вкупе с ораторским талантом обеспечивали ему известность и уважение. Д. С. нажил и множество врагов среди ученых брахманов, отстаивая свои тезисы в жестких диспутах, из которых он довольно часто выходил победителем благодаря блестящему знанию авторитетных санскр. текстов. Эти споры нередко грозили перерасти в потасовки. Известно о 18 покушениях на жизнь реформатора.

Д. С. отрицал все внешние атрибуты традиц. религии (храмы, изображения богов, священные места и т. д.), пышный и сложный ритуал. Бог, согласно его трактовке, является безличным Абсолютом (тождественным *брахману* в *веданте*), вездесущим и всемогущим творцом мира; служение ему человека, по мнению Д. С., должно состоять не в отправлении обрядов, а в правильном поведении, в стремлении к нравственному самосовершенствованию. Диалог между человеком и богом должен осуществляться без посредничества жрецов, а с помощью искренней внутренней молитвы. Борясь с монополией брахманов на знание священных Вед, Д. С. совершил святотатственный с т. зр. традиц. индуизма акт — переложил Веды на совр. хинди, сделав их доступными для женщин и представителей низших каст. Д. С. выступал против кастовой иерархии и регламентации поведения, против обычая самосожжения вдов (*сати*) и детских браков. Он с нетерпимостью относился к иным религиям на территории Индии, не допуская в отличие от др. религ. реформаторов его времени сближений с христианством или исламом на основе идей монотеизма. Более того, впервые за всю историю индуизма Д. С. обосновал и стал проводить в жизнь идею прозелитизма: он пытался возвращать инд. мусульман и христиан в лоно реформированного им индуизма посредством шуддхи — древнего ведийского ритуала очищения отпавших.

10 апр. 1875 г. в Бомбее (ныне Мумбаи) Д. С. учредил «Арья самадж», общество объединило неск. тыс. его сторонников. В период обострения антиколониальной борьбы общество активно поддерживало национально-освободительные движения. В наст. время организация занимается просветительской и со-

циальной работой, известна благотворительностью.

Из сочинений Д. С. следует выделить кн. «Сатьяртха Пракаш» (Свет Истины), изданную в 1875 г. в Варанаси. Эта книга представляет собой компендиум его основных идей и является «библией» для его последователей. Поскольку со временем взгляды Д. С. претерпели значительную эволюцию, уже через неск. лет он стал готовить 2-е изд. книги, подвергнувшись большим изменениям. С 1877 г. он работал над созданием комментариев к Ригведе (см. ст. *Веды*), однако этот монументальный труд не был доведен до конца. Перу Д. С. также принадлежат пособия по проведению ритуалов (упрощенных и воспроизводящих, по мнению Д. С., древнюю ведийскую практику), дидактические наставления о праведной жизни, множество памфлетов.

Причины смерти Д. С. остаются неизвестными. Многие полагают, что он был отравлен. Согласно последней воле Д. С., тело его было кремировано в соответствии с ведийскими предписаниями.

Лит.: *Sri Aurobindo*. Dayananda: The Man and His Work. Delhi, 1935; *Sarda H. B.* The Life of Dayananda Saraswati. Ajmer, 1946; *Jordens J. T. F.* Dayananda Sarasvati: His Life and Ideas. Oxf., 1978; *Lajpat Rai L.* Swami Dayananda Sarasvati: His Biography and Teachings. New Delhi; N. Y., 1991; *Мезенцева О. В.* Мир ведийских истин: Жизнь и учение Свами Даяянанда. М., 1994.

А. А. Сорочкина

ДАЯНИЕ ЗАКОНА [лат. *traditio legis*], рим. юридический термин, ставший названием распространенной в рим. искусстве в IV–V вв. христианской композиции, в основе которой изображение даяния Христом Церкви новозаветной «новой заповеди» любви. Д. з. часто сопоставляется с аналогичной по смыслу сценой «Даяние ключей ап. Петру». Один из ранних примеров — рельеф саркофага в ц. Сан-Себастьяно в Риме (370): Христос представлен на райской горе, из которой вытекают 4 реки. Правая рука отведена в сторону, в левой держит развернутый свиток; справа, склонившись, подходит ап. Петр с крестом на длинном древке, слева — ап. Павел. Подробнее см. в ст. *Traditio legis*.

ДВАДЦАТКИ, органы управления храмами в XX в. — см. ст. *Приходское собрание*.

ДВАЙТА-АДВАЙТА [санскр. *dvaitādvaita* — двойственность-в-недвой-

ственности], школа философии вишнуитской *веданты*, соответствующая одной из 4 признанных традиций инд. средневеков. религ. движения *бхакти* — санакади-сампрадая. Сформировавшаяся под значительным влиянием *вишишта-адвайты* и подготовившая в свою очередь в определенном смысле становление *двайта-веданты*, Д.-А. предложила достаточно «симметричное» решение основной проблемы философии веданты — проблемы онтологического соотношения Божества (*Брахмана*, или Ишвары), душ (чит) и материи (ачит), — к-рое одновременно заложило мировоззренческие измерения кришнаитского культа.

Эти 3 «параметра бытия» не могут быть ни вполне идентичными, ибо это противоречило бы, согласно Д.-А., свидетельству ведийских текстов (в первую очередь *утанишад*), ни вполне различными, ибо это, во-первых, ограничивало бы божественную вездесущность и, во-вторых, исключало бы возможность их реального взаимодействия. Брахман (Ишвара) не безличное мировое сознание, но персонифицированное божество, тождественное *Кришне* и наделенное всезнанием, всемогуществом, вездесущностью и способностью быть конечной причиной сущего, к-рое преобразуется и в духовные и в материальные начала, не растворяясь ни в одном из них, и помимо этого наделено всеми добродетелями и свободно от пороков. Брахман-Кришна является не только инструментальной, но и материальной причиной мира, создавая его одной своей волей (здесь нельзя не предположить влияние теистических религий, действовавших в средневеков. Индии). Души (*дживы*) имеют основание в нем, зависимы от него, бесчисленны и активны. Материальный мир определяется 3 началами — «неприродное» (апракрита), «природное» (пракрита) и время. Д.-А. как бы дифференцирует 2 «режима» существования Божества — статический, или самотождественный, и динамический, или саморазделительный, к-рый выявляется в его энергии, действии. Как и вишишта-адвайта, Д.-А. настаивает на том, что «путь познания» неосуществим без «пути богопочитания», его кульминация — в полной самоотдаче (прапатти) адепта. И снова, как вишишта-адвайта, Д.-А. придает большое значение аналогиям, приводимым для





обоснования доктрины тождества—различия 3 начал. Брахман-Кришна находится в таком же отношении к началам мира, как жизненная сила прана, реализующаяся в многообразных функциях чувственных способностей и ума-манаса, но сохраняющая при этом идентичность и индивидуальность. По др. примеру, популярному в Д.-А. и отчасти заимствованному из образности «Шветашватара-упанишад» (VI 10), Брахмана, создающего духовные и материальные начала, но остающегося «чистым» и «полным» в славе и силе, можно уподобить пауку, к-рый тклет паутину из собственного тела. В среде бхактов было популярно и истолкование Д.-А. мирозидания как спонтанной игры (*лилы*) вечно совершенного и всеблаженного Вишну-Хари.

Основателем Д.-А. был *Нимбарка* (XII–XIII вв.), брахман-вишнуит из Нимбапуры в тамильском гос-ве Майсур или из Матхуры — знаменитого североинд. центра *кришнаизма*. Ему приписывается ок. 7 сочинений, среди к-рых наиболее значителен комментарий к «Брахма-сутрам» — «Ведантапариджатасаурабха» (Аромат небесного дерева веданты). Учение Нимбарки систематизировано его учеником Шринивасой, откомментировавшим и его комментарий к «Брахма-сутрам». Последователи же Шринивасы — Мадхава Мукунда (XV в.), предложивший серьезную разработку теории познания, прежде всего учения об источниках знания, Кешава Кашмири Бхатта (XVI в.), Пурушоттама Прасада (XVII в.), Ванамали Мишра (XVIII в.) и др. — сохранили идентичность Д.-А., отстаивая ее учения и одновременно энергично полемизируя с оппонентами, притом не только с адвайтистами, но и с приверженцами вишишта-адвайты и бхеда-абхеды.

Лит.: *Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Camb., 1940. Vol. 3. P. 399–444; Sinha J. The Philosophy of Nimbārka. Calcutta, 1973; Agrawal M. M. The Philosophy of Nimbārka. Agra, 1977.*

В. К. Шохин

ДВАЙТА-ВЕДАНТА [санскр. dvaita vedānta — дуалистическая веданта], 3-е по значимости направление *веданты*, оппонирующее как *адвайта-веданте*, так и *вишишта-адвайте*, но выросшее, как и последнее, из стремления адаптировать ведантийское философское наследие к потребностям религ. движения *бхакти*. Д.-В.

составляет мировоззренческое ядро бхактистского течения брахма-сампрадая. Д.-В. строилась как радикальная оппозиция адвайте. *Брахман* Д.-В. — не чистое «анонимное» мировое сознание, но божество *Вишну*, созидатель, хранитель и разрушитель мира, ответственный за вселенское владычество, познание, закабаление и «освобождение», и вместе с тем образцовый семьянин — супруг богини Лакшми и отец демидурга *Брахмы* и «спасителя» *Ваю*.

В противоположность адвайте, трактованной вслед своей установки на чистый монизм любые типы отношений как иллюзорные, Д.-В. именно на отношениях (к-рые, по определению, означают признание различности членов отношений) строит свою онтологию, и потому понятие отношений является основным в ее философии. Базовых отношений 5: между Божеством и индивидуальными душами; между Божеством и материей; между душами и материей; между отдельными душами; между отдельными составляющими материи. При этом Бог мыслится как независимая сущность (сватантра), души и мир — как зависимые от него (паратантра). Плюралистическая концепция универсума, основанная на реальности отношений, объясняет заимствования в Д.-В. из «релятивной онтологии» *вайшешики*. Ее шестеричную категориальную систему (субстанции, атрибуты, движения, универсалии, партикулярии, присущность), Д.-В. восполняет «квалифицируемым», «целым» и взятыми из *мимансы* «потенцией» и «сходством». Из *санкхьи* Д.-В. заимствует аргументы в пользу множественности духовного начала, *Атмана*, учение о *гунах* и эманацию «эонов» из первоматерии-Пракрити. При всем отличии от Божества душа является его отражением. Подлинное знание об этом достигается соответствующим изучением сакральных текстов, после чего адепт созревает для пламенного служения Божеству, к-рое отвечает ему дарами, соразмерными возможностям реципиента. Поскольку Бог познается через изучение сакральных текстов, нельзя считать, что его природа является непознаваемой, — сомнение может вызвать только полнота его познания. В соответствии с общими вишнуитскими представлениями Д.-В. настаивает на том, что Бог, будучи невоспринимаемым и

невообразимым сам по себе, проявляет себя в различных формах (вьюхах) и воплощениях (*аватарах*), а его супруга совечна ему и соведуща и персонифицирует его созидательную энергию, к-рая есть результат его всеохватывающего совершенства. Сознательные души распределяются на 3 класса: вечно свободные (как Лакшми), освобождающие себя от *сансары* (каковы боги и люди, мудрецы-*риши* и предки) и «связанные» (бадха), притом среди последних также различаются в свою очередь способные быть избранными для «освобождения» и обреченные на пребывание в сансаре во все времена. «Освобождение» мыслится не как адвайтистское слияние с Божеством, но как вечное сопребывание с Вишну в его «обители». При этом все существа делятся на 3 класса: предназначенные для «освобождения», для адов (прежде всего демоны и последователи *Шанкары*) и для пребывания в сансаре, и это фаталистическое учение логично следует из полной ответственности Божества за все, что происходит с ними.

Основателем Д.-В. был Мадхва (1281–1360), к-рому в общей сложности приписывается ок. 40 сочинений. Достоверно известно, что он написал 10 религиозно-философских трактатов, основным из к-рых считается «Анувьяхкьяна», а также множество комментариев: к «Брахма-сутрам» («Сутрабхашья»), к «Махабхарате» в целом и к «Бхагавадгите» в частности, к тем основным *упанишадам*, к-рые истолковывал Шанкара, и др. индуистским текстам (наиболее известно его истолкование «Бхагавата-пураны»).

Труды Мадхвы комментировались Джаятиртхой (XIV в.), составившим свой трактат «Ньяя-судха» (Нектар дискурса), и Вьясатиртхой (XVI в.). Они «достроили» основной корпус текстов Д.-В., продолжая полемизировать с адвайтистами. В целом последователи Д.-В. были одними из самых плодотворных авторов позднесредневека. индуистской литературы. Специфическая «неуживчивость» Мадхвы нашла продолжение в его общине, к-рая разделилась на множество подсект, споривших преимущественно по «юрисдикционным» вопросам.

Лит.: *Raghavendrachar H. N. Dvaita Philosophy and Its Place in the Vedānta. Mysore, 1941; Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Camb., 1955. Vol. 4. P. 51–203; Радхакришнан С. Инд. философия. М., 1957. Т. 2. С. 621–632;*





Sharma B. N. (*Krishnamurti*). A History of Dvaita School of Vedānta and Its Literature. Bombay, 1960–1961. 2 vol.; *Shanbhag D. N.* Some Problems in Dvaita Philosophy and Their Dialectical Setting. Dharwad, 1982; *Puthiadam I.* Viṣṇu, the Ever Free: A Study of the Mādhva Concept of God. Madurai, 1985.

В. К. Шохин

ДВА́ЛИ [груз. დვალი], фамилия неск. груз. каллиграфов. Иоанн Д. подвизался во 2-й пол. XI в. в иерусалимском груз. *Крестовом мон-ре*. По поручению настоятеля мон-ря прп. *Прохора Грузина* им была переписана праздничная *Минея* на дек. — февр. (Hieros. Patr. 36). Микаелу Д. принадлежат рукописи *Часослова* (Hieros. Patr. 143), *Синаксаря* в переводе прп. *Евфимия Святогорца*; также он участвовал в переписывании *Толкования Евангелия* от Иоанна свт. Иоанна Златоуста (Hieros. Patr. 145). Микаел, Симеон, Георгий и Иоанн Д. переписали в груз. монастыре *Калипос* на *Чёрной Горе* (Сирия) *Алавердское Четвероевангелие* (Кекел. А 484, 1054 г.). Стефан Д. подвизался в XI в. в мон-ре Пресв. Богородицы в *Гефсимании* (Иерусалим), где переписал рукопись литургии (Sinait. iber. 89). Георгий Д. подвизался, судя по всему, в одном из мон-рей *Сванети* в XIII в., ему принадлежит рукопись *Лабечинского Четвероевангелия* (Кекел. А 1563), о чем сообщается в пространном колофоне заказчика *Георгия Лабечинели*.

Э. *Габидзашвили*

ДВЕКУ́Т [евр. דבקוּת — прилепление, приобщение к Богу], богословский термин в иудаизме, к-рым обозначается состояние духовной устремленности к Богу, привязанности к Нему. Впервые в Свящ. Писании глагол от ивритского корня (דבק) «прилепляться» и его формы встречаются в кн. Второзаконие (4. 4; 10. 20; 11. 22; 13. 4; 30. 20). Последующая иудейская герменевтическая традиция, комментируя эти стихи, в разные эпохи воспринимала этот термин по-разному. Восприятие Д. ранним раввинистическим иудаизмом характеризуется толкованием его не столько в мистическом, сколько в чисто практическом ключе. Ввиду невозможности букв. прилепления к Богу, исходя из указания (Втор 4. 24), *Талмуд* видит исполнение заповедей, связанных с Д., в установлении родственной связи с учителями и в их материальной поддержке (Кт. 111б). Такое же мнение

высказывает позднее Моисей *Маймонид*, толкующий Д. как указание держаться как можно ближе к ученым мужам (т. н. талмид-хахамам) и их ученикам, разделять с ними трапезу, привлекать их к участию в своих деловых предприятиях и всячески поддерживать с ними тесную связь (Яд, Хилхот де'от 6. 2).

В лит-ре *каббалы* с XIII в. начинает формироваться богословское понятие «Д.», соответствующее разным сторонам индивидуального мистического опыта. Внимание с психологических аспектов, таких как верность и преданность Богу, переносится в первую очередь на близкую духовную связь с Богом, на мистический опыт и переживание экстатических состояний, которых можно достичь посредством сосредоточения на тайном смысле слов молитвы. Такой подход отчасти возрождает традицию иудейской эзотерической раннесредневек. лит-ры *Хехалот*, уходящей корнями в традиции позднеантичного гностицизма и межзаветной апокалиптики, описывающей визионерские опыты людей (*Моисей, Илия, Енох*), достигших способности созерцать Меркаву — престол-колесницу Славы Божией. Виднейшие авторы провансальской и испан. каббалы (*Нахманид, Ибн Эзра, Исаак Слепой, Абулафия*), а также книга *Зохар*, являющаяся самым известным памятником каббалистической мистики, рассматривают Д. как высшую стадию духовного совершенства, тесно сопряженную с религ. этикой. Д., согласно такому взгляду, достигает именно те, кто очистили разум изучением Писания, добродетелью, целомудрием, покаянием и молитвой и встали на поэтапный путь, ведущий к созерцанию эманаций Бога. Тот, кто пребывает в постоянной экстатической молитве, может достичь Д., т. е. такого состояния, при к-ром душа соприкасается с определенной Божественной эманацией (сфирой), причем каббала устанавливает символическое соответствие между определенными этическими закономерностями человеческой жизни и достижением тех или иных эманаций. Д. является высшей ступенью лестницы духовного восхождения, к-рой человек достигает, соединяясь с 10-й эманацией Бога, Шехиной, символизирующей гармонию, существующую между всеми сфирами, и обозначающей присутствие Бога во

вселенной, в жизни индивида или всей общины, а также Его присутствие в священных местах. Путь, ведущий к достижению Д., имеет следующие стадии: «гиштавут» — бесстрастие к похвале или порицанию; «гитбодедут» — пребывание наедине с Богом; «руах ха-кодеш» —нисхождение св. духа и прорицание. По каббале, человек в состоянии Д. преодолевает восторг религиозного служения («гитлагавут») и, оставив позади все чувства и эмоции, погружается в бесконечный мир божественной гармонии, пребывает в состоянии внутреннего единения с Богом, хотя подобное состояние не устраняет в полной мере трансцендентности Бога человеку.

Дальнейшее развитие взглядов на Д. связано с деятельностью Исаака *Лурии* и его последователей, являющихся основоположниками т. н. цфатской школы. Согласно лурианской школе, Д. неотделим от такого состояния, как «кавана», являющегося выражением молитвенного усердия и мистической сосредоточенности. Оно определяет те границы безмолвной медитации, в к-рых возможен экстаз, ведущий к мистическому общению с Богом. Цель, преследуемая мистической медитацией в акте молитвы и в размышлении об этом акте, заключается в раскрытии различных этапов восхождения к Богу. Молитва в духе мистической медитации — это символический образ теогонического и космического процесса. Д. достигает тот, кто, сосредоточенно молясь, проходит через все небесные сферы так, чтобы своей молитвой оказать духовное воздействие на все миры. Молитва человека, достигшего Д., по последователям Лурии, является частью такого процесса, как «тиккун», т. е. устранения последствий первородного греха и возвращения всех вещей на предуказанное Богом место. Согласно этому учению, человек, пребывающий в состоянии Д., соприкасаясь с материальным миром, может освободить рассеянные божественные искры из пленения порочной материи и соединить их с их небесным источником. Роль еврейства именно в том, чтобы посредством вознесения этих искр лишить нечистые силы их власти, дать им возможность освятиться и обрести место в преображенном мире. Участие евреев в этом процессе дает возможность для трактовки богословского





понятия «Д.» не только в личном, но и в коллективном аспекте: поскольку Шехина связала себя с народом Израиля и вступила с ним в духовную близость, то и Д. является состоянием, к-рого в мессианской эсхатологической перспективе должен достичь весь Израиль в своей полноте.

Новый этап в понимании термина «Д.» начался в сер. XVIII в., с возникновением такого направления евр. мистицизма, как *хасидизм*. Использование данного каббалистического понятия в хасидизме является несомненным проявлением преемственности 2 данных течений. Термин «Д.» используется хасидскими авторами, считавшими себя продолжателями дела каббалы, при описании духовного восхождения человека к Божественным сферам во время сосредоточенной молитвы. Методы достижения подобного самоуглубления и концентрации внимания заимствованы из каббалистических трактатов средневековья; среди них — медитация над 4-буквенным именем Бога, мысленное написание и беззвучное повторение этих букв. В зависимости от контекста Д. в хасидизме выражает и мистический духовный опыт, и степень привязанности к Богу, максимально сближаясь с каббалистическим термином «кавана». Однако, несмотря на общность определенных представлений о Д., в хасидской трактовке данного понятия акцент переместился с пристального внимания к экзальтации, порождаемой молитвами и духовным подъемом, на стремление обрести Д. как постоянное нравственно-психологическое душевное состояние, определяющее поступки человека даже в повседневных делах. Оба направления усматривают в Д. высший религ. идеал, однако, согласно воззрениям средневеков. каббалистов, это путь избранных, в хасидизме же термин «Д.» используется в более широком смысле, являясь целью, к-рой может достичь любой богобоязненный еврей. Несмотря на то что хасидская лит-ра описывает состояние Д. в самых восторженных тонах, молитвенный экстаз не является самоцелью. Хасидские авторы сознательно ставят Д. выше экстаза, к-рый был основным необходимым условием для каббалистов средневековья при созерцании Божества и растворении в Нем «Я» молящегося. Согласно бо-

гословию хасидизма, Д. не конечная стадия процесса мистического сближения с Богом, а 1-я ступень, без которой невозможны дальнейшие шаги, обретающие духовный смысл лишь в силу причастности к данному состоянию. Каждый человек должен стремиться к Д., не позволяя себе ни на минуту отвлечься от мыслей о Боге. Такое переосмысление значения Д. в духовном совершенствовании сделало хасидизм понятным для простых верующих, в результате чего он стал к кон. XVIII в. самым широким народным движением в среде евреев Вост. и Центр. Европы.

В сотериологии также видна связь между трактовкой «Д.» в хасидизме и в цфатской каббале. Основы луринского учения о «тиккун», спасении рассеянных божественных искр с целью их восстановления в первозданном, сотворенном Богом единстве, стали той отправной точкой, отталкиваясь от которой хасидизм выстроил учение о преобразении падшего мира посредством его освящения как в молитве, так и в любом физическом акте.

Новым проявлением осмысления Д. в хасидизме является идея о «прилеплении» верующих друг к другу и к наставнику: поскольку люди не в состоянии непрерывно думать о духовном мире, то исполнение предписания о Д., касающееся всех, реализуется в максимальном сплочении широких масс вокруг цадика (праведника), непрестанно помышляющего о Творце. Цадик всегда находится в состоянии духовного единства с учениками. За счет пребывания в состоянии Д. цадик имеет возможность помочь всем уповающим на него хасидам возвыситься до соприкосновения с божественным и самим достичь Д.

Противостояние хасидизма и ортодоксального иудаизма сказалось и в разной трактовке термина «Д.». В литов. направлении ортодоксального иудаизма, выступавшем против нового богословского течения, Д. не поощрялся, т. к. считалось, что он мешает учебе, в то время как традиция хасидских школ настаивала на том, что Д. выше по своей духовной значимости, нежели «лимуд» (рациональная учеба), который может восприниматься лишь как дополнение к Д. С т. зр. мн. учителей хасидизма, изучение каббалы не всегда способствует личному служению,

целью к-рого и является Д. Для простых людей Д. легче достичь изучением назидательной лит-ры, а не каббалы.

Лит.: Краткая евр. энциклопедия. Иерусалим, 1982. Т. 2. Стб. 291–292; Kaplan A. Meditation and Kabbalah. York Beach (Meine), 1982; Sharov S. Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements. Chapel Hill, 1982; Heschel A. J. The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism. Chicago, 1985; Mahler R. Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the 1st Half of the XIX Cent. Phil., 1985; Weiss J. Studies in Eastern European Jewish Mysticism / Ed. D. Goldstein. Oxf., 1985; Liebes Y. Studies in the Zohar. N. Y., 1993; Duprè L. Unio Mystica: The State and Experience // Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue / Ed. M. Idel, B. McGinn. N. Y., 1996. P. 3–23; Idel M. Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism // Ibid. P. 27–57; Mercur D. Unitive Experiences and the State of Trance // Ibid. P. 125–153; The Oxford Dictionary of World Religions / Ed. J. Bowker. N. Y., 1997. P. 272; Wolfson E. R. Abraham Abulafia — Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, Theurgy. Los Ang., 2000. P. 9–93; Шолом Г. Основные течения в евр. мистике. М.; Иерусалим, 2004; Грин А. «Это слова...»: Словарь евр. мистики и духовной жизни. М.; Иерусалим, 2006; Рыбалка А. Путеводитель по миру Каббалы. М.; Иерусалим, 2006.

Л. М. Пятецкий

ДВЕНАДЦАТИ ЕВАНГЕЛИЙ ЧИН — см. в ст. Великая пятница.

ДВЕНАДЦАТИ ПАТРИАРХОВ ЗАВЕЩАНИЯ («заветы») [греч. Διαθήκαι τῶν ἱβ̄ πατριάρχων; лат. Testamenta XII Patriarcharum], раннехрист. апокриф, составленный на основе библейских и постбиблейских иудейских преданий о ветхозаветных патриархах, в жанровом отношении примыкающий к апокалиптической литературе заветаний (заветов) (см. ст. Апокалиптика, Завещания апокрифические). Представляет собой собрание прощальных наставлений и пророчеств каждого из 12 сыновей праотца Иакова, адресованных братьям, сыновьям-наследникам и их потомкам.

Источники Д. п. з. и особенности жанра. В основе этого и др. сочинений в жанре завещания лежит библейская традиция предсмертных благословений и прощальных бесед праотцов, пророков и праведников, представленная прежде всего такими текстами, как Быт 49 (благословения Иакова) и Втор 31–34 (прощальная беседа, пророчества и рассказ о погребении Моисея). Аналогичные повествования встречаются в Быт 27. 27–29, 38–40 (благословения Исаа-





ка), Нав 23–24 (последние слова Иисуса Навина), 1 Цар 12 (прошальная беседа Самуила), а также в межзаветных произведениях как включенных в канон ВЗ — Тов 14. 1–11 (завещание Товита сыну) и 1 Макк 2. 49–70 (предсмертные наставления Маттафии сыновьям), так и считающихся апокрифическими — Юб 20–22 (завещание Авраама), Завещания 3 патриархов (Авраама, Исаака и Иакова), Иова, Каафа (4Q452), Моисея, отдельные части 1-й кн. Еноха и др.

Главным критерием для выделения жанра завещания является сюжетная линия. Вместе с тем для большей части указанных сочинений характерно наличие предсказаний о будущем (в традициях пророческой лит-ры) и этических наставлений (в традициях лит-ры премудрости). Реже встречаются повествования, близкие к апокалиптической лит-ре *вознесений*.

Несмотря на обилие ссылок на писания Еноха (II 5. 4; III 10. 5; 14. 1; IV 28. 1; VII 5. 6; VIII 4. 1; XII 9. 1), прямых цитат из известных в наст. время книг Еноха в Д. п. з. не выявлено. Зато в биографических разделах имеются многочисленные совпадения с повествованием кн. Юбилеев (напр., предания об Иуде, его жене, детях и Фамари в Test. XII Patr. IV 8. 10–12).

В межзаветной лит-ре 12 патриархов обычно фигурируют по отдельности (за исключением пересказов и реминисценций из кн. Бытия в общем контексте истории избранного народа). Основное внимание уделяется Иосифу («Иосиф и Асенеф», молитва Иосифа, кумран. апокриф Иосифа (2Q22; 4Q371–373), различные варианты «Истории Иосифа») и Левию (арам. кн. Левия, кн. Юбилеев). Нек-рые колена (особенно Даново) оцениваются негативно. Поэтому объединение всех 12 колен в одном произведении довольно необычно и может указывать на неиудаистское происхождение памятника.

С нач. XX в. стали известны фрагменты араб. текста кн. Левия из Каирской генизы (Camb. Genizah fr. Taylor-Schechter 16. 94; Bodl. Genizah fr. Hebr. C 27. Fol. 56, XI в.), содержание к-рых перекликалось с Завещанием Левия в составе Д. п. з. Во 2-й пол. XX в. в Кумране было найдено неск. араб. фрагментов того же произведения (1Q21; 4Q213, 213a, 213b, 214 и др.). Ряд кумран. фраг-

ментов (арам. и евр.) перекликается с Завещаниями Иуды, Иосифа и Неффалима (3Q7; 4Q484; 4Q215 и др.). Нек-рые параллели имеются с Завещанием Каафа (4Q542) и Видениями Амрама (4Q543–548), которые могли составлять единство с Завещанием Левия.

Текст. В наст. время известно 14 рукописей Д. п. з. Древнейшая сохранившаяся рукопись — из б-ки Кембриджского ун-та (Camb. Ff. 1. 24. Fol. 203–261v) датируется не ранее кон. X в. Полная версия представлена также в Vat. gr. 731 (XIII в.). Иная редакция текста со значительными дополнениями к Завещаниям Левия (после Test. XII Patr. III 2. 3; 18. 2) и Асира (после X 7. 2), совпадающими с текстом араб. кн. Левия, встречается в Ath. Cutl. 39 (X в.). В Bodl. Baroc. 133 (XIV в.), наоборот, имеются многочисленные пропуски. Для реконструкции оригинального текста важна рукопись Sinait. gr. 547 (XVII в.), которая обрывается на Test. XII Patr. XI 15. 7. По мнению совр. исследователей, наиболее близки к архетипу Кембриджская рукопись и фрагменты в Magc. gr. 494 (Hollander. 1985).

Греческий текст Д. п. з. впервые был издан И. Э. Грабиусом в 1698 г. В 1-й пол. XX в. основным считалось издание Р. Чарлза (по 7 рукописям). Совр. научно-критич. издание выполнено М. де Жонжем (1-е изд. — в 1964 г.; последний вариант, с участием Х. Холландера и Т. Кортвега, — в 1978 г.).

Для реконструкции оригинального текста имеет значение араб. перевод, выполненный с греч. языка не позднее X в. (Stone. 1969, 1975). Известно ок. 58 рукописей (древнейшие — XIII в.; в основном хранятся в б-ках мхитаристов в Венеции и Арм. Патриархата в Иерусалиме).

Лат. перевод, сделанный в 1242 г. с Кембриджской рукописи Робертом Гроссетестом, еп. Линкольна, послужил основанием для различных переводов на европ. языки. Известен небольшой фрагмент Д. п. з. в переводе на сир. язык (Lond. Brit. Lib. Add. 17193. Fol. 71a, 874 г.). Повидимому, в кон. IX — нач. X в. появился слав. перевод (см. ниже).

Язык оригинала. Хотя ни одна из сохранившихся рукописей греч. текста не содержит признаков перевода с семит. языков, обнаружение араб. фрагментов, близких к содержанию Д. п. з., заставило нек-рых исследо-

вателей поставить вопрос о семит. оригинале всего памятника или его отдельных частей (Charles. 1908). Однако предполагаемое наличие семит. идиом в тексте объясняется зависимостью Д. п. з. от перевода LXX. В пользу греч. оригинала говорит использование в тексте паронимазии (ἀθετοῦντα/νοθετῶν (Test. XII Patr. XII 4. 5), ἀναίρεσιν/ἀφαίρεσιν и λιμὸν/λοῦμὸν (IV 23. 3), ἐν τάξει/ἄτακτον (VIII 2. 9), τάξιν/ἐν ἀταξίᾳ (Test. XII Patr. VIII 3. 2); конструкций Genetivus absolutus и глагола μέλλω с инфинитивом (III 1. 2; 2. 10; 9. 9; IV 26. 3; VI 4. 10; XI 1. 1); терминов греч. философии (διάθεσις (XII 6. 5), αἴσθησις (I 3. 3; 6. 1; VIII 2. 8), φύσις (I 3. 1; 3. 3; VII 3. 5; VIII 3. 4–8), τέλος (X 1. 3, 9; 2. 1; XII 4. 1 и др.).

Происхождение и датировка. Д. п. з. были известны уже к нач. III в. по Р. Х., поскольку на них ссылается Ориген (Orig. In Jesu Nav. 15. 6).

Обилие в тексте христ. богословских идей и аллюзий на евангельское повествование (спасение через Христа (Test. XII Patr. II 7. 2; III 2. 11; 10. 2; 14. 2; 17. 2; 18. 9; IV 24. 6; VII 5. 10; 6. 9; VIII 8. 2; XI 19. 11; XII 3. 8; 10. 7); учение о Боговоплощении и Крестной Жертве (II 6. 5, 7; VII 5. 13; VIII 8. 3; X 7. 3; XII 10. 8); включение языческих народов в число спасаемых (II 7. 2; III 2. 11; XI 19. 11 и др.); образы нового Иерусалима (VII 5. 12) и проч.) позволяет говорить о том, что Д. п. з. в их нынешнем виде являются христ. произведением.

Вместе с тем наличие признаков, характерных для евр. межзаветной лит-ры, указывает на то, что происхождение отдельных частей Д. п. з. можно искать в эллинистической эпохе. К таким признакам относятся прежде всего превознесение колен Левия и Иуды (помимо Завещания Левия Test. XII Patr. I 6. 10–11; II 5. 5; 7. 1–3; IV 25. 1; VIII 5. 4; IX 8. 1), характерное, напр., для кн. Юбилеев (30–32) и араб. кн. Левия и важное для религ. и политической жизни эпохи Хасмонеев; частые ссылки на кн. Еноха Праведного (II 5. 4; III 10. 5; 14. 1; IV 28. 1; VII 5. 6; VIII 4. 1; XII 9. 1); использование образов иудейской апокалиптики (вознесение к Престолу Божию, ангелология и демонология) (III 2–5; I 2–3; 5. 6–7; IV 16. 1 и др.); антисамаритянские тенденции (III 7. 2); противопоставление Сима и Хама, потомки к-рого обречены на уничтожение (II 6. 3–5); тема рассеяния





*Праотцы Иосиф, Асир, Иссахар, Завулон, Левий, Рувим.
Фрагмент росписи ограды солеи ц. Спаса на Сенях в Ростове. 1675 г.*

и плена (III 10. 4; 15. 1; 17. 9; IV 21. 6; 23. 5; VI 9. 6; VII 5. 8, 13; VIII 4. 2) и др.

Т. о., наиболее вероятным временем появления Д. п. з. следует считать II в. по Р. Х. (если это христ. произведение) или II в. до Р. Х. (если собранные в нем материалы, не связанные с христианством, когда-то составляли единство, а затем подверглись христ. переработке). Важным для решения вопроса о датировке является оценка пророчеств о разрушении Иерусалима и храма (Test. XII Patr. III 15. 1; VII 5. 13). К теории христ. интерполяций склонялись Э. Шюрер, А. Дюпон-Соммер, М. Филоненко, Дж. Чарлзуорт, Х. Ки и др. М. де Жонж, Дж. Вандеркам, Дж. Никелберг выступают за христ. происхождение памятника.

Структура и содержание. Д. п. з. представляет собой собрание 12 самостоятельных произведений, написанных от лица одного из 12 сыновей Иакова и расположенных в порядке их старшинства — от Рувима до Вениамина. Каждый раздел строится по общей схеме: введение, рассказ о жизни патриарха (отсутствует лишь в Завещании Асира), этические наставления (минимальны в Завещании Левия), предсказание будущего, 2-е (краткое) наставление, рассказ о смерти и погребении патриарха (все похоронены в Хевроне). Разделам предшествуют заглавия, в к-рых указывается их основная тема (напр., Завещание Симеона — о зависти). Каждый из патриархов, вспоминая эпизоды своей жизни, рассказывает о своих грехах и добродетелях. На основании рассказанного дается предостережение от повторения грехов и наставление подражать добродетелям. Предсказания будущего делаются в виде стереотипных откровений (обычно

следуя схеме: грех — наказание — покаяние — спасение).

Завещание Рувима основано на 3 библейских историях: о незаконном союзе Рувима с Валлой, наложницей его отца (Быт 35. 22); об отказе Иосифа сожительствовать с египтянкой, женой его господина (Быт 39. 1–18); об исполинах, порожденных Стражами и «дочерьми человеческими» (Быт 6. 1–4; ср.: 1 Енох 6–11). За свой грех Рувим был наказан язвой «во внутренностях» на 7 месяцев, но был прощен после 7 лет покаяния, сопровождавшегося постом (Test. XII Patr. I 1. 5–10). Во время покаяния Рувим получил откровение о 7 духах заблуждения (точнее, о 2 группах из 8 и 7 духов соответственно, что может быть результатом интерполяции). Предупреждения об опасности блуда сопровождаются негативной оценкой женщин (5. 1–5). В заключительной части дается предсказание о соперничестве потомков Рувима с потомками Левия и Иуды. В целом в разделе получают истолкование неясности или двусмысленности библейского повествования о грехе Рувима (с Валлы снимается всякая вина за этот грех, несмотря на порочную природу женщин, Рувим жестоко наказан, Иаков после этого более не прикасается к Валле; сходная концепция представлена в Юб 33. 2–8). Хотя наряду с блудом в Завещании Рувима осуждается еще лишь грех пьянства, заглавие «О мыслях», вероятно, подразумевает, что весь раздел следует рассматривать как общее антропологическое введение к Д. п. з.

В Завещании Симеона (о зависти) обсуждается нападение Симеона и Левия на Сихем (Быт 34) и «досада» Симеона на Иосифа (ср.: Быт 37. 11). Виновниками этих проступков

называются князь заблуждения и дух ревности или зависти (Test. XII Patr. II 2. 7; 3. 1). За свои грехи Симеон наказывается сухорукостью. Он обретает прощение после 2 лет покаяния и поста. В качестве положительного примера, как и в Завещании Рувима, приводится Иосиф. В заключительной части этого раздела вновь говорится о грехе блудодеяния и о сражении потомков Симеона с потомками Левия. Предсказание о будущем делается со ссылкой на писания Еноха (II 5. 4). В 6. 1–7 пророчества представлены в поэтической форме (ср.: Сир 24. 13–17; 50). В финале предсказывается победа людей над лукавыми духами, воскресение Симеона и Боговоплощение (6. 5–7). От колен Левия и Иуды произойдет Первосвященник и Царь, Который будет Богом и человеком и спасет все народы и Израиль (7. 1–2).

В Завещании Левия речь идет о божественном происхождении и служении священства. Гордость, вынесенная в заглавие, в тексте завещания не упоминается, но подразумевается как основной грех ветхозаветного священства. Левий предстает главным посредником в деле спасения Израиля и всех народов, стоящий выше Иуды. Часть текста основана на арам. кн. Левия. После небольшого вступления повествуется о 2 видениях Левия (1-е, близкое к 1 Енох 14–16, о путешествии с ангелом через 7 небес к Престолу Божию, в результате к-рого Левий назначается священником и получает наказ разрушить Сихем; 2-е, основанное на Юб 32. 1 и арам. кн. Левия 4–5, об облачении Левия 7 ангелами в первосвященнические одеяния), далее следуют видение Иакова и наставление Исаака (основаны на арам. кн. Левия 5–10), ряд увещева-



*Праотцы Симеон, Иуда, Нефталим, Дан, Гад, Вениамин.
Фрагмент росписи ограды солеи ц. Спаса на Сенях в Ростове. 1675 г.*

ний и предсказаний, повествование о жизни Левия (близкое к араам. кн. Левия 11–12), еще одно увещание (о страхе Божиим в стиле литературы премудрости), апокалиптическое видение (аналог в араам. кн. Левия отсутствует; повествование включает историю священства и его грехов, рассказ о разрушении храма и пленении, толкование 70 седмин, аллюзии на Крещение и искушение Спасителя, предсказание спасения Адама и поражение Велиара) и заключение. В Заветании Левия помимо мн. аллюзий на тексты НЗ и предсказаний о пришествии Сына Божия и Его Страстей (Test. XII Patr. III 4. 4 и др.) представляют интерес рассказ об ангельском служении (3. 5–6), частые ссылки на кн. Еноха Праведного (10. 4; 14. 1; 16. 1), отсутствие упоминаний Аарона в генеалогических списках, призыв к непрестанному чтению Писания (13. 2) и др.

Заветание Иуды (о мужестве, сребролюбии и блудодеянии) по объему превосходит остальные разделы Д. п. з. Иуда предстает как охотник, воин и прародитель царского рода и Царя-Мессии (IV 24). Гл. 9 (об Исаве), близкая по содержанию к Юб 37–38, возможно, является интерполяцией. Рассказ в главах 8, 10–12 основан на Быт 38. Как и в Заветании Рувима, поднимается тема опьянения и жен. коварства. В 20-й гл. идет речь о 2 духах (истины и заблуждения), а в 21-й гл. заповедуется любить Левия, к-рый ставится выше Иуды. В финале приведено пророчество эсхатологического характера, завершающееся предсказанием воскресения мертвых.

Заветание Иссахара (о простоте, в смысле простого крестьянского образа жизни) имеет много общих черт с популярными концепциями

киников и стойков. Сначала воспроизводится рассказ Быт 30. 14–18 о Рахили, Лии и мандрагорах. Целомудренные Иссахар и Иосиф противопоставляются Рувиму и Иуде. Далее Иссахар говорит о ряде добродетелей. В 6-й гл. приводится пророчество о последних временах, когда его потомки оставят «простоту». В заключение вновь перечисляются добродетели Иссахара.

В Заветании Завулону (о сострадании и милосердии) утверждается, что он совершал грехи только в мыслях и отговаривал братьев от убийства Иосифа (ср.: Быт 37). За милосердие Бог даровал Завулону здоровье (VI 5. 2). В 6-й гл. сообщается, что Завулон первым построил лодку и занимался ловлей рыбы. В 9. 8 предсказано явление Господа и поправление Велиара. В заключение Завулон говорит о своем воскресении и о том, что он будет вождем тех, кто останутся верны закону (10. 2).

Заветание Дана содержит рассуждения о гневе и лжи. В 5-й гл. предсказывается отступление потомков Дана от Левия и Иуды и их смешение с язычниками, что приведет к пленению. Обратившись к Господу, они будут помилованы. От колена Левиина и Иудина придет Спаситель, Который победит Велиара. В 5. 12 упоминается радость святых в Эдеме и Новый Иерусалим.

В Заветании Нефталима (о естественной благодати) после биографического и генеалогического разделов говорится о естественном порядке и различиях в творении (по полу, чувствам, частям тела). Со ссылкой на писание Еноха (VIII 4. 1) говорится о карах для тех, кто нарушают естественный порядок. В 5-й гл. предсказывается обращение язычников к Богу. В финале Нефталим призывает братьев объединиться с Левиим

и Иудой, от к-рых произойдет спасение Израилю (VIII 8. 2–3). Упоминается также время воздержания от общения с женой для молитвы (8. 8).

В Заветании Гада (о ненависти) говорится о грехе этого патриарха (желании убить Иосифа из-за ненависти к нему), следствием к-рого становится болезнь (IX 5. 9–11). Гад предостерегает сыновей от «духа ненависти», к-рый «сотрудничает» с сатаной (IX 4. 7). В 8. 1 затрагивается тема почитания Иуды и Левия.

Заветание Асира (о 2 путях порока и добродетели) примыкает к обширной лит-ре двух путей. В 1-й ч. осуждается двуличие и лукавство. Описываются 2 типа людей: те, которые грешат, но потом каются и побеждают зло, и те, к-рые, даже совершая добро, находятся под влиянием Велиара. Необходимо стремиться к цельности. Во 2-й говорится об эсхатологических последствиях 2 путей. Предсказывается рассеяние потомков Гада и Дана (X 7. 6). В 7-й гл. упоминается пришествие Спасителя, Который будет есть и пить с людьми и «сокрушит голову дракона в воде» (7. 3).

Заветание Иосифа (о целомудрии) начинается большим поэтическим текстом (XI 1. 2–2. 7), в к-ром описывается его жизнь и прославляется долготерпение. Далее следует повествование о его отношениях с женой Потифара в виде пересказа отдельных эпизодов. В 10. 5–16. 6 говорится об отношениях Иосифа с братьями. Гл. 19. 1–11 сохранилась только в араам. переводе. Здесь предсказано Рождение Агнца от Девы из колена Иудина (19. 8) и содержится пересказ Быт 50. 24–26.

В Заветании Вениамина о чистом помышлении патриарх призывает детей подражать Иосифу в любви к Богу и в исполнении Его заповедей,





предсказывает, что их злые дела вызовут удаление царства Божия, за которым последует восстановление храма, возвращение 12 колен, всеобщее воскресение (не только для торжества, но и для позора) и пришествие Небесного Царя (XII 9; 10. 6–8). В 3. 8 упоминается кровь завета, в 9. 1 дается ссылка на слова Еноха Праведного. В качестве одной из главных добродетелей названо стремление к чистоте помыслов (главы 5 и 6).

Дополнения к ветхозаветным повествованиям. Д. п. з. содержат предания, уточняющие или восполняющие сведения Библии: ангел Божий сообщает Иакову о грехе Рувима с Валлой (Test. XII Patr. I 3. 15); Иаков убивает Исава (IV 9. 3); Рахиль относит мандрагоры, полученные от Лии, священнику в «дом Господень» (V 2. 5); египтянка прибегает к колдовству и снадобьям, чтобы соблазнить Иосифа (I 4. 9; XI 2–9); египтяне не отдают евреям кости Иосифа, полагая, что это вызовет бедствие на земле Египта (II 8. 3–4); Фамарь называется дочерью Арама (IV 10. 1), а Валла и Зелфа — родными сестрами (VIII 1. 9–12; ср.: Юб 28). Объясняются причины некоторых неприятных происшествий: Рувим согрешил с Валлой по причине того, что она была пьяна и обнажена (I 3. 13); сотворить отмщение жителям Сихема за Дину Левию повелел ангел Божий (III 5. 3); жители Сихема хотели сделать с Саррой и Ревеккой то же самое, что и с Диной (III 6. 8); Иуда согрешил с Фамарью из-за чрезмерного употребления вина (IV 11. 2; 12. 3; 13. 5–7); Ир и Онан не хотели брать Фамарь в жены, т. к. она не была хананеянкой (IV 10. 2–5); сидение Фамари у ворот в качестве блудницы было исполнением закона аморреев для вдов (IV 12. 2); Гад возненавидел Иосифа из-за того, что тот донес на него отцу (IX 1. 6–9). Подробно описываются наказания за грехи патриархов и пути к их прощению, их душевные и телесные качества и проч.

Учение о Христе. Господь Иисус в Д. п. з. называется Христом (III 10. 2), Спасителем мира — язычников и народа Израиля (II 7. 2; III 2. 11; 10. 2; 14. 2; 17. 2; VII 5. 10; 6. 9; VIII 8. 2; XI 19. 11; XII 3. 8), Богом и человеком (II 7. 2; VIII 8. 3; X 7. 3; XII 10. 7), Богом, явившимся во плоти (XII 10. 8), Всевышним (III 4. 1; X 7. 3), Первосвященником и Царем (II 7. 2;

III 8. 14; 17. 2; 18. 2; XII 10. 7), Пророком Всевышнего (III 8. 15), Единородным Пророком (XII 9. 2), Звездой от Иакова и Солнцем Правды (IV 24. 1; VI 9. 8; ср.: III 18. 3), Отраслью Бога Всевышнего и Источником жизни (IV 24. 4), Агнцем Божиим (XI 19. 8; XII 3. 8). Он родится от Девы, облаченной в виссонные одежды (XI 19. 8), явится в Иерусалиме (VI 9. 8), будет есть и пить вместе с людьми (X 7. 3), будет безгрешен, кроток, смирен и справедлив (IV 24. 1; VII 6. 9), будет говорить с Богом как с Отцом (III 17. 2). Ему откроются все слова Господа (III 18. 2), на Него снизойдет с небес слава Божия и Св. Дух с голосом Отца (III 18. 6–7; IV 24. 2), Дух святости почиет на Нем в воде (III 18. 7). Он сокрушит голову дракона в воде (X 7. 3), обновит закон силой Всевышнего, научая всех Своими делами (III 16. 3; VII 6. 9), изольет на людей Духа благодати (IV 24. 2), обратит непокорные сердца к Господу (VII 5. 11), возьмет на Себя грех мира (XI 19. 11), умерев за грешников (XII 3. 8). Его обвинят во лжи (III 16. 3), Он пострадает, будет поруган и распят на дереве соплеменниками по инициативе первосвященников и примет смерть (III 4. 1; 4. 4; 14. 1–2; 16. 3; XII 9. 3), тогда «камни распадутся, солнце угаснет, воды иссякнут и вся тварь придет в смятение» (III 4. 1), завеса в храме разорвется (III 10. 3; XII 9. 4), но Он воскреснет, поднявшись из ада (III 17. 2; XII 9. 5). В результате ад потеряет свою силу (III 4. 1), Он свяжет Велиара, отберет у него пленников и ввергнет его в огонь навечно (III 18. 12; IV 25. 3; VII 5. 10; XII 3. 8), вознесется на небо (XII 9. 5), освятит народы благодатью Господней и отверзет врата рая (III 18. 9–10), даст Своим детям величие, знание и власть над нечистыми духами и сделает их одним народом (III 18. 9, 12; IV 25. 3). Святые будут вкушать в Эдеме от Древа жизни, получают Духа святости, излившегося как огонь, и благоволение Господа и будут радоваться Новому Иерусалиму (Test. XII P. III 18. 11; VII 5. 12; XII 9. 4). Он упразднит грех (III 18. 9), но люди Израиля будут упорствовать в своем неверии в Него (III 4. 1), за это их постигнут пленение, рассеяние среди народов, проклятие, позор и бедствия (III 10. 4; 14. 1; 15. 2–3; 16. 5; 18. 9; IV 23. 3), они примут неповинную кровь на свои головы (III 16. 3), храм запус-

теет и будет сожжен (III 15. 1; 16. 4; IV 23. 3). Он явится вновь и будет судить людей Израиля и все народы (XII 10. 8–9), верующие в Него возрадуются (XII 10. 7), люди Израиля будут помилованы и приняты Им (III 16. 5; XII 10. 11), Его царство будет вечным (III 18. 8; XI 19. 12).

Этика. Нравственному учению в Д. п. з. уделяется первостепенное внимание. Порицаются такие пороки, как неведение, свойственное молодым (ἄγνοια νεότητος) (I 1. 6), блуд (πορνεία) (I 1. 6; 3. 3; 4. 6–8, 11; 5. 3, 5; 6. 1, 4; II 5. 3–4; IV 13. 3; 14. 2–3; 15. 1; 18. 2), зависть (ζήλος, φθόνος) (II 2. 7; 4. 5; 6. 2), высокомерие (ὑπερηφάνεια) (III 17. 11), сребролюбие (φιλαργυρία) (IV 18. 2; 19. 1), пьянство (μέθη) (IV 11. 2; 12. 6; 14. 3), гнев (θυμός) (VII 1. 3, 8; 2. 1–2), ложь (ψεῦδος) (VII 1. 3; 2. 1, 4) и ненависть (μίσος) (IX 1. 9). Восхваляются такие добродетели, как простота (ἀπλότης) (V 3. 2, 4), сострадание (εὐσπλαγχνία) (VI 5. 1; 8. 1), милосердие (ἔλεος) (VI 5. 1, 3), целомудрие (σωφροσύνη) (XI 4. 1), терпение (μακροθυμία, ὑπομονή), молитва с постом (προσευχή μετὰ νηστείας), чистота помыслов (καθαρὰ διάνοια) и др. Большое значение придается братской любви и сохранению единства (II 4. 7; V 5. 2; VI 9. 1–4; VII 5. 4).

В Заветании Асира содержится учение о двух путях — порока и добродетели (ὁδοὶ δού, καλοῦ καὶ κακοῦ) (X 1. 5). Человек призывается быть «одноликим» (μονοπρόσωπος), т. е. приверженцем исключительно добра, а не «двуликим» (διπρόσωπος), т. е. частично добрым, а частично злым (X 4. 1, 6. 1).

Список пороков и добродетелей в целом соответствует широко распространенной в Средиземноморье на рубеже эпох стоической морали. Связь этических представлений Д. п. з. с греч. философией, возможно, подтверждается и отсутствием прямых ссылок на Писание и заповеди.

Во мн. пассажах заметно влияние христ. этики (призыв молиться за обижающих (XI 18. 2; ср.: Мф 5. 44; Лк 6. 28), соединение заповедей о любви к Богу и ближнему (V 7. 6; VII 5. 3; XII 3. 1–5; ср.: Мк 12. 30–31; Лк 10. 27).

Закон Моисеев в Д. п. з. почти не обсуждается. В Test. XII Patr. III 13. 1–9 он отождествляется с Премудростью. Хотя в соответствии с законом Моисеевым встречаются негативные оценки или прямой запрет





браков с язычницами (III 9. 10; 14. 6; ср. VII 5. 5; IV 8, 10–12), идолопоклонство и мужеложество осуждаются как нарушение естественно-го закона (VIII 3. 3–4). Соблюдение субботы и обрезание упоминаются в связи с историей о разрушении Сихема. Ссылка на пищевые запреты встречается в качестве метафоры моральной чистоты (X 2. 9; 4. 5).

Ангелология и демонология в Д. п. з. максимально развита. В Заветании Левия подробно описываются 7 небес и непрестанное ангельское служение (III 3. 5–6). Ангелы наставляют праведников (I 5. 3; IV 15. 5; V 2. 1) и ходатайствуют за Израиль (III 5. 6). Упоминается ангел мира (VII 6. 5). Богу и Его ангелам противостоят Велиар (сатана, дьявол) (ср.: 2 Кор 6. 15) и его лукавые духи (II 5. 3; III 3. 3, 5–7; 18. 12; 19. 1; IV 25. 3; V 6. 1; VII 6. 1–2). В Заветании Асира слугами Велиара называются двуличные люди (X 3. 2). Ангелы Велиара участвуют в загробном воздаянии грешникам (X 6. 4–5). В целом наблюдается тенденция, характерная для межзаветной лит-ры, к персонификации этических понятий (напр.: «дух блуда» (πνεῦμα τῆς πορνείας), «дух любви» (πνεῦμα τῆς ἀγάπης), «дух сна» (πνεῦμα τοῦ ὕπνου) и т. д. (I 2–3; II 2. 7; IV 14. 2; 20. 1–2; VII 1. 8; IX 1. 9, 4. 7 и др.).

Эсхатологическое учение Д. п. з. близко традиционной для книги Второзаконие и др. исторических книг картине истории, включающей представление о грехах (прежде всего — уклонение в язычество), за к-рые избранный народ будет изгнан или рассеян, и о покаянии, к-рое приведет к его возвращению (IV 23; VI 9. 5–9; VIII 4; X 7; ср.: Втор 30). «Конец времен» (καὶ τὸς συντελείας) связывается с событиями катастрофического характера и пришествием Мессии, Который вступит в битву с Велиаром и победит его (VII 5. 10).

В ряде мест предсказывается состояние народа против колен Левия и Иуды (I 6. 5–7; II 5. 4–6; VII 5. 4; IX 8. 1–2). Хотя Левий как священник, поставленный Самим Богом, предстает основным действующим лицом последних времен, в ряде мест говорится об ограниченности периода его священнического служения временем до пришествия Спасителя (ср.: III 4. 4; 5. 2; 18). В 7-й (заключительный) юбилейный период священство падает во грехи и прекратится (III 17. 8–11). На смену

ему придет Новый Священник, Который будет вершить суд (III 18. 2). Потомки Левия будут враждовать с Ним (Test. XII P. III 10. 2–3), в результате чего храм будет разрушен. Новый храм будет воздвигнут в уделе Вениамина, и в него соберутся все 12 колен (XII 9. 2). Произойдет всеобщее воскресение из мертвых (IV 25. 4) и Суд (XII 10. 8), на к-ром Господь осудит тех, кто «не уверовал в Бога, явившегося во плоти» (XII 10. 8). В конечном счете Бог будет обитать среди Израиля (III 5. 2; XII 10. 11) и все народы обратятся к Нему (VI 9. 8).

Изд. и пер.: Кушелев-Безбородко. Памятники. Вып. 3. С. 33–38; Тихомиров Н. С. Памятники отреченной рус. лит-ры. СПб., 1863. Т. 1. С. 96–145, 146–232; Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Каз., 1872. С. 256–284; Charles R. H., ed. The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Oxf., 1908; Смирнов А., прот. Заветы 12 Патриархов, сыновей Иакова. Каз., 1911; The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Crit. Ed. of the Greek Text / Ed. M. de Jonge et al. Leiden, 1978.

Лит.: Grabius J. E. Spicilegium sanctorum patrum, ut et haeticorum, seculi post Christum natum I, II et III. Oxoniae (Oxf.), 1698. Т. 1. P. 129–144, 335–374; Stone M. E., ed. The Testament of Levi: A First Study of the Armen. MS of the Testaments of the Twelve Patriarchs in the Convent of St. James, Jerusalem / Crit. transl. M. E. Stone. Jerusalem, 1969; idem. The Armen. Version of the Testament of Joseph. Missoula, 1975; Becker J. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen. Leiden, 1970; idem. Die Testamente der zwölf Patriarchen. Göttesloh, 1974. S. 15–163; Slingerland H. D. The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Crit. History of Research. Missoula, 1977; Hultgård A. L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. Uppsala; Stockholm, 1977. Vol. 1: Interprétation des textes; 1981. Vol. 2: Composition de l'ouvrage, textes et traductions; Hollander H. W. The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Comment. Leiden, 1985. (SVTP; 8); Kugler R. A. The Testaments of the Twelve Patriarchs. Sheffield, 2001 [Bibliogr.].

А. А. Ткаченко, С. Ю. Жуков

Славянские переводы. Памятник был переведен на слав. язык, возможно, в Болгарии еще в эпоху царя Симеона (893–927) и позднее получил широкое распространение в правосл. слав. (и в особенности древнерус.) книжности. На Руси Д. п. з. получили известность, вероятно, со времени принятия христианства, исследователи отмечают типологическое и содержательное влияние памятника (в особенности Заветания Иуды) на Поучение Владимира Мономаха, созданное ок. 1117 г. (Порфирьев. 1877. С. 16). Д. п. з. постоянно (вплоть до «Кирилловой книги». М., 1644) фигурируют (под

названием «Двенадцать Яковлич») в древнерус. «Списках книг истинных и ложных», в разделе отреченных книг (Грицевская И. М. Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 38, 44, 163, 165–168, 170, 172, 174, 176–179, 181, 187, 194, 198, 201, 224, 228, 233). В рус. рукописной традиции представлены списками в составе Палей — Толковой (старший список — РНБ. Собр. СПбДА. А.1.119, 2-я пол. XIV в.) и хронографической (старший список — ГИМ. Барс. № 619 (см.: Барсовская Палей), 10-е гг. XV в.) — и с XV в. самостоятельно, в различного рода сборниках (напр., в сборнике посл. четв. XV в. кирилло-белозерского книгописца Евфросина как Завет Завулونا — РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086. Л. 270 об.—272). В Толковой Палее содержится сокращенная редакция Д. п. з., в хронографической — пространная. Текстология самостоятельных (вне Палей) списков памятника изучена недостаточно, однако предполагать вторичный по отношению к Палее характер. Поскольку в Палее Д. п. з. помещены после рассказа о смерти Иосифа Прекрасного, то последовательность их изменена: цикл начинается с Заветания Иосифа. Эта структурная особенность характерна для большинства рус. списков памятника.

В 3-й четв. XV в. Д. п. з. были включены в Архивный список т. н. Хронографа Иудейского (РГАДА. Ф. 181. № 279), переписанный, по всей вероятности, в Слуцке. Менее вероятно, что это произошло на этапе создания архетипа данного хронографического свода в XIII в. (ок. 1262) в Галицко-Волынской Руси, поскольку в др. его списках (Варшавском и Виленском) текст «заветов» отсутствует.

В кон. XV — 1-й трети XVI в. в Западнорусской митрополии предпринимались опыты по превращению Д. п. з. в духовно-назидательное и даже уставное чтение. Ок. рубежа XV и XVI вв. они вошли в состав юго-зап. редакции *Измарагда* (старший список — Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 240. Л. 586–612, нач. XVI в.) в качестве глав 323–334, по расположению «заветов» совпадающих с Палеей, без общего заголовка (см.: Добрянский Ф. Н. Описание рукописей Виленской публичной б-ки, церковно-славянских и русских. Вильна, 1882. С. 341, 380–381). В нач.



XVI в. (не позднее 1512) памятник был включен (вероятно, через посредство упомянутой разновидности Измарагда) в учительную часть западнорус. редакции Пролога (БАН Литвы. Ф. 19. № 95 (Вильна, 1512). Сент.–февр. Л. 358–359 об., 368 об.–369 об., 370 об.–372 об., 373 об.–378, 380 об.–383 об., 394 об.–395, 398 об.–399 об., 403 об.–404 об., 407–408, 409 об.–410 об., 411 об.–413 об.), составленную, возможно, по инициативе митр. *Иосифа (Солтана)*. Цикл приурочен здесь к Неделе св. праотцов и размещен (в последовательности чтений Палеи) под 11, 13–16, 18–24 дек. Не позднее 1530 г. эта редакция Пролога была в полном объеме слита со стихной (см.: *Турилов А. А.* Духовная литература и письменность. XI–XVII вв. // ПЭ. Т.: РПЦ. С. 388). В этой пространной компилятивной редакции (БАН Литвы. Ф. 19. № 96 (Слуцк, ок. 1530). Дек.–февр.). Д. п. з. по календарной приуроченности, объему и расположению отдельных частей-«заветов» (Л. 68–70, 84 об.–86, 89 об.–91, 95 об.–101, 105–109 об., 133–134 об., 141–142 об., 149–151, 156–157 об., 160 об.–162 об., 164 об.–167) совпадают с исходным вариантом. Рукописная традиция обеих этих редакций Пролога остается по существу неисследованной.

С развитием высокого иконостаса в великорус. храмах и появлением в нем праотеческого чина (XVI в.) тексты, восходящие к Д. п. з., появляются на свитках представленных в нем ветхозаветных святых (*Сергеев В. Н.* Надписи на иконах праотеческого ряда иконостаса и апокрифические «Заветы двенадцати патриархов» // ГОДРЛ. 1975. Т. 29. С. 306–320). Эти надписи включались также в состав списков толкового Иконописного подлинника.

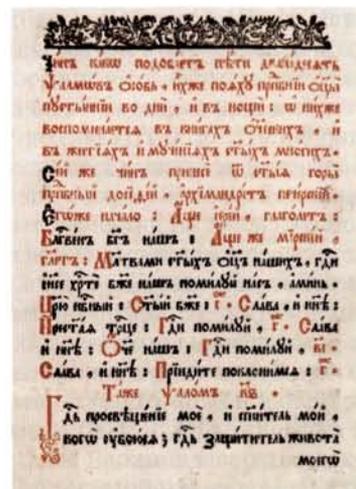
Помимо церковнославянского существует и средневек. чеш. перевод Д. п. з., выполненный с латыни в XIII–XIV вв. (см.: *Сперанский М. Н.* «Заветы двенадцати патриархов» в старинной чешской письменности // Сб. статей, посвящ. В. И. Ламанскому. СПб., 1907. Ч. 1. С. 19–40). Изд.: Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд.: Н. С. Тихонравов. М., 1863. Т. 1. С. 96–232; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой б-ки. СПб., 1877. С. 12–18, 59–67, 158–194; *Никольский Н. К.* О лит. трудах митр. Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 200–204; *Франко І. Я.* Апокрифи і легенди з українських рукописів. Львів, 1896. Ч. 1. С. 174–224.

Лит.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Каз., 1872. С. 256–284; *Сперанский М. Н.* Един югославянски перевод от «Заветите на дванадесетте патриарси» // Зб. за народни умотворения, наука и книжнина на Министерството за нар. просвещение. София, 1901. Кн. 18. С. 242–251; *Творогов О. В.* Заветы двенадцати патриархов // СККДР. Вып. 1. С. 183–184; СтБЛ. С. 175.

А. А. Турилов

ДВЕНАДЦАТИ ПСАЛМОВ ЧИН, богослужбное последование, основу к-рого составляют 12 определенных псалмов. Хотя в принятом ныне в правосл. Церкви Типиконе и др. текстах, регламентирующих литургическую практику, Д. п. ч. не упоминается, он тем не менее включен во мн. издания Следованной Псалтири и Каноника (в т. ч. в совр. русские, где он обычно помещен под заглавием: **Чинъ, какъ подобаетъ пѣти дванадесать псалмовъ особь, иже поахъ преподобннхъ отцы пѣстынннхъ во дни, и въ ноци: ѡ ннже воспоминается въ книгѣхъ отеческихъ, и въ житіяхъ и мѣчннхъ свѣтыхъ многыхъ. Сей же чинъ принесѣ ѡ свѣтыхъ горы прпннхъ достѣен, архимандритъ печерскнхъ.** Ученые XIX в. видели в этом Досифее киево-печерского подвижника XIII в. (см., напр.: История РЦ. Кн. 2. С. 379–380), но, как показал Н. К. Никольский, упомянутое в заглавии святогорское правило принесено в Русь живший ок. кон. XIV в. Досифей, игум. нижегородского Печерского мон-ря (*Никольский.* 1903); в сохранившемся тексте этого правила Д. п. ч. не назван, а последование 12 псалмов встречается уже в древнерус. рукописях XIII в.).

В наст. время Д. п. ч. не имеет определенного места в круге церковных богослужений и используется особенно усердными к молитве христианами в келейном правиле. Однако по происхождению этот чин не является правилом индивидуальной молитвы — он восходит к древнему циклу псалмов 12 часов ночи, являвшемуся частью специфической системы последований *суточного круга*, состоявшей из 24 служб (в отличие от принятой ныне повсеместно в правосл. Церкви системы, основанной на палестинском Часослове и состоящей из 9 служб (или, если не считать полунощницу, позднее всего утвердившуюся в составе палестинского Часослова, и изобразительны, — из 7 служб)). Происхождением Д. п. ч. из иного по сравнению с принятым ныне Часослова и объясняется его неопре-



Чин двенадцати псалмов.
Псалтирь. 1781 г. (РГБ)

деленный статус в современных богослужбных книгах.

По рукописям известно 2 ряда 12 ночных псалмов — древний и новый (выбор конкретных псалмов для обоих рядов в рукописных источниках неск. варьируется; Д. п. ч. в совр. книгах соответствует новому ряду). Оба ряда были впервые изучены Е. П. Диаковским (*Диаковский.* 1909; в исправленном и дополненном виде: *Диаковский.* 1913. Гл. 5), чья работа доньше остается основным исследованием по этому вопросу (см. также: *Скабалланович.* С. 383–385). Новый материал по теме был опубликован И. Фундулисом (*Φουντουίλης.* 1963; *idem.* 1994¹); тем не менее весь комплекс сохранившихся данных о древней системе 24 суточных служб (и, в частности, о 12 ночных псалмах) изучен недостаточно, а представления о литургической традиции (или традициях), в рамках к-рой эта система существовала, — отрывочны.

Древний ряд. Древнейшая рукопись, описывающая ряды из 12 ночных и 12 дневных псалмов, — это *Александрийский кодекс* Библии V в. (Fol. 532v); номера (в их чтениях возможны ошибки) дневных псалмов здесь: 8, 29, 1, 41, 50, 6, 69, 4, 111, 140, 105, 120; ночных: 74, 29, 54, 6, 4, 40, 51, 80, 86, 95, 21, 56; здесь также указано по 3 псалма для утренней и вечерней служб, т. е. приведены краткие указания о составе целого Часослова. Следующим по времени свидетельством об этом Часослове является папирусный фрагмент 2-й пол. VI в. P. Naqlun inv. 72/8 (см.: *Derda.* 1995. P. 89–90), содержащий лишь номера 12 дневных псалмов (в основном совпадают с указан-



ными в Александрийском кодексе, кроме псалмов для 8–11-го часов). Можно предположить (см.: *Froyshov*. 2003. P. 555), что описанный в этих памятниках егип. происхождения круг из 24 суточных служб восходит к практике егип. монашества IV в. и соответствует «Правилу ангела», описанному еп. Еленопольским Палладием (Лавсаик. Гл. 32) и прп. Иоанном Кассианом Римлянином (De inst. coenob. II 4–6; III 2), где каждый час состоял из псалма и молитвы.

Древний ряд 24 суточных псалмов выписывается в качестве приложения в нек-рых рукописях Псалтири (см.: *Диаковский*. 1913. С. 176; *Parri-lov*. 2004. P. 22–23. App. C5). В отдельных рукописях ряд объединен с системой суточных служб по палестинскому Часослову — напр., в Часослове Sinait. gr. 864, IX в., ряд из 12 ночных псалмов выделен в отдельную службу, следующую за 9-м часом и обозначенную специальным знаком, а ряд из 12 дневных псалмов (сохр. в рукописи фрагментарно) объединен с последованиями палестинского Часослова (см.: *Диаковский*. 1913. С. 176–177). Сходство в выборе псалмов указывает, что эта же система 24 псалмов, вероятно, была использована при составлении сложного цикла суточных служб, приведенного в знаменитой груз. рукописи X в. Sinait. Iber. 34 (см. о ней в ст. *Грузинская Православная Церковь*, разд. «Богослужение ГПЦ») (соответствующий фрагмент ныне находится в С.-Петербурге: РНБ. Сир. 16/1. Fol. 19) и основанного на палестинской практике, предположительно старше VII в. (см.: *Froyshov*. 2003. P. 561–562).

Сопоставление указаний источников о древнем ряде 12 ночных псалмов позволяет выделить 2 редакции древнего ряда псалмов — α и β . Редакцию α кроме Александрийского кодекса и папируса P. Naqlun inv. 72/8 содержат рукописи (вероятно, существуют и др.): ГИМ. Хлуд. 129д (см. *Хлудовская Псалтирь*), ок. 850–875 гг. (Fol. 159–159v; см.: *Corrigan*. 1992. P. 129), Sinait. gr. 864, IX в. (см.: *Maxime (Leila) Ajjoub*. 2002. P. 174–179), Sinait. Iber. 34 и Athen. Bibl. Nat. 7, X в. (см.: *Φουντούλης*. 1963. Σ. 127–130), Кекел. А–38, нач. XI в. (см.: *Ъвбодж*. 1960. С. 470). 1-й, с 4-го по 6-й и 12-й из дневных псалмов в рукописях редакции α — одни и те же, а др. в источниках могут различаться (в сравнении с Александ-

рийским кодексом: в качестве псалма 2-го часа может указываться 26; 3-го — 30; 7-го — 65 или 16; 8-го — 83, 84 или 81; 9-го — 114; 10-го — 150, 110 или 112; 11-го — 110 или 101). В выборе ночных псалмов рукописи редакции α едины между собой (кроме 10-го часа), не считая Александрийского кодекса (но разночтения псалмов между ним и проч. рукописями могут быть следствием ошибок писца или неточностей в чтениях; мелкие разночтения содержат также Псалтири Хлудовская и Athen. Bibl. Nat. 7) и указывают следующие псалмы: 74, 29, 54, 5, 7, 40, 31, 80 (Хлудовская Псалтирь; 8, тот же псалом указан, вероятно, в Athen. Bibl. Nat. 7), 81, 95 (или 92, или 93, 99), 104, 56 (Athen. Bibl. Nat. 7: 55).

Редакцию β древнего ряда 24 псалмов содержат Часословы Paris. gr. 331, XI в. (см.: *Φουντούλης*. 1963. Σ. 127–130), Leimonos. 295, XII в. (см.: *Φουντούλης*. 1963. Σ. 127–130; здесь для большинства дневных часов указано не по одному, а по неск. псалмов), Sinait. gr. 868, XII–XIV вв. (см.: *Диаковский*. 1913. С. 178). Выбор дневных псалмов в памятниках редакции β с нек-рыми разночтениями совпадает с их выбором в памятниках редакции α (принципиально отличаются только псалмы 5-го и 12-го дневных часов — в редакции β это псалмы 39 и 111 соответственно). Выбор ночных псалмов в известных рукописях редакции β — один и тот же; по сравнению с редакцией α здесь указаны иные псалмы для 2, 3, 4, 9, 10 и 11-го ночных часов: 26, 55, 101, 91, 6, 95 (или 97) соответственно. В совр. богослужебных книгах древний ряд псалмов (ни в редакции α , ни в редакции β) не встречается.

Новый ряд. Начиная с XIII в. в рукописях хорошо представлен новый ряд из 12 ночных псалмов, не имеющий при себе соответствующего ряда из 12 дневных псалмов; к нему относится и Д. п. ч. согласно совр. богослужебным книгам. Возможно, новый ряд происходит из студийской практики; во всяком случае он хорошо известен по рукописям, связанным с послеиконоборческой студийской традицией. Уже в X в. прп. Симеон Благоговейный (Студит) рекомендовал включать 12 псалмов в состав келейной ночной молитвы («Аскетическое поучение», главы 24–25). В южноитал. студийском Типиконе Vat. gr. 1877,

1292 г., в конце великопостного великого повечерия предписано петь 12 псалмов, объединенных в 4 группы по 3 псалма (29, 30, 31; 34, 39, 40; 43, 60, 69; 70, 76, 139; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 875–876). В груз. Часослове студийского типа Hieros. S. Crucis. Iber. 127, XII–XV вв., выписано 6 ночных часов, в каждом из к-рых по 2 псалма (16, 26; 30, 31; 39, 40; 56, 70; 85, 117; 142, 144).

Среди слав. студийских Часословов новый ряд есть в рукописях РНБ. Q. п. I. 57, XIII в.; Соф. 1052 и О. п. I. 2, XIV в., а также ЯМЗ. 15481, XIII в., в к-рой раздел с ночными часами оказался утрачен, тогда как дневной раздел содержит отдельные 3-псалмные службы 12 часов дня, выбор псалмов для них не совпадает с древним рядом дневных псалмов (но, согласно РНБ. Q. п. I. 57, совпадает с выбором псалмов на «почасиях») (см.: *Слива*. 1999. С. 99–106). Последование 12 ночных псалмов в слав. студийских Часословах озаглавлено как «великий мефимон» (т. е. великое повечерие; так в РНБ. Q. п. I. 57 и О. п. I. 2) или как «ночные часы» (так в РНБ. Соф. 1052 и ЯМЗ. 15481) и содержит перемежаемые дополнительными молитвословиями 4 трехпсалмия (псалмы: 26, 31, 56; 37, 38, 40; 69, 70, 76; 101, молитва *Манассии*, Пс 50), замыкающиеся вседневным славословием (см. ст. *Великое славословие*), 5 тропарями на каждый из 8 гласов, молитвой св. Евстратия (нач.: *Величѧ величѧю тѧ, гдѧ*), отпустительными тропарями и неск. молитвами (см.: *Слива*. 1998. С. 188, 193–194), — это последование в очень большой степени совпадает с печатаемым в совр. богослужебных книгах Д. п. ч.

Если новый ряд 12 ночных псалмов действительно происходит из студийской практики, то можно предположить наличие связи между новым рядом псалмов и древней к-польской традицией акимитского богослужения, к к-рой в доиконоборческую эпоху принадлежал Студийский мон-рь (а если верно и это предположение, то «новый» (к-польский?) ряд ночных псалмов оказывается не менее древним, чем «древний», восходящий к егип. традиции). Можно также предположить, что недостающую дневную часть нового ряда следует искать в 12 «дневных часах» Часослова ЯМЗ. 15481, т. е. в «почасиях», или междочасиях, хорошо известных по различным





Часословам и Следованным Псалтирям, включая современные.

Принципы выбора псалмов в древнем и новом рядах не могут быть окончательно выяснены, пока не будет точно установлено происхождение обеих систем и их первоначальный вид. Тем не менее, сравнивая древний и новый ряды между собой, можно заметить, что только в новом ряду номера псалмов идут по возрастающей. С нумерацией, а не с содержанием псалмов, видимо, связаны и 2 др. закономерности, наблюдаемые в древнем и новом рядах: последовательные числа в выборе псалмов (в древнем ряду есть пары: 80–81 и 29–30; в новом: [29–]30–31, 39–40, 69–70) и соответствия номера псалма номеру часа (в древнем ряду для 8-го ночного часа выбран, согласно нек-рым источникам, Пс 8; для 6-го дневного часа — Пс 6). Однако главным критерием в выборе псалмов, судя по всему, было обязательное наличие среди стихов псалма темы непрерывной молитвы к Богу и/или указания на к.-л. время суток.

Несмотря на то что присутствие, согласно палестинскому Часослову, *шестопсалмий* на великом повечерии и утрени (т. е. на 2 древних ночных службах), к-рые в сумме дают 12 псалмов, напоминает системы 12 псалмов древнего и нового рядов, связи между этими рядами и шестопсалмиями великого повечерия и утрени нет; нет связи и между древним рядом 12 дневных псалмов и 4 трехпсалмиями дневных часов палестинского Часослова.

Молитвы и гимнография, сопровождающие ряды 12 псалмов. Согласно прп. Иоанну Кассиану Римлянину, в «Правиле ангела» псалом каждого часа сопровождался молитвой; простая последовательность «псалом — молитва» фактически представляла собой основную структуру ежедневных последований. Основываясь на предположении о прямой связи древнего ряда 12 дневных и 12 ночных псалмов с древним егип. монашеским Часословом, можно ожидать, что в связи с этим рядом должна была сохраниться и соответствующая система суточных молитв. Однако древнейшие списки дневных и ночных псалмов ограничиваются лишь указанием их номеров, а в позднейших рукописях молитвы или не указываются, или указы-

ваются с очень большими вариациями от памятника к памятнику.

Тем не менее в нек-рых источниках XI в. и позднейших система суточных псалмов имеет литургическое обрамление, включающее различные молитвословия и христ. гимнографию. При этом такое обрамление могут получать как каждый из псалмов в отдельности, так и их сочетания — двухпсалмия и трехпсалмия. Оформление 24 суточных псалмов в виде 24 отдельных «малых» часов (противопоставляемых здесь 4 «великим») сохранилось в рукописи Athen. Bibl. Nat. 15, XII в., на основе к-рой (с привлечением Paris. gr. 331 и Leimonos. 295) Фундулис предложил свою реконструкцию акимитского Часослова (*Φωντουύλης*. 1994^г); каждый из 24 «малых» часов здесь состоит из *Трисвятого* (здесь и ниже под этим термином понимается комплекс молитв, начиная с Трисвятого и заканчивая «Отче наш»), «*Приидите, поклонимся*», псалма, «Аллилуия... Господи, помилуй. Слава... И ныне...», тропарей и богородична, 15-кратного «Господи, помилуй» и молитвы. В Часослове Sinait. gr. 868 система 12 ночных псалмов также оформлена в виде 12 отдельных часов, сопровождаемых полунощницей. Структура этих часов сходна с изложенной в Athen. Bibl. Nat. 15, но в Sinait. gr. 868 на первых 6 часах дано лишь по одному тропарю с богородичном, а на оставшихся часах тропарей вообще нет, и ничего не сказано о многократном «Господи, помилуй» после тропарей. В груз. Часослове Hieros. S. Crucis. Iber. 127 система 12 ночных псалмов представлена в виде 6 двупсалмных ночных часов, каждый из к-рых начинается с вводных молитвословий и «*Приидите, поклонимся*», за к-рыми следуют 2 псалма, «Слава...», Трисвятое, тропари и 40-кратное «Господи, помилуй»; особых молитв нет.

В тех древнейших сохранившихся древнерус. Часословах, к-рые имеют в составе 12 ночных псалмов, они оформлены в виде трехпсалмий, каждое заключается «Слава...», Трисвятым, тропарями и многократным «Господи, помилуй»; молитвы в конце всего последования (см. выше). Практически такой же вид Д. п. ч. имеет и в совр. изданиях — он состоит из 4 трехпсалмий (1-е: Пс 26, 31, 56; 2-е: 33, 38, 40; 3-е: 69, 70, 76; 4-е: 101, молитва Манассии, всдневное

славословие, молитва св. Евстратия), каждое заключается Трисвятым (проч. обычные для псалмов вводные и заключительные краткие молитвословия не указаны), серий из 2 тропарей и богородична покаянного содержания (разные для каждого из трехпсалмий) и 30-кратным «Господи, помилуй»; Д. п. ч. открывается обычным началом и заканчивается отпуском.

Ист. и лит.: *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности. VI: Послание архим. печерского Досифея священно(иноку) Пахомию о святогорском уставе иноческого келейного правила // ИОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 65–68; *Диаковский Е. П.* Последование ночных часов: (Чин 12 псалмов) // ТКДА. 1909. Т. 2. № 7/8. С. 546–595; *он же.* Последование часов и изобразительных: Ист. исслед. К., 1913; *Скабалланович.* Типикон. Вып. 1: *Յօժոճք թ. ցնակմբնիս ժրջլո յարտղլո ըրեպէցոյնո X–XIII և. եղևնօքըրծոս թոեղջոտ. տծոլոնո*, 1960. (ժրջլո յարտղլո յնիս ժրջլոնո; 11); *Φωντουύλης Τ. Μ.* Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία: Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία. Ἀθήνα, 1963 [= *idem.* Εἰκοσιτετράωρον ὠρολόγιον // *Idem.* Κείμενα λειτουργικῆς. Τ. 1: Ἀκολουθία τοῦ νυκθήμερου. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 329–421]; *Derda T.* Deir el-Naqlun: The Greek Papyri. Warsz., 1995. Vol. 1; *Corrigan K.* Visual Polemics in the 9th Cent. Byzantine Psalters. Camb., 1992; *Слива Е. Э.* О нек-рых церковнослав. Часословах XIII–XIV вв.: Особенности состава // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 185–197; *он же.* Часословы студийской традиции в слав. списках XIII–XV вв. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 91–106; *Syméon le Stoudite.* Discours ascétique / Introd., texte et notes par Hilarion (Alfeyev); Trad. par L. Neyrand. P., 2001. (SC; 460); *Froyshev S. R.* L'Horloge «géorgien» du Sinaiticus Ibericus 34: Diss. P., 2003; *idem.* Bønnens praksis i den egyptiske ørkenmonastisismen: En innledende studie // Norsk Teologisk Tidsskrift. Oslo, 2005. Vol. 106. P. 147–169; *Maxime (Leila) Ajjoub.* Livre d'Heures du Sinai (Sinait. gr. 864). P., 2004. (SC; 486); *Parpulov G.* Toward a History of Byzantine Psalters: Diss. Chicago, 2004.

С. Р. Фрэйсхов

ДВЕНАДЦАТЬ АПОСТОЛОВ — см. *Апостолы*.

ДВЕНАДЦАТЬ ГРЕКОВ (2-я пол. XI — нач. XII в.), преподобные, Киево-Печерские, в Ближних пещерах почивающие (пам. 14 февр., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских Ближних пещер, в неделю 2-ю Великого поста — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), неизвестные по именам участники строительства и росписи соборной Успенской ц. *Киево-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ря.





О 4 церковных мастерах (архитекторах) из К-поля, пришедших в Киево-Печерский мон-рь для строительства собора, рассказывается в Сказании о создании и украшении Великой печерской церкви, входящем в *Киево-Печерский патерик* и написанном Владимирским еп. св. *Симоном* в 1222–1226 гг. на основании монастырского предания. В «*Повести временных лет*», как и в др. раннем источнике — Житии прп. Феодосия Печерского кон. XI – нач. XII в., об участии греч. мастеров в строительстве и украшении Успенского собора не сообщается. Согласно Сказанию о создании и украшении Великой печерской церкви, греч. мастера пришли в Киев по велению Богоматери, явившейся им во Влахернском храме в К-поле. Они принесли с собой врученные им Пресв. Девой золото, «наместную» Богородичную икону и мощи св.

изводство Древней Руси (X–XIII вв.). СПб., 1994. С. 127, 130). Строительство было завершено 11 июля 1075 г., при игум. Стефане (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 198; Т. 2. Стб. 189).

При игум. Никоне (1078–1088) в Печерский мон-рь прибыли греч. мастера-иконописцы, к-рые привезли «мусию», т. е. смальту для мозаик, пошедшую, согласно Сказанию, на украшение алтаря собора (согласно совр. археологическим исследованиям, смальта изготавливалась и на территории мон-ря; см.: *Раннопорт П. А.* Зодчество Древней Руси. М., 1986. С. 37–38). По патериковому рассказу, иконописцы были наняты неизвестными им преподобными Антонием и Феодосием (к тому времени уже почившими). Приплыв по Днепру к Каневу, греки увидели на высоте Печерский храм. Рассердившись на то, что храм больше, чем они предполагали, иконописцы решили вернуться на родину. Однако этому воспрепятствовала разразившаяся

Успенского собора, об этих реликвиях упоминает митр. *Сильвестр (Коссов)* в изданном им в 1635 г. Патерике. Ныне мощи Д. г., лежащие под одним покровом, почивают в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. Туда они были перенесены не позднее 1-й трети XVII в., как о том свидетельствует упоминание нетленных останков строителей Печерской ц. в описании Ближних пещер в «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (1638). Возможно, перенос мощей состоялся в связи с ремонтом Успенского собора после землетрясения 1230 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 454).

Празднование Собору преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, установлено в 1684–1690 гг., при архим. *Варлааме (Ясинском)*; впоследствии митрополит Киевский). Общецерковное почитание установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные месяцесловы. Празднование дня памяти Д. г. установлено во 2-й пол. XIX в., память под 14 февр. выбрана, вероятно, потому, что на этот день приходится празднование прп. *Исаакию* Затворнику, мощи которого почивают рядом.

В сер. XIX в. были записаны укр. народные легенды о 12 греках — братьях-строителях. Легенды рассказывают о том, что возводимые днем мастерами церковные стены ночью уходили под землю и только после водружения золотого креста на верху церкви вся она вышла наружу. 11 братьев не пожелали никакой награды за свои труды, только быть положенными после кончины в лаврских пещерах. 12-й брат захотел богатства. Пожив в миру и растратив его, он пришел к братьям, чтобы быть похороненным с ними в пещерах. С трудом втиснувшись между ними, он не смог протянуть ногу и почил с согнутой ногой, «как и ныне лежит» (*Грушевский М.* История укр. литературы. К., 1994. Т. 4. Кн. 2. С. 216–218). Представление о 12 греках как о братьях впервые зафиксировано в плане монастырских пещер 1744/1769 гг. (Дива пещер Лаврских. С. 130).

Ист.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1931. С. 5–12; Древнерус. патерика: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская. М., 1999. С. 12–16.



Строительство
Великой печерской церкви.
Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
Кон. XV в. (БАН. 34.5.30.
Л. 107 об.)

на реке буря, после к-рой их ладья оказалась выше по течению, у Треполя.

мучеников (Артемия, Полиевкта, Леонтия, Акакия, Арефы, Иакова, Феодора). По Сказанию, греки были приняты преподобными *Антонием* и *Феодосием* Печерскими. Это могло произойти не позже 1073 г., когда скончался прп. Антоний, и не раньше марта–апр. этого года, когда преподобный после 4-летнего отсутствия вернулся в Печерский мон-рь в результате вокняжения в Киеве св. *Святослава (Николая) Ярославича*.

Успенская ц. была построена, как можно думать, на средства *Святослава* (по свидетельству свт. Симона, это были 100 гривен золота) и на дарованной князем земле. Храм возводила киевская строительная артель под рук. архитекторов-греков, причем «в ту пору деятельность руководителя строительства еще не полностью отделилась от непосредственного выполнения строительных работ, т. е. зодчий был в то же время и главным каменщиком» (*Раннопорт П. А.* Строительное про-

Предприняв еще одну попытку уклониться от работы в Печерском мон-ре, они пытались грести на юг, но ладья чудесным образом двигалась вверх, против течения, и через некое время причалила под обителью. Здесь им явилась «наместная» икона Божией Матери и раздался голос Пресв. Богородицы, предрекшей, что иконописцы не покинут больше мон-рь, примут здесь постриг и скончаются. И действительно, греки стали иноками Печерского мон-ря, «и тако обои живот свой скончаша в Печерском монастыри, мастери же и писци, в мнишеском житии» (*Абрамович. С. 11*).

Первоначально греч. мастера были погребены в Успенском соборе, освященном в 1089 г. («суть положени в своем притворе, суть же и ныне свиты их на полатах и книги их греческыя блюдомы в память такового чудеси» — Там же). Свиты (вид верхней одежды) и греч. книги мастеров долгое время сохранялись на хорах

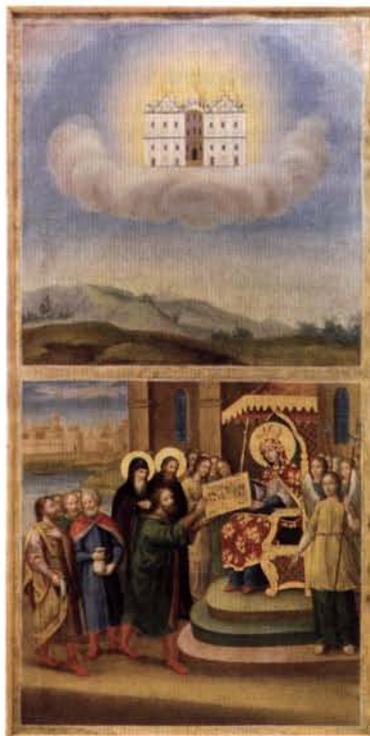


Лит.: [Евгений (Болховитинов), митр.]. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1831²; *Ди-митрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Февраль. С. 159–160; Дива печер Лаврських. К., 1997. С. 18, 21, 23, 43, 55, 90, 92, 130; *Артамонов Ю. А.* К истории строительства Успенского собора Киево-Печерской лавры // Велика Успенська церква Києво-Печерської лаври: Слід у віках. К., 2002. С. 20–32; *Ранчин А. М.* Из наблюдений над пространственной структурой в сказаниях Киево-Печерского патерика // ГДРЛ. 2004. Вып. 11. С. 370–375.

Иконография. Самым ранним изображением греч. мастеров-строителей является миниатюра из Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 107 об.), где они представлены в многофигурной композиции, иллюстрирующей статью об основании Великой печерской церкви. В Ближних пещерах Киево-Печерской лавры непосредственно над мощами святых помещена икона 40-х гг. XIX в. (выполнена в мастерской лавры) с ростовыми образами в ряд всех 12 создателей Успенской ц.— и строителей, и иконописцев.

В киево-печерской иконографии XVIII–XIX вв. получил распространение сюжет явления Божией Матери во Влахерне, где, согласно тексту Патерика, изображались только 4 мастера-зодчие, как на живописном образе 1-й пол. XIX в. мастерской Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ). Иконографическим источником этого извода послужила гравюра Леонтия *Тарасевича* для издания Патерика 1702 г., композиционно, но в зеркальном отражении повторяющая гравюру мастера *Илии* к 1-му изданию 1661 г. (Патерик, или Отеник, Печерский. К., 1661). В правой части представлена Божия Мать в короне и царских одеждах, восседающая на троне под балдахинном в окружении ангельского воинства. Она вручает икону Успения Богородицы одному из мастеров, другие предстоят слева (один держит мешочек с золотом, полученным на строительство церкви), рядом с ними — преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские. В верхней части на облаке — видение Печерской церкви (в архитектурных формах 1-й пол. XVIII в.). На гравюрах внизу имеется 2 небольших клейма: явление церкви на облаке греч. зодчим и приход мастеров с иконой Успения Богородицы к преподобным Антонию и Феодосию, к-рые встречают их у входа в пещеру. Рядом со св. мощами 12 греч. мастеров, а также в келье прип. Антония в Ближних пещерах и в келье прип. Феодосия в Дальних пещерах находятся икона 40-х гг. XIX в. и росписи XIX в. (поновлены в XX в.) с изображением чуда во Влахерне работы лаврских иконописцев — строгая 2-частная композиция, в верхней половине которой в небесах представлена Успенская ц.

Уникальным произведением является Донская икона Божией Матери с сюжетами Патерика (кон. XVII — нач. XVIII в.,



Божия Мать благословляет греч. мастеров на строительство Великой печерской церкви. Икона. 1-я пол. XIX в. (НКПИКЗ)

ГИМ), где присутствует 2 «зеркальных» извода подобной композиции — согласно надписям, чудо во Влахерне и пришествие иконописцев из Царьграда (Киево-Печерский патерик. С. 39. Кат. 39). На палице кон. XVII в., созданной в мастерской киевского Вознесенского мон-ря, вышиты изображения Богоматери, вручающей икону греч. зодчим, и предстоящих преподобных Антония и Феодосия (Киево-Печерский державний історико-культурний заповідник: Фотоальбом. К., 1984. С. 191). Влахернское чудо написано также в нише зап. фасада Успенского собора Киево-Печерской лавры, восстановленного в 2000 г.

Лит.: Радзивилловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 1: Факсим. воспроизв. рукописи. Л. 107 об.; Т. 2: Текст, исслед., описание миниатюр. С. 342; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

Е. В. Лопухина

ДВЕНАДЦАТЬ МА́ЛЫХ ПРОРО́КОВ — см. *Малые пророки*.

ДВЕНАДЦАТЬ СЫНОВЕ́Й ИА́КОВА — см. *Колена израильские*.

ДВÉРИ ДИА́КОНСКИЕ, боковые двери *иконостаса*, расположенные к северу и югу от центральных, святых, дверей (к-рые в рус. традиции называются *царскими вратами*). Получили свое наименование, веро-

ятно, потому, что через них во время службы диаконы многократно выходят на солею для произнесения ектений.

В наст. время Д. д. обычно одностворчатые деревянные, на которых написана икона. Церковнослужители входят в *алтарь* только через эти двери; священнослужители входят и исходят из алтаря также через Д. д., за исключением тех особых



Двери диаконские с изображениями «Лопно Авраамово», «Изгнание из рая» из ц. св. Иоанна Предтечи в Рожденье. Вологда. Кон. XVI в. (ВГИАХМЗ)

случаев, когда богослужебный чин предписывает священнослужителям шествовать через царские врата.

Появление Д. д. тесно связано с эволюцией *алтарной преграды*. Древнейшие алтарные преграды IV–VI вв. были выдвинуты в неф и имели П-образную форму. Помимо центрального прохода в древних алтарных преградах, представлявших собой, как правило, невысокую металлическую решетку или ряд из каменных плит, имелись и второстепенные — они и дали начало Д. д. Боковые проходы без дверей и завес (в отличие от центрального, имевшего завесу) нередки в визант. храмах (напр., в кафоликоне мон-ря Оснос Лукас, Греция, 1020; вероятно, то же было и в древнерус. домонгольской традиции — см.: *Чукова*. 2004. С. 15–44). В дальнейшем в связи с разви-



тием иконостаса в этих проходах появились и двери.

Еще одним фактором, приведшим к установлению Д. д. как обязательного элемента устройства иконостаса, стало закрытие преградой не только центральной, но и боковых апсид (т. е. *жертвенника* и *диакононика*) в 3-апсидных храмах, широко распространенных в правосл. мире; в частности, на Руси это произошло ок. XIV в. (см.: Там же; *Мусин*. 2000); одним из первых свидетельств о «дверях жертвенника» является послание свт. Киприана, митр. Московского, псковскому духовенству (после 1395): «Женкамъ давайте Причастье, обѣдни не кончавъ, а причащали бы ся у других дверей, что противу жертвенника» (РИБ. Т. 6. Стб. 242).

Окончательное оформление Д. д. следует относить к завершающему этапу создания традиц. рус. иконостаса (*Шалина*. 2000. С. 567–568). Первоначальной иконографией Д. д., вероятно, является изображение св. диаконов, как правило, Стефана и Лаврентия или Стефана и Филиппа. Кроме того, на Д. д. нередко помещались изображения архангелов Михаила и Гавриила или первосвящ. Аарона и прор. Моисея; иногда — прор. Даниила во рву львином (сев. врата новгородской ц. Двенадцати апостолов, XVI в.), вмч. Георгия (сев. врата иконостаса тверской ц. во имя Мины, Виктора и Викентия, 1-я пол. XVI в.) и др.; встречаются сложные иконографические программы — «Изгнание из рая» (сев. дверь иконостаса ц. св. Иоанна Предтечи в Рошенье, Вологда, кон. XVI в.), Небесный Иерусалим (сев. врата ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Сольвычегодске, 1573).

Лит.: *Мансветов И. Д.* Митр. Киприан в его литург. деятельности. М., 1882; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Серг. П., 1917. СПб., 1995; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965. P. 212, 213, 361, 363; *Taft.* Great Entrance; *Mathews Th. F.* Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. Univ. Park (Pen.), 1980; *Mango C.* Byzantine Architecture. Mil.; N. Y., 1985; *idem.* The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. Toronto, 1986; *Мусин А. Е.* О некоторых особенностях древнерус. богослужения XI–XIII вв. // НИС. СПб., 2000. № 8(18). С. 215–239; *Шалина И. А.* Боковые врата иконостаса: символический замысел и иконография // Иконостас: Происхождение — развитие — символика: Сб. / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 559–598; *Чукова Т. А.* Алтарь древнерус. храма кон. X — 1-й трети XIII в. СПб., 2004.

Н. Е. Гайдюков

ДВЕРИ СВЯТЫЕ — см. *Царские врата*. См. также статьи: *Алтарь*, *Алтарная преграда*, *Иконостас*.

ДВЕРНИК — см. *Привратник*, церковный чин.

ДВИЖЕНИЕ СВЯТОСТИ [англ. Holiness Movement], амер. протестант. движение, возникшее в 40-х гг. XIX в. в среде методистов (см. ст. *Методизм*). В 1843 г. от методистской церкви США отделилась Методистская Уэслианская Церковь (Wesleyan Methodist Church), к-рую составили сторонники учения Дж. Уэсли о полной санктификации (освящении) христианина и о христ. совершенстве. Теоретиком движения стал Ч. Г. Финни.

В 1857–1858 гг. в США получили распространение летние евангелизационные лагеря, в к-рых происходили продолжительные (до недели) собрания верующих и многочасовые покаянные молитвы. В 1860 г. была образована церковь Свободные Методисты (Free Methodists). По окончании гражданской войны (1865) Д. с. охватило обе существовавшие крупные методистские церкви США (сев. и юж.). В 1867 г. была создана Национальная ассоциация лагерных собраний ради достижения святости (National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness), в 1893 г. преобразованная в Национальную ассоциацию святости (The National Holiness Association — NHA), а в 1971 г. — в Ассоциацию христианской святости (The Christian Holiness Association). В 1863 г. к движению примкнула часть пенсильванских меннонитов, в 1947 г. — часть квакеров. В 1880–1890 гг. методисты доминировали в движении, затем часть проповедников стала отвергать доктринальные нормы и каноническую власть. Основанные такими проповедниками секты стали объединяться. Сравнительно крупными объединениями стали Церковь Бога (Church of God, основанная в 1880 в г. Андерсон, шт. Индиана), Церковь Назореев (Church of the Nazarene, 1908) и Пилигримская Церковь Святости (Pilgrim Holiness Church of New York, основанная в 1897, в 1968 объединилась с Методистской Уэслианской Церковью в Уэслианскую Церковь).

Эти церкви сохранили традиц. методистскую структуру приходов-«классов» с расширенными правами

конгрегаций. Почти все допускают жен. священство. Прихожане практикуют регулярный и принципиальный взаимный анализ поведения. «Грехом» называют только сознательное нарушение человеком закона, известного этому человеку, и соответственно святостью — несовершенство такого греха. (Из этого делают вывод, что в одинаково неприглядных поступках язычники менее виноваты, чем христиане, и чем лучшее образование имеет христианин, тем более он виновен в содеянном.) Грешник, стремящийся ко спасению и достигающий его, в своем духовном пути проходит через 2 кризиса: обращение или оправдание (conversion, justification) — уверовав, человек освобождается от уже совершенных фактических грехов; полная санктификация (освящение), «полное спасение» или «рождение свыше» — мгновенное чудесное перерождение человека, освобождающее его от первородного греха. Составной частью теологии Д. с. является «второе благословение полной санктификации», к получению к-рого должен стремиться каждый верующий. «Второе благословение» дается в субъективном религ. опыте, о к-ром верующий, однако, обязан подробно рассказать единоверцам и своему пресвитеру, а те вправе и обязаны его оценить. Для этики Д. с. помимо общехрист. запретов характерны запреты на ношение дорогой одежды, на курение и употребление алкоголя, на участие в чрезмерных развлечениях и др.

В 1875 г. в Великобритании стало развиваться аналогичное Кесвикское движение (Keswick Movement). В Германии были созданы Германская Евангелизационная Ассоциация (1884) и Ассоциация Гнадая (1888), работавшие внутри земельных церквей. В США в 1952 г. консервативное крыло Д. с. образовало Межцерковную конвенцию святости для борьбы с либеральными течениями. Религиеведы считают, что Д. с. прекратило свое существование в 1914 г., разделившись на умеренное и радикальное крыло, но, по мнению приверженцев Д. с., оно существует и в настоящее время. Лит.: *The Scriptural Holiness Movement: A Complete Exposition of the Theory of Sanctification, as Taught at the Oxford and Brighton Conventions, For and Against*. L., 1876; *Jones C. E.* A Guide to the Study of the Holiness Movement. Metuchen (N. J.), 1974; *idem.* Perfectionist Persuasion: The Holiness Movement



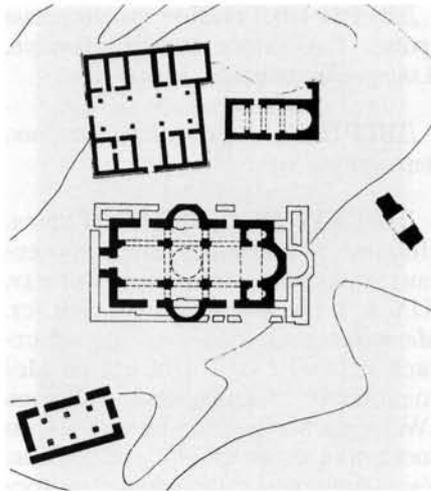
and American Methodism, 1867–1936. Metuchen; (N. J.) 1974; Historical Dictionary of the Holiness movement / Ed. W. C. Kostlevy, G. A. Patzwald. Lanham (Md.); L., 2001; *Августин (Никитин)*, архим. Методизм и Православие. СПб., 2001.

С. А. Исаев

ДВИН [арм.— դիւն], древний город в Армении. Здесь находились резиденции царей из династии Аршакидов (30-е гг. IV в.— 428), марзпана (иран. наместника) Армении (не позднее 481/2–633) и управляющего пров. Эрминиа (Арминия) Арабского халифата (683(?)–IX в.). В IX–XIII вв. Д.— центр Двинского эмирата. С 80-х гг. V по нач. X в. был резиденцией католикоса Армянской Церкви. В VI — нач. XIII в.— один из крупнейших торговых центров Закавказья и Ближ. Востока. Проконий Кесарийский (VI в.; *Procop. Bella*. II 24. 6, 7; 25. 1–5) и ряд араб. географов и историографов (IX–X вв.) отмечают многолюдность города и окружающих его селений, плодородность земли, развитость ремесел и важность Д. для международной транзитной торговли. Излагая события 2-й пол. IX в., когда город был под властью арабов, католикос Ованнес V Драсханакерти (898–928) называет Д. городом-матерью (*Иоаннес Драсханакерти*. 1996. С. 272, 273, 320, 321, 332, 333).

Д. основан в 30-х гг. IV в. в гаваре Востан пров. Айратат Вел. Армении. По *Фавсту Бузанду* (*Фавстос Бузанд*. История Армении / Пер. с древнеарм. и коммент.: А. Малхасян. Ереван, 1987. С. 32–33 (на арм. яз.)), Д.— название холма, на к-ром был основан город, согласно Мовсесу Хоренаци (*Мовсес Хоренаци*. История Армении / Пер. с древнеарм., введ. и коммент.: Г. Саркисян. Ереван, 1990. С. 152), название города по-персидски означает «холм», что принято совр. наукой (В. М. Варданян; см. в кн.: *Товма Арируни*. 1985. Примеч. С. 127).

Сведения о строительной деятельности в Д. (с момента основания новой царской резиденции до нач. VIII в.) содержатся в источниках, датируемых не ранее 2-й пол. V в. Сын Трдата III Аршакуни царь Хосров II Котак (ок. 330–338) велел высадить там 2 дубовых леса, вблизи одного возвел царский дворец. В сер. V в. в Д. существовал зороастрийский храм, но горожане, восставшие в 476 г. против персов, разрушили его и возвели на его месте собор св.



План центрального квартала Двина

Григория Просветителя. Вскоре, вероятно уже в годы марзпанства Вахана Мамиконяна (485–505/6), из Вагаршапата в Д. был перенесен престол католикоса и восстановлены разрушенные персами христ. церкви (время их возведения неизв.). Сасанидский шахиншах Хосров I Ануширван (531–579) заселил и укрепил Д. В 549 г. была построена часовня над могилой мч. Маначихра Раджика, в 555 г.— над могилой св. Иезидбозиды. Во время восстания 572 г. персы сожгли собор св. Григория Просветителя, его воссоздание было начато в 608 г. и завершено между 615 и 623 гг. 6 окт. 640 г. арабы овладели Д. После разграблений и разрушений город восстанавливался попечением католикоса Нерсеса III Строителя (641–661/2). В 656/7 г. на Д., преследуя арабов, напали византийцы. Следующее разрушение Д. связано с подавлением восстания против арабов в 90-х гг. VII в. Наместник Арминии Абдаль-Азиз (706–709) увеличил и укрепил Д., расширил построенную арабами городскую мечеть. Д. серьезно пострадал от землетрясений 863 и 893 гг., затем был частично восстановлен. После разрушений Джелалад-Дином (1225) и монголами (1236) город пришел в упадок, население сохранялось до нач. XIV в.

Городище занимало территорию ок. 20 кв. км у совр. г. Арташат, в сев.-вост., предгорной части Аратской долины. В 1899 г. с инициативой раскопок Д. выступил Н. Я. Марр, в 1904–1908 гг. вардапет Хачик Дадьян начал раскопки центрального квартала. В 1937 г. приступили к систематическим раскопкам на строго научной основе, ведущимся с пе-

рерывами по наст. время (под рук. С. Тер-Аветисяна, к-рого сменили сначала К. Г. Кафадарян, затем А. А. Калантарян). Выявлена структура города: расположенные на укрепленном холме дворец и др. постройки, обнесенная мощными стенами основная часть города — шахастан, в котором монументальными сооружениями выделяется центральный квартал, примыкавший к холму, где располагались наиболее значимые церкви и патриаршие дворцы.

Архитектурной доминантой комплекса был кафедральный собор, руины к-рого сохранили строительные слои 2 периодов. 1-й слой содержит маломерный, грубо отесанный белый известняк, из к-рого, возможно, было построено здание базилики, 2-й состоит из высоких рядов гладко отесанного туфа, из к-рого была построена купольная церковь. Базилика традиционно датировалась V в., возведение купольного здания соотносится исследователями (*Арутюнян*. 1950. С. 7–49; *Кафадарян*. 1952. С. 88–110) с сообщением еп. Себеоса (*История еп. Себеоса* / Пер. с древнеарм.: Ст. Малхасянц. Ереван, 1939. Гл. 25. С. 65 (на арм. языке)) о строительстве нового собора в 608–628 гг. В наст. время предлагается строительство базилики отнести к нач. VII в., купольного здания — к 40-м гг. VII в. (*Казарян*. 2005. С. 14–17).

Базилика была полностью раскопана к 1951 г.; по реконструкции, предложенной Г. Кочояном (*Кафадарян*. 1952. С. 97–98. Рис. 61, 68), ее основу составлял 3-нефный зал с апсидой на конце центрального нефа. Это была самая большая церковь среди известных в Закавказье: размеры плана без галерей — 22,5×52,3 м, ширина центрального нефа — 8,3 м, боковых — по 4 м. По расположению пилястр вдоль юж. стены можно предположить существование 7 пар столбов, форма к-рых, согласно одной из гипотез, была крестообразной. Существует мнение о возведении апсиды из каменной языческой постройки (Там же. С. 91–92) или зороастрийского храма (*D'Onofrio*. 1973. P. 82): на них имеются фрагменты росписи языческого содержания, расположенные при повторной кладке в произвольных позициях. О формах церкви, разрушенной в 572 г., ничего не известно, но возможно, в 608–618 гг. она была восстановлена в большем



вовала глубокая, почти квадратная в плане вима, по ее сторонам располагались пастофории размерами 3,10×5,60 м. Они

Руины кафедрального собора. V–VII вв. Вид с востока

сообщались с апсидой дверными проемами, а от боковых нефов отделялись тонкими глухими стенами (Арутюнян. 1950. С. 52) — редкое явление

масштабе с использованием древней апсиды. К первоначальной апсиде базилики пристроены пастофории (по последним данным (Калантарян. 2003. С. 223), только с юж. стороны) и открытые обходные галереи, тянувшиеся вдоль сев., зап. и юж. стен. Зап. участок галерей имел 3-пролетную аркаду, а каждый из боковых — 7-пролетные. Пастофории примыкали к апсиде, и благодаря этому ее внешняя форма оказалась не 5-, а 3-гранной (аналоги 80-х гг. V в. в храмах Эчмиадзин и в Текоре). В 640 г. храм мог сильно пострадать при захвате города арабами, после чего и был, вероятно, возведен новый собор в виде крестово-купольного триконха.

В этом соборе, раскопанном в 1907–1908 и 1937–1939 гг., отчасти использованы основы стен древней постройки. Собор приобрел более компактную структуру, его алтарная часть по сравнению с прежней была сдвинута на 9 м к западу. Посередине

для арм. архитектуры. В соборе было 5 дверей: одна — по оси зап. фасада и по 2 — в продольных стенах, по сторонам от экседр; они открывались в пастофории и зап. угловые компартименты.

Крестово-купольная 3-конховая композиция собора в Д. находит ближайшую параллель в соборе в Талине (70-е гг. VII в.) (Там же. С. 55; Казарян. 2005. С. 17). Своими размерами (внутренние — 40,05×18,36 м) собор в Д. сопоставим лишь с храмом в Багаване (631–639; 26×47 м). Среди источников пространственной композиции храма исследователи отмечают продольно вытянутые крестово-купольные храмы Армении V — 1-й пол. VII в. (Текор, Багаван, Мрен (639) и др.), собор Эчмиадзин в Вагаршапате (IV, 80-е гг. V в., нач. VII в.) с выступающими наружу гранеными экседрами, собор Рождества Христова в Вифлееме (после реконструкции сер. VI в. приобрел структуру базилики с трифолием внешних стен). Вероятно, в 648 г. в этом здании в Д. состоялся Собор (см. ст. *Двинские*



Капитель патриаршего дворца, расположенного к северу от кафедрального собора. Сер. VII в.

Соборы), отклонивший Халкидонский Символ веры, и здесь же католикос Нерсес III по требованию прибывшего в Ар-

мению имп. Константа II провел литургию по греч. образцу (653). Храм был разрушен землетрясением 893 г. Намерениям католикоса Ованнеса V Драсханакертци восстановить кафедральный собор помешал местный эмир Юсуф. В нач. X в. католикос оставил Д.

При раскопках центрального квартала обнаружены фрагменты напольных мозаик и резных элементов, напр. 2 фрагмента от дверной перемычки с рельефным изображением процветшего креста и исходящей от него виноградной лозы с образцами сборщиков винограда (на одном фрагменте) и колосьев пшеницы (на другом). Они могут относиться к собору, а возможно, к не обнаруженной раскопками, но известной по источникам (Иоаннес Драсханакертци. 1996. С. 86–87) ц. Сурб-Саргис (св. Сергия) или же к отдельно стоявшим мемориальным колоннам-монументам, увенчанным крестами (остатки подобных колонн обнаружены в Талине, Ошакане и др.). К северо-востоку от собора раскопаны остатки однонефной церкви (внешние размеры 24,5×10,7 м), имевшей пилястры вдоль продольных стен, придел с севера от апсиды и открытую галерею вдоль северной стены. В некоторых исследованиях (D'Onofrio. 1973. P. 107–108) эта постройка отождествляется с ц. св. Иезидбозиды. В цитадели находятся остатки др. раннехрист. церкви типа 3-нефной базилики, считавшейся дворцовым залом Аршакидов.

В центральном квартале Д. раскопаны 2 дворцовых комплекса: один, почти примыкавший к собору с сев. стороны, сер. VII в., др., расположенный к юго-западу от собора, кон. V в. Оба имели большие центральные залы с деревянным перекрытием на 2 рядах колонн, близко поставленных у стен; в зап. части более древнего дворца при Сасанидах был сооружен 4-колонный зороастрийский храм с прямоугольным алтарем (1,5×1,5 м), разрушенный во время восстания 572 г. Патриарший дворец VII в. был построен из крупных блоков гладко отесанного туфа; вполн. был превращен в главную мечеть города. Ист.: Гевонд. История. СПб., 1887. С. 36; Караулов Н. А. Сведения араб. писателей о Кавказе // СМОМПК. 1903. Вып. 32. С. 5, 29, 43, 61; 1908. Вып. 38. С. 1–130; Киракос Гандзакецци. История Армении / Пер., вступ. ст. и коммент.: В. Аракелян. Ереван, 1982. Гл. А. С. 56 (на арм. яз.); Товма Арцруни и Аноним. История рода Арцруни / Пер. и примеч.: В. М. Варданян. Ереван, 1985. С. 148–149 (на арм. яз.); Иоаннес Драсханакертци. История Армении / Пер. с древнеарм. и коммент.: Г. Б. Тосунян. Ереван, 1996 (на арм. яз.).

Лит.: Давьян Х. 20 июля 1907 // Арапат. Эчмиадзин, 1907. № 7/8. С. 658–661 (на арм. яз.); Месроп, варданет. Эчмиадзин и древнейшие арм. церкви. СПб., 1905. Эчмиадзин, 1907. С. 100–101 (на арм. яз.); Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. W.,





1918. S. 163–165, 278, 319–320, 501–502, 680; *Diehl Ch. L'Architecture Arménienne aux VI et VII siècles // REArm. 1920/1921. T. 1. P. 228; Dalton O. M. East Christian Art: Survey of the Monuments. Oxf., 1925. P. 31–35; Шахназарян А. Двин: Ист.-геогр. очерк. Ереван, 1940; Тораманян Т. Мат-лы по истории арм. архитектуры. Ереван, 1948. Т. 2. С. 127, 159, 227 (на арм. яз.); Арутюнян В. М. Архитектурные памятники Двина V–VII вв.: По мат-лам раскопок 1937–1939 гг. Ереван, 1950 (на арм. яз.); он же. История арм. архитектуры. Ереван, 1992. С. 112–113, 125, 163–167 (на арм. яз.); он же. Градостроительство // История арм. архитектуры. Ереван, 2002. Т. 2. С. 31–39. Табл. 1 (на арм. яз.); Кафадарян К. Г. Город Двин и его раскопки. Ереван, 1952. [Ч.] 1: 1937–1950 гг.; 1981. [Ч.] 2: 1973–1980 гг. (на арм. яз.); он же. Базилика Двина // История арм. архитектуры. Т. 2. С. 161–169. Табл. 29 (на арм. яз.); Токкарский Н. М. Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961. С. 55, 72–73, 84, 88–90, 101–104; Калантарян А. А. Материальная культура Двина. Ереван, 1970 (на арм., рус. и англ. яз.); он же [Kalanitarian A.]. Dvin: Histoire et Archéologie de la ville Médiévale. P., 1996; он же. Армения // Крым, Сев.-Вост. Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII вв. / Отв. ред.: Т. И. Макарова, С. А. Плетнева. М., 2003. С. 322–323, 326–332; Khatchatrian A. L'architecture Arménienne du IV^e au VI^e siècle. P., 1971. P. 58; D'Onofrio M. Le chiese di Dvin. R., 1973. (Studi di architettura medioevale Armena; 3); Халтахчян О. Х. Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980. С. 75–96; Gandolfo F. Le basiliche Armene: IV–VII sec. R., 1982. P. 36–43. Fig. 64–79; Якобсон А. Л. Закономерности в развитии раннесредневеков. архитектуры. Л., 1983. С. 224, 225; Simeo P. Dvin // Idem. Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. P. 114–117; Калантарян А. А., Кафадарян К. К. Некоторые вопросы хронологии средневеков. монументальной архитектуры Двина // ИФЖ. 1990. № 1. С. 139–151; Асратян М. Арм. архитектура раннего христианства. М., 2000. С. 17–18, 36, 41, 159, 356; Мнацаканян С. Х. Храм в Двине // История арм. архитектуры. Т. 2. С. 259–262. Табл. 45 (на арм. яз.); Казарян А. Ю. Триконховые крестово-купольные церкви в зодчестве Закавказья и Византии // Визант. мир: Искусство К-поля и нац. традиции. М., 2005. С. 13–30; Арутюнян В., Даншелан М. Важная находка: Рельеф восполнился спустя 64 года // Арм. искусство. 2005. № 2. С. 6–7 (на арм. яз.).*

А. Ю. Казарян

ДВИНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 25 нояб.), чудотворный образ, находившийся в дер. Цыгломинской Архангельской губ. (ныне пос. Цигломень в черте Архангельска). Согласно местному преданию, икона принадлежала свт. Клименту, папе Римскому. В 1419 г., во время набега «норманнов» на территорию Сев. Двины, деревня была опустошена и сожжена. Жителям удалось сохранить от пламени местную святыню — Д. и., на к-рой остался след от удара варварским мечом.

На время выхода одной из ранних публикаций о Д. и. (*Снегосорева*. Зем-

ная жизнь Пресв. Богородицы. 1892. С. 374) икона находилась в д. Цигломень. Достоверных сведений о ее местонахождении в наст. время не имеется; иконография образа неизвестна.

Лит.: *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 730.

ДВИНСКИЕ СОБОРЫ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ, созывались в VI–VIII вв. в Двине, где находилась резиденция Армянских католиков. Постановления Д. С. имели важное значение для определения позиции Армянской Церкви в вопросах вероучения. Своды канонических правил, принятые на Соборах, вошли в «Армянскую книгу канонов». В Д. С., как и в др. Соборах Армянской Церкви, наряду с епископами принимали участие представители светской власти.

505–506 гг. Собор был созван католиком Бабгеном I Вотмсеци для обсуждения догматических вопросов, в частности отношения Армянской Церкви к несторианству. Участвовали 20 епископов, монахи, священники, 14 нахараров во главе с марзпаном (наместником Персидской Армении) Варданом Мамиконяном, представители Церкви Сюника, католиконы и епископы Грузинской и Албанской Церквей. Из принятых Собором документов сохранилось 1-е «Послание армян к православным в Персии», написанное Бабгеном I в ответ на обращение еп. Симеона Бет-Аршамского. Призывая армян оказать помощь христианам в Персии, преследуемым несторианами, еп. Симеон просил Армянского католика опровергнуть утверждение несториан, будто армяне, греки, грузины и албаны (алуанцы) придерживались единого с ними вероучения. Бабген I подтвердил от имени Собора, что Армянская Церковь отрицает и анафематствует учение патриарха К-польского *Нестория*. Послание было составлено по-армянски и по-персидски и скреплено подписями всех участников Собора. На том же Соборе было принято несохранившееся «Договорное послание», именуемое также «Послание о вере», в к-ром опровергались решения *IV Вселенского Собора* (451) и томос Римского папы св. Льва Великого. Т. о., в христологических спорах Армянская Церковь встала на сторону умеренных монофизитов, исповедовавших одну богочеловеческую природу Иисуса Христа, и

осудила не только несторианство и крайнее монофизитство (евтихианство), но и учение правосл. Церкви. Собор продемонстрировал высокий авторитет Армянской Церкви среди Восточных христ. Церквей в нач. VI в.

554–555 гг. К сер. VI в. Армянская Церковь тесно соприкасалась с развивавшимися в Месопотамии (в составе персид. державы Сасанидов) общинами монофизитов, придерживавшихся учения *Юлиана*, еп. Галликарнасского, о нетленности тела Христова во время Его земной жизни (*афтартодокетизм*). Отлученные от общения с главным течением монофизитства — последователями *Севира* Антиохийского, юлианисты искали покровительства у Армянского католика Нерсеса II Багревандци (548–557). Он поставил им епископа, сирийца *Абдишо*, и созвал в Двине Собор, который открылся 29 марта 554 г., в Вербное воскресенье. При рассмотрении догматических вопросов Собор вновь подтвердил признание единой богочеловеческой природы Христа; были осуждены *Евтихий*, *Несторий*, патриарх Антиохийский *Сефир* за учение о тленности тела Христова до Воскресения, «*Три главы*» (осужденные на *V Вселенском Соборе* в К-поле в 553), а также томос папы св. Льва Великого и Халкидонский Собор.

Собор вынес определение отметить Рождество Христово и Богоявление 6 янв., как принято было у армян с апостольских времен, постановил петь Трисвятое со словами «распныйся за ны», а также положил начало новому арм. летосчислению (началом 1-го года было объявлено 11 июля 552 г. по Р. Х.). Собор принял «Соглашение о единодушии страны Армянской», в к-ром упоминалось только три Вселенских Собора (325, 381 и 431), анафематствовались несториане, *павликиане* (последователи учения Павла, еп. Самосатского) и *мессалиане*. Было утверждено 37 правил католика Нерсеса и еп. Нершапуха Мамиконяна, включенных в «Армянскую книгу канонов». В них говорится о церковных наказаниях — покаянии, лишении сана, анафеме (не упом. телесные наказания и денежные штрафы). 1-е и 2-е правила запрещают приходским священникам уносить домой из церкви хлеб, вино и др. приношения прихожан; 3-е правило запрещает священникам пускать в рост свои доходы или тратить их на





развлечения; 16-е правило не разрешает женщинам стоять рядом со священником и прислуживать ему во время крещения; 17-е правило запрещает диаконам совершать обряд крещения. Согласно 19-му прав., священник, нарушивший тайну исповеди, лишается сана и священнического наследования. 24-е правило запрещает вступать в брак несовершеннолетним (возраст не указан), а совершеннолетним вступление в брак допускается только при обоюдном согласии; 26-е правило запрещает давать приют еретикам.

609–610 гг. Собор был созван при католикосе Аврааме I Албатанеци и кн. Смбаге Багратуни по вопросу об отношениях Армянской и Грузинской Церквей, между к-рыми фактически произошел разрыв, несмотря на интенсивную предварительную переписку католикоса Авраама I с Грузинским католикосом *Кирионом I* и груз. епископами. Собор объявил Кириона и его приверженцев халкидонитами, отколовшимися от своих единоверцев. Постановления Собора нашли отражение в «Окружном послании» Авраама I, где он осудил Кириона, призвал прервать общение с Грузинской Церковью и не входить в груз. храмы. Грузин лишили права причащаться в арм. храмах. Было установлено 9 разрядов духовенства для Армянской, Албанской и Сюнийской Церквей; сан Предстоятеля Армянской Церкви приравнивался к патриарху, Алуанской — к архиепископу, Сюнийской — к митрополиту.

645 г. Собор был созван при католикосе Нерсесе III Таеци из 17 епископов при участии мн. нахараров и азатов. Было выработано 12 правил, вошедших в «Армянскую книгу канонов» как «Правила святого Двинского Собора». Нек-рые из этих правил, подобно правилам Шахапванского Собора, предусматривают телесные наказания и штрафы за определенные преступления. 4-е правило дает право настоятелям мон-рей и епископам взимать штрафы с преступников в пользу больниц, школ, приютов для нищих, однако строго запрещает применять при этом насилие; 5-е правило запрещает священникам передел приходов, т. е. передачу части имений от одних храмов другим; 8-е правило предписывает передачу священнического сана и церковного имени по наследству (впосл. это правило было

отменено как не соответствующее духу Евангелия); 9–12-е правила запрещают ишханам (князьям) и азатам претендовать на доходы церквей и духовенства, облагать их налогами, проживать и останавливаться на ночлег в мон-рях, изменять состав братии; кроме того, предписывают ишханам выделять средства на богадельни и приюты.

648 г. Вскоре после победы визант. имп. Ираклия над Персией (629–630) наметилось церковное сближение между Византией и Арменией, закрепленное на Каринском Соборе (630). В 40-х гг. VII в., перед угрозой араб. завоевания, Византия попыталась активизировать усилия по нормализации отношений с Армянской Церковью. Имп. Констант II и патриарх К-польский Павел II направили послание Армянскому католикосу Нерсесу III и первенствующему кн. Теодоросу Рштуни с предложением отказаться от осуждения Халкидонского Собора. В Двине по инициативе католикоса и Теодороса Рштуни был созван Собор для обсуждения ответного послания, в к-ром было сформулировано вероучение Армянской Церкви и определены различия между арм. и «греческим» (правосл.) вероисповеданиями. По сообщению арм. историка Себеоса (История. Гл. 33), в Соборе приняли участие все епископы и нахарары Армении (их имена и количество не указаны). Себеос подробно пересказывает текст обсуждавшегося на Соборе постановления о вере, в к-ром особо подчеркивалось отличие учения Армянской Церкви от «халкидонитства». При доказательстве его истинности авторы документа ссылались на постановления первых трех Вселенских Соборов; разъяснялся богословский смысл добавления «распныйся за ны» в Трисвятом песнопении. Анафеме предавались все еретики, включая халкидонитов, а также учение Саргиса, ученика *Ованнеса Майраванеци*. В документе упоминались правила, согласно к-рым на вступающих во 2-й брак должна налагаться 3-годичная епитимия, после чего они вновь допускались к причастию; тем, кто вступали в брак в 3-й или 4-й раз, в причастии должно быть отказано. Постановления Собора были подписаны всеми присутствовавшими как духовными, так и светскими лицами, скреплены их печатями и переданы на хранение католикосу.

719–720 гг. Собор созван католикосом *Ованнесом III Одзнецци*, чтобы рассмотреть, отобрать и принять правила из составленного католикосом канонического сборника — основы арм. «Книги канонов». Кроме того, в связи с обострившимися профессиональными спорами следовало выработать постановления, касающиеся Греческой Православной Церкви, несториан, а также еретиков в арм. среде — павликиан и мессалиан. Собор принял свод правил из 32 статей, известный как «Каноны владыки Иованнеса Имастасера (Философа), католикоса Армянского». Наряду с вновь принятыми дополнениями в свод были включены правила католикосов св. Григория Просветителя, Саака Партева, Ованнеса I Мандакуни (правила 21–25). Отдельные правила устанавливали порядок богослужения (утренние, вечерние, ночные службы, воскресное богослужение). 8-е правило закрепило использование пресного хлеба и неразбавленного вина на Евхаристии; 20-е — утвердило прибавление к Трисвятому; 26-е и 30-е — празднование Рождества и Богоявления 6 янв. 32-м прав. было запрещено общение с павликианами. На Соборе вновь было осуждено учение Халкидонского Собора.

Лит.: *Малахия Орманиан, патриарх*. Армянская Церковь. М., 1913. С. 37; *Себеос*. История. Гл. 33–34 // *Тер-Мкртчян Л. Х.* Арм. источники о Палестине V–XVIII вв. М., 1991; *Христианская Армения*. Ереван, 2002. С. 275–278 (на арм. яз.).

Е. Джагацян

ДВИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Полоцко-Витебской епархии, учреждено указом Святейшего Синода от 30 мая 1913 г. (Полоцкие ЕВ. 1913. № 21. С. 259–260), названо по г. Двинску Витебской губ. (до 1893 Динабург, в 1656–1667 Борисоглебов (Борисоглебск), в 1893–1920 Двинск, совр. Даугавпилс в Латвии). Динабург, а также др. города Латгалии (вост. часть Латвии) — Режица (совр. Резекне) и Люцин (совр. Лудза) — в 1772 г. вошли в состав России и составили Двинскую провинцию Псковской губ., в 1776 г. Двинская провинция стала частью новообразованной Полоцкой губ. С 1802 г. Динабургский, Режицкий и Люцинский уезды входили в Витебскую губ., к нач. XX в. Двинск был наиболее развитым в экономическом отношении городом в губернии. После вхождения в состав России Латгалия являлась частью Псковской





и Рижской (1772–1795), затем Могилёвской (1795–1803), Могилёвской и Витебской (1803–1833), Полоцкой и Витебской (1833–1921) епархий.

Первая православная ц. во имя св. князей Бориса и Глеба появилась в Динабурге в 1656 г., после того как в июле этого года рус. войска заняли город; храм, по-видимому, был упразднен вскоре после возвращения Динабурга Польше в 1667 г. Период польск. господства в Латгалии ознаменовался насаждением католичества и ополячиванием местного населения, однако в XVII–XVIII вв. здесь также открывались правосл. церкви, часть к-рых в XVIII в. перешла к униатам. С кон. XVII в. в Латгалии жило много старообрядцев (преимущественно *беспоповцев*). Изначально преобладающим было федосеевское согласие (см. ст. *Федосеевцы*), а с сер. XIX в. — *поморское согласие*. В Даугавпилсе в 30-х гг. XX в. действовало 7 поморских моленных, из них Новостроенская — 2-я по величине после моленной *рижской Гребеницковской старообрядческой общины*. В Резекне существовало 2 федосеевские моленные. Известны Прейльская, Краславская, Крустпилская, Ливанская и др. моленные.

К нач. XIX в. на территории Латгалии проживало ок. 250 тыс. чел.: латгалы, русские, белорусы, поляки и немцы; господствующим исповеданием был католицизм, действовало ок. 20 правосл. храмов. В 1833–1916 гг. усилиями Полоцких епископов в Латгалии было построено более 30 правосл. церквей. Для утверждения Православия в Латвии многое сделал еп. Александр (Закис), первый правосл. епископ-латыш, занимавший Полоцко-Витебскую кафедру в 1893–1899 гг. Помимо учреждения правосл. храмов еп. Александр вводил в богослужение и в проповедь латыш. язык. В нач. XX в. в Двинске действовали Борисоглебский собор (воздвигнут в 1904–1905), Александро-Невский собор (построен в 1856–1864 на частные пожертвования), единовременная Успенская ц. на Нов. Строении (1877), деревянный храм во имя свт. Николая на Гриве (построен в 1882, в 1919 сгорел, в 1924 восстановлен), гарнизонный храм во имя блгв. кн. Александра Невского близ Двинской крепости (1897), Никольский храм на городском кладбище (1894).

В 1923 г. была построена Петропавловская ц. на Ст. Форштадте на Златогорской ул.

2 июня 1913 г. в витебском Свято-Николаевском кафедральном соборе во епископа Двинского, викария Полоцкой епархии, был хиротонисан настоятель *Маркова витебского во имя Св. Троицы мон-ря*, благочинный мон-рей Полоцко-Витебской епархии архим. *Пантелеимон (Рождновский)*. Местом пребывания викарного епископа был определен *полоцкий братский в честь Богоявления мон-рь*. В 1913 г. еп. Пантелеимон побывал в Двинске 5 раз. С нач. 1915 г. Латгалия была прифронтовой зоной, в сер. 1915 г. в Двинске было объявлено об эвакуации. С 15 авг. 1917 по 20 апр. 1918 г. в связи с отъездом в авг. 1917 г. Полоцкого еп. *Кириона III (Садзаглишвили)* в Грузию еп. Пантелеимон принимал участие в работе *Поместного Собора Православной Российской Церкви* в качестве управляющего Полоцкой епархией. В нояб. 1917 г. в Полоцке и Витебске установилась советская власть. В 1918 г. еп. Пантелеимон был вынужден покинуть свою епархию и поселился в *Дерманском во имя Св. Троицы мон-ре* Ковельского у., на территории, к-рую контролировали поляки. В кон. 1920 г. Патриархом св. *Тихоном* он был определен на Пинско-Новогрудскую кафедру, учрежденную в пределах Польского гос-ва (см.: *Шейкин Г. Н.* Полоцкая епархия: Ист.-стат. обзор. Минск, 1997. С. 74).

В 1920 г. Двинский, Режицкий и Люцинский уезды Витебской губ. вошли в состав новообразованной Латвийской республики. В июне 1921 г. свт. Тихон даровал права широкой автономии Латвийской Православной Церкви и назначил ее правящим архиереем архиеп. *Иоанна (Поммера)* с титулом «архиепископ Рижский и Латвийский». С 1925 г. Латгалия, находившаяся под упр. Рижского архиепископа, административно делилась на 4 уезда, в каждом уезде было свое благочиние, 5-е благочиние составляли единовременские приходы (их насчитывалось 7). Крупнейшим уездом был Даугавпилсский, имевший население более 212 тыс. чел., из них ок. 50 тыс. составляли русские и белорусы. Даугавпилс был наиболее значительным городом края с населением ок. 50 тыс. чел., из них более 5 тыс. были православными. В 30-х гг.

в Латгалии действовало 65 правосл. храмов, в т. ч. 7 единовременских.

В 1938 г. для управления храмами Латгалии было учреждено *Ерсицкое викариатство* Латвийской Православной Церкви. Создание викариатства было вызвано в т. ч. неканоническим выходом в 1936 г. Латвийской Церкви в юрисдикцию К-польского Патриархата со статусом автономной церкви. 17 июля 1938 г. в Борисоглебском соборе Даугавпилса во епископа Ерсицкого был хиротонисан Александр (Витолс). Резиденция архиерея находилась в Даугавпилсе, кафедральным храмом являлся Борисоглебский собор (в 1938 в ограде собора был построен архиерейский дом). После кончины еп. Александра 30 июня 1942 г. Ерсицкое викариатство не замещалось. Викариатство с центром в Даугавпилсе (см. *Даугавпилсское викариатство*) было возобновлено в 1989 г. 23 июля в московском Богоявленском соборе состоялась хиротония архим. *Александра (Кудряшова)* во епископа Даугавпилсского, викария Рижской епархии.

Ист.: Преосвящ. Александр, еп. Полоцкий и Витебский: Некролог // Полоцкие Ев. 1899. № 16. С. 808–810; Религиозно-нравственные чтения в архиерейском доме // Витебская церк.-обществ. жизнь. 1918. № 2. С. 11; ЦВед. 1918. № 27. С. 1100, 1164.

Лит.: *Сахаров С. П.* Рижские правосл. архипастыри за сто лет: (1836–1936). Даугавпилс, 1937; *он же.* Православные церкви в Латгалии. Рига, 1939; *Cherney A., protopresbyter.* The Latvian Orthodox Church. Welshpool, 1985. P. 56–67; *Дораш Н.* Релігійныя дзеячы XX ст.: Мітрапаліт Панцеляман (Раждноўскі), 1867–1950 // Беларускі праваслаўны календар. Мінск, 2003. С. 134–142.

Еп. Александр (Матрёнин),
Г. Н. Шейкин

ДВОЕБРА́ЧИЕ [двубрачие] — см. *Второбрачие*.

ДВОЕБЕ́РИЕ, термин, обозначающий наличие в основной вере элементов др. верования.

Феномен Д. со специфическими чертами для разных времен, мест и этнических общностей присущ всем христ. конфессиям и всем мировым религиям (см., напр.: *Голубинский*. История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 839; *Живов*. С. 54). О присутствии пережитков язычества в жизни христиан разных времен и стран свидетельствует история Церкви; последняя всегда строго осуждала и неустанно боролась с этим явлением (см.: «Слово обличительное против празднования календ» свт. *Астерия*, митр.





Амасии Понтийской (*Aster. Amas.* Ном. 4), проповеди папы Римского св. *Льва I Великого*, св. Илария, еп. Арелатского, и др., канонические прещения за исполнение языческих обычаев). Суждение о Д. как об исключительно рус. явлении, согласно совр. амер. специалисту по истории Русской Церкви Г. *Фризу*, основано «не на обстоятельном эмпирическом исследовании, а на априорных установках и случайных замечаниях русской городской интеллигенции» (цит. по: *Левин*. С. 12).

Впервые на присутствие термина «Д.» в древнерус. лит. памятнике, вероятно домонгольского периода, — «Слове некоего христороубца, ревнителя по правой вере», направленном против языческих обычаев у рус. христиан, обратил внимание Ф. И. *Буслаев* в сер. XIX в. (*Буслаев Ф. И.* Историческая хрестоматия церковно-слав. и древнерус. языков. М., 1861. С. 519). Неск. позже филолог-славист И. И. *Срезневский* указывал 2 случая употребления слова «Д.» в составе рукописного «Паисиевского сборника» (1-я четв. XV в.) — в «Слове некоего христороубца...» и в «Уставе о постных днях» (*Срезневский*. Словарь. Т. 1. Стб. 640). Появление термина «Д.» в научной лит-ре во 2-й пол. XIX в. основывается именно на его присутствии в этих памятниках (*Голубинский*. История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 850).

В истории рус. лит-ры представлено много сочинений, описывающих и обличающих пережитки язычества в жизни народа, того, что подпадает под понятие Д., но без употребления самого термина. Среди таких произведений древнерусского периода — «Слово о твари» (XII в.), в к-ром неизвестный автор указывал своим современникам, что многие из них ленятся ходить в храм, «не слушают божественных словес», но «текут, радуясь», на языческие игрища или «зборище идольское» «и весь день тот предстоят, позорьствуя тамо» (*Гальковский*. 1916. Т. 2. С. 436); компилятивное соч. «Слово святого Григорья изобретено в толцех, о том, како первое погани суци языци кланялись идолом и требы им клали; то и ныне творят», составленное на основе Слова свт. Григория Богослова на Богоявление (*Greg. Nazianz.* Or. 38); «Слово святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константины града, о том, како первое погани веровали в идолы и тре-

бы им клали, и имена им нарекали, яже и ныне мнози тако творят и в крестьянстве суще, а не ведают, что есть крестьянство»; «Слово Исаия пророка о поставляющих трапезу роду и роженицам»; «Сказанье святого отца Нифонта о песнях мирских и о русальях»; поучение «О казнях Божиих», вошедшее в состав «Повести временных лет». Факты проявления Д. приводятся в рус. летописях; о наличии таких фактов можно судить по церковно-правовым памятникам («Правило церковное» (кон. XI в.) митр. Киевского *Иоанна II*, «Вопрошание Кирика» (XII в.), правила Стоглавого Собора (1551)). В Требнике XVII в. содержатся «Вопросы поселянам» на исповеди, свидетельствующие о присутствии пережитков язычества среди сельских жителей. Очевидцем и ревностным обличителем языческого праздника в честь Ярилы в сер. XVIII в. в Воронеже был свт. *Тихон Задонский* (Жизнеописание св. Тихона Задонского, еп. Воронежского и всея России чудотворца // Жизнеописание достопамятных людей земли Русской: X–XX вв. М., 1992. С. 236). Существование различных языческих суеверий в России даже в XIX в. прослеживается по трудам И. М. *Снегирёва* (Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1990^н. 2 ч.), М. Забылина (Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990^р), Н. С. *Тихонравова* (Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. 2 т.), С. В. *Максимова* (Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1993^р), А. П. *Щапова* (Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // ЖМНП. 1863. Ч. 117. Отд. 4. С. 1–73, 75–92; Ч. 118. С. 1–19), по материалам сб. «Отреченное чтение в России в XVII–XVIII веках» (М., 2002) и др. В XX в. в рус. научной лит-ре появились также термины «народная религия», «народное православие» как обозначение того, во что реально верит народ. Эти термины часто употребляются синонимично термину «Д.».

Однако в богословии, религиоведении, исторической науке не сложилось четкого определения понятия Д.; характерно отсутствие слова «Д.» в большинстве словарей рус. языка. В зависимости от количественной и качественной оценки наличия языческих пережитков в жизни

рус. людей разные исследователи вкладывают в понятие Д. разный смысл; ставится также вопрос о правомерности употребления такого понятия в отношении христиан: могут ли считаться христианами те, кто практикуют языческие обряды или участвуют в них. Совершенно определенно о существовании Д. в Др. Руси писал проф. Е. Е. *Голубинский*, указывая, что оно складывалось «не только с перенесением в христианство части прежних языческих верований, но с соединением язычества с христианством, как целой веры, или с простым присоединением вновь принятого христианства к прежнему язычеству» (История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 836). О «двусмысленной и двоеверной» жизни «в смутных глубинах народного подсознания» на Руси после принятия христианства, о сложении фактически 2 культур: «дневной», заимствованной византийско-христ., и «ночной», языческой, грань между к-рыми всегда была подвижной и расплывчатой, о своеобразном синкретизме, в к-ром «местные языческие «переживания» сплавлялись с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения», говорил прот. Г. *Флоровский* (Пути русского богословия. П., 1937. С. 2–3). Такой же взгляд на Д. характерен и для Г. П. *Федотова* (Святые Древней Руси. М., 1990). Положительную оценку феномена Д., «приведшего к созданию богатой и своеобразной древнерусской культуры», давал акад. Б. А. *Рыбаков* (Язычество древних славян. М., 1981; Язычество Древней Руси. М., 1987). Е. В. *Аничков* считал, что о Д. на Руси вплоть до XV–XVI вв. можно говорить лишь в отношении городского населения, в деревнях же, по его мнению, вообще господствовали языческие религ. представления, к-рые лишь разбавлялись внешними обрядовыми формами христианства (*Аничков*. С. 303). Н. М. *Гальковский*, напротив, называл двоеверами русских, живших в первые века после Крещения Руси, к-рые, по его мнению, уже не были язычниками, «смысл язычества был совершенно ими утрачен: сохранились имена богов... некоторые языческие обряды, но никто уже не знал и не понимал их значения» (*Гальковский*. 1916. Т. 1. С. 126). О невозможности механического соединения христианства и язычества, а следовательно, о невозможности





Д. в сугубо религ. смысле говорил акад. Д. С. Лихачёв: на Руси в кон. X – нач. XI в. язычество как религия еще соперничало с христианством, «элементы язычества начали приходить в соединении с христианскими верованиями только тогда, когда они перестали осознаваться в народе как противостоящие христианству. Язычество как система верований, притом враждебная христианству, должно было исчезнуть прежде, чем могло появиться двоеверие... Языческий обряд не только в XII веке (время создания «Слова о полку Игореве». — Г. К.), но и гораздо позже продолжает жить в народе независимо от самого язычества: он приобретает игровую, развлекательную, эстетическую функции; обрядовая песнь становится фактом эстетического сознания в большей степени, чем религиозного» («Слово о полку Игореве» — героический пролог русской литературы. Л., 1967. С. 78–79). О неравноправном существовании на Руси язычества и христианства, о подчиненном отношении первого второму высказывались мн. исследователи, в частности акад. Н. И. Толстой (Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 146).

В советской лит-ре атеистической направленности Д. зачастую именовалось не только сосуществование христ. воззрений и пережитков язычества, но и само историческое христианство, якобы не отличающееся по существу от язычества, «впитавшее» мн. черты национальных языческих религий; проводилась мысль, что Д. фактически создавалось Церковью, к-рая якобы была не в силах победить языческие верования и поэтому включала их в неск. измененном виде в состав своего вероучения (это утверждение относилось не только к Русской Православной Церкви) (Никольский Н. М. История русской церкви. М.; Л., 1931. С. 47–48).

Одни исследователи говорят о Д. как о православно-языческом синкретизме в материальной и духовной культуре, симбиозе разнородных религ. форм (Мильков. С. 82), др., напротив, проводят различие понятий Д. и религ. синкретизма. Так, по мнению совр. амер. исследовательницы И. Левин, в понятии «религиозный синкретизм» подчеркивается слияние разных религ. систем, термин же «Д.» в исторических источниках всегда носит негатив-

ный характер, подразумевает двойственность, невозможность примирения христианства и язычества (Левин. С. 13). В выборе терминов не-кие исследователи отдают предпочтение термину «религиозный синкретизм» (В. П. Даркевич), считая, что термин «Д.» завышает историко-культурное значение этого феномена, как бы предполагая равенство составляющих; др. специалистам (А. В. Чернецов) термин «религиозный синкретизм» представляется слишком претенциозным, а «Д.» — более приемлемым для обозначения смешения христ. воззрений с бытовыми суевериями.

Причина Д. применительно к рус. истории (что также справедливо и в отношении др. христ. народов) кроется в недостатке христ. просвещения народных низов, к-рые очень скоро приняли внешние формы христианства, но, поскольку христианство не имело корней в укладе народной жизни, бытовые обычаи много веков продолжали оставаться языческими. Принимая христианство как новую веру, «народная масса... должна была водиться при сем своим собственным языческим взглядом на взаимное отношение вер» (Голубинский. История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 836). «Дневная», византийско-христ., культура, по Флоровскому, «не стала «общенародной» сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства. Это было неизбежной и естественной стадией процесса» (Пути русского богословия. С. 3). Живучесть языческих обрядов и та легкость, с к-рой они вступают в связь с обрядовой стороной христ. религии, объясняются, согласно Лихачёву, переключением их из религ. сферы в сферу народной эстетики и малоосознанного суеверия («Слово о полку Игореве» — героический пролог русской литературы. С. 78–79). Смешению христ. и языческих представлений способствовал также религ. синкретизм самого язычества — допущение и признание вместе со своей верой одинаковой истинности и всех др. существующих вер (Голубинский. История РЦ. Т. 1. Ч. 2. С. 836–837). Д. рассматривается, т. о., как прямое следствие «затянувшейся христианизации» (Мильков. С. 82).

Слово «Д.» помимо обозначения соотношения единобожия и язычества могло иметь и др. значения.

Прп. *Феодосий Печерский* в послании к вел. кн. Изяславу «О вере крестянской и о латыньской» (XI в.) называл «двоеверцем» того, кто одинаково «хвалит» и Православие, и «латинскую» веру (История РЦ. Кн. 2. С. 551). Ссылаясь на «Временник Ивана Тимофеева» (1617), Левин отмечала, что писатели допетровского времени употребляли термин «Д.» также «для характеристики... сатанинских попыток расколоть христианское единство, например опричнины» (Левин. С. 13). В совр. лит-ре термин «Д.» иногда применяется для обозначения сосуществования христ. представлений с различными суевериями в мировоззрении совр. российских христиан. Однако совр. суеверия не имеют никакого отношения к традиц. языческим верованиям: они возросли на почве атеизма и религ. невежества.

Лит.: *Срезневский И. И.* Свидетельства Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1861. № 5; *Азбукин П.* Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // РФВ. 1892. № 3. С. 133–153; 1896. № 2. С. 222–272; 1897. № 1/2. С. 229–273; 1898. № 1/2; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. М., 1913; Х., 1916; *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; *Мильков В. В.* Двоеверие // Словарь религий народов современной России. М., 1999; *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Он же. Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М., 2002; *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богоухальники. Еретики. М., 2003. С. 7–24; *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.

Г. Е. Кольванов

ДВОЕЖЕНЦЫ, термин, употребляемый по отношению к мужчинам, вступившим во 2-й брак после прекращения 1-го (второбрачные; см. ст. *Второбрачие*) или, реже, состоящим в браке одновременно с 2 женщинами.

Бог благословил брак первых мужчины и женщины, Адама и Евы (Быт 1. 28), и заповедал супругам быть «одной плотью» (Быт 2. 24; ср.: Мф 19. 5–6), ибо лишь в моногамном браке возможно полное проявление взаимной близости супругов. В Свящ. Писании первым мужчиной, взявшим в жены 2 женщин, упомянут потомок братоубийцы Каина Ламех (Быт 4. 19), извративший тем самым богоустановленную моногамию. Метафизическое единство мужчины и женщины есть тайна, раскрывающаяся в церковном таинстве Брака, в к-ром, как и в др. церковных таинствах, присутствует Бог.





Христ. этика с ее идеалом моногамии не одобряет 2-й брак, видя в нем предосудительную уступку чувственности, однако Церковь допускает его, ибо, по слову ап. Павла, «жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету» (1 Кор 7. 39–40). Правосл. брачное право предусматривает возможность вступления во 2-й брак при вдовстве или после прекращения 1-го брака, однако в соответствии с канонами всякий вступающий во 2-й брак подвергается епитимии. Согласно свт. Василию Великому, второбрачных следует отлучать от Причащения на 1–2 года (Васил. 4). Ныне эта норма, как и др. канонические нормы относительно епитимий, не употребляется буквально. Вступление во 2-й брак после расторжения 1-го допустимо с т. зр. церковного права для стороны, признанной невиновной в разводе. Виновность в расторжении предыдущего брака составляет препятствие для вступления во 2-й брак. Это положение, вытекающее из евангельского нравственного учения и практики древней Церкви, отражено в церковном законодательстве: «*Номоканоне XIV титулов*» патриарха К-польского Фотия (Номосан. XIV tit. XI 1; XIII 5); «*Кормчей*» (гл. 48); «*Прохироне*» имп. Василия I Македонянина (Proch. 49). Эта же норма была повторена в законодательстве Российской Церкви — «*Уставе духовных консисторий*» (1841), в соответствии со ст. 253 к-рого виновный в расторжении брака осуждался на пожизненное безбрачие. Однако указом Святейшего Синода от 14 июля 1904 г. таковым лицам было разрешено просить правящего архиерея о дозволении на вступление в новый брак, при этом они могли вступить в брак только после канонически предусмотренной за прелюбодеяние 7-летней епитимии (ср.: Трул. 87, Анкир. 20, Васил. 77). Епархиальному архиерею было предоставлено право сокращать этот срок по своему усмотрению (основываясь на Трул. 102 и др.), однако не более чем до 2 лет. Принципиально тот же подход к повторным бракам выражен в «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*» — документе, принятом *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 13–16 августа 2000 г.*:

«...после законного церковного развода, согласно каноническому праву, второй брак разрешается невиновному супругу. Лицам, первый брак которых распался и был расторгнут по их вине, вступление во второй брак дозволяется лишь при условии покаяния и выполнения епитимии, наложенной в соответствии с каноническими правилами» (X 3).

По церковным законам Д. не допускаются в клир. Ап. Павел особо говорил о высоте священнического служения (1 Тим 3. 2, 12; Тит 16). «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, тот не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина» (Ап. 17). Разъясняя этот канон, *Иоанн Зонара* отмечал: «Мы веруем, что Божественная баня святого Крещения омывает всякую скверну, которою крещенные были осквернены прежде Крещения, и никакой грех, соделанный кем-либо прежде Крещения, не препятствует крещенному быть произведенным в священство. Но кто после крещения совершит блуд, или вступит в два брака, тот признается недостойным никакой степени священства». Т. о., запрет рукополагать Д., или второбрачных, не распространяется на тех, кто вступали в повторный брак до Крещения. Для посвященных лиц, священнослужителей, а также иподиаконов 2-й брак ни в случае вдовства, ни после развода недопустим (Трул. 6); недопустим брак и в случае, если клирик был посвящен в холостом состоянии (см. ст. *Целибат*). Ап. 26 дозволяет вступать в брак после поствления на церковное служение только чтецам и певцам.

Эти церковные правила при имп. св. *Юстиниане I* (VI в.) были подтверждены и гражданскими законами. Постановление имп. Юстиниана от 18 окт. 530 г. гласило: «Повелеваем браки, которые не позволяют по церковным правилам, чтобы они были запрещены и нашими законами» (С. J. I 3. 45). Этот закон должен был утратить силу с введением 79-й новеллы имп. *Льва VI Мудрого*, определявшей, чтобы клирик, сочетавшийся браком после рукоположения, лишался священного сана, но не исключался из клира и вообще не был удаляем от церковных служений, отправлению к-рых не препятствует второбрачие. По свидетельству церковных канонистов XII в.,

в их время применялся закон имп. Льва, а не имп. Юстиниана (Сом. in Nomosan. XIV tit. IX 29), хотя сами канонисты на основании положения греко-рим. права, в соответствии с к-рым то, что не имело законной силы в своем начале, не может приобрести ее после устранения препятствий, отнимающих эту силу, придерживались мнения о том, что всякий незаконный брак клирика по удалении его от священнослужения не может сделаться действительным. По утверждению патриарха Антиохийского *Феодора IV Вальсамона*, брак священных лиц не является законным и в том случае, если они вступили в него уже после снятия с себя духовной одежды (Толкование на Васил. 44). Но в практике греч. Церкви и в позднейшее время не требовалось прекращения брака, заключенного священным лицом во время пребывания в сане; лишившись сана как Д., он признавался состоящим в законном браке.

Из-за недостатка свидетельств трудно судить о том, какова была практика Русской Церкви в древний период в отношении двоеженства клириков. Начиная с XVI в. делали различия между браком священных лиц до снятия сана и браком после снятия сана. В последнем случае брак разрешался. Но, поскольку на этот счет не существовало прямого и четкого правила, практика была нетвердой. *Большой Московский Собор 1666–1667 гг.* признал возможным придерживаться порядка, установленного законом имп. Льва VI, а также не препятствовать бывш. священникам и диаконам Д. после лишения их священного сана выполнять обязанности низших клириков. При этом брак их оставался в силе (Моск. Собор, 1667. Гл. 7. Вопр. 3 (2-го счета)). Подобное отношение к браку священных лиц существовало и впосл.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., опираясь на апостольские наставления и на св. каноны, вынес определение о недопустимости второбрачия для вдовых и разведенных священнослужителей, оградив тем самым достоинство священного сана от дискредитации, к-рой впосл. подверглось обновленческое духовенство (см. *Обновленчество*): дозволить своим клирикам вступление во 2-й брак, обновленческое *Высшее церковное управление* способствовало





тому, что Д. оставались у обновленцев священниками и даже становились епископами.

Одновременное двоеженство и многоженство противоречит также брачному законодательству совр. светских гос-в, причём не только тех, большинство населения которых исповедует христианство (Россия, США, Франция и др.), но и тех, где религией большинства является ислам (Турция) (исламское религ. право (шариат) ограничивает число жен четырьмя) или иные вероисповедания (Япония, Индия, Израиль), независимо от религ. брачного права народов этих стран. Вступление в юридически оформленный 2-й брак лица, предыдущий брак к-рого не прекратился со смертью супруга или супруги или законным разводом, квалифицируется как уголовное преступление в гос-вах, где допускаются лишь моногамные браки.

Ист.: Кормчая 1650; Кормчая 1653/1787.

Лит.: Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Каз., 1888. Т. 2. С. 98–101; Цытин Вл., прот. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 201–202, 226–228, 578–587.

Прот. Владислав Цытин

ДВОЕПЕРСТИЕ [двуперстие], одна из форм христ. перстосложения для совершения крестного знамения и для преподания благословения: 2 пальца, указательный и средний, вытянуты (средний палец немного согнут), а большой и безымянный пальцы и мизинец сложены вместе. Вопрос об отказе от Д. стал одним из основных разногласий между сторонниками и противниками богослужебной реформы в Русской Церкви в сер. — 2-й пол. XVII в., вызвавших раскол старообрядчества.

Возникновение Д. Практика осенения себя крестным знамением существовала уже в раннехрист. эпоху: осенение знаком креста уст упоминается в 17-й гл. апокрифического «Евангелия Никодима», чела — у Тертуллиана (см.: PL. 2. Col. 80; в др. сочинении Тертуллиана (см.: PL. 1. Col. 392) сказано о назывании тела вообще, а также своей постели), мн. частей тела — в различных Деяниях апостолов апокрифических (напр., в 11-й гл. Мученичества Матфея); возможно, практика начертания на себе знака креста, понимаемого как один из вариантов написания имени Божия, восходит к межзаветной традиции (см.: Giesen Ch. The Divine Name in Antenicene Christology // VChr. 2003.



Двоеперстие.

Рисунок из старообрядческого сборника. XVIII в. (РГБ. Ф. 98.

№ 1151. Л. 44 об.)

Vol. 57. P. 115–158). Источники старше IV в. не сохранили описаний того, какое именно перстосложение употреблялось при начертании знака креста, но из их указаний о запечатывании крестом разных частей тела по отдельности можно предположить, что для совершения крестного знамения использовался один палец (так, обычай осенять чело крестом с помощью одного большого пальца был хорошо известен в рим. обряде с древности, он доныне сохр. в католич. традиции).

О единоперстии прямо свидетельствуют мн. св. отцы и церковные писатели IV–VIII вв.: святители Епифаний Кипрский (см.: PG. 41. Col. 428), Иоанн Златоуст (PG. 58. Col. 537; в слав. рукописях Златоустуя полной редакцией слово «перст» дано не в ед. (как в греч. оригинале), а во мн. ч. (см., напр.: РГБ. МДА. № 43. Л. 149.1473–1474 гг.) — этот вариант чтения использовался старообрядческими полемистами (см., напр.: Арсений Уральский. 1999. С. 55) для доказательства преимущества Д. перед единоперстием, хотя в др. слав. рукописях сочинения свт. Иоанна Златоуста в указанном месте слово «перст» переведено в ед. ч. — см., напр.: РГБ. Троиц. № 92. Л. 272, XVII в.; № 93. Л. 194, XVII в.; № 95. Л. 66 об., XVI в.; № 97. Л. 62 об., XVI в.), блж. Феодорит Кирский (PG. 82. Col. 1312, 1328; 2-е из этих повествований помещается в печатных изданиях слав. Пролога под 2 нояб. — см., напр.: Пролог. М., 1642. Л. 291), Созомен (PG. 67. Col. 1497), автор «Луга духовного» Иоанн Мосх (PG. 87γ. Col. 2953), прп. Андрей Критский (PG. 97. Col. 1228),

блж. Иероним Стридонский (PL. 22. Col. 898), свт. Григорий Двоеслов (PL. 77. Col. 211, 301). Но единоперстие вряд ли было единственным способом совершения крестного знамения. Так, свт. Кирилл Иерусалимский, говоря об изображении креста на челе и на всем теле (PG. 33. Col. 816), употребляет слово «персты» во мн. ч.; о «перстах» во мн. ч. сказано и в слав. сборнике Маргарит, в слове, приписанном свт. Иоанну Златоусту, но написанном не ранее 431 г. (PG. 59. Col. 582; это слово цитируется защитниками Д. как свидетельство его существования при свт. Иоанне Златоусте — см., напр.: Арсений Уральский. С. 56).

В ходе полемики 2-й пол. XVII — нач. XX в. по вопросу Д. как его сторонники, так и его противники нередко ссылались на те или иные раннехрист. и визант. иконографические изображения. В очень большой степени широкое использование древних христ. изображений в целях апологии Д. было вызвано тем, что в позднейшей практике, сохранявшейся на Руси до реформ патриарха Никона, и при совершении крестного знамения, и при священническом (или епископском) благословении употреблялось одно и то же Д., поэтому любые изображения Господа Иисуса Христа или святых с поднятой рукой и перстосложением, сходным с Д., воспринимались как однозначное свидетельство о Д. (т. е., иными словами, как изображения благословения с использованием Д.; необходимо отметить, что собственно крестное знамение в христ. иконографии встречается редко). Подобных изображений начиная с IV в. действительно известно достаточно (см. подборку (датировки не всегда точны) в работе старообрядческого полемиста нач. XX в.: Быстров. 2001); впрочем, наряду с Д. в иконографии Господа Иисуса Христа и святых часто встречаются и иные перстосложения (см.: Artelt. 1933; Groß. 1969) — просто раскрытая ладонь, вытянутый указательный палец и т. н. ораторский жест (когда все пальцы, кроме большого и безымянного, вытянуты, а эти 2 сложены вместе), восходящий к античной традиции; возникновение Д. в христ. иконографии нередко связывали с упомянутым ораторским жестом. Однако, как показал Т. Михельс (Michels. 1967), такой подход к Д. в иконографии, когда оно отождест-





вляется с Д. перстосложением при благословении (и тем более крестном знамении), неверен; Д. в иконографии Господа Иисуса Христа (а затем и святых) связано с т. н. жестом величия (нем. *Hoheitsgestus*), состоявшем в поднятии руки с разогнутыми и соединенными вместе указательным и средним пальцами и согнутыми остальными (т. е. внешне совпадавшем с Д.), к-рый восходит к дохрист. рим. традиции, где использовался в имп. иконографии в качестве знака триумфа. Так, одно из самых ранних изображений Христа с жестом величия (ошибочно отождествляемым полемистами с Д.) в сюжете «Вход Господень в Иерусалим» на саркофаге Адельфии (*Volbach W. F. Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz, 1952². Taf. 38*); символика жеста состоит не в двуперстном благословении Христом жителей Иерусалима, а в том, что Он изображен входящим в Св. град как Победитель и истинный Царь. Впосл. жест величия, как и др. атрибуты имп. иконографии (престол, клави и др.), становится обычным элементом изображений Господа Иисуса Христа во славе.

Д. при совершении крестного знамения, как полагали рус. исследователи XIX — нач. XX в. (см.: *Филарет (Гумилевский)*. 1847. С. 31–32; *Кантрев*. 1913. С. 79–82 и др.), своим появлением было обязано распространению начиная с сер. V в. ереси монофизитства; хотя прямых подтверждений этой т. зр. нет, из монофизитских источников и из позднейших свидетельств православно-монофизитской полемики (см., напр.: *PG. 133. Col. 296–297*; др. примеры см. в кн.: *Кантрев*. С. 74–79; среди опубликованных в XX в. копт. и сир. источников встречаются и новые, не учтенные исследователями прошлого интерпретации единоперстия как символа монофизитства) видно, что для монофизитов одноперстие служило аргументом в пользу монофизитства, что заставляло православных использовать Д. в качестве контраргумента. Распространению Д. (имевшему место не только в греч. мире, но и на Западе) должно было способствовать и закрепление его в иконографии (но не наоборот).

Знаменитый пример использования пальцев руки в богословской дискуссии, описанный Созоменом (*Sozom. Hist. eccl. 4. 28*) и блж. Фео-

доритом Кирским (*Theodoret. Hist. eccl. 2. 31*), — выступление свт. Мелетия Антиохийского на Антиохийском Соборе 361 г. с обличением арианства, когда он проиллюстрировал мысль о единосущии Отца, Сына и Св. Духа путем разгибания 3 пальцев руки и затем сгибания 2 из них; впосл. на Руси этот пример сыграл определенную роль в полемике вокруг Д., поскольку интерпретировался как свидетельство об определенном перстосложении (хотя из рассказа древних церковных историков такой вывод сделать нельзя).

После распространения Д. его богословское толкование как исповедания двух природ во Христе (что символизируют соединенные вместе указательный и средний пальцы) и одновременно троичности Лиц Божества (что символизируют соединенные вместе остальные пальцы) стало в Византии классическим; оно приводится, напр., в сочинении неизвестного антикаатолического визант. полемиста XII в. (см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 66, 216. Примеч. 136). Тем не менее и после распространения Д. визант. святоотеческая мысль продолжала подчеркивать второстепенность способа перстосложения по отношению к самому знаку креста, — напр., прп. Феодор Студит писал, что тот, кто изображит крест «хоть как-нибудь и [даже] одним только перстом, [тот] тотчас обращает в бегство враждебного демона» (*PG. 99. Col. 1796*).

Ок. XIII в. в Византии Д. было вытеснено троеперстием (см. ст. *Крестное знамение*) (*Голубинский*. История РЦ. С. 472–475). Первым ясным свидетельством о троеперстии у греков является т. н. Прение Панагиота с Азимитом (посл. четв. XIII в.; в макариевских Четых Минеях оно помещено неск. раз, причем в дек. и июньской частях он передает греч. оригинал (повествующий о троеперстии) правильно, в авг. свидетельство о троеперстии заменено свидетельством о Д., что, возможно, было связано с прошедшим за время создания Четых Миней Стоглавым Собором (см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 60)). Впрочем, известны и более поздние свидетельства о продолжении бытования в греч. Церквах Д. (см.: *Голубинский*. История РЦ. С. 476; *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 424; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987.

Т. 2. С. 123). Тем не менее со временем троеперстие распространилось в греч. Церквах повсеместно (так, в Пидалионе прп. Никодима Святогорца, в комментарии на 91-е прав. свт. Василия Великого, Д. упоминается как старая форма перстосложения), а имевшие, очевидно, место случаи сосуществования троеперстия и Д. никогда не вызывали споров и полемики, как это случилось на Руси.

Д. в Русской Церкви. Поскольку Русь приняла христианство в период употребления в Византии Д., очевидно, что Д. в РПЦ существовало изначально. К XV в. (что, возможно, было связано с т. н. Вторым южнослав. влиянием) относятся свидетельства об использовании на Руси троеперстия (см.: Паисиевский сборник 1-й четв. XV в. в РНБ. Кир.-Бел. 4/1081. Л. 47; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 218. Примеч. 144; *Соболевский*. 1909. С. 4). Начиная с этого времени на Руси появляются и памятники, специально посвященные Д., что можно объяснить борьбой с обычаем троеперстия. К таковым относятся рус. редакция проложного сказания 12 февр. (но не 23 авг.) о свт. Мелетии Антиохийском (рассказ блж. Феодорита о выступлении святителя на Антиохийском Соборе здесь переделан рус. редактором в историю о чуде, совершенном свт. Мелетием с помощью Д.; в таком виде проложное сказание 12 февр. входит в печатные издания слав. Пролога, включая и послениконовские) и т. н. Феодоритово слово, по-видимому составленное на Руси (публикация: *Субботин*. 1876; см. также: *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 217–218; *Голубинский*. История РЦ. С. 477–478; *Кантрев*. С. 59). О богословском содержании Д. говорится в слове прп. Максима Грека «Какое знаменатися крестным знамением» (см., напр.: РГБ. Троиц. № 201. Л. 430–430 об.; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 219. Примеч. 152; *Голубинский*. История РЦ. С. 484).

Окончательно полемика XV — 1-й пол. XVI в. о Д. и троеперстии была закрыта *Стоглавым Собором* 1551 г. В 31-й гл. Стоглава Д. признано единственной возможной формой перстосложения; в тексте содержатся выписки из проложного сказания о свт. Мелетии Антиохийском и из Феодоритова слова. Решения Стоглавого Собора рассылались по Руси



в виде наказных списков (см.: *Кантеев*. С. 59–60).

Во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. РПЦ придерживалась строгой позиции о Д. как о единственно правильном перстосложении; вопрос о Д., в частности, поднимался в послании свт. Московского Иова к груз. митр. Николаю и в речах российских послов в Грузии в 1637 г. (см.: *Белокуров С. А.* Поездка старца Арсения Суханова в Грузию // ХЧ. 1884. Март/Апр. С. 443–488). Старец Арсений Суханов, побывав по поручению патриарха Никона на греч. Востоке, вступал с греками в полемику о Д. (*Макарий*. История РЦ. Кн. 7. С. 70), что изложено в его «Статейном списке». Статьи о Д., жестко обличающие его противников, содержатся во мн. старопечатных изданиях, выпущенных в России, на Украине, в Сербии (см.: *Голубинский*. История РЦ. С. 484–486; *Кантеев*. С. 60, 64–66, 68–69). Такая позиция вызывала неприятие у нек-рых представителей греч. Церкви (поскольку она подразумевала критику троеперстия, к-рая интерпретировалась как хула на придерживавшиеся троеперстия греч. Церкви), — напр., известно, что в 1650 г. на Афоне греки сожгли неск. московских и серб. книг, к-рые учили о Д. (*Кантеев*. С. 67–68).

Установление троеперстия в РПЦ связано с именем патриарха Никона, желавшего добиться полного соответствия между рус. и греч. литургическими практиками. В 1653 г., перед началом Великого поста (т. е. до 20 февр.), по церквам Москвы была разослана «Память», в к-рой патриарх Никон, в частности, предписывал креститься троеперстно. У части духовенства «Память» вызвала резкую отрицательную реакцию, которая в посл. и легла в основу старообрядческого раскола. Сохранение Д. вместе с др. особенностями дониконовской богослужебной практики стало главным знаменем старообрядчества.

В преобразованиях, включая замену Д. при крестном знаменении троеперстием, а при благословении — *именословным перстосложением*, патриарх Никон опирался на авторитет греч. Церквей и стремился заручиться поддержкой вост. иерархов. В марте—апр. 1654 г. был проведен Собор, признавший необходимость исправлять богослужение по греч. типу (*Макарий*. История РЦ. Кн. 7. С. 81–



Троеперстие.
Гравюра из Следованной
Псалтири. М., 1686. Л. 5 об.
(РГБ)

85). 12 июня 1654 г. патриарх Никон отправил патриарху К-польскому Паисию грамоту, состоявшую из 27 вопросов; 24-й вопрос был посвящен Д. Ответ на эту грамоту пришел в 1655 г.; патриарх Паисий, в частности, писал о маловажности такого обрядового аспекта, как перстосложение, — лишь бы это не вредило единству Церкви (тем не менее патриарх Паисий высказался в пользу троеперстия как древнего обычая; см.: там же. С. 100–101). Не дожидаясь ответа патриарха Паисия, патриарх Никон в марте 1655 г. принял неск. действий для замены Д. троеперстием: в неделю Православия (в 1655 — 5 марта) он, сказав проповедь против Д., призвал в свидетели присутствовавшего в храме патриарха Антиохийского Макария, к-рый отвечал Никону, что в Антиохии никто не крестится двоеперстно (Там же. С. 94); на 5-й седмице Великого поста (в 1655 — 25–31 марта) он провел Собор с участием патриарха Антиохийского Макария и патриарха Болгарского Гавриила, на к-ром, в частности, было принято положительное решение по вопросу о необходимости перехода к троеперстию (Там же. С. 95).

В кн. «Скрижаль», составленной из разных источников и подготовленной к печати в 1655 г., помимо проч. содержались тексты о перстосложении: послание патриарха К-польского Паисия 1655 г., слово иподиак. Дамаскина (в посл. митро-

полит Фессалоникийский) в Крестопоклонную неделю, слово Николая Малаксы об именованном благословении и анонимное слово о перстосложении (митр. Макарий (Булгаков) считал, что это было слово патриарха Никона, произнесенное в Неделю Православия в 1655 г.; там же. С. 102). Но с изданием «Скрижали» патриарх Никон медлил, т. к. хотел созвать Собор, посвященный Д. как одному из главных пунктов, за к-рый держались противники реформ.

12 февр. 1656 г., в день памяти свт. Мелетия Антиохийского, когда на утрене читали известное проложное сказание, патриарх Никон громко спросил патриарха Макария — как наследника престола свт. Мелетия — о том, как следует понимать это сказание, на что Макарий ответил, что свт. Мелетий сначала показал разделенные 3 перста, а потом — соединенные, от к-рых и было огненное знамение (Там же. С. 103–104); при этом Макарий назвал сторонников Д. «арменоподражатели». В 1-ю Неделю Великого поста (24 февр. 1656) в состав анафематизмов чина Православия было включено проклятие на крестящихся двоеперстно, произнесенное патриархами Макарием и Гавриилом, а также митр. Никейским Григорием (Там же. С. 104). После прибытия в нач. апр. 1656 г. в Москву митр. Молдавского Гедсона патриарх Никон письменно обратился ко всем находящимся в Москве иерархам с вопросом о Д.; в ответ на это патриарх Антиохийский Макарий письменно подтвердил правильность троеперстия и проклял держащихся Д., этот текст подписали др. иерархи, и он был сразу помещен Никоном в «Скрижаль» (Там же. С. 104–105).

23 апр. 1656 г. в Москве был созван Собор из рус. архиереев, на к-ром патриарх Никон, представив кн. «Скрижаль» и ответы вост. иерархов на вопросы о Д., говорил о том, что до начала книгопечатания на Руси был обычай креститься троеперстно. Собор вынес положительное решение по поводу троеперстия. Это решение вместе со сказанием Никона о Соборе (под заглавием «Слово отвещательно») было также включено в «Скрижаль», после чего появился тираж книги.

В 1658 г. патриарх Никон оставил кафедру, но начатые им реформы богослужения не были отвергнуты, —

в частности, в практику продолжало входить троеперстие. В 1666 г. был созван Собор рус. архиереев, принявший также решение о троеперстии, где оно было названо обычаем, к-рому православные следовали «издревле и доныне неизменно» (Там же. С. 329). В том же году с целью осуждения патриарха Никона, самовольно оставившего кафедру, но продолжавшего ставить священников в своем мон-ре, был созван новый Собор, в к-ром среди прочих приняли участие патриархи Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий. Этот Собор, проходивший в 1666–1667 гг. и в посл. получивший название Большого Московского, одобрил начатые патриархом Никоном церковные реформы, в т. ч. замену Д. троеперстием при крестном знаменении и именованным перстосложением при священническом и епископском благословении; при этом была произнесена *анафема* противившимся соборному постановлению. На Соборе был затронут и важный вопрос о Стоглавом Соборе, постановления к-рого о Д., сугубой «Аллилуйи», хождении посолонь и др. вошли в противоречие с преобразованиями патриарха Никона. Стоглавый Собор был объявлен «не Собором», а клятвы, произнесенные им на крестящихся не двоеперстно, разрешены (Там же. С. 380–381). Правда Большого Московского Собора под названием «Предел освященного Собора» были окончательно подписаны 13 мая 1667 г. и опубликованы в московском изд. Служебника 1677 г.

Из-за продолжавшейся полемики вокруг Д. была, в частности, деканонизирована (на Соборах 1677 и 1677–1678 гг.) св. блгв. кнг. *Анна Кашинская* (см.: *Голубинский*. Канонизация святых. С. 159–168), поскольку ее св. мощи привлекались как аргумент сторонников Д. (пальцы ее десницы сложены двоеперстно). Она вновь была канонизована как местночтимая святая в 1818 г., как общецерковная — в 1908 г.

Полемика о Д. между противниками и сторонниками реформ, начавшаяся сразу после опубликования «Памяти» патриарха Никона, продолжается до наст. времени, лишь немного изменяясь по форме, применяемым аргументам и тематике.

Через неделю после обнародования «Памяти» члены кружка «ревнителей благочестия» протопопы

Аввакум и Даниил подали царю Алексею Михайловичу выписки из разных книг о перстосложении и о поклонах. В посл. члены кружка «ревнителей благочестия», не принимавшие нововведений, по разным причинам подверглись опале и были сосланы, но продолжали учить по-старому, в частности об истинности Д. В нач. 1567 г. Григорий Неронов, осужденный заочно соборным приговором 1656 г., примирился с патриархом Никоном и принял троеперстие, Никон же позволил ему служить по старым книгам; в письмах своим приверженцам Неронов восхвалял троеперстие. После удаления Никона от Патриаршества в 1658 г. Григорий Неронов стал снова учить о Д. — сначала тайно, а затем и явно, — из-за чего он был обвинен в расколу и вызван на Собор 1666 г., вновь оправдался и перестал учить о Д. (*Макарий*. История РЦ. Кн. 7. С. 72, 75 и сл., 114–117, 290, 293).

До Соборов 1666–1667 гг. предводителями старообрядчества были написаны неск. сочинений в защиту старых обрядов, и в частности Д.; наиболее активными борцами за Д. были протопоп Аввакум, бывш.



Двоеперстие.

Рисунок из старообрядческого «Сборника апокрифов и выписей». XVIII в. (РГБ. Ф. 17. № 617. Л. 50 об.)

игум. московского Златоустовского мон-ря Феоктист, романово-борисоглебский поп Лазарь и др. В пользу Д. писал также еп. Вятский Александр (Там же. С. 300 и сл.).

Протопоп *Аввакум* сопротивлялся церковным реформам со времени ссылки в 1653 г. в Тобольск и был одним из самых рьяных сторон-

ников Д. (Там же. С. 294–300). В его многочисленных произведениях, написанных для наставления единомышленников, регулярно затрагивалась тема Д. (МДИР. Т. 5; см. также его письма: Памятники старообрядческой письменности. 1998. С. 309–319). О Д. Аввакум говорил и перед казнью в 1681 г.: он показал народу сложенные двуперстно пальцы и произнес: «Будете так креститься — не погибнете». На Соловках защитником Д. выступил писатель Герасим Фирсов, его пространное соч. «О сложении перстов» (*Герасим (Фирсов)*. 1916. С. 145–224) отличается от др. полемических сочинений того времени довольно спокойным тоном изложения.

Во 2-й пол. XVII–XVIII в. со стороны канонической правосл. Церкви наиболее активными полемистами, доказывавшими историческую древность и богословскую обоснованность троеперстия, были патриарх Иоаким, написавший неск. сочинений против старообрядцев с полемикой против Д. (это в первую очередь соч. «Увет духовный» (М., 1682); в вышедшее при Иоакиме изд. Пролога 1685 г. было включено Слово против раскольников), и еп. Нижегородский Питирим, автор обширного полемического соч. «Пращица» (СПб., 1721, 1726²), значительная часть текста которого посвящена полемике с Д. «Пращица» являлась ответом на 240 вопросов керженских старцев (1 авг. 1716). На сочинение еп. Питирима старообрядцами были написаны «Керженские ответы, или Ответы диакона Александра» (1719).

С именем еп. Питирима связывают создание в нач. XVIII в. 2 фальсификатов — Требника, надписанного именем митр. Феогноста, ложно датированного 1329 г., и Соборного деяния на еретика Мартина — подделка под текст 1157 г. Тематика этих сочинений непосредственно касается полемики между сторонниками Д. и троеперстия, оригиналы их хранятся в ГИМ; также есть ряд поздних списков с этих произведений (напр., Соборное деяние на еретика Мартина — РГБ. Троиц. II 20.1). Обширные цитаты из этих произведений приводятся в «Пращице» и др. полемических сочинениях нач. XVIII в. Ложный характер обоих памятников был показан старообрядческим писателем А. Денисовым в сочинениях нач. XVIII в.

Керженские (Ответы диакона Александра. С. 146–169) и Поморские ответы (ответ 9) (см.: *Лихачёв Д. С.* Текстология на материале древнерусской литературы X–XVII вв. М., 19832. С. 344). В XIX в. прот. А. Горский и К. И. Невоструев вновь доказали подложность обоих памятников (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 497–511). Тем не менее ссылки на Псевдо-Феогностов Требник и на Соборное деяние



Двоеперстие.

Рисунки из «Поморских ответов». Выголексинское поморское общежительство. 60-е гг. XVIII в. (архирейская ризница Покровского собора при Рогожском кладбище. № 240р. Л. 17 об.)

на еретика Мартина продолжали появляться даже и в XIX в. (см., напр.: *Иоанн (Малиновский).* 1839. С. 8–9).

Главы, специально посвященные Д. и опирающиеся на различные источники, присутствуют во множестве старообрядческих рукописей XVIII–XX вв. (см., напр.: *Сочинения писателей-старообрядцев 1-й пол. XVIII в.* 2001. С. 139, 269, 284, 296, 318). Публикации о Д. содержатся в старообрядческих периодических изданиях и книгах XIX–XX вв. Среди полемистов этого периода выделяется старообрядческий еп. Уральский Арсений (Швецов), выпустивший в 1885 и 1888 гг. 2 сочинения, непосредственно касающиеся Д. (см.: *Швецов.* 1885; *Арсений Уральский.* 1999. С. 55–58).

Проблема Д. многократно затрагивалась и в сочинениях борцов с расколом (см., напр.: *Вишневский.* 1861; *Иоанн (Малиновский).* 1839; публикации Н. И. Субботина и др.). Обра-

щался к старообрядцам также и свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский, в частности посвятивший Д. 9-ю гл. «Бесед к глаголемому старообрядцу» (М., 1835), многократно переиздававшихся.

Важным следствием продолжающейся полемики о Д. и др. расхождениях между старой и новой практиками стало накопление и осмысление исторического материала, касающегося предметов полемики. И с той, и с др. стороны это выражалось в создании обширных выписок из рукописей, из печатных изданий (как новых, так и старых) и из полемических сочинений (причем как своих, так и оппонентов) по рассматриваемым вопросам; цели полемики накладывали отпечаток на характер изложения материала, к-рое нередко отличалось предвзятостью. Развитие рус. церковной науки в XIX — нач. XX в. вместе с продолжающейся полемикой, в частности, привело к созданию серьезных обзорных работ, касающихся истории перстосложения, к их числу можно отнести сочинения архиеп. Филарета (Гумилевского), митр. Макария (Булгакова), Е. Е. Голубинского, Н. Ф. Каптерева. В годы советской власти полемика фактически застыла в неподвижном состоянии и лишь в последнее время начала вновь привлекать к себе внимание.

Аргументация сторон в полемике о Д. Вначале сторонники троеперстия обосновывали его в первую очередь авторитетом греч. Церквей. Впосл. от этого аргумента отказались, т. к. он не имел силы в глазах сторонников Д., обвинявших греков (и следовавших им новообрядцев) в отступлении от православия.

В полемических сочинениях всегда присутствуют ссылки на св. отцов, но они обычно имеют общий характер, т. к. в святоотеческой лит-ре практически нет подробных указаний о конкретной форме перстосложения. В любом старообрядческом сочинении приводится свидетельство прп. Петра Дамаскина о Д. (в синодальном рус. переводе «Добротолубия» соответствующее Слово Петра Дамаскина переведено не полностью, вероятно именно из-за полемики со старообрядцами). Старообрядцы указывали на то, что и в новых послениконовских изданиях Пролога сказание 12 февраля о свт. Мелетии Антиохийском излагается в той же форме, что и в тех книгах,

к-рые печатались ранее; тем самым апологеты троеперстия якобы подчеркивают, что они принимают то значение этого проложного сказания, к-рое вкладывали в него старообрядцы. Апологеты троеперстия, со своей стороны исследовав историю этого сказания, очень скоро пришли к выводу, что оно представляет собой искаженную рус. переделку текста «Церковной истории» блж. Феодорита и потому не может привлекаться в качестве решающего аргумента. Несмотря на это, старообрядческие полемисты продолжали опираться на проложное сказание 12 февраля как на святоотеческое свидетельство (ср.: *Феофилакт (Лопатинский), еп.* Обличение неправды раскольников. М., 1745. Л. 11, 144; *Вишневский.* 1861. С. 18; *Арсений Уральский.* 1999. С. 56). Сказанное относится и к Феодоритову слову, к-рое восходит не ранее чем к XV в. и встречается только в рус. рукописях.

В свою очередь защитники троеперстия пытались истолковать Феодоритово слово и слово прп. Максима Грека о крестном знаменнии в пользу троеперстия; среди рукописей встречаются даже исправленные списки, как бы сочинения в пользу троеперстия (см., напр.: РГБ. Троиц. № 200. Л. 281, XVII в.). Для некоторых сторонников троеперстия, напротив, сочинения Максима Грека не являлись авторитетными по той причине, что он был осужден митр. Даниилом (*Варакин Д. С.* Рассмотрение примеров, приводимых в защиту реформ бывшего патр. Никона. М., 2000).

В некоторых сочинениях (напр., в «Пращице», см. также: *Иоанн (Малиновский).* 1839) содержатся ссылки на подложное поучение свт. Софрония Иерусалимского о троеперстии (поучение находится в Псевдо-Феогностовом Требнике. ГИМ. Син. Ф. 674. Л. 89 об. и слл.; см. также: *Пращица.* М., 1726. Л. 28 об.— 30 по 2-й паг.), составленное, по-видимому, в то же время, что и Требник. Этот аргумент, как и содержащий его памятник, не сыграл большой роли в полемике.

Важным историческим аргументом в дискуссии о Д. всегда были постановления Стоглавого Собора. Спорными были вопросы законности Собора, подготовленности и согласованности его решений, а также проблема того, насколько Большой Московский Собор был вправе от-

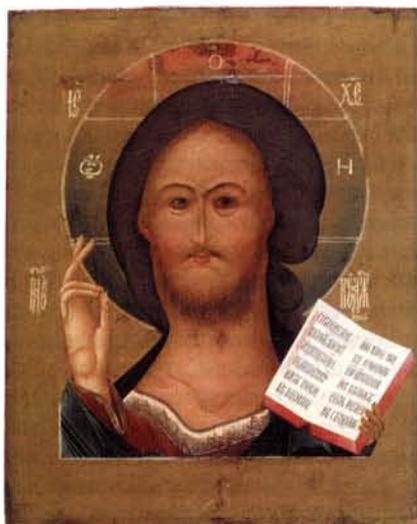


менить решения Стоглавого (см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 7. С. 380–381; *Вишневыский*. 1861. С. 26–27; *Иоанн (Малиновский)*. С. 40–41).

Полемика не обходилась без крайностей; сторонники той и др. формы перстосложения позволяли себе различные негативные характеристики позиций оппонентов. С 1656 г. вслед за патриархом Антиохийским Макарием сравнение с армянами (само по себе совершенно некорректное) появлялось во мн. полемических сочинениях и офиц. изданиях (напр., в «Пращице»). Протопоп Аввакум в письмах дал апокалиптическую характеристику троеперстия, приравняв троеперстное крестное знамение к печати антихриста (см.: Памятники старообрядческой письменности. С. 312). Апокалиптические характеристики троеперстия присутствовали в полемических сочинениях и более позднего времени, в частности, такую трактовку дал подложному старообрядческому соч. «Апокалипсис седмитоковый» (произведение XIX в., якобы напечатанное при Иоанне Грозном; см. также: *Вишневыский*. 1861. С. 41–42; *Димитрий (Туптало)*, митр. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1855⁵. С. 488–490), в к-ром 3 перста сопоставлялись с 3 лживыми духами (согласно Апок 16. 13). Против таких чрезмерных обвинений (хотя и без упом. Д.) высказывается подписанное белокриницкими иерархами Окружное послание 1862 г. В качестве ответа на соотнесение троеперстия с сатанизмом свт. Димитрий Ростовский предлагал написать слоги «де» и «мон» на перстах крестящихся двоеперстно (*Димитрий (Туптало)*, митр. Розыск. С. 490). В нек-рых старообрядческих рукописях (см., напр.: МДА. Б-5 Н 63. Инв. 234108. Л. 121–124 об., XVIII в.) подробно перечисляются все места офиц. церковных изданий, содержащие оскорбительные характеристики Д.

В полемических сочинениях приводится множество ссылок на древние иконы, в них ищет подтверждения своей правоты и та и др. сторона. Немалое значение придается и свидетельству от мощей (см., напр., о мощах ап. Андрея Первозванного в «Увете Духовном» патриарха Иоакима: М., 1682. Л. 247 и сл.; противоположная сторона привлекала мощи св. Анны Кашинской).

В XIX в. в связи с написанием обзорных трудов по истории персто-



Господь Вседержитель.
Икона. Сер.—3-я четв. XIX в.
(архирейская ризница Покровского
собора при Рогожском кладбище)

сложения для ведения полемики стали привлекаться аргументы в пользу существования в ранней Церкви единоперстия: свидетельство св. отцов, произведения изобразительного искусства (см. выше). В свою очередь старообрядческие полемисты приводили контраргументы, стремясь показать, что Д. существовало с апостольских времен, а единоперстие является еретическим перстосложением монофизитов (см.: *Арсений Уральский*. 1999. С. 55–58; *Быстров*. 2001); в нек-рых старообрядческих работах, впрочем, единоперстие признается полноценным перстосложением ранней Церкви (*Мельгунов*. 1910).

Главным богословским возражением против троеперстия сторонников Д. было прямое соотнесение Св. Троицы со знаком креста. «Троицу ко Кресту пригвозждает»,— говорит Аввакум о тех, кто крестятся троеперстно (Памятники старообрядческой письменности. С. 312). Кроме того, старообрядцы обвиняли сторонников реформ в том, что они «отвергли» догматическое учение о двух природах Христа. С выяснением богословского содержания троеперстия (совпадающим с объяснениями относительно Д.) богословская сторона полемики со старообрядцами о Д. практически исчерпала себя. «Различие троеперстного сложения от двуперстного состоит только в перстах, а не в образумом перстами таинстве»,— писал перешедший в РПЦ из белокриницкой иерархии полемист архим.

Павел (Прусский) в кон. XIX в. (*Павел (Леднев-Прусский)*. 1894. С. 80).

Ист. и лит.: *Филарет (Дроздов)*, свт. Беседы к глаголемому старообрядцу. М., 1835; *Иоанн (Малиновский)*, иеросхим. Доказательства о древности трехперстного сложения и святительского именованного благословения. М., 1839; *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Богослужение Русской Церкви домонгольского времени // ЧОИДР. 1847. Кн. 7. С. 1–42; *Вишневыский В. П.*, прот. О сложении перстов для крестного знамения и благословения и Символе веры, читаемом в Православной Церкви, против раскольников. Каз., 1861, 1863²; МДИР; *Субботин Н. И.* Так называемое Феодоритово слово в разных его редакциях // Братское слово. 1876. Кн. 4. Отд. 2. С. 187–214; *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 58–73; Кн. 7. С. 72–293; *Никанор (Бровкович)*, архиеп. О перстосложении для крестного знамения и благословения // Странник. 1888. № 12. С. 605–639; 1889. № 1. С. 34–61; № 2. С. 243–252; № 3. С. 410–423; № 4. С. 614–628; № 5. С. 38–50; № 6/7. С. 229–266; № 8. С. 478–506; № 9. С. 23–38; № 10. С. 209–224; № 11. С. 377–388; № 12. С. 588–618; 1890. № 1. С. 14–48; № 2. С. 170–205; № 3. С. 358–402 (отд. изд.: СПб., 1890); *Швецов А.* Истинность старообрядствующей иерархии. Яссы, 1885; *он же*. Показание всеобидности двуперстного сложения в древней Правосл. Церкви и погрешностей противу св. Евангелия в новообрядствующей. Яссы, 1888; *он же [Арсений Уральский]*. Оправдание Старообрядствующей св. Христовой Церкви. Письма. М., 1999; *Павел (Леднев-Прусский)*, архим. Краткое руководство к познанию правоты св. Церкви и неправоты раскола... М., 1894; *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905²; *он же*. История РЦ. Т. 2. Ч. 2. С. 466–503; *Александр, диак.* Ответы, поданные Нижегородскому архиеп. Питириму в 1819 г. Н. Новг., 1908; *Соболевский А. И.* Двуперстие, сугубое аллилуйя и хождение по солонь с ист. точки зрения. Владимир, 1909; *Мельгунов С. П.* Религиозно-обществ. движения рус. народа в XVII в. // Старообрядческая мысль. 1910. № 3. С. 140–166; № 4. С. 235–251; *Кантнер Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов: Время патриаршества Иосифа. Серг. П., 1913. М., 2003²; *Герасим (Фирсов)*, инок. Сочинения соловецкого инок. по неизд. текстам / [Ред.-изд.]: Н. Никольский. СПб., 1916; *Голубцов А. П.* Из чтений по церк. археологии и литургике / Изд.: И. А. Голубцов. Серг. П., 1917. СПб., 1995². С. 237–248; *Artelt W.* Die Quellen der mittelalterlichen Dialogdarstellung. В., 1934; *Michels Th.* Segenstus oder Heiligsstus?: Ein Beitr. z. christl. Ikonographie // FS f. A. Thomas: Archäologische, kirchen- und kunsthist. Beitr. Trier. 1967. S. 277–283; *Groß K. Finger* // RAC. 1969. Bd. 7. Sp. 909–946; Памятники старообрядческой письменности. Вып. 1 / Сост.: Н. Ю. Бубнов. СПб., 1998; Сочинения писателей-старообрядцев 1-й пол. XVIII в. / Сост.: Н. Ю. Бубнов. СПб., 2001. (Описание РО БАН; Т. 7. Вып. 2); *Быстров С. И.* Двуперстие в памятниках христ. искусства и письменности. Барнаул, 2001²; *Успенский Б. А.* Крестное знамение и сакральное пространство. М., 2004.

А. А. Лукашевич





ДВОЗНАМЕННИК, певч. книга, разновидность *азбуки певческой* (или ее раздел), содержание к-рой изложено параллельно 2 нотациями, одна из к-рых служит средством объяснения другой. Термин «Д.» в рукописях не встречается, введен в употребление исследователями для обозначения наличия в записи 2 типов «знамен» (т. е. нотаций). Небольшое число сохранившихся списков Д. свидетельствует о том, что широкого распространения они не имели. Исходя из способов записи, Д. можно разделить на 2 группы. В 1-й содержание изложено 2 крюковыми нотациями, во 2-й — столповой (*знаменной*) и 5-линейной нотациями.

Исторически наиболее ранней является 1-я группа — крюковые Д. Принцип изложения материала 2 крюковыми нотациями был использован впервые в певч. руководствах *путевой нотации*. Таковыми являются *Грани* и *Согласник*, появление к-рых относится к первым годам XVII в. В названных руководствах менее известная путевая нотация объясняется посредством перевода ее певч. знаков и попевок на общеизвестную столповую нотацию. Переводы записаны последованием певч. знаков, прочитываемых по их алфавитному значению. В рукописях такая форма записи именуется «*дробным знаменем*»: «...о дробном бо знамени путном и столповом об[ъ]-явлено в гранях. Еже, что вместо параклита или крюка и прочих дробных» (ГИМ. Син. певч. № 1160. Л. 23, 50-е гг. XVII в.). Поскольку разводы путевых знамен и попевок выполнялись беспометным столповым знаменем, в наст. время не поддающимся точному прочтению, то нет возможности правильно понять их. Информация ограничена сведениями о длительностях и ритмическом рисунке *развода*, точные высотные соотношения знаков в разводах остаются неизвестными. Последнее почти исключает возможность использования путно-столповых Д. при расшифровке путевой нотации. Количество путно-столповых Д. небольшое. Известно 10 списков Грани (ГИМ. Син. певч. № 1240, 1072, 1160, 74, 1334; РНБ. Кир.-Бел. № 665/922; Соф. № 490; Вяз. О-80; РГБ. Ф. 178. № 875; Ф. 37. № 240), бытующих в певч. рукописях от нач. до 60-х гг. XVII в., и 3 списка Согласника (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922; РГБ. Ф. 247.

№ 217; ГИМ. Син. певч. № 1160): 1-й датируется 1604 г., 2-й — 20-ми, 3-й — 50-ми гг. XVII в.

К крюковым Д. относится и единственный известный в наст. время список Грани *казанской нотации*, датируемый кон. XVII в. (РНБ. Ф. 775. № 637). Аналогично путно-столповым Д. казанское знамя в указанном списке разведено беспометным дробным столповым знаменем, что затрудняет понимание содержащейся в нем информации.

В более позднее время (кон. XVIII—XX в.) крюковые Д. широко использовались для объяснения певч. значений знаков *демественной нотации*. В это время начертания демественных крюков и соответствующие им толкования дробным столповым знаменем снабжены степенными и указательными *поемами*, что способствует легкому прочтению разводов и обуславливает большую практическую ценность Д. Списки демественно-столповых Д. исчисляются сотнями, что свидетельствует о востребованности данного вида Д. в старообрядческой певч. практике.

Во всех перечисленных Д., отнесенных к 1-й группе, столповая нотация использована для объяснения менее известных знаковых систем и служит средством к их изучению. При этом перевод осуществлен в рамках единой церковнопевч. культуры. Все крюковые Д. являют собой руководства учебного назначения, облегчающие понимание и усвоение отдельных структурных единиц распева — знамен (в путевой, казанской, демественной нотациях) и попевок (в путевой нотации). Изложение песнопений и певч. книг параллельно 2 крюковыми нотациями в средневеков. Руси не встречается.

Д. 2-й группы более единообразны по средствам записи. В них сопоставлены столповая нотация, оптимально приспособленная к записи древнерус. распевов, и привнесенная с Запада 5-линейная нотная система, в наибольшей степени отвечающая требованиям записи инструментальной и вокальной гармонической музыки, основанной на равномернотемперированном строе. Т. о., в Д. 2-й группы были использованы «принципиально различные знаковые системы, причем каждая из них отражает только тот специфический способ музыкального мышления, с которым было сопряжено само ее формирование» (*Никишов*.

1978. С. 226), поэтому ни одна из строк Д. описываемого типа принципиально не могла быть адекватно истолкована др. строкой. Следов., само появление Д. 2-й группы можно отнести к явлениям компромиссным, вынужденным. Этим, вероятно, объясняется малое количество Д. такого типа, а также весьма краткий период их бытования (посл. четв. XVII — нач. XVIII в.).

Знаменно-нотопольные Д. являются памятниками переходной эпохи, когда древнерус. певч. традиция, фиксируемая крюковыми нотациями, уступала свои позиции шедшей с Запада через укр. и белорус. земли новой гомофонно-гармонической стилистике. Последняя начала проникать в Московскую Русь еще в сер. XVII в., благодаря деятельности патриарха *Никона* и при поддержке царя *Алексея Михайловича*. Новая стилистика несла с собой и новые средства записи, недостаточность которых для передачи древнерус. мелоса осознавалась мн. распевщиками и певцами. Перед певцами встала проблема быстрее изучения новой системы записи, что и вызвало появление певч. азбук, в к-рых столповое знамя сопоставлялось с нотным. И если в Д. 1-й группы менее известная знаковая система объяснялась посредством общеупотребительной столповой нотации, то назначение Д. 2-й группы состояло в разъяснении тогда еще мало распространенной нотной записи посредством привычной и общеупотребительной столповой нотации.

Высказанное наблюдение подтверждает мнение М. В. *Бражникова*, что «двознаменные азбуки и двознаменники практического назначения явились сильным средством пропаганды новой музыкальной системы и воздействия на музыкальное мышление русских певцов» (*Бражников*. С. 286).

Вполне очевидно, что написание Д. 2-й группы могли осуществлять только рус. мастера, освоившие нотную грамоту и в совершенстве знавшие крюковую нотацию. Выходцами с Украины крюковая нотация в XVII в. была уже забыта, поскольку с кон. XVI в. они использовали для записи 5-линейное письмо. На них возлагалась задача введения в церковнопевч. культуру многоголосного гармонического пения, к-рое могло быть записано только посредством нотной системы.





2-я группа Д. складывалась из певч. руководств (азбук) и певч. богослужебных книг. Наибольшую известность среди двознаменных азбук имеет «Ключ разумения» мон. *Тихона Макариевского* (2-я пол. XVII в.), представляющий собой весьма полное изложение крюковой системы с ее переводом в нотную систему записи. В «Ключе» находятся сведения обо всех структурных единицах знаменного распева — знаменах, *лицах* и *фитах* — и их нотные толкования. Сопоставляя в «Ключе» крюковую запись с нотной, мон. Тихон стремился облегчить понимание и усвоение нотной записи. В наст. время это руководство используется для изучения крюковой нотописки на первых этапах ее освоения. Более глубокое и разностороннее исследование знаменной нотации осуществляется на базе двознаменных певч. рукописей.

В кон. XVII в. со знаменно-нотной записью сохранились все типы употреблявшихся в то время певч. книг: Ирмологий, Октоих, Праздники, Триодь, Обиход. Небольшое количество сохранившихся двознаменных певч. книг свидетельствует о малой степени их востребованности в певч. практике.

Характерным для этой группы памятников является сопоставление 2 нотных строк, взаимоположение которых зависит от рукописного источника. Над текстом может быть выписана крюковая строка, над ней — нотная или же наоборот (см. фрагмент стихир на Богоявление из двознаменных Праздников 1700 г. — ГИМ. Син. певч. № 41. Л. 138 об.).

Значительно реже встречаются Д., в к-рых нотная и крюковая строки даны параллельно. В этом случае материал расположен на разворотах листов: на левой стороне выписан текст и его напев в нотной записи, на правой тот же текст нотирован крюками. Данная форма изложения обеспечивает возможность совместного пения в случаях, когда один из певцов владеет только нотной грамотой, а другой — крюковой. В переходный период эта форма записи была наиболее оптимальной. Однако Д. с параллельным изложением текста единичны, более распространена форма записи, сопоставляющая крюковую и нотную строки, хотя петь по таким Д. менее удобно по следующим причинам: одна из нотных строк всегда оторвана от текста;

наиболее удобной для пения является строка, выписанная над текстом; воспроизведение верхней строки осложнено необходимостью координации напева с текстовой строкой; через строчку текст виден плохо, и темп пения неизбежно замедляется.

При чтении крюковой строки возникают специфические трудности, обусловленные особенностями записи. В Д. крюковая строка растягивается, теряет присущую ей компактность изложения, обеспечивающую хорошую видимость всех структурных компонентов. Это объясняется наличием нотного перевода, запись к-рого всегда требует больше места. Кроме того, сложные по распеву знаки, тайнозамкнутые попевок, лица, фиты, изначально знание к-рых составляло суть знаменной системы, в Д. зачастую излагаются дробным знаменем. Это предопределяет их дробное же прочтение, последнее неизбежно отражается на структурной осмысленности распева.

Наличие в Д. 2 нотных строк делает запись неудобной для воспроизведения. Это позволяет предположить, что создавались они не для использования за богослужением, а для подробного дидактического объяснения принципа перевода крюков на ноты.

Во всех Д. 2-й группы для записи нотной строки применяются 5-линейный нотный стан и квадратные по форме написания нотные знаки — т. н. *киевская нотация*. В начале нотной строки на 3-й линейке выставляется также квадратный по форме написания *цефнутый ключ*, соответствующий совр. альтерному. Др. ключи «до» в Д. встречаются редко, в качестве примера можно назвать двознаменную Триодь 1673 г. (РГБ. Ф. 247. № 368. Л. 150 об.), бóльшая часть песнопений к-рой записана в сопрановом ключе, занимающем 1-ю линейку нотного стана.

Иногда в певч. двознаменных книгах можно наблюдать смену типичного для данного источника ключа на другой. Описываемое явление совпадает с наличием в крюковой записи «странных» помет и, следов., отражает механизм их действия. Певческие Д. — единственный источник, позволяющий выявить и изучить принципы прочтения «странных» помет.

Не меньшее значение имеют двознаменные певч. рукописи для систематизации разводов сложных по распеву знамен, тайнозамкнутых

попевок, лиц и фит, дробная запись разводов к-рых зачастую сопровождается на полях рукописи присущим им графическим символом.

Запись крюковой нотации в певч. Д. соответствует нормам позднего средневековья, она снабжена кинематическими степенными и указательными пометами, *признаками*. В крюковых записях отдельных Д. наблюдается воздействие нотной системы, проявляющееся в том, что у знамен, имеющих в распеве более 1 звука, проставляется неск. степенных помет (число последних зависит от количества звуков в распеве). Описанная простановка помет, безусловно, отражала особенности нотной записи, направленной на фиксацию каждого звука. Осознание певч. крюкового знака как неделимого целого разрушается, крюковая запись трансформируется и приближается к нотной. Сказанное можно проследить на фрагменте записи двознаменного Октоиха кон. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 195. Л. 63).

Знаменно-нотные Д., возникшие как средство объяснения нотной системы записи, в наст. время выполняют противоположную функцию: с их помощью исследователи изучают крюковую нотопись на том уровне, как ее понимали в кон. XVII в. Сравнительный анализ материалов Д. позволяет выявить наличие разночтений в трактовке знамен, попевок, лиц и фит. Остается открытым вопрос, отразилась ли в этих разночтениях местная певч. традиция, или же они возникли в силу неадекватности перевода; особого внимания требует проблема ритмики. Глубокое и систематическое изучение Д. будет способствовать лучшему пониманию крюковой нотописки. Изд.: Певч. октоих XVIII в.: [Ркп. РНБ. Сол. 619/647] / Вступ. ст.: Е. В. Плетнева. СПб., 1999.

Лит.: Бражникова М. В. Древнерус. теория музыки. Л., 1972. С. 384–412; *он же*. Русская певч. палеография. СПб., 2002. С. 123–125; Никишов Г. А. Двознаменники как особый вид певч. рукописей посл. четв. XVII — нач. XVIII в.: АКД. М., 1977; *он же*. Двознаменные рукописи XVII в. как форма разъяснения и пропаганды нотной системы // Теоретические наблюдения над историей музыки. М., 1978. С. 227–238.

М. В. Богомолова

ДВОЙНАЯ ИСТИНА [двойственная истина, «двух истин» теория], термин, служащий для обозначения возникшего в средние века учения об одновременной истинности или





взаимной независимости ряда положений философии и богословия, которые вступают в видимое противоречие друг с другом.

Основной предпосылкой возникновения средневек. концепций, традиционно объединяемых под общим наименованием «теория двойной истины», являются особые взаимоотношения между философией и теологией, сложившиеся в исламском и христ. мире к XI–XII вв., когда значительное число философски настроенных мыслителей столкнулось с необходимостью согласовывать почерпнутые из античной философии идеи с теологическими истинами тех религий, приверженцами к-рых они являлись. Взаимопроникновение философии и религии имело место с самого зарождения философии в античной Греции, однако в отличие от христианства и ислама традиц. греч. религия никогда не была строго догматизирована, являясь скорее свободным народным и жреческим творчеством, чем твердо установленным компендиумом обязательных для приверженца данной религ. системы положений. Подобная «неопределенность» религ. взглядов служила тому, что они могли легко интерпретироваться и встраиваться в любую философскую систему, являясь не более чем иллюстрациями к ее содержанию (см., напр., использование сюжетов греч. религии в диалогах Платона). Очевидно, что столкновение религии и философии в рамках подобной структуры их взаимоотношений невозможно.

Д. и. и теология иудаизма. Иудаизм первым столкнулся с идеями античной философии, однако менее всего подпал под ее влияние. Последний факт объясняется тем, что иудейская религия в своей классической послехрамовой форме является наиболее ритуализированной и менее всего заинтересованной в теоретическом дискурсе и свободном философском исследовании системой религ. воззрений, вслед. чего ее отношение к классической античной философии было довольно сдержанным.

Примером ранней рецепции античной философии является учение Филона Александрийского (I в.), попытавшегося совместить положения библейского откровения с концепциями греческих философов (прежде всего Платона и пифагорейцев). Его подход к вопросу о способе со-

вмещения теологических истин и философских построений опирается на идею интерпретации и истолкования — библейское положение, не согласующееся с учением греч. философов, должно быть лишено буквального смысла и интерпретировано на языке философии (см., напр.: *Philo. De orif.* 13, 14, 52, 58, 73 etc.). Подобное решение оказалось неприемлемым для ортодоксальных иудейских теологов, всегда бывших сторонниками как можно более буквального, а отнюдь не аллегорического толкования Торы, подчиняющего богооткровенное знание учению философов. Несмотря на это, сама идея многократной интерпретации священного текста как способа его согласования с теми или иными внешними для него взглядами и построениями оказалась весьма продуктивной и получила значительное развитие, став одним из составных элементов теории Д. и.

Саадия бен Иосиф Гаон (IX–X вв.), именуемый за проявленный им интерес к философским построениям Платона и *Аристотеля* «первый еврейский философ», считал, что разум является лишь одним из инструментов для толкования Торы, хотя и важным, но не обладающим предельной значимостью. Объяснять стих Торы, согласно Саадии Гаону, следует в соответствии с очевидностью (т. е. с наблюдением), или в соответствии с разумом, или с др. стихом, или с традицией (подробнее см.: *Dobbs-Weinstein.* 2004). Философское рассуждение является здесь лишь орудием, помогающим человеку в постижении истины, но не носителем самой истины, а потому иудаистическая философия говорит не о Д. и., но о единственной истине Откровения, к-рая принципиально не может вступать в противоречие с результатами деятельности разума, поскольку правильное рассуждение не может противоречить правильно понятому Откровению. Хотя некоторые совр. исследователи иудейской философии называют эту концепцию «теория двойной истины» (М. Левинов, Г. Вольфсон), однако, поскольку возможность неснимаемого противоречия между философией и теологией заведомо исключается, речь здесь идет об одной истине, к к-рой приводят 2 пути — путь откровения и путь интерпретирующего и углубляющего его философского рассуждения.

Д. и. и патристическое богословие. С т. зр. отцов Церкви, античная философия была не более чем удобным инструментом для выражения библейских истин, ни о какой «проверке» к-рых методами философии речь не шла. Философия либо отвергалась как «пустое обольщение» (ср.: Кол. 2. 8), либо служила источником терминов и способов рассуждения, являясь не целостной системой мировоззрения, но удобным языком для межкультурного общения, катехизаторской проповеди и обучения. При этом философские идеи, вступающие в противоречие с верой, были отвергнуты как «измышления», не находящие себе места в полноте богооткровенной истины, явленной жизнью и учением Христа. По словам *Тертуллиана*, «философы только стремятся к истине, христиане же владеют ею» (*Tertull. Ad nat.* I 4). Если философам в своем поиске и случается натолкнуться на истину, она оказывается у них «захлестнутой наводнением разнообразных доводов» (*Ibid.* II 2), для христиан же «нет нужды в поисках истины после Евангелия» (*Idem. De praescript. haer.* 7). Даже один из наиболее благосклонных к греч. философии церковных писателей, *Климент Александрийский*, не признавал автономной философской истины: «Существует лишь одна истина (и при этом имеется множество ложных отклонений от нее), философские же школы... делят истину на части, каждая хвастаясь своей частью, как будто бы владеют целым» (*Strom.* I 13. 57). Философские учения содержат истину лишь настолько, насколько они есть «отпадения от истины» (*Ibidem*), тогда как христианство обладает полнотой истины, поскольку «Истина — это Сам Господь» (*Ibid.* I 5. 32). Блж. *Августин* заявлял, что истина вообще не является самостоятельным свойством человеческого мышления или высказывания, но есть проливающийся в ум человека божественный Свет, и потому, обращаясь к человеку, восклицал: «Что бы ты не сказал истинного, ничто не может быть твоим собственным, утверждаемым тобой, но все это принадлежит озаряющей и просвещающей Истине. Ведь если тебя лишит этого Света, ты очутишься в своем мраке и не сможешь сказать ничего, кроме лжи» (*Aug. Sermon.* 166. 3 // PL. 38. Col. 908). В рамках такой строго религ. парадигмы





не находится места для теории Д. и в любых ее модификациях, что обусловливается признанием того, что Бог как Творец мира есть единственное основание его истинности, к-рая вполне в аристотелианских традициях оказывается здесь обратной с бытием. Весь мир есть проявление божественной истины, постигаемой человеком в зависимости от его близости к Богу; при этом предельная истина о мире и его смысле заключается в божественном откровении человеку, к-рое исторически может иметь многообразные формы (пророчества, чудеса, Свящ. Писание и т. д.). Смысл этого откровения — приведение человека к спасению, что позволяет св. отцам провести крайне важное деление внутри понятия истины, формулируемое св. *Василием Великим* так: «Мы обнаружили два значения [слова] истина. Одно — постижение того, что ведет к блаженной жизни, другое — верное знание чего бы то ни было относящегося к этой жизни» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 14. 3 // PG. 29. Col. 256*). Знание вещей этого мира относительно и необязательно для человека, а истина о них открывается ему настолько, насколько он продвигается в деятельном и опытным познании др. истины — истины спасения.

Согласно св. *Григорию Паламе*, к-рый в полемике с *Варлаамом Калабрийским* разработал собственное учение о соотношении богословия и философии, для христианина неприемлема заявляемая Варлаамом позиция «единства истины» (к-рая на деле оказывается лишь маскировкой учения о Д. и., поскольку уравнивает истины богословия и философии, заведомо несовместимые), формулируемая им т. о.: «Боготкровенное писание с его премудростью и философия внешних наук направлены на одну цель и достигают одного: обнаружения истины, ведь истина одна во всем (μία διὰ πάντων ἀλήθεια)... к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки» (цит. по: *Greg. Pal. Triad. II 1. 5*). Возражая Варлааму, св. Григорий акцентирует внимание на том, что «истина внешней науки» всегда «сомнительна и смешана с ложью» (*Ibidem*). В полном соответствии с христ. пониманием истины св. Григорий отказывается видеть в ней лишь некое свойство человеческих суждений о мире, указывая на то, что истина должна приводить человека

к спасению, и в этом смысле «истина мудрости божественного Писания» является «обязательной, полезной и спасительной для нас», тогда как «истина внешней мудрости и не обязательна, и не спасительна» (*Ibidem*). Подобное переосмысление понятия истины приводит свт. Григория к закономерному выводу: «Существует двойной вид истины (διπλὸν εἶναι τὸ εἶδος τῆς ἀληθείας): одна истина есть цель боговдохновенного учения, другую... ищет и никогда не находит внешняя философия» (*Ibidem*). Святитель ясно говорит о «двух разных путях», к-рыми невозможно прийти к «одной и той же истине», т. е. истине божественного откровения. Своим учением о Д. и. он подчеркивал ключевое для правосл. богословия положение: философия вполне может быть истинной, пока она занимается отдельными вопросами устройства мироздания, подчиняя себя в их исследовании вере, однако как только она пытается распространить власть своих принципов на область богопознания, став выше веры и признав себя последним судьей в данных вопросах, она тут же оказывается ложной. Поэтому философия истинна лишь «в каком-то смысле» (*Ibidem*). Истинным философом, согласно свт. Григорию, может считаться лишь человек, «исследующий и исполняющий Божию волю», поскольку только у него «мысль действительна, а действие осмысленно» (*Ibid. II 1. 9*). Для свт. Григория действительно существует Д. и. богословия и философии, причем 2 истины вступают в жесточайшее противоречие друг с другом, однако подлинной истиной является лишь истина богооткровенная, постигаемая человеком по мере его соединения с Богом, тогда как др. «истина» — ложь, незаконно узурпировавшая имя истины.

Д. и. в теологии и философии арабских мыслителей. Первые попытки совмещения философских взглядов Аристотеля с основоположениями теологии ислама были предприняты в сочинениях аль-*Фараби* (ок. 870–950/1) и *Ибн Сины* (980–1037; латиниз. Авиценна). Для ислама одним из важных богословских положений является понятие о Боге как о Творце мира и о мире как о творении Божиим, имеющем начало и конец. В попытке совместить учение Корана и учение «Физики» Аристотеля с помощью интер-

претации священного текста в философских категориях Ибн Сина выстроил свое учение о вечности мира, к-рое является развитием и переосмыслением учения Аристотеля (см.: *Arist. Phys. VIII*): по мнению Ибн Сины, идея вечности мира не противоречит идее его тварности — мир является одновременно и вечным и тварным. «Сотворение заключается в том, что из одной вещи без посредства какого-либо орудия, материи и времени вытекает бытие другой, связанной только с ней» (*Ибн Сина. 1980. С. 336*). Процесс сотворения находится «выше возникновения во времени» (Там же), поскольку категория времени никоим образом не может быть к нему приложена, — в этом смысле мир как единое целое, не имея ни начала, ни конца, «вечен». В отличие от традиц. богословского понимания творения описываемый Ибн Синой процесс творения мира не является сознательным или волевым действием Бога, речь здесь идет не о происхождении чего-то из ничего, но скорее об эволюции возможного сущего из необходимого бытия (Бога), которая необходима (т. е. не зависит от воли Бога), постоянна и поступательна. Из этого следует, что Бог имеет исключительно логический приоритет над миром, будучи основанием и необходимой причиной его существования. Существование Бога необходимо для существования мира, но и существование мира необходимо для существования Бога, несмотря на то что мир всего лишь одна из бесконечного числа возможностей Бога (*Saeed Sheikh. 1982. P. 83–84*). Вполне очевидно, что у Ибн Сины речь идет здесь лишь об истине философии, но не о совместном и равноправном существовании истин философии и теологии.

Абу Хамид аль-*Газали* (1058–1111), критикуя в числе др. философских концепций учение Ибн Сины о вечности мира, в собственных построениях четко проводил идею творения мира Богом в определенный момент времени, обращая при этом внимание на то, что познание человеком божественных тайн всегда остается ограниченным и предположительным, однако преподаваемое в Писании учение о них не следует подвергать сомнению вслед. собственной неспособности понять его. Аль-Газали отвергал попытки Ибн Сины привести к согласию философскую истину





и богословскую истину посредством философской интерпретации священных текстов. По его мнению, ошибка философов состоит в том, что они выбирают лишь подходящие для системы их взглядов стихи Корана, игнорируя единство и взаимосвязь всего содержимого. Основание заблуждений философов аль-Газали видел в том, что в поисках объяснений всего они слишком привязаны к схеме «причина — следствие», не видя, что это лишь умозрительная конструкция, истинность которой основывается на опыте, но не может определять весь опыт, в котором при непредвзятом подходе легко фиксируются явления, выходящие за рамки естественного порядка вещей.

Рассматривая вопрос о способе согласования философских и теологических истин, аль-Газали разрабатывал собственный метод подобного согласования, который может быть выражен в формуле: «Не следует отвергать религиозную истину, пока не будет доказано, что принятие ее включает в себе логическое противоречие и невозможность; не следует принимать философскую истину, пока не будет доказано, что ее отвержение включает в себе логическое противоречие и невозможность». Т. о., приоритет отдается религ. истинам, они по умолчанию должны приниматься, а не отвергаться. Согласно аль-Газали, истины религии являются позитивными фактами, поскольку они основаны на реальном опыте, который невозможно отрицать. Истины философии не факты, а лишь произвольное обобщение фактов, полученных частными науками. Философии как таковой принадлежит только логика и методология, которая сама по себе не является ни ложной, ни истинной, будучи простым инструментарием.

Ибн Сина и аль-Газали лишь косвенно затрагивали вопрос о соотношении истин религии и философии: ни у первого, ни у второго не обнаруживается учение о Д. и. Для Ибн Сины истинными являются общие метафизические положения и принципы, служащие основанием любого научного доказательства; для аль-Газали не существует философской истины, тогда как истина теологии оказывается несомненной и неопровержимой.

Теория Д. и. традиционно связывается с именем *Ибн Рушда* (1126–1198; латиниз. Аверроэс), изложе-

нию вопроса о соотношении религии и философии он посвятил трактат «*Faṣl al-Maḡâl*» (Решающее рассуждение; в переводах на европ. языки имеет название «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией»). Основные вопросы, которые ставятся и решаются в этом трактате, таковы: действительно ли необходимо отвергать всякое значение рациональных доводов и философских исследований (*al-ḥikmah*), как только они вступают в соприкосновение (*al-it-tṣâl*) с религ. законом (*al-shari'ah*); насколько вообще возможно и необходимо такое пересечение? В связи с решением этих вопросов Ибн Рушд рассматривал понятие истины (*al-haqq*), к которой приводят 2 пути — путь покорности религ. закону и путь исследования мира рациональными средствами. Что касается 2-го пути, то в отличие от аль-Газали Ибн Рушд считал, что философское исследование мира не есть нечто противоречащее предписаниям религ. закона, но, напротив, является одной из заповедей Корана и потому есть прямая обязанность всякого приверженца ислама, способного к такому исследованию (*Hourani*. 1976. P. 45). Философская аргументация имеет особую важность в сравнении с др. видами аргументации (диалектической и риторической — здесь Ибн Рушд следует Аристотелю), поскольку нацелена не просто на достижение субъективного согласия тех, к кому она обращена, а на объективную демонстрацию истинных заключений на основании истинных посылок, а значит, наиболее приспособлена к получению и передаче истинного знания о мире и Боге. Философские поиски истины не могут быть обязательным элементом религ. жизни мусульманина, однако для желающих достичь «истинного познания Бога» они так же необходимы, как неповрежденность в области веры и праведность в области нравов (*Ibid*. P. 48). В этом смысле занятия философией могут считаться определенным знаком религ. совершенства, доступного немногим. Однако они не являются самоцелью, поскольку подчинены высшей цели — приводить человека к согласию с истинами религии как в практическом аспекте повседневной жизни, так и в теоретическом аспекте мировоззрения и знания о Боге. К подобному согласию приводит не только

философия — в конечном счете лишь от личных особенностей человека зависит, какой способ убеждения и аргументации окажется для него наиболее убедительным. Из 3 путей убеждения в истинности положений религии лишь путь философского доказательства, согласно Ибн Рушду, является направленным на достижение истины и связанным с ней, тогда как на др. путях аргументации истина является чем-то дополняющим для личной убежденности человека, приводящей его к согласию с положениями религии. Любой путь аргументации способен указать человеку на истину, однако лишь философское рассуждение неизбежно приводит к истине. Основанием богословской истины является тот или иной священный текст, однако, как всякий текст, он нуждается в интерпретации. Теологи не могут обосновать необходимость выбора определенных интерпретаций из громадного числа возможных; тогда как философ, по мнению Ибн Рушда, легко указывает истинную интерпретацию, поскольку исходит из истинных метафизических предпосылок, из которых с помощью логики может получать истинные заключения (*Ibid*. P. 51). Именно в свете вопроса об интерпретации текстов Ибн Рушд решал проблему противоречия между истинами философии и теологии. Это противоречие возникает тогда, когда тексты, нуждающиеся в аллегорическом толковании, понимаются в букв. смысле, т. е. по сути дела понимаются неверно. Между истинной религией и истинной философией не может быть противоречия: «Поскольку религия истинна и побуждает к занятиям [философией], которые приводят к познанию истины, мы, мусульманская община, со всей определенностью знаем, что [философские] рассуждения не приводят к [заключениям], противоречащим тому, чему научило нас Писание; ведь истина не противоречит истине, но согласуется с нею и свидетельствует о ней» (*Averroes*. 1959. P. 7; ср.: *Hourani*. 1976. P. 50). Эти слова Ибн Рушда, центральные для трактата «*Faṣl al-Maḡâl*», ясно показывают, что он отвергал всякую возможность конфликта между истиной, получаемой в результате верного силлогистического доказательства, и истиной, содержащейся в верно понятом священном тексте. Ибн Рушд предлагал не теорию Д. и.





и тем более не учение о 2 противоречивых истинах, но обоснование того, что существует лишь одна истина, в отношении к-рой религ. закон и философия пребывают в полном согласии, — т. о., понятие Д. и. может быть применено к учению Ибн Рушда лишь в том смысле, что существуют разные пути, служащие для достижения одной истины (Taylor. 2000. P. 5–6). Причем, допуская решение одних и тех же вопросов как в рамках теологии, так и в рамках философии, Ибн Рушд признавал приоритет философского пути к истине как гарантирующего наиболее ясное и отчетливое ее постижение (Ibid. P. 10). Не философская истина должна переосмысляться и перерабатываться, чтобы стать согласной с положениями догматики, но богословская истина священного текста должна быть приспособлена к содержанию метафизических концепций. Согласно Ибн Рушду, не может быть никакой Д. и., поскольку есть лишь одна истина — истина философии. Подобная позиция Ибн Рушда оказалась неприемлемой для теологов, к-рые справедливо увидели в ней не постулируемое «согласие веры и разума», а подчинение веры разуму. В рамках концепции единой истины Ибн Рушда противоречия между теологией и философией не снимаются, но лишь углубляются.

Если учение о Д. и. и может быть признано итогом араб. философии XII в., то лишь в смысле непрекращающегося стремления подчинить истину богословия истине и языку философии. С подобным стремлением пришлось вступить в борьбу и теологам лат. Запада, как только араб. тексты вошли в широкое обращение в европ. ун-тах.

Теория Д. и. в западной схоластике. Время появления на Западе переводов метафизических сочинений Аристотеля совпадает со временем открытия Парижского ун-та — нач. XII в. Несмотря на проявленную церковными администраторами и теологами осторожность, а также на многочисленные и неоднократные (напр., в 1210 и 1215 — Chartularium. 1889. P. 70, 78–79) запреты преподавать публично выглядящее опасным для веры содержание «Физики» и «Метафизики», учение Аристотеля стремительно распространялось в ученой среде. Более того, сами теологи вскоре почувствовали интерес к тому, чтобы приложить фило-

софские выводы Аристотеля к содержанию своего предмета. Это объясняется тем, что зап. богословию XII в. была присуща особая рода раздвоенность: с одной стороны, оно пыталось сохранить и укрепить унаследованное от св. отцов догматическое содержание христианства, с др. — его метод (строго логическое построение рассуждений, тяга к поиску разумных оснований догматов веры, ко все более изощренной систематизации и каталогизации вероучения) был целиком философским, основанным на логических работах Аристотеля, имевших широкое распространение. К времени столкновения теологии с метафизикой Аристотеля католич. теология была уже аристотелизирована по своему методу. Именно этим и обусловлена трудность адекватной оценки наследия Аристотеля, с которой столкнулась зап. богословская традиция: ее представители тщетно пытались бороться с Аристотелем, будучи сами внутренне аристотеликами.

Первым проявлением прямого столкновения положений философии и положений религии является документ, датированный 10 дек. 1270 г. и содержащий епископское осуждение 13 заблуждений, в аристотелевско-аверроистском характере к-рых нет сомнений (в частности, здесь упомянуты учение о единстве души, о ее смертности, об ограниченности Божественного познания и т. д.). Он содержит и тезис о вечности мира: «Quod mundus est eternus» (текст осуждения см.: Ibid. P. 486–487). Сам факт подобного осуждения красноречиво свидетельствует о весьма важном обстоятельстве: в 1270 г. на фак-те искусств в Париже сочинения Аверроэса были широко распространены, причем находились желающие отстаивать истинность их содержания, несмотря на прямое противоречие этого содержания истинам христ. веры. Документ не выполнил своей задачи: обсуждение обозначенных в нем идей не было прекращено, более того — они получили широкую огласку, приобретая все новых приверженцев. Папа Иоанн XXI направил Парижскому еп. Стефану Тампье послание, требуя положить конец подобному «свободомыслию». В результате работы специальной богословской комиссии, собранной Тампье, был выработан и обнародован 7 марта 1277 г. еще один документ, осуждавший 219

еретических тезисов (далеко не все из них были связаны с аверроизмом). Содержание преамбулы этого документа позволило исследователям считать, что в Парижском ун-те действительно существовала группа лиц, придерживавшихся теории Д. и. В самом документе не названо ни одного имени виновных, однако из его заглавия в одной из рукописей следует, что наиболее видными представителями этой группы были 2 парижских философа — *Бозций Даккийский* и *Сигер Брабантский* (Ibid. P. 543; см. также: Dales. 1984. P. 169), поэтому с их именами традиционно связывается разработка зап. варианта теории Д. и. Впрочем, в самом тексте осуждения речь идет не о Д. и., но о «двух истинах», и утверждается, что нек-рые преподаватели факта искусств «говорят, что [отдельные положения] являются истинными согласно философии, но не истинными согласно католической вере, как будто бы существуют две противоположные истины (due contrarie veritates) и как будто бы помимо (contra) истины святого Писания есть истина в речениях проклятых язычников» (Chartularium. 1889. P. 543). Из этой цитаты очевидно, что осужденным лицам может быть вменен лишь первый тезис: «...нечто истинно согласно философии, но не истинно согласно католической вере», тогда как все, что следует далее, — вывод, сделанный богословской комиссией, справедливость которого может быть подвергнута сомнению. В связи с тем что в дошедших до наст. времени сочинениях философов, относимых к аверроистскому лагерю, отсутствует прямое упоминание о Д. и., основным для решения проблемы о действительном существовании теории Д. и. является вопрос о том, означает ли признание «парижскими аверроистами» автономии философской истины то, что она противопоставляется ими истине богословской, и насколько корректно на основании этого говорить о существовании 2 независимых истин, вступающих в противоречие. Данный вопрос в совр. историко-философской науке остается дискуссионным. Традиционная т. зр. Э. Ж. Ренана («Аверроэс и аверроизм»), позднее поддержанная П. Мандонне («Сигер Брабантский и латинский аверроизм XIII столетия»), четко выражена в словах последнего: «Никто не может





сомневаться в том, что наличие у аверроистов в целом и у Сигера в частности взаимоисключающих позиций в философии и вере является историческим фактом» (*Mandonnet*. 1908. Vol. 1. P. CLXXI). Эта т. зр. была принята издателем трактата Боэция Дакийского «О вечности мира» Г. Сайо и в дальнейшем получила широкое распространение в отечественной лит-ре (см.: *Шевкина*. 1972; *Быховский*. 1979; *Соколов*. 1979; *Аполонов*. 2001).

Одним из первых противников указанной позиции среди зап. ученых стал Э. А. Жильсон (см.: *Gilson*. 1955), заявивший, что «никто (из т. н. парижских аверроистов. — Д. С.) не принял бы существование двух разных выводов, с одной стороны — философских, а с другой — теологических, которые могут быть в одно и то же время и абсолютно несовместимыми, и абсолютно истинными» (*Жильсон*. 1992. С. 29). Позднее позиция Жильсона была поддержана в многочисленных работах Ф. ван Стеенбергена и Дж. Уайппела (*Steenberghen*. 1955, 1977, 1980; *Wippel*. 1977, 1987); из отечественных мыслителей сходную т. зр. развивал В. В. Библихин, заявивший вслед за зап. исследователями, что «о двойной истине у Боэция не может быть и речи» (*Библихин*. 2002. С. 254).

Независимо от разногласий в общей оценке взглядов средневеков. парижских мыслителей совр. исследователи проблематики аверроистских споров XIII в. сходятся на том, что верный ответ на вопрос о существовании как самого аверроизма в качестве целостного явления, так и конкретно теории Д. и. может быть дан лишь на основе тщательного анализа дошедших до нас текстов «парижских аверроистов», из к-рых наиболее показательным для проблематики Д. и. признается трактат Боэция Дакийского «О вечности мира». Подробный разбор этого трактата в связи с проблематикой Д. и. был проведен М. де Мобре (*Mowbray*. 2006). В общем виде взгляды Боэция на проблему вечности мира таковы: 1. Мир не является вечным: «Мы говорим, что мир не вечен, но создан внове, хотя это и не может быть доказано разумом» (*Боэций*. 2001. С. 212–213). Разбирая аргументы сторонников учения о вечности мира, Боэций заявляет, что это «додовы, которые пытаются доказать противное истине, а именно, что мир

совечен Богу» (Там же). Отсюда ясно, что Боэций не признает постулирование вечности мира даже в том смягченном варианте, в каком его признавали араб. философы, т. е. не соглашается с идеей совечности тварного мира Творцу. Оставаясь в вопросе о вечности мира на стороне теологии, а не философии, Боэций занимает позицию, противоположную позиции Аверроэса. На это указывает и заявляемая в прологе цель трактата: «...привести к согласию суждение христианской веры по поводу вечности мира и суждение Аристотеля и нек-рых других философов, дабы прочнее держалось суждение христианской веры» (Там же. С. 170–171). Т. о., Боэций стремился не теологию проверить посредством инструментария философии (как это делали араб. философы), но истолковать философское положение так, чтобы снять его противоречие положению теологии.

2. Несмотря на собственное несогласие с учением о вечности мира, Боэций считал, что отстаивающие его философы не вступают в противоречие с христ. верой. Основание для подобного заключения он видел в том, что философия и теология имеют различный базис для формирования своих положений: философия опирается «на доказательства и достоверные основания», тогда как опорой веры служат «многочисленные чудеса» (Там же. С. 170–173). Иначе говоря, решая вопрос о вечности мира, теолог и философ не могут исходить из одних и тех же предпосылок: философ исходит из истин философии и путем их верного использования в своем рассуждении приходит к истинному решению вопроса; теолог исходит из божественного откровения, истинность которого очевидна *ipso facto*. Именно на этой разнице истинностного базиса и строится решение Боэцием проблемы 2 формально противоречащих друг другу истин: «Заключение, в котором физик говорит, что мир и первое движение не являются новыми, взятое абсолютно (т. е. просто как словесное утверждение, без связи с теми положениями, к-рые его обуславливают. — Д. С.), ложно, но если оно соотносится с теми основаниями и началами, из которых он его вывел, то оно из них следует» (Там же. С. 204–205). Проведение такого различия дает возможность Боэцию утверждать, что и христиа-

нин, и физик высказывают истинное суждение, при этом ни в чем не противореча друг другу, поскольку каждый ведет рассуждение, исходя из собственных начал, и из этих начал оба вывода сделаны правильно, так что «истину говорит и христианин... истину говорит и физик» (Там же). Именно этот вывод Боэция позволил ряду исследователей интерпретировать его учение как теорию Д. и. Однако подобная трактовка может быть принята лишь с большими оговорками, поскольку Боэций говорит не о противоречащих истинам философии и теологии, а напротив — о том, что «они ни в чем не противоречат» (Там же). Верное понимание данного утверждения Боэция возможно лишь на основе сравнения предлагаемого им решения вопроса о вечности мира с подходами предшествующих и совр. ему католич. теологов, а также анализа смыслов, вкладываемых им в понятия «истина» и «истинность».

Обоснование вечности мира, по Боэцию, сводится к тому, что мир не может быть новым (т. е. сотворенным) «в силу естественных причин и начал», однако является тварным «вследствие [действия] причины, сила которой больше, чем сила естественной причины» (Там же). Как показали совр. исследования текстов предшественников Боэция (*Dales*. 1984), подобная позиция не являлась его изобретением, а была органичным продолжением рецепции взглядов Аристотеля на проблему вечности мира, начатой католич. теологами во 2-й пол. XII в. В частности, *Вильгельм из Конша* считал, что учение Аристотеля о вечности мира может быть принято в том понимании, что мир начался не во времени, а вместе со временем, будучи вечным в смысле «безначальности во времени» (*William of Conches*. *Glossae super Platonem*. 97 / Ed. E. Jeaupeau. P., 1965. P. 180; *Idem*. *Glossae in Consolationem philosophiae Boethii // Parent J. M. La Doctrine de la création dans l'école de Chartres*. P., 1938. P. 133). Развивая эту мысль, *Александр Гэльский* в «Вопросе [о вечности мира]» подчеркивал, что положение «мир существовал всегда» (*mundum fuisse semper*) «может пониматься в том смысле, что мир никогда не имел начала, и в этом смысле оно ложно, но может пониматься в том смысле, что мир соразмерен (*commensuratur*) полноте времени, и в





этом смысле истинно, что мир существовал всегда» (цит. по: *Dales*. 1984. P. 171). Александр Гэльский впервые высказал мысль, что утверждение Аристотеля истинно, однако Аристотель рассуждал не о сверхъестественном творении мира, а о его естественном функционировании, поэтому мир у него вечен как не могущий естественным образом начаться и естественным образом уничтожиться (*Ibid*. P. 172–173). *Бонавентура*, говоря о позиции Аристотеля, находил ее истинной, однако только при условии особого толкования: «Если [Философ] полагал, что мир не начался естественным образом (*secundum naturam*), то он полагал истину, и его доводы, взятые от движения и времени, вполне действительны. Но если он полагал, что мир не начался никаким образом, то он несомненно ошибался» (*Bonav. Commentarius in libros Sententiarum*. II 1. 1. 1. 2 // *Idem*. Opera theologica selecta. Quaracchi, 1938. Vol. 2. P. 15).

Разрабатывая проблему вечности мира, Боэций не пытался перенести на лат. почву оригинальные взгляды Аристотеля, но продолжал традицию их теологического толкования с учетом нового вызова для христ. мысли, содержавшегося в сочинениях Аверроэса. Именно в связи с этим следует рассматривать его учение об истине, которое нередко воспринималось как учение о Д. и.: физик говорит истину, отрицая, что «мир и первое движение новы в силу естественных начал», поскольку они действительно новы, но не в силу естественных начал, т. е. Божественного творческого акта, — а это и есть истина теолога.

Для понимания позиции Боэция также важным является различие 2 смыслов истины, явно им не проводимое, но несомненно подразумеваемое. Попытки увидеть здесь деление истины на абсолютную (теологическую) и относительную (философскую) безосновательны, поскольку привносят в рассмотрение вопроса категории, чуждые средневеку. пониманию истины. Строению средневеку. мысли более соответствует деление на истину *in re* (в вещи) и истину *in intellectu* (в мышлении или в понятии), т. е., если следовать формулировке, предложенной *Иоанном Дунсом Скотом*, на воспринимаемую человеком истину бытия и формируемую человеком истину

суждения: «Истина понимается или в смысле основания истины (*fundamento veritatis*) в вещи, или в смысле истины, находящейся в складывающемся и делящем [понятия] акте разума» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. I 2. 2. 8). В свою очередь тварная истина всякой вещи основывается на нетварной истине божественной идеи (замысла и смысла) данной вещи. Подобное понимание истины, общее для всего средневековья, находит четкое выражение в словах *Фома Аквинского*: «Нетварная истина и Божественный разум — это истина не измеренная и не созданная, но истина измеряющая и создающая двойную истину (*duplicem veritatem*), а именно, одну [истину] в самих вещах, насколько она создает их соответственно тому, что они есть в Божественном разуме; и другую [истину], которую она создает в наших душах и которая является истинной лишь измеренной, но не измеряющей» (*Thom. Aquin. Lectura super Evangelium S. Ioannis* 18. 4 // *Idem*. Super Evangelium S. Ioannis lectura / Ed. R. Cai. Taurini; R., 1972).

Понятия истины, т. о., для философов средних веков оказывается двусмысленным: истина обозначает одновременно и реальное положение дел, и внутреннюю логическую непротиворечивость определенных положений и заключений, к-рые совсем не обязательно должны соотноситься с реальностью. Разбираемое Боэцием положение «мир вечен» может быть истинно лишь во 2-м, но не в 1-м смысле, поскольку эмпирическая верификация его невозможна. Поэтому, строго говоря, оба положения («мир вечен», «мир имеет начало») могут быть истинными как высказывания, но ни одно из них не может быть проверено разумом, т. е. не может быть доказано в философии, о чем ясно говорит и сам Боэций: «Никакой человеческий разум не в состоянии показать, что первое движение и мир новые, равно как не может показать и то, что они вечны» (*Боэций*. 2001. С. 211–212). Т. о., снимается вопрос о Д. и.: суждение «мир вечен» (как и любое сходное метафизическое положение) истинно лишь в том узком смысле, в каком оно описывает некую возможность, следующую из др. возможных допущений, т. е. истинность эквивалентна здесь непротиворечивой выводимости и никак не связывается с реальным положением дел. Теоло-

гическая истина о тварности мира оказывается столь же неподтверждаемой, всего лишь возможной, если подходить к ней с т. зр. разумного обоснования, но, поскольку тварность мира есть содержание божественного откровения, она принадлежит к разряду не гносеологических, а онтологических истин, т. е. становится истиной самого бытия, открываемой Богом, Который не может открыть нечто ложное как истинное. Окончательный вывод Боэция поэтому звучит так: «Кто не верит в это (т. е. в тварность мира и проч. богооткровенные истины. — Д. С.), — еретик, а тот, кто пытается постигнуть разумом, — безумец» (Там же). Весь трактат Боэция посвящен тому, чтобы доказать, что «вера не есть знание», веровать требуется в непознаваемое, а познавать необходимо подвластное разуму. Однако здесь выявляется проблема, по-видимому очевидная для Боэция, но не решенная до конца ни им, ни кем-либо из средневек. мыслителей, — как отличать вещи, доступные разуму, от вещей, разуму недоступных, где должна пролегать разделительная линия между философией и теологией?

Боэций действительно учил тому, что нечто может быть истинным согласно философии и ложным согласно вере, однако не выводил из этого, как это сделали его обвинители (в преамбуле документа осуждения 1277), теорию существования «двух противоположных истин». Истины философии и теологии, согласно Боэцию, — истины разного рода и потому вообще не могут быть противоположными, как не могут и вступать в противоречие. Любое противоречие между ними есть лишь признак неправильного разграничения областей философского поиска и богословской веры.

Мн. совр. исследователи видят действительное значение аверроистских споров XIII в. в желании ряда средневек. философов утвердить независимость философии от теологии, сводя к этому стремлению теорию Д. и. как первую и наиболее яркую форму его реализации (см., напр.: *Аполонов*. 2001. С. L–LI). Серьезным свидетельством в пользу такого подхода служит один из пунктов осуждения 1277 г. (N 90), почти буквально повторяющий слова Боэция из трактата «О вечности мира»: «Занимающийся физикой





философ должен безусловно (*simpli-citer*) отрицать новизну мира, поскольку он основывается на естественных причинах и естественных доводах. А верующий может отрицать вечность мира, поскольку он основывается на сверхъестественных причинах» (*Chartularium*. 1889. P. 548; ср.: *Бозций*. 2001. С. 202–203). Содержание этого пункта соответствует предложенному Боэцием решению проблемы вечности мира, которое являлось ортодоксальным для средневеков. католич. теологии. Однако в форме высказывания есть ряд важных нюансов: если верующий всего лишь «может» (*potest*) отрицать вечность мира, то философ «должен» (*debet*) отрицать его твердость. Сам Боэций не говорил о «безусловности» подобного отрицания, приводя в качестве основания необходимости отрицания тот факт, что «физик соглашается только с тем, что, как он видит, возможно в силу естественных причин» (Там же). Однако слова Боэция могут быть поняты и в том смысле, что человек «может» верить (но может и не верить), но «должен» признавать необходимость научной истины, к-рая обеспечивается «непогрешимым» разумом, — именно в признании этого положения и состояла опасность для христ. веры, которую пытались предотвратить составители осуждения 1277 г., воспользовавшись выражением «Д. и.».

Если «аверроизм» Боэция и его приверженность теории Д. и. остаются для совр. исследователей предметом дискуссии, то аверроистская направленность философских исканий его современника и коллеги по Парижскому ун-ту Сигера Брабантского, считающегося наиболее видным из «парижских аверроистов», не вызывает сомнений. Анализ сочинений Сигера показывает, что в разные годы он учил мн. положениям, входящим в список 219 осужденных тезисов. Однако и в его сочинениях, известных к наст. времени, исследователями не обнаружено выражений «Д. и.» или «две истины» (см.: *Pine*. 1973. P. 32; *Steenberghen*. 1966. P. 389). Это не снимает проблему соотношения содержащихся в сочинениях Сигера «еретических положений» с не раз постулируемой им приверженностью истинам христ. теологии. На основании анализа сочинений Сигера совр. ученые выделяют 3 способа решения им этой проблемы:

1-й, встречающийся в его сочинениях наиболее часто, сводится к тезису о том, что вера является непоколебимой истиной, тогда как философские концепции Аристотеля — лишь заключения разума, истинные только внутри аристотелевской системы взглядов. В этом смысле слово «истина» может быть соотносимо только с верой, но не с выводами разума. В наиболее радикальной форме подобный подход сводит любое философское исследование к историческому изложению некоторой системы взглядов в ее полноте, так что истина оказывается сведенной к внутренней непротиворечивости элементов этой системы. Сигер неоднократно говорит, что в случае философского рассуждения исследователя должна интересовать не абсолютная истина о мире, но точное понимание соответствующих мнений философов.

В ряде случаев 1-й способ решения оказывается неудовлетворительным, поскольку мн. противоречащие вере доктрины представляют собой не просто мнение Аристотеля или Аверроэса, но логически необходимые умозаключения естественно-го разума. Пытаясь совместить эти построения разума с верой, Сигер подчеркивал, что естественный разум человека способен познавать исключительно естественные явления, и потому все его доводы обязательны лишь в том случае, если считать мир всецело подчиненным естественным законам. Однако вера учит, что это не так, и потому, согласно Сигеру (2-й способ), вполне можно верить в одно положение, а знать — противоположное ему, поскольку невозможное по естественным законам вполне подвластно Божественному всемогуществу. Уже во 2-м подходе заметно желание Сигера автономизировать философию, пусть и ограничив ее область естественного познания и чувственных явлений. По сути дела здесь проявляются начатки теории Д. и., наиболее очевидным признаком к-рых является то, что Сигер не только употребляет слово «истина» в отношении положений теологии, но и часто говорит о «философской истине». Более того, Сигер считает философскую истину приоритетной в сравнении с истиной богословской, утверждая в своем «Комментарии к «Метафизике»»: «Познание истины главным образом относится к фило-

софии, поскольку последняя имеет своим объектом первые причины и первые принципы, что означает — первые истины» (цит. по: *Pine*. 1973. P. 33). Это положение при его соотношении с фактом существования богословских истин с неизбежностью ведет к признанию Д. и. и к защите теории об одновременном существовании 2 противоположных истин. Однако Сигер не становится на позицию первенства философского исследования в вопросе об истине, пытаясь разрешить обозначенную дилемму путем оговорки. Так, согласно Сигеру, высшая и предельная истина может быть результатом лишь познания причин и начал самих по себе (*per se*), тогда как философия познает их исключительно по их результатам, т. е. путем индуктивного рассуждения. Поэтому философское знание может называться истинным только условно, как достоверное и обладающее высокой степенью вероятности, но не как безошибочное. Учение об истине и теория Д. и. подменяются в этом подходе Сигера учением о различной степени достоверности (3-й способ); при этом Сигер утверждает, что высшей достоверностью обладают положения веры, хотя они и недоступны для разума, тогда как суждения разума имеют ограниченную достоверность в силу ограниченности самого познания. Философские рассуждения оказываются у Сигера не необходимыми, а возможными, поэтому они не могут противоречить необходимым положениям христианской веры.

Т. о., для позиции Сигера в отношении взаимосвязи философской и богословской истин характерны двойственность и подвижность. С одной стороны, несомненно его доверие к философским методам исследования мира и убеждение в достижимости истины с помощью таких исследований. Истина философии не просто приспособляется им к истине теологии, но выводится за рамки последней; даже подчиняясь ей, как менее достоверная, она оказывается более убедительной для человека. С др. стороны, Сигер целиком принимает христ. учение, а философские взгляды излагает лишь в качестве исторических иллюстраций, как возможные варианты решения сложных проблем. «Никто не должен пытаться исследовать путем разумных доводов то, что выше ра-





зума...— писал он в «Вопросах к «Метафизике»».— Но так как сколь угодно великий философ может во многом ошибаться, никто не должен отвергать католическую истину из-за некоего философского довода, пусть даже и неизвестно, как его опровергнуть» (*Siger de Brabant.* 1948. P. 140). Подобное решение вопроса о роли разума в теологии гармонично сочетается с традиц. святоотеческим подходом к этой теме и оказывается ближе к правосл. решению проблемы, чем официально принятая в католицизме позиция Фомы Аквинского, отводившего разуму большую роль в исследовании божественных истин.

Затрагивая в «Вопросах к «Физику»» показательную для всей истории учения о Д. и. проблему вечности мира, Сигер решал ее в том же ключе, что и Боэций: в силу естественных начал разумнее было бы признать мир вечным (хотя это недоказуемо в строгом смысле), но, поскольку теология открывает, что он сотворен Богом и имеет начало своего бытия, эта истина перевешивает убедительность философского рассуждения. Сигер неоднократно заявлял о своей вере в тварность мира: «Я верю, что всякая созданная вещь является новой» (*Monac. Clm.* 9559. Fol. 18rb), «в соответствии с верой мир нов» (*Ibid.* Fol. 19rb). Однако он тут же оговаривался, что философского обоснования этого факта веры не может быть дано: «Нет никакого основания для этого, поскольку, когда некто приводит основание, он не нуждается в вере. Ведь вера не может быть ни знанием, ни мнением... в вере ничего не доказывается, но выказывается доверие к авторитету» (*Ibidem*). Сигер явно противопоставляет здесь веру как знанию, так и мнению,— последний ход нетипичен для араб. и зап. аверроизма, где вера отождествляется с мнением и на этом основании ставится под сомнение. Сигер же, судя по всему, связывает веру с доверием, с непосредственным восприятием истины от такого источника, в истинности которого не приходится сомневаться.

Многообразие подходов Сигера к проблеме соотношения истин веры и разума затрудняет ответы на вопросы, отстаивал ли он теорию Д. и., был ли свободомыслящим философом, пытавшимся уклониться от прямого столкновения с теологией, или же

просто искал пути, способные гарантировать непредвзятость философского исследования. Но даже если формальные основания для приписывания Сигеру теории Д. и. отсутствуют, несомненно «промежуточное» положение его творчества в общем развитии средневеков. философии и внутренняя раздвоенность Сигера, с одной стороны стремившегося сохранить для философии ее автономную истину, а с др.— пытавшегося интерпретировать веру как высшую достоверность доверия Богу.

Хотя осуждение 1277 г. на время положило конец широкому обсуждению как самой идеи независимого философского знания (т. е. смягченного варианта теории Д. и.), так и всего комплекса вопросов, связанных с «парижским аверроизмом», обе линии решения проблемы взаимосвязи теологических и философских истин, выделенные в концепциях Боэция и Сигера (гетеродоксальная идея автономии философии и ортодоксальная идея условности истин философии и безусловности истин теологии), нашли продолжение в последующей истории схоластики. В творчестве таких титанов схоластической мысли XIII—XIV вв., как Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот и Уильям Оккам, вопрос о взаимоотношении философии и теологии ставится и решается на качественно новом уровне. Общим для этих мыслителей является положение о том, что философия всегда должна быть подчинена теологии, но не по методу или способу исследования, а по содержательному результату. Если итогом работы разума является нечто противоречащее откровению, значит, разум ошибается. Философские истины, обладающие методологической автономией в процессе их выведения, в качестве итоговых положений всегда должны быть совместимы с истинами теологии. Несомненно, что этими мыслителями была воспринята восходящая к «парижским аверроистам» идея разведения предметных областей философии и теологии, наиболее жестко реализованная Иоанном Дунсом Скотом, четко разделившим проблемы на те, к-рые могут иметь философское решение, и те, к-рые философски нерешаемы и должны решаться на основании Свящ. Писания и церковной традиции. При этом существование к.-л. Д. и. невозможно, поскольку на каждый вопрос

ответ дается либо в рамках естественного философского знания, либо в рамках сверхъестественного теологического знания, но никогда — в рамках обеих дисциплин.

Однако наряду с мыслителями, предлагавшими теологические по сути решения, снимавшие проблему Д. и., в позднем средневековье были философы, намеренно заострявшие эту проблему и вновь ставившие в рамках философии уже, казалось бы, исключенные из нее проблемы вечности мира, индивидуального бессмертия и т. п. При всем различии в решении частных вопросов общими для представителей этого философского лагеря, среди к-рых выделяются Жан Буридан († 1358), Жан Жанден († 1328), Блазий (Blasius) из Пармы († 1416), а также нек-рые философы падуанской школы, были постепенный осторожный отход от апеллирования к авторитету Аристотеля и попытка построить независимую и объективную систему взглядов, основанную на получаемых эмпирическим путем естественнонаучных данных. У Жандена можно обнаружить пояснения к рассуждениям Аверроэса о том, что положения религии часто бывают «далеки от истины и человеческого разума». Хотя он объяснил, что эти слова применимы лишь к исламу и ложны в отношении христианства, однако сама идея выдуманности и нелепости религ. воззрений, будучи однажды введена, постепенно начала распространяться и на христианство, становясь все более влияющей в философской среде (см.: *Pine.* 1973. P. 35). Так, Блазий из Пармы уже недвусмысленно заявлял о необходимости для философа отвергать христ. веру, коль скоро она вступает в противоречие с результатами его исследований (*Ibidem*). В некоторых сочинениях он прямо высказывал сомнение в истинности ряда библейских повествований, в частности сказания о потопе, предлагая вместо них собственные фантастические концепции (напр., о новом творении человеческих душ из материи после потопа), преподносимые в качестве необходимых «философских» положений. Еще более причудливо и враждебно христ. теологии основанное на астрологических увлечениях Блазия учение о возникновении религ. верований вслед соединения Юпитера с различными планетами. Христианство ставится





здесь в один ряд с различными верованиями и называется «сектой»: «От соединения Юпитера с Меркурием произошла христианская секта» (Ibidem). Под давлением резкой критики со стороны Церкви Блазий позднее осудил свои взгляды, однако сама идея естественного происхождения христианства сыграла значительную роль в подготовке языческого Ренессанса.

В эпоху Возрождения примечательной фигурой, завершающей средневек. разработку учения о Д. и., является итал. философ П. Помпонацци (1462–1525). В его сочинениях присутствует прямое утверждение философской истины как абсолютной, основывающейся только на разуме и не опровержимой разумом. Однако Помпонацци писал и иначе: «Человеческая мудрость почти всегда заблуждается, и человек, исходя из чисто естественных начал, не может достичь истины, особенно в тайнах Бога, а потому следует придерживаться указаний Церкви, руководимой Духом Святым» (Potponazzi. 1957. P. 453). Среди исследователей творчества Помпонацци развернулась дискуссия о том, следует ли считать подобные замечания истинными убеждениями автора, или же они не больше чем попытка обмануть бдительность инквизиции, неоднократно пытавшейся обвинить Помпонацци в ереси. По справедливому замечанию А. Х. Горфункеля, во взглядах Помпонацци, несмотря на частые заверения в уважении к истине веры, «никаких двух истин не существует. Провозглашенная им истина есть однозначная истина рационального знания, доказательная истина философии» (Горфункель. 1973. С. 126).

Исходя из этой безусловной философской истины, Помпонацци отстаивал учение о смертности души, предлагая собственные, а не только заимствованные у Аристотеля аргументы, говорил об универсальности естественных законов, к-рые распространяются и на то, что обычно считается сверхъестественным (чудеса, знамения, религ. откровения). В положениях религии Помпонацци отказывался видеть истину, но усматривал лишь «полезный обман»: «Бессмертие души придумано ради пользы людей» (Potponazzi. 1525. F. 139), «ангелы и демоны введены ради толпы, хотя те, кто их придумал, знали, что их не может быть»

(Idem. 1556. F. 92 v.). По мнению Помпонацци, если целью философии является истина как таковая, то цель религ. закона не истина и не ложь, но привитие людям доброго и нравственного поведения (Pine. 1973. P. 37). Философия тем самым становится единственным основанием и гарантом истины, тогда как на долю религии остается лишь обеспечение общественной справедливости и личной нравственности, ради которых, считает Помпонацци, можно признать и неистинные по своей сути религ. доктрины.

Католич. Церковь на V Латеранском Соборе (1513) окончательно отвергла возможность отстаивания к.-л. противоречащих вере положений как «истинных только в философии». Утвержденная на Соборе булла папы Льва X «Apostolici regiminis» запретила апеллировать к учению о Д. и., подтвердив единство истины, содержимой Церковью: «Поскольку истина вовсе не противоречит истине, всякое утверждение, противное просвещающей истине веры, мы определяем как вполне ложное» (Mansi. T. 32. Col. 842). В этом же документе имеется предостережение против чрезмерного увлечения философскими занятиями, которые способны не только приводить к истине, но и уводить от нее: «продолжительные занятия человеческой философией... без света откровенной истины часто скорее вводят в заблуждение, чем приводят к прояснению истины» (Ibid. Col. 843). Однако голос католич. Церкви уже потерял былой авторитет — 3 годами позже Помпонацци издает кн. «О бессмертии души», где внешне продолжает придерживаться осужденной теории Д. и., утверждая, что он рассматривает данный вопрос «в природных границах, оставив в стороне откровения и чудеса» (Potponazzi. 1954. P. 36), и выставляя на вид формальную покорность Церкви, тогда как внутренне пытается представить церковное учение не выдерживающим никакой проверки разумом.

Философско-богословское значение учения о Д. и. Внутреннее противоречие между секулярной философией и теологией, исторически приведшее к разработке теории Д. и., было осознано уже в средневек. теологическом мышлении и заключалось, по точному определению Иоанна Дунса Скота, в том, что

«философы держатся совершенства природы и отвергают сверхъестественное совершенство, тогда как теологи знают о недостатке природы, необходимости благодати и сверхъестественном совершенстве» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prol. 1. 1. 5). Если природное состояние человека признается совершенным, то неизбежным следствием этого является постулирование того, что человек может овладеть полнотой истины о мире и о себе с помощью только собственного разума, — и тогда все теологические построения оказываются более или менее вероятными «выдумками», лишены всякого значения, кроме этически-регулятивного. Т. о., истины теологии постепенно вытесняются в область этики и превращаются в нравственные нормы.

«Высвобождение» разума, т. е. утверждение его автономии и самодостаточности, осуществлявшееся с начала языческого Ренессанса и вполне реализованное в Новое время, позволило философии и науке стать действительно независимыми от теологии. Причиной тому было средневек. мышление, на разных путях пытавшееся противостоять данной пагубной тенденции, но отказ от средневек. идеи единства в пользу идеи плюралистичности и релятивности истины. Здесь не остается Д. и., но существует единственная истина человеческого разума, дробящаяся на множество частных утилитарных истин, навязываемых миру в процессе его самовольного преобразования. Такое развитие философии и обусловило глубочайший кризис философского мышления, о к-ром на протяжении всего XX в. говорили прежде всего сами философы. В качестве альтернативы безбожной и бесчеловечной абсолютизации разума христианство предлагает свое учение о принципе соотношения истин философии и богословия, способном привести их к гармоничному и взаимополезному сотрудничеству. Для христианина очевидно, что если полученные в науке и философии результаты противоречат вере, то они противоречат и разуму, пусть даже последнее противоречие не может быть вскрыто совр. научными средствами.

В патристическую и средневек. эпоху для христианина приоритет всегда оставался за теологией, поскольку для религ. сознания было несомненным преимущество являе-





мого Богом перед «измышлением человека». Однако начиная с эпохи Возрождения акцент переместился, поскольку многим показалось, что «точное знание» философии способно дать такую гарантию достоверности и безошибочности, такую степень прогнозируемости и успешности, к-рую никогда не давала вера. Здесь и появляется идея Д. и., якобы изобретенная в средние века, на деле же получившая свое полное содержание лишь с началом Нового времени, будучи поставлена на службу тому, чтобы исходя из искусственно создаваемого «противоречия философии и религии» и признания ненаучного характера веры объявить суждения религии лишь возможными и вероятными, а суждения философии общеобязательными и необходимыми. Это только одно звено в общей цепи «гуманистического высвобождения» человека, осуществления его стремления увидеть в себе самом базис собственного бытия. Это стремление оборачивается не чем иным, как вытеснением Бога из жизни человека, постулированием человеческой независимости от Бога, а в своем предельном развитии — безбожием (атеизмом) и богоборчеством.

В условиях господствующего в совр. безрелиг. сознании представления о невозможности истинностных оценок и релятивности истины христианство решительно противопоставляет любым вариациям теории двойной или множественной истины евангельское учение о единстве истины, к-рое основывается на понимании того, что постижение человеком истины в основе своей онтологично, т. е. зависит от реального (тварного) бытия мира и является восприятием смыслов, вложенных Богом в мир при творении. Постигаемая в теологии истина Бога как Творца и искомая в философии истина мира (человека) как творения не могут противоречить друг другу, они также не могут быть независимы друг от друга, напротив — они неразрывно связаны в Самом Лице Иисуса Христа, соединившего в Себе тварное с нетварным («И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» — Ин 1. 14) и даровавшего Себя людям в качестве единственного Пути к единой Истине (ср.: Ин 14. 6), т. е. к полноте Божественного и тварного бытия, пребывающей в Нем (ср.: Кол 2. 9).

Ист.: Chartularium Universitatis Parisiensis / Ed. H. Denifle et E. Châtelain. Vol. 1. P., 1889; *Pomponazzi P.* Tractatus acutissimi. Venezia, 1525; *idem.* De naturalium effectum causis sive de incantationibus. Basel, 1556; *idem.* Tractatus de immortalitate animae. Bologna, 1954; *idem.* Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione. Lugano, 1957; *он же.* О бессмертии души. О причинах естественных явлений, или О чародействе / Пер. с лат., вступ. ст., примеч.: А. Х. Горфункель. М., 1990; *Siger de Brabant.* Questions sur la Métaphysique / Ed. C. A. Graiff. Louvain, 1948; *idem.* Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi / Ed. B. Bazán. Louvain; P., 1972; *он же [Сигер Брабантский].* Вопросы о разумной душе / Пер. с лат.: Г. Шевкина // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 812–823; *Averroes.* Kitâb Fa l al-Maqâl: With its Appendix (Damîma) and an Extract from Kitâb al-kashf fi al-manâhij al-dilla / Ed. G. E. Hourani. Leiden, 1959 (англ. пер.: *Hourani G. F. (ed.)* Averroes. On the Harmony of Religion and Philosophy: A transl., with introd. and not. L., 1976; *он же [Аверроэс].* Опровержение опровержения. СПб.; К., 1999; *Boetius Dacus.* Tractatus de aeternitate mundi / Ed. G. Sajó. B., 1964; *он же [Бозций Датский].* О высшем благе. О вечности мира / Пер.: С. Силаньев, В. В. Библихин // ВФ. 1994. № 5. С. 123–141; *он же [Бозций Дакийский].* О вечности мира // *Бозций Дакийский.* Соч. / Сост., пер. с лат., ввводн. ст. и коммент.: А. В. Анполонов. М., 2001. С. 170–233; *Иби Сина.* Указания и наставления // *Он же.* Избр. филос. произв. М., 1980. С. 229–382; *Газали аль.* Избавляющий от заблуждений // *Аверроэс.* Опровержение опровержения. К., 1999. С. 528–540.

Лит.: *Renan E.* Averroès et l'averroïsme. P., 1852; *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle. Louvain, 1908–1911². 2 vol.; *Bentzenhöfer W.* Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius. Tüb., 1919; *Müller J. P.* Philosophie et foi chez Siger de Brabant: La Théorie de la double vérité // *St-Anselm.* 1938. Vol. 7/8. P. 35–50; *Sajó G. (ed.)* Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie: De mundi aeternitate. Bdpst., 1954; *Gilson E.* Boèce de Dacie et la double vérité // *Arch. d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge.* 1955. T. 22. P. 81–99; *он же [Жильсон Э.]* Разум и откровение в Средние века // *Богословие в культуре Средневековья.* К., 1992. С. 5–48; *Maurer A.* Boethius of Dacia and the Double Truth // *Medieval Stud.* 1955. Vol. 17. P. 233–239; *Steenberghen F., van.* The Philosophical Movement in the XIIIth Cent. Edinb., 1955; *idem.* La philosophie au XIII^{me} siècle. Louvain, 1966; *idem.* Maître Siger de Brabant. Louvain, 1977; *idem.* Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism. Wash., 1980; *MacClintock S.* Perversity and Error: Stud. on the «Averroist» John of Jandun. Bloomington (Ind.), 1956; *Kristeller P. O.* Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies // *Atti del XII Congr. Intern. di Filosofia.* 1960. Vol. 9. P. 147–155; *Wilpert P.* Boethius von Dacien: Die Autonomie des Philosophien // *Miscellanea Mediaevalia.* 1963. Bd. 3: Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen. S. 135–152; *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972; *Горфункель А. Х.* Две правды Пьетро Помпонаци // *СВ.* 1973. Вып. 36. С. 109–128; *Pine M.* Double Truth // *Dictionary of the History of Ideas:* In 5 vol. N. Y., 1973. Vol. 2. P. 31–37; *Wippel J.* The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris // *JMRS.* 1977. Vol. 7. P. 169–

201; *idem. (ed.)* Boethius of Dacia: Treatises. Toronto, 1987; *Быховский Б. Э.* Сигер Брабантский. М., 1979; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 299–338; *Saeed Sheikh M.* Islamic Philosophy. L., 1982; *Dales R. C.* The Origin of the Doctrine of the Double Truth // *Viator.* 1984. Vol. 15. P. 169–179; *Taylor R. C.* Faith and Reason, Religion and Philosophy: Four Views from Medieval Islam and Christianity // *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of J. A. Weisheipl.* Toronto, 1991. P. 217–233; *idem.* «Truth Does Not Contradict Truth»: Averroes and the Unity of Truth // *Topoi.* 2000. Vol. 19. N 1. P. 3–16; *Grant E.* The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts. Camb., 1996; *Анполонов А. В.* Бозций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия // *Бозций Дакийский.* Соч. М., 2001. С. V–LIII; *Библихин В. В.* Бозций Дакийский // Антология средневеков. мысли. СПб., 2002. Т. 2. С. 252–254; *Dobbs-Weinstein I.* Jewish philosophy // *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* / Ed. A. S. McGrade. Camb., 2004. P. 121–146; *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* / Ed. P. Adamson, R. C. Taylor. Camb., 2005; *Mowbray M. de.* The De Aeternitate Mundi of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277 // *Recherches de Theologie et Philosophie Médiévales.* 2006. Vol. 73. N 2. P. 201–256.

Д. В. Смирнов

ДВОЙНОЕ МИНИСТЕРСТВО — см. *Министерство духовных дел и народного просвещения.*

ДВОРЕЦКИЙ Иван Степанович (30.07.1835, г. Глухов Черниговской губ. — март 1886, Харьков), помощник учителя пения в *Придворной певческой капелле*, автор духовно-муз. сочинений. Род. в семье канцеляриста Глуховского межевого суда. Еще в XVII в. Дворецкие были возведены в дворянское достоинство, но род был незнатный и занимал в истории малороссийского дворянства весьма скромное место. В 1843 г. в Малороссию был командирован помощник учителя пения из Придворной певческой капеллы для набора малолетних певчих. В Глухове в числе отобранных детей оказался 8-летний Иван. До 1850 г. он пел в капелле под упр. учителей пения Д. Н. Палагина, П. М. Воротникова и Г. Я. Ломакина. После потери певч. голоса был уволен из придворного ведомства на гражданскую службу. В 1852 г. определен певчим в хор при ц. св. Марии Магдалины в Веймаре, находившейся под покровительством вел. герц. Саксен-Веймар-Айзенахской Марии Павловны. После кончины вел. герцогини (1859) переведен в Придворную певч. капеллу на место помощника учителя пения, оставался в этой должности (и в должности учителя-репетитора)





до 1867 г., когда был уволен по болезни с пенсией 286 р. в год. О последнем 20-летии жизни Д. ничего не известно. Вероятно, он уехал на родину, в Малороссию. При жизни издал лишь романс «Отчего иногда пред тобою» (М. [П. Юргенсон], 1880). Посмертно издан романс Д. «Молитва» на стихи М. Ю. Лермонтова (М. [А. Гутхейль], 1906).

Публикация духовно-муз. сочинений Д. началась в 1898 г., некоторые хоры напечатал в 1900-х гг. московский издатель Б. Решке, большая часть издана в сборниках П. М. Киреева.

Муз. соч.: «Свете тихий» для смеш. хора // Церк.-певческий сб. СПб., 1898. Т. 1: Всенощное бдение. № 19; Херувимская греч. распева в перелож. для муж. хора // Там же. 1899. Т. 2. Ч. 1: Литургия. № 75; То же для смеш. хора // Сб. дух.-муз. песнопений разн. авторов / Ред.: И. Г. Ельцов. Пг., 1915. Вып. 11: На литургии. № 14; «Хвалите имя Господне» для смеш. хора // Дух.-муз. хрестоматия / Ред.: М. А. Лагунов. СПб., 1911. Вып. 2: Песнопения из Всенощного бдения. № 19; То же // Хвалите имя Господне: (Песнопения всенощного бдения): Нотный сб. для смеш. хора / Сост.: А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьев; ред.: В. Чаплин. М., 1995. С. 69–70; «Отверзу уста моя» для смеш. хора // Там же. № 21; «Вечери Твоя тайныя», «Да молчит всякая плоть» для смеш. хора // Сб. дух.-муз. песнопений разн. авторов / Ред.: Е. С. Азеев. СПб., 1912. Вып. 2: Из Постной триоды. № 43, 58; То же в перелож. для муж. хора // Сб. дух.-муз. песнопений разн. авторов. Пг., 1917. Вып. 25: Страстная седмица. № 16. С. 44; Ирмосы («Христос раждается») для смеш. хора // Сб. дух.-муз. песнопений разн. авторов / Ред.: Н. Д. Лебедев. СПб., 1913. Вып. 7: Рождественские песнопения. № 29; «Единородный Сыне» для муж. хора // Сб. дух.-муз. песнопений разн. авторов / Ред.: Е. С. Азеев. СПб., 1914. Вып. 8: На литургии. № 7; «Достойно есть» для муж. хора // Там же. № 81; «Отче наш» № 1 для муж. хора // Там же. № 106; «Отче наш» № 2 для муж. хора // Там же. № 107.

А. А. Наумов

ДВОРЖАК [чеш. Dvořák] Макс (24.06.1874, Раудниц, ныне Рауднице-над-Лабем, Чехия — 8.02.1921, Грушовани-над-Евишовкою (Грусбах), там же), историк искусства, представитель венской школы искусствознания. Сын архивиста и библиотекаря замка Раудниц, богатая художественная коллекция к-рого содержала полотна П. Брейгеля и портретную живопись испан. мастеров, повлиявшие на художественные пристрастия Д. Обучение, начатое в Праге (1895) у проф. истории Й. Голля, Д. продолжил в Венском ун-те и завершил (1901) его защитой диссертации. Приглашен в австр. Ин-т исторических исследо-



М. Дворжак.
Фотография. 20-е гг. XX в.

ваний. В период становления Д. испытывал влияние А. Ригля и Ф. Викхоффа (Die Illuminatoren d. Johann von Neumarkt. W., 1901 и др.), ассистентом к-рого был с 1902 г., занимая в этот период должность приват-доцента Венского ун-та, а с 1909 г. — профессора.

Переломные периоды в истории искусства (поздняя античность, творчество Эль Греко, А. Дюрера, М. Шонгауэра, Брейгеля, Тинторетто) неизменно оказывались в сфере внимания Д. В 1904 г. он опубликовал основополагающую работу по истории нидерланд. искусства — «Загадка искусства братьев ван Эйк» (Das Rätsel d. Kunst d. Brüder van Eyck). Предметом исследования стал не столько вопрос об авторах Гентского алтаря, сколько проблема зарождения стиля, намеченного в картинах треченто и во франц. книжной миниатюре ок. 1400 г. В работе также была введена методологическая проблематика последующих изысканий Д., связанная с философией В. Дильтея и формальным методом Ригля, его представлением о континууме извечных вопросов-ответов. Д. выявлял связь искусства с мировоззрением и духовной атмосферой эпохи и видел залог развития искусства в разнонаправленности и многочисленности его течений, а также в индивидуальности художника; на этих принципах основана работа «Идеализм и натурализм в готической скульптуре и живописи» (Idealismus und Naturalismus in d. gotischen Skulptur und Malerei. 1918), построение к-рой обнаружило концептуальную цельность видения Д. исторического развития западноевроп. искусства.

В 1905 г., после смерти Ригля, при содействии Ю. фон Шлоссера Д. за-

нял гос. пост главы Об-ва охраны памятников Австро-Венгрии (Kunsthistorische Institut der Zentralkommission), в результате его деятельности после первой мировой войны при репарации удалось сберечь существенное число художественных ценностей. Отношение к проблемам реставрации было высказано Д. в работе «Katechismus der Denkmalspflege» (1916).

15 янв. 1921 г. в периодическом изд. «Wiener Mittag» (Венский полдень) появилась статья Д., посвященная серии работ Дюрера «Апокалипсис» (1497–1498) из собрания Альбертины. Сборник статей Д., составленный К. Свободой и Й. Вильде и известный по выбранному Ф. Хорбом названию — «Kunstgeschichte als Geistgeschichte» (История искусства как история духа. 1924), представляет собой 1-й т. из задуманной учениками Д. 5-томной серии его книг, в к-рую вошло также 2-томное собрание лекций по искусству итал. Возрождения (Geschichte d. italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance. 1927–1929). В Собрание сочинений (Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte. 1929) последователями Д. помещена одна из его последних статей, «Variationen über ein Thema» (Вариации на тему. 1921), — вступление к серии графических работ О. Кокошки.

Метод Д., интерпретатора и мастера формального анализа, привлек внимание Э. Панофского, М. Фридендера и др. исследователей. Архив его неопубликованных трудов находится в б-ке Венского ун-та (их перечисление см.: Neumann J. Das Werk M. Dvořák und die Gegenwart). Осн. соч.: Die Illuminatoren d. Johann v. Neumarkt // Jb. d. kunsthist. Inst. W., 1901; Das Rätsel d. Kunst der Brüder van Eyck // JKSAK. 1904. Bd. 24. S. 161–317; Idealismus und Naturalismus in d. gotischen Skulptur und Malerei // Hist. Zschr. 1918. Bd. 119. S. 1–62, 185–246; Katechismus d. Denkmalspflege // Jb. d. kunsthist. Inst. W., 1916; Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Münch., 1924 (рус. пер.: История искусства как история духа / Пер.: А. А. Сидоров, В. С. Сидорова, А. К. Лепорк. СПб., 2001); Geschichte d. italienischen Kunst im Zeitalter d. Renaissance. Münch., 1927–1929. 2 Bde (рус. пер.: История итал. искусства в эпоху Возрождения. М., 1978); Gesammelte Aufsätze z. Kunstgeschichte. Münch., 1929 [Библиогр.]; Variationen über ein Thema // Wingle H. M., Welz Fr. O. Kokoschka: Das druckgrafische Werk. Salzburg, 1975. S. 41.

Лит.: Frey D. Max Dvořák Stellung in d. Kunstgeschichte // JbKG. 1921–1922. Bd. 1. S. 1–21; Tietze H. V. Max Dvořák: Kunstchronik und Kunstmarkt // Ibid. 1923. Bd. 30. S. 441–444;



Benesch O. Max Dvořák: Ein Versuch d. hist. Geisteswissenschaften // Repertorium f. Kunstwissenschaft. B.; Gött., 1924. Bd. 44. S. 159–197; *Sedlmayr H.* Kunstgeschichte als Geistgeschichte // Wort und Wahrheit. Hamburg, 1958. S. 71–86; *Neumann J.* Das Werk M. Dvořák und die Gegenwart // Acta historiae Acad. scient. Hungaricae. Bdpst., 1962. Bd. 8. S. 201–213; *Friedlaender W.* Mannerism and Anti-Mannerism in Italian Painting. N. Y., 1965. P. XII–XIII; Max Dvořák: 1874–1921: FS / Inst. f. österreichische Kunstforschung. W., 1974; *Radnyti S.* Die Historisierung d. Kunstbegriffs b. Max Dvořák // Acta historiae atrium Acad. scient. Hungaricae. 1980. Bd. 26. S. 125–142; *Schmitz N.* Max Dvořák Kunstgeschichte der Moderne // *Dvořák M.* Idealismus und Realismus in der Kunst der Neuzeit. Alfter, 1994². S. 73 sq.; *Bakoš L. J.* Die epistemologische Wende eines Kunsthistorikers // L'art et les revolution: Actes du XXVII Congr. Intern. d'histoire de l'art. Strasbourg, 1992. Vol. 5: Revolution et évolution de l'histoire l'art de Warburg á nos jours. P. 53–72; Metzler-Kunsthistoriker Lexikon: zweihundert Porträts deutschsprachiger Autoren aus vier Jahrhunderten. Stuttg., 1999. S. 65–68; *Rampl M.* M. Dvořák: Art History and the Crisis of Modernity // Art History. 2003. Vol. 2. P. 214–237; *Шестаков В. П.* Трагедия изгнания: Судьба венской школы истории искусства. М., 2005.

Т. Ю. О.

ДВОРНИК [чеш. Dvořník] Франтишек (14.08.1893, с. Хомиж, Моравия — 4.11.1975, там же), чеш. и амер. католич. историк Церкви, византист, славист. Общее образование получил в гимназии г. Кромержиж. В 1912 г. поступил на Кирилло-Мефодиевский богословский фак-



Ф. Дворник.
Фотография. 60-е гг. XX в.

Оломоуцкого ун-та. В 1916 г. рукоположен во священника. В 1919–1920 гг. изучал слав. филологию и археологию под рук. проф. Я. Бидло на философском фак-те Карлова ун-та в Праге. В 1920–1926 гг. изучал историю Византии в Сорбонне (у Ш. Дюля) и в Школе политических наук (окончил в 1923), одновременно работал в Ин-те слав. исследований. В 1926 г. защитил докт. дис. «Славяне, Византия и Рим

в IX в.». Ассистент (1925), доцент (1927), профессор (с 1928) церковной истории богословского фак-та Карлова ун-та. После оккупации Судетской обл. Чехословакии (1938) нацистской Германией Д., находившийся в этот момент за границей, решил не возвращаться на родину и остался во Франции. В 1940 г. переехал в Великобританию, где в годы второй мировой войны исполнял обязанности капеллана, занимался научными исследованиями в Британском музее. В 1948 г. получил приглашение на работу в научный центр *Дамбартон-Окс* (Вашингтон), где стал в следующем году профессором визант. истории. В США Д. совмещал научно-исследовательскую и преподавательскую деятельность, читал лекции по истории славян в Гарвардском ун-те, на основании к-рых выпустил 2 монографии. В 1964 г. Д. вышел в отставку, но продолжал давать консультации коллегам и студентам, заниматься научной работой. В 1975 г. Д. посетил родину, где скоропостижно скончался.

Сфера научных интересов Д. простиралась на 3 крупные области: ранние связи между Византией и славянами; отношения между Православием и Римом, прежде всего в IX в.; средневек. историю Центр. и Вост. Европы. Д. внес большой вклад в изучение деятельности создателей слав. письменности и культуры св. равноап. Кирилла и Мефодия в связи с международными отношениями, историей визант. возрождения в IX в. Д. принадлежат исследования по кирилло-мефодиевской традиции: «Легенды о Константине и Мефодии с византийской точки зрения» (*Les Légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance*. Prague, 1933), издание Жития Григория Декаполита (*La Vie de st. Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle*. P., 1926). Важным научным достижением Д. стала новая постановка т. н. Фотиева вопроса. В католич. традиции долгое время свт. Фотия считали виновником разрыва между Римом и К-полем в IX в. (см. *Фотрианская схизма*) и предтечей великой схизмы 1054 г. Фигура святителя привлекла внимание Д. прежде всего в контексте исследований кирилло-мефодиевской миссии. Основная работа Д. о жизни и политической деятельности Фотия, монография «Фотрианская

схизма: история и легенда» (*The Photian Schism: History and Legend*. Camb., 1948, 1970²), была завершена к 1939 г. на франц. языке, однако из-за событий второй мировой войны монография появилась позднее в англ. версии. Как показал Д., фотрианская схизма была преодолена в результате соглашений на К-польском Соборе 879/80 г., где состоялось примирение патриарха Фотия и папы Иоанна VIII. Исследование о Фотии было предпринято Д. с надеждой, что объективная научная разработка этого вопроса ускорит восстановление единства Церквей.

В работе «*The Making of Central and Eastern Europe*» (Становление Центральной и Восточной Европы) Д. затронул проблему исторической ориентации Киевской Руси на Византию, а не на Зап. Европу. Др. его книги по славяноведению представляют собой пособия по истории раннего слав. средневековья: «*The Slavs: Their Early History and Civilisation*» (Boston, 1956) (Славяне: Их ранняя история и цивилизация), «*The Slavs in European History and Civilization*» (New Brunswick, 1962; рус. пер.: Славяне в европейской истории и цивилизации. М., 2001). Общие проблемы из области раннехрист. и визант. культурной истории были рассмотрены им в соч. «*Early Christian and Byzantine political Philosophy*» (Раннехристианская и византийская политическая философия: Происхождение и предпосылки). В последние годы жизни Д. были опубликованы его книги: «*The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*» (Идея апостольства в Византии и легенда об ап. Андрее), «*Byzantine missions among the Slavs*» (Византийская миссия к славянам). Соч.: *Les Slaves: Byzance et Rome au IX^e siècle*. P., 1926; *La Vie de st. Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle*. P., 1926; *Deux inscriptions gréco-bulgares de Philippos / BCHell*. 1928. T. 52. P. 125–147; *Le second schisme de Photios: Une mystification historique // Byz.* 1933. Vol. 8. P. 425–474; *The Circus Parties in Byzantium // Byzantina-Metabyzantina*. N. Y., 1946. Vol. 1. N 1. P. 119–133; *The Kiev State and its Relation with Western Europe // TRHS*. 1947. Ser. 4. Vol. 29. P. 27–46; *The Making of Central and Eastern Europe*. L., 1949; *Emperors, Popes, and General Councils // DOP*. 1951. Vol. 6. P. 1–26; *The Patriarch Photius and Iconoclasm // Ibid.* 1953. T. 7. P. 67–97; *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // Ibid.* 1955–1956. Vol. 9–10. P. 73–121; *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Camb., 1958; *Byzance et la Primauté romaine*. P., 1964; *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. Wash., 1966. 2 vol.;

Svatý Vojtěch: Druhý pražský biskup. R., 1967; Byzantine Missions among the Slavs: Saints Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick, 1970; Missions of the Greek and Western Churches in the East During the Middle Ages // XIII Междунар. конгресс ист. наук (Москва, 1970): Докл. М., 1973. Т. 1. Ч. 4. С. 181–201 (рус. пер.: Миссии греческой и западной церквей на Востоке в средние века. М., 1970); Photius' Career in Teaching and Diplomacy // Bsl. 1973. Т. 34. P. 211–218; Photius, Nicholas I and Hadrian II // Ibid. P. 33–50.

Лит.: *Obolensky D.* Father F. Dvornik // Harvard Slavic Studies. Camb. (Mass.), 1954. Vol. 2: *Kudělka M.* Československé práce o jazyce, dějinách a kultuře slovanských národů: Biogr.-bibliogr. slovník. Praha, 1972; *Nemec L.* The Festive Profile of F. Dvornik: The Scholar, the Historian and the Ecumenist // Catholic Historian Review. 1973. Vol. 59. P. 185–211; *Der Nersessian S.* Francis Dvornik // DOP. 1973. Vol. 27. P. 1–10; *Bosl K.* František Dvornik // Bohemia. 1976. Т. 17. P. 417–422; *Draguet R.* A la mémoire de Fr. Dvornik // Bull. de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques. 1976. Vol. 62. P. 189–195; *Ševčenko I.* Francis Dvornik // Speculum. 1976. Vol. 51. P. 573–575; *Vačánek V.* Nécrologies: François Dvornik (1893–1975) // Bsl. 1976. Т. 37. N 2. P. 233–236; *Огицкий Д. П.* Проф. Ф. Дворник о патр. Фотии I // БТ. 1985. Сб. 26. С. 241–268; *Дуйчев И.* Дворник // КМЕ. Т. 1. С. 571–576; *Ковалев В.* Дворник // КарЭ. Т. 1. С. 1558.

Р. Б. Буганов

ДВУКРАТНЫЙ СОБОР — см. в ст. *Константинопольские Соборы.*

ДВУНАДЕСЯТЫЕ ПРАЗДНИКИ [дванадесятые] ПРАЗДНИКИ [греч. δωδεκάορτον], 12 праздников, в правосл. традиции считающихся наиболее важными после праздника *Пасхи* (к-рый не относится к Д. п.). По содержанию Д. п. разделяются на *Господские праздники*, посвященные событиям земной жизни Господа Иисуса Христа (сюда же включен и праздник Крестовоздвижения), и на *Богородичные праздники*, посвященные событиям земной жизни Пресв. Девы Марии; по положению в системе праздников *года церковного* — на переходящие, т. е. имеющие фиксированную дату по юлианскому календарю (см. ст. *Годовой неподвижный богослужебный круг*), и на переходящие, т. е. привязанные к пасхальному циклу (см. ст. *Годовой подвижный богослужебный круг*).

Выделение 12 из всех годовых праздников, уступающих по значимости только Пасхе («празднику праздников»), имеет символическое значение и характерно только для правосл. традиции — хотя, естественно, и в др. христ. традициях среди праздников те или иные из них признаются наиболее важными (см. ст. *Великий праздник*; согласно клас-

сификации принятого ныне в РПЦ Типикона (см. *Знаки праздников месясцеслова*), в число великих входят все неподвижные Д. п. (9), а также еще 5 праздников).

Сформировавшаяся к XVI–XVII вв. система Д. п. включала праздники *Рождества Пресв. Богородицы* (8 сент.), *Введения во храм Пресв. Богородицы* (21 нояб.), *Благовещения Пресв. Богородицы* (25 марта), *Рождества Христова* (25 дек.), *Сретения Господня* (2 февр.), *Крещения Господня* (6 янв.), *Преображения Господня* (6 авг.), *Входа Господня в Иерусалим* (воскресенье перед Пасхой), *Вознесения Господня* (четверг 6-й седмицы по Пасхе), *Пятидесятницы* (8-е воскресенье по Пасхе, считая саму Пас-



Оклад Евангелия с изображением праздников. Сербия. Нач. XVI в. (МСПИ)

ху), *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня* (14 сент.), *Успения Пресв. Богородицы* (15 авг.).

Формирование системы Д. п. С древних времен св. отцами подчеркивалось особенное значение некоторых праздников, посвященных важнейшим событиям земной жизни Христа. Этих праздников до X в. было меньше 12. Свт. Епифаний Кипрский († 403) в Слове на Вознесение Господне упоминает 4 праздника: Рождество Христово, Богоявление, Воскресение и Вознесение (PG. 43. Col. 477–480). Свт. Прокл К-польский († 446) в Слове о Воплощении Христовом перечисляет 5 главных праздников: Рождество Христово, Богоявление, Воскресение, Вознесение и Сошествие Св. Духа (PG. 65. Col. 705). В гомилии на Вознесение, приписываемой свт. Иоанну Златоусту († 407), но отличающейся по стилю от его творений

и имеющей признаки антинесторинской полемики, говорится о 7 наиболее важных событиях домостроительства Христова — по числу дней творения; 6 из них посвящены праздники Рождества Христова, Богоявления, Распятия, Воскресения, Вознесения и Сошествия Св. Духа; 7-м событием и праздником будет грядущее всеобщее воскресение из мертвых (PG. 52. Col. 799–800). Эта гомилия свт. Иоанна Златоуста цитируется в Хронике Георгия Амартола IX в. (PG. 110. Col. 777–779) в составе повествования о том, как при св. имп. Юстиниане (527–565) Сретение было включено в число Господских праздников (ср.: *Esbroeck.* 1994). В переработанном виде это же сказание содержится в слав. Прологе под 14 нояб.— Сретение здесь не упоминается, в число 7 праздников включено Благовещение (ср. с древней копт. традицией: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 402), а всеобщее воскресение названо 8-м праздником (см., напр.: Пролог. М., 1642. Л. 353 об.). Прп. Иоанн Дамаскин в 1-м Слове об иконах (728), не ставя перед собой цели перечислить все важнейшие праздники, упоминает праздничный ряд икон, посвященных Благовещению («неизреченное Его снисхождение»), Рождеству, Крещению, Преображению и др. евангельским событиям, заканчивает его иконой Вознесения («страдания, доставляющие бесстрашие, чудеса, символы Его Божественной природы, совершаемые через действие плоти, спасительный гроб Избавителя, восшествие на небеса») (PG. 94. Col. 1240).

Перечень не только Господских, но и Богородичных праздников содержится в проповеди Иоанна, еп. Эвбейского, на праздник Зачатия Пресв. Богородицы (744): Зачатие Пресв. Богородицы, Рождество Пресв. Богородицы, Благовещение, Рождество Христово, Крещение, Сретение, Преображение, Распятие и Воскресение, Вознесение, Пятидесятница, Успение Пресв. Богородицы (PG. 96. Col. 1476). Этот перечень уже близок к поздне-визант. системе Д. п.

С XI–XII вв. в визант. церковном искусстве получила широкое распространение иконографическая программа, состоящая из 12 праздников (не вполне совпадающая с позднейшей системой Д. п.) и, как правило, включающая Благовещение, Рождество Христово, Сретение, Богоявле-



ние, Преображение, Воскрешение Лазаря, Вход Господень в Иерусалим, Распятие, Воскресение, Вознесение, Сошествие Св. Духа, Успение Пресв. Богородицы (см.: *Лазарев*. 1960. С. 39–44; *он же*. 1986. С. 76). С того же времени она получает и название *Δωδεκάορτον* (*Walter*. P. 222). В этой программе, как и в святоотеческих списках праздничных событий, почти отсутствуют Богородичные праздники — кроме Успения, не сразу вошедшего в этот ряд (Благовещение можно понимать как Господский праздник). Соч. «На Господские праздники» Иоанна, митр. Евхаистского († не позже 1095), начинается четверостишием, в к-ром перечисляются 12 праздников, включая Обрезание Господне, но без Успения Пресв. Богородицы (PG. 120. Col. 1197). В праздничный тетраптих XII в. (мон-рь в мц. Екатерины на Синае) в число 12 изображений входит и Успение Пресв. Богородицы. В диптихе кон. XIII — нач. XIV в. с 12 праздниками (мон-рь св. Павла на Афоне) пропущено изображение Успения, но в него включено Рождество Христово (*Dölger, Weigand, Deindl*. S. 164–165). С XIV в. Успение постоянно присутствует в праздничных рядах. Возможно, первоначально



Сретение, Крещение, Сошествие во ад, Вознесение. Средник гексаптиха. XIV в. (мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

как воспоминания земной жизни Господа (*Сорокатый*. С. 466).

Праздничные ряды икон нередко включали более 12 образов, особенно в позднее время, но ядро ряда оставалось, как правило, неизменным (хотя в ранних перечислениях в число 12 могли включать иконы «Обрезание Господне» и «Уверение Фомы»). 12 праздников помещали в клеймах вокруг иконы Воскресения, иногда — вокруг икон Божией Матери, Распятия. 12 праздников украшали церковные изделия из ткани, могли помещаться на монашеских поясах.

К XIV в. идея 12 праздников зафиксирована в письменных источниках: визант. поэт 1-й пол. XIV в. Мануил Фил пишет о *δωδεκάορτον* (ΘΝΕ. Т. 5. Σ. 741); церковный историк XIV в. Никифор Каллист Ксанфопул перечисляет 12 праздников, включая Успение (*Сергий (Снацкий)*. Месяцеслов. С. 401). В гроттаферратском Типиконе 1300 г. упоминаются 14 «Господских праздников», в т. ч. Обрезание, Тайная вечеря, Новая неделя (Уверение Фомы), но не Успение Пресв. Богородицы (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 907).

К XVI в. в праздничную иконографическую программу входили изображения Рождества и Введения во храм Пресв. Богородицы (ранние примеры включения этих праздников в циклы праздничных изображений сохр. на Синае — циклы посл. четв. XII в. и 1200 г., см.: *Сорокатый*. С. 466), а также Воздвижения Креста Господня (см., напр., икону «Преображение» XVI в. с 24 клеймами праздников — ГРМ. Инв. ДРЖ—1879), хотя и в эту эпоху изображения упомянутых Богородичных праздников

могли опускаться. Так, иконостас Благовещенского собора Московского Кремля даже после дополнений XVI в. не содержал праздники Рождества Пресв. Богородицы и Введения (см.: *Щенникова*. 2004); иконостас Троицкого собора (1425–1427) Троице-Сергиевой лавры с 19 праздничными иконами также не включал изображений этих праздников (см.: *Лазарев*. 1996. С. 109, 368, № 104).

Вместе с тем необходимо отметить, что гипотеза о влиянии иконографической традиции на возникновение календарного термина «Д. п.» вызывает ряд вопросов. Появление же в нек-рых новооткрытых храмах праздничных рядов иконостаса с расположением образов не по порядку Священной истории, а по календарной последовательности Д. п. не соответствует ни традиции, ни логике иконографической программы правосл. храма.

В XVI–XVII вв. идея Д. п. окончательно устанавливается и в литургической практике — на Руси это проявилось, в частности, в появлении на рубеже XVI и XVII вв. в месячных и постных (триодных) Стихирарях особых разделов, содержащих песнопения тех или иных праздников (Певческий сборник. РГБ. Ф. 37 (собр. Большакова). № 100, 1594 г.; *Христофор*. Ключ знаменный. 1604 / Публ., пер.: М. Бражников, Г. Никишов; Предисл., коммент. и исслед.: Г. Никишов. М., 1983. С. 10; *Сушкевич*. 2000), и затем в формировании нотированной кн. «Праздники», куда были включены певч. последования праздников из Стихирарей (самые ранние рукописи «Праздников» относятся к нач. XVII в.; см., напр.: *Тихомиров М. Н.* Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. № 225). После XVII в. «Праздники» продолжали иметь широкое распространение как в старообрядческой среде (преимущественно в виде рукописей; в XIX–XX вв. книга была неск. раз изд.), так и в господствующей Церкви (в 1772 было осуществлено 1-е издание «Праздников» на квадратной ноте, впоследствии неоднократно переиздававшееся).

Установление термина «Д. п.». До XVII в. наиболее важные праздничные дни церковного года называли Господскими праздниками, даже если они не были христологическими или триадологическими, — возможно, это следует связывать



Крещение, Сошествие Св. Духа, Успение Пресв. Богородицы. Створка тетраптиха. XII в. (мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

начально эта иконографическая программа не была предназначена для иллюстрирования круга годовых праздников, а служила иконографическим выражением Священной истории или же символического толкования Божественной литургии





с первоначальным пониманием системы праздничных дней как последовательного воспоминания важнейших событий домостроительства Божия. Так, свт. Епифаний Кипрский называл Вознесение «исполнением Господских праздников» (τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν) (PG. 43. Col. 477). В приписываемой свт. Иоанну Златоусту гомилии на Вознесение говорится о «праздниках Христовых» (τῶν ἑορτῶν Χριστοῦ) (PG. 52. Col. 799). Георгий Амартол утверждал, что до св. имп. Юстиниана Сретение не считали Господским праздником (ταῖς δεσποτικαῖς ἑορταῖς) (PG. 110. Col. 777). Этот же термин употребляется в стихотворении Иоанна, митр. Евхаитского (PG. 120. Col. 1197), и в Гроттаферратском Типиконе 1300 г. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 907). Тем не менее с включением в число важнейших праздников торжеств в честь Пресв. Богородицы термин «Господские праздники» продолжал употребляться; с XVII в. вместо него обычно употреблялся термин «Господские и Богородичные праздники». Сочетание «Д. п.» в рус. источниках фиксируется после сер. XVII в. (напр., в МДА. П–213 П–23. Инв. 231911, посл. треть XVII в.; см. также: *Словарь рус. языка XI–XVII вв.*, М., 1977. Вып. 4. С. 180 (1673 г.); *Шереметьев С. Д.* Два упраздненных монастыря над Переяславским озером. М., 2005. С. 10 (опись 1701 г.)). В изданной в 1795 г. в Москве кн. «О служении и чиноположениях Православных Грекороссийских Церквей» в главе о праздниках перечислено 16 праздников — включая Пасху, все Д. п., а также Великие четверг, пятницу и субботу (Л. 82–82 об.), — но термина «Д. п.» нет. Активно термин начал использоваться в XIX в.; напр., в соч. «Дни богослужения Православной Церкви» прот. Г. Дебольский, описав разделение всех праздников на великие, средние и малые, среди великих указывает 3 разряда: Пасху, Д. п. («дванадесятые»), великие «недванадесятые» (*Дебольский*. Т. 1. С. 3–4).

Д. п. в православном богослужении. Ни Студийский, ни Иерусалимский уставы (принятый ныне в различных редакциях в правосл. Церкви повсеместно) не знают формального выделения Д. п. В Иерусалимском уставе праздники разделяются на великие, средние и малые; великие праздники, к к-рым отно-

сятся все неподвижные Д. п., в слав. рукописях и изданиях Типикона обозначаются знаком ☩; поскольку подобные знаки используются только в месяцеслове (хотя они есть в нек-рых старопечатных уставах и в главе о Триоди), переходящие Д. п. праздничными знаками не отмечены. Гимнографические последования непереходящих Д. п. находятся в *Минее*, переходящих — в Постной или Цветной *Триоди*.

На Д. п. совершается торжественное *всенощное бдение* (оно должно предваряться малой вечерней, к-рая на практике обычно опускается), состоящее из великой вечерни (со входом, паремиями и литией) и утрени (с полиелеем, величанием и славословием), часы и Божественная литургия; на нек-рые праздники (напр., на Благовещение) устав предписывает предварять литургию крестным ходом. Вечером в дни Господских праздников должна совершаться великая вечерня (хотя утренья следующего дня — славословная) с пением великого прокимна.

Если непереходящие Д. п. попадают на субботу или на будние дни, служба совершается только по *Минее*; если на *воскресенье*, то в случае Господских праздников — только по *Минее*, а в случае Богородичных праздников (включая Сретение) — по *Минее* и *Октоиху* (служба Благовещения, а в нек-рых случаях и Сретения соединяется также с дневным последованием Постной Триоди). Служба подвижных Д. п. совершается только по Триоди (впрочем, в случаях совпадений с памятью св. ап. Иоанна Богослова или храмового святого последования Вознесения и Пятидесятницы могут соединяться с минейными службами; в случае совпадения службы Входа Господня в Иерусалим и Благовещения также соединяются). Т. о., служба Господских праздников в отличие от службы Богородичных (включая Сретение) в случае совпадения отменяет собой воскресное последование (по этому признаку и по наличию вечером в день праздника вечерни с великим прокимном к Господским Д. п. с уставной т. зр. следует также отнести *Антипасху*).

Накануне Богородичных Д. п. на великой вечерне поется «*Блажен муж*» (1-й антифон 1-й кафизмы Псалтири), тогда как накануне Господских Д. п. кафизмы нет (за исключением совпадения праздника с воскресень-

ем или с понедельником — в первом случае, включая и Господские и Богородичные праздники, всегда должна исполняться 1-я кафизма целиком; во втором — поется 1-й антифон 1-й кафизмы, в т. ч. и на Господские праздники). На утрени на 9-й песни канона не поются песнь Богородицы (кроме случаев совпадения Богородичных праздников с воскресеньем) и песнь прор. Захарии (см. ст. *Библейские песни*), к-рая заменяется особыми праздничными припевами (кроме праздников Входа Господня в Иерусалим и Пятидесятницы, для к-рых в офиц. богослужебных книгах нет припевов, хотя в певч. книгах они встречаются). На нек-рые Господские Д. п. (Рождество Христово, Богоявление, Вход Господень в Иерусалим, Преображение) после 50-го псалма утрени вместо обычных поются особые припевы.

На литургии в дни Господских Д. п. поются соответствующие *праздничные антифоны*, в дни Богородичных — *изобразительны* (в студийской традиции, сохранявшейся на Руси до XVII в., на Богородичные праздники и в др. торжественные дни, не имевшие праздничных антифонов, должны были петь *вседневные антифоны*; в совр. греч. традиции Богородичные Д. п., как и Господские, имеют свои праздничные антифоны); следов., на Господские праздники на малом входе литургии возглашается особый *входный стих*, а на Богородичные поется обычный стих Пс 94. ба (этот же стих на Богородичные праздники бытует и в греч. традиции, к-рая, т. о., непоследовательно сочетает праздничные антифоны со вседневным стихом). В день Сретения на литургии поются *изобразительны*, но после входа возглашается особый входный стих. На все Д. п. литургическое «*Достойно есть*» заменяется *застойником* (ирмосом 9-й песни канона утрени, перед к-рым исполняется праздничный припев, если он есть). Дневные апостольское и евангельское чтения, как правило, перенесены на предыдущий день.

Практически все Д. п. празднуются больше одного дня. Многодневное празднование Д. п. имеет следующую структуру: предпразднство (1 день у всех праздников, кроме Рождества Христова и Богоявления, у к-рых 5 и 4 дня соответственно; Вход Господень в Иерусалим и Пятидесятница не имеют предпразднства), сам праздник, поспразднство





(от 1 до 8 дней; попразднства не имеет Вход Господень в Иерусалим, а также в определенных случаях Сретение и Благовещение), отдание (последний день попразднства; у Входа Господня в Иерусалим отдание праздника совершается на вечерне в день праздника). В дни предпразднства и попразднства статус службы определяется статусом памяти святого, празднуемого в этот день, последование праздника соединяется с рядовым последованием Минеи. Число дней попразднства строго фиксировано (за исключением Сретения, у к-рого длина попразднства определяется близостью Великого поста). В день отдания последование праздника не должно соединяться с др. последованиями (кроме отдания Введения, но при совпадениях с полиелейным или бденным святым последования отдания и святого обычно соединяются) и совершается по чину славословной службы (повторяется все последование праздника, кроме входа и чтений на вечерне и всего полиелейного комплекса на утрени). Отдание Богородичных праздников имеет ту особенность, что на литургии к дневным чтениям прибавляются Богородичные. Лит.: *Дебольский Г., прот.* Дни богослужения правосл. Церкви. СПб., 1837. Ч. 1–6. М., 1996^р. Т. 1–2; *Дмитриевский.* Описание; *Никольский.* Устав; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов; *Dölger F., Weigand E., Deindl A.* Mönchslaud Athos. Münch., 1943; *Лазарев В. Н.* Фрески Софии Киевской. М., 1960; *он же.* История визант. живописи. М., 1986; *он же.* Рус. иконопись от истоков до нач. XVI в. М., 1996; *Еорцаί, δόβεκα // ОНЕ.* Т. 5. С. 742–756; *Винокурова Э. П.* Модель меднолитого складня «Дванадцатые праздники» кон. XVII – нач. XVIII в. // *Древнерус. скульптура: Проблемы и атрибуции /* Под ред. А. В. Рындиной. М., 1991. С. 128–172; *Walter Ch.* A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier // *REB.* 1993. Vol. 51. P. 223–228; *Esbroeck M., van.* La lettre de Justinien pour la fête de l'Inrapante en 562 // *AnBoll.* 1994. Vol. 112. P. 65–84; *Сорокацкий В. М.* Праздничный ряд рус. иконостаса // *Иконостас: Происхождение. Развитие. Символика.* М., 2000. С. 465–489; *Сушкевич Н.* Особенности формирования нотированных сб-ков нач. XVII в. (по ркп. РНБ ОСПК Q I 1408) // *Гимнология.* Вып. 1. Кн. 1. С. 319–325; *Щенникова Л. А.* Иконы в Благовещенском соборе Моск. Кремля: Деисусный и праздничный ряды иконостаса: Кат. М., 2004; *Яковлева А. И.* Визант. додекаортон и рус. праздничные чины рублевской эпохи // *ИХМ.* 2005. Вып. 9. С. 74–87.

А. А. Лукашевич

ДВУПСАЛМИЕ, начальная часть чина *утрени* в послеиконоборческой визант. богослужебной традиции,

предваряющая *шестопсалмие* и состоящая из следующих молитвословий: Трисвятого (включая «Отче наш»), «Приидите, поклонимся» и 2 «царских» псалмов – 19-го и 20-го (содержащих слова: *Гдѣ, спаси црѣ, и оуслыши ны и Гдѣ, силою твоєю возвесели тса црѣ*), Трисвятого (включая «Отче наш»), тропаря и кондака Кресту с богородичном (во все тексты изначально входило поминовение царствующего императора), сокращенной сугубой ектении (Часослов. С. 38–43); во время Д. священник совершает полное каждение храма.

Существует мнение, что Д. впервые появилось в т. н. имп. мон-рях, ктиторами к-рых были визант. василевсы (*Mateos.* 1961. P. 201). Однако наиболее ранние свидетельства о Д. сохранились в Типиконах монастырей Богородицы Елеусы (*Petit.* 1900. P. 73–74) и Богородицы Евергетиды (*Gautier.* 1982. P. 27) посл. четв. XI в. – эти мон-ри не были императорскими, хотя и получили определенные привилегии от визант. государей. Согласно Типикону мон-ря Богородицы Елеусы, Д. начиналось с Трисвятого, за к-рым следовали: молитва за императора, «Приидите, поклонимся» и Пс 19, Трисвятое, тропарь и кондак Кресту с богородичном *Ταχὺ προκατάλαβε: (Гкоро предвари:),* 24-кратное «Господи, помилуй». Возможно, что эта структура сменила чин, предварявший утрению согласно древнейшим студийским Часословам (сохр. в слав. переводе) и состоявший из тропаря «Царю Небесный», молитвы, «Приидите, поклонимся» и Пс 6, Трисвятого и 12-кратного «Господи, помилуй» (*Слива.* 1999. С. 94). В Типиконе мон-ря Богородицы Евергетиды молитва за императора уже не упоминается; вместе с Пс 19 здесь указан и Пс 20; кроме того, отмечено каждение иереем всего храма (может быть, установление этого священнодействия во время Д. было связано с влиянием *песенного последования*, т. е. кафедрального обряда К-поля, согласно к-рому в конце совершавшейся в нартексе 1-й ч. утрени (ее можно сопоставить с монастырской полунощницей, непосредственно примыкающей к Д.) иерей кадил весь храм; см.: *PG.* 155. Col. 641); точное число «Господи, помилуй» в Евергетидском Типиконе не приведено. Сходный порядок имеет Д. и в др. Типиконах, основанных на Евергетидском, напр. в Типиконе мон-ря св. Иоанна Предтечи

(ту Фоверу) сер. XII в. (*Пападопуло-Керамевс.* 1913. С. 24; по неясной причине Пс 19 упом. здесь после тропарей) и в Типиконе мон-ря Хиландар, составленном свт. Саввой Сербским во 2-й пол. XII в. (*Горювић.* 1928. С. 43–44).

В Типиконах к-польских имп. мон-рей Богородицы Благодатной (основан супругой имп. Алексея Комнина Ириной) и Христа Пантократора (основан имп. Иоанном II Комнином) 1-й пол. XII в. Д. – в такой же форме, как в Евергетидском Типиконе (в Пантократорском Типиконе отмечено 25-кратное число «Господи, помилуй» в конце Д.), – устанавливается только на время жизни царствовавших тогда императоров; после их смерти предписывается петь иное, заупокойное последование: согласно Типикону мон-ря Богородицы Благодатной, оно должно полностью вытеснить Д., а чин его в целом тот же, но Пс 19 и 20 заменены Пс 22 и 64, а тропари – заупокойными (*Gautier.* 1985. P. 88). Согласно же Типикону мон-ря Христа Пантократора, Д. должно сохраняться на своем месте, но без Пс 20, а после Д. должен быть прибавлен чин, состоящий из Трисвятого, Пс 6, заупокойного тропаря *Μετὰ τῶν ἀγίων ἀνάλαστων: (Со стѣими оупокѣи:)* с богородичном *Σὲ καὶ τεῖχος καὶ λιμένα: (Тебѣ ѣ стѣнѣ ѣ пристанище:)* и молитвы *Μνήσθητι, Κύριε, τῶν κεκοιμημένων: (Помани гдѣ, оупошныа:)* (*Gautier.* 1974. P. 33–35).

В Часословах Д. впервые появляется уже в XI в. (*Paris.* gr. 331; см.: *Mateos.* 1961. P. 201), а регулярно начинается выписываться с XIII в. (см.: *Parenti.* 1990. P. 22). К XIV в. Д. стало неотъемлемой частью утрени, а в конце вседневной и субботней полунощницы сформировалось еще одно двупсалмное последование, состоящее из «Приидите, поклонимся» и Пс 120 и 133, Трисвятого (включая «Отче наш»), заупокойных тропарей, 12-кратного «Господи, помилуй» и молитвы *Помани, гдѣ:* (Часослов. С. 20–24); в общепринятых в правосл. мире редакциях Часослова Д. полунощницы и утрени доньше следуют подряд, что напоминает сказанное в Типиконе мон-ря Христа Пантократора. Окончательный этап развития Д. отмечен закреплением к XIV в. песнопения *Предстательство страшное ѣ непостыдное:* в качестве богородична тропарей Д., заменой к XVI в. заключающего Д.





многократного «Господи, помилуй» сокращенной сугубой ектенией (в Часословах XV в., напр. РГБ. Троиц. № 16, 1423 г.; № 17 и 344, нач. XV в., на месте ектении еще стоит 12-кратное «Господи, помилуй»), сокращением Трисвятого в начале Д.

Согласно принятым ныне в РПЦ богослужебным книгам, Д. должно открывать утреню во все те дни, когда не совершается *всенощное бдение* (включая праздники; см.: Типикон. [Т. 1.] С. 37–38, 46; не отменяется по праздникам и Д. полунощницы, но в таких случаях вместо зауспокойных тропарей и молитвы на полунощнице читается кондак праздника; см.: Там же. С. 375; [Т. 2]. С. 890), за исключением периода от 1-го дня Пасхи до ее отдания, когда утреня сразу начинается с возглашения **ГЛАВА СЪБИ:** и пения тропаря Пасхи (Там же. С. 931, 964, 1000). Д. начинается со священнического возгласа **БГЛОСЛОВЕНЪ БГЪ НАШЪ:** и «Приидите, поклонимся», но при совершении службы с *Аллилуия* перед «Приидите, поклонимся» должно читаться, согласно первоначальной визант. традиции, Трисвятое (как правило, если полунощница не служится, Д. в любом случае начинается с обычного начала). В совр. рус. приходской практике утреня часто совершается сразу после вечерни; в этом случае Д. по аналогии с чином всенощного бдения (когда Д. быть не должно) обычно отменяется.

В совр. греч. практике в полной мере Д. сохраняется лишь в афонской традиции (Святогорский устав. 2002. С. 15), тогда как в приходской практике Д. уже не сопровождается каждением и сокращено до Трисвятого, тропарей и ектении (см.: *Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 17, 54; Г. Ригас указывает, что во время всенедельной и великопостной утрени Д. читается полностью (*Ρήγας*. Σ. 157–158), но, согласно принятому в греч. соборной и приходской практике Типикону Г. Виолакиса, Д. сокращается и в эти дни — *Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 45, 326).

В совр. греч., слав., груз. изданиях Часослова среди прошений ектении Д. есть поминовение главы Поместной Церкви и епархиального архиерея; в старопечатных рус. изданиях, однако, подчеркивалось, что на ектении Д. поминается царь, но не поминаются архиереи и игумены монастыря (см., напр.: Устав. М., 1610. Л. 37), что вполне объяснимо сугубо царским характером Д., иногда именуе-

мого «царским последованием» (из рус. изданий Часослова, сделанных в советское время, вовсе исключены упоминания об императоре в тропарях и ектении Д.).

Ист.: *Petit L.* Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine // ИРАИК. 1900. Т. 6. С. 1–153; *Βιολάκης*. Τυπικόν; *Παναδοπουλο-Κεραμевс А. И.* Noctes Petrapolitanae: Сб. визант. текстов XII–XIII вв. / Изд.: В. Н. Бенешевич. СПб., 1913. С. 1–88; *Ђоровић В.* Списи св. Саве. Београд; Сремски Карловци, 1928; *Gautier P.* Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator // REB. 1974. Т. 32. Р. 1–145; *idem.* Le Typikon de la Théotokos Évergétis // Ibid. 1982. Т. 40. Р. 5–101; *idem.* Le Typikon de la Théotokos Kécharitóméné // Ibid. 1985. Т. 43. Р. 5–165; Святогорский устав церк. последования / Пер. с греч.: иером. Доримедонт (Сухинин), ред.: иером. Дионисий (Шленов). Серг. П., 2002.

Лит.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. LXVI, LXXII; *Mateos J.* Quelques problèmes de l'Orthros byzantin // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1961. Vol. 11. Р. 17–35, 201–220; *Parenti S.* Il Rito regale del Mattutino // Oriente Christiano. 1990. Vol. 30. Р. 16–24; *Ρήγας Γ.* Τυπικόν. Θεσσαλονίκη, 1994; *Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции в слав. списках XIII–XV вв.: Классификация по особенностям состава // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 91–106; *Пентковский А. М.* Ктииторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы // БТ. 2003. Сб. 38. С. 321–355.

Мон. Васса (Ларина)

ДВУХ МЕЧЕЙ ТЕОРИЯ [лат. doctrina de duo gladii, франц. théorie des deux glaives; нем. Zweischwerterlehre; англ. Two Swords Theory], средневек. политико-теологическая доктрина католич. Церкви для обоснования тезиса о верховенстве власти папы Римского над светскими государями, о недопустимости вмешательства светских правителей в церковные дела, а также о наличии у папства наряду с духовной и светской власти (папская теократия). Основные положения Д. м. т. сформулированы в период борьбы папства и империи за *инвеституру* (XI–XII вв.). В основе Д. м. т. лежало аллегорическое истолкование Евангелия от Луки, беседы Иисуса Христа с апостолами на Тайной вечере: «Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч... Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лк 22. 36–38).

Д. м. т. опиралась на учение папы Римского *Геласия I* «о двух властях» — священной власти духовенства и мирской власти государей. В период *акакианской схизмы* (484–519) папа в послании к имп. *Анастасию I* охарактеризовал власть Церкви (лат.

auctoritas sacra pontificum) и власть империи (regalis potestas), которые правят миром в обоюдной взаимосвязи, при этом священники имеют больший вес, поскольку на Страшном Суде они должны будут держать ответ и за королей, в то время как за правителями признается высшее достоинство (dignitas) среди людей (*Jaffé*. RPR. N 632). В VIII в. вопроса о взаимоотношении власти Церкви и власти империи коснулись в посланиях папы *Григорий III* и *Адриан I* (MGH. Epp. Bd. 5. S. 51). На Соборе в Париже 829 г. о равновесии властей говорилось в связи с отношениями королевской власти и епископата во Франкском королевстве (MGH. Conc. T. 2. S. 610–611); отстаивалась более широкая церковная автономия (libertas episcopalis). Во 2-й пол. IX в. тексты, содержащие геласианское учение «о двух властях», были включены в *Лжеисидоровы декреталии*, к-рые вполс. использовались для обоснования независимости папы от светских государей, а также папских притязаний на верховную светскую власть.

В XI–XII вв. во время борьбы империи и папства за инвеституру теория «о двух властях» получила дальнейшее развитие. Она нашла отражение в составленном в окружении папы Римского *Григория VII* наброске программ преобразования католич. Церкви «Dictatus papae» (Диктат папы (букв. — установления, тезисы, слова папы), 1075). В лаконичной и почти безапелляционной форме документ утверждал исключительность Римской Церкви и положение в ней папы. Согласно «Dictatus papae», только Римская Церковь была основана Самим Господом (1), наиболее важные дела др. Церквей должны представляться на рассмотрение папе, и тот, кто апеллирует к нему, не может быть судим кем-либо еще (20–21); никто не может судить папу (19); только Римский епископ может называться вселенским (universalis) (22); ни один Собор не может быть созван без папской санкции (16); только папа может низлагать епископов, не дожидаясь решения Собора (3, 4); папа вправе низлагать императоров (12) и обладает исключительным правом использования имперских инсигний (8), его ступню должны целовать все государи мира (9); папа может освободить подданных от присяги лицу, впавшему в грех (27).





К учению «о двух властях» обращались в своей аргументации и сторонники императора. Так, напр., нотариус имперской канцелярии Готшалк из Ахена в полемических посланиях 1076 и 1082 гг., ссылаясь на доктрину папы Геласия I и исходя из текста Евангелия от Луки, трактовал «два меча» — светскую и церковную власти как *potestates distinctae* (самостоятельные власти). Говоря о существовании на земле по воле Божией двух высших (или равновысоких) властей, Готшалк, т. о., оспорил тезис о принципиальном подчинении одной высшей власти (царства, империи — *imperium* или *regnum*) другой (священству, т. е. папству — *sacerdotium*).

Толкование о светской и церковной властях как *potestates distinctae* не казалось современникам натянутым, т. к. метафора меча, также и в парной формуле «*gladius spiritualis et gladius materialis*» (меч духовный и меч светский), употреблялась в различных значениях, в т. ч. для обозначения природы внутрицерковной власти карать и принуждать. *Бернард Клервоский* и его ученики изменили интерпретацию Лк 22. 38, связав ее с Мф 26. 51–52: «И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо. Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут». Ими был сделан вывод о прямом указании Христа ап. Петру владеть обоими мечами (*Bernard. Clar. De considerat. IV 3. 7*). Следов., папа как преемник ап. Петра также владеет «двумя мечами»: «духовным мечом» он владеет напрямую, а «светским» при посредстве светских князей. Однако в его власти вернуть себе этот «меч», поскольку сказано: «...возврати меч твой», а не «брось меч твой». Подчиненное значение «светского меча» выводилось из Послания ап. Павла к Римлянам: «...нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены... начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим 13. 1–4). На преимущественную важность «меча духовного», находящегося во власти католич. Церкви, указывали слова из Евангелия от Матфея: «И Я говорю тебе: ты — Петр, и на

сем камне Я создам Церковь Мою... И дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16. 18–19).

В XII — нач. XIV в. Д. м. т. являлась одним из наиболее популярных доводов в пользу превосходства папства над империей. Папы *Николай II*, *Лев IX*, *Иннокентий IV* и *Бонифаций VIII* ссылались на нее, дабы утвердить за собой высшую власть как в духовной, так и в светской сфере. В наиболее полном виде Д. м. т. представлена в булле папы Бонифация VIII «*Unam sanctam*» (*Mirbt S. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Tüb., 1934. N 372*). Изданная 18 нояб. 1302 г. в период полемики с франц. кор. *Филиппом IV Красивым* булла посвящена догмату о папском превосходстве как во внутрицерковных делах, так и во взаимоотношениях папства со светскими государями, основанном на следующих принципах: во власти католич. Церкви есть «два меча» — «духовный» и «светский». Оба «меча» принадлежат Церкви: «духовный меч» она держит рукой духовенства, а «светский» для нее и под ее контролем держит рука светского властителя. Эти «мечи» не равнозначны — светская власть подчинена духовной, превосходящей ее по своему величию, поэтому духовная власть вправе учреждать, назначать, направлять и судить любых представителей светской власти, если последние сойдутся с праведного пути. Нижестоящая духовная власть подсудна только вышестоящей духовной власти, а высшая духовная (папская) власть подсудна только Богу. Наконец, хотя духовная власть предоставлена людям и осуществляется людьми, но по природе она является не земной, а небесной, а потому всякий, кто противится ей, противится божественному установлению: «...каждому человеку ради своего спасения необходимо подчиниться власти Римского понтифика» (*subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae... omnino esse de necessitate salutis*). Согласно Бонифацию VIII, подсудность светской власти церковной основывалась на особом попечительстве Церкви о соблюдении норм христ. морали, а потому церковная юрисдикция охватывает все связанные с этими нормами дела. В 1306 г.

буллой «*Meruit*» папа *Климент V* под давлением франц. кор. *Филиппа IV* был вынужден признать, что булла «*Unam sanctam*» не накладывает на светского государя к.-л. дополнительных ограничений. Отдельные положения Д. м. т. нашли отражение также в средневек. источниках светского характера (напр., в Швабском зеркале, 70-е гг. XIII в.).

С сер. XII в. и особенно в XIV в. в Европе стали появляться трактаты о правлении, где проблема теоретического верховенства светской или церковной власти отступила на 2-й план или получила иное обоснование. Так, еп. *Иоанн Солсберийский* в «*Policraticus*» (Книге государственного деятеля, 1159) выдвинул в качестве основного политического вопроса не превосходство одной власти над другой, а необходимость свержения светских тиранов, к-рые нарушают законы Господа и угнетают католич. Церковь (*Ibid. III 15*). В XIV в. Д. м. т. подверглась критике со стороны ряда авторитетных мыслителей, поднявших новые проблемы взаимоотношения Церкви и гос-ва. *Марсилио Падванский* в труде «*Defensor pacis*» (Защитник мира, 1324) выступил с критикой Д. м. т. (*Defensor pacis. II 28*) и обосновал принцип народного согласия как основы светского и церковного правления (*Ibid. I 3. 4*).

В XIV–XV вв. Д. м. т. стала реже использоваться в политических и правовых дискуссиях и постепенно утратила свое значение.

Лит.: *Герье В. И.* Расцвет западной теократии. М., 1916; *Leclerc J.* L'argument des deux glaives (Luc 22. 38) dans les controverses politiques du moyen âge: Ses origines et son développement // *RechSR. 1931. Vol. 21. P. 299–339*; *Arquillière H.-X.* Origines de la théorie des deux glaives // *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana. R., 1947. Vol. 1. P. 501–521*; *Stickler A. M.* Il «*Gladius*» nel registro di Gregorio VII // *Ibid. 1948. Vol. 3. P. 89–103*; *idem.* Sacerdotium et regnum nei decretisti et primi decretalisti: Considerazioni metodologiche di ricerca e testi. Torino, 1953; *idem.* «Imperator vicarius Papae»: Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jh. über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser // *Mittheilungen des Inst. für Österreichische Geschichtsforschung. Graz, 1954. Bd. 62. S. 165–212*; *Levison W.* Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern // *DA. 1952. Bd. 9. S. 14–42*; *Hoffmann H.* Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter // *Ibid. 1964. Bd. 20. S. 78–114*; *Bischinger M.* Die Zwei-Schwerter-Theorie: Exegese-gesch. Untersuch. über die Interpretation von Lk 22. 35–38: Diss. W., 1971; *Берман Г.* Западная традиция права: Эпоха формирования: Пер. с англ. М., 1994. С. 101–118, 195–217, 263–280.

Д. Ю. Полдников



ДЕБАРСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Бигорский муж. мон-рь во имя Иоанна Предтечи.*

ДЕБОЛЬСКИЙ Григорий Сергеевич (1808, Ярославль — 14.06.1872, С.-Петербург), прот., литургист. В 1828 г. окончил Ярославскую ДС и поступил в СПбДА. Магистр богословия СПбДА (1833; тема работы — «О цели многочисленных обрядов и постановлений во внешнем богочитании у народа Израильского»). В 1833–1834 гг. Д. преподавал нем. язык и всеобщую историю в Тверской ДС, а в последующие годы, после принятия сана, — Закон Божий в Александровском сиротском доме, коммерческом училище, Инженерном училище морского ведомства, Царскосельском училище девиц духовного звания. В 1860 г. назначен настоятелем Казанского собора. С 1862 г. член духовной консистории и наблюдатель за преподаванием Закона Божия в учебных заведениях С.-Петербурга.

Автор множества книг и статей по нравственному богословию и литургике, опубликованных в журналах «Странник», «Христианское чтение», «Духовная беседа» и др.

Широкая известность Д. получил благодаря соч. «Дни богослужения православной Церкви» (1837), к-рое представляет собой первую в РПЦ попытку создать полное описание правосл. литургического года. Д. подробно разбирает виды праздничных дней, подвижный и неподвижный циклы, историю происхождения каждого праздника, его историческое, догматическое и символическое значение, основные элементы уставного богослужения, гимнаграфию. Все тезисы подкрепляются ссылками на источники и цитатами из них. Хотя ряд сведений относительно истории праздников устарел, новых работ, столь же полно освещающих содержание *года церковного*, на рус. языке до наст. времени не появилось.

В соч. «Попечение православной Церкви о спасении мира» (1843–1857; переизд. под загл. «Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах») Д. излагает основы правосл. литургики: раскрывает догматическое учение о таинствах, учение о молитве и богослужении, перечисляет правосл. богослужебные книги, основные элементы богослужения, последо-

вательно разбирает все этапы вступления в Церковь, службы суточного, недельного и годового кругов, чины хиротоний и хиротесий, монашеский постриг, устройство храма, молитвы на разные случаи, чины погребения и поминовения и др.

Оба сочинения были одобрены Мин-вом народного просвещения для средних и низших учебных заведений и неоднократно переиздавались.

Соч.: Дни богослужения правосл. Церкви. СПб., 1837. 6 ч.; То же. 1882⁷. М., 1996⁸. 2 т.; Попечение правосл. Церкви о спасении мира. СПб., 1843–1857. 3 кн. (репр.: Правосл. Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М., 1994); Источники богослужения правосл. Церкви // ХЧ. 1844. Ч. 2. С. 413–452; Божественная литургия св. Василия Великого и Иоанна Златоуста // ХЧ. 1848. Ч. 2. С. 65–87; Краткое обозрение богослужения правосл. Церкви. СПб., 1848; Необходимость и важность христ. поведения и послушания правосл. Церкви. СПб., 1849; О говении по уставу правосл. Церкви. СПб., 1850; Знаменательность устройства правосл. храмов Божиих // ДБ. 1859. Т. 8. № 47. С. 302–310; О любви к отечеству и труде по слову Божию. СПб., 1859; Счисление дней Великого поста // ДБ. 1860. Т. 9. № 8. С. 254–256; О внешних преимуществах Библии // Странник. 1860. Март. Отд. 2. С. 147–151; Заповедь Божия о чтении Библии // Там же. Май. Отд. 2. С. 331–333; Лучшее наименование веры и Церкви // Там же. Ноябрь. Отд. 2. С. 309–310; Установления ветхозаветной Церкви и христианские, для к-рых первые служили образцами. СПб., 1861; О чистоте и непорочности веры // Странник. 1862. Июнь. Отд. 2. С. 283–290; Авг. Отд. 2. С. 383–392; О пользе чтения Библии. СПб., 1863; Седмица говения, исповеди и причащения // Странник. 1863. Февр. Отд. 2. С. 33–72; Неведение Духа Христова // Там же. 1865. Авг. Отд. 2. С. 80–83; Альфа и Омега: [Христос в Свящ. Писании] // Там же. 1867. Янв. Отд. 2. С. 21–22; О правильном воспитании рус. человека // Там же. 1867. Февр. Отд. 2. С. 31–38; Март. Отд. 2. С. 71–79; Апр. Отд. 2. С. 1–13; Май. Отд. 2. С. 39–48; Июнь. Отд. 2. С. 93–101; Июль. Отд. 2. С. 1–9; Недостатки человеческих способностей познавательной и деятельной // Там же. 1869. Июль. Отд. 2. С. 1–5; Авг. Отд. 2. С. 43–48; О духовности души человеческой // Там же. 1870. Июль. Отд. 2. С. 21–32; Авг. Отд. 2. С. 128–132; Жизнь и средства ее нравственного улучшения // Там же. Ноябрь. Отд. 2. С. 290–294; Безбожие // Там же. С. 349–356; О духовном ослеплении // Там же. 1871. Т. 2. Май. С. 96–102; Клевета // Там же. Т. 2. Июнь. С. 186–192; Христианство // Там же. 1872. Т. 1. Март. С. 250–264; Мнения Лютера и его последователей относительно религии // Там же. 1873. Т. 1. Март. С. 162–176; Недостатки рус. народа // Там же. Т. 3. Июль. С. 62–73; О начале рим. Церкви // Там же. 1874. Июнь. С. 172–177. Лит.: Некролог // ЦВ. 1881. № 27. С. 11; Русские писатели-богословы: Исследователи богослужения и церк. искусства: Биобиблиогр. указ. М., 2004. С. 23–29.

ДЕ БООР [нем. de Voog] Карл Готхард (4.03.1848, Гамбург — 31.01.1923, Марбург), нем. историк, византи-



К. де Боор.
Фотография. Нач. XX в.

нист, проф. ун-та в Бреслау (ныне Вроцлав, Польша), исследователь и издатель визант. текстов. Сын гамбургского адвоката Карла де Боора и Августы Шварце. После ранней смерти родителей 14-летний де Б. воспитывался в семье преподавателя в Ратцебурге (Германия). С 1868 г. изучал классическую филологию, археологию и историю в Боннском ун-те. В период франко-прусской войны 1870–1871 гг. воевал добровольцем и заслужил Железный крест за то, что в одном из сражений после гибели всех офицеров принял на себя командование и взял штурмом важную позицию неприятеля. После окончания войны де Б. продолжил обучение в Берлинском ун-те (осень 1871 — кон. 1872). По предложению своего учителя Т. Моммзена де Б. занялся изучением визант. рукописей. С этой целью он позднее предпринял ряд научных поездок в Великобританию (1874), Грецию (1876), Италию (1895/98), Испанию (1899) и работал там преимущественно в монастырских б-ках. В янв. 1873 г. защитил докт. диссертацию в Берлине. В июне 1879 г. начал работу в б-ке Берлинского ун-та, получив 8 месяцев спустя должность ассистента Королевской б-ки в Берлине. Моммзен дал ему рекомендацию на должность доцента. С мая 1886 г. хранитель в университетской б-ке Бонна. В том же году де Б. переехал в Бреслау, получил должность библиотекара в местном университете, позднее — старшего библиотекаря. С 1897 г. профессор. В течение этих лет де Б. испытывал материальные затруднения, так что едва находил время для научных изысканий и был вынужден занимать адм. должности.

Де Б. подготовил критические издания значительного числа важней-



ших исторических источников, в т. ч. Хроники Феофана Исповедника (нач. IX в.), Хронику Георгия Амартола (сер. IX в.), исторических сочинений *Никифора I*, патриарха К-польского (кон. VIII в.). Его исследование рукописной традиции этих и др. текстов, поднявшие сложнейшие вопросы визант. источниковедения и характеризующиеся превосходным знанием материала и методической строгостью, стимулировали дальнейшее развитие визант. филологии. Соч.: *Fasti censorii*. В., 1873; *Die handschriftliche Überlieferung der Kirchengeschichte des Euagrius* // ZKG. 1882. Bd. 5. S. 315–322; *Zur Kenntnis der Weltchronik des Georgios Monachos* // *Historische Untersuchungen*: A. Schäfer gewidmet. Bonn, 1882. S. 276–295; *Zu Theodoris Lector* // ZKG. 1883/1884. Bd. 6. S. 573–577; *Die Chronik des Georgios Monachos als Quelle des Suidas* // *Hermes*. В., 1886. Bd. 21. S. 1–26; *Vita Euthymii: Ein Anekdote zur Geschichte Leos des Weisen a. 886–912*. В., 1888; *Zur Chronographie des Theophanes* // *Hermes*. 1890. Bd. 25. S. 301–307; *Nachträge zu den «Notitiae Episcopatum»*, I–III // ZKG. 1890. Bd. 12. S. 300–322, 519–533; 1894. Bd. 14. S. 573–599; *Römische Kaisergeschichte in byzantinischer Fassung*. I // BZ. 1892. Bd. 1. S. 13–33; *Idem*. II: *Georgius Monachus, Georgius Cedrenus, Leo Grammaticus*. III // *Ibid.* 1893. Bd. 2. S. 1–21, 195–211; *Der Angriff der Rhos auf Byzanz* // *Ibid.* 1895. Bd. 4. S. 445–466; *Zur kirchenhistorischen Literatur* // *Ibid.* 1896. Bd. 5. S. 16–23; *Die Chronik des Logotheten* // *Ibid.* 1897. Bd. 6. S. 233–284; *Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer* // *Ibid.* 1898. Bd. 7. S. 40–49, 285–298; *Bericht über eine Studienreise nach Italien, Spanien und England zum Zwecke handschriftlicher Studien über byzantinische Chronisten* // SPAW. 1899. Bd. 51. S. 922–934; *Weiteres zur Chronik des Logotheten* // BZ. 1901. Bd. 10. S. 70–90; *Zweiter Bericht über eine Studienreise nach Italien zum Zwecke handschriftlicher Studien über byzant. Chronisten* // SPAW. 1902. Bd. 54. S. 146–164; *Zu Johannes Skylitzes* // BZ. 1904. Bd. 13. S. 356–369; *Weiteres zur Chronik des Skylitzes* // *Ibid.* 1905. Bd. 14. S. 409–467; *Suidas und die Konstantinsche Excerptsammlung I* // *Ibid.* 1912. Bd. 21. H. 3/4. S. 381–424; 1914/1919. Bd. 23. S. 1–127; *L'héritage de Byzance dans l'histoire de la Russie* // *Revue générale*. 1924. Vol. 57. P. 335–357. Изд.: *Nicéphori Chronographia*. Lpz., 1880; *Theophanis Chronographia*. Lipsiae, 1883. T. 1; *Theophylacti Simocattae Historiae*. Lpz., 1887; *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius: In bisher unbekanntem Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sideses*. Lpz., 1888. (TU; Bd. 5. H. 2); *Constantini Porphyrogeniti Excerpta historica iussu imperatoris confecta*. В., 1903. T. 1 (pars 1–2); 1906. T. 3; *Georgii Monachi Chronicon*. Lipsiae, 1904. 2 t. Лит.: *Neue Deutsche Biographie*. В., 1955. Bd. 2. S. 451–452.

Р. Б. Буганов

ДЕВАИ БИРО [венг. Dévai (Dévay, Dévaj, Deuay и Devai) Biró; в записях Виттенбергского ун-та – Biro de Way] Матьяш (ок. 1500, Дева, совр. жудец Хунедоара, Румыния – ок.

1545, Дебрецен), венг. реформатор, один из основоположников венг. протестантизма, вначале евангелическо-лютеран., а затем реформатско-кальвинист. свящ. Был учеником венг. гуманиста-реформатора Шимона Гринеуса в столице Венгрии Буде; с 1523 по 1525 г. учился в Ягеллонском ун-те в Кракове. Вернувшись в Венгрию, стал монахом-францисканцем, принял священный сан и в 1527 г. получил должность придворного священника у воеводы Иштвана Томори в крепости Больдогкё. В дек. 1529 г. уехал в Германию на обучение в Виттенбергском ун-те, где познакомился с Ф. Меланхтоном и М. Лютером, с к-рыми сохранил дружескую связь на долгие годы.

Весной 1531 г. вернулся в Венгрию убежденным сторонником богословских идей Лютера. Поселившись в Буде, оказался в ближайшем окружении кор. Венгрии Яноша Запойяи. Здесь Д. Б. написал на лат. языке богословское сочинение, в котором в 52 пунктах представил полное изложение целей и догматических основ лютеранства (не сохр.). Сведения о нем содержатся в апологетическом труде францисканского аббата г. Надьварад (совр. Орадя, Румыния) Гергея Сегеди «*Censurae Fratris Gregorii Zegedini ex ordine diui Francisci, in propositiones erroneas Matthiae Devai*» (Рассмотрение ошибочных заявлений Матьяша Деваи Биро), а также в ответном соч. Д. Б. «*Disputatio de stato in quo sint beatorum animae post hanc vitam...*» (Спор о состоянии душ святых после этой жизни...). Осенью 1531 г. по приглашению городского собрания Д. Б. прибыл на служение в г. Кашша (совр. Кошице, Словакия), находившийся на территориях, подвластных Фердинанду Габсбургу. Здесь он прославился проповедями в поддержку церковных реформ в духе Лютера, сумев распространить новое учение в ряде городов Сев. Венгрии. Д. Б. ввел в обиход богослужение на венг. языке и причащение под 2 видами. Подобная практика была крайне отрицательно встречена католич. церковной властью, и 6 нояб. 1531 г. по инициативе Эгерского еп. Тамаша Салахази Д. Б. был схвачен и отвезен сначала в крепость Ликава (совр. Словакия), затем в Пожонь (совр. Братислава, Словакия), откуда позднее был переправлен в Вену. Там Д. Б. находился в заключении,

где его неоднократно допрашивал известный католич. богослов и Венский еп. Иоганн Фабер, активно боровшийся против распространения протестантизма. В июле 1533 г. Д. Б. при помощи своих сторонников бежал и нашел убежище в Буде, однако за проповедь протестант. идей вскоре вновь был брошен в тюрьму.

Освободившись в 1535 г., Д. Б. обосновался в г. Шарвар на территории наместника Тамаша Надашди, известного попечителя образования, оказывавшего сильную поддержку протестантизму. Именно к этому периоду относится его полемическая переписка на лат. языке с Гергеем Сегеди, к-рый позднее сам перешел в протестантизм. Латиноязычные труды, составленные Д. Б., помимо полемической цели послужили и распространению реформации в высших слоях венг. знати. Отстаивая идею о всеобщей доступности Свящ. Писания, Д. Б. поддерживал его перевод на венг. язык и был одним из вдохновителей и инициаторов начала книгопечатания в Венгрии. Для среднего дворянства и городского мещанства Д. Б. писал на венг. языке, пытаясь т. о. способствовать росту общей грамотности населения и распространению родного языка как литературного. Он составил букварь на венг. языке «*Orthographia Ungarica: Azaz, Igaz iraz Modiarol való tudoman Mag'ar n'elvenn irattatott*» (Craecoviae, 1534, 1549), в котором сформулированы правила венг. правописания, сыгравшие важную роль в формировании и усовершенствовании грамматических и орфографических основ венг. языка. В кон. 1536 г. Д. Б. поехал в Виттенберг, однако по пути тяжело заболел и неск. месяцев провел в г. Нюрнберге у своего виттенбергского сокурсника местного свящ. Теодора Витуса. С Лютером и Меланхтоном Д. Б. встретился весной 1537 г., а предположительно в июне он отправился в Базель для издания своих трудов.

В кон. 1537 г. Д. Б. вернулся в Венгрию к Тамашу Надашди с рекомендательным письмом от Меланхтона, в к-ром высоко оценивались способности и заслуги Д. Б. в распространении протестантизма. Д. Б., по всей видимости, сыграл решающую роль в открытии типографии в г. Шарваре. В это время он написал малый катехизис (At tiz parantsolatnac, ah hit agazatinac, am mi at'ancnac, Aes ah hit petsaetinec röviden valo



mag'arázatt'a), содержащий краткое изложение основ веры согласно лютеран. учению с толкованием десяти заповедей, Символа веры, молитвы «Отче наш» и объяснением таинств. С 1539 г. Д. Б. был придворным священником знатного вельможи и политика Петра Перени, однако прослужил у него до 1-й пол. 1540 г. и покинул его из-за расхождений во взглядах на Евхаристию. После этого Гашпар Сегеди поручил ему управление школой в г. Сиксо. На протяжении полутора лет Д. Б. активно проповедовал лютеран. богословие в Центр. и Сев. Венгрии, заслужив прозвище венгерский Лютер. Однако это вызвало реакцию со стороны католич. власти, и Эгерский еп. Ференц Франгепан добился разрешения на арест Д. Б. В кон. 1541 г. из-за давления властей, а также из-за военных действий тур. армии Д. Б. пришлось покинуть Венгрию и переехать в Германию к Меланхтону. Оттуда Д. Б. отправился в Базель, где открыто присоединился к *Гельветическому исповеданию*.

Вернувшись в сер. 1543 г. в Венгрию, Д. Б. поселился в г. Мишкольце, но вскоре покинул его и обосновался у графа Гашпара Драгфи. Он вел активную проповедь в духе богословских взглядов Кальвина, в результате чего на Д. Б. и Меланхтона лютеране г. Эперьеш (совр. Прешов, Словакия) составили донос Лютеру, который выразил разочарование по этому поводу. В 1544 г. Д. Б. был избран приходским священником реформатской (кальвинист.) общины г. Дебрецена.

Соч.: Orthographia Vngarica: Azaz. Igaz iraz Modiarol valo tudoman Mag'ar n'elvenn irattatott. Cracoviae, 1534, 1549; Apologia quarumdam propositionum summam doctrinao christianae continentim, contra indoctas censuras indocti franciscani Georgu Szegedinensis per M. Devay. [1535]; Disputatio De Statu in quo sint Beatorum Animae post hanc uitam, ante ultimi iudicii diem: Item de praecipuis Articulis Christianae Doctrinae. Basileae, 1537; At tiz parantsolatnac, ah hit agazatinac, am mi at'ancnac, Aes ah hit petsaetinc roviden valo mag'arázatt'a. Cracoviae, 1538, 1543.

Изд.: *Kazinczy F.* Magyar régiségek és ritkaságok. Pest, 1808. Köt. 2. O. 129–196; *Toldy F.* Corpus grammaticorum linguae Hungaricae veterum. Pest, 1866. O. 97–114; Oda, magyar nyelven, melyben hitvallását zengi: Minden embernek illik ezt megtudni, kezdettől egy hittani kézikönyve és egy At tiz parantsolatnac Ah hit agazatinac. Am mi at'a'nenac aos ah hit petsaetinc roveidon valo mag'arázatt'a. Mat'as Devai c., meg nem határozható időben, de minden valószínűség szerint Krakkóban nyomtatott muve / Kiad. Á. Szilády. Bdpst., 1897.

Лит.: *Engelhardt E.* Leben des Matthias Dévay des Reformators von Ungarn. Bielefeld, 1861;

Révész I. Dévay Biró Mátyás első magyar reformátor életrajza és irodalmi művei. Pest, 1863; *Balogh F.* A magyar protestáns egyháztörténelem részletei a reformáció korától jelenig. Debreczen, 1872. O. 48–49; *Merle d'Aubigne J. H.* Histoire de la Reformation en Europe au temps de Calvin. P., 1876. Vol. 7. P. 468–509; *Révész I. jun.* Dévai Biró Mátyás, az első magyar kálvinista. Kolozsvár, 1913; *idem.* Dévai Biró Mátyás tanításai. Kolozsvár, 1915; *idem.* Magyar református egyháztörténet. Debreczen, 1938. Köt. 1. O. 25–50; *Payr S.* Dévay Mátyás Luther Márton házában // *Protestáns Szemle.* Bdpst., 1917. O. 632–642; *Zoványi J.* A reformáció Magyarországon 1565-ig. Bdpst., 1922; *Sági I.* A magyar szótárak és nyelvtanok könyvészete. Bdpst., 1922. O. 78; *Enyedy A.* Magyar református káté-irodalom // *Theológiai Szemle.* Bdpst., 1928. Sz. 4. O. 115–167; *Sólyom J.* Luther és Magyarország. Bdpst., 1933. O. 113–129; *Reformátorok / Szerk. I. Draskóczy.* Bdpst., 1940; *Draskóczy I.* Dévay Biró Mátyás, az első magyar reformátor. Bdpst., 1941; *Horváth J.* A reformáció jegyében. Bdpst., 1953. O. 164–166, 496–497; *Klanczay T.* A magyar reformáció irodalma // *Irodalomtörténeti Közlemények.* Bdpst., 1957. Sz. 61; *idem.* Reneszansz és barokk. Bdpst., 1961. O. 64–150; *Balázs J.* Sylvester János és kora. Bdpst., 1958. O. 165–174, 396–397; *Bucsay M.* Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttg., 1959; *Vanjas B.* Dévai Biró Mátyás // *Magyar Irodalom Története.* Bdpst., 1964. Köt. 2. O. 323–324; *Kormos L.* A magyarországi reformáció XVI. századi tanfejlődésének problémái és a református kátéirodalom // *Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéhez / Szerk. T. Bartha.* Bdpst., 1973. O. 711–725; *Evans R. J. W.* Calvinism in East Central Europe: Hungary and her Neighbours // *International Calvinism, 1541–1715 / Ed. M. Prestwich.* Oxf., 1985. P. 167–196; *Péter K.* Hungary // *The Reformation in National Context / Ed. R. Scribner, R. Porter, M. Teich.* Camb., 1994. P. 155–168; A valódi Dévai-kép // *Keresztény Igazság.* Bdpst., 1999. Sz. 42. O. 16–19; *Ács P.* «Elváltozott idők». Bdpst., 2006. O. 11–22.

Э. Небольсин

ДЭВА МАРІЯ — см. *Богородица*.

ДЭВЕР [англ. Dever] Уильям Джордж (род. 27.11.1933, Луисвилл, шт. Кентукки, США), один из ведущих амер. специалистов в области *археологии библейской*, сиропалестинской археологии, истории Др. Израиля. Бакалавр теологии (1955, Миллиган-колледж), магистр семитологии (1959, Ун-т Батлера (Индианаполис)), евр. и греч. языков (1959, Христ. богословская семинария (там же)); д-р философии Гарвардского ун-та (1966, дис. «Керамика конца раннего — начала среднего бронзового века в Сиро-Палестинском регионе (ок. 2150–1850 гг. до Р. Х.)»). Д-р honoris causa Евр. ин-та религии (1997). В 1975–2002 гг. профессор археологии и антропологии Ближ. Востока в Аризонском ун-те (Тусон). Преподавал в Еврейском ун-те (Иерусалим), Христ. богословской семинарии (Индианаполис),



У. Девер.

Фотография. 90-е гг. XX в.

Мичиганском ун-те и Ун-те св. Андрея, Негевском ун-те Бен-Гуриона (Беэр-Шева).

Д. прошел путь от сотрудника Школы библейской археологии им. Н. Глюка в Иерусалиме (1964–1968) до ее директора (1968–1971). В 1971–1975 гг. руководитель и профессор Института археологических исследований им. У. Ф. Олбрайта в Иерусалиме (ранее *Американские школы исследований Востока*). Главный редактор «Ежегодника Американских школ исследования Востока» (1989–1997), член редколлегий мн. археологических журналов и библейских энциклопедий.

Один из последних представителей школы У. Ф. Олбрайта, Д. отказался от чрезмерного буквализма в оценке историчности ВЗ; от идеи прямого подтверждения этого текста с помощью археологических открытий. В то же время главная идея школы Олбрайта, рассматривающей текст Библии (по крайней мере с эпохи сложения Единого царства и позднее) в основных чертах как исторический, в работах Д. остается незыблемой. Д. — последовательный критик минимализма в *библеистике*, убежденный противник «датской школы», трактующей весь ВЗ как литературно-мифологическое и политическое сочинение. В его понимании совр. археология должна быть в состоянии корректировать исторические повествования Библии. Рассказы об Аврааме, Моисее, Иисусе Навине и Соломоне могут отражать исторические воспоминания о людях и местностях.

Д. внес существенный вклад в полевую археологию Св. земли, он участвовал в реализации большого проекта исследований *Гезера* (1964–1965), в отдельные годы руководил

этими раскопками (1966–1974, 1984, 1990), к-рые стали базовой экспедицией. Участвовал в работах на зап. берегу р. Иордан, в Сихеме (1962–1964) и Джебель-Каакире (1967–1971), в Центр. Негеве (1978–1980), Телль-эль-Хайяте (Иордания, 1981–1985), Телль-Микне (1982–1996), Телль-эль-Вавияте (1986), долине Бет-Шеан (1986–1988) и Телль-Зейте (с 1998). Соч.: Gezer I: Prelim. Rep. of the 1964–1966 Seasons. Jerusalem, 1970 (соавт.: H. D. Lance, G. E. Wright); Archaeology and Biblical Stud.: Retrospects and Prospects. Evanston, 1974; Gezer II: Report of the 1967–1971 Seasons in Fields I and II. Jerusalem, 1974 (соавт.: R. G. Bullard, D. P. Cole, H. D. Lance, J. D. Seger); Gezer IV: The 1969–1971 Seasons in Field VI, The «Acropolis». Jerusalem, 1986. 2 vol.; Recent Archaeol. Discoveries and Biblical Research. Seattle, 1990; Unresolved Iss. in the Early History of Israel: Toward a Synthesis of and Textual Reconstructions // The Bible and the Politics of Exegesis / Ed. D. Jobling, P. L. Day, G. T. Sheppard. Cleveland, 1991. P. 195–208; Biblical Archaeology: Death and Rebirth? // Biblical Archaeology Today / Ed. A. Biran, J. Aviram. Jerusalem, 1993. P. 706–722; What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel. Grand Rapids (Mich.), 2001; Archaeology and State Development in Ancient Israel and Judah: Why the «Revisionists» Are Wrong // Proc. of the Rachel and Max Javit Symp. in Biblical History / Ed. J. Rosenbaum. Hartford, 2001; Who Were the Early Israelites and Where Did They Come from? Grand Rapids (Mich.), 2003.

Л. А. Беляев

ДЕ ВЕТТЕ [нем. De Wette] Вильгельм Мартин Леберехт (12.01.1780, Улла, близ Веймара — 16.06.1849, Базель, Швейцария), нем. протестант. богослов и библиист. Богословское образование получил в ун-те Йены (1799–1804), где его профессорами были И. Я. Грисбах, И. Ф. Габлер и Г. Э. Г. Паулус. В 1805 г. приват-доцент в Йене, в 1807–1810 гг. занимал должность профессора на богословском фак-те Гейдельбергского ун-та, где преподавал и ВЗ и НЗ. С 1810 г. по приглашению Ф. Шлейермахера преподавал в Берлинском ун-те, откуда был уволен в 1819 г., потому что выразил соболезнование матери К. Занда, студенческого активиста, убившего писателя А. фон Коцебу. После 3-летнего периода научных исследований в Веймаре. Де В. был приглашен на должность профессора в Базель (1822–1849).

По мнению К. Барта, богословие Де В. опирается на философию Я. Ф. Фриса (1773–1843), подчеркивавшего в познании важность религ. чувства и опыта (Barth K. Die protestantische Theologie des XIX Jh.

Zürich, 1960³. S. 408–409). Де В. указывает на неизбежную перед ограниченностью и чистой феноменальностью знания (И. Кант) способность человеческого разума к постижению идей, недоступных знанию как таковому, на способность предвосхищения в «чувстве» (нем. Gefühl) вечно-го бытия вещей. Это чувство, выражающее религ. представление о мире в виде догматов, символов и мифов, становится предметом теологии как критической науки (Dogmatik. Bd. 1. S. 39).

В догматических работах Де В. сочетаются методы историко-грамматической школы, послужившей предпосылкой рационализма, с Гердеровым интересом к разнообразию исторической жизни как к основному объекту историко-критического метода (Barth. Theologie. S. 411). Литературно-поэтическое, эстетическое восприятие религии Де В. позволяет ему находить Откровение там,



В. Де Ветте.
Литография. Сер. XIX в.

где его не нашел бы историк-рационалист. Понимание, напр., Пятикнижия как теократического эпоса расширяет наше знание об Откровении, даже если само Пятикнижие в окончательной его форме понимается как произведение, возникшее в результате религиозно-патриотического воодушевления евр. народа в период вавилонского плена. Таким же образом значение пророков и смысл их предсказаний нужно, по Де В., искать в их отношении к совр. им ситуации. Центральной проблемой в НЗ является исследование устного предания, предшествовавшего письменному, и не только развивавшего, но и по-новому формулирующего содержание Откровения. Такая прин-

ципальная открытость по отношению к содержанию, связанная у Де В. с самой радикальной исторической критикой, распространяется и на историю христ. догматов, к-рые Де В. принимает. Он писал, что «моя философия позволяет мне признать систему нашей церкви в ее основах правильной, и нет ни одного важного догмата, под которым я не подписался бы с полной уверенностью» (Dogmatik. Bd. 2. S. X).

В истории зап. библиистики с именем Де В. связано прежде всего развитие дискуссий по вопросу лит. критики Пятикнижия и др. библейских книг. В 1-м произведении «Disertatio critica» Де В. формулирует программные принципы лит. критики, принятые еще И. Г. Гердером и Паулусом, и приходит к выводу о том, что Второзаконие отличается от первых книг Пятикнижия, т. к. предписывает централизацию культа Яхве и упразднение языческих культов, относящихся к эпохе правления царя Иосии (4 Цар 22). На основании этого Де В. сделал вывод о том, что Второзаконие является найденной в храме книгой закона, к-рую первосвященник Хелкия принес царю Иосии. Он также предположил, что храмовые служители под рук. первосвященника сами написали эту книгу и что ее содержание имеет непосредственное отношение к реформе Иосии (621 г. до Р. Х.). Де В. применил свой метод и в исследовании законов кн. Левит и пришел к заключению, что законы о жертвах — поздние установления. Ни в Книге Судей, ни в Книге Иисуса Навина не упоминаются особые культовые установления, описанные в кн. Левит. Кроме того, Де В. усматривал девтерономический стиль (т. е. стиль Второзакония) и в др. исторических книгах — от книги Иисуса Навина до книг Царств.

Необходимость исторического подхода к Библии Де В. подчеркивал в ряде др. работ. Т. к. предметом библейской исагогики является история создания Библии, то единственно научным может быть только историко-критический подход, когда «Библия рассматривается как исторический феномен наряду с другими такими же феноменами и совершенно подчинена законам исторического исследования» (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. S. 3–4). К окончательному выводу о возникновении

Пятикнижие в нынешней его форме Де В. пришел в результате продолжительных исследований. Сначала он склонялся к гипотезе фрагментов, затем к гипотезе дополнений (см. ст. *Пятикнижие*) и, наконец, объединил их: самыми ранними источниками, по Де В., являются «рассказчик-анналист» (*der annalistische Erzähler*) (J) и «теократический рассказчик» (*der theokratische Erzähler*) (P); оба повествования были объединены «пророческим рассказчиком» (E) и дополнены мн. др. традициями. Кроме того, еще один источник — D (девторономист) — Де В. открыл в работе «*Dissertatio critica*». Результаты научной критики Де В. применил также к истории возникновения др. библейских книг: Давид, Моисей, Соломон и Исаия объясняются им как «коллективные имена». Здесь речь идет не об указании на «авторство», но об именах-символах, с которыми связано бытование больших объемов библейского предания.

Методологические положения своей программы истолкования ВЗ Де В. излагает во 2-й ч. «Историко-критического введения». По его мнению, необходимо учитывать языковые и лексические формы, особенности жанра библейского текста и стиля конкретного автора, также следует принимать во внимание исторические аспекты — общее историческое развитие народов Др. Востока, особенности их обычаев и повседневной жизни; знание национальной истории евр. народа; представление о конкретной ситуации, основных религ. идеях библейского автора. Однако толкование библейского текста не ограничивается только лит. и историческим анализом. Толкователь ВЗ должен обладать «духовной чувствительностью», «конгениальностью» для достижения «правильного понимания» религ. жизни. Т. о., можно сказать, что на герменевтическую программу Де В. повлияло не только романтическое понимание религии Шлейермахером, но и идеализм Г. Э. Лессинга. Особенно это заметно, когда Де В. говорит об «абсолютной религии» или «абсолютном содержании» библейского текста, к-рое извлекается благодаря «духовной чувствительности» экзегета. Это абсолютное содержание Де В. отождествляет с религией новозаветного христианства.

Понятие мифа, введенное в библеистику еще И. Г. Эйхгорном и Габле-

ром, получает развитие в ветхозаветной герменевтике Де В. Все доисторическое предание Израиля Де В. называет сагой, а ее идеально-поэтический момент — мифом, понимая под этим особую категорию выражения опыта религ. жизни. По Де В., по мере углубления толкователя в доисторическое время определеннее на передний план в форме мифа выходит идеально-поэтический элемент и как следствие вытесняется реально-исторический компонент; начинают преобладать религ. высказывания, выводящие содержание за пределы истории. Способность понимать содержание «абсолютной религии», выраженное в мифе, Де В. усваивает только поэтической чувствительности толкователя. Т. о., историко-критическое исследование должно, по Де В., стать непосредственным переживанием «поэтического мифа» и стремиться к выявлению различий между реально-историческим и идеально-поэтическими (мифическими) элементами.

Герменевтическую позицию в отношении толкования НЗ Де В. сформулировал в конце комментария на Евангелие от Иоанна (*Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis // Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Lpz., 1846. Bd. 1. S. 224–232*). Он утверждал, что критика Евангелий должна быть основана на твердых исторических фактах и исходить из признания того, что служение Иисуса Христа было подчинено законам природы и истории, но вместе с тем должна учитывать особенности евангельского повествования, выражавшего веру в Иисуса Христа как Спасителя. Только так, по Де В., станется понятными нек-рые особенности евангельской истории: отношение Иисуса Христа к Иоанну Крестителю, служение в Иерусалиме до последней Пасхи, вероятность нек-рых чудес, историчность Тайной вечери. Полная реконструкция жизни и учения Иисуса Христа невозможна, впрочем и не нужна, ибо «возможно,— писал Де В.,— что многие первые христиане едва ли знали и десятую долю того, что изучают наши новообращенные, но при этом были более вдохновленными и верными, чем мы» (*Ibid. S. 231*).

Во «Введении в Новый Завет» Де В. отклоняет гипотезы об использовании одним из Евангелий текстов других (гипотеза Грисбаха), а также

об общем для всех Евангелий письменном источнике (гипотеза Эйхгорна). Гипотеза Де В. состояла в том, что евангелисты черпали материал из устной традиции (сходство с гипотезой Гердера), которая была зафиксирована в отдельных фрагментах (сходство с гипотезой Шлейермахера). Эти фрагменты использовались автором Евангелия от Матфея, к-рое в свою очередь привлекал евангелист Лука; наконец, Марк использовал Евангелия и от Матфея и от Луки. Особенностью позиции Де В. в контексте совр. ему исагогики было его согласие с апостольским авторством 4-го Евангелия, к-рое, по его мнению, возникло до составления Евангелий от Луки и от Марка (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung. S. 201*) на основе устной евангельской традиции (*Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis // Handbuch. Bd. 1. Tl. 3. S. 4*). Но, по Де В., стиль и христология Апокалипсиса коренным образом отличаются от тех же элементов 4-го Евангелия (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung. S. 378*), а следов., эти 2 текста не могут принадлежать одному автору.

Соч.: *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur. Jenae, 1805; Commentar über die Psalmen. Hdlb., 1811, 1856²; Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer hist. Entwicklung dargestellt. B., 1813–1816, 1831–1840³; Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. Lpz., 1814, 1864⁴; Über Religion und Theologie. B., 1815, 1821²; Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des AT. B., 1817, 1869²; Synopsis evangeliorum. B., 1818; Christliche Sittenlehre. B., 1819–1823. 4 Bde; Theodor, oder des Zweiflers Weihe: Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen. B., 1822, 1828². 2 Bde; Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins NT. B., 1826, 1860²; Über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben. B., 1827; Heinrich Melchthal oder Bildung und Gemeingeist. B., 1829. 2 Bde; Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. B., 1831²; Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. B., 1833; Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT. Lpz., 1836–1848. 3 Bde; Das Wesen des christlichen Glaubens, von Standpunkte des Glaubens dargestellt. Basel, 1846.*

Лит.: *Rogerson J. W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: an Intellectual Biography. Sheffield, 1992; Howard Th. A. Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, J. Burckhardt, and the Theological Origins of 19th-Cent. Hist. Consciousness. Camb., 2000; W. M. L. de Wette: ein Universaltheologe des 19. Jh. / Hrsg. H.-P. Mathys, K. Seybold. Basel, 2001; Buntfuss M. Die Erscheinungsform des Christentums: zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und De Wette. B., 2004.*

К. В. Неклюдов

ДЕВИ (инд.), богиня, энергия бога, особое направление культа — см. ст. *Шахти*.

ДЕВИО Фома — см. *Казтан* (Вио Фома, де).

ДЕВИЧ, мон-рь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы Рашско-Призренской епархии Сербской Православной Церкви. Находится близ Србицы (Косово и Метохия). Церковь была возведена ок. 1434 г. серб. деспотом Георгием Бранковичем (см. ст. *Бранковичи*) в благодарность за возвращение зрения его дочери по молитве прп. *Иоанникия*. В честь этого чуда святой, к-рый был здесь потом похоронен, и возникший при церкви мон-рь получили наименования «Девичский» и «Девич». В 1458 г. сын Георгия Григорий (Гргур) даровал Д. колокол, к-рый ныне хранится в мон-ре Дечаны. Вероятно, в Д. была книжная школа, т. к. в 1872 г. в мон-ре хранилось ок. 100 рукописей и более 10 печатных книг.

Во время первой мировой войны венг. солдаты планировали уничтожить гробницу прп. Иоанникия, но не успели. Весной 1941 г. итал. солдаты сняли колокола, а в окт. албанцы зверски убили игум. Дамаскина (Бошковича), разорили и взорвали храм. Гроб святого был завален грудой камней и кирпича, но не поврежден. В 1947 г. мон. Параскева начала возобновление обители.

13–16 июля 1999 г. албанцы разграбили и подожгли мон-рь и захватили в плен насельниц. Вскоре обитель была частично обновлена, в ней проживало 8 сестер. Хотя Д. находился под защитой франц. контингента КФОР, в сер. марта 2004 г. 2 тыс. албанцев окружили и подожгли мон-рь, в гробнице прп. Иоанникия развели костер. Насельниц удалось эвакуировать. Через месяц после погрома они вернулись и стали налаживать жизнь в монастыре. В наст. время обновлены сев. часть жилого корпуса и трапезная. Храм покрыт новой крышей, службы проходят среди обгоревших стен.

Введенская ц. после 1557 г. была восстановлена. В разное время к храму были сделаны пристройки с севера и запада, с востока устроена надгробная часовня из тесаного камня над местом погребения прп. Иоанникия. Сохранилась только юго-вост. капелла, прямоугольная

в плане, с полуциркульным сводом и 3-гранной снаружи и полукруглой внутри апсидой. Совр. храм также прямоугольный в плане, с полуциркульным сводом.

В сев. парекклисионе храма при реставрации в 1966 г. под слоем масляной живописи 1863 г. были обнаружены фрагменты первоначальной



Фрагмент росписи ц. Введения во храм Богородицы мон-ря Девич. XV в. Фотография. 2004 г.

росписи, датируемой по стилистическим особенностям 2-й пол. XV в.: фигуры преподобных Иоанникия и Акакия, «Брак в Кане Галилейской» и «Исцеление расслабленного», а также надпись, свидетельствующая о том, что прп. Иоанникий был 1-м ктитором мон-ря. В 1578 г., согласно ктитурской надписи, церковь была расписана игум. Пахомием и иером. Лонгином с братией. К этому времени относятся композиции в конхе апсиды и на вост. стене («Поклонение Агнцу», «Служба св. отцов», «Благовещение», «Вознесение»), а также роспись в часовне над погребением прп. Иоанникия с единоличным изображением святого и композицией «Успение прп. Иоанникия» (святой лежит на одре, у к-рого совершают отпевание архиерей, диакон и группа монахов). На внешней сев. стене в 1863 г. был представлен крестный ход во главе со св. Саввой Сербским, преподобными Иоанникием, Ангелиной, Иоанном Рильским и др. Тогда же была поновлена первоначальная роспись в часовне прп. Иоанникия. Из поздних росписей хорошо были видны неск. сцен чудес Христовых, «Изгнание из рая», «Христос и самарянка», на сводах — Христос Ветхий денми и Христос Пантократор. По-

крытые копотью росписи вновь нуждаются в реставрации.

От древнего иконостаса сохранились лишь царские врата; совр. иконы написаны монахинями из монастыря Челие, а иконостас вырезан Миланом Милошевичем из Чачака. Лит.: *Бошкович Ђ*. Археолошке белешке из Метохије и Прекоруља // *Старинар*. Београд, 1933. Књ. 3. Бр. 8/9. С. 263–264; *Петкович В*. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 86; *Радојичић Ђ*. Сп. Јанићије Девички // *Гласник Етнографског ин-та Српске Академије наука*. Београд, 1952. Т. 1. С. 173–178; *Петкович С*. Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије: 1557–1614. Нови Сад, 1965. С. 178–179; *Штупић М*. Споменици српског црквеног градитељства XVI–XVII вв. Београд, 1991. С. 62–64; *Споменичко наслеђе Србије*. Београд, 1998. С. 176; *Девич* // *Косово: Правосл. наслеђе и совр. катастрофа* / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2007. С. 171, 269–270.

С. Петкович

ДЕВОРА [евр. דבורה — пчела], жена Лапидофова, пророчица и одна из *судей израильских*, т. е. предводителей израильских колен эпохи Судей (XIII–XI вв. до Р. Х.). В соответствии с Книгой Судей Израилевых (Суд 4 и 5) Д., единственная женщина-судья, стоит 4-й в ряду израильских судей. Д. осуществила правление, сидя под пальмовым деревом (к-рое, вероятно, с тех пор стало называться Пальмой Девориной) «между Рамою и *Вефилем*, на горе Ефремовой», куда «приходили к ней сыны Израилевы на суд» (Суд 4. 5). В библейском предании с ее именем связана освободительная война колен Израилевых против ханаанского царя Иавина из *Асора*, к-рый «жестоко угнетал сынов Израилевых двадцать лет» (Суд 4. 3). Д. призывает *Варака*, сына Авинаомова, из Кедеса Неффалимова, чтобы он встал во главе сев. и центральных колен, и приказывает ему сразиться с Сисарой, военачальником Иавина. Варака отказывается вступить в сражение без участия и поддержки пророчицы (Суд 4. 8). Д. отправляется вместе с Вараком в Кедес, там собирается ополчение в 10 тыс. чел., к-рое в ожидании сражения располагается лагерем на горе *Фавор*. Сисара с 900 железными колесницами (основная сила ханаанейн, обеспечивающая им преимущество над израильтянами; см.: Суд 4. 3) и с людьми, к-рые были у него в *Харошеф-Гоиме*, располагается к западу от *Фавора* за потоком *Киссон*. Д. назначает день сражения и обещает Вараку, что с помощью Божией он

одержит победу (Суд 4. 14). Книга Судей Израилевых содержит 2 версии описания войны с Сисарой и его гибели — нарративную (Суд 4. 14–24) и поэтическую, т. н. победную песнь Деворы и Варака (Суд 5). Принято считать, что поэтическая часть более древняя и, возможно, принадлежит самой Д.

В соответствии с изложением 4-й гл. местом пребывания Д. были окрестности Вефиля (удел колена Ефремова), тогда как в песни при перечислении колен, к-рые приняли участие в сражении, упоминаются Д. и Варака в связи с коленом Иссахара: «И князья Иссахаровы с Деворою, и Иссахар так же, как Варака, бросился в долину пешей» (Суд 5. 15). Высказывалось мнение (*Burney*. 1918. P. 78), что Д. принадлежала к колону Иссахара или даже была «матерью» (Суд 5. 7), т. е. родоначальницей, одного из семейств Иссахаровых (дополнительный аргумент усматривался в том, что один из городов, расположенный в уделе Иссахара, назывался Давраф (1 Пар 6. 57, 72)), а традиц. упоминание, что Д. «жила... на горе Ефремовой», — элемент поздний и объясняется совмещением пророчицы Д. с Деворой, кормилицей Ревекки, похороненной у Вефиля (Быт 35. 8). Однако в песни говорится не о том, что Д. обитала на территории Иссахара, но лишь о том, что она во время сражения совместно с Вараком и князьями из колена Иссахара стояла во главе ополчения. К тому же из песни следует, что в военных действиях принимали участие не только непосредственные соседи ханаанского царя Иавина — сев. колена (в нарративной части называется только 2 колена: Завулон и Неффалим, а в песни вместе с ними упом. Иссахар), но и те, кто жили на центральной территории, относившиеся к коленам *Вениамина*, Мехира (Манассии), а также Ефрема (Суд 5. 14), на землях к-рого обитала Д.

Прот. Леонид Грилихес

Песнь Деворы рассматривается большинством ученых как один из самых ранних текстов евр. Библии. С трудностями ее интерпретации столкнулись уже древние переводчики. В *Александрийском кодексе* (LXX) слова, перевод к-рых, по-видимому, был неизвестен, просто транслитерировались греч. буквами (φραζων — פָּרָזוֹן (ст. 7); μοσφραθαμ — מוֹסְפְרָתָאִם (ст. 16); καθημμ — קָדוּמִים (ст.

21) и αμαδαρωθ — מַדְדָּרוֹת (ст. 22)); греч. *Ватиканский кодекс* дает значения, к-рые представляют собой, по мнению Дж. Гарбини, «фантастическую интерпретацию переводчика» (*Garbini*. 1978. P. 8) (φραζων как δυνατοι (ст. 7); μοσφραθαμ как τῆς διγυοσίας (ст. 16); κρημμωμ как ἀρχαίων (ст. 21) и καθημμ как σπουδή). Песнь полна архаических терминов и выражений. В тексте нет упоминаний об израильской монархии, но буд. ее подданные уже живут на земле Ханаана. Описанное в тексте сражение датируется учеными обычно между нач. и кон. XII в. до Р. Х. (чаще всего предпочтение отдается концу века). Иные датировки предложили брит. ученые А. Мейз (период, непосредственно предшествующий сражениям, описанным в 1 Цар 4, т. е. немногим ранее 1150 г. до Р. Х. — *Mayes*. 1969) и Дж. Бимсон (XIII в. до Р. Х. — *Bimson*. 1978).

Вопрос о датировке текста песни во многом определяется лингвистическими данными: язык текста представляет собой переходную стадию от языка сельскохозяйственного «календаря» *Гезера* кон. X в. до Р. Х. к классическому евр. языку VIII в. до Р. Х. (*Garbini*. 1978). Поэтический стиль произведения выглядит довольно разработанным — наличие таких приемов, как параллелизм, говорит о длительной предыстории использования языка в данном жанре. В тексте встречаются элементы, к-рые могут быть связаны с ханаанской поэзией II тыс. до Р. Х., в особенности с угаритской (*Ibidem*). Однако эти западносемит. элементы употреблялись не только в древних текстах, но и в более поздних сочинениях. Так, в Екклесиасте (Еккл 3. 1), как и в песни Деворы, использована архаическая проклитическая частица *ω* (*Penar*. 1975). До наст. времени датировка написания этой песни остается предметом дискуссий.

Молитва Д. обращена к Богу Израиля, описание Которого не отличается от описаний Бога пророками VIII–VII вв. до Р. Х. или включенных во *Второзаконие*, кроме упоминания о пришествии Бога с юга. По мнению нек-рых исследователей, молитвенные прошения в стихах 9–11 и 13 имеют черты, характерные для яхвиста (раннего гипотетического источника *Пятикнижия*), заканчивающиеся (ст. 31) проклятием врагов и благословением любящих Бога. На основании этих элементов

нем. исследователь А. Вайзер сделал вывод, что гимн был частью богослужебного праздника в честь Яхве (*Weiser*. 1959). Во 2-й ч., однако, встречаются различные описания действующих героев: в ситуации до сражения за освобождение (стихи 6–8); в приглашении 2 героев (ст. 12); в описании сосредоточения племен перед войной (стихи 14–18) с восхвалениями тех, кто приняли участие в сражении, и упреками в адрес тех, кто по той или иной причине решили от участия воздержаться; в описании битвы (стихи 19–22). Бог Израиля, кроме стихов 11, 13 и 23, практически не упоминается; субъекты действий — планеты и звезды в ст. 20 и «Ангел» Яхве в ст. 23. В заключение имеются 2 истории, связанные с Сисарой: о бегстве и его убийстве (стихи 24–27), об ожидании его матерью (стихи 28–30).

Т. к. в стихах 2–5 и 9–12 описано действие, к-рое кажется мало связанным с основным, то стих 31 должен соединить эти части. Это разделение песни на 2 части, возможно, результат богословского редактирования текста с целью смещения акцента с воспевания воинов Израиля или их командиров на восхваление Яхве, ведущего Израиль в священной войне (ст. 11). Редакторам, несмотря на различие мотивов в 2 частях, удалось соединить их, потому что обе они написаны в едином стиле и используют один и тот же комплекс понятий.

Лит. жанр песни — героическая поэма с литургическими элементами (стихи 2–5, 9–11, 31), ее задача — вызвать чувства признательности тем племенам, к-рые отозвались на призыв, и осуждения в отношении тех, к-рые остались дома. По Вайзеру, песнь должна была входить в ритуал культа всего племенного союза, а О. Бенцен и В. Байерлин полагают, что скорее всего она была частью праздника возобновления завета (*Bentzen* A. Introduction to the OT. Copenhagen, 1957³. Vol. 1. P. 138; *Beyerlin* W. Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tüb., 1961. S. 92) (см. ст. *Ветхозаветное богослужение*).

По теории Мейза (*Mayes*. 1969; *idem*. 1974), битву следует датировать немногим ранее сражений, описанных в 1 Цар 4: филистимляне намеревались напасть на Израиль вскоре после своего поражения в долине Изреельской (ок. 1500 г. до

Р. Х.). Но ситуация кажется более сложной: непонятно, какие племена или группы приняли участие в сражении. 1 Цар 4 говорит о Неффалиме и Завулоне, но их топография указана сбивчиво, а в 5-й гл. (по масоретскому тексту) сообщается о 10 племенах, среди к-рых Завулон назван дважды — в стихах 14 и 18. Левый, Симеон, Иуда и такие юж. группы, как Халев и др., не упоминаются вовсе. Из этих племен 5 или 6 принимали активное участие в битве, 4 племени остались в стороне, хотя они были приглашены, но у них не было прямых интересов, связанных со сражением, потому что они либо обитали в Заиорданье (*Рувим* и *Галаад*), либо жили на границах этой территории (*Асир* на северо-западе и *Дан*). Из текста следует, что битва велась за контроль над путем через долину Изреельскую. Пользоваться им было невозможно, пока этот регион находился под властью городов, к-рые, согласно Суд 1. 27, Израиль завоевать не смог (ср. ст. 6 песни).

Большинство ученых полагают, что имя Сисара связано с «Людьми моря», а это позволяет предположить, что врагом Израиля была коалиция хананеев и филистимлян (*Noth M. The History of Israel / Ed., transl. S. Godman, P. R. Ackroyd. L., 1960²*).

Лит.: *Budde K. Das Buch der Richter. Freiburg, 1897; Burney Ch. F. The Book of Judges with Introd. a. Notes. L., 1918; Weiser A. Das Deborahlied: Eine gattungs- und traditions-geschichtliche Studie // ZAW. 1959. Bd. 71. S. 67–97; Smend R. Jahwekrieg und Stämmebund. Gött., 1963; Richter W. Traditions-geschichte Untersuchungen zum Richterbuch. Bonn, 1963. (BBibI; 18); Müller H.-P. Aufbau des Deborahliedes // VT. 1966. Vol. 16. P. 446–459; Mayes A. D. H. The Historical Content of the Battle against Sisera // VT. 1969. Vol. 19. P. 335–360; idem. Israel in the Period of the Judges. L., 1974; Penar T. Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira. R., 1975; Garbini G. Il cantico di Debora // La parola del passato. Napoli, 1978. Vol. 33. Fasc. 178. P. 5–31; Bimson J. J. Redating the Exodus and Conquest. Sheffield, 1978. P. 194–200. (JSOT; 5); Craigie P. C. Deborah and Anat: The Study of Poetic Imagery // ZAW. 1978. Bd. 90. S. 374–381.*

Д. В. Черкашин

ДЕВО́ТА [лат. *Devota, Deivota*] († ок. 303–304), св. дева, мц. (пам. зап. 27 янв.). Сведения о Д. сохранились в «*Passio Devotae*» (Мученичество Девоты), самый ранний список к-рого датируется кон. XI — нач. XII в. (в наст. время хранится в Национальной б-ке Франции, Париж). Первое издание «Мученичество...»

было предпринято в 1613 г. в Лионе со списков XV и XVII вв.

Д., юная дева, воспитанная в христ. вере, жила на о-ве Корсика во времена рим. императоров *Диоклетиана* и *Максимиана*. Во время гонений на христиан на Корсику прибыл имп. наместник Варвар; Д. укрылась в доме некоего сенатора Евтихия, надеясь под его покровительством продолжать жить по Божиим заповедям



Реликварий с мощами мц. Девоты.
1-я треть XVI в.
(кафедральный собор в Монако)

в молитве и строгом посте. Узнав о скрывающейся христианке, наместник призвал ее к себе и повелел ей принести жертву языческим богам. Д. отказалась, за что была подвергнута мучениям. Умирая, она молилась за Евтихия, к-рый по приказанию Варвара за сокрытие Д. был тайно отравлен. Тело мученицы должно было быть сожжено на следующий день, однако ночью некие свящ. Бененат (Беннат) и диак. Аполлинарий украли его и с др. христианами бежали с острова. Беглецы намеревались плыть на юг, в Африку, но поднявшийся шторм отнес лодку на север. В более поздних версиях «Мученичества...» говорится о том, что из уст лежавшей в лодке Д. вылетела белая голубка, указавшая путь странникам, сопровождавшим тело мученицы. Лодка пристала к берегу близ порта Геркулеса (совр. Монако). Здесь Д. была похоронена, день погребения, 27 янв., стал днем ее памяти. Сопровождавшие тело мученицы христиане обратили в христианство местное население.

По мнению исследователей Ф. Ланцони и Ф. Джиролами-Кортоны,

«Мученичество...» Д. схоже с «Мученичеством...» др. корсиканской девы, *Иулии* (пам. 16 июля, пам. зап. 22 мая), жившей, вероятно, в V или VII в. Возможно, неправильное прочтение лат. фразы из «Мученичества Иулии» *Virgo Dei devota Julia* (Дева Иулия, посвятившая себя Богу) стало причиной отдельного почитания Д.

Д. стала покровительницей сеньории, вполн. княжества, Монако и правящей династии Гримальди. Заступничеством святой местные жители объясняли приостановление эпидемии чумы, унесшей в 1631 г. $\frac{1}{10}$ населения княжества, и отражение в ночь на 17 нояб. 1641 г. нападения испанцев; Д. приписывали многочисленные чудеса, особенно происходившие на море.

На месте предполагаемого захоронения Д. в ее честь была возведена часовня, к-рая впервые упоминается ок. 1070 г. как принадлежавшая бенедиктинскому мон-рю во имя св. Понтия в Ницце. В XVI в. часовня была реставрирована и, вероятно, расширена. В 1536 г. ее приобрел сеньор Монако Гонорий I, к-рый перенес хранившиеся там мощи Д. в приходскую ц. во имя свт. Николая. Часовня расширялась в 1606 и 1637 гг. при сеньоре (с 1618 князь) Гонории II. В 1870 г. фасад был перестроен и сооружена колокольня. В 1887 г. часовня стала приходской церковью, освященной во имя Д. Здесь хранится большой реликварий с мощами Д., святых Аврелия, Феликса, Романа и др. Реликварий с мощами Д. (1-я треть XVI в.) находится также в кафедральном соборе Монако, построенном на месте ц. свт. Николая.

Ежегодное празднование памяти мученицы начинается 26 янв. торжественным богослужением в ц. св. Д. Вечером того же дня по традиции, появившейся в XIX в., на площади перед храмом в присутствии представителей монашеского княжеского дома сжигают лодку, купленную накануне князем. Когда лодка сгорает, выпускают белую голубку. 27 янв. служит месса в кафедральном соборе Монако (в эти дни богослужение совершается на языке древних жителей этих мест — монегасском), после чего торжественная процессия с мощами Д. направляется к княжескому дворцу, где архиепископ благословляет княжескую семью, народ и, обратившись к морю, мореплавателей. Предание о Д. оказало влияние



на национальную историю и культуру: белый цвет погребального савана и красный цвет крови мученицы стали национальными цветами Монако. Стихотворное переложение «Мученичества...» Д. поэта Л. Нотари (1879–1961), опубликованное в 1927 г., стало 1-м печатным произведением на монегасском языке.

В XVII в. на Корсике, куда были отправлены частицы мощей Д., также стали почитать мученицу. В 1757 г. там был учрежден рыцарский орден Д. под рук. боровшегося за независимость Корсики П. Паоли. В XVIII в. корсиканцы просили Римского папу официально объявить Д. покровительницей острова, но их просьба была отклонена, т. к. в то время факт мученичества Д. еще не был признан достоверным. В 1820 г. папским указом Д. была объявлена св. покровительницей Корсики.

Ист.: ActaSS. Jan. T. 2. Col. 770–771; BHL, N 2156.

Лит.: *Girolami-Cortona F.* Histoire de la Corse. Bastia, 1906. T. 1. P. 45, 102; *Lanzoni.* Diocesi. P. 686–688; *Burchi P.* Devota // BiblSS. Vol. 4. Col. 592.

А. И. Макаров

DEVOTIO MODERNA [лат. — новое благочестие], мистико-религ. и религиозно-просветительское движение, зародившееся в кон. XIV в. в Нидерландах и получившее распространение в Сев. Европе. Учение Д. м. было изложено в соч. *Фомы Кемпийского* († 1471) «О подражании Христу» (*Imitatio Christi*): истинно духовной жизнью является подражание Христу и следование раннехрист. идеалам. Согласно учению, каждый искренний христианин сможет достичь созерцания в видением Бога, размышляя о человечестве Христа и практикуя различные духовные упражнения (познание себя, смирение и покаяние; сохранение полной покорности Богу; осознание могущества Бога, познание Божиих благодетельств посредством любви). Важное место занимали размышления о Страстях Христовых. Согласно учению, важнейшей задачей христианина является обретение внутреннего мира, которое достигается самоотречением, воспитанием в себе «горения» и «безмолвия». Сторонники учения призывали духовенство к более строгой жизни и критиковали преобладание внешних форм благочестия. Организационно движение состояло из 2 связанных структур: полусветских общин

братьев и сестер общей жизни и монастырей августинских уставных каноников Виндесхеймской конгрегации (см. ст. *Братья общей жизни*).

История движения восходит к деятельности Г. *Грооте*. В 1374 г. он передал свой дом в Девентере (Сев. Нидерланды) благочестивым женщинам, желавшим посвятить жизнь Богу. Под влиянием его проповеди о подражании Христу и о возрождении раннехрист. общины нек-рые горожане в Нидерландах и Вестфалии стали объединяться в небольшие группы, пытались претворить эти идеи в жизнь. 1-я община братьев общей жизни возникла в доме викария ц. св. Лебвина в Девентере магистра Ф. *Радевиенса* (ок. 1350–1400). Членам общин запрещалось просить милостыню и вести нищенский образ жизни, братья и сестры общей жизни должны были обязательно работать, т. о. отвергалась практика нищенствующих орденов.

Герард Зерболт (ок. 1367–1398), клирик, затем священник в общине Радевиенса, в трактате «*Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium*» (Об образе жизни совместно живущих благочестивых людей) свел практику совр. ему благочестия к раннехрист. общине. Суммируя высказывания стоиков, Платона, ап. Павла, св. *Амвросия Медиоланского* и блж. *Августина*, Зерболт делал вывод, что общая собственность является естественным и идеальным состоянием человеческого общества. Также Зерболт обосновал право мирян читать Свящ. Писание на родном языке. В 1401 г. Утрехтский епископ выдал офиц. разрешение на существование общин братьев и сестер общей жизни и на чтение Евангелия на национальном языке.

Помимо забот о домах сестер братья общей жизни осуществляли духовное руководство школьниками, устраивали для них общежития. Выработанный эмпирическим путем метод бесед наставников с учениками, совместного чтения Свящ. Писания и обсуждения прочитанного соответствовал принципу сочетания образования с христианской нравственностью. Значительную роль в развитии школьного образования сыграл друг Грооте Иоганн Целе († 1417), с 1375 г. ректор школы в Зволле. В основу преподавания он положил принцип соответствия программы возрасту и индивидуальным

особенностям учеников. Постепенно система поклассного образования получила в Нидерландах широкое распространение, позднее была воспринята в протестант. гимназиях и иезуитских коллегиях.

В позднее средневековье полурелигиозные общины и братства были широко распространены, в каноническом праве католич. Церкви для них существовал термин *status medius*. Как правило, члены подобных объединений стремились к личной религиозности без принесения монашеских обетов. Отличие братьев общей жизни от бегардов и *бегинок*, братьев свободного духа, «бедных во Христе» и др. состояло в том, что забота о нравственном самосовершенствовании соединялась у них с активной позицией в общественной жизни городов. Братья принимали на себя заботу о сестрах общей жизни (*cura monialium*), попечение о школьниках (*cura animarum*). Дома братьев стали центрами, где по воскресным и праздничным дням собирались благочестивые миряне, братья переписывали для продажи благочестивые книги.

В 1386/87 г. 6 девентерских братьев общей жизни удалились в мон-рь в г. Виндесхейм близ Зволле, в к-ром был принят устав августинских *регулярных каноников* (освящен 17 окт. 1387). Его обитатели получили от Утрехтского епископа разрешение выбирать из своей среды приора. В 1392 г. братья общей жизни и виндесхеймские каноники основали еще 2 мон-ря, в 1395 г. эти мон-ри были объединены в капитул под началом Виндесхейма. Расширение капитула шло в 2 направлениях (основание новых мон-рей и присоединение реформированных старых). Реформа заключалась в более строгом следовании уставу и практике сознательного отношения к монашескому служению. В 1412 г. к Виндесхеймскому капитулу присоединился капитул Грундала, в состав к-рого входило 7 брабантских монастырей. В 1424 г. капитул насчитывал 36 мон-рей, в 1450 г.— 68, в 1500 г.— 96; последний мон-рь присоединился к капитулу в 1501 г. 44 мон-ря располагались за пределами Нидерландов. Из 97 мон-рей Виндесхеймской конгрегации 13 были жен. конвентами, к-рых могло быть и больше, но в 1436 г. приор Виндесхейма обратился к папе Римскому *Евгению IV*





с просьбой запретить прием в капитул жен. мон-рей. Тем не менее во мн. жен. мон-рях были проведены реформы в духе D. m., и в списке виндесхеймских мон-рей августинских регулярных каноников 1530 г. названо более 100 жен. конвентов, зависевших от Виндесхейма. В общей сложности ок. 200 мон-рей в Нидерландах и Германии было связано с Виндесхеймским капитулом. Регламентирующие документы голл. капитула и капитула жен. мон-рей Венло были основаны на статутах Виндесхейма. Голл. капитул в 1418 г. образовали муж. и жен. монастыри ордена францисканцев-терциариев, принявших устав августинских регулярных каноников. Капитул Венло был организован в 1455 г. по инициативе ректоров 10 жен. конвентов Льежского еп-ства, к-рым отказали в принятии в Виндесхеймскую конгрегацию. С Виндесхеймом тесно был связан и капитул Сион, объединявший нидерланд. мон-ри августинских регулярных каноников.

Сочинения Грооте, Радевиенса и Зерболта положили начало потоку простых по языку и доступных по содержанию сочинений на латыни (большинство сразу же переводилось на народный язык), в к-рых религиозно-мистическая проблематика соотносилась с этическими ценностями и задачей формирования нравственного облика человека. Из монашеской братии Виндесхеймской конгрегации выдвинулся ряд писателей, продолживших эту традицию. Мистика D. m. была генетически связана с рейнскими мистиками XIV в., и прежде всего с Генрихом Сузо, чье соч. «Horologium Eternae Sapientie» (Часы Вечной Мудрости) имелось в каждом мон-ре конгрегации. Идея о внутреннем единстве человека с Христом как с Вечной Божественной Мудростью, долженствующей возродить изначальное благочестие, была созвучна основным устремлениям движения.

Большое влияние на лит-ру D. m. оказало учение Яна ван Рёйсбрука о движении навстречу друг другу Бога и человеческой души. В трудах Грооте созерцательно-спекулятивная мистика Сузо и Рёйсбрука трансформировалась в этическое учение о проекции Божественной любви на земную действительность. Грооте переставил акценты и говорил не столько о подъеме человеческого духа к единению с Божественным

Первоначалом, сколько о согласовании конкретной человеческой жизни с Божественной волей и любовью на путях следования Христу. Эти идеи получили развитие у Яна Воса ван Хейсдена (1363–1424), приора Виндесхейма (с 1391). Написанное Восом ван Хейсденом «Epistola de vita et passione Domini nostri Jesu Christi» (Послание о жизни и Страстях Господа нашего Иисуса Христа) содержало рекомендации по медитации о жизни и страданиях Христа. Ян Скуткен († 1423), один из первых 6 каноников Виндесхейма, перевел на нидерланд. язык Евангелие. Этот перевод в XV в. получил широкое распространение в Нидерландах (2 списка перевода хранятся в РНБ, С.-Петербург). Генрик Манде (1360–1431) написал на нидерланд. языке ряд мистических трактатов (Een devoet boeiken, hoe dat wij uut selen doen den ouden mensche (Благочестивая книжка о том, как изгнать из души ветхого человека), Een spiegel der waerheit (Зеркало истины), Vanden licht der waerheit (Книга света истины)). Яну ван Схонховену (1356–1432) принадлежат трактаты «De contemptu mundi» (О презрении к миру) и «De passione domini» (О Страстях Господних), в к-ром он пытался защитить Рёйсбрука от обвинений в пантеизме, предъявленных тому Ж. Жерсоном. В русле идей D. m. работал Фома Кемпийский, насельник мон-ря Агнитенберг близ Зволле. Фома писал этико-религ. трактаты, дидактические книги для новicias, исторические сочинения и проповеди. Самое известное произведение Фомы — кн. «О подражании Христу», которая по числу изданий уступает только Библии. Последним из виндесхеймских писателей считается Ян Момбар (1460–1501), мистические трактаты к-рого написаны в традиц. для D. m. духе необходимости борьбы человека за свое моральное совершенство. Момбар довел до логического завершения воспринятую у мистиков XII–XIII вв. идею ступенчатого духовного восхождения. Его «Rosetum exercitionis spiritualis» (Розарий духовных упражнений), «Scala meditationis» (Лестница медитации) и «Scala sancti communionis» (Лестница святого причащения) оказали сильное воздействие на творчество аббата мон-ря Монсеррат Гарсии Хименеса де Сиснероса († 1510), а через него на основателя ордена

иезуитов Игнатия Лойолы. Идеи D. m. существенно повлияли также на мировоззрение Эразма Роттердамского.

Мистико-дидактические сочинения писателей D. m. воздействовали на религ. атмосферу Нидерландов и Германии. Как правило, небольшие трактаты, написанные в свободной форме простым и доходчивым языком, были обращены к среднеобразованному читателю, духовному лицу или мирянину, окончившему лат. или обычную школу. В религ. лит-ре D. m. поднимались важные для того времени вопросы этико-религ. характера. В мон-рях Виндесхеймской конгрегации переписывались и по возможности выверялись тексты сочинений отцов Церкви. Б-ка брабантского мон-ря Роклостер была самой крупной в Нидерландах и Германии. При мон-ре Синт-Мартенс в Лёвене действовал конвикт (общезитие) для студентов по образцу подобного заведения для школьников в Девентере и Зволле. Его б-ка пополнялась за счет переписанных книг и лит-ры, поступившей по завещаниям университетских преподавателей. В кон. XV — 1-й пол. XVI в. мон-рь Синт-Мартенс стал центром изучения трудов отцов Церкви. Каноники мон-ря Мартин Липсий и Ян Влиммер сотрудничали с издателем Эразма Роттердамского Иоганном Фробеном. В 1506 г. базельский печатник Иоганн Амербах издал подготовленные канониками труды блж. Августина. В 1520 г. в монастырской б-ке работал Беат Ренан. Б-ка мон-ря Грунендал получила известность благодаря собранию сочинений блж. Августина. Приоры и каноники нек-рых виндесхеймских мон-рей вели активную переписку с гуманистами (Эразмом Роттердамским, И. Тритемием, И. Рейхлином, К. Цельтисом и др.). Ист.: Busch J. Chronicon Windeshemense: Liber de reformatione monasteriorum / Hrsg. K. Grube. Halle, 1886; Voecht J., de. Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwolle / Ed. M. Scoengen. Amst., 1908; Gerardi Magni Epistolae / Ed. W. Mulders. Antw., 1933; Radewijns Fl. Petit manuel pour le Dévotie moderne: Tractatus devotus / Ed. F. J. Legrand. Turnhout, 1999; Devotio moderna: Basic Writings / Transl., introd.: J. Van Engen. N. Y., 1988. Библиогр.: Dols J. M. E. Bibliographie der Moderne Devotie. Nijmegen, 1936–1937. 2 Bd.; Sint-Truiden P., van. Catalogus scriptorum Windeshemensium. Leuven, 1968; Persoons E. Recente publicaties over de Moderne Devotie: 1959–1972. Louvain, 1972; Studien zur Devotio moderna: Bibliothekskatalog der Thomas von



Kempen-Gesellschaft / Hrsg. K. Egger, W. Lourdaux, A. van Biezen. Bonn, 1988.

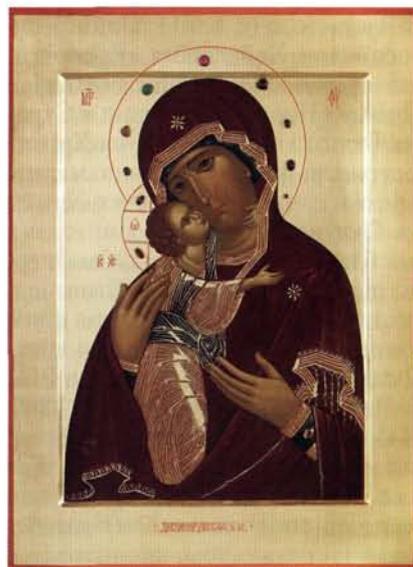
Лит.: *Mestwerdt P.* Die Anfänge des Erasmus: Humanismus und Devotio moderna. Lpz., 1917; *Ginneken J., van. Geert Groot's levensbeeld.* Amst., 1942; *Van der Wansem C.* Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene leven tot 1400. Leuven, 1958; *Lourdaux W.* Moderne devotie en christelijk humanisme: De geschiedenis van Sint-Maarten te Leuven van 1433 tot het einde der XVI^e eeuw. Leuven, 1967; *Post R. R.* The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden, 1968; *Moderne Devotie: Figuren en facetten: Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote, 1384–1984.* Cat. Nijmegen, 1984; *Bruin C. C., de. Geert Grote en de Moderne Devotie.* Zutphen, 1985²; *Омэйн Дж.* Христианская духовность в католич. традиции. Рим; Люблин, 1994. С. 189–230; *Лозутова М. Г.* Истоки и организационные формы «Нового благочестия» // СВ. 2000. Вып. 61. С. 225–253; *она же.* Авторство книги «О подражании Христу» и рукописи РНБ // Западноевропейская культура в рукописях и книгах РНБ. СПб., 2001. С. 240–251; *она же.* К постановке проблемы личности в позднесредневеков. религ. движении «Новое благочестие» // Человек в культуре Возрождения. М., 2001. С. 161–170; *она же.* Маргиналии на книгах XV в. с текстами трактатов Герарда Зербольтя «О преобразовании способностей души» и «О духовных восхождениях» // Коллекции, книги, автографы: Сб. науч. тр. СПб., 1991. Вып. 2: Книжные редкости Публичной б-ки. С. 13–28; *eadem [Logutova M. G.]* The Manuscript Codices from Modern Devotion Libraries in Russia // ВИД. 2002. Вып. 28. С. 176–200; *Spirituality Renewed: Stud. on Significant Representatives of the Modern Devotion / Ed. H. Blommestijn, Ch. Caspers, R. Hofman.* Leuven, 2003; *Klausmann Th.* Consuetudo consuetudine vincitur: Die Hausordnungen der Brüder vom gemeinsamen Leben im Bildungs- und Sozialisationsprogramm der Devotio moderna. Fr./M., 2003; *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter / Hrsg. M. Derwich. Gött., 2004; Scheepma W.* Medieval Religious Women in the Low Countries: The «Modern Devotion», the Canonesses of Windesheim, and their Writings / Transl.: D. F. Johnson. Woodbridge (Suffolk), 2004.

М. Г. Лозутова

ДЕВПЕТУРОВСКАЯ [Девпетерувская, Девпетеруская] **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 29 февр.), чудотворный образ «Умиление», явленный в 1392 г.; происхождение названия и подробности явления иконы неизвестны. Архиеп. Сергий (Спасский) упоминает икону в ряду местночтимых в России образов (Т. 2. Ч. 3. Указатель 3. С. 659).

Один из ранних списков Д. и. находился в ц. свт. Николая Чудотворца в с. Батюшкове Дмитровского у. Московской губ., известной с XVI в. В 1666 г. был построен каменный 3-престольный храм с шатровой колокольней. По сведениям очевидцев, небольшого размера украшенный богатой ризой образ помещался у левого клироса в киоте.

В 30-х гг. XX в. в церковь, убив сторожа, проникли грабители и выкрали икону. Ее нашли близ храмового дома без оклада, омыли и поместили в алтаре храма. Священник



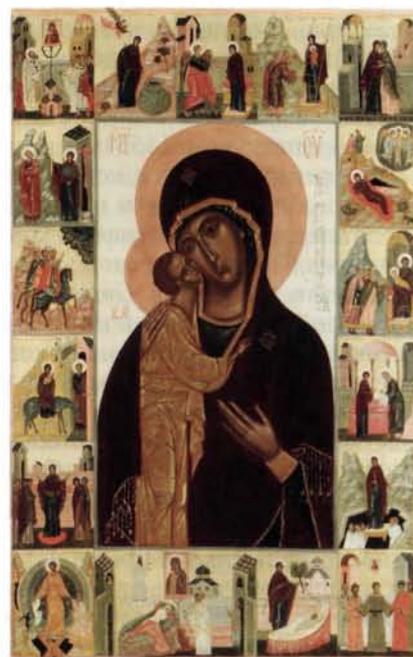
Девпетуровская икона Божией Матери. Иконописец В. Харламов. 1999 г. (ц. свт. Николая в с. Батюшкове)

ежедневно выносил икону и возлагал на аналой. В 1939 г. храм закрыли, церковное имущество разграбили, судьба иконы с того времени неизвестна, сведения об особенностях иконографии и точные размеры не сохранились.

В 1997 г. храм возвратили РПЦ. Через 2 года иконописец В. Харламов по заказу человека, искавшего помощи от Д. и., написал новый образ, переданный в Никольскую ц. За его основу был взят образец XIX в., широко известный в составе гравированных или живописных изображений Свода чудотворных икон Божией Матери, где Младенец Христос представлен в рост стоящим с правой стороны на коленях Богородицы, правой рукой Она придерживает Христа за плечо, левая — в молении. Христос прильнул к щеке Богородицы и, как на *Владимирской иконе Божией Матери*, обнимает Ее, охватывая левой ручкой шею, а правой касаясь мафория. Он облачен в длинный, скрывающий ножки хитон. Лики написаны по подобию Владимирской иконы Божией Матери. Икона помещена в киот с зап. стороны сев. столпа. Каждую субботу перед ней совершается молебен с Акафистом Пресв. Богородице.

В 2002 г. иконописцем О. Гундеевой для местного ряда иконостаса

(слева от царских врат) был создан еще один образ той же иконографии, отличающийся лишь положением ручек Богомладенца: левая, охватывающая шею Богородицы, не видна из-под мафория. Икона дополнена 17 клеймами с изображением Акафиста Божией Матери. В клеймах с иллюстрациями проимия «Взбранной Воеводе», где представлены служба иконе Божией Матери с литией (1-е клеймо) и 24-й икос «О, Всепетая Мати» с изображением поклонения иконе (17-е клеймо), в



Девпетуровская икона Божией Матери. Иконописец О. Гундеева. 2002 г. (ц. свт. Николая в с. Батюшкове)

центр помещена Д. и. Отдельными сюжетами для 2 клейм стали чудеса от Д. и. В 16-м клейме изображена история исцеления в 2001 г. отрока Василия по молитвам матери перед Д. и. в храме в Батюшкове: Богородица с лентием в руках стоит перед больничным ложем отрока, за оградой, на 2-м плане, — храм. В 15-м клейме представлена история обретения Девпетуровской-Тамбовской иконы, однако вместо тамбовской святыни, извод к-рой отличается от Д. и. из Батюшкова, показан тот же образ, что и в среднике.

Одной из ранних сохранившихся Д. и. является икона XVI в. под серебряным окладом (27,4×21 см), датированным 1769 г., поступившая в ГТГ в 1971 г. по завещанию внучки П. М. Третьякова М. Н. Гриценко; история этой иконы в настоящее время не выявлена.



Девпетуровская икона Божией Матери.
XVI в. (ГТГ)

Девпетуровская–Тамбовская икона считается одним из списков Д. и. (празд. 29 февр. и 28 июля — в день памяти св. *Питирима*, еп. Тамбовского). Согласно преданию, зафиксированному в публикациях XIX в., этот образ называется фамильной святыней («благословенные») свт. Питирима (†1698). Икона находилась в доме святителя в период его пребывания на Тамбовской кафедре, «после же смерти и погребения в нижнем соборе поставлена была где-то на другом месте» (Тамбовский кафедральный... собор. 1913. С. 258). Образ прославился в 1833 г., когда в сонном видении некой женщине, чей муж по ложному обвинению был заключен в тюрьму, явился старец (по варианту 1913 г. приводится чудо явления иконы женщине, получившей от нее исцеление, см.: Там же). Он велел отыскать келейную икону святителя в Спасо-Преображенском соборе Тамбова (начало строительства в 1694) и отслужить перед ней молебен. Икона была найдена (по одной из версий, в соборе женщине показали 2 иконы, свт. Питирима и образ Богородицы, в к-ром она признала икону, указанную старцем, см.: *Снессорева*. С. 111), ее омыли, отслужили перед ней молебен; муж женщины вскоре был оправдан. Икона была поставлена «на южной стене против того места, где покоится Пресвященнейший Питирим» (Тамбовский кафедральный... собор. 1913. С. 258). Согласно описи Спасо-Преображенского собора за 1920 г. (копия — Арх. Тамбовской епархии. Б. н. Л. 9), об-

раз помещался над гробницей свт. Питирима, рядом со Смоленской иконой Божией Матери.

После закрытия собора в 1929 г. (возвращен РПЦ в 1993) в нем разместились краеведческий музей. Из его запасников в 1988 г. была передана Девпетуровская-Тамбовская икона. В наст. время она находится в Спасо-Преображенском соборе на горнем месте в алтаре и выносятся для поклонения при службе архиерейским чином.

Иконография образа отличается от Д. и. из Батюшкова: Богородица и Младенец представлены оглавно, левая ручка Богомладенца раскрыта ладонью вовне вверх и едва не касается подбородка Богородицы. Икона написана на тонкой доске, размер с заправленными тканью широкими полями 41,5×36 см. В нижней левой части средника имеется след ожога, на правой щеке и шее Богородицы небольшие вздутия красочного слоя, возможно также являющиеся следствием ожога. По нижнему полю средника идет надпись: *Ѡв. прѣстѣл. ѡб. дѣвпѣтурѣвскіа.*

Описания иконы XIX–XX вв. указывают на древнее происхождение иконы. Так, в 1913 г. сообщалось, что в соборе, «на южной стене Дефтерувския Божия Матери, иконописной работы, небольшого формата... Колорит свеж и почти нисколько не потемнел. Судя по очерку полууставных литер подписи и кольцообразной чеканной работе, надобно полагать, что икона Дефтерувския Божия Матери написана и украшена ризой или в конце XV, или в начале XVI в.» (Там же). Находящийся ныне в Спасо-Преображенском соборе образ по стилистическим признакам можно отнести к нач. — 1-й трети XIX в.: традиционные приемы иконописания соблюдены лишь формально, живопись в целом выполнена в академическом стиле. Драгоценный убор иконы не сохранился, известно, что она была «обложена серебряными позлащенными листами с кольцообразной на них чеканкой» (Там же), серебряные венцы были дополнены эмалевыми вставками (*Кученкова В. А.* Святыни Тамбовской епархии. М., 1993. С. 100–101). На наличие оклада указывают следы гвоздей по контуру мафория Богородицы и небольшой фрагмент желтого металла, покрытый ромбовидным орнаментом, в левом нижнем углу средника.

В 1913 г. для образа была создана рама-икона «при возобновлении нижнего собора... в симметрию св. икон иконостасов, вставлена в средину иконы, окружена ликами святых, украшенными серебряною чеканною ризою» (Тамбовский кафедральный... собор. 1913. С. 258). опись Спасо-Преображенского собора за 1920 г. подтверждает, что икона «древнего письма... вставлена в другую, на которой сверху изображена Св. Троица, а внизу херувимы» (Л. 9) (местонахождение неизв.).

В наст. время икона находится в специально созданном для нее металлическом киоте с орнаментированными полями, на обороте выгравирована надпись (*Все упование мое на Тя возлагаю Мати Бжїа сохрани мѧ подъ кровомъ Твоимъ. 1862 го. октября 27 дня. Д. С.*), икона украшена плетеным венком.

Трижды во время визитов в Тамбов Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (в день памяти свт. Питирима в 1993, 1998 и 2002) мощи свт. Питирима и Девпетуровская-Тамбовская икона обносились крестным



Девпетуровская-Тамбовская икона Божией Матери (Спасо-Преображенский собор в Тамбове)

ходом вокруг Спасо-Преображенского собора. В 2005 г. в честь Девпетуровской-Тамбовской иконы Божией Матери была освящена домовая церковь при городской тюрьме.

На аналое в центральной части Спасо-Преображенского собора, близ мощей свт. Питирима, помещена еще одна икона, также называемая «Девпетуровская-Тамбовская». Она писана на старой доске, однако ее датировка невозможна из-за обильных прописей кон. XX в. Несмотря на близость изводов этой иконы и

чудотворного образа, свиток в левой ручке Богомладенца — один из определяющих признаков иконографии *Днепрской иконы Божией Матери*, т. о., эта икона не является списком с иконы свт. Питирима.

Оснований для смешения Д. и с Днепрской иконой, объясняемого, в частности, упрощением наименования «Девпетуровская» «в народном быту» (*Красилин*. С. 395), нет как с т. зр. иконографии, где прототипом Днепрской иконы является *Корсунская икона Божией Матери* с типичным для этой иконы изображением рук Богомладенца и Его Матери, так и с т. зр. истории почитания икон.

Лит.: *Сиссорева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 111; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 172; Тамбовский кафедральный Спасо-Преображенский собор // Изв. Тамбовской ученой архивной комиссии. Тамбов, 1913. Вып. 55; *Молчанов Н.* Жизнеописание свт. Питирима, еп. Тамбовского. Тамбов, 1914²; *Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 3. С. 65–66; *Bentchev J.* Die Bibliographie des Gottesmutterikonen. Bonn, 1992; *Красилин М. М.* Иконографический архетип и народное почитание чудотв. образов // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 395–396; Монахи и храмы Моск. епархии. М., 2004. С. 130–131.

Э. В. Шевченко

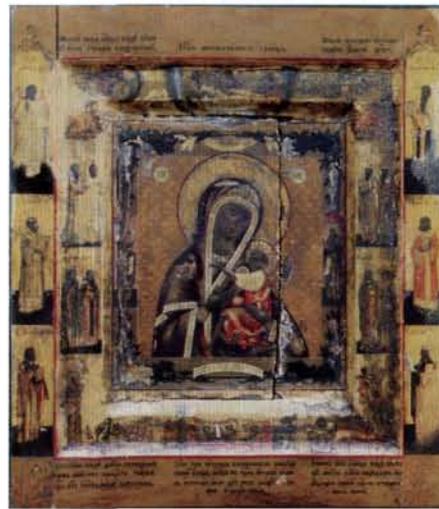
ДЕВСТВО [греч. παρθενία; лат. *virginitas*], состояние совершенства, бесстрастия, в узком смысле — целомудрие безбрачной жизни человека.

Д. есть совершенство, свойственное Божескому и бестелесному существу. Именованное нетленным и чистым — значит, считает свт. Григорий Нисский, иными словами обозначить Д. По человеколюбию Божию Д., будучи преимущественно принадлежностью бестелесных существ, даровано и тем, к-рые получили жизнь от плоти и крови, чтобы павшее человеческое существо восстановить, сделав его причастником чистоты. «...Такова сила девства, что оно и на небесах у Отца духов пребывает, и с премирными силами торжествует, и к человеческому спасению имеет отношение,— потому что собою вводит Бога в общение с человеческой жизнью, а человека окрывает желанием небесного...», т. о., Д. делается связью человека с Богом (*Greg. Nyss. De virgin. 2*). Подвиг Д. есть некое искусство и способность человека достигать более божественной жизни, уподобляться существам бесплотным (*Ibid. 5*).

Д. (в узком смысле) как целомудрие безбрачной жизни предполагает внешнюю, или «отрицательную»,

сторону — совершенное воздержание ото всего, дозволяемого в жизни супружеской, и внутреннюю, или положительную, сторону — целомудрие, такую добродетель, к-рая, обуздывая чувственное пожелание и покоряя его разуму, хранит в чистоте душу и тело (*Петр (Екатериновский), еп.* С. 37).

Бог чудесным образом отдает Себя человеку; в любви к Богу человек отдает Ему себя. Это взаимная жертвенная любовь: душа человеческая, являясь возлюбленной Бога, отдается только Ему. Полная самоотдача Богу является результатом духовного процесса, к-рый происходит в личности под влиянием благодати. Такая самоотдача и составляет суть



Икона Божией Матери
«Прежде Рождества и по Рождестве Девы».
1871 г. Мастер Т. В. Филатов (СОКМ)

Д.; Д.— это жертвенная любовь, обращенная к Богу. Оно находится в тесной связи с девственностью женщины или мужчины. Девственность человека означает, что он не принадлежит никому, кроме Бога Творца.

Д.— состояние естественное. В нем находились люди до грехопадения, в нем пребывают они в младенчестве. В обоснование естественности Д. против тех, кто хулят его, прп. *Иоанн Дамаскин* полагал воплощение от Девы Бога Слова. В естество человека Д. было насаждено «свыше и искони»: человек был сотворен из девственной земли; Ева создана только из Адама; рай был девственным. Первозданный человек жил в раю, а брака тогда и в помине не было, говорит свт. *Иоанн Златоуст*, обосновывая естественность и первенство Д.; понадобился ему помощник — и он появился, но брак еще не был

необходим; его не было бы и до сих пор, и люди жили бы в раю, как на небе, наслаждаясь беседой с Богом; плотская похоть, болезни рождения и никакая тленность не могли бы проникнуть в их души; «подобно светлому ручью, текущему из чистого источника, люди пребывали бы в том жилище, украшаясь девством» (*Ioan. Chrysost. De virg. 14*). Выражение «плодитесь и размножайтесь» (*Быт 1. 27*) не означает умножения человечества непременно через брачное соединение — Бог мог умножить людей и др. способом, если бы они остались верными заповеди Его (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 24*). «Тьмы тем ангелов служат Богу, и тысячи тысяч архангелов предстоит Ему (*Дан 7. 10*), и ни один из них не произошел по преемству, от родов, болезней чадородия и зачатия. Таким образом Бог тем более мог бы без брака создать людей, как создал Он и первых, от которых произошли все люди» (*Ioan. Chrysost. De virg. 14*).

Однако Д. не будет иметь высокого нравственного достоинства, если оно будет просто естественным состоянием, как в младенчестве (или в глубокой старости — вслед охлаждения чувств и омертвления плоти), ибо в таком случае оно «не есть дело свободы, ни плод подвига, следовательно не есть еще добродетель», такое естественное состояние, по словам свт. *Филарета* Московского, справедливо называют невинностью, потому что в нем нет вины, противоположной Д., «а еще нет в нем превосходного достоинства, принадлежащего девству совершенному» (*Филарет, свт.* С. 26–27).

Д.— состояние сверх-естественное. Т. о., в христианстве Д. понимается как состояние сверх-естественное. То, что было состоянием природы, становится объектом воли, объектом сознательного выбора и решения. Д. должно быть подвигом, предпринимаемым и проходимым для Бога. Ибо что приобретает без подвига, без борьбы духа, что достается само собой, естеством, то не имеет нравственного значения.

Иисус Христос, Сам Верховный Законоположник Д. (по выражению свт. Филарета), обращаясь к ученикам, говорит: «...есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вмес-



Адам и Ева в райском саду.
Фрагмент иконы «Св. Троица в деяниях».
Нач. XVII в. (НГОМЗ)

тить, да вместит» (Мф 19. 12). Разъясняя слова Господа, сщмч. Мефодий Патарский говорит, сколь трудно для людей Д. и чем оно величественнее, тем большим опасностям подвергается; нужны крепкие душевные силы, к-рые направляли бы «колесницу души в высоту» и не уклонялись бы от цели, пока, перенесясь через мир полетом мысли, ставши у небесного свода, «не узрят прямо самого нетления, исходящего из чистых недр Вседержителя. ...Девство, хотя ходит по земле, но, нужно думать, касается небес» (*Method. Olymp. Conv. decem virg. I 1*). Д. угодно Богу, но, щадя нас, зная немощи наши («дух бодр, плоть же немощна» — Мф 26. 41), отмечает свт. Иоанн Златоуст, Спаситель не возвел Д. в непрременную заповедь, но предоставил душам нашим выбирать (*Ioan. Chrysost. De virg. 2*). Более того, продолжает святитель, если бы Д. было законом, то исполняющие его не получили бы награды (ср.: Лк 17. 9). Ап. Павел, обращаясь к Коринфянам, пишет: «Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет...» (1 Кор 7. 25). В самом деле, вторит свт. Амвросий Медиоланский, относительно Д. может быть дан лишь совет, «ведь то, что принадлежит благодати, не повелевается, а только составляет предмет желаний; оно предлагается для свободного избрания, а не для обязательного исполнения (*servitutis*)» (*Ambros. Mediol. Exhort. virgin.*

3. 17). А между советом и запрещением, отмечает свт. Иоанн Златоуст, великое различие — как между произволением и необходимостью (*Ioan. Chrysost. De virg. 9*). Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает, что готов назвать девственницей лишь такую женщину, к-рая вольна была вступить в брак, но не вступила. «Ты не вступила в брак? Но это еще не девство» (*Ioan. Chrysost. De virg. 8*). Как никто не будет хвалить Д. евнухов, не вступающих в брак по необходимости естества, так не будет уважаемо и Д. ставших по необходимости девственниками. Избрание девственной жизни признается добрым тогда, когда оно совершается по расположению сердца, по свободной воле (ср.: 1 Кор 7. 37). «Девственниками называют тех, кто по доброй воле приносят себя в дар (*offerte*) Господу (Христу), отрицая брак и предпочитая жизнь в святости» (*Basil. Magn. Ep. 199. 18*). Но только для тех Д. легко приемлемо, кого осенила благодать Божия.

По учению ап. Павла, Д. даруется Богом (ср.: 1 Кор 7. 25), поэтому тому, кто из тщеславия желает принять Д., апостол советует вступать в брак — т. о. объясняет сщмч. Мефодий Патарский 1 Кор 7. 36 (*Method. Olymp. Conv. decem virg. III 14*). Но



«Стена еси девам».
Роспись собора Рождества Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий

кто по свободному произволению решил соблюдать Д., притом твердо пребывает в своем обете, тот выдерживает его до конца. Бог «послал с небес превосходнейшую и слав-

нейшую помощь — девство», чтобы помочь человеку после грехопадения, когда «поток тления разлился широко» и «потоплял души», сохранить душевные чувства от нападения страстей (*Method. Olymp. Conv. decem virg. IV 2*). Об этом 136-й псалом, в к-ром, как отмечает сщмч. Мефодий Патарский, души, «уже шествующие со Христом на небе», воспевают благодарственную песнь Богу за то, что «они не были увлечены земными и телесными волнениями», и зывают к Богу, чтобы «арфы» их, т. е. тела, не погибли, будучи «отторгнуты волнами сластолюбия от дерева девства», — символом Д. предстает речная ива (верба, *ἰτέα*) (ср.: Лев 23. 40; «и будут расти между травою, как ивы при потоках вод» — Ис 44. 4) (*Ibidem*); «как это дерево обыкновенно зеленеет и растет от воды, так и девство обыкновенно цветет и возрастает, укрепляясь (священными) речениями...» (*Ibid. IV 3*).

Д. является не только Д. плоти, но и Д. души. Согласно блж. Августину, Д. тела есть в то же время и Д. духовное, т. к. это есть воздержание, вдохновенное почитанием, которое служит Д. и хранит его (*Aug. De sancta virg. 8*). Сщмч. Мефодий Патарский говорит о недостаточности для достижения Д. лишь сохранения тела чистым, нужно, чтобы и душа — эта святыня тела — украшалась правдой (*Method. Olymp. Conv. decem virg. I 1*). Согласно свт. Киприану Карфагенскому, «не имеющие мужей, а следовательно и побуждений к угодению им, должны пребывать непорочны и чисты не только по телу, но и по духу» (*Cypr. Carth. De habitu virginum. 5 // PL. 4. Col. 445*).

О том, что свт. Иоанн Златоуст вкладывает в понятие «Д.» более широкий смысл, чем только воздержание от плотских отношений, говорит, напр., следующее его рассуждение: «Дев еретических я никогда не назову девственницами, — во-первых, потому, что они не чисты, так как не обручены одному Мужу (Христу. — Л.Л.)... Как же могут быть чистыми те, которые не питают любви к одному Мужу, а присоединяют к Нему другого несуществующего бога?» (*Ioan. Chrysost. De virg. 1*). Не в одежде заключается Д., говорит святитель, «а в теле и душе» (*Ibid. 7*). «Крестная жизнь есть и корень и плод девства» (*Ibid. 80*). Д. производит «все доброе»: свободу, дерзновение,

мужество, ревнование, любовь к небесному (Ibid. 81).

Прп. Исидор Пелусиот полагает Д. лишь воздержанием от брака и плотских отношений: притча о 10 девах (Мф 25. 1–13) показывает, говорит он, что, если кто хранят Д., но не имеют др. добродетелей, напр. сострадательности или смирения, те не войдут в Царство Небесное (Isid. Pel. Ep. I 286). В то же время, восхваляя Д. («Подвиг девства велик, славен,



Притча о 10 девах.

Роспись Спасо-Преображенского собора
Спаского мон-ря в Ярославле.
1563–1564 гг.

божествен — это борьба с врожденным телу сластолюбием» — Ibid. II 441), он указывает, что Д. «облегчает труды в других подвигах», обуздывает страсти (Ibidem). «Не чистою только тела, о премудрая, но и невозмущаемостью духа определяет девство богомудрый Павел» (Isid. Pel. Ep. I 508).

Свт. Василий Великий о Д. говорит, что оно «заключается не в одном только воздержании от деторождения, но вся жизнь и быт и нрав должны быть девственны, во всяком занятии безбрачного показывая нерастленность» (Sermo 13). Девственная жизнь, полагает свт. Григорий Нисский, «есть некоторый образ блаженной жизни в будущем веке» (Greg. Nyss. De virgin. 13). Согласно свт. Григорию, смерть не может преступить Д., она исчезает в нем; Д. сильнее смерти, «почему справедливо именуется нерастленным (ἀφθορον) тело, не поработившееся сопряжению тленной жизни... так как в нем прервалась постоянная последовательность тления и смерти, которая непрерывно продолжалась от прародителя до жизни девственни-

ка. ...обрела она в девстве предел своему действию, далее коего идти ей невозможно» (Ibid. 14).

Девственник устраняется от супружества, чтобы склонность к земному не препятствовала его стремлению к Богу. По этому стремлению всей силой ума и любви к Господу и по направлению всей деятельности к благоугождению Ему «девствующая душа и называется невестою Небесного Жениха. Из сего главного закона девства, — согласно свт. Филарету (Дроздову), — не трудно уразуметь, что телесное удаление от всего, принадлежащего браку, не есть совершенное девство, а только низший степень оно: ибо стремление и приближение к Богу, как Существу духовному, может и должно совершаться собственно в духе; девство же тела отъемлет только препятствия стремлению духовному, и пресекает стремления противоположные» (Филарет, свт. С. 27).

Особенно же целомудрие Д. должно заключаться в чистоте души, по преимущественной важности духа пред телом. Притом целомудрие тела без чистоты души не может быть хранимо; потому что от нечистых мыслей и ощущений рождающееся нечистое желание легко может перейти и в греховное действие; или же целомудрие тела без чистоты души останется бесполезным (Петр (Екатериновский), en. С. 38–39). «Если видимо соблюдаешь тело свое от растления и блуда, внутренне же любодействовал и творил блуд в помыслах своих, то прелюбодей ты перед Богом, и не принесет тебе пользы девственное тело твое» (Macar. Aeg. II 26. 13). Ибо Господь учит, что «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5. 28).

Прп. Иоанн Кассиан Римлянин полагает, что к «чину» девственников могут быть причислены и те, кто, «после опытов развращения, долгим трудом и тщанием достигли подобного состояния чистоты по непорочности души и тела...» (Ioan. Cassian. De inst. coenob. 4). К такому взгляду на Д. присоединяется и прп. Никита Стифат: «Не говори в сердце своем: невозможно мне снова стяжать чистоту девства, после того как я столько раз растлевал себя и подпадал неистовству тела. Ибо, где приложены будут болезни и труды покаяния со злостраданием и теплою душевною и источаются реки

слез умиления, там все твердыни греха разрушаются, всякий огонь страстей угасает и совершается новое свыше рождение наитием Духа Утешителя, — и душа опять соделывается палатою чистоты и девства...» (Nicet. Pector. Physic. II 50). Эти размышления о «повторном девстве» свидетельствуют о широком смысле понятия «Д.» как о состоянии совершенном, прежде всего в духовном плане.

В кн. «Любовь и ответственность» папа Иоанн Павел II обсуждает проблему более позднего развития духовной позиции воли. Более позднего — потому что к необходимости полной и исключительной самоотдачи Богу, к-рая являет собой внутреннюю суть Д., человек нередко приходит тогда, когда уже не обладает девственностью в плотском смысле. Позиция эта возникает как результат внутренних поисков в разных жизненных обстоятельствах, напр., кто-то, потерпев неудачу в браке, отказывается от него. Но человеку свойственна потребность жертвенной любви, потребность самоотдачи др. личности, и, когда такую личность найти не удастся, человек воспринимает это как своего рода указание — ведь существует возможность самоотдачи Самому Богу. Тут обнаруживается трудность психологического характера: можно ли отдать Богу то, что «не удалось» отдать человеку? Брак и в особенности Д., связанное с жертвенной любовью, по убеждению большинства людей, должны быть плодом «первой любви», т. е. первого выбора. Принятие возможности «повторного девства» приходит через осознание, что жизнь человеческая может и должна быть поиском пути к Богу, пути все более правильного и все более близкого. Таким именно путем является Д.

Ветхий Завет о Д. Как особое состояние, как идеал, как начало особого рода жизни Д. не имело почвы в библейском мировоззрении. Моисеево законодательство, к-рое столь подробно рассматривает все, касающееся брака, столь обстоятельно говорит об обете назорейства (Числ 6. 1–8) и др. обетах и обещаниях (ср.: Числ 3. 3–16), ни слова не содержит о Д. Даже в отношении священства, отмеченного в законе как высшее состояние, как определяемый Богом удел, законодательство провозгласило моногамный брак (Лев 21. 10–



«Приведутся Царю девы в след Ея...».
Икона «Введение Богородицы во храм».
Ок. сер. XV в. (ЦАК МДА)

14), потребовав, т. о., от первосвященника возвращения к райскому состоянию (Переверзев. С. 594, 595). Д. было чуждо древнеевр. народу, поскольку идея деторождения имела в нем глубокие корни (ср.: Втор 25. 9). Д. отождествлялось с бесплодием, считавшимся позором, поношением (Быт 30. 23; 1 Цар 1. 11; Лк 1. 25). Дева скорбела о своем Д., т. к. она лишалась награды от Бога (Пс 126. 3). Дочь Иевфая, к-рая по обету отца осталась навсегда девственницей, оплакивает свое Д. (Суд 11. 38), «и вошло в обычай у Израиля», чтобы др. дочери Израилевы совершали плач о дочери Иевфая в продолжение 4 дней в году (Суд 11. 40). Отрицание Д. доходило почти до органического отвращения; так, Сарра, дочь Рагуила, обращается с молитвой к Богу взять ее от земли, чтобы не слышать больше укоризны, ибо для нее лучше умереть, чем остаться девой (Тов 3. 15).

Наименование «дева» в ВЗ предлагается и к стране — так пророки называют непокоренную страну (Ис 23. 12; 47. 1; Иер 46. 11), в частности дают это имя Израилю (Ам 5. 2; Ис 37. 22; Иер 14. 17; Плач 1. 15; 2. 13), когда оплакивают потерю территории. Иеремия, говоря о том, что избранный народ нарушил завет, также называет его «девой Израилевой» (Иер 18. 13), чтобы напомнить ему о верности. Это же наименование повторяется в связи с восстановлением Израиля, когда у Яхве и Его народа образуются вновь отношения любви и верности (Иер 31. 4, 21). По Ис 62. 5, брак юноши с де-

вой является символом мессианского брака между Яхве и Израилем. Своими абсолютными требованиями Бог подготавливал верных сохранить для Него всю их любовь (Potterie. Стб. 261–262).

Осуществителями Д. у евреев были только нек-рые тайнозрители евангельских истин (пророки Илия, Елисей, Иеремия, Даниил; и было к Иеремии «слово Господне: не бери себе жены, и пусть не будет у тебя ни сыновей, ни дочерей...» — Иер 16. 1–2). В сознании этих мужей Д. мыслилось подвигом, угодным Богу; в противном случае, ревнуя о богоугождении, они не налажали бы его на себя, но массе евр. народа такое сознание было чуждо (Пономарев. С. 36). В храме иерусалимском имелись избранные девы, но апостол говорит о них, что все, что с ними происходило, было образом, «чтобы стать свидетельством будущего (1 Кор 10. 11)» (Ambros. Mediol. De virginib. I 3. 13).

«Ветхий Завет, таким образом, сказал свое первое и сильное слово в пользу девства. Ветхозаветный плач об утерянной райской гармонии брака естественно переходит в новозаветную радость о Христе христианских девственников» (Переверзев. С. 598). Пророка и Предтечу Господа Иисуса Христа считают «первообразом иноческой жизни»: он вел девственную жизнь в пустыне, носил кожаную одежду и питался скудной пищей (Казанский. 2000.



Ангел Господень ведет в пустыню
Иоанна Предтечу. Роспись кафоликона
мон-ря св. Бессребренников в Арголиде,
Греция. XVII в.

С. 60). Своей аскетической жизнью Иоанн Креститель уготовил путь пришествию Мессии.

Христианский идеал Д. Пример девственной жизни дал людям Иисус

Христос. «Он, приняв плоть, сохранил ее нерастленной — в девстве. Так и мы, если хотим быть подобными Богу и Христу, должны стараться соблюдать девство. Ибо подобие Божие состоит в воздержании от растления. А что вочеловечившееся Слово стало перводевственником... это объяснил нам вдохновенный Христом Иоанн в книге Откровения...» (Method. Olymp. Conv. decem virg. I 5). «Сам Христос — слава девства, не потому только, что Он родился от Отца безначально, без истечения и без сочетавания, но потому, что, соделавшись и человеком наподобие нас, Он превыше нас воплотился от Девы без [супружеского] соединения и Сам в Себе Самом показывал истинное и совершенное девство», и хотя Он не дал нам закона Д., но Своим примером наставил нас, дал нам силу для исполнения Д. (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 24).

«Христос, — замечает блж. Иероним Стридонский, — есть Девственник; Мать Этого Девственника есть Приснодева — Мать и Дева» (Hieron. Ер. 48). И в др. месте: «Он Девственник от Девы, от неистленной неистленный. Поскольку мы люди и не можем подражать рождению Спасителя, будем подражать по крайней мере Его жизни» (Hieron. Adv. Iovin. I 8 // PL. 23. Col. 221).

Церковь Дева — Невеста Христова. Жених и Его Невеста — образ таинственного союза Христа с Его Церковью. Христос Сам говорит о Себе как о Женихе (Мф 9. 15; 22. 2–14; 25. 1–13; Лк 12. 35–36; Откр 19. 7–9; 21. 2), Женихом называет Его Иоанн Креститель (Ин 3. 29), Церковь является по отношению к Нему в образе Его Невесты, Жены (2 Кор 11. 2; Еф 5. 25–32; Откр 18. 23; 19. 7–8; 21. 2, 9; 22. 16–17); в притче Господа Иисуса Христа Царство Небесное представляется как брачный пир (Мф 22. 2–14).

Образом Церкви Небесной являются 144 тыс. «девственников», «которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел. Они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу... они непорочны пред престолом Божиим» (Откр 14. 3–5). Для этого и существует Церковь, «к совершению святых... для созидания Тела Христова» (Еф 4. 12). Здесь раскрывается эсхатологическая перспектива Д. Однако единение Христа и Церкви — действительное, а не только ожидаемое, и вместе с тем это великая тайна



Христос и Церковь-Невеста.
Икона. 1-я четв. XVIII в.
(ГТГ)

(ср.: Еф 5. 32). По ап. Павлу, «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф 5. 25–27).

Соединение Христа и Церкви является девственным союзом, символ к-рого — брак. Ап. Павел, обращаясь к Коринфской Церкви, пишет: «...я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою» (2 Кор 11. 2); он чувствует обязанность ревниво оберегать чистоту ее веры. Мы молимся, продолжает апостол (2 Кор 13. 9), «о вашем совершенстве (καταρτισμός)», т. е. о нравственном совершенствовании (см.: *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 39).

В понимании св. *Николая Кавасилы* Евхаристия — «это и есть знаменитый брачный пир, на который все-святой Жених приводит Церковь, как невесту-деву» (*Nicol. Cabas. De vita in Christo.* 4).

Дева Мария — идеал девственной чистоты. Д. Богородицы получило свое прообразование в ВЗ. К числу прообразов приснодевства Божией Матери относят ворота храма, к-рые в видениях Божиих были показаны прор. *Иезекиилю*: «Ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены» (Иез 44. 2; ср.: *Ambros. Mediol. De instit. virgin.* 8. 52–57).

Мать Иисуса — единственная женщина в НЗ, Которой дается наименование «Дева» (Лк 1. 27; ср.: Мф 1. 23). В Слове на Рождество Христово, приписываемом свт. Амвросию Медиоланскому, обосновы-

вается необходимость девственного Боговоплощения тем, чтобы «Тот, Которого первое рождение было славно, был безуко-

ризен и во втором. Т. е. как от вечности родило Его девственное Боже-

ство, так и во времени должна была родить Его Дева Мария» (*Ambros. Mediol. Serm. 6: De Natali Domini* 4. 7 // PL. 17. Col. 616). Необходимость девственного Боговоплощения свт. *Фотий*, патриарх К-польский, усматривает в сравнении Второго Адама с первым: «Надлежало приготовить на земле Мать Творца для воссоздания падшего, и притом Деву, 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.*).

«И в какой, больше нежели небесной, высоте Она показала нам достоинство девства! — обращается свт. Филарет (Дроздов) к слушателям со Словом в день Введения во храм Пресв. Богородицы.— От Евы до Нее женский пол, так как и мужеский, служил закону брака, в чаянии той награды, что рано или поздно произведет на свет благословенное Семя, Которое «сотрет главу адского змия» (Быт 3. 15) и о Котором «благословятся вси языцы земнии» (Быт 22. 18): но сия награда не браку была предназначена. Брак мог рождать только человек. Одно девство достойно было родить Богочеловека» (*Филарет, свт.* С. 24).

И если Мария чистейшим Д. достигла беспримерного избрания Божия, через Д. «Она, как солнце, взошла очевидно превыше всего древнего, верно же и превыше всего грядущего мира», Ее одну Д. «сделало честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения Серафим», то подражающих ей, говорит свт. Филарет, Д. может сделать равными ангелам (Там же. С. 25), в этом утверждении он ссылается на слова Господа: «...в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф 22. 30; ср.: Лк 20. 35–36).

Мария — «образ девства. Действительно, Мария такова, что жизнь Ее одной является наукой для всех» (*Ambros. Mediol. De virginib.* II 2. 15). Сколько же видов добродетели в одной Деве? — вопрошает свт. Амвросий Медиоланский и отвечает: «Уединенность скромности, знамение веры, послушание благочестию; Дева — в доме, Она — спутница в служении, Она — мать для храма» (*Ibid.* II 2. 15).

Д. как средство к достижению высшего совершенства. Девственники пользовались в ранней Церкви особым уважением: Апостольские постановления предписывают, чтобы девственницы (παρθέναι) вместе с вдовицами и старицами в храме стояли впереди всех (Const. Ap. II 12), чтобы подвижники (ἀσκηταί, παρθέναι) причащались непосредственно после клира (*Ibid.* VIII 13. 14). Принявшие Д. по обету составляли в Церкви особый класс, они были тем же, чем стали впосл. иноки. Блж. Иероним Стридонский свидетельствует, что сщмч. *Климент* Римский (кон. I в.) обращался в окружающих посланиях к девственникам и в них значительное место отводил рассуждениям о чистоте Д. (*Hieron. Adv. Iovin.* I 30; *Казанский.* 2000. С. 68). Христианские апологеты, защищая христианство перед язычниками, указывали на девственников и девственниц как на пример святости христианской нравственности. Сщмч. Иустин Философ († 166) свидетельствовал, что «есть много мужчин и женщин лет шестидесяти и семидесяти, которые из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве...» (*Iust. Martyr.* I Apol. 15). О том же писали Афиногор (II в.), Минуций Феликс († 210).

Уже в ранней Церкви понятие «Д.» истолковывалось в широком смысле — как чистота жизни и помыслов христианина. Юноши «должны быть непорочны во всем» (*Polycarp. Ad Phil.* 5), — поучал сщмч. *Поликarp* Смирнский († ок. 166). На Д. смотрели не как на заповедь, а как на обет, как на дело добровольное, к-рое человек мог взять на себя и мог не брать, но, взявши, непременно должен был хранить ради Царства Небесного. В качестве обета, избираемого добровольно, Д. считалось подвигом высшим, его ставили на 2-е место после мученичества. Сщмч. *Игнатий Богоносец* († 107), согласно прп. Иоанну Дамаскину, говорил

одному пастырю, чтобы он не возлагал ни на кого ига Д., ибо нелегко сохранить его, когда оно бывает по принуждению (*Ioan. Damasc. Sacra parall. 96. 245*).

Сщмч. Климент Римский увещивал: «Чистый по плоти не превозносись, зная, что есть другой, дарующий воздержание» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 38. 2*). Сщмч. Игнатий Богоносец в Послании к Поликарпу также отмечал, что пребывающий в чистоте не должен тщеславиться, в противном случае он погибнет (*Ign. Ep. ad Polyc. 5*).

«Новым» в христианском аскетизме II–III вв. по сравнению с «новозаветным аскетизмом», — отмечает А. И. Сидоров, — является, пожалуй, как бы «теоретическое обоснование» идеала девства, хотя, безусловно, это «обоснование» зиждется целиком на Священном Писании Нового Завета» (*Сидоров. С. 65*).

В «Пастыре» *Ерма* (II в.) символ Д. используется для изображения требований, к-рым должна отвечать жизнь христианина. Он описывает символическую сцену: Ерм проводит ночь возле башни с 12 девами; башня символизирует Церковь, а девы — «святые духи; человек не может войти в Царство Божие, если они не облечат его в свою одежду. ...Эти девы суть силы Сына Божия» (*Herma. Pastor. III 10, 11*). Речь идет о дарах Св. Духа и о христ. совершенствах, в к-рые должен облакаться верующий. *Тертуллиан* (2-я пол. II в. — 1-я пол. III в.) говорит о степенях (или видах) Д.: «Бог хочет, чтобы мы, сотворенные по Его образу, были так же святы, как свят Он Сам» (ср.: 1 Фес 4. 3; Лев 11. 44), поэтому Он установил различные степени святости для людей: 1-я степень — Д., соблюдаемое от рождения; 2-я — состоит в том, что после крещения вступившие в брак очищали себя добровольной разлукой или сохраняли целомудрие, пребывая как бы в безбрачном состоянии; 3-я степень — в едиобрачии, в отказе от вступления во 2-й брак по смерти супруги. Все 3 степени достойны похвалы, даже 3-я, поскольку «воздержание есть добродетель» (*Tertull. De exhort. castit. 1*).

О том, что непорочность девственника должна проявляться во всем, сщмч. Киприан Карфагенский (1-я пол. III в.) писал: «Если (некоторые) посвятили себя Христу, то должны пребывать целомудренны-

ми и чистыми, без всякой фальши и с твердостью и постоянством ждать награды девства. Если же не хотят более оставаться в этом состоянии или не могут, то лучше пусть вступают в брак, чем впадать им в огонь от своих согрешений» (*Cypr. Carth. De habitu virginum*; ср.: 1 Кор 7. 7–9). «У христиан есть мужи, — свидетельствовал *Ориген* (кон. II–III в.), — которые служат Божеству отсечением от души всякой похоти... совершенное девство почитают» (*Orig. Contr. Cels. VII 48*).

Воздержание от удовольствий брачной жизни подавляет похоть, отрешает сердце от привязанности к земному, делает его более способным возлюбить Бога: когда сердцу нечего



«Поклонение праведников Агнцу». Фрагмент иконы «Апокалипсис». Кон. XVI в. (ГТГ)

любить и нечем усладиться на земле, тогда в нем сильнее может пробудиться жажда небесного, и оно тем совершеннее может любить Бога. «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» (1 Кор 7. 32–34). По мере очищения сердца и по мере освобождения ума от влияния страстей очищается, просветляется и взор ума на предметы, и ему способнее возносится в высшую область созерцания Бога. Ясное видение Бога Спаситель усваивает имеющим чистые сердца (Мф 5. 8). Целомудрие Д., подавляя волнение страстей и умиротворяя дух, восстанавливает порядок душев-

ных сил, а отсюда проистекают спокойствие души, чистое удовольствие и духовное веселие (*Пемр (Еккериновский), en. С. 83*).

Подвиг Д. труден, на этом пути подвижника поджидают мн. искушения от плоти и мира. Издревле существуют удивительные рассказы о христианах-подвижниках, выбравших этот путь к Богу.

Особый вид аскетического подвижничества, существовавший уже в первые века христианства, — воздержание в браке. «Луг духовный» содержит рассказ о пресвитере и его жене, подвизавшихся в таком подвиге. Родители против воли заставили молодого человека вступить в брак, однако он настолько был чужд плотских воледелений, что и супругу свою убедил проводить жизнь с ним в девственной чистоте. Так и прожили они до старости, как брат с сестрой, вместе пели псалмы в храме. Однажды пресвитера оклеветали, и епископ, не зная его образа жизни, приказал заключить пресвитера под стражу. Настало воскресенье; ночью является ему юноша благолепного вида и говорит: «Встань, священник, и иди в свой храм совершать литургию». «Я не могу, — отвечает священник, — так как содержусь в заключении». «Я открою тебе двери темницы, пойдем». Днем пресвитера хватились; посланный епископом слуга сообщил, что священник совершает литургию в своем храме. Разгневанный епископ поклялся, что наутро с бесчестьем вернет его. Ночью вновь предстает священнику тот же юноша и отводит его в темницу, так что никто этого не видел. Утром, узнав, что неведомо как священник опять оказался в темнице, епископ позвал его и стал расспрашивать. Тот отвечал — и епископ понял, что это совершил ангел Божий, чтобы не осталась скрытой добродетельная жизнь священника и чтобы все, узнав об этом, воздали хвалу Богу, прославляющему рабов Своих (Луг духовный. 108).

Подвиг Д. человек не может совершать только собственными силами без участия Бога. Бог поддерживает и ограждает подвижников. Об этом др. рассказ. В Св. граде жила монахиня, отличавшаяся благочестием и усердием в служении Богу. Один юноша воспылал к ней сатанинской страстью. Сожалея о молодом человеке, дева взяла корзинку, положила в нее немного бобов и удалилась

в пустыню. Устраняя т. о. юношу от соблазна, она заботилась о спасении его души и самой себе искала безопасности. В пустыне она прожила 17 лет, и все эти годы Бог хранил ее и питал: ее не видел ни один человек, а она видела всех, бобы в ее корзинке не убавлялись (Луг духовный. 179).

Девственники. Св. *Епифаний Кипрский* принимал за основание обета Д. слова Спасителя: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12). Основанием обета Д. служит пример Господа Иисуса Христа и Его апостолов (*Eph. Adv. haer. 38. 4*). Ап. Павел говорит: «...желаю, чтобы все люди были как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я» (1 Кор 7. 7–8).

Выступая против тех, кто упрекают девственников в том, что они «не уважили закон чадородия», но не против возлюбивших честный брак, прп. Исидор Пелусиот восхваляет Д.: «...сколько небо отстоит от земли и душа отлична от тела, столько же различия у девства с браком» (*Isid. Pel. Ep. II 441*; ср.: III 94). Образно Д. представляется преподобному во главе полка, оно «украшает чело дружины», а брак занимает середину, он «дан в опору слабейшим», он может спасти тех, кто сохраняют его, но на высоту Д. не возведет. Д. не знает болезней и душевных тревог, не терпит мук рождения, оно преобладает над любостыжанием, ибо ему не нужно заботиться о детях, о муже (или жене), об украшении тела и проч. Д. обуздывает страсти, а брак «уловляется другими страстями» (*Ibid. II 441*). «Уступим честному браку принадлежащие ему похвалы, так как установлен он Богом и почитается людьми; но да не входит он в состязание с девством и остается в собственных своих пределах» (*Ibid. III 94*), брак необходим, продолжает преподобный, если имеется в виду рождение детей, а не сладострастие. Возлюбившие Д. вписаны в ангельские чины (*Ibidem*).

Д. как подвиг, как добродетель, как путь совершенства имеет место тогда, когда человек в возрасте, по природе располагающем к супружеству, не предаваясь влечению природы, решается не приобщаться к браку,

а навсегда соблюсти Д. Вместе с тем, подчеркивают св. отцы, вступающий на этот путь совершенства должен следовать главному закону подвига, — чтобы подвиг Д. предпринимаем и проходим был для Бога. «Девственники, — обращается свт. *Игнатий (Брянчанинов)* к принявшим на себя подвиг Д., — то есть те, которые не вкусили смерти душевной действительным впадением тела в блуд! храните ваше девство, как драгоценное сокровище: при правильном монашеском жительстве вы не замедлите ощутить так называемое святыми отцами духовное действие, или действие Святого Духа на душу, действие, которое сообщается душою телу и опытно удостоверяет нас, что тела наши сотворены для наслаждения духовного, что они низошли к сочувствию наслаждениям скотоподобным по причине падения, что они могут возвратиться к сочувствию наслаждениям духовным посредством истинного покаяния» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: Аскетические опыты. Т. 1. [М.], 1996. С. 347–348*). В соч. «О монашестве» свт. Игнатия, написанном в форме диалога между мирянином и монахом, мирянин с сомнением спрашивает, как же может христианин знать, способен он или не способен к принятию Д. И автор устами монаха отвечает: способен по собственному произволению, как в непорочном (райском) состоянии человек был волен, пребывать в этом состоянии или выйти из него, так и по обновлении его естества (к-рое «есть дар Искупителя») человеку предоставляется возможность, усвоить это обновленное естество во всем его развитии, или «только в известной степени, нужной для спасения», или же пребывать в состоянии падения (Там же. С. 475).

Совість девственника, принимающего на себя этот подвиг, чувствует себя спокойной и удовлетворенной, вопрос о том, имеет ли избранный им подвиг к.-л. высшую санкцию, решается в положительном смысле: слова Христа «кто может вместить, да вместит» Д. (Мф 19. 12) исключают всякие колебания и сомнения; убеждение в истинности избранного пути у девственников, внимающих словам Спасителя, настолько же твердо, насколько тверда у них сама вера в Бога, настолько же живо, насколько живо и стремление к спасению души (*Пономарев. С. 58*).

Гонения на Церковь Христову в первые века христианства (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*) не давали возможности образоваться девственному житию «в правильные и благоустроенные общества». До имп. равноап. *Константина I Великого* существовал закон, преследовавший безбрачную жизнь (*Euseb. Vita Const. IV 26*). Основать общество вдали от города, в уединенном месте, девственники не могли, к тому же в христ. семьях все были подвижниками, а надзор властей не проникал в семью. Христианские семьи не общались с языческими, не участвовали в их празднествах. Положение изменилось, когда христ. вера была объявлена господствующей в империи, в к-рой все институты были проникнуты язычеством. Христиане при частом общении с язычниками теряли чистоту жизни первоначальной Церкви (*Казанский. 2000. С. 82–84*). «И явление монашества есть одно из благодетельных Божественного Промысла для Церкви... Для всех христиан открылся безопасный приют для благочестивой жизни, огражденный от искушений и соблазнов мира» (Там же. С. 86).

В первые века христианства мужчины, торжественно перед епископом принимавшие обет Д., именовались девственниками (οἱ παρθένοι), они становились клириками и занимали в Церкви высокие места. Епископы в эту эпоху нередко состояли в браке, но могли и не быть в браке, а уклониться от него ради воздержания, что считалось заслугой, т. о., мысль о безбрачии епископа, к-рую Трулльский Собор (см. в ст. *Вселенский VI Собор*) возвел в закон (прав. 12), с самого начала присутствовала в Церкви (*Никодим [Милаш]. Правила. Т. 1. С. 460*).

Девственницы. Сщмч. Киприан Карфагенский, говоря, что «не одному только мужескому полу усвоит Господь благодать целомудрия (continentiae gratiam)», особенно восхваляет девственниц, ибо «девство предназначается для Царствия Божия» (*Cypr. Carth. De habitu virginum. 4 // PL. 4. Col. 444*). В общем созвучном хоре церковном девы, согласно сщмч. Киприану, занимают особое место; «это светозарнейшая часть стада Христова. Ими радуется, в них обильно красуется славное чадородие Матери-Церкви: и чем более девство увеличивается в числе

своем, тем более возрастает радость Матери» (Ibidem). Свт. Амвросий Медиоланский замечает, что девственницы (virgines) удостоились первыми видеть воскресшего Христа (ср.: Мф 28. 9–10), прежде апостолов (Ambros. Mediol. De virginit. 3. 14).

Девственницы, избравшие вместо брачных уз служение Господу, существовали уже в первые века христианства. О них упоминает сщмч. Игнатий Богоносец в приветствии, направленном к христианам Смирнской Церкви (Ign. Ep. ad Smyrn. 13). Тертуллиан, обращаясь к жене с увещанием в воздержании, приводит в пример тех, кто «отвергают брак и предпочитают святость: они — Божии невесты, для Бога их красота и невинность. С Ним они живут, с Ним беседуют, с Ним проводят и дни и ночи, Ему приносят свои молитвы в приданое и от Него получают, словно свадебный подарок, милость. Они избрали благу участь и, отказавшись от замужества на земле, уже причислены к сонму ангелов» (Tertull. Ad uxog. I 4). Свт. Иоанн Златоуст предупреждает склонных принять Д. о том, что это должен быть подвиг во имя Христа (Ioan. Chrysost. De virg. 8 // PG. 48. Col. 538). Святитель предостерегает тех, кто избирают Д. потому, что считают брак делом нечистым, ибо они оскверняют и само Д., — их Д. «гнуснее прелюбодеяния» (Ibidem).

Не в одежде и не в цвете лица заключается Д., а в теле и душе, легкомысленно, считает свт. Иоанн Златоуст, видеть заслугу девственницы — «этого дивного и превосходящего все человеческое явления» — в неприбранных волосах, поникшем лице, серой одежде, не вникнув в ее душу, в ее внутреннее настроение (Ioan. Chrysost. De virg. 7). Блж. Иероним Стридонский в письме к Димитриаде, пожелавшей хранить Д., раскрывает существо Д.: как пост не является сам по себе добродетелью, так и «невинность и чистота (sanctificatio atque pudicitia), без которой никто не узрит Бога, составляет ступень для ищущих высших добродетелей, но если она будет только одна, то не может еще дать девственнице венец» (Hieron. Ep. 130: Ad Demetriadem. 11 // PL. 22. Col. 1116–1117). Он напоминает притчу Господню о мудрых и неразумных девах — первые вводятся Женихом на брачный пир, а вторые, «не имея елея добрых дел, с угасшими светильни-

ками изгоняются» (Мф 25. 1–12). Согласно сщмч. Мефодию, еп. Патарскому, «неразумные девы» — это те, кто, стремясь достигнуть цели Д., исполняют для этого все пристойно, но, тщеславясь намерением, ослабевают и побеждаются мирской суетой (Method. Olymp. Conv. decem virg. VI 2).

Девицы, давшие обет безбрачия и заявившие о своем обете торжественно перед епископом (IV Всел. 16; Карф. 44), именовались св. девами (ἱεροὶ παρθένοι), нек-рые из них избирались *диакониссами* (IV Всел. 15).

Отвечая тем, кто утверждали, что девицу нужно посвящать Богу в более зрелом возрасте, свт. Амвросий Медиоланский соглашается, что



Мц. Фекла.

Роспись ц. Спаса Преображения
на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г.
Мастер Феодан Грек

священник должен поступать осмотрительно, «обращать внимание на возраст, но на возраст веры и стыдливости» (Ambros. Mediol. De virginit. 7. 39), молодой возраст не является препятствием: всякий возраст угоден Богу, но для посвящения принимается во внимание душа девицы. «Без сомнения, не старость, а добродетель прославила Феклу» (Ibid. 7. 40), вера во Христа и стойкость — св. мц. Агнию (Idem. De virginit. 2. 7–9). Лилиями Христовыми называет святитель посвященных дев (Idem. De instit. virgin. 15. 93). Дева должна сохранять без порока и дух, и душу, и тело — вот что должна соблюдать в себе дева, «дабы не причинить какого-либо поношения святому девству», — увещает свт. Амвросий (Ibid. 2. 14, 15).

Св. отцы ссылаются на апостолов, к-рые учили, что девы должны украшаться «не внешним плетением волос, не золотыми уборами» (1 Петр



Мц. Агния.

Мозаика ц. Свнт-Аполлинаре
Нуово в Равенне. VI в.

3. 3), «не жемчугом, не многоцветною одеждою, но добрыми делами» (1 Тим 2. 9), «нетленной красотой кроткого и молчаливого духа» (1 Петр 3. 3). Свт. Киприан Карфагенский отмечает, что девственница должна и другим представляться по наружности таковой, «непорочность должна являть себя одинаково во всем, и одежда тела не должна порочить добродетели души» (Cypr. Carth. De habitu virginum. 5 // PL. 4. Col. 445). Девственница, по словам свт. Иоанна Златоуста, должна являться образцом любомудрия и «изумлять всех, как бы ангел, ныне сошедший с неба» (Ioan. Chrysost. Quod regul. femine. 7 // PG. 47. Col. 527). Свт. Амвросий Медиоланский, слагая гимн Д., воспевае жизнь девственниц, к-рой они на земле подражают ангелам (Ambros. Mediol. De virginib. I 8. 48, 51). «Вы от мира сего, и в то же время вы пребываете вне сего мира. Мир удостоился вас иметь, но не смог удержать» (Ibid. I 8. 52).

Свт. Киприан Карфагенский желал видеть девственниц живущими общинами, вместе с обетом Д. исполняющими обеты добровольной нищеты и послушания. Это осуществлялось в иноческих жен. обителях (Казанский. 2000. С. 80). Однако с самых первых времен христианства до кон. III в. девственницы могли жить только в семьях, девы были заботой Церкви, младшие вручались



попечению более опытных подвижниц, старшие наставляли младших (ср.: *Cypr. Carth. De habitu virginum. 24 // PL. 4. Col. 464*). Прп. Антоний Великий перед началом подвижнического пути вручает свою малолетнюю сестру попечению «верных девственников» (*Athanas Alex. Vita Antonii. 3*).

В соч. «О девстве» (или «Слово о спасении»), приписываемом св. Афанасию Великому (авторство его до сих пор остается под сомнением), говорится не о монастырских насельниках, но о таких «невестах Христа», которые находятся еще в близком отношении к миру; поэтому произведение «отмечает переходную ступень от частной жизни, построенной на строгих христианских началах, к жизни в монастыре, по правилам известного устава» (*Кудрявцев. С. 196–198*).

Противление Д. Не Д. ведет к уменьшению человеческого рода, а грех, распутство, полагает свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. De virg. 18*). Нек-рые утверждали, что из-за стремления к Д. может погибнуть мир, может прекратиться род человеческий, — пусть они обратят внимание на то, говорит свт. Амвросий Медиоланский, сколько дев ежегодно посвящают Вост. Церкви, «девственный образ жизни не считается вредным, особенно после того, как через деву пришло спасение...» (*Ambros. Mediol. De virginib. 7. 35–36*). Однако много находится искушающих Д., и, когда девственник (девственница) остается непреклонным и твердым в своем подвижничестве, на него возводятся поношения, злоречия, клевета. Почему же Д. порицают, рассуждает свт. Амвросий, потому ли, что это делать нечестно? Если нечестно, то тогда нечестна жизнь ангелов, «которой подобна благодать воскресения» (ср.: Мф 22. 30), — следов., те, кто осуждают Д., осуждают и стремление к воскресению (*Ambros. Mediol. De virginib. 6. 27*).

Свт. Иоанн Златоуст считает Д. досточтимее брака, однако не рассматривает брак как дело худое, полагая, что «для желающих хорошо пользоваться им, не позволяя неистовствовать природе», брак «есть пристань целомудрия» (*Ioan. Chrysost. De virg. 9; ср.: 1 Кор 7. 8*).

Целомудрие девственников и монахов не унижает пол, а лишь показывает его нераскрытую из-за нрав-

ственного повреждения человеческой природы святость. Не борьба с полом составляет смысл добровольного Д., а борьба с грехом, засевшим в плоти человека. В добровольном Д. люди ищут наилучших путей преодоления своих страстей, и эта задача решается здесь путем отречения от всего мирского, не по презрению к миру, а в силу того, что тяжесть греховности особенно сильно вторгается в нас через плоть и мир. Кто жаждет духовного совершенства, тот в своем подвижническом пути вступает в суровую борьбу с миром внутри самого себя. Беспорядочные вожделения плоти он воспринимает как помеху на пути к Богу.

Брак тоже ставит задачу борьбы с грехом, только здесь применяются др. средства. Смысл Д. заключается в подвиге распятия своей плоти не из презрения к браку, а ради торжества духовного начала в человеке над плотью. Брак не только половая жизнь — это длинный и сложный духовный путь, в к-ром есть место своему целомудрию, своему воздержанию. Путь семьи ведет к восстановлению целостной жизни, завещанной Богом человеку еще при его сотворении, путь же добровольного Д. — к победе над грехом через подавление плотских влечений. Поэтому не перед всеми и открыт путь монашества, а лишь перед теми, в ком нет тяготения к семейной жизни с ее суетой и проблемами, или перед теми, кто, испытав семейную жизнь, после ее утраты ищут большего одухотворения в своей жизни.

Ересь. «Стремление к девственной жизни так было сильно в первенствующие времена христианства, что нужно даже было ограничить эту ревность и защитить святость брака» (*Казанский. 2000. С. 28*). Некоторые гностические секты осуждали брак, они исходили из ложного понятия материи и своих дуалистических принципов (добра и зла). Маркиониты, манихеи, евстафиане, энкратиты уклонялись от брака («...косвенно порицая Того, Который сотворил мужеский пол и женский для рождения людей» — *Iren. Adv. haer. I 28. 1*). Запрещение вступать в брак и употреблять в пищу «то, что Бог сотворил», ап. Павел называет «лицемерием лжесловесников, сожженных в своей совести» (1 Тим 4. 2–3).

Из Свящ. Писания видно, «что по появлении девства Слово (Божие)

не отвергло совершенно деторождения» (*Method. Olymp. Conv. decem virg. II 1*). Однако нек-рые почитали обязанностью не только всем безбрачным оставаться в таком состоянии, но и вступившим в брак разлучаться. Чтобы исправить это заблуждение, св. апостол научает Коринфян, что Д. не есть непрременная обязанность христианина, но произвольный подвиг (*Казанский. 2000. С. 28*).

«Хотя старание о девстве и у нас и у еретиков одинаково, а может быть у них гораздо большее, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — но плод этих трудов не одинаков: для них (готовятся) узы, слезы, скорби и вечные мучения, а для нас — участь ангельская, блистательные святильники и главнейшее из всех благ — общение с Женихом». И это потому, что еретики избирают Д., чтобы утвердить закон, противный Богу, а верные — чтобы исполнить Его волю (*Ioan. Chrysost. De virg. 2*). Д. еретиков, замечает святитель, есть изобретение лукавства диавола (*Ibid. 5*).

Гангрский Собор (340) осудил тех, кто проповедовали противоевангельский аскетизм, в частности евстафиан, последователей *Евстафия*, еп. Севастийского. Евстафиане учили о необходимости уклоняться от брака, т. к. считали его грехом. Собор определил: «Аще кто девствует, или воздерживается, удаляясь от брака, яко гнушающийся им, а не ради самые доброты и святости девства: да будет под клятвою» (Гангр. 9). Это правило созвучно с Ап. 51, «аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака... не ради подвига воздержания... да будет извержен из священного чина, и отвержен от церкви. Также же и мирянин».

Еретики, по словам Климента Александрийского, «стремятся расширить пределы праведности и спасительной упорядоченности жизни сверх необходимого, богохульно доводя самоконтроль до полного атеизма, тогда как им следовало бы избрать безбрачие, полезное для здоровья и благочестивое, с благодарностью Богу за даруемые милости, не питая презрения ни к чему из сотворенного и не осуждая живущих в браке. Мир сотворен, равно как и безбрачие» (*Clem. Alex. Strom. III 18. 105. 1*).

Каноническое право о Д. Гангрский Собор подчеркнул, что Церковь чтит «девство, со смирением со-



единенное» (Гангр. 21), но в то же время предостерег «девствующих ради Господа», чтобы не превозносились над «бракосочетавшимися», проповедующие невозможность спасения для пребывающих в браке подлежат анафеме в соответствии с Гангр. 10.

Член Церкви, давший обет безбрачия, по церковным правилам не может вступить в брак, ибо обет Д., безбрачия Церковь воспринимает как обручение Небесному Жениху Христу, — это образное представление духовного единения верующей души, посвятившей себя особому служению Христу, с Господом явилось основанием для канонических прещений в отношении изменивших обету. Анкир. 19 приравнивает нарушивших обет безбрачия к второбрачным, и на них налагается епитимия второбрачных (т. е. отлучение от причащения на год). Согласно Халкид. 16, дева, посвятившая себя Богу и в посл. вступившая в брак, лишается церковного общения, хотя епископ по своему усмотрению может заменить отлучение епитимией, по видимому, если нарушившая (или нарушивший) обет покается. Строже относится к измене обету Д. свт. Василий Великий: он считает это прелюбодеянием и назначает такую же епитимию, как и за прелюбодеяние (15-летнее покаяние — Васил. 18, 19, 50). Святитель считает, что в чин дев нужно принимать после 16-или 17-летнего возраста, «имеющую власть над своими помышлениями, долго испытующую и пребывающую твердо в намерении...» (прав. 18). Трул. 40 требует от вступающих в монашество 10-летнего возраста.

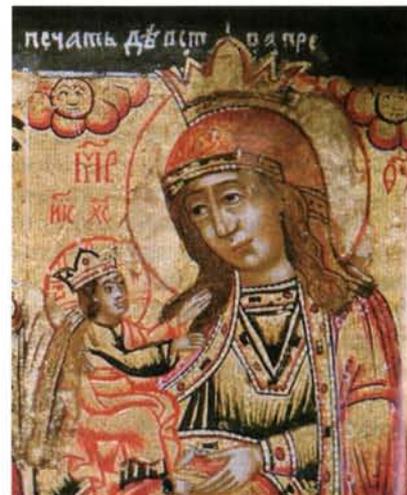
До IV в. христиане, дававшие обет безбрачия, не были собственно монахами, но 16-е прав. Халкидонского Собора говорит определенно о монахах, а именно: «...равно и монашествующим, не позволяется вступать в брак. Аще же обретутся творящие сие: да будут лишены общения церковного». После того как эта практика вошла в силу, монашествующий по разлучении от брачного сожительства возвращался, иногда принудительно, в мон-рь, где и пребывал. Трул. 44 устанавливает наказание для нарушивших обет Д., как для блудников, — 7-летнее покаяние. Лит.: Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. М., 1854, 2000². Ч. 1. С. 59–90; Филарет (Дроздов), свт. Творения. М., 1882. Т. 4. С. 23–29; Пономарев П. П. Догматические основы христианского аскетизма:

По творениям вост. писателей-аскетов IV в. (с введ. истории подвижничества вообще и христ. в частности до III в. включ.). Каз., 1899; Переверзев А. В. Отношение Ветхого Завета к браку и девству // ХХ. 1903. № 11. С. 587–598; Петр (Екатериновский), еп. О монашестве. Сепр. П., 1904; Guardini R. [ed.] Ehe und Jungfräulichkeit. Mainz, 1926; Hildebrand D. von. In Defense of Purity: An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity. N. Y., 1931. Baltimore, 1962²; Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia. Bonn, 1938; Viller M., Rahner K. Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg, 1939; Camelot T. Virgines Christi. P., 1944; Vizamanos F. Las virgines cristianas de la Iglesia primitiva. Madrid, 1949; Bourassa F. La virginité chrétienne. Montreal, 1952; Münster L. Hochzeit des Lammes. Düsseldorf, 1955; Perrin J. M. La virginité chrétienne. P., 1955; Hunter D. G. Resistance to the Virginal Ideal in Late-fourth-century Rome: the Case of Jovinian // Theological Studies. 1987. Vol. 48. P. 45–64; Войтыла К. [Иоанн Павел II]. Любовь и ответственность: Этическое исслед. М., 1993; Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Н. Новгород, 1998. Т. 4; Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. [М.], 1998; Potterie Ig. de la, S. J. Девство // Леон-Дюфур. Словарь библ. богосл. Стб. 261–264; Foskett M. F. A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity. Bloomington, 2002; Duval Y. M. L'Af faire Jovinien: D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle. R., 2003. (SEAug., 83); Evans R. S. Sex and Salvation: Virginity as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity. Lanham (Mid.), 2003; Medieval Virginites / Ed. A. Bernau, R. Evans, S. Salih. Toronto, 2003.

Л. В. Литвинова

В православной гимнографии понятие «Д.» упоминается достаточно часто и в различных смысловых контекстах — в основном применительно к Пресв. Богородице. Она именуется сосудом, цветом и железом Д.: **Се во раждаетса... дѣвства сосѣдъ:** (славник Рождества Пресв. Богородицы (8 сент.) на стиховне), **Отроковице дѣвства цвѣте:** (стихира Успения Пресв. Богородицы (15 авг.) на малой вечерне), **Днесь прозвѣ дѣвства жѣзълъ:** (тропарь 3-й песни канона предпразднства Рождества Богородицы (7 сент.)); местом обитания Д.: **Дѣвства честное селѣние:** (богородичен 6-й песни канона Воздвижения Честного Креста Господня (14 сент.)).

Особо подчеркиваются величие события рождения Пресв. Богородицы — Плода целомудренной и чистой жизни Ее родителей: **Бѣгословѣнно чрево твоѣ, цѣломудренна а́нно, плодъ во израстила еси дѣвства:** (тропарь 3-й песни 2-го канона Рождества Пресв. Богородицы) — и, главное, непорочный и девственный образ рождения Ею Христа, Который родился из дѣвственныхъ Оутробы (ирмос 5-й песни 1-го канона Успения Пресв. Богородицы), **ключи дѣвства не рѣшивши** (тропарь 6-й песни 2-го канона Успения



Икона Божией Матери
«Печать Девства». Фрагмент складня.
1-я четв. XVIII в. (МИХМ)

Пресв. Богородицы), и сохранил чистоту и Д. Своей Матери и после рождения: **Неплѣды во мѣти показѣтса, дѣвствующѣи и по рѣствѣ зиджителевѣ:** (стихира Рождества Пресв. Богородицы на «Господи, воззвах»).

Девственное рождение Христа — одна из центральных тем как для множества *богородичнов*, так и для песнопений рождественской (ср., напр., кондак Рождества Христова: **Дѣва днесь пресѣщественнаго раждаетъ:**) и воскресных служб Октоиха (ср., напр., тропарь 9-й песни воскресного канона 5-го гласа: **Падшаго человекѣка воспрѣмъ еси вѣко хрѣте, из ложеснъ дѣвическихъ всемо совокупльса:**).

Иногда в песнопениях прославляется и Д. нек-рых святых — напр., Д. ап. и евангелиста Иоанна, выделявшее его среди апостолов. В последовании 26 сент. ап. Иоанн именуется не только Богословом, но и Девственником (см. стихиру по 50-м псалме: **Бѣгослове дѣвственниче, Оутѣниче возлюбленне спасова, молитвами твоими насъ спасаи:**; славник хвалитных стихир: **Благовѣстниче іоанне, равноагѣльне, дѣвственниче, бѣгослове: — и др.**), девственным и душой и телом (светилен: **Іѣкв дѣшею дѣвственна тѣ и тѣломъ, влѣженне, слово избрѣа, бѣгослове дѣвственниче:**), земным хранителем Божией Матери (стихира на литии: **Оутѣниче спсова, дѣвственниче и бѣгослове, тебѣ іакв дѣвственникѣ, двѣ и вѣд хрѣтосъ бѣгъ распинаемъ предаде, и сѣю сохранилъ еси іакв зѣвницѣ ѿжа**), просвещающим своим Д. весь мир (тропарь 8-й песни канона авторства Феофана: **Дѣвства же блистаніемъ, и благочестіа догматы, мѣръ просвѣщала, возлюбленне хрѣтѣ бѣгъ**).

Диак. Михаил Желтов



ДЕВЫ [греч. παρθένοι; лат. virgines], один из чинов ранней Церкви. Основанием для появления в Церкви Д. являются слова Господа Иисуса Христа о скопцах «для Царства Небесного» (Мф 19. 12; ср. со словами ап. Павла, к-рый советует предпочесть девство, хотя и пишет, что «относительно девства» он не имеет «повеления Господня»: 1 Кор 7. 25–29, 36–39). Впервые Д. (а именно дочери ап. Филиппа, к-рых св. Поликарп называл в числе «великих светил веры» — *Euseb. Hist. eccl.* III 31. 3, 5; V 24. 2) упоминаются в Деян 21. 9. О многочисленности христианок, сохранявших девство на протяжении всей жизни, сообщают ранние отцы Церкви и христ. писатели II–III вв. (*Ign. Ep. ad Polyc.* 5. 2; *Poly-carp. Ad Phil.* 5. 3; *Iust. Martyr. I Apol.* 15. 7; *Athenag. Legat. pro christian.* 33; *Tertull. Apol. adv. gent.* 9. 19; *Orig. Contr. Cels.* 8. 48). У нек-рых авторов Д. отождествляются с *вдовицами церковными* (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 13. 1).

Главным отличием Д. от монахинь последующих эпох было то, что они продолжали жить в своих семьях; в III–V вв., возможно, Д. могли также состоять в аскетических общинах при городских храмах, участвуя тем самым в организации богослужения и церковной жизни в миру, — монашествующие же уходили от мирской жизни (в лит-ре нередко между членами таких общин и монахами ставится знак равенства, что неверно). Одной из задач, стоявших перед Д., было преодоление сопротивления семьи и мирского окружения их христ. вере (по словам свт. Амвросия Медиоланского, «та, которая победила дом, победила век» — *Ambros. Mediol. De virginib.* 1. 12. 64). Д. должны были выходить из дома крайне редко и только в сопровождении матерей (*Ambros. Mediol. Exhort. virg.* 71; *De virginib.* 3. 3. 9). Они воздерживались от того, чтобы носить украшения, дорогие одежды, присутствовать на брачных пирах, посещать бани и т. д. (*Cypr. Carth. De habitu virginum.* 19). Начиная с Тертуллиана, Д. называются «невестами Христовыми (или Божиими)», принадлежащими к семье ангелов (*Tertull. De resurr.* 61. 6; *De orat.* 22. 9; *Ad uxor.* 1. 4; *De virg. veland.* 16. 4). Поэтому в 19-м прав. Анкирского Собора (314) на нарушивших обет девства возлагается епитимия второбрачных. В гражданском законодательстве Римской империи и по-

сле принятия христианства в качестве гос. религии сохранялась античная норма (первоначально относившаяся к весталкам), предписывающая подвергать смертной казни тех, кто осквернили жен. достоинство или женились на посвященной Д.

С Д. связана практика т. н. духовного брака, т. е. совместного проживания Д. с мужчинами-христианами, исключавшего при этом супружеские отношения. Отцы Церкви начиная с сер. III в. (*Cypr. Carth. Ep.* 4; Послание к Дионисию Римскому и Максиму Александрийскому епископов, собравшихся осудить ересь Павла Самосатского — *Euseb. Hist. eccl.* VII 30. 12) неоднократно осуждали подобные обычаи как ведущие к соблазнам. Д., жившие под одним кровом с мужчинами, назывались *συνεἰσακτοὶ ὑποαἰκῆς* или *virgines subintroductae*, реже — *ἀγαπηταί* (возлюбленные). Эта практика была запрещена 19-м прав. Анкирского Собора (314). В IV в. эту практику также критиковали Афрат (*Aphr. Demonstr.* 6), блж. Иероним (*Hieron. Ep.* 22), отцы-каппадокийцы (*Basil. Magn. Ep.* 55; *Greg. Nazianz. Epigr.* 10–20; *Greg. Nyss. De virgin.* 23), Псевдо-Василий (*Ps.-Basil. Sermo de contubernaliibus* // PG. 30. Col. 813), но более всех — свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. Contra eos qui subintroductas habent virgines* // *Idem. Les cohabitations suspectes* / Ed. J. Dumortier. P., 1955. P. 44–94).

Наиболее характерным внешним атрибутом Д. служил плат (покрывало) на голове, к-рый считался «шлемом и щитом», защищающим от искушений (*Tertull. De virg. veland.* 3. 15; *Ambros. Mediol. De virginib.* 39; *De virginib.* 3. 1. 1; *Ps.-Ambros. De laps. virg.* 5. 20). Если в Апостольском предании, где Д. упоминаются среди церковных чинов (между чтецом и иподиаконом), говорится, что они не посвящаются через возложение рук (Trad. Ap. 12), то уже в IV в. на Западе формируется *velatio* — особый чин посвящения Д. через возложение плата им на голову и чтение молитв.

Д. активно участвовали в литургической жизни Церкви. В «Пастыре» Ерма говорится о Д., к-рые поют псалмы, водят хороводы и непрерывно молятся (*Herma. Pastor.* 9. 10–11; ср.: *Method. Olymp. Conv. decem virg.* 11. 2). В сир. литургико-каноническом памятнике V в. «*Завещание Господа нашего Иисуса Христа*»

Д. предписывается участвовать в совершении всех суточных служб, установленных для клириков. Особый чин молитвы для Д. указывается в послании «О девстве», приписываемом свт. Афанасию.

Однако на Востоке уже со 2-й пол. IV в. чин Д. начинает вытесняться жен. монашеством. Тем не менее о сохранении чина Д. в кон. IV — нач. V в. свидетельствуют многочисленные произведения св. отцов: сир. «Послание к девам», сохранившееся под именем свт. Афанасия Александрийского, Послание блж. Иеронима к Евстохии, трактаты св. Василия Анкирского, святителей Григория Нисского, Иоанна Златоуста и др.; после V в. Д. как особый чин на Востоке не упоминаются (возможно, часть их функций была воспринята *диаконалиссам*). На Западе чин посвящения Д. сохранялся в литургических книгах вплоть до XIII в., а затем был возрожден в 1970 г. в результате реформ, санкционированных II Ватиканским Собором.

Лит.: *Achelis H. Virgines subintroductae: Ein Beitr. z. VII. Kapitel des I. Korintherbriefs.* Lpz., 1902; *Metz R. La consécration des vierges dans l'Eglise romaine.* P., 1954; *Crouzel H. Virginité et mariage selon Origène.* P., 1963; *Guillaumont A. Le nom des «Agapètes»* // *VChr.* 1969. Vol. 23. P. 30–37; *Clark E. A. John Chrysostom and the «Subintroductae»* // *Church History.* 1977. Vol. 46. N 2. P. 171–185; *Tibiletti C. Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani.* R., 1983².

А. А. Ткаченко

ДЕВЫ СОЛНЦА — см. в ст. *Инокров религия.*

ДЕВЯТИНЫ — см. в ст. *Поминальные дни.*

ДЕВЯТИЧИННАЯ ПРОСФОРÁ, одна из служебных *просфор*, из которой изымаются частицы по ликам святых — см. ст. *Проскомидия.*

ДЕВЯТЫЙ ЧАС — см. в ст. *Часы.*

ДЕВЯТЬ ПРЕПОДОБНЫХ [эфиоп. ፩ ቅዱሳን — девять святых; иногда ፩ ቅዱሳን : ሮግዮያን — девять ромейских святых; в западной традиции — the Nine Saints], группа монахов, прибывших в кон. V — нач. VI в. в Эфиопию из Византии и, согласно местному церковному преданию, сыгравших решающую роль в распространении христианства на территории страны.

Список Д. п. дошел в неск. версиях, в результате чего общее их число достигает 12. Согласно Житию





св. *За-Микаэля Арагави* (ዘሚካኤል : አረጋዩ; አረጋዎ : ዘደስመዶ : ዘሚካኤል), помимо него к Д. п. принадлежали святые *Пантелеимон*, *Гарима*, или *Йисхак-Гарима* (ደስሐቅ : ገራግ; ደስሐቅ : ዘተስመዎ : አባ : ገራግ), *Афце* (አፍሩ), или *Эфце* (አፍሩ), *Губа*, или *Губба* (ጉባ; встречается также вариант ጉባ — Гвэбба), *Алеф* (አሌፍ), *Йэмата* (ደምዳታ), *Ликанос* (ሊቀኅስ) и *Цахма* (ጸሐጣ), или *Цэхма* (ጸሐጣ). В гомилии в честь *Гаримы* вместо *За-Микаэля Арагави* появляется св. *Ливаний* (*Либанос*; ሊባኅስ), именуемый также *Матта* (መጣፊ), а вместо *Алефа* — св. *Оц* (ዖጽ). Иногда к Д. п. относят св. *Йоханни* (ዮሐን). По всей видимости, в легенде о Д. п. нашли отражение предания древнейших эфиоп. мон-рей об их основателях, которые вряд ли встречались друг с другом и являлись современниками. Достоверные сведения о них крайне скудны: прижизненных свидетельств их деятельности не сохранилось. Помимо синаксарных житий, подчас очень кратких, только *За-Микаэль Арагави*, *Пантелеимон*, *Афце*, *Гарима* и *Ливаний* удостоились пространных житий (2 последних — в форме гомилий в их честь), составленных довольно поздно (не ранее кон. XIV в.) и изобилующих анахронизмами и агиографическими штампами. Еще Б. А. *Тураев* обратил внимание на сходство *Житий Арагави* и *Гаримы*.

По преданию, *За-Микаэль Арагави* и *Пантелеимон* происходили от «римских вельмож». *Арагави* якобы был монахом у прп. *Пахомия*, что хронологически невозможно, поскольку этот основатель общежительного монашества умер в 348 г. Через 7 лет после смерти учителя *Арагави* вернулся в Рим, откуда вместе с *Пантелеимоном* отправился в *Аксум* из-за несогласия с решениями *Халкидонского Собора* (451) (см. ст. *Всеенские Соборы*). Подвижники прибыли туда в 5-й год царствования *Аламеда*, сына *Саладобы* (обычно отождествляемого с *Элла Амидой II*), и жили при дворе 12 лет. Постепенно к ним присоединились остальные преподобные. На 6-м году правления *Тазены*, отца *Элла Ацбэху* (*Калеба*), Д. п. расстались, чтобы нести христианство в различные области *Эфиопии*.

За-Микаэль Арагави (пам. эфиоп. 14 тэкэмта (11 (в год, предшествующий юлианскому високосному, — 12) окт.)) проповедовал на территории

совр. пров. *Тыграй*, к югу от р. *Мэрэб*, где основал мон-рь *Дэбрэ-Дамо* в соответствии с *Пахомиевым уставом*. Каменные здания для обители там, где было указано святым, возвел царь *Габра Маскаль*, сын *Калеба*, на 11-м году правления. В иконографии *Арагави* изображается вместе со змеей, поскольку, согласно легенде, когда святой не мог взойти на скалу, он ухватился за хвост змеи и с ее помощью взобрался на вершину.

Пантелеимон (пам. эфиоп. 6 тэкэмта (3(4) окт.)) подвизался в тех же местах и построил келью на холме *Бет-Катин* близ *Аксума*, где пребывал 45 лет. Царь *Калев*, перед тем как выступить против химьяритского царя-иудея *Йосефа Асара Ясара*, посетил *Пантелеимона* и *Арагави* и советовался с ними. После победоносного возвращения из похода и отречения *Калев* предался монашескому служению вместе с *Пантелеимоном*.

Основные сведения о *Гариме* (пам. эфиоп. 17 сани (11 июня)) содержатся в гомилии, приписываемой *Йоанну*, еп. *Аксумскому* (XV в.). *Синаксарная* версия его *Жития* восходит к этому же источнику, в к-ром говорится о том, что его отцом был ромейский царь *Масфэянос*, а его мать *Сэфэнгэя* (*Фэнгия*) страдала бесплодием 12 лет перед рождением *Гаримы*, нареченного при крещении *Йисхак* (*Исаак*). Позже он наследовал отцу и правил 7 лет. Затем, последовав призыву *Пантелеимона*, отрекся от престола и отправился за ним в *Аксум*. Там по просьбе одного «благородного аксумита» *Гарима* вместе с др. Д. п. 40 дней молился, чтобы избавить *Эфиопию* от ее царя-«змия» (*አርፍ*). Вскоре этот царь был убит ниспосланной с небес молнией, а на престол взошел благочестивый *Калев*. Эта легенда о «змие», героем которой обычно выступает сын *Соломона* и царицы *Савской Менелик I*, отличает агиографическое предание о *Гариме* от пространных *Житий Арагави* и *Пантелеимона*. Когда Д. п. решили распространять веру *Христову* в *Эфиопии*, *Гарима* отправился в *Мадару* (близ г. *Адуа*), где творил чудеса и стал местным протоиереем. Здесь царь *Габра Маскаль* построил церковь в его честь, к-рая, как считают, стала основой мон-ря *Энда-Абба-Гарима*. Средневек. традиция приписывает *Гариме* участие в переводе Библии на *гезз*.

Афце (пам. эфиоп. 29 гэнбота (24 мая)), прибывший в *Эфиопию* вслед за *Арагави*, был выходцем из «Азии» (т. е. из М. Азии). Попытка *К. Конти Россини* связать происхождение этого святого с *Эдессой* представляется сомнительной. *Афце* считается основателем мон-ря в *Йехе*, крупном культовом центре эфиоп. язычества, где в ограде ц. *Энда-Абба-Афце* прекрасно сохранились остатки храма, возведенного ок. 700 г. до Р. Х. местным правителем под южноарав. влиянием.

О *Губе* из *Киликии* известно меньше, чем о любом другом из Д. п. Он остановился в *Мадаре* вместе с *Гаримой* и жил на расстоянии 3 дней пути от него. Согласно *синаксарию* из мон-ря *Дэбрэ-Бизан*, *Губа* ушел в пустыню *Барка* (*Барака*), и более ничего ни о его жизни, ни о погребении не известно. Даже его память достаточно условна: он почитается в тот же день, что и св. *Афце*. Иногда *Губу* отождествляли с *Оцем*.

Алеф из *Кесарии* (пам. эфиоп. 11 магабита (7 марта)) последовал за *Арагави* и основал мон-рь *Дэбрэ-Халлелуя* близ р. *Мэрэб* (в 5 км от *Йехи*). В гомилии в честь *Гаримы* вместо *Алефа* упоминается *Оц* (пам. эфиоп. 4 тахсаса (30 нояб. или 1 дек.)), чье происхождение также выводится из *Кесарии*.

Йэмата (пам. эфиоп. 23 тэкэмта (20(21) окт.)) пришел из места, названного *Косэят*, в к-ром *К. Конти Россини* без достаточных доказательств предлагает видеть искаженное *Фустат* (*Ст. Каир*). Он основал мон-рь, известный как *Энда-Абуна-Йэмата*, в горном районе близ мест. *Гух* (ጉሕ), где до наст. времени сохранилась высеченная в скале ц. *Абуна-Йэмата-Гух*.

Ликанос из *К-поля* (пам. эфиоп. 28 хэдара (24 нояб.)) почитается как основатель мон-ря *Дэбрэ-Куанасель* близ *Адуа*.

Цахма из *Антиохии* (пам. эфиоп. 16 тэра (11(12) янв.)) поселился в месте, именуемом *Цаденья*. Мон-рь, названный в его честь, существует на горе *Димбела* близ *Адуа*.

Ливаний из *Рима* (пам. эфиоп. 3 тэра (29(30) дек.)), проповедовавший к северу от рек *Мэрэб* и *Бэлес*, удостоен почетного прозвания *Апостол Эритреи*. Под именем *Абба-Матта* он занимает в гомилии в честь *Гаримы* место *Арагави* и, подобно ему, считается учеником прп. *Пахомия*, к-рый якобы послал его в





Эфиопию. Ему приписывается перевод на геэз Евангелия от Матфея.

Йоханни, согласно преданию, пришел из Египта при царе Калебе и основал мон-рь Дэбрэ-Сина в Сенхите.

Д. п. нередко устраивали мон-ри и церкви на местах языческих капищ. Помимо упомянутой выше Йехи следует отметить 3 дохрист. городища близ Аксума, получившие названия в честь 3 из Д. п.: Абба-Ликанос, Абба-Панталевон и Абба-Матта.

До недавнего времени принято было считать, что Д. п. в подавляющем большинстве являлись сирийцами и принесли в Эфиопию монофизитские традиции именно из Сирии. По мнению И. Гвиди и Контти Россини, 8 из Д. п. (Арагани, Гарима, Афце, Губа, Алеф, Ликанос, Матта, Йоханни) имеют имена сир. происхождения. Позже выяснилось, что Гарима — дохрист. эфиоп. имя (в надписях Ja 577/3, 6 и Ja 585/14–15 Grmt — сын аксумского царя, командовавший экспедиционным корпусом в сер. III в. по Р. Х. в Йемене), Афце — южноаравийское (в надписи Iyuanî 32/43–44 — 'fsy — один из предводителей хадрамаутского племени ас-садаф в нач. IV в.), а Йоханни — коптское. Вместе с тем позиция М. Нибба, отрицающего наличие всякого сир. влияния на эфиоп. христианство, в т. ч. и через Д. п., представляется гиперкритической.

Ист.: *Iobi Ludolfi alias Leutholf dicti ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarium*. Francofurti ad Moenum, 1691. P. 394, 396, 400, 410; *Sapeto G. Viaggio e missione cattolica fra i Mensâ i Bogos e gli Habab con un cenno geografico e storico dell'Abissinia*. R., 1857. P. 398–412; *Guidi I. Il «Gadla 'Aragâwî»* // MRAL. 1895. Ser. 5. Vol. 2. Pt. 1. P. 54–96; *Conti Rossini C. L'Omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum, in onore di Garimâ* // Actes du onzième Congr. intern. des orientalistes (Paris, 1897). P., 1898. Vol. 1. Sec. 4. P. 139–177; *idem*. Ricordi di un soggiorno in Eritrea. Asmara, 1903. Fasc. 1. P. I, V–VI, 23–41; *Vitae sanctorum antiquiorum* / Ed. K. Conti Rossini. R., 1904. Vol. 1: Acta St. Pantaleonis. Pt. [Textus]. P. 41–60; Pt. [Versio]. P. 39–56. (CSCO; 26–27. Aethiop. Ser. 2; 17); *Jamme A. Sabaeen Inscriptions from Mahram Bilqis (Mârib)*. Baltimore, 1962. P. 76–83, 91–93 [Ja 577, 585]; *Müller W. W. Das Ende des antiken Königreichs Hadramaut: Die sabäische Inschrift Schreyer-Geukens = Iryani 32* // Al-Hudhud: FS Maria Höfner z. 80. Geburtstag / Hrsg. R. G. Stiegner. Graz, 1981. S. 225–256; *Getatchew Haile*. The Homily of Abba Eleyas, Bp. of Aksum, on Mañça // AnBoll. 1990. Vol. 108. P. 29–47. Лит.: *Тураев Б. А.* Исследования в области агиол. источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 54–65; *Conti Rossini C.* La leggenda di Abbâ Afšê in Etiopia // Mélanges syriens offerts à René Dussaud. P., 1939. Vol. 1. P. 151–156; *Sergew Hable Selassie*. New Hist. Elements in the «Gedle Aftse» // JSS. 1964. Vol. 9. P. 200–203; DEB. Vol. 1. P. 14, 18, 70, 75–76, 103–104, 128,

130–131, 142, 178, 189, 209–210; *Munro-Hay St.* Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity. Edinb., 1991. P. 87, 145, 156–157, 217, 253; *Knibb M. A.* Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament. Oxf., 1999. P. 13–14, 26. (The Schweich Lecture of the British Academy; 1995); *Grierson R.* Afse // EncAeth. Vol. 1. P. 135–136; *idem*. Alef // Ibid. P. 194; *Nosmîsin D.* Gârîma // Ibid. Vol. 2. P. 704–706; *Munro-Hay St.*, *Fiaccadori G.* Guba // Ibid. P. 897–898; *Balicka-Witakowska E.* G*âh // Ibid. P. 940–941.

С. А. Французов

ДЕГРАДАЦИЯ [лат. degradatio], в католич. Церкви каноническое наказание лишением сана, к-рое сопровождается потерей церковной должности, бенефиция, всех привилегий духовного сословия и переводом в мирское сословие. В отличие от правосл. Церкви (см. ст. *Лишение сана*) в католич. в силу учения о неизгладимости священства лицо, подвергшееся Д., сакраментально продолжает сохранять свою принадлежность к клиру.

Наказание исключением из духовного сословия восходит, вероятно, к наказанию в рим. армии: совершившие преступления солдаты изгонялись из армии. Наказание для духовных лиц в форме лишения должности и сана упоминается, в частности, в новеллах Юстиниана (Novell. Just. 83). Глагол degradare в значении понижения в статусе, низложения, отстранения от должности и исполнения обязанностей, связанных с должностью и/или с саном, а также лишения сана, к-рый употреблялся в отношении как духовных лиц, так и мирян, встречается в сочинениях церковных авторов с IV в.: *Онтата*, еп. Милевского (*Optat. De schism. donat. VI 6*), *Амброзиастера* (*Ambrosiaster. In epistolam beati Pauli ad Galatas. III 2–3* // PL. 17. Col. 352C–353B), блж. *Августина* (*Aug. Enchirid. 21*), папы *Льва I Великого* (*Leo Magn. Ep. 111. 2*), *Венанция Фортуната* (*Venantius Fortunatus. Vita Ragedundis reginae Francorum. 3* // MGH. AA. T. 4. Pars 2. S. 364–377), в Уставе прп. *Венедикта Нурсийского* (*Reg. Ben. 63. 4*) и др. Производное от глагола существительное degradatio появляется у блж. *Августина* (*Aug. De fide et operibus. II 3* // PL. 40. Col. 199), у *Григория I Великого* (*Greg. Magn. Reg. epist. I 32*).

До XII в. глагол degradare и существительное degradatio применительно к духовным лицам были синонимами depositio, также обозначая низложение, отстранение от долж-

ности, лишение сана. Чтобы отличать Д. от низложения, ее иногда описывали как sollemnis depositio (букв. — торжественное низложение). В XII в. в ходе постепенной реформы церковного, в первую очередь папского, судопроизводства, начатой в рамках борьбы со злоупотреблениями духовенства, развивалась система церковных наказаний. Происходит разделение терминов depositio (низложение с должности и отстранение от исполнения обязанностей, связанных с должностью и/или саном) и degradatio (лишение сана, низложение, сопровождавшееся лишением привилегий духовного сословия), окончательно оформившееся в нач. XIII в. Новое значение термина «Д.» как самого тяжелого наказания для духовного лица, лишавшего сана и всех привилегий сословия, было закреплено в *Декреталях Григория IX* (иначе «Liber Extra», 1234), вошедших затем в состав «*Corpus iuris canonici*». Следующий крупный свод декретального права «Liber Sextus» папы *Бонифация VIII* (1298) зафиксировал процедуру совершения Д.

Лишением сана карались преступления, связанные с нарушением церковной дисциплины, обязанностей сана и/или должности: ересь, убийство, подделка папских грамот, повторное совершение деяния, за к-рое клирик был ранее подвергнут низложению, неповиновение епископу, отказ клирика-вольнотпущенника совершать богослужения для своего господина, участие в похищении невест, гомосексуализм, колдовство. Если лишенный сана продолжал совершать богослужения, он подлежал отлучению. Д. могли быть подвергнуты все духовные лица, за исключением папы Римского.

Д. священнослужителя совершалась неск. епископами, их число определялось в соответствии с саном лица, подлежащего Д. С развитием инквизиции в XIII в. из этого правила делались исключения для более эффективной борьбы с еретиками. Д. клириков младших чинов (аколит, экзорцист, лектор, остиарий) проводил епископ обычно в присутствии светского судьи, к-рому подвергшийся Д. передавался затем для наказания (Liber Sextus. VI 5. 9. 2; Liber Extra. X 5. 7. 13 § 5; X 5. 20. 7; X 5. 40. 27). Процедура Д. состояла из 2 этапов: вынесения судебного приговора о Д. (degradatio verbalis)





и церемонии Д. (*degradatio actualis*, или *realis*). Различие между 2 процедурами было введено папой Бонифацием VIII. Как правило, церемония Д. проходила в храме, хотя она могла совершаться и на площади. Осужденный предстал перед епископом или епископами в полном облачении, приличествующем сану, держа литургические предметы (чашу, сосуд, книгу и т. д.), соответствующие его обязанностям в богослужении. Епископ, совершая Д., поочередно отбирал у него эти предметы и элементы облачения в порядке, обратном их вручению при совершении рукоположения, заканчивая *альбой*. Взамен отнятых облачений осужденному выдавалась мирская одежда. В средние века церемония Д. сопровождалась удалением осужденному *тонзуры*, к-рая символически соскабливалась или срезалась ножом или осколком стекла. Некоторые раннесредневековые источники упоминают также аналогичную процедуру удаления знака помазания с рук осужденных епископов и священников в тех местах, к-рые были помазаны миром при рукоположении (*Pontificale Romanum*. VII 1. 3). В Римском Понтификале, который окончательно сложился к XV в., уже подчеркивался символический характер подобных операций, их предписывалось совершать без пролития крови. В заключение епископ, проводивший Д., объявлял осужденного низложенным, лишенным сана, должности, бенефиция и привилегий духовного лица, и передавал его во власть присутствующего светского судьи для вынесения ему приговора и соответствующего наказания. Эта передача, как правило, сопровождалась формальной просьбой о милосердии к осужденному, однако за тяжкие преступления, караемые в церковном праве Д., светское законодательство в большинстве случаев предусматривало смертную казнь или членовредительство.

Д. как самое тяжкое наказание для духовных лиц подразумевает полную потерю сана, должности и всех привилегий духовного сословия навечно. Вместе с тем, согласно разработанной зап. средневеком богословами сакраментологии, считается, что, поскольку совершенное по всем правилам рукоположение в сан обладает неизгладимостью (*character indelebilis*), лишенный сана и возвращенный в мирское сословие не мо-

жет быть освобожден от обета безбрачия. В средние века, если светский судья не приговаривал осужденного к смерти, тот после исполнения наказания часто заключался в монастырь для пожизненного покаяния (*Liber Extra*. X 5. 37. 6). Средневековые канонисты признавали право осужденного обжаловать приговор в папском суде, и в случае судебной ошибки папа мог восстановить подвергшегося Д. лицо в первоначальном положении, вернув ему сан, должность и бенефиций. Однако на практике осужденному, как правило, не предоставлялась такая возможность, т. к. вслед за вынесением приговора следовала быстрая казнь. В католической правовой доктрине нач. XX в. *depositio* и *degradatio verbalis* рассматривались как схожие по правовой природе наказания, а *degradatio realis* противопоставлялась им как более суровая санкция (см.: *Zitelli Z. Apparatus seu compendium iuris ecclesiastici / Auxit et emendavit Fr. Solieri. R., 1907. P. 1: De personis. P. 56–58*).

В Кодексе канонического права 1917 г. количество преступлений, караемых Д., было сокращено, а правовые последствия *degradatio verbalis* и *degradatio realis* уравнилены. Учитывая тяжесть наказания, приговоры о Д. могли выносить только суды, состоящие из 5 ординарных судей (CIC (1917). 1576 § 1. 2). Также наряду с Д. стало использоваться сходное наказание — *perpetua privatio* (букв. — лишение навечно), сопровождавшееся лишением навечно должности, бенефиция, привилегий сословия и возвращением в миряне (Ibid. 2298 § 11; 2305 § 1). В Кодексе 1917 г. появился термин *dimissio* (лишение статуса клирика), к-рый употреблялся только по отношению к низшим клирикам (Ibid. 211 § 2; 648; 649 § 2). Д. применялась только к высшим клирикам, причем сначала клирик мог подвергнуться низложению (*depositio*), а затем, по продолжении противоправных действий, Д. (Ibid. 2305).

В действующем Кодексе канонического права 1983 г. термин *degradatio* не употребляется, наложение наказания в виде лишения сана регламентируется в гл. 4 «De amissione status clericalis» (О лишении статуса клирика — CIC. 290–293). Юридический статус клирика может быть утрачен в силу судебного решения или адм. акта, к-рыми провозглашается недействительность рукополо-

жения; законно наложенного наказания, состоящего в увольнении (*dimissio*) из чина священства по рескрипту Папского престола. Клирик, утрачивающий статус, теряет все права и обязанности, присущие этому статусу, кроме обязанности безбрачия. Он не может больше осуществлять власть сана (*potestas ordinis*), за исключением полномочия принять исповедь в случае смерти, грозящей верующему (Ibid. 976), отстраняется от всех должностей и освобождается от всех поручений. Священнослужитель, утративший статус клирика, может быть заново допущен к исполнению своих обязанностей и приписан к духовенству только по рескрипту Папского престола (Ibid. 293). Лишение статуса клирика рассматривается как наиболее тяжкое из т. н. искупительных наказаний (Ibid. 1336 § 1). Согласно Кодексу 1983 г., местный ординарий должен проявлять максимальную заботу о лицах, к-рые вслед лишения статуса клирика оказались в тяжелом материальном положении (Ibid. 1350 § 1).

Истр.: *Liber Extra. Liber Sextus // Corpus Iuris Canonici / Ed. E. Friedberg. Lipsiae, 18812. Vol. 2; Pontificale Romanum: Reimpressio editionis iuxta typicam anno 1962. R., 1999; CIC (1917). 904, 1576 § 1. 2, 1948 § 1, 2288, 2298 § 12, 2305, 2314 § 1. 3, 2343 § 1. 3, 2354 § 2, 2368; CIC. 290–293, 1364 § 2, 1367, 1370 § 1, 1387, 1394 § 2, 1395 § 1–2, 1397.*

Лит.: *Kober F. Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts historisch-dogmatisch dargestellt. Tüb., 1867; Génestal R. Le privilège de fori en France du décret de Gratien à la fin du XIV^e siècle. P., 1924. Vol. 2/1: La dégradation suivie de livraison au bras séculier; Meissner R. Zur Geschichte der Degradation // ZSRG.K. 1924. Bd. 13(57). S. 488–512; Findlay W. S. Canonical Norms Governing the Deposition and Degradation of Clerics. Wash., 1941. (Canon Law Studies; 130); Shields J. A. Deprivation of the Clerical Garb. Wash., 1958. (Ibid.; 334); Schimmelpfennig B. Die Absetzung von Klerikern in Recht und Ritus vornehmlich des 13. und 14. Jh. // Proc. of the 5th Intern. Congr. of Medieval Canon Law. Salamanca, 1976. Vat., 1980. P. 517–532; *idem*. Die Degradation von Klerikern im späten Mittelalter // Zschr. f. Religions- und Geistesgeschichte. Leiden, 1982. Bd. 34. S. 305–323; Dykmans M. Le rite de la dégradation des clercs d'après quelques anciens manuscrits // Gregorianum. R., 1982. Vol. 63. P. 301–331; Каноническое право о народе Божием и о браке / Сост.: И. Юркович. М., 2000. С. 39.*

Е. В. Казбекова

ДЕГТЯРЁВ [Дехтерёв, Дехтярёв] Степан Аникиевич (1766, слобода Борисовка Хотмыжского у. Белгородской губ., позднее Грайворонского у. Курской губ. — 23.04.1813, Москва), русский композитор, один



из значительных мастеров хоровой музыки рубежа XVIII и XIX вв., продолжатель традиций школы Д. С. Бортнянского.

Род. в семье крепостного крестьянина гр. Н. П. Шереметева. В 7-летнем возрасте музыкально одаренный мальчик был зачислен в графскую капеллу в подмосковном с. Кускове, где в те же годы пела его сестра Степанида, а позднее и брат Евдоким. В 1811 г. отец Д. Аникий благодаря труду своих детей повелением графа был полностью освобожден от оброка. Его дети получали образование в певч. школе при театре Шереметевых; занятия проводились по общим предметам, а также по муз. и театральному мастерству. Д. помимо уроков сольного пения учился игре на скрипке, фортепиано и гуслях. После ломки голоса Д. продолжал числиться в труппе театра, участвовал в драматических спектаклях, вел репетиционную работу с хором и оркестром. Для повышения уровня образования ему было разрешено посещать лекции по рус. словесности и иностранным языкам в Московском ун-те. Считается, что тогда же он брал уроки у Дж. Сарти, к-рый, по преданию, в 1790 г. возил Д. в Италию. С. Д. Шереметев, внук владельца крепостного театра, упоминал в мемуарах, что Д. некоторое время учился в Миланской консерватории (*Шереметев С. Д.* Отголоски XVIII в. М., 1905. Вып. 10); документальных подтверждений этому нет.

Шереметевская капелла на рубеже XVIII и XIX вв. по художественному уровню и мастерству намного превосходила др. хоровые коллективы Москвы и была сравнима лишь с с.-петербургской *Придворной певческой капеллой*. В репертуар крепостного театра Шереметевых включались оперы и балеты европ. композиторов А. Э. М. Гретри, Э. Р. Дуни, П. А. Монсини, Ф. А. Филидора; оркестр и хор исполняли произведения Й. Гайдна, Ф. Ж. Госсекса, Сарти. В обязанности Д. входило редактирование и переложение для оркестра различных опер, кантат, симфоний, увертюров и дивертисментов (учитывая партии рогового оркестра) и сочинение песнопений для хора. Не являясь формально главным капельмейстером, Д. фактически определял репертуар капеллы, заботился о профессиональном уровне музыкантов, вел хоровые и оркестровые репетиции, исполнял ро-

ли (теноровые) в театральных постановках, дирижировал концертами и спектаклями. Впосл. управлял хором на богослужении в домовых церквях Шереметевых — Живоначальной Троицы в с. Останкине и Знамения на Шереметевом дворе близ ул. Воздвиженки в Москве. За годы работы в театре при Д. было поставлено не менее 75 опер рус. и европ. композиторов, хотя офиц. звание 1-го капельмейстера театра крепостной музыкант получил лишь в 1802 г. (Реестр на выдачу жалованья на 1802 г. // *Левашев*. С. 189).

В 90-х гг. XVIII в. духовные концерты Д. приобретали популярность и распространялись в виде рукописных списков. По этой причине граф отдавал управляющему капеллой следующие приказы: «Петру Петрову стараться наблюдать, чтоб Степан Дехтярев музыку Загряжскому и другим давать не отважился и наказывать всем, чтоб смотрели за тем прилежнее» (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ед. хр. 4819. Л. 27, 1793 г.); «у учителя Степана Дегтярева за давание им посторонним людям концертов вычесть из жалованья 5 рублей и отдать певчому Чапову за объявление об оном» (*Елизарова*. С. 339). В качестве руководителя капеллы Д. стали привлекать к организации публичных концертов, которые проводились во время Великого поста в московском Петровском (Большом) театре. В исполнении ораторий участвовали неск. хоровые составы, симфонические и роговой оркестры, включавшие ок. 100 чел. Так, в анонсе 1 февр. 1791 г. сообщалось, что ораторию Сарти (вероятно, «Тебе, Бога, хвалим») будут петь «певцы, певицы и музыканты их сиятельств графа Владимира Григорьевича Орлова, графа Николая Петровича Шереметева, князя Петра Михайловича Волконского, его превосходительства Гаврилы Ильича Бибикова <...> число музыкантов будет простираться более двухсот» (Моск. вед. 1791. № 10. 1 февр. Л. 8 об.). Капельмейстером в те годы руководили музыканты, ставшие впосл., как и Д., известными композиторами и освободившиеся от крепостной зависимости благодаря своему творчеству: Л. С. *Гурилёв* (крепостной В. Г. Орлова), Д. Н. *Кашин* (крепостной Г. И. Бибикова).

В 1797–1809 гг. Д. жил в С.-Петербурге, в доме графа на Фонтанке, где продолжал сочинять духовную му-

зыку (хоровые концерты, литургии), перевел с итал. муз. трактат В. Манфредини «Правила гармонические и мелодические» (СПб., 1805), присоединив к нему собственную главу о нек-рых приемах хорового письма «О мелодии скалы диатонической, о пункте *tasto solo* и о двух октавах» (Гл. 8). После 40 лет ему было дозволено жениться на А. Г. Кохановской (дочери бывш. актера). В этом браке родилось трое сыновей, последний уже после смерти отца.

После кончины Н. П. Шереметева в 1809 г. композитору было назначено жалованье и выдан паспорт, дававший право наниматься на работу. Семья Д. переехала в Москву и поселилась во флигеле графского особняка на Воздвиженке. Один из биографов сообщал, что композитор, «собираясь в Москву... не имел нескольких рублей для того, чтобы нанять другую подводку для перевоза своих сочинений; не желая оставаться в ненавистном для него месте, он предал их все огню» (РНБ ОР. Ф. 805. Оп. 1. Ед. хр. 98. Л. 58).

По причине чахотки Д. был вынужден переселиться в Странноприимный дом (больницу, построенную на средства Шереметевых). Несмотря на болезнь, он продолжал активно сочинять и вскоре опубликовал объявление о продаже своих новых духовных песнопений: «Продаются моего сочинения нескольких новых певческих концертов и новая же полная обедня. Господа, желающие иметь сии сочинения, которых ни у кого еще нет, благоволят присылать ко мне в шереметевскую больницу, что у Сухаревой башни» (Моск. вед. 1810. № 100. С. 3282–3283. 14 дек.).

Супруга Д. с 2 малолетними детьми, вероятно, в этом же году уехала к родным в слободу Борисовку Курской губ. В связи с приближением наполеоновских войск к Москве композитор переселился к семье. В поисках заработка он устроился учителем пения к неизвестному помещику в с. Кудинцево Льговского у. Курской губ.

После освобождения Москвы от французов Д., по-видимому, вернулся в разрушенный город, но не нашел применения своему таланту. Кончина композитора в апр. 1813 г. прошла почти незаметной для современников; лишь спустя неск. месяцев в с.-петербургской «Северной почте» был опубликован некролог: «Из Москвы, от 11 августа. К сожа-

лению всех любителей отечественных произведений, скончался недавно здесь г. Дехтярев, знаменитый сочинитель музыки...» (Сев. почта. 1813. № 68. 23 авг.).

Вдове Д. с 3 малолетними детьми пришлось отказаться от вольной, данной ей в авг. 1815 г., поскольку полученная свобода прекращала выплату жалованья от графа и лишала семейство права проживания в графском доме. Опекунский совет при малолетнем гр. Д. Н. Шереметеве, чтобы предотвратить общественные толки, вынес решение: «Обращая внимание на 40-летнюю умершего мужа ее беспорочную и усердную службу и на отличные дарования его к сочинению музыки, которыми он <...> сделался известным музыкальными творениями своими, не уступающими лучшим композиторам <...> определяем ей, Дехтяревой, с детьми на пропитание <...> по триста рублей в год пенсии; оставляя ее сверх того по ее желанию на прежнем жительстве в Кускове» (РГИА. Ф. 1088. Оп. 3. Ед. хр. 1615. Л. 32–33).

Основное место в творчестве Д. занимали хоровые сочинения, самым крупным произведением является оратория «Минин и Пожарский, или Освобождение Москвы», впервые исполненная 9 марта 1811 г. под упр. композитора. 20 февр. 1818 г. произведение прозвучало на открытии памятника Минину и Пожарскому на Красной пл. в Москве. Композитора называли «русским Гайдном» (*Тургенев А. И.* Концерт г. Дехтярева // Журнал драматический. 1811. Ч. 1. № 4. С. 261), причисляя к «первейшим композиторам Европы» (*Державин Г. Р.* [О первом исполнении оратории Дехтярева «Минин и Пожарский»] // ВЕ. 1811. Ч. 56. № 7. С. 228–230). Др. значительное сочинение Д. в жанре оратории — «Торжество России, или Истребление врагов ея и бегство Наполеона» — не было исполнено, более того, до наст. времени ведутся споры, было ли оно написано вообще. По словам одного из биографов, «носился слух, что вторую ораторию его купил обманом какой-то иностранец и где-то выдавал за свою» (*Горьков.* 1987. С. 137).

Композитором было создано ок. 150 хоровых концертов, неск. духовно-муз. циклов литургии, «Всенощное бдение» и множество одночастных духовно-муз. песнопений. Из них на рубеже XIX и XX вв. было

издано ок. 50 концертов (Сб. концертов соч. А. Веделя и С. Дехтярева / Под ред. И. В. С. и К. И. К. СПб.: Киреев, 1917. № 27, 28 и др.); из 25 полных «Обеден» (Моск. вед. 1808. № 45) уцелела лишь одна; утеряны «Всенощное бдение» и более 50 духовных концертов. В последнее время издано еще неск. концертов (Двенадцать духовных концертов для хора без сопровождения / Науч. реконструкция: А. В. Лебедева-Емелина и Н. И. Тетерина. М., 2006) и «Литургия» (Традиц. жанры рус. духовной музыки и современность: Сб. ст. / Ред.-сост.: Ю. И. Паисов. М., 2004. Вып. 2. С. 108–161). Подробные перечни духовно-муз. произведений Д. опубликованы в изданиях: *Левашев.* С. 196–197; *Лебедева-Емелина.* С. 353–456.

Д. начал сочинять духовные концерты в кон. 80-х гг. XVIII в. и писал их до самой смерти, несмотря на указ имп. Павла I от 10 мая 1797 г. о запрете на исполнение концертов в церквах. Стиль произведений Д. в целом типичен для рубежа XVIII и XIX вв.: преобладают 3- и 4-частные композиции, аккордово-гармонический склад чередуется с имитациями и фугированными формами. Встречаются фуги в финалах («Изми мя от враг моих», «Не ревнуй лукавнующим», «Пойте Господеви, живущему в Сионе»). Самая сильная сторона сочинений Д. — глубина содержания при сдержанности выражения, проникновенное «музыкальное» прочтение строк псалмов, лирическая эмоциональная открытость. В качестве лит. основы для концертов композитор чаще всего использовал строки псалмов, но встречаются также тексты догматиков, различных стихир и тропарей.

Нередко духовно-муз. сочинения Д. распространялись под производными от отчества композитора псевдонимами — Аникиев (встречаются в петербургских архивах) или Никеев (в перечнях «Московских ведомостей»).

По стилю и форме произведения Д. ориентированы на сочинения Бортнянского. Известно, что между ними были творческие контакты (с 80-х гг. встречались в усадьбе Шереметевых и в С.-Петербурге). По словам Шереметева, «Бортнянский часто у него бывал и давал ему свои сочинения на просмотр» (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ед. хр. 5636. Л. 20), однако общению музыкантов пре-

пятствовало социальное неравенство (Бортнянский был дворянином). Влияние на творчество композитора А. Л. Веделя можно обнаружить в виртуозных сольных ариозных эпизодах в партиях тенора и дисканта, в использовании ритмов светских жанров (напр., траурного марша, оперного дуэта), в речитативах в сольных партиях. Поэтому мн. концерты одного композитора приписывались другому («Благовословию Господа, вразумившего мя», «Боже мой, вонми ми», «Величая, величаю Тя», «Гряди от Ливана невесто» и др.). Иногда в рукописях концертов Д. встречаются ошибочные указания на авторство А. Сапленцы-мл., казанского композитора А. Новикова. В нек-рых случаях при отсутствии автографа невозможно определить авторство, учитывая сходство музыкально-эстетических принципов классицизма и сентиментализма, влиявшее на формирование муз. стиля. Авторство считается безусловным, если сочинение присутствует в нотном автографе, у Д. это сборник 18 концертов (из собр. Дворца-музея творчества крепостных в Останкине; из них 13 концертов опубл.).

Исследователи церковной музыки кон. XIX — нач. XX в. (протоиереи Димитрий *Разумовский* и Василий *Металлов*, А. В. *Преображенский*) упрекали Д., как и др. композиторов того времени, в излишней светскости церковных песнопений, называя музыку рус. классицизма пренебрежительным словом «итальянщина». Ориентирование на европ. образцы в кон. XVIII в. было нормой для муз. эстетики не только в России. Современники ценили музыку Д. за яркую эмоциональность, запоминающиеся мелодические обороты. Примечателен отзыв кн. Н. Д. Горчакова, либреттиста оратории: «Господин Дехтерев есть один из превосходнейших новых авторов певческой музыки... Строгие критики не одобряют в нем излишнюю склонность к руладам, но... он их употребляет очень кстати и с приличностью к его вкусу... Конечно, не должно руладами отнимать силу священных слов... но где есть они в сочинениях Дехтерева, то служат, так сказать, оттенкою слов, отголоском чувства, которое изливается из сердца... и в таком расположении души чувства текут в различных изгибах голосов, и, наконец, во всей полноте своей производят то,



что мы называем восторгом» (*Горчаков Н. Д.* Опыт вокальной или певч. музыки в России от древнейших времен до нынешнего усовершенствования сего искусства. М., 1808. С. 29).

Муз. соч.: Арх.: **концерты:** «Величая, величаю Тя, Господи»; «Услыши, Господи, глас моления моего»; «Господи, Боже мой, на Тя уповах»; «Милосердия двери отверзи нам»; «Се ныне благословите Господа»: Автографы // Московский музей-усадьба Останкино. № 5, 14, 16, 12, 17; «Боже мой, вскую оставил мя еси» (g-moll) // ЦММК. Ф. 283. Ед. хр. 918–921. № 22; «Святителей удобрение» // Там же. Ед. хр. 4, 48, 51. № 17; «Услыши, Боже, глас мой» // Там же. № 44; «Господи, возлюбих благолепие» B-dur // РГИА. Ф. 1119. Оп. 1. Ед. хр. 58; «Да воскреснет Бог» // Там же. № 14; «Исповедайтесь Господеви в гуслих» // Там же. № 11; «Крепость моя и пение» // Там же. № 7; «Придите вернии, любящие Божественную славу» // Там же. Ед. хр. 59; «Придите взыдем на гору Господню» // Там же. Ед. хр. 61; «Возлюблю Тя, Господи, крепости моя», «Господи, услыши молитву мою», «К Тебе, Господи, воззову, к Богу моему помолюся», «Днесь грядите (придите) соборы верных», «Господи, услыши молитву мою» // Сб. духовных концертов из собр. архим. Матфея (Мормыля). Серг. П., б. г. Ркп.; **отд. песнопения:** «Верую», Херувимская с-moll // ЦММК. Ф. 283. Ед. хр. 126; «Достойно есть», «Отче наш» // Там же. Ед. хр. 128; «Слава Отцу и Сыну» // РГИА. Ф. 1119. Оп. 1. Ед. хр. 57.

Изд.: **циклы:** Ирмосы Пасхи: Сб. / Ред.: Н. Д. Лебедев. СПб., 1913. С. 25–30. № 5: Из Цветной Триоди; Литургия // Традиц. жанры рус. духовной музыки и современность / Ред. сост.: Ю. И. Пансов. М., 2004. Вып. 2. С. 119–161; **концерты:** «Блажени вси», «Преславная днесь» // Ист. хрестоматия церк. пения / Ред.: М. Гольцисон. СПб. [Изд. «Музыка и пение», 1900-е гг.] Вып. 7; «Днесь Христос в Вифлееме раждается», «Сей нареченный и святыи день» // Там же. Вып. 8; «Взыде Бог», «Радуется, праведнии, о Господе» // Там же. Вып. 9; «Приидите вернии, составим лик» // Там же. Вып. 10; «Богоотец убо Давид», «Се ныне время благоприятно» // Там же. Вып. 11; «Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых» // Там же. Вып. 12; «На всяк день благословлю» // Историческая хрестоматия церк. пения / Ред.: Н. И. Привалов. СПб. [1900-е гг.] Вып. 12; «Готово сердце мое» // Собр. песнопений на литургии св. Иоанна Златоуста... и псалмов / Перелож. для муж. голосов: свящ. Т. И. Донецкий. Воронеж, 1901. Т. 2; «Приклони, Господи, ухо Твое», «Да воскреснет Бог», «Днесь всяка тварь веселится и радуется» // Ист. хрестоматия церк. пения / Сост.: свящ. М. А. Лисицын. СПб., 1903–1904. Вып. 3; «Высшую небес» // Сб. духовно-муз. песнопений / Ред.: Е. С. Азеев. СПб., 1912. № 1: На литургии; «Благословен Господь Бог Израилев» // Там же. 1914. № 8: На литургии; «Дух Твой благий», «На безсмертное Твое ушение», «С небесных кругов слетев Гавриил», «Сей день радости и веселия» // Собр. духовно-муз. соч. / Ред.: С. Панченко. СПб. [Киреев], 1913. № 6; «Приидите новаго винограда рождение» // Сб. духовно-муз. песнопений / Ред.: Н. Д. Лебедев. СПб., 1913. № 5: Из Цветной Триоди; «Небо и земля пророчески да возвеселятся», «С нами Бог», «Слава во вышних Богу» // Там же. СПб. [Киреев], 1913. № 7: На Рождество;

«Тебе подобает песнь, Боже, в Сионе» // Там же. Пг., 1916. № 16: Венчание; «Хвалите Бога во святых его» // Сб. духовно-муз. песнопений / Ред.: И. Г. Ельцов. Пг. [Киреев], 1915. № 11: На литургии; «Гряди от Ливана невесто» // Сб. духовно-муз. песнопений / Ред.: М. А. Лагунов. № 21: Венчание. СПб., 1916; «Боже мой, вонми ми, вскую оставил мя еси», «Боже мой, к Тебе утренюю», «В началех Ты, Господи, землю основал еси», «Воспоем светло людие», «Господь просвещение мое», «Днесь небеси и земли Творец приходит», «Днесь Христос на Иордан прииде», «Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей», «Сей день Господень», «Срадуитесь нам» // Сб. концертов А. Веделя и С. Дегтярева. Пг., 1917. № 27; «Боже, во имя Твое спаси мя» f-moll, «Велии Господь и хвален зело», «Величая, величаю Тя, Господи» (ошибочно с авторством А. Веделя), «Господи, Боже мой, на Тя уповах» (ошибочно с авторством А. Веделя), «Да возрадуется душа моя о Господе», «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою», «Не имамаины надежды (помощи)» // Там же. № 28; «Благо есть исповедатися Господеви», «Благословлю Господа вразумившаго мя», «Боже, придоша языцы в достояние», «Господи, возлюбих благолепие» D-dur, «Златокваную трубу», «Не ревнуй лукавующим», «Пойте Господеви, живущему в Сионе», «Помилуй мя, Боже, яко на Тя уповах», «Пособивый Господи кроткому Давиду», «С небесных кругов слетев Гавриил», «Терпя потерпех Господа», «Услыши, Господи, молитву мою». М. [Живоносный источник], 2006; **отд. песнопения:** «Блажен муж» // Ист. хрестоматия церк. пения / Ред.: Н. И. Привалов. СПб. [1900-е гг.] Вып. 12; Херувимская Es-dur, «Милость мира», «Величай, душе моя, честнейшую и славнейшую», «Богородице Дево, упование» // Собр. песнопений на литургии св. Иоанна Златоуста / Перелож. для муж. голосов: свящ. Т. И. Донецкий. Воронеж, 1901. Т. 2; «Достойно есть» // Ист. хрестоматия церк. пения / Ред.: М. А. Гольцисон. СПб. [1904.] Вып. 11; «Вси языцы, елики сотворил еси», «Господи, во свете лица Твоего пойдем», «Милость мира», «Отче наш», «Свете тихий», «Тебе поем», «Хвалите имя Господне», Херувимская f-moll // Ист. хрестоматия церк. пения / Ред.: свящ. М. А. Лисицын. СПб., 1903–1904. Вып. 3; «Взыде Бог» // Духовно-муз. хрестоматия / Ред.: М. А. Лагунов. СПб., 1911. Вып. 4; «Ангел вопияше» // Сб. духовно-муз. песнопений / Ред.: Н. Д. Лебедев. СПб. [Киреев], 1913. № 5: Из Цветной Триоди; «Величай, душе моя, честнейшую и славнейшую горних воинств», «Рождество Твое, Христе Боже наш» // Там же. № 7: Рождественские песнопения; «Достойно есть» // Годиичный круг правосл. богослужений: В 20 т. Воронеж, 1991. Т. 16; «Бог наш на небеси» // Там же. 1996. Т. 8. Лит.: *Елизарова Н. А.* Театры Шереметевых. М., 1944; *Левашиев Е. М.* С. А. Дегтярев // История рус. музыки. М., 1986. Т. 4. С. 184–208; *Горайнов Ю. С.* России славу пел. Воронеж, 1987; *он же.* С. А. Дегтярев. Белгород, 1993; *Лебедева-Емелина А. В.* Рус. духовная музыка эпохи классицизма (1765–1825): Кат. произведений. М., 2004. С. 353–456.

А. В. Лебедева-Емелина

ДЕГТЯРЁВСКАЯ [Дегтяровская, Дегтерувская] **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, по преданию, явилась в 1492 г. в с. Дегтярёвка (примерно в 15 км от г. Новгорода-Северского

Черниговской обл., Украина), где находилась в ц. Покрова Пресв. Богородицы (1710), бывшей подворьем новгород-северского Спасо-Преображенского монастыря. Прославление образа относится к нач. XVIII в. Согласно преданию, когда в 1702 г. И. С. Мазепа писал в Дегтярёвке воззвание, в к-ром призывал изменить имп. Петру I, искоренить московский гарнизон в Стародубе и присоединиться к швед. кор. Карлу XII, стало известно, что гетман вместе со шведами надругался над чудотворной иконой. Эта молва оттолкнула от Мазепы даже преданных ему людей.

Празднование иконе совершалось при большом стечении народа в 10-ю пятницу по Пасхе. Особенно почиталась земледельцами.

Иконография образа (7×5,5 вершка) относится к типу «Умиление»; местонахождение после 1917 г. неизвестно. Сохранились списки Д. и., однако доподлинное их отношение к первообразу неясно. В ЦМиАР хранится икона сер. XVIII в., происходящая из южнорус. земель. Богородица изображена погрудно в красном орнаментированном мафории, левой рукой за плечико придерживает стоящего слева Богомладенца, правая рука поднята в молении к лику Христа. Младенец обнимает Богородицу обеими ручками, правая скрыта, левая покоится на мафории. Он облачен в белый хитон, подпоясанный узким красным орнаментированным пояском. Вверху по сторонам имеются надписи в картушах: **МР ОУ** (справа), **ІС ХС** (слева); по нижнему полю: [...] **Претой Бѣи Дегтярѣвск...**

Лит.: *Снегирева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 404; Рус. чудотворная икона: «О Тебе радуется»: Иконы Богоматери XVI–XIX вв. / ЦМиАР. М., 2000. С. 84–85. Кат. 17 / Авт. Н. Н. Чугреева.

ДЕЗИДЕРАТ [лат. Desideratus; франц. Désiré] († ок. 550), св. (пам. зап. 13 мая, в Бурже — 12 мая), архиеп. г. Битуриги (совр. Бурж, Франция).

Сохранилось Житие Д., написанное не ранее 1123 г. в цистерцианском аббатстве Бей (еп-ство Лимож) по просьбе буржского духовенства. На агиографа оказало влияние более раннее Житие св. Авдуна, кроме того, автор, вероятно, располагал и др. сведениями о жизни Д. Согласно Житию, Д. род. близ г. Свессииона (совр. Суасон), где находилось по-





местье его родителей. Один из братьев Д. стал монахом, 2-й — канцелярем франк. кор. Хлотаря I. Д. также начал карьеру при дворе Хлотаря, став придворным нотарием и советником короля. Будучи королевским чиновником, он вел строгую аскетическую жизнь, носил под одеждой власяницу. После смерти Аркадия, архиеп. г. Битуриги (544), по воле короля кафедру получил Д. Став архиепископом, святой много путешествовал; побывал в Испании (цель поездки неизв.), позднее отправился в г. Андекавы (совр. Анже), чтобы уладить конфликт между городскими общинами Андекавов и Пиктавия (совр. Пуатье).

Во время странствий Д. совершал чудеса. В Андекавах он исцелил человека, к-рый рубил дрова в день Господень и поранил руку; в Веродуне (совр. Верден) исцелил сухорукого. Некий знатный житель г. Битуриги, злоупотреблявший своими полномочиями, находился при смерти. Ему явилась мц. Евлалия Эмеритская и обещала продлить жизнь для покаяния, если он построит на своей земле мон-рь. Храм был построен, и Д. освятил его во имя св. Симфорияна (впосл. базилика св. Урсула).

Сохранились сведения о церковно-адм. деятельности Д. Как митрополит пров. Вторая Аквитания, он лишил сана Форбия, еп. Аниция (совр. Ле-Пюи), уличенного в прелюбодеянии. Д. присутствовал на Соборе в Аврелиане (совр. Орлеан) в 549 г., осудившем монофизитскую и несторианскую ереси. Д. скончался 8 мая. Год его смерти неизвестен, в 552 г. на Соборе в Паризиях (совр. Париж) присутствовал его преемник Проб.

Ист.: BHL, N 2138; ActaSS. Maii. T. 2. P. 303–305; Les Canons des Conciles Mérovingiens. P., 1989. T. 1. P. 320. (SC; 353).

Лит.: Duchesne. Fastes. T. 2. P. 28; Bataille G. Desiderato di Bourges // BiblSS. Vol. 4. Col. 578.

Д. В. Зайцев

ДЕЗИДЕРА́Т († ок. 570), св., пресв., затворник в Гуртонском мон-ре (совр. сел. Гурдон) близ г. Кабиллон (совр. Шалон-сюр-Сон, Франция). В IX в. Д. был спутан с Деидерием, еп. Кабиллона (VI в.), предшественником свт. Агриколы, поэтому день памяти святого отмечался 17 марта и 30 апр.

О Д. сообщает *Григорий Турский* в соч. «О славе исповедников» (*De gloria confessorum*. 85 // MGH. Scr.

Mer. T. 1. P. 802–803). Уже при жизни Д. прославился исцелениями от жара и зубной боли. Св. Агрикола, еп. Кабиллонский († 580), после смерти Д. послал архидиакона за телом святого, однако монахи уже похоронили Д. в обители. Позднее свт. Агрикола перенес тело Д. в Кабиллон и положил его в ц. св. Иоанна при основанном епископом убежище для прокаженных (впосл. ц. Сен-Жан-де-Мезель).

В 878 г. св. Гербальд, еп. Кабиллонский, организовал перенесение мощей Кабиллонских святителей в кафедральный собор св. Петра, в числе проч. были мощи Д. На торжествах присутствовал папа Римский *Иоанн VIII*, который утвердил почитание местных святых, и в частности «св. Деидерата епископа». Ист.: ActaSS. Febr. T. 2. P. 552; Mart. T. 2. P. 515–516; Apr. T. 3. P. 778–780; Maii. T. 1. P. 107 sqq. Лит.: BHL, N 139, 669, 1239; CPL, N 2086; Duchesne. Fastes. T. 2. P. 36, 191–192; Bataille G. Desiderato di Gourdon // BiblSS. T. 4. Col. 579; Marilier J. Desiderio di Chalon-sua-Saône // Ibid. Col. 581; Gam P. B. Series episcoporum Ecclesiae Catholicae. Ratisbonae, 1873. P. 532; Besnard P. Origines et premiers siècles d'Église chalonnoise // Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Chalon. Chalon sur Saône, 1920. Vol. 17. P. 52–55.

Д. В. Зайцев

ДЕЗИДЕРИЙ [лат. Desiderius] († нач. VII в.), св. (пам. зап. 23 мая, перенесение мощей — 11 февр.), архиеп. г. Вьенна (совр. Вьен, деп. Изер, Франция).

Сведения о Д. встречаются в 5 посланиях папы Римского *Григория I Великого* с 596 по 601 г., 3 из к-рых адресованы Д. О святом говорится в 1-й ч. «Хроники Фредегара» (сер. VII в.) и в Житии св. Колумбана, составленном Ионой из Боббио ок. 643 г. Также до наст. времени сохранилось 5 редакций Жития Д., 2 из к-рых, возможно, были созданы ранее Жития св. Колумбана. 1-я редакция (*Vita I*) составлена вестгот. кор. Сисебутом (612–620). 2-я редакция Жития принадлежит анонимному вьеннскому клирику, к-рый довел рассказ до перенесения мощей Д. во Вьенну; в работе над Житием он, вероятно, использовал рассказы современников Д., лично знавших святого. Ок. 870 г. свт. Адон, архиеп. Вьеннский, создал 3-е Житие Д., значительно сократив и переработав 2-ю редакцию Жития. 4-я редакция, опубликованная в 1685 г. болландистом Г. Хенскенсом (ActaSS. Maii. T. 5. P. 251–255), — компиляция, также составленная на основе 2-го Жи-

тия. Краткое Житие Д., в основе которого также лежит 2-я редакция, дополненная легендарными сведениями, было написано в сер. XV в. итал. гуманистом Б. Момбрицио (*Mombritius B. Sanctuarium*. P., 1910. T. 1. P. 220–221).

Согласно житийной традиции, Д. род. в г. Августодун (совр. Отён) в знатной семье, принадлежавшей к потомкам галло-рим. аристократии. С юных лет Д. жил во Вьенне, у его родителей были земельные владения в окрестностях города. При Вьеннском архиеп. Намации († 559) и его преемниках занимал низшие церковные должности. Архиеп. Вер († после 586) возвел Д. в сан архидиакона. Согласно Сисебуту, Д. неоднократно предлагали различные епископские кафедры, но он уклонялся от этой чести. После смерти Вера клир и народ избрали Д. на архиепископскую кафедру. Д. заботился о Церкви, стремился поднять нравственный уровень духовенства и мирян.

В 595/6 г. папа Римский Григорий I Великий поручил Д. в числе др. галльских епископов обеспечить следование в Англию миссии *Августина* Кентерберийского (*Greg. Magn. Reg. epist. VI 54*). С подобной просьбой папа обратился лично к Д. в 601 г., когда для укрепления миссии Августина были направлены рим. монахи (*Ibid. XI 54*). Среди др. влиятельных церковных иерархов Д. был адресатом обличительного послания Григория (599), в к-ром тот указывал на различные канонические нарушения в практике Церкви Галлии и настаивал на созыве Собора (*Ibid. IX 106*). Из писем Григория Великому известно, что Д. требовал от Римского папы утверждения за Вьеннским архиепископом права ношения паллия, к-рое, по словам Д., было даровано его предшественникам прежними Римскими папами. Григорий Великий добивался от Д. дополнительных доказательств, ссылаясь на отсутствие в римских архивах соответствующих документов (*Ibid. IX 112*). В последнем послании к Д. папа советовал ему не препятствовать некоему диакону оставить церковное служение ради монашеского подвига (*Ibid. XII 35*). Д. учредил во Вьенне школу грамматики, которая ориентировалась на классическую систему образования, основанную на чтении античных языческих





произведений. Это вызвало неодобрение Григория I Великого (Ibid. XI 54).

К времени пребывания Д. на Вьеннской кафедре относится конфликт архиепископа с кор. Бургундии Теодорихом II (595–613), который действовал под влиянием своей бабки кор. Брунгильды. Согласно изложенной в Житии св. Колумбана версии, Д. обличал короля в развратном образе жизни, критиковал его за развод с супругой, вестгот. принцессой Эрменбургой. По свидетельству Сисебута, опала Д. была вызвана ссорой с майордомом Протадием, который пользовался поддержкой Брунгильды. В 1-й редакции Жития Д. и в «Хронике Фредегара» описывается судебный процесс над Д., к-рый был обвинен в развратных домогательствах. Дело разбиралось на Соборе в Кабиллоне (совр. Шалон-сюр-Сон), на к-ром председательствовал Аредий, архиеп. г. Лугдун (совр. Лион). В угоду кор. Теодориху Д. был признан виновным, лишен кафедры и отправлен на покой (602/3). Вскоре майордом Протадий, враг Д., погиб во время мятежа (604/5); умерла и женщина, выдвинувшая против святого обвинение. Сведения о чудесах, совершаемых Д., достигли королевского двора, после чего святой был возвращен из ссылки и восстановлен на кафедре. Во 2-й редакции Жития Д. сообщается, что Теодорих даже собирался сделать святого своим советником, но вскоре решил отослать неуступчивого иерарха во Вьенну. Д. не изменил свое отношение к Теодориху. По совету Брунгильды против Д. было выдвинуто новое обвинение — в нарушении церковной дисциплины. Король направил во Вьенну 3 комитов (графов), к-рые арестовали Д., якобы намереваясь доставить его к Теодориху. Выполняя тайный приказ Брунгильды, они убили Д. в сел. Присциниак на р. Каларона (совр. Сен-Дидье-сюр-Шаларон, деп. Эн).

Год гибели Д. точно неизвестен. По свидетельству Сисебута и автора «Хроники Фредегара», святой был казнен в 606/7 г. Однако в остальных редакциях Жития Д. подразумевается, что он был восстановлен на кафедре в 606/7 г. и погиб не ранее 611/2 г. Через неск. лет с разрешения Хлотаря II (король франков с 613) мощи Д. были перенесены во Вьенну и упокоены в ц. св. Петра. В 871 г. св. Адон, архиеп. Вьеннский,

передал часть мощей Д. вместе с копией написанного им Жития Д. аббату Санкт-Галлен. Память Д. значится в добавлениях к Месяцеслову блж. Иеронима, в т. ч. в 2 самых ранних рукописях кон. VIII в. — Эхтернахской (под 23 мая) и Бернской (под 25 мая).

Ист.: BHL, N 2148–2152; *Iona*. Vita S. Columbani. I 27 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 103; *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus*. IV 24, 30–33 // Ibid. T. 2. P. 130–133; *Vitae S. Desiderii* // Ibid. P. 620–648; *Ado Viennensis*. Passio S. Desiderii episcopi Viennensis // PL. 123. Col. 435–442.

Лит.: *Fiche*, *Martin*. HE. T. 5. P. 341; *Kurth* G. *Études franques*. P.; Brux., 1919. P. 321–330; *Hefele*, *Leclercq*. Hist. des Conciles. T. 3. P. 246; *Didier* J. Ch. *Desiderio di Vienne* // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 585–586; *Van Doren* R. *Didier* (8) // *DHGE*. Vol. 14. Col. 410–411; *Lanteri* R.-X. *Brunchilde, la première reine de France*. P., 1995.

Д. В. Зайцев

ДЕЗИДЕРИЙ († 15.11.649), св. (пам. 15 нояб.), еп. г. Кадурк (совр. Каор, Франция).

Главный источник сведений о Д. — его переписка с различными галльскими епископами, королями (Дагобертом I и др.), представителями франк. знати (сохр. 37 посланий). Житие Д. было составлено в кон. VIII — нач. IX в. на основе переписки Д. (в т. ч. несохранившихся посланий), а также архивов Кадуркского еп-ства и мон-ря св. Амантия.

Д. род. на юге Аквитании, в небольшом городке Обрега (Антоброга, ныне не существует). Отец святого Сальвий был потомком галло-рим. землевладельцев, слившихся с представителями пришедшей франк. аристократии. Семья Д. обладала большим влиянием в Аквитании; ее земли находились в Кадуркском (совр. обл. Керси) и соседнем Альбигском (совр. обл. Альбигуа) округах.

Д. и его братья были посланы ко двору кор. франков Хлотаря II в качестве «воспитанников» (*nutriti*), предназначенных для службы в королевской администрации (*Desiderius*. *Epistulae*. I 9–10; II 13). Старший брат Рустик стал архикапелланом (главой придворного духовенства, до 626/7 г. епископ г. Кадурк). Второй брат Сиагрий получил должность комита в г. Альбига (совр. Альби) и префекта Массилии (совр. Марсель) (*Vita Desiderii*. 5). Д. остался при дворе тезаурарием (казнохранителем) кор. Хлотаря II (*Vita Desiderii*. 5). Сын Хлотаря II Да-

гоберт I также покровительствовал Д., одному из влиятельных придворных сановников, известному строгой и благотворительной жизнью, дружескими отношениями с приближенными кор. Дагоберта — св. *Элигием* (впосл. епископ г. Новиомаг, совр. Нуайон) и св. Авдуеном, королевским референдарием (впосл. епископ г. Ротомаг, совр. Руан) (*Desiderius*. *Epistulae*. I 10; II 4, 6).

В дек. 630 г. Рустик, еп. Кадурка, был убит при неясных обстоятельствах. Кор. Дагоберт сурово наказал убийц. Духовенство и жители Кадурка избрали новым епископом Д., хотя тот был мирянином. Кор. Дагоберт одобрил избрание в особом рескрипте гражданам Кадурка от 8 апр. 631 г. и предписал св. Сульпицию II, архиеп. г. Битуриги (совр. Бурж), митр. пров. Первая Аквитания, совершить посвящение Д.

Деятельность Д. на епископской кафедре была посвящена гл. обр. благоустройству диоцеза: строительству и восстановлению церквей и мон-рей, общественных построек. В Кадурке Д. восстановил акведук и цистерну, а также городские укрепления (*Vita Desiderii*. 16; 31). В послании к Д. св. Галла II, архиеп. Арлата (совр. Арль), сообщается, что Д. принял меры, чтобы не допустить появления в Кадурке эпидемии чумы, в частности запретив ярмарки (*Desiderius*. *Epistulae*. II 20). В пригороде Кадурка на основе существовавшей общины клириков Д. создал мон-рь св. Амантия (впосл. Сен-Жери, местная диалектная форма имени Дезидерий) и послал аббата Лупа ко двору кор. Сигиберта III, чтобы добиться от майордома Гримоальда привилегий для новой обители (Ibid. I 2–3). Кроме того, Д. перестроил др. мон-рь в пригороде Кадурка, посвященный Богоматери, воздвиг ц. св. Петра на месте убийства еп. Рустика и ц. св. Иулиана (приписная мон-ря св. Амантия) на монастырской земле близ города; в городе построил ораторий св. Мартина и перестроил епископскую резиденцию (*Vita Desiderii*. XVI 20). В Житии сообщается, что Д. построил церкви в своих владениях как в Кадуркском, так и в Альбигском округах.

Д. отстаивал земельные наделы Кадуркской кафедры в спорах с Вером, еп. г. Рутены (совр. Родез), с Феликсом, еп. г. Лемовики (совр. Лимож), и др. галльскими иерархами.



Д. завещал свои земли в Альбигском окр. Кадуркскому еп-ству и различным церковным учреждениям, напр. мон-рю св. Амантия.

Д. скончался в Альбигском окр., где находился по делам мон-ря св. Амантия, 15 нояб. 649 г. (общепринятая датировка смерти, 655, неверна). Его тело было погребено в церкви мон-ря св. Амантия; в VIII в., после разорения мон-ря арабами, мощи Д. были перенесены в кафедральный собор св. Стефана, где от них совершались чудеса (напр., Арегий, еп. Родеза, выздоровел, испив вина из сосуда, некогда подаренного Д. церкви). В 1571 г. гробница Д. была уничтожена гугенотами, но мощи удалось спасти и вывезти в Каталонию. Впосл. они были возвращены в Каор.

Ист.: *Desiderius Cadurcensis. Epistolae* // MGH. Epp. T. 3. P. 191–214; *Epistulae. Vita St. Desiderii ep. Cadurcensis // Defensoris Locogiacensis monachi Liber scintillarum* / Rec. H. Rochais. Turnholti, 1957. P. 309–342. (CCSL; 117); *Vita S. Desiderii episcopi Cadurcensis* // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 547–602.

Лит.: BHL, N 1336; CPL, N 1303–1304; *Duchesne. Fastes. T. 2. P. 46*; *Lacoste G. Histoire générale de la province de Quercy. Cahors, 1883. T. 1. P. 200 sqq.*; *Griffe E. La partie de St. Didier* // BLE. 1959. Vol. 60. P. 203–205; *Durlat J. Les attributions civiles des évêques mérovingiens: L'exemple de Didier de Cahors* // *Annales du Midi. Toulouse, 1979. Vol. 93. P. 237–254*; *Linger S. L'écrit à l'époque mérovingienne d'après la correspondance de Didier, évêque de Cahors* // *Studi Medievali. Torino, 1992. Vol. 33. P. 799–823*; *Wood I. The Merovingian Kingdoms: 450–751. L., 1994. P. 149–152.*

Д. В. Зайцев

ДЕЗИДЕРИЙ [лат. *Desiderius*; франц. *Didier, Dizier*], св. (пам. зап. по Римскому Мартирологу 23 мая, по Мартирологу блж. Иеронима — 11 февр., перенесение мощей — 19 янв.), 3-й еп. г. Лингоны (совр. Лангр, Франция).

Свт. Афанасий I Великий упоминает Д. в числе галльских епископов, подписавших определения *Сардикийского Собора* (343), но в работе Собора лично не участвовавших (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 37*). В 346 г. Д. направил своего представителя на Собор в Колонии Агриппине (совр. Кёльн, Германия), к-рый низложил местного еп. Евфрата по обвинению в арианской ереси.

Мученическая кончина Д. описана в нач. VII в. лингонским пресв. Варнахарием по просьбе Керавна, еп. Паризиев (совр. Париж). Согласно Варнахарю, Д. вместе с клириками и паствой был убит при взятии и разорении г. Лингоны «королем вандалов Кроком». Свидетельствуя об

убиении Д. и лингонских христиан варварами, Варнахарий перепутал факты нападения на галльские города и герм. племена, принимавшие в них участие. Крок (Хрок) был королем алеманнов, разоривших Галлию в 60-х гг. III в., вандалы появились там в 407 г. Оба этих герм. вторжения не согласуются с датировкой жизни Д. (сер. IV в.). Вероятно, гибель Д. относится к 355–357 гг., когда, по словам Аммиана Марцеллина, отряды варваров, преимущественно алеманнов, разоряли земли и города Сев. Галлии (*Amm. Marc. Reg. gest. XV 5; XVI 2*).

К VII в. Д. уже почитался в Лингонах: его имя значится в галльской редакции Мартиролога блж. Иеронима (ок. 595). В IX в. в результате смешения Д., еп. Лингонского, с более известным *Дезидерием*, еп. Вьенским, в нек-рых рукописях Мартиролога блж. Иеронима день памяти был перенесен на 23 мая (это отразилось в каролингских месяцесловах *Адона* Вьеннского, *Узуарда*). Впосл. ошибка была закреплена в Римском Мартирологе, а также в месяцеслове Лангрского еп-ства, утвержденном в 1480 г., и в Лангрском бревиарии (изд. в 1604), по к-рому Д. положена отдельная служба (*officium prorgrium*).

Варнахарий сообщает, что Д. и пострадавшие с ним мученики были погребены в церкви внутри городских стен. Адон Вьеннский уточняет, что эта церковь издавна была посвящена Д. В средние века она была известна как приорат св. Марии Магдалины, и лишь позднее, вероятно в связи с перенесением мощей Д. Гийомом де Дюрфором, еп. Лангрским, в 1315 г., церкви было возвращено первоначальное посвящение. В церкви находятся гробница Д. и бюстреликварий святого (XVII–XVIII вв.).

В 1354 г. в Лангре было создано братство в честь Д. В позднее средневековье в день памяти святого в Лангре разыгрывалась мистерия «Страсти св. Дезидерия» (известна в лит. обработке лангрского каноника Гийома Фламана, 1482). Почитание Д. было распространено в Центр. Франции, в Провансе (Арль, Авиньон), в Сев. Италии (Болонья, Генуя — в нач. XVI в. Д. считался одним из покровителей Генуи, т. к., по легенде, был уроженцем этого города), а также в Швейцарии (мест. Дондидье) и в Германии (Эльванген, Кёльн).

Ист.: *ActaSS. Maii. T. 5. P. 242–247; Warnacharius Lingonensis. Vita S. Desiderii* // PL. 80. Col. 195–200; *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholii instructum* / Ed. H. Delahaye e. a. Brux., 1940. P. 57, 202–203; *Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 269; *Usuardus Sangermanensis. Martyrologium* // PL. 124. Col. 79; *Flameng G. La vie et passion de Monseigneur St. Didier. P., 1855.*

Лит.: *Les Conciles gaulois du IV^e siècle* / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 70–71. (SC; 241); *Berdy G. Recherches sur in Cycle Hagiographique: Les martyrs de Chrocus* // *Revue d'Histoire de l'Église de France. 1935. Vol. 21. P. 5–29*; *Didier J.-Ch. Desiderio di Langres* // *BiblSS. Vol. 4. Col. 582–584.*

Д. В. Зайцев

ДЕЗИДЕРИЙ И РЕГИНФРИД

[лат. *Desiderius et Reginfridus*] (кон. VII — нач. VIII в.), мученики в Альсегаудийском паге (сельском округе) (обл. Ажуа, нем. Эльсгау) в Юж. Эльзасе (пам. зап. 17 сент., перенесение мощей — 25 окт.).

Житие Д. и Р. было составлено в кон. VIII в., приблизительно через 80 лет после их мученической кончины. Его главными источниками послужили предания о мучениках.

Согласно Житию, Д. был епископом г. Редоны (совр. Рен, Франция). Вместе со своим архидиаком Р. и др. христианами он отправился в паломничество в Рим. Обрато паломники шли кратчайшим путем через горы Восег (совр. Вогезы). В местности Мортунаугия (совр. обл. Ортенау, Германия) у Д. возникло столкновение с неким местным епископом, к-рого мученик обличил в ереси. Дело разбирал алеманнский герц. Виллихари, к-рый обвинил Д. в том, что он смущал народ. Епископ предложил решить спор с помощью ордалии (Божия суда). Д. и епископ-еретик бросили свои пастырские посохи в костер; посох еретика немедленно сгорел, а посох Д. остался невредимым. После этого герцог и весь народ признали правоту учения Д. Получив от герцога богатые дары, Д. и Р. отправились дальше.

Перейдя через горы, они остановились у некой монахини, к-рая из-за засухи смогла предложить им лишь неполный сосуд воды. После молитвы епископа сосуд наполнился до краев. Отслужив литургию в местной ц. св. Мартина, Д. и Р. покинули селение. В глухой лесистой местности на них напали разбойники. Д. и Р. погибли, их слуге Виллиберту удалось бежать. Он вернулся в селение и рассказал о случившемся местному пресвитеру. Тот перенес тела мучеников в церковь и с честью



похоронил. Вскоре возникло местное почитание Д. и Р., селение получило название в честь мучеников (совр. Сен-Дизье-л'Эвек).

Впосл. некий герц. (дукс) Рибиак хотел перенести мощи мучеников в др. место, однако посланные им люди не смогли поднять гробницы. От мощей совершались исцеления.

Время мученической кончины Д. и Р. точно неизвестно; базилика, в которой хранились их мощи, упоминается между 735 и 737 гг. В Житии гибель мучеников датирована годами правления кор. Австразии Хильдерика II (661/2–675). Однако герц. Виллихариус правил в Алемании в нач. VIII в. (упом. в 709–712), поэтому, вероятно, в Житии подразумевается кор. Хильдеберт III (694–711). Имя Д. отсутствует в диптихах Редонского еп-ства, но сохранились сведения, что некий еп. Дезидерий в 688/9 г. на Соборе в Ротомаге (совр. Руан) подписал привилегию в пользу монаха Фонтинелла (Фонтанелла, совр. Сен-Вандрий-де-Фонтенель) (Vita S. Ansberti. 18 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 632).

К кон. 30-х гг. VIII в. почитание Д. и Р. широко распространилось на территории совр. Эльзаса. В 737 г. местный гр. Эброхард передал ц. св. Дезидерия под упр. аббатства Мюрбах; брат Эброхарда Лиутфрид пожертвовал ей земельные владения. В 913 г. церковь была утверждена за аббатством Мюрбах дипломом кор. Германии Конрада I (MGH. Dipl. T. 1. P. 16). В 1041 г. архиеп. Безансона Гуго I освятил новую церковь в Мюрбахе, куда были перенесены мощи мучеников. С нач. XIV в. ц. св. Дезидерия перешла в ведение Габсбургов.

Память Д. и Р. отмечена в месяцесловах с XII в.

Ист.: Passio Desiderii Episcopi et Reginfridi diaconi martyrum Alsegaudiensium // MGH. Scr. Mer. T. 6. P. 51–63.

Лит.: Duchesne. Fastes. T. 2. P. 345; Bataille G. Desiderio e Reginfredo // BiblSS. Vol. 4. Col. 586–587; Levison W. Die Urkunden des Alsischen Grafen Eberhard († 747) und die Vita Desiderii Alsegaudiensis // NA. 1902. Bd. 27. S. 368–399.

Д. В. Зайцев

DEI VERBUM [лат.— Слово Божию], догматическая конституция о Божественном Откровении, принятая *Ватиканским II Собором* Римско-католической Церкви. Утверждена 18 нояб. 1965 г. папой Римским Павлом VI.

На создание DV оказало влияние католич. библейское движение (Bibebewegung) кон. XIX — 1-й пол. XX в., развернувшее широкую издательскую и просветительскую деятельность по ознакомлению верующих со Свящ. Писанием. Его становлению способствовали 3 энциклики о Свящ. Писании Римских пап: *Льва XIII* «Providentissimus Deus» (1893), *Бенедикта XV* «Spiritus Paraclitus» (1920) и *Пия XII* «Divino Afflante Spiritu» (1943).

С нач. XX в. в католич. богословии остро стоял вопрос применения историко-критического метода в изучении Свящ. Писания. Несмотря на то что энцикликой «Divino Afflante Spiritu» папа Пий XII поддержал католич. экзегетов, использовавших историко-критический метод при исследовании библейских текстов, проблема его легитимности вновь была поднята в предсоборную эпоху.

На составление DV повлияла дискуссия о природе Откровения, состоявшаяся накануне II Ватиканского Собора. Одни католич. историки и богословы (Й. Р. Гайзельман, К. Ранер, И. Конгар, Г. Кюнз, М. Шмаус, Г. Един и др.) выступали за содержательную самостоятельность Свящ. Писания, другие (Г. Леннерц, М. Бевено, А. Шпинделер, Н. Хенс) отстаивали учение о 2 независимых источниках Откровения — Свящ. Писании и Свящ. Предании. Противоречия достигли кульминации при подготовке DV.

История составления. Из документов, принятых на II Ватиканском Соборе, процесс создания DV был наиболее длительным (17 мая 1959 — 18 нояб. 1965). DV в течение 3 лет (с 14 нояб. 1962 по 18 нояб. 1965) обсуждалась на соборных заседаниях.

1-я схема конституции — De fontibus Revelationis (Об источниках Откровения) была составлена Подготовительной богословской комиссией под председательством кард. Альфредо Оттавиани; представлена участникам Собора 13 июля 1962 г. и обсуждалась на 1-й сессии. В схеме в духе посттридентского католического богословия излагалось учение о «двойном источнике Откровения». Документ подвергся критике за отсутствие вступительных глав о сущности Откровения, неосхоластическое понимание Свящ. Писания и Свящ. Предания, изложение «теории двух источников Откровения», консервативный характер построе-

ния, концепцию «вербальной богодуховенности», подчинение Свящ. Писания Учительству Церкви и частое апеллирование к нему, излишнюю полемичность по отношению к новым заблуждениям, отсутствие сотериологической перспективы, ограничение свободы экзегетического исследования, недостаточную экуменическую и пастырскую направленность (История II Ватиканского Собора. 2005. Т. 2. С. 304; *Hoping*. 2005. S. 725–728). Большинство участников Собора высказались за пересмотр схемы, к-рый был санкционирован папой *Иоанном XXIII*.

2-я схема — De divina Revelatione (О Божественном Откровении) была создана смешанной комиссией под председательством кардиналов А. Оттавиани и Августина Беа. Схема включала обширное введение о природе Откровения; публично не обсуждалась — с июля 1963 г. по апр. 1964 г. участники Собора присылали на нее отзывы. Документ подвергся критике за схоластический характер изложения, нечеткое определение соотношения Свящ. Писания и Свящ. Предания, недостаточное внимание к сущности Свящ. Предания и его роли в жизни католической Церкви (*Stakemeier*. 1967. S. 118; История II Ватиканского Собора. 2005. Т. 3. С. 467–468; *Антонины*. 1992. С. 37).

3-я схема — De divina Revelatione была подготовлена специальной подкомиссией под рук. еп. Намюра А. М. Шарю. В числе экспертов были А. *Грильмайер*, Ранер, Й. *Ратцингер* (впосл. папа Римский Бенедикт XVI). С 20 по 25 апр. 1964 г. подкомиссия обсуждала поправки ко 2-й схеме, на основании к-рых была составлена 3-я схема, опиравшаяся в большей степени, чем предыдущие, на сотериологическое, личностное и диалогическое понимание природы Откровения (в особенности гл. 1, статьи 2–6 — ASSCOVS. Vol. 3. Pars 3. P. 70–73). 3-я схема обсуждалась на 3-й сессии. Было предложено уточнить различие между апостольским Преданием и преданиями церковными; уделить больше внимания развитию Свящ. Предания и его связи со Свящ. Писанием (*Антонины*. 1992. С. 38); подчеркнуть диалогичную, личностную и тринитарную природу Откровения и отказаться от информативного понимания Свящ. Писания в пользу sacramентального (*Hoping*. 2005. S. 733).





4-я схема — De divina Revelatione была разработана подкомиссией с учетом поправок к 3-й схеме. Несмотря на то что документ получил одобрение $\frac{2}{3}$ голосов, он был отправлен на доработку.

22 сент. 1965 г. для составления окончательного текста конституции Богословская комиссия начала обработку поправок, предложенных епископами и папой Павлом VI. 29 окт. участникам Собора были представлены поправки к 4-й схеме и состоялись голосования по поправкам и по измененному на их основании итоговому тексту конституции. Начальные слова 4-й схемы — «Sacrosancta Synodus» (Священный Собор) — в итоговом варианте документа были заменены словами «Dei Verbum», ставшими офиц. названием конституции. В ст. 9, согласно желанию папы Павла VI, было включено следующее утверждение: «Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания» (ASSCOVS. Vol. 4. Pars 6. P. 601). Важная поправка была внесена в ст. 11 о богодухновенности и истине Свящ. Писания. В ст. 11 4-й схемы термин «истина» уточнялся прилагательным «спасительная» (veritas salutaris): «Поскольку все, что утверждает богодухновенный автор или священный писатель, должно почитаться как утверждаемое Святым Духом, то нужно исповедовать, что все книги Писания со всеми своими частями твердо и верно, полностью и безошибочно учат спасительной истине» (Ibid. Pars 1. P. 355). 22 сент. 1965 г. более 200 участников Собора высказали сомнение в отношении формулы «veritatem salutarem», полагая, что она ограничивает библейскую непогрешимость только «ges fidei et morum» (делами веры и морали — Маннучи. 1996. С. 283). Формула была заменена эквивалентной — «истину, которую Бог ради нашего спасения пожелал запечатлеть Священными Письменами» (veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit — ASSCOVS. Vol. 4. Pars 6. P. 602). Также были внесены поправки: в ст. 19 — об историческом значении Евангелий — «историчность которых она безошибочно удостоверяет» (quorum historicitatem incunctanter affirmat — Ibid. P. 605); в ст. 24 — о значении Свящ. Писания для богосло-

вия: в тексте 4-й схемы говорилось, что богословие опирается на «письменное слово Божие, которое следует толковать в свете предания» (in verbo Dei scripto, sub luce traditionis explicando — Ibid. Pars 1. P. 372), в итоговом варианте документа фраза «sub luce traditionis explicando» (которое следует толковать в свете предания) была заменена выражением «наряду со Священным Преданием» (una cum Sacra Traditione — Ibid. Pars 6. P. 607). Составленный с учетом поправок итоговый документ был практически единогласно принят Собором в качестве догматической конституции.

На 8-м открытом заседании II Ватиканского Собора (18 нояб. 1965) состоялось заключительное голосование (из 2350 голосов 2344 — «за», 6 — «против»), после чего конституция была утверждена папой Павлом VI.

Содержание. Догматическая конституция о Божественном Откровении состоит из вступления (ст. 1) и 6 глав: «О самом Откровении» (статьи 2–6), «О передаче Божественного Откровения» (статьи 7–10), «О богодухновенности Священного Писания и о его толковании» (статьи 11–13), «О Ветхом Завете» (статьи 14–16), «О Новом Завете» (статьи 17–20), «О Священном Писании в жизни Церкви» (статьи 21–26). Комментарии на конституцию составили епископы, принимавшие участие в соборных заседаниях (напр., Беа), богословы, участвовавшие в работе Собора как эксперты (напр., Ранер, Ратцингер, Грильмайер, А. де Любак и др.), лютеран. (М. Туриан, Р. Шютц) и православ. (Н. Ниссиотис) наблюдатели, присутствовавшие на Соборе.

В ст. 1 Собор провозгласил верность учению Тридентского и I Ватиканского Соборов, в соответствии с которым «он намеревается изложить подлинное учение о Божественном Откровении и о его передаче».

Природа Откровения. В DV было выделено неск. существенных составляющих Божественного Откровения: его теоцентричная, христологическая, сотериологическая, сакраментальная, личностная, или антропологическая, историческая и эсхатологическая природа, а также диалогическая и двойственная структура.

На теоцентричную природу Откровения указывают начальные слова 1-й гл. конституции — «Богу было угодно» (Placuit Deo — DV 2; см.: Voss. 1966. S. 32; Hoping. 2005. S. 739),

а также гл. 4 «О Ветхом Завете». Особо подчеркивается христологическая природа Откровения. Христос называется «Полнотой всего Откровения» (DV 2), «воплотившимся Словом» (DV 2, 4, 18), «Словом Предвечного Отца» (DV 13), «Предвечным Словом, просвещающим всех людей» (DV 4). Христос «завершает Откровение во всей полноте» (Ibidem), и «Он Один имеет слова жизни вечной» (DV 17). Несмотря на то что в DV всячески подчеркивается центральное место Христа в Откровении, отдельные статьи конституции подверглись критике за недостаточное внимание к христологической природе Откровения. Так, Ранер настаивал на том, что описание дохрист. истории Откровения в ст. 3 не может сводиться к простому изложению ветхозаветных событий во временной последовательности, а должно постоянно возводиться к личности Иисуса Христа, благодаря Которому совершилось само «событие» Откровения (Rahner. 1974. S. 549).

Наряду с христологическим аспектом в DV особо выделяется личностная, или антропологическая, природа Откровения. Антонини отметил в конституции следующие антропологические аспекты: «Откровение адресуется людям (гл. 1), люди передают его (гл. 2), люди же совместными усилиями формулируют и интерпретируют его (гл. 3), некоторые из них (агиографы) закрепляют в письменном виде веру других людей Израиля (гл. 4) и раннехристианской общины (гл. 5). Откровение живет в Церкви и в людях, ее составляющих (гл. 6)» (Антонини. 1992. С. 40).

Эсхатологическая природа Откровения излагается в контексте христологии. Католич. богослов Г. Восс придавал большое значение ссылке в гл. 1 конституции на НЗ (Мф 11. 27; Ин 1. 14, 17; 14. 6; 17. 1–3; 2 Кор 3. 16; 4. 6; Еф 1. 3–14), полагая, что она указывает как на христологическую, так и на эсхатологическую природу Откровения (Voss. 1966. S. 32–33). Раскрытие «эсхатологического Откровения в Иисусе Христе» (Hoping. 2005. S. 743) посвящена ст. 4. В ст. 17 говорится о «полноте времен», с пришествием к-рой «Слово стало плотью». На историческую природу Откровения указывают отдельные статьи документа, напр. ст. 3. В DV говорится о двойственной структуре Откровения как





о неразрывном единстве слова и дела — «домостроительство Откровения совершается действиями и словами», «дела... являют и подтверждают... все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела» (DV 2). Бог открывается «словами и делами» (DV 12); Христос «делом и словом явил Отца Своего и Себя Самого» (DV 17).

В DV подчеркивается диалогическая структура Откровения, участниками диалога являются Бог Отец, Христос, Св. Дух, люди (DV 2). В Откровении Бог «говорит» с людьми (Ibidem), «беседует с Невестой Своего возлюбленного Сына», т. е. с Церковью (DV 8), «идет навстречу Своим чадам и с ними беседует» (DV 21). Одно из важных отличий конституции от предшествовавших ей офиц. документов Римско-католической Церкви об Откровении состоит в том, что в DV «Откровение понимается как самообщение Бога и поэтому впредь не должно более неправильно пониматься в интеллектуалистическом смысле только как передача сведений о Боге и о Его спасительных намерениях. Его (Откровение.— В. М.) вообще нельзя понимать только как слово и учение, но как единство деятельного и словесного Откровения, как событийное взаимодействие Бога с людьми, к которому слово, обращенное к вере, относится, как внутренний сущностный фактор» (Rahner, Vorgrimler. 2002. S. 362). В DV католич. богословие отошло от информативного понимания Откровения в смысле передачи сведений, знаний о Боге и приблизилось к Его сотериологическому и сакраментальному пониманию, указав на связь Откровения с таинством Евхаристии.

О сакраментальной природе Откровения говорится в заключительной главе DV, особое внимание уделено сравнению Свящ. Писания с таинством Евхаристии и значению Слова Божия для литургии (DV 21, 25, 26). Церковь «всегда чтит Божественное Писание, как и Само Тело Господне», Свящ. Писание является «хлебом жизни» (DV 21) в такой же степени, как и сама Евхаристия; по утверждению Дж. Донахью, ст. 21 говорит о «реальном присутствии» Христа в Свящ. Писании (Donahue. 1982. P. 239). Во всяком христ. наставлении «литургическая проповедь должна занимать исключительное место» (DV 24), поскольку к

тексту Свящ. Писания можно приступать не только через частое непосредственное чтение, но и через священную литургию, к-рая насыщена «Божественными речениями» (DV 25). «Как от частого причащения Святой Тайне Евхаристии возрастает жизнь Церкви, так можно надеяться на новое побуждение к духовной жизни через возросшее почитание слова Божия, которое «пребудет вечно»» (DV 26). Связь Свящ. Писания и Евхаристии подчеркивается также в конституции о священной литургии II Ватиканского Собора, согласно которой месса разделяется на 2 части — «литургию слова и литургию Евхаристии» (Sacrosanctum Concilium. 56).

Относительно сотериологической природы Откровения ст. 1 указывает, что в слове Божиим происходит «возвешение спасения» «всему миру». Иисус Христос называется Спасителем (Salvator — DV 3, 18) и Искупителем (Redemptor — DV 15). Истина Откровения признается истиной «о спасении человека» (DV 2). Конституция провозглашает спасение «людей» (DV 6), «всех народов» (DV 7), «душ» (DV 10), «всего рода человеческого» (DV 14), «каждого верующего» (DV 17) через Слово Божие. Согласно DV, «Откровение состоит главным образом не из положений, которые следует принимать на веру, или обязательных для исполнения божественных предписаний, но из «свидетельства» того, что «с нами Бог, чтобы освободить нас от тьмы греха и смерти и воскресить нас в жизнь вечную» (DV 4)» (Kosch. 2005. S. 47).

Конституция DV, указавшая на неск. важных составляющих Откровения (сотериологичность, христоцентричность и др.), подверглась критике за недостаточное внимание к тринитарной и пневматологической природе Откровения. За «слабую пневматологию» DV наряду с конституцией «*Lumen gentium*» критиковал Ниссиотис, правосл. богослов, присутствовавший на II Ватиканском Соборе в качестве наблюдателя от Всемирного Совета Церквей, называя это «основной проблемой экклезиологии Собора» (Nissiotis. 1966. S. 123). Ниссиотис указывал, что Св. Духу, несмотря на неоднократные упоминания в итоговом тексте документа, уделено мало внимания (Ibidem). «Упоминание третьего Лица Троицы в декрете об От-

кровении представляется скорее лишь формальным, нежели действительно тринитарным... Третье Лицо Троицы упоминается не в экклезиологическом контексте. С позиции христологии Откровение, по-видимому, понимается скорее монистически, чем полностью тринитарно» (Ibidem). Ниссиотис, в частности, отмечал, что DV, справедливо приписывая полноту Откровения Иисусу Христу (DV 2), тем не менее неправильно приписывает Св. Духу лишь функцию, благодаря к-рой люди «имеют во Святом Духе доступ к Отцу» (Ibidem) (Nissiotis. 1966. S. 123). Соглашаясь с утверждением конституции о том, что «Иисус Христос, воплотившееся Слово... совершает дело спасения» (DV 4), Ниссиотис тем не менее указывал, что, согласно Свящ. Писанию, дело спасения осуществляется благодаря Св. Духу, Который «является причиной того, что раз и навсегда происшедшее событие превращается в историческую действительность, когда Он в день Пятидесятницы основывает историческую церковную общину» (Nissiotis. 1966. S. 123). В целом пневматология в DV излагается в русле традиционного учения Римско-католической Церкви. Конституция неоднократно — в статьях 4 («ниспосланием Духа Истины»), 17 («ниспосланием Святого Духа»), 20 («и послал им Духа Утешителя») — указывает на католическое учение об исхождении Св. Духа не только от Бога Отца, но «и от Сына» (см. *Filioque*). Согласно конституции, Св. Дух способствует «более глубокому уразумению Откровения» (DV 5), «вводит верующих в полноту истины» и «вселяет в них слово Христово» (DV 8).

Передача Откровения. Учение о Свящ. Писании, Свящ. Предании, Учительстве Церкви и их соотношении излагается преимущественно во 2-й гл. DV, в к-рой проявляется компромиссный характер конституции (Hoping. 2005. S. 809). В ст. 7, где описывается возвешение Евангелия апостолами и епископами, приемниками апостолов, говорится о 2 формах апостольского благовестия: устной (ранней форме возвешения Евангелия) и письменной. Выражение «это апостольское Предание» (haec quae est ab Apostolis traditio — DV 8) указывает, что речь идет только о Предании, имеющем Божественное происхождение, а не о цер-





ковных преданиях. Ранер указывал на 2 функции, к-рые в DV приписываются Свящ. Преданию: познание «полного канона Священных Книг» (DV 8) и «уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении» (DV 9), отмечая, что в ст. 9 говорится только об «уверенности», а не о Предании как о «количественном материальном дополнении Писания» (*Rahner, Vorgrimler*. 2002. S. 363). Кард. Вальтер Каспер утверждал, что тезис «Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания» (DV 9) «не говорит ничего о содержании Писания, о содержательной полноте или неполноте, а лишь нечто о необходимости Предания для уверенности в отношении Его (Свящ. Писания.— В. М.)» (*Kasper*. 1992. S. 359). В ст. 9 подчеркивается, что Свящ. Писание и Свящ. Предание тесно связаны и взаимно сообщаются друг с другом: «Священное Писание есть Слово Божие, так как оно записано под вдохновением Духа Божия; а Слово Божие, вверенное Христом и Святым Духом апостолам, в целости препоручается Священным Преданием их преемникам». Конституция предписывает «принимать и почитать» Свящ. Писание и Свящ. Предание «с одинаково благоговейной любовью и преклонением» (*pari pietatis affectu ac reverentia* — DV 9), при этом дословно воспроизводится формула Тридентского Собора (*Concilium Tridentinum*. 1911. T. 5. P. 91).

Католич. богословы признавали, что в DV не было дано четкого определения соотношения Свящ. Писания и Свящ. Предания. Ранер полагал, что вопрос о том, является ли Свящ. Предание «материальным дополнением» Свящ. Писания, т. е. вопрос о Свящ. Писании и Свящ. Предании как о 2 самостоятельных источниках Откровения, «был сознательно оставлен открытым» (*Rahner, Vorgrimler*. 2002. S. 363). Ранер утверждал, что в отношении полемики о том, как передается людям Божественное Откровение — в 1 или 2 отделенных друг от друга «притоках» (Ранер полагал, что правильнее говорить не о 2 источниках (нем. *Quellen*), а о 2 «притоках» (*Zuflüssen*) Откровения) по крайней мере с частично различным материальным содержанием,— Собор подчеркнул лишь единство передачи Свящ. Пре-

дания и Свящ. Писания (*Ibidem*). На нечеткость в определении соотношения Свящ. Писания и Свящ. Предания указывал также Ратцингер. Он заметил, что текст конституции дает возможность и впредь говорить о Свящ. Писании и Свящ. Предании как о «двух источниках» Откровения (*Ratzinger*. 1967. S. 523–524). Тем не менее, несмотря на возможность двойственной интерпретации документа, очевидно, что накануне II Ватиканского Собора мн. католич. богословы, высказавшись за содержательную самостоятельность Свящ. Писания, отошли от схоластического разделения Откровения на 2 источника.

В DV особо подчеркивается роль Учительства Церкви (*Magisterium Ecclesiae*) в истолковании Свящ. Писания. Согласно ст. 10, «обязанность аутентичного истолкования письменного и переданного Слова Божия была вверена одному лишь живому Учительству Церкви, власть которого осуществляется во имя Иисуса Христа». Учительство Церкви «верно излагает» Слово Божие (DV 10), католич. экзегеза ставится «под наблюдение Священного Учительства» (DV 23). При этом в конституции указывается, что «Учительство не превосходит Слова Божия, а служит ему» и что Свящ. Предание, Свящ. Писание и Учительство Церкви «так связаны и соединены между собою, что без одного нет и другого» (DV 10). Т. о., была предпринята попытка преодоления господствовавшего в средневек. католичестве преобладания Учительства Церкви над Свящ. Писанием, Свящ. Преданием и сокровищницей веры (*depositum fidei*). Также об Учительстве Церкви говорится в ст. 8: «...и через проповедь тех, кто с епископским преемством принял достоверный благодатный дар истины». На первостепенную роль Учительства Церкви в толковании Свящ. Писания указывает и «Катехизис Католической Церкви», согласно к-рому «обязанность подлинно толковать Слово Божие вверена одному только Учительству Церкви — Папе и епископам в общении с ним» (ККЦ, 100).

Правосл. богословами было высказано неск. замечаний относительно учения DV о соотношении Свящ. Писания, Свящ. Предания и Учительства Церкви. Ниссиотис, положительно оценивая стремление конституции к преодолению схола-

стического разделения Свящ. Писания и Свящ. Предания на 2 самостоятельных источника Откровения, усматривал в обращении конституции к Учительству Церкви проявление антиреформаторской полемики (*Nissiotis*. 1966. S. 121–122). Учительству Церкви Ниссиотис противопоставляет постоянное присутствие в жизни Церкви Св. Духа, Который является Творцом «основных положений и составляющих явленного в видимой форме Божественного Откровения» (*Ibid.* S. 125). «У Церкви есть только один великий принцип авторитета: ее верность по отношению к присутствию Святого Духа и ее убежденность в том, что Он введет ее во всякую истину» (*Ibidem*). Называя Учительство Церкви «третьим авторитетом» Римско-католической Церкви, Ниссиотис признавал, что в тексте DV оно не рассматривается как «авторитет, поставленный выше Писания и Предания» (*Ibid.* S. 122). Подчиненное положение Учительства Церкви по отношению к Слово Божие согласно тексту конституции отмечал и совр. правосл. библеист свящ. Феодор Стилианопулос, к-рый указывал, что DV не оставляет сомнений относительно нормативного статуса и преимуществ Писания как Божественного Откровения и утверждает связь между Свящ. Писанием и Свящ. Преданием (*Stylianopoulos*. 2006). Более критично конституцию DV интерпретировал прот. Михаил Дронов, согласно к-рому Свящ. Предание понимается в DV прежде всего как «Слово, функционально эквивалентное Слово Писания, то есть в качестве документального источника Откровения» (*Дронов*. 1993. С. 17). На основании анализа 2 догматических конституций II Ватиканского Собора, DV и «*Lumen gentium*», прот. М. Дронов указывал, что благодаря учению об Учительстве Церкви непогрешимость и законодательная власть папы Римского в области веро- и нравочения фактически (несмотря на то что это отрицается в ст. 10) «поставлена выше авторитета Писания и полностью заменяет ту функцию, которая в Православии отведена догматическому самосознанию Церкви» (Там же. С. 17–18).

Динамическое развитие Священного Предания. В ст. 8 изложено учение о динамизме Свящ. Предания, к-рое «развивается в Церкви





при содействии Святого Духа, ибо возрастает понимание предметов и слов Предания — возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими, слагающими все это в сердце своем (ср.: Лк 2. 19, 51), и через глубокое постижение переживаемой ими духовной реальности, и через проповедь тех, кто с епископским преемством приняли достоверный благодатный дар истины. Так Церковь на протяжении веков непрестанно устремляется к полноте Божественной истины, пока в ней самой не исполнятся слова Божии» (DV 8). На тезис о динамизме Свящ. Предания в первую очередь повлияли исследования Гайзельмана (*Geiselman*. 1942) и Конгара (*Congar*. 1966), а также учение католич. тюбингенской школы о «живом Предании». Хотя именование Свящ. Предания «живым» (*viva Traditio*) в подготовительной 3-й схеме (ASSCOVS. Vol. 3. Pars 3. P. 80) в итоговом варианте документа не сохранилось, под апостольским Преданием в DV понимается именно «живое Предание», к-рое рассматривается не статически, как неизменяемая величина, а динамически, как развивающаяся реальность (*Hoping*. 2005. S. 756–759), не как «некоторая сумма неизменяемого содержания, передаваемого в предписаниях и обычаях», а как «живой опыт веры» (*Weger*. 1975. P. 1730). Энциклопедия *Sacramentum Mundi* под ред. Ранера указывает на связь ст. 8 с *догматического развития теорией* (*Rahner, Pozo*. 1975. P. 359). В целом ст. 8 является одним из наиболее сложных мест DV. Не совсем удачной считал формулировку «апостольское Предание развивается в Церкви при содействии Святого Духа» католический богослов Г. Фрис (*Fries*. 1992. S. 292–293). Ниссиотис усматривал в данной формулировке «тенденцию к субординации» Св. Духа по отношению к Церкви, поскольку, согласно ст. 8, Св. Дух «утверждает уже существующие в Церкви порядок и гармонию между основными положениями Откровения» (*Nissiotis*. 1966. S. 124). Х. Хопинг указывал, что выражение «Церковь на протяжении веков непрестанно устремляется к полноте Божественной истины» слишком односторонне интерпретирует идею развития (*Hoping*. 2005. S. 757).

Богодухновенность Священного Писания. В DV католич. богословие

отходит от вербальной, или супранатуралистической, концепции богодухновенности, излагавшейся в энцикликах «*Providentissimus Deus*» и «*Spiritus Paraclitus*», где «господствовали механистические представления» (*Ibid*. S. 766), а также в 1-й и 2-й схемах конституции. В DV библейские авторы уже не воспринимаются некими «секретарями Бога», записывающими богооткровенные истины «под диктовку Святого Духа» (*spiritu Sancto dictante — Providentissimus Deus // Denzinger*. 1976. 3292). Называя Бога «автором» книг ВЗ и НЗ, написанных «под вдохновением от Святого Духа» (DV 11), конституция подчеркивает единство авторства Бога и человека: «Для составления же священных книг Бог избрал определенных людей, воспользовавшись их способностями и силами, чтобы при действии Его Самого в них и через них они письменно передали, как настоящие авторы, все то, и только то, что Он хотел» (DV 11).

В отличие от энциклик «*Providentissimus Deus*», «*Spiritus Paraclitus*» и «*Divino Afflante Spiritu*» текст DV не содержит учения об абсолютной, т. е. не ограничивающейся областью веры и нравственности, непогрешимости, или безошибочности, Свящ. Писания, к-рое излагалось еще в 1-й и 2-й схемах конституции. В ст. 12 1-й схемы утверждалось, что «из этого распространения богодухновенности на все прямо и необходимо следует полное освобождение от ошибки всего Священного Писания» (*ex hac divinae Inspirationis extensione ad omnia, directe et necessario sequitur immunitas absoluta ab errore totius Sacrae Scripturae*) и что «богодухновенность... исключает и отвергает всякую ошибку в любом религиозном или мирском деле» (*divina Inspiratio... excludat et respuat errorem omnem in qualibet re religiosa vel profana — ASSCOVS. Vol. 1. Pars 3. P. 18*). Согласно ст. 11 2-й схемы, «все Писание... полностью свободно от всякой ошибки» (*totam Scripturam... ab omni prorsus errore immunem esse — Ibid. Vol. 3. Pars 3. P. 785*). В ст. 11 3-й схемы совершен переход от негативной формулировки (богодухновенное Писание полностью безошибочно) к формулировке с позитивным содержанием конечной цели богодухновенной Библии — «учить истине без какой-либо ошибки» (*Ibid. P. 89*). Ст. 11 4-й схемы дает

в этом месте понятие «спасительная истина» (*veritatem salutarem — Ibid. Vol. 4. Pars 1. P. 355*), в итоговом тексте документа замененное формулировкой: «Книги Писания твердо, верно и безошибочно учат истине, которую Бог ради нашего спасения пожелал запечатлеть Священными Письменами» (DV 11).

Канон книг Священного Писания. Учение о Ветхом и Новом Завете. Согласно DV, Римско-католическая Церковь считает «все книги как Ветхого, так и Нового Завета, со всеми их частями... священными и каноническими, поскольку, написанные под вдохновением от Святого Духа... они имеют автором Самого Бога и как таковые были переданы Церкви» (*Ibidem*). DV ссылается на догматическую конституцию о католич. вере I Ватиканского Собора «*Dei Filius*» (*Denzinger*. 1976. 3006), к-рая утвердила учение Тридентского Собора о каноне книг Свящ. Писания (*Concilium Tridentinum*. 1911. T. 5. P. 91). Тем не менее в DV II Ватиканский Собор «не высказался относительно внутрицерковного значения возникновения, формирования и утверждения канона» (*Fries*. 1992. S. 294). Офици. позиция Римско-католической Церкви по вопросу о формировании канона Свящ. Писания в посл. была изложена в составленном Папской библейской комиссией и опубликованном в 1993 г. документе «Интерпретация Библии в Церкви» (*The Interpretation of the Bible in the Church — IBC*), где были конкретизированы нек-рые положения DV (см. ст. *Герменевтика библейская*).

Учение о ВЗ излагается в статьях 14–16 конституции. «Домостроительство спасения» предстает «истинным словом Божиим в книгах Ветхого Завета» (DV 14), его основной задачей является приуготовление «пришествия Христа, всеобщего Искупителя, и Его мессианского Царства» (DV 15). Подчеркивается богословское (книги ВЗ «открывают... знание о Боге», «выражают живое восприятие Бога», «учение о Боге»), антропологическое (в книгах ВЗ представлены «знания о человеке», «спасительная мудрость касательно человеческой жизни»), сотериологическое (в книгах ВЗ «кроется тайна нашего спасения», явлено знание о том, «как праведный и милосердный Бог действует в отношении людей»), назидательное (книги



ВЗ «показывают истинную Божественную педагогику») и молитвенное (книги ВЗ содержат «дивные сокровища молитв») значение ВЗ. Несмотря на то что в ветхозаветных книгах «есть вещи несовершенные и преходящие», они «должны благоговейно приниматься христианами» (Ibidem). В ст. 16 именование Бога «вдохновителем и автором книг обоих Заветов» подчеркивает взаимосвязь ВЗ и НЗ, при этом отмечается, что книги ВЗ «являют свое полное значение в Новом Завете». В целом описание ВЗ в конституции отличается краткостью. Это объясняется тем, что проблемы, связанные с использованием историко-критического метода в отношении ВЗ, были решены уже в энциклике «Divino Afflante Spiritu», поэтому Собор лишь «ограничился указанием на природу писаний Ветхого Завета как Слова Божия, их действительность, непреходящую также после Христа, и единство Ветхого и Нового Завета» (Hoping. 2005. S. 776).

Описанию книг НЗ посвящена гл. 5 DV. Они характеризуются как «непреходящее и Божественное свидетельство» (DV 17), т. к. «являются богодухновенными и... представляют собой слово Божие в Писании» (Антонины. 1992. С. 130). Ст. 18 указывает на первостепенное положение 4 Евангелий, «главного свидетельства о жизни и учении» Спасителя, «среди всех Писаний, даже Нового Завета». Евангелия имеют «апостольское происхождение» (DV 18): апостолы передали своим слушателям то, что делал и говорил Господь, «с полным разумением, которым они обладали, будучи наставлены славными событиями жизни Христа и научены светом Духа Истины» (DV 19). Римско-католическая Церковь «безоговорочно удостоверяет» историчность 4 Евангелий (Ibidem). В DV описываются источники, на основании которых евангелисты создавали Евангелия: «Священнописатели составили 4 Евангелия, частично отбирая из обширного запаса устного или уже письменного предания, частично прибегая к краткому пересказу либо объяснению, обусловленному состоянием Церкви, или же сохраняя, наконец, форму провозвестования, но всегда таким образом, чтобы сообщить нам о Христе вещи истинные и подлинные» (Ibidem). На содержание ст. 19

значительное влияние оказали энциклика «Divino Afflante Spiritu» и инструкция Папской библейской комиссии «Sancta mater ecclesia» от 21 апр. 1964 г., в которой особо подчеркивалась историческая истина Евангелий. Ст. 20 напоминает о том, что остальные писания, входящие в новозаветный канон, а именно «послания святого Павла и другие апостольские Писания», были составлены «под вдохновением от Святого Духа».

Толкование Священного Писания. Основные принципы толкования Свящ. Писания излагаются в ст. 12 конституции (см. также DV 23–24). Указание «Бог говорил в Священном Писании через людей и по человечеству», раскрывающее Свящ. Писание как слово Бога в слове человека, свидетельствует о признании Римско-католической Церковью значения экзегезы, двоякая задача к-рой состоит в «исследовании» того, что «священнописатели в действительности намеревались сказать и что Богу было угодно открыть нам через их слова» (DV 12a). Герменевтические правила, излагающиеся в ст. 12, делятся на собственно экзегетические (DV 12b) и богословски-догматические (DV 12c) (Grillmeier. 1967. S. 553–556). В документе отмечается значение методов анализа жанров и лит. форм (см. ст. Библиестика); необходимость учитывать «литературный жанр», поскольку Богооткровенная истина «излагается и выражается по-разному и различными способами в текстах исторических, пророческих, поэтических или в других «речевых жанрах»; важность исторической критики, т. е. анализа «определенных обстоятельств», в к-рых священнописатель «соответственно условиям своего времени и своей культуры» составлял священный текст, и «прирожденных способов восприятия, изъяснения и повествования, бытовавших во времена агиографа» (DV 12b).

Формулируется главное герменевтическое правило католич. экзегетической науки, раскрывающее основные положения богословской экзегезы: «Но, так как Священное Писание надлежит читать и толковать с помощью того же Духа, под воздействием Которого оно было написано, для верного выяснения смысла священных текстов нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего

Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие (букв. аналогия веры) — *В. М.* веры» (DV 12c). «Аналогия веры» — это «связь истин веры между собой и в общем замысле Откровения» (ККЦ. 114). Указывая на задачу экзегетов — способствовать в соответствии с упомянутыми герменевтическими правилами «более глубокому пониманию и изложению смысла Священного Писания», конституция особо отмечает, что «все, что было сказано о толковании Писания, в конечном счете подлежит суждению Церкви, которая исполняет Божественное поручение и служение: хранить и толковать Слово Божие» (DV 12c).

Несмотря на то что в конституции католич. Церковь признала основные направления совр. экзегезы, не была дана оценка отдельным направлениям историко-критического метода, в частности критике текста и лит. анализу источников, а также анализу традиций и редакций. Более развернуто позиция Римско-католической Церкви по отношению к библейской экзегезе была изложена в документе «Интерпретация Библии в Церкви», где дана оценка не только историко-критическому методу, но и новым — семиотическим, каноническим, социологическим и психоаналитическим — подходам к экзегезе (IBC. I A).

Некоторые католич. исследователи указывали, что основные положения библейской герменевтики, сформулированные в ст. 12, следует интерпретировать в контексте всей DV. Р. Бирингер, напр., подчеркивал связь ст. 12 с изложенным в 6 начальных статьях DV «богословием Откровения» (Bieringer. 2002). У. Ванни указывал на необходимость рассматривать описываемую в ст. 12 экзегезу в перспективе актуализации библейских текстов, под к-рой он понимал «все те способы, посредством которых записанное слово Бога становится значимым и действительным в настоящем, в особенности относительно литургического опыта» (Vanni. 1988. P. 344–345). Несмотря на то что в DV прямо не говорится об актуализации, согласно Ванни, актуализация — это основная тема гл. 6 «О Священном Писании в жизни Церкви» (Ibid. P. 349). Интерпретация DV, предложенная Ванни, оказала влияние на документ «Интерпретация Библии в Церкви», в к-ром говорится об «актуализации



библейского текста в христианской жизни» через «таинство Христа и Церкви» (IBC. IV A 2). Благодаря актуализации Откровение больше не понимается как нечто информативное, бездейственное и безжизненное. Понятие актуализации созвучно сакраментальной природе Откровения, поскольку сакраментальное означает активное; актуализация проявляется как таинство, как движение Бога к человеку.

Значение Священного Писания в жизни Церкви. Заключительная глава конституции — «О Священном Писании в жизни Церкви» — имеет папское и экуменическое значение и не поддается четкому структурному делению. В ст. 21 на основании того, что «Церковь всегда смотрела и смотрит на Священное Писание наряду со Священным Преданием как на наивысшее правило своей веры», отмечается необходимость, «чтобы всякая церковная проповедь, как и сама христианская религия, питалась и руководствовалась Священным Писанием». В конституции говорится о признании католич. Церковью наряду с *Сентуагитой* др. вост. и лат. переводов (в числе последних особо отмечена *Вульгата*), а также совр. переводов на различные языки (DV 22). Кроме того, DV указывает на возможность осуществления переводов Свящ. Писания «в сотрудничестве с отдельными братьями» — христианами, не принадлежащими к Римско-католической Церкви (Ibidem). В соответствии с этим в 1969 г. усилиями Секретариата по содействию христианскому единству, возглавляемого кард. А. Беа, была основана Всемирная библейская федерация (The World Catholic Federation for the Biblical Apostolate — WCFBA). Одним из результатов деятельности Собора стало появление немецкого экуменического перевода Библии (Einheitsübersetzung, букв. — перевод единства) (см. разд. о нем. переводах в ст. Библия).

Согласно конституции, католич. экзегетам и богословам следует, «прибегая к соответствующим подсобным средствам, так исследовать и излагать Божественное Писание, чтобы сколь возможно большее число служителей Божественного Слова могли плодотворно снабжать народ Божий пищей Писания...» (DV 23). Собор призвал священников учить верующих «правильному ис-

пользованию Божественных Книг, особенно Нового Завета, и в первую очередь — Евангелий, посредством переводов священных текстов, снабженных необходимыми и действительно достаточными пояснениями», а также указал на важность подготовки для нехристиан изданий Свящ. Писания с примечаниями (DV 25). В ст. 24, посвященной значению Свящ. Писания для богословия, указывается, что «письменное Слово Божие наряду со Священным Преданием служит тем непреходящим основанием, на которое опирается богословие», что «изучение Священного Писания должно быть как бы душою священного богословия». Говорится об особом значении духовного прочтения Свящ. Писания: необходимым является обращение к Свящ. Писанию клириков, прежде всего священников, а также диаконов и катехизаторов (Ibidem). Все верующие, особенно монашествующие, призываются «учиться превосходному познанию Иисуса Христа» через частое чтение Свящ. Писания, через литургию, «через предназначенные к этому учреждения и прочие подсобные средства» (Ibidem). Отмечается необходимость сопровождать чтение Свящ. Писания молитвой, «дабы возникло собеседование между Богом и человеком» (Ibidem). DV стала началом «новой культуры» Библии в Римско-католической Церкви: «...в литургии, в богословском и умозрительном толковании и в открытом обращении с текстами Писания» (Sauer. 2004. S. 250). Положение DV о духовном чтении Свящ. Писания были углублены в документе «Интерпретация Библии в Церкви», где особо отмечено значение созерцательного чтения Свящ. Писания, сопровождаемого молитвой (lectio divina) (IBC. IV C 5).

Ист.: Догматическая конституция о Божественном откровении «Dei Verbum» // Док-ты II Ватиканского Собора. М., 1998². С. 239–252; Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova Collectio. Freiburg i. Br., 1911. Т. 5; ASSCOVS. 1971. Vol. 1. Pars 3: Congregationes Generales 19–30; 1974. Vol. 3. Pars 3: Congregationes Generales 90–95; 1976. Vol. 4. Pars 1: Sessio Publica VI. Congregationes Generales 128–132; 1978. Vol. 4. Pars 5: Congregationes Generales 151–155. Sessio Publica VII; 1978. Vol. 4. Pars 6: Congregationes Generales 156–164. Sessio Publica VIII; Denzinger H. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcinone, 1976⁹⁶. 3006, 3292. P. 588, 641–642. Лит.: Geiselman J. R. Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung: Der Grundgedanke d.

Theologie J. A. Möhlers und d. Katholischen Tübinger Schule. Mainz, 1942; idem. Das Konzil v. Trient über das Verhältnis d. Heiligen Schrift und d. nicht geschriebenen Traditionen: Sein Missverständnis in d. nachtridentischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses // Die mündliche Überlieferung: Beitr. z. Begriff d. Tradition / Hrsg. M. Schmaus. Münch., 1957. S. 123–206; Lennerz H. Historisch-dogmatische Interpretation der IV. Sitzung des Trienter Konzils über Schrift und Tradition // Schrift und Tradition. Essen, 1962. S. 39–67; Ведерников А. Путем единомыслия: (По поводу 1-й сессии II Ватиканского Собора) // ЖМП. 1963. № 3. С. 54–59; № 4. С. 62–68; Ratzinger J. Die erste Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Köln, 1963; idem. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung: Komment. (Eintl. und Kap. 1–2, 6) // LTK. 1967. Erg.-Bd. 2. S. 498–528, 571–581; Congar Y. Tradition and Traditions. L., 1966; idem. Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil // Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum / Hrsg. E. Klinger, K. Wittstadt. Freiburg i. Br., 1984². S. 22–64; Latourelle R. La Révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei verbum» // Gregorianum. 1966. Vol. 47. P. 5–40; Nissiotis N. A. Bericht über das II. Vatikanische Konzil // Ökumenische Rundschau. 1966. Bd. 15. S. 120–136; Voss G. Die dogmatische Konstitution «Über die göttliche Offenbarung» // Una Sancta: Zschr. f. ökumenische Begegnung. Meitingen, 1966. Vol. 21. P. 30–45; Grillmeier A. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung: Komment. (Kap. 3) // LTK. 1967. Erg.-Bd. 2. S. 528–557; Rigaux B. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung: Komment. (Kap. 4–5) // Ibid. S. 558–570; Stakemeier E. Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Paderborn, 1967²; Kniazeff A. Réflexions sur les chapitres III à IV de la Constitution sur la Révélation divine // La Révélation divine / Texte latin et trad. franç. par J.-P. Torrell; Comment. par B.-D. Dupuy, J. Feiner, H. de Lubac et al.; Ed. B.-D. Dupuy. P., 1968. T. 2. P. 541–556; Konstantinidis C. Zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung // Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums / Hrsg. D. Papandreou. W. etc., 1969. S. 11–69; Лосский В. Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61–76; Rahner K. Kritische Anmerkung zu N 3 des dogmatischen Dekrets «Dei Verbum» des II. Vaticanums // Neues Testament und Kirche / Hrsg. J. Gnllka. Freiburg i. Br., 1974. S. 543–549; Rahner K., Pozo C. Dogma // Encyclopedia of Theology: The Concise «Sacramentum Mundi» / Ed. K. Rahner. N. Y., 1975. P. 352–370; Weger K.-H. Tradition // Ibid. P. 1728–1734; Donahue J. R. Scripture: A Roman Catholic Perspective // Review and Expositor. 1982. Vol. 79. N 2. P. 231–244; Lubac H., de. La Révélation Divine. P., 1983³; Vanni U. Exegesis and Actualization in the Light of Dei Verbum // Vatican II: Assessment and Perspectives: 25 Years After / Ed. R. Latourelle. N. Y., 1988. Vol. 1. P. 344–363; Антошкин Б. Божественное Откровение. М., 1992; Fries H. Kirche und Kanon: Perspektiven katholischer Theologie // Verbindliches Zeugnis / Hrsg. W. Pannenberg, T. Schneider. Freiburg i. Br., 1992. Bd. 1: Kanon-Schrift-Tradition. S. 289–314. (Dialog der Kirchen; 7); Kasper W. Das Verhältnis von Schrift und Tradition: Eine pneumatologische Perspektive // Ibid. S. 335–370; Дронов М., прот. Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11. С. 9–25; Манцичи В. Библия—Слово Божие: Общее введ. в Свящ. Писание. М., 1996; Buckenmaier A. «Schrift und



Tradition» seit dem Vatikanum II; Vorgeschichte und Rezeption. Paderborn, 1996; *Bieringer R.* Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to Dei Verbum 12 // StNTU. 2002. Bd. 27. P. 3–38; *Rahner K., Vorgrimler H.* Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br., 2002²⁹; История II Ватиканского Собора / Ред.: Дж. Альбериги. М., 2003–2005. Т. 1–3; *Sauer H.* Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum // Vierzig Jahre II. Vatikanum / Hrsg. F. X. Bischof, S. Leimgruber. Würzburg, 2004. S. 232–251; *Hoping H.* Theologischer Kommentar z. Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum // Herders Theol. Komment. z. II. Vatikanischen Konzil / Hrsg. P. Hünermann, J. Hilberath. Freiburg i. Br., 2005. Bd. 3. S. 695–831; *Kosch D.* «Um unseres Heiles willen»: Eine relecture v. «Dei Verbum» nach 40 Jahren // Bibel und Kirche. 2005. Bd. 1. S. 45–51; *Styllianopoulos T. G.* Sacred Scripture and Christian Unity: Reflections from an Orthodox Point of View // Bull. Dei Verbum. 2006. N 81. P. 8–15.

В. А. Мяхшин

ДЕИЗМ [от лат. *deus* — Бог и непосредственно от франц. *déistes* — деисты], рационалистическое религиозно-богословское направление Нового времени, последователи которого противопоставляли себя, с одной стороны, атеистам, с др. стороны — последователям определенных христ. конфессий.

Первое свидетельство о Д. восходит к 1564 г., когда кальвинист П. Вире опубликовал «Христианское наставление», где он упоминает «сборище» тех, кто сами называли себя «деистами». Их учение он называет худшим, чем учение турок и иудеев, с к-рыми их объединяет отрицание божественности Иисуса Христа и искуπιтельности Его жертвы. По словам Вире, нек-рые из деистов в дополнение к этому отрицают бессмертие души, а иные — участие Бога в судьбах мира и людей, так что одни из них оказываются ближе к стоикам, а другие — к эпикурейцам. Вире высказывал недовольство тем, что нек-рые из его образованных современников охотно пропитываются атеистическим ядом деистической разновидности, т. о., уже в XVI в. деисты представляли собой весьма значимое явление в достаточно широком спектре европ. свободомыслия. Тем не менее их терминологическая идентичность долгое время оставалась размытой, так как еще в XVII в. понятия «деист» и новообразованное «теист» (имеющие единое смысловое происхождение) нередко являлись взаимозаменяемыми — нек-рые деисты охотно называли себя теистами; это смешение понятий «теизм» и «Д.» прослеживается

вплоть до посл. десятилетий XVIII в. Несмотря на это, во 2-й пол. XVII в. Д. обозначал вполне идентифицируемое направление религ. мысли в Англии, о чем свидетельствует полемическое «Письмо к деисту» Э. Стиллингфлита, епископа Вустерского, к-рый определял своего обобщенного адресата в качестве того, кто признает существование Бога и его Промысел, но принижает значение Свящ. Писания и христ. религии как исторической формы богопочитания. В 1755–1757 гг. Дж. Лилленд опубликовал фундаментальное соч. «Взгляд на основных деистических авторов», в котором подверг подробному разбору с христ. позиций взгляды ведущих представителей английской деистической мысли. Размыванию идентичности деистов способствовали сами конфессиональные полемисты, нередко смешивая их (отчасти по объективным основаниям, отчасти по ассоциации и отчасти для усиления критики) с социнианами, унитариями, скептиками и даже с атеистами. Гораздо меньше учитывались более значимые объективно связи Д. с масонством.

Определения и содержание понятия Д. Все ученые, предпринимавшие попытки определить сущность Д., подчеркивали в качестве его основной характеристики стремление к редуцированию целостного христ. вероучения, догматики и Предания к нескольким составляющим, отобранным исходя из своеобразно реализуемого «принципа экономии». Согласно авторитетному и часто цитируемому определению Оксфордского словаря англ. языка, Д. — это «вера в существование Высшего Существа как источника конечного существования, совмещающаяся с отрицанием Откровения и сверхъестественных доктрин христианства; естественная религия» (*A New English Dictionary on Historical Principles* / Ed. J. A. H. Murray. Oxf., 1897. Vol. 3. P. 152). Нек-рые исследователи считают, что подобная стандартная трактовка Д., несомненно значимая, все же не совсем корректна по той причине, что нек-рые деисты признавали как Откровение, так и христ. догматы (в Англии они иногда называли себя «христианскими деистами»). Еще менее корректно популярное мнение (частично восходящее и к свидетельству Вире), по к-рому деисты — те, кто, признавая Божественное творение, отрицают

Божественное промышление, т. к. и этого воззрения придерживались не все из тех, кто считались последователями Д.

О реальном объеме деистического редуционизма свидетельствует С. Кларк, к-рый во введении к трактату «Рассуждение касательно бытия и атрибутов Бога, обязательств, налагаемых естественной религией, и истины и надежности христианского откровения» (1704–1705) выделяет 4 разновидности деистов: 1) те, кто признают Божественное бытие и все Божественные атрибуты, сотворение мира, а также действие Промысла в нем, отвергая при этом Божественное Откровение и опираясь только на естественное богопознание (*Clarke*. 1823. P. 141–146); 2) те, кто признают все названное, отрицая помимо Откровения также бессмертие души и посмертное воздаяние (*Ibid.* P. 146–149); 3) те, кто допускают, что Бог управляет природным миром, но считают, что Он, будучи лишен «антропоморфных» атрибутов благодати и справедливости, безразличен к преуспеваюию человечества; они также отрицают все то, что отрицают деисты первых 2 направлений (*Ibid.* P. 149–150); 4) те, кто отрицают наряду со всем перечисленным выше также и то, что Бог непосредственно правит природным миром (*Ibid.* P. 150–155).

Поскольку все разновидности Д. отрицают по крайней мере значимость Откровения, с богословской т. зр. Д. можно определить как теологическое направление, редуцирующее все богопознание до возможностей *естественной теологии*, к-рая в традиц. конфессиональных теологических системах составляла лишь часть, а не целое. Это определение подтверждается дифференциацией Д. и теизма во 2-м издании «Критики чистого разума» И. Канта, к-рый, хотя и сужает Д. до трансцендентальной теологии (рассмотрение Божества из одних понятий чистого разума), оставляя естественную теологию за теизмом, и освобождает его вслед. указанного смешения понятий от опоры на Откровение, справедливо предполагает (исходя из различного понимания Божественного начала в теизме и Д.), что «снисходительнее и справедливее будет сказать, что деист верит в Бога, а теист верит в живого Бога» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 381).



С исторической т. зр. Д. был значительно объемнее, чем только теологическая позиция, и интегрировал ряд характеристик духовного внеконфессионального религ. движения, к-рое мыслилось его деятелями в качестве «религии просвещенных» (в Германии, напр., понятия «деист» и «просветитель» были синонимами), противопоставляемой соперничавшим друг с другом христ. конфессиям, к-рые в целом воспринимались деистами как «религия для масс». Совр. исследователь К. Гестрих выделяет следующие основные признаки того, что можно было бы назвать «деистической религиозностью»: 1) отвержение претензий на абсолютность любой религии, конфессии или религ. деноминации; 2) настойчивое требование религ. толерантности и свободы совести; 3) акцентирование равноценности истинного благочестия в христианстве, иудаизме и исламе; 4) разработка принципов сопоставления (или даже совмещения) этих и др. религий; 5) признание некоей сокровенной общности разумных богопочитателей во все времена во всех странах; 6) допущение существования всеобщей прарелигии человечества, естественно-разумной и монотеистической, к-рая впосл. была искажена мифами, предрассудками и жреческими интересами; 7) признание полной достаточности основного содержания этой прарелигии для религ. потребностей совр. человека; 8) отвержение сверхъестественного Откровения или признание его в качестве лишь воспитательного ресурса для несамостоятельно мыслящих людей; 9) настаивание на необходимости такого богопознания, к-рое было бы совершенно независимым от любых догматических традиций и религ. ин-тов; 10) отождествление истинного содержания всех религий с нравственно-этической составляющей; 11) разработка библейской экзегезы, посредством к-рой смыслы библейских текстов «очищаются» при помощи исторической, естественно-научной или моралистической критики; 12) представление о Божестве как предмете рассматривания философии (или конкретно метафизики); 13) отвержение общеконфессиональной триадологии и христологии и сочувствие унитаризму и арианству (Gestrich. 1981. S. 394).

До сих пор не потеряла значимости характеристика Д. у одного

из его ранних исследователей — Г. В. Лехлера, к-рый писал: «Деизм есть... в соответствии со своим понятием, возвышение на основании свободного изыскания и при опоре на умозрение естественной религии до нормы и правила для любой положительной религии» (Lechler. 1841. S. 460). Именно эту опору на *естественную религию* как предельную истину и меру для «положительных» религий, к-рая делала возможной критику последних, следует считать основой для определения границ Д. и отделения его от сколь угодно близких ему др. разновидностей религиозного свободомыслия.

Предпосылки и предшественники Д. Хотя нек-рые исследователи находят предпосылки Д. в античных размышлениях о религии (прежде всего в естественной теологии стоиков и эпикурейцев), признаки реального Д. значительно ограничивают эти аналогии, т. к. позволяют увидеть в нем прежде всего «просветительскую» реакцию на сложные взаимоотношения христ. конфессий, один из первых опытов т. н. диалога религий (с подразумеваемой задачей критики христианства), а также установку на *деифологизацию* Библии и полный пересмотр значимости всего Предания. Основная позиция деистов — противопоставление истинного ядра всех «положительных религий» в виде внеконфессиональной естественной религии всему тому, что они считали приращениями к ней, — никак не могла иметь предшественников в античности, в к-рой не существовало представления о самой конфессиональности.

Реальные предпосылки деистической позиции без труда обнаруживаются у гуманистов XV–XVI вв., отождествлявших истинное содержание религии с нравственностью и противопоставлявших его «приращениям» в виде догматов, обрядов и церковности. Разработка религии, «основанной на разуме» и противопоставляемой историческим религиям, налицо уже у Т. Мора, в его «Утопии» (1516). Хотя протестантизм составлял прямую оппозицию гуманизму, одна из его важных тенденций оказалась также востребованной Д.: речь идет об эксплицитном различении фундаментальных (т. е. необходимых человеку для спасения) и второстепенных положений вероучения, к-рое было заимствовано Я. Аконцио из Германии и пе-

ренесено на родину Д., в Англию, так что деистам уже ничего не стоило сузить дальше круг основных «необходимых истин». Противопоставление «религии разума» и «положительной» религии имеется у Ж. Бодена, который в «Беседе семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (Colloquium Heptaplomeres de abditiis rerum sublimium, 1593) выделил «разумный минимум веры» в виде допущений существования Бога, бессмертия души и посмертного воздаяния, вынеся за его пределы вероучительные разногласия всех «эмпирических» религий и конфессий. Несомненно влияние на становление Д. и Б. Спинозы — прежде всего как одного из первых «библейских критиков». Наконец, современником Э. Черберги, основателя Д., был знаменитый голл. правовед Г. Гроций, к-рый выявил ядро «естественного права» существующих «положительных законодательств», рассматривая его в качестве масштаба их истинности. Применить ту же методологическую схему к религиям не составляло большого труда.

Английские деисты. Уже в XVIII в. историки Д. начинали его летопись с Э. Черберги (1583–1648). В трактате «Об истине» (De Veritate) он изложил главные принципы Д. в качестве основания естественной религии, к-рая соответствует требованиям разума и к-рой также могут соответствовать «положительные» религии в меру их согласия с разумом. Разум требует признания принципов, обусловленных (тут очевидно использование эпистемологии Р. Декарта) своего рода религ. врожденными идеями (ideae innatae, potentiae communes), к-рые можно обнаружить в религ. речениях всех народов и истинность к-рых выводится из «согласия народов» (consensus gentium) — неологизм, несомненно умышленно противопоставляемый им традиц. католич. «согласию отцов» (consensus patrum). Существует 5 врожденных религ. идей-истин: существования Высшего Существа; необходимости его почитания; добродетели и благочестия как лучшей формы почитания Бога; необходимости раскаяния в качестве искупления за проступки; существования посмертного воздаяния. Черберги не отрицал возможности Откровения, но считал, что познание указанных основных истин не может от него зависеть, к тому же Откровение пред-





назначено только для тех, кто уже очистили сами себя для восприятия «божественного духа», следовательно, оно избыточно. Все последующие исторические «приращения» к идеям естественной религии обусловливают «измучившие» человечество религ. противостояния, за к-рые несут ответственность догматы, культы и служители последних, а сами религии и конфессии делятся не на истинные и ложные (согласно Черберу, они все истинны, поскольку соответствуют «разумной религии», и все ложны, поскольку отклоняются от нее), а на более и менее совершенные.

Хотя к философам, оказавшим влияние на формирование Д., причисляют и Дж. Локка, это верно лишь в том смысле, что он акцентировал необходимость согласования Откровения с естественным разумом; догматов христианства он не отрицал и Откровение не релятивизировал. В этом от него отличался его современник Ч. Блант (1654–1693), к-рый в сочинении «Великая Диана Эфесская» (*Great Diana of the Ephesians*, 1680) открыто возвел таинства Церкви к «обману жрецов» и провозгласил, что «в религии мораль выше таинства».

Сходных убеждений придерживался и Дж. Толанд (1670–1722), который в «Христианстве без тайн» (1696) заявлял, что в христианстве нет ничего истинного, что могло бы противоречить естественному разуму, а те положения Писания, к-рые этому условию не соответствуют, не являются аутентичными. В более поздних «Письмах к Серене» (*Letters to Serena*, 1704), «Адеиседемон» (*Adeisidaemon*, 1708), «Назарянин» (*Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718) он скрыто дезавуировал христ. верование под видом критики язычества (прежде всего учение о бессмертии души), пересматривал историю христианства (находя его подлинное ядро в учении эбионитов, отрицавших божественность Иисуса Христа), отрицал апостольское происхождение иерархии и откровенно противопоставлял религию «разумных людей» религии толпы. Толанд высоко почитал за отстаивание подобных принципов Э. Э. Шефтсбери (1671–1713), который считался большим авторитетом среди деистов наряду с др. лидерами партии вигов (Дж. Гали-

факс, Дж. Бакингам, Г. Малгрейв, Р. Сандерленд, А. Эссекс и др.) и вклад которого в формирование Д. был связан прежде всего с его этическим учением (соч. «Исследование относительно добродетели или достоинства» — *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*). По мысли Шефтсбери, любое доброе дело содержит само в себе награду, тогда как ожидание посмертного воздаяния за него (составляющее важнейший мотив «положительной религии») является его профанированием и лишает добродетель всякой самостоятельной ценности.

А. Коллинз (1676–1729) в работе «Рассуждение об основаниях и доводах христианской религии» сосредоточил основное внимание на критике святоотеческого истолкования ветхозаветных прообразований, пытаясь дезавуировать типологическую связь двух Заветов на конкретных примерах. Одновременно Т. Вулстон (1670–1733) посвятил специальный трактат «Рассуждение о чудесах нашего Спасителя» разоблачению евангельских чудес, к-рые, с его т. зр., при букв. понимании просто бессмысленны, а при символическом — представляют собой лишь аллегорические транспозиции ветхозаветных реалий.

М. Тиндал (1657–1733) в книге «Христианство — древнее как мир» (1730), иногда называемой даже «деистической библией», систематизировал аргументацию Д. и продумал возможные ответы на критику его основоположений. Он четко выразил главную идею «деистической теологии», согласно к-рой Бог вложил в сердце всякого человека, независимо от его национальной и религиозной принадлежности, необходимые ему истины, которых достаточно для правильного отношения людей и к самим себе и к ближним и которые составляют «естественный закон»; Иисус Христос только восстановил эту истинную прарелигию (потому-то Его учение и древнее как мир), однако в каждой религии, не исключая христианства, накопилось множество позднейших «приращений», от которых они должны быть освобождены посредством правильной экзегезы. В ответ на основное возражение против Д., что он противопоставляет естественную религию «положительной», Тиндал отрицал саму возможность расхождения

между этими религиями, т. к. естественная религия содержит в себе истину «положительной» и из этого «с необходимостью следует, что естественная и откровенная религии не могут различаться, поскольку то, что разум демонстрирует как достойное иметь Бога своим автором, должно относиться к естественной религии, а то, что он демонстрирует как недостойное иметь Бога своим автором, никогда не может принадлежать и к подлинной откровенной религии» (*Tindal*. 1730. P. 220).

Над соотношением двух Заветов размышлял также Т. Морган (1680–1743), к-рый в духе гностика *Маркиона* считал необходимым очистить христианство от всего унаследованного им ветхозаветного содержания (соч. «Нравственный философ: Диалог Филалета, христианского деиста, и Феофана, христианского иудея» — *The Moral Philosopher: In a Dialogue between Philalthes, a Christian Deist, and Theophanes, a Christian Jew*, 1737–1740), поскольку, по его мнению, между национально ограниченной библейской религией и универсалистским христианством существует не преемственность, но разрыв, причем религия НЗ является моралистической и выражающей закон естественности.

Деисты Франции, Германии и Америки. С 40-х гг. XVIII в. англ. Д. начал терять прежнюю популярность, однако он успел оказать влияние на многих европ. и амер. мыслителей. За время пребывания в Англии (1726–1728) идеями Д. проникся *Вольтер*, к-рый, с одной стороны, подвергал резкой критике учение и практику католической Церкви, с другой — сформулировал принцип «механистического теизма», трактуя Бога (напр., в соч. «Бог и люди» — *Dieu et les hommes*, 1769) как единое разумное первоначало движения мира, функционирующего наподобие часового механизма. В противоположность ему *Ж. Ж. Руссо* выработал своеобразный сентименталистский тип Д., представленный в «Исповедании веры савойского vicария» в романе «Эмиль» (1762), где Высшее Существо рассматривается как источник справедливости и добра, вера в к-рое исходит не столько из ума, сколько из сердца. Во Франции Д. стал (хотя и на весьма короткое время) гос.



религией: Робеспьер, преследовавший католиков и атеистов, добился введения Конвентом 7 мая 1794 г. культа Верховного Существа в качестве гражданской религии.

В герм. землях идеи Д. стали популярны после восшествия на прусский престол в 1740 г. кор. Фридриха II; наиболее значимым представителем герм. Д. считается Г. С. Раймарус (1694–1768), в сочинении к-рого «Изыскания о благороднейших истинах естественной религии» (1754) упорно отстаивался тезис о том, что истинная религия постигается столь же достоверно через наблюдение над человеческим сердцем и природой, как и через вероучительные катехизисы. Раймарус отвергал как не соответствующее духу Иисуса Христа и смыслу нравственного закона учение ап. Павла о первородном грехе, искуплении, оправдании верой и предопределении. Фрагменты из трактата Раймаруса «Апология, или Защитительное сочинение для разумных почитателей Бога» (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*), оставшиеся в рукописи, были впервые изданы в 1774 г. под заглавием «О допущении деистов» (*Von Duldung der Deisten*) с комментариями Г. Э. Лессинга. Пьеса последнего «Натан Мудрый» (1779) может считаться столь же значительным художественным манифестом Д., как сочинение Тиндала — его теологическим выражением, прежде всего благодаря предложенной Лессингом аллегории 3 колец, соответствующих равным по достоинству религиям — иудаизму, христианству и исламу, а также вследствие выделения в качестве главного отрицательного персонажа-фанатика патриарха Иерусалимского (представители двух др. религий представлены не столь однозначно).

Влияние Д. как религиозного умонастроения очевидно присутствует и в работах И. Канта; его «Лекции по этике», «Критика практического разума», а также трактат «Религия в пределах только разума» выражают мысль о том, что исключительно нравственность составляет истинное содержание религии, тогда как ее литургические и теологические компоненты не несут в себе принципиальной ценности. По мнению Канта, в конечном счете только из-за человеческой слабости для исполнения нравст-

венного закона требуется поддержка его верой в загробную жизнь.

Последователями Д. были основатели и первые руководители США, среди к-рых выделяют Б. Франклина, вспоминавшего в автобиографии, как он обратился в Д. после чтения его критиков. Франклин неоднократно формулировал (с небольшими вариациями) «основные пункты здоровой религии» (вера в Творца вселенной, в Его Промысел, необходимость поклонения Ему, заключающегося прежде всего в делании добра др. Его «детям», в бессмертие души и в справедливое воздаяние ей после смерти за ее дела в этой жизни), к-рые заслуживают уважения, в какой бы «секте» они ни обнаруживались. К «Иисусу из Назарета» Франклин относился как к создателю самого совершенного нравственного учения за всю историю мира, сомневаясь, однако, в Его божественности (см., напр., письмо Э. Стайлзу от 9 марта 1790 г. — *The Works of Benjamin Franklin / Ed. J. Bigelow. N. Y., 1904. Vol. 12. P. 185–186*).

Т. Пейн в своем трактате «Век разума» призывал к «революции в системе религии» и, хотя формально признавал существование Бога и бессмертие души, по собственному утверждению, «прошел через всю Библию, как человек с топором проходит лес, валя деревья» (*Пейн Т. Избранные сочинения. М., 1959. С. 347*). Именованное «деист» стало настолько популярным в Америке, что к таковым причисляли даже очевидных безбожников.

Критики Д. и его продолжатели в XIX–XX вв. Нек-рые исследователи Д. придерживаются мнения, что его кризис, наступивший в XVIII в., был вызван критикой Д. Юмом самой идеи естественной религии как первоначального этического монотеизма, сочинением «Воспитание человеческого рода» Лессинга, в котором начальная человеческая религия мыслилась им в виде низшей ступени религиозности (язычество), а также кантовской критикой естественной теологии как таковой. От этой «критики слева» следует отличать критику с позиций «положительной религии». Уже лютеранский теолог И. Музеус (1613–1681), положительно оценивая апелляцию Чербери к естественному разуму в религии, отмечал, что он недооценивает испорченность самого разума грехо-

падением, не допускающую рассмотрение его как «зеркала», в котором божественные истины могут отражаться без искажения и к-рое устаревает необходимость Откровения. В XVIII в. С. Батлер указывал на то, что далеко не все в Писании может быть прозрачным и понятным для человеческого разума (и соответственно отвергнуто им на достаточных основаниях) и что библейские тексты следует интерпретировать как единое целое, а не разрозненно, как это делалось в деистической библейской критике. Г. В. Лейбниц без труда выявил теологические ошибки и еретические, унитаристские тенденции в толандовском «Христианстве без тайн». Дж. Беркли подчеркивал, что сами философы (деисты) подняли ту пыль, к-рая помешала им разглядеть истину христианства. Еп. Дж. Уэсли обращал внимание на то, что рассудок является отнюдь не единственным органом богопознания, а потому религ. чувствам, открывающим истину «положительной религии», стоит доверять никак не меньше, чем ему. О недостаточности естественной религии для богопознания и спасения писал и основатель *философии религии* С. фон Шторхенау. Вместе с тем мн. авторы видели положительное значение деистических концепций в том, что без проблематизации понятия религии и различения естественной религии и «положительных» религий вряд ли была бы мотивирована сама начальная философия религии, хотя бы в виде ответа Д.

Несмотря на разностороннюю критику, идеи Д. продолжали разрабатываться и после эпохи просвещенческого рационализма. Вся либеральная библейская критика XIX–XX вв. фактически воспроизводит «редактирование» деистами Писания с позиций того, что нечто в библейских текстах принимается или не принимается как истинное с т. зр. субъективно понимаемого «естественного разума». Либеральная теология А. фон Гарнака и Э. Трёльча с установкой на «недогматическое христианство» и критику претензий христианства на «абсолютность» также является законной наследницей Д. Значительно позднее те же самые установки в весьма влиятельном направлении христ. «плюрализма» (Дж. Хик, П. Ниттер, Х. Кауард и др.) определяют магистральную линию «самоотрицания»



христианства ради идей «равенства религий», «толерантности» и «диалога религий», к-рый предполагает, что христианство, дабы соответствовать стандартам «естественного разума» и политкорректности, должно отказаться от своего исторического наследия, прежде всего от учения о божественной уникальности Иисуса Христа, к-рое явно мешает «диалогу религий» (при этом от др. религий никакие уступки в интересах этого «диалога» не требуются). Деистическое мировоззрение пронизывает и творчество Г. Кюнга (почитателя Лессинга), утверждающего, что христианству во имя толерантности (опять-таки односторонней) следует отказаться от своей вероучительной идентичности — прежде всего в христологии.

Ист.: Viret P. Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'evangile: En 3 vol. Gen., 1564; Herbert of Cherbury. De Veritate. P., 1624; Stillingfleet E. A Letter to a Deist, in Answer to Several Objections Against the Truth and Authority of the Scriptures. L., 1677; Toland J. Christianity not Mysterious. L., 1696. N. Y., 1978; Collins A. A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. L., 1724; Tindal M. Christianity as Old as the Creation. L., 1730; Reimarus S. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg, 1754; Leland J. A View of the Principal Deistical Writers. L., 1757³. N. Y., 1978¹. Vol. 1–3; Clarke S. A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Glasgow, 1823; Paine T. The Age of Reason. Indianapolis, 1957²; Woolston T. Discourses on the Miracles of Our Saviour. N. Y., 1978; Английские материалисты XVIII в.: Пер. с англ. М., 1967. Т. 1; Американские просветители: Пер. с англ. М., 1968. Т. 1; Лессинг Г. Э. Избранное / Вступ. ст. и коммент.: А. Гулыга. М., 1980.

Лит.: Lechler G. V. Geschichte des englischen Deismus. Tüb., 1841. Hildesheim, 1965¹; Wiczehowski B. Kants Religionsphilosophie und der englische Deismus: Diss. Breslau, 1918; Torrey N. L. Voltaire and English Deists. New Haven, 1930; Orr J. English Deism: Its Roots and its Fruits. Grand Rapids (Mich.), 1934; Robertson J. M. A History of Freethought, Ancient and Modern to the Period of the French. L., 1936. Vol. 2; Stromberg R. N. Religious Liberalism in 18th Cent. England. Oxf., 1954; Schlegel D. Shaftesbury and the French Deists. Chapell Hill, 1956; Morais H. M. Deism in 18th Cent. America. N. Y., 1960; Leslie S. History of English Thought in the 18th Cent.: In 2 vol. L., 1962; Gestrich Chr. Deismus // TRE. 1981. Bd. 8. S. 392–406; Byrne P. Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism. L.; N. Y., 1989.

В. К. Шохин

ДЕЙКОЛА [Дикуйл; лат. Deicola; ирл. Dichuil] (кон. VII в.), св. (пам. зап. 18 апр.). Беда Достопочтенный упоминает Д. в «Церковной истории народа англвов». Историк сообщает, что св. Вильфрид, еп. Йоркский, из-

гнанный из своей епархии нортумбрийским кор. Эгфритом, отправился в земли юж. саксов (к югу от Лондона), которые еще оставались языческими (80-е гг. VII в.). Вильфриду удалось обратиться к местному королю Этельвалька и его дружину в христианство. Беда Достопочтенный отмечает, что среди юж. саксов, в месте, «окруженном лесами и морем», жил некий ирл. монах по имени Д. с общиной из 5–6 братьев, к-рые служили Богу в бедности и смиренности. Никто из саксов, однако, не пожелал последовать их примеру. Местом их подвигов Беда называет Босанхем (совр. Бозем, Зап. Суссекс). В «Книге Страшного Суда» (1086) церковь в Боземе описывается как очень богатая, ее владения оценивались более чем в 300 фунтов; видимо, при ней находилось крупное поместье. Не исключено, что при Д. в Боземе находилась королевская усадьба; в таком случае его деятельность была более значимой, нежели представляет Беда. В сочинениях католич. еп. Р. Чаллонера, апостольского викария Лондонского окр., память Д. помещена под 18 апр.

Ист.: Beda. Hist. eccl. IV 13; Domesday Book: Sussex / Ed. J. Morris. Chichester, 1976. P. 1, 6–7. Лит.: Challoner R. A Memorial of Ancient British Piety, or A British Martyrology. L., 1761. P. 21; Mooney C. Dicuil // DHGE. Vol. 14. Col. 395–398; Campbell J. The Debt of the Early English Church to Ireland // Irland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. S. 332–346.

А. А. Королёв

ДЕЙКОЛА [лат. Deicola, Deicolus; ирл. Dichuil; франц. Deicole, Desle] († ок. 625), св. (пам. по Римскому Маттирологу 18 янв.), основатель мон-ря Лутра (совр. Люр, деп. В. Со-на, Франция). Ирл. монах, по преданию, один из спутников св. Колумбана, покинувший вместе с ним родину. Сохранилось Житие Д., составленное в Лутре ок. 965 г. Оно содержит преимущественно легендарные и недостоверные сведения. Согласно Житию, Д. был братом св. Галла, прибыл в Галлию в числе учеников св. Колумбана и поселился в основанном им мон-ре Луксовий (см. Люксёй). Когда в 610 г. кор. Теодорих изгнал Колумбана, Д. последовал за ним, но по дороге заболел и был вынужден покинуть наставника. Д. удалился в Бургундию и вел уединенную жизнь в ущельях Восега (совр. Вогезы). Местная землевладелица Бертельда подарила Д. неболь-

шую церковь и клочок земли, где он построил Лутранский мон-рь, посвященный св. Петру. Прослышав о чудесах Д., кор. Хлотарь II одарил мон-рь обширными земельными угодьями. В конце жизни Д. отказался от настоятельства и стал проводить дни в уединении и молитве. В каролингских месяцесловах IX в. память Д. не значится (присутствует только в поздних добавлениях к Маттирологу Узуарда). Аббатство (впосл. каноникат) в Люре было разрушено в 1796 г. В наст. время мощи Д. хранятся в приходской церкви св. Мартина.

Ист.: ActaSS. Jan. T. 2. P. 564–574; Acta SS. Bened. T. 2. P. 102–116; MGH. SS. T. 15. P. 675–682.

Лит.: Besson L. Mémoire historique sur l'abbaye et la ville de Lure. Besançon, 1846; Girardot J. La Vie de St. Desle. Lure, 1946; Bataille G. Deicolo // BiblSS. Vol. 4. Col. 536; Ní Mheara R. Early Irish Saints in Europe. Armagh, 2001.

А. А. Королёв

ДЕЙР [דַּיָּר, *dūrā*], название равнины (в синодальном переводе — поле) «в области Вавилонской», на к-рой, согласно Книге пророка Даниила, вавилонский царь Навуходоносор водрузил золотой истукан (Дан 3. 1). Из-за отказа поклониться этому идолу прор. Даниил и его друзья Седрах, Мисах и Авденаго были брошены в раскаленную печь. Местоположение Д. точно не определено. Вероятно, ее название происходит от аккад. *dūru* (городская стена, укрепление, крепость). Это значение отражено в переводе LXX, к-рый вместо Д. употребляет *περίβολος* (греч. стена, ограда) (в переводе Феодотиона имя равнины передано как Δείρα).

Общепринятую идентификацию этого места предложил Ж. Оппер. Он локализовал Д. в 27 км к юго-западу от совр. Багдада, в окрестностях древнего Урука (Эреха), рядом с небольшой рекой и холмами, название к-рых созвучно Д. Там Оппер обнаружил 2 больших кургана, под одним из них, Эль-Мокаттат, было открыто массивное, облицованное кирпичом сооружение — 14 м в ширину и 6 м в высоту. Оно могло быть остатками пьедестала для золотого истукана, поставленного Навуходоносором в Д.

В клинописи встречается несколько вавилонских городов, в название к-рых входит аккад. *dūru*. Согласно др. версии, слово «Д.» могло обозначать участок внутри Вавилона,



в пределах городской стены, или крепостной вал, носивший название *dur Suanna*. Т. о., предположительно равнина Деир была просто частью города. Возможно, древнее имя *dūru* было отнесено к равнине, находящейся близ остатков стен Вавилона, хотя араб. *biq'ā* (долина, равнина (Дан 3.1)) не может означать открытого пространства внутри города (см. *Pinches*). Античные историки Полибий и Амиан Марцеллин упоминают 2 похожих по названию на Д. места (*Polyb. Hist. V 48, 52; Amm. Marc. Reg. gest. XXIII 5. 8; XXIV 1. 5; XXV 6. 9*): одно — близ р. Евфрат ок. Кархемиша, другое — по правой стороне р. Тигр, но оба они расположены далеко от Вавилона.

В талмудической традиции равнина Д. представлена местом осуществления видения прор. Иезекииля о воскресении мертвых (Иез 37. 1–14). Этот сюжет представлен на фресках синагоги из *Дура-Европос* (III в. по Р. X.), Д. также был идентифицирован с местом видения славы Господней из Иез 3. 23 (Санхедрин. 92b).

Лит.: *Oppert J. Expedition scientifique en Mesopotamie, 1851–1854. P., 1863. Vol. 1. P. 238–240; Pinches T. G. Dura // ISBE. Vol. 1: A–D; Thompson H. O. Dura // ABD. Vol. 2. P. 241.*

Э. С. П.

ДЕИСУС [греч. *δέσις* — моление], образ, в к-ром разные святые предстают перед Христом за род человеческий. Это наименование в Византии давалось вотивным иконам, имеющим особое личное значение для вкладчика, просящего о заступничестве. Как об определенном типе иконы о Д. упоминает Михаил Атталиат († ок. 1085) в Диатаксисе: «Темплон имеет также в центре Деисус и житие святого и преподобного Предтечи» (цит. по: *Walter. 1982. P. 183*). Д. обычно имеет фризную композицию, центральное ядро которой — стоящие в молитвенных позах по сторонам от Христа Богоматерь (по правую руку) и св. Иоанн Предтеча (по левую руку). На сложение данной иконографии большое влияние оказала литургия, определив прежде всего ее идейное содержание. Как лит. основу композиции можно рассматривать неск. литургических текстов: благодарственную молитву Евхаристии или молитвословия литии. Моление литии, в котором Церковь прибегает к заступничеству Богородицы, св. Иоанна Предтечи, бесплотных сил, апосто-

лов, вселенских учителей и святителей, мучеников и преподобных, наиболее точно, а зачастую буквально соответствует составу святых в де-



Деисус со святыми на полях. Икона. XI в. (мон-рь влц. Екатерины на Синае)

исусных композициях. Содержание образа в зависимости от контекста имеет более выраженный евхаристический или чаще всего преобладающий эсхатологический характер. И в молитвах Евхаристии, и в молитвах литии звучит тема Страшного Суда, о «добром ответе» на к-ром молится вся Церковь во главе с Богородицей и св. Иоанном Предтечей.

Иконография Д. разнообразна. Композиции отличаются по составу святых, количеству фигур, иконографии центрального образа Христа, а также Богоматери и св. Иоанна Предтечи, жестах персонажей, их атрибутам, текстам в кодексах и на свитках, нюансам поворотов фигур, размерам и типам изображений (ростовой, поясной, оглавный). Один из самых ранних примеров Д. — фреска ц. Санта-Мария Антиква в Риме (VII в.): Христос изображен в рост, св. Иоанн Предтеча представлен не с молитвенным, а с указующим жестом.

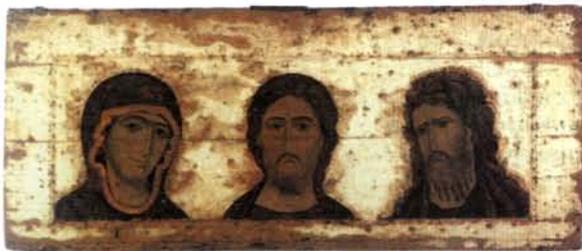
Трехфигурный Д. (триморф, греч. *τριμόρφος, τριμόρφιον, τριπρόσωπος παράστασις*). В послеиконоборческий период становится типичной сокращенная иконографическая схема, включающая всего 3 фигуры — Христа, Богоматери и св. Иоанна Предтечи. В центре изображается Христос, стоящий (икона «Деисус со святыми на полях», XI в., мон-рь влц. Екатерины на Синае) или восседаю-

щий на престоле, с закрытым Евангелием, к-рое Он придерживает левой рукой, правой — благословляет (эпистилии темплов с 12 праздниками, XII в., там же). Слева (по правую руку Христа) — Богоматерь с молитвенно сложенными руками, справа — с тем же молитвенным жестом св. Иоанн Предтеча. Такие изображения известны в монументальной живописи (мозаика кафоликона мон-ря Ватопед, кон. X — нач. XI в.), в прикладном искусстве (Арбавильский триптих, слоновая кость, X в., Лувр, Париж; ставротека из *Сайд-наиского мон-ря*, перегородчатая эмаль, XI в., ГЭ). Наряду с изображениями в рост встречаются поясные Д.-триморфы (в юго-зап. вестибюле собора Св. Софии в К-поле, 60-е гг. XIII в.). Идейное содержание деисусной композиции, ее соответствие евхаристическим молитвам обусловило включение Д.-триморфа в роспись центрального алтаря: в люнетах над окнами центральной апсиды кафоликона мон-ря Оснос Лукас (20-е гг. XI в.) помещен поясной Д.; в росписи алтаря собора Св. Софии в Киеве (1037) над центральной апсидой находятся медальоны с поясными образами Христа, Богоматери и св. Иоанна Предтечи. Д.-триморф включался в состав визант. эпистилиев темплов в качестве средника праздничного ряда. В Грузии и Каппадокии Д.-триморф часто является главной композицией алтаря и помещается в конхе центральной апсиды (Дирекли-килисе, Каппадокия, X в., — рядом с Христом в апсиде изображены поклоняющие-



Арбавильский триптих. X в. (Лувр, Париж)

ся ангелы); так же украшена центральная апсида Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря (40-е гг. XII в.). В Византии Д.-триморф как главная композиция в



гурного Д. (поясного) является мозаика свода

*Деисус.
Икона. Нач. XIII в.
(ГТГ)*

нартекса и люнета над центральным входом в кафоликон мон-ря Осииос

конхе апсиды встречается в росписи погребальных капелл: в крипте монастыря Осииос Лукас; в мавзолее серб. иерархов в ц. св. Апостолов (Спаса) в Пече (1260); в парекклисионе ц. Богородицы Паммакриснос в К-поле (1311–1320). Иконы Д.-триморфа создавались на Балканах в поздне- и поствизант. периоды. Спаситель, как правило, изображается с раскрытым Евангелием, фигуры Богородицы и св. Иоанна Предтечи помещаются на 2-м плане, за престолом (икона «Деисус со святыми на полях», кон. XIV — нач. XV в., ГТГ; икона из Бачковского мон-ря, 1495, Нац. художественная галерея, София), иногда в сильно уменьшенном размере (икона изографа Николы, 1703, Нац. художественная галерея, София). На Руси иконы Д.-триморфа встречаются реже (напр., икона Д. (оглавный), нач. XIII в., ГТГ; псковская икона «Деисус с Параскевой и Анастасией», XV в., НГОМЗ).

С XI в. Д.-триморф становится центром композиции «Страшный Суд», где Богородица и св. Иоанн Предтеча представлены как ходатаи за человеческий род перед Христом-Судией (миниатюра из Евангелия XI в.— Paris. gr. 74; икона XII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, роспись ц. Панагии Халкеон в Фессалонике, 1028; мозаики ц. Санта-Мария Ассунта в Торчелло, ок. 1130).

Многофигурный Д. Предстоящие Христу святые изображены в иерархическом порядке. Один из ранних примеров — 5-фигурный Д. Лимбургской ставротехи (X в.). Помимо Богородицы и св. Иоанна Предтечи, к-рые здесь представлены на противоположных, а не на своих традиционных местах (Богородица по левую, а Иоанн по правую руку Христа), здесь помещены архангелы в лоратных облачениях. За Богородицей — арх. Михаил, за св. Иоанном Предтечей — арх. Гавриил. Все святые изображены в рост по сторонам от тронного образа Христа. Объемно-пространственным вариантом 5-фи-

Лукас: над порталом помещен центральный образ Христа Пантократора с раскрытым Евангелием, в медальонах на сводах — Богородица с воздетыми руками, св. Иоанн Предтеча и 2 архангела.

В 5-фигурном Д. на шитой пелене 2-й пол. XIV в. (НГОМЗ) по сторонам Спасителя на престоле предстоящие изображены в меньшем масштабе, чем центральная фигура. Архангелы в лорах держат лабарумы и зеркала. Деисусная композиция с Нерукотворным образом Спасителя в центре, Богородицей, св. Иоанном Предтечей, архангелами Михаилом и Гавриилом и 4 рус. святителями представлена на шитом воздухе кнг. Марии Тверской (1389, ГИМ). На



*Деисус.
Пелена. 2-я пол. XIV в.
(НГОМЗ)*

псковской иконе кон. XV в. (центральная часть триптиха с Д. и избранными святыми) архангелы находятся на 2-м плане, за престолом Спасителя, их лики склонены к Богородице и св. Иоанну Предтече.

В 7-фигурном Д. (др. название — «седмица») за архангелами помещаются изображения первоверховных апостолов Петра и Павла (фреска в Мартириевской паперти Софийского собора в Новгороде, ок. 1144, ап. Петр представлен с благословляющим жестом). Одним из ранних примеров, свидетельствующих о существовании деисусного чина иконостаса, а не только включения деисусной композиции в состав эпистилия, являются 5 икон XIII в.

поясного Д. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Такие чины получили широкое распространение в Византии и на Руси в XIV–XV вв. («Высоцкий чин», 80–90-е гг. XIV в., ГТГ, ГРМ; деисусный чин из собрания Н. П. Лихачёва, кон. XIV в., ГТГ; «Звенигородский чин», нач. XV в., ГТГ). В это же время существовали иконостасы с ростовыми деисусными чинами. Об этом свидетельствуют как сохранившиеся комплексы, так и отдельные иконы (иконы архангелов в рост, XIV в., частное собрание; 5 икон центральной части деисусного чина иконостаса Софийского собора в Новгороде, XV в.). Д. на новгородской иконе «Молящиеся новгородцы» (НГОМЗ, XV в.) включает 7 фигур в рост. Иногда 7-фигурный Д. имеет перспективный вид, ангелы помещаются на 2-м плане, за престолом Спасителя (икона, XVI в., музей П. Д. Корина, ГТГ; икона, XVI в., ЦМиАР).

Развитие рус. высокого иконостаса отразилось на составе деисусного ряда. В кон. XIV–XV в. появились Д., состоящие из 9 и более ростовых икон. За апостолами представлены святители Василий Великий и Иоанн Златоуст, далее — великомученики

Георгий и Димитрий, завершают ряд иконы преподобных столпников иконостас Благовещенского собора; «Васильевский чин», 20-е гг. XV в.,

ГТГ). В зависимости от размеров иконостаса число апостолов и святителей может увеличиваться. В Д. встречаются иконы евангелистов, святителей Григория Богослова и Николая (иконостас Рождественского собора Ферапонтова мон-ря). Одновременно с увеличением числа святых, предстоящих Христу-Судии, в московском искусстве появился новый иконографический тип центрального образа в ростовом Д. — «Спас в силах».

Композиции Д. отличаются не только количеством и составом персонажей, но и различными иконографическими деталями. Богородица может изображаться со скорбным жестом, как в сцене «Распятие»,—

поднятой к груди левой рукой («Высоцкий чин»), с поднятой вверх левой рукой (Д. из с. Ободова Спиридовского р-на Тверской обл., XV в., ЦМиАР), а также с развернутым свитком с текстом молитвы «Владыко многомилостиве» в руке (по типу иконографии Богоматери Параклесис (Агиосоритиссы), напр., Д. в верхней части иконы «Святые братья Алфановы», 1701, НГОМЗ); св. Иоанн Предтеча — с развернутым свитком в руке («Васильевский чин»); ап. Петр — с развернутым свитком в виде раструба («Высоцкий чин»).

Апостольский Д. — древнейший тип композиции, по содержанию отвечающей теме моления Церкви перед Христом. Пробразом такого Д. является популярное в ранневизант. период изображение Христа с 12 учениками (росписи катакомб, III–IV вв.; мозаика апсиды ц. Сан-Лоренцо в Милане, IV в.; апостолы в медальонах в мозаиках кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае, 560–565). Один из ранних примеров апостольского Д. — икона с Д. и 12 праздниками (кон. XI — нач. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), напоминающая изображение иконостаса в миниатюре. В среднике — 5-фигурная композиция с архангелами, по сторонам — попарно 12 апостолов в рост. Сокращенный вариант такого апостольского Д., с Петром и Павлом и 2 евангелистами, представлен в среднике эпистилия темплона из мон-ря Ватопед на Афоне (XII в.). Эпистилий темплона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае

4 евангелистов и великомучеников Георгия Победоносца и Димитрия Солунского. Д. с евангелистами находился в иконостасе кафоликона мон-ря Хиландар (XIV в.). В рус. искусстве самым ранним примером апостольского Д. являются псковские иконы ростового чина из ц. Успения Пресв. Богородицы на Пароменье в Пскове (XV в., ПИАМ). Этот тип композиции не получил распространения на Руси в XV–XVI вв. и чаще встречается в искусстве кон. XVII в. (напр., иконостас ц. Покрова в Филях).

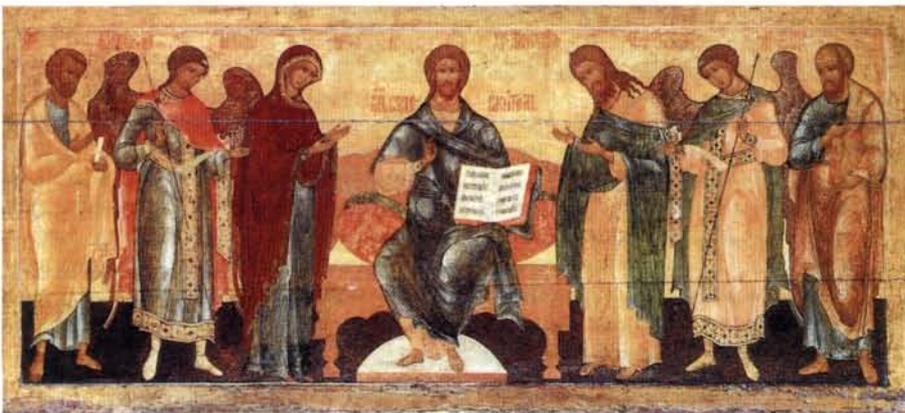
«Царский» Д., или «Предста Царица одесную Тебе», — особый вариант 3-фигурного Д., к-рый называется также «Царь царей» и «Христос Великий Архиерей». В центре изображается Спаситель на престоле в царской далматике и лоре, поверх к-рого часто лежит омофор, в короне-камилавке с перпендулиями (подвесками), с Евангелием и с железом в левой руке, в нек-рых композициях — с посохом. Слева от Христа в молитвенном предстоянии — Богоматерь в царских одеждах и короне, иногда со свитком, на к-ром написана обращенная ко Христу молитва (ц. свт. Николая мон-ря Слепче, Македония, ок. 1620), справа — св. Иоанн Предтеча в своих обычных одеждах, с развернутым свитком в руке. Подобные композиции получили распространение в визант. искусстве во 2-й пол. XIV в. Самый ранний пример представлен в росписи церковью Успения мон-ря Трескавец, Македония (между 1334 и



«Предста Царица одесную Тебе». Икона. Кон. XIV в. (ГММК)

росписях, на иконах балканских мастеров и их более поздних повторениях (ц. Спаса на Ковалёве, ок. 1380; икона из Успенского собора Московского Кремля, кон. XIV в., ГММК; икона XV в., ГТГ; икона, 1562, ГРМ). Лит. основой образа является текст 44-го псалма, начинающийся словами «Предста Царица одесную Тебе», к-рые истолковываются как пророчество о Богоматери-Церкви. Рядом с Христом надписи: «Царь Царем», «Судия праведный», «Грозный Судия». В XVII в. композиция встречается в качестве средника деисусного чина иконостаса (ц. Покрова в Филях).

В рус. иконописи Д. встречается не только как самостоятельная композиция, но и в качестве дополнения на иконах др. сюжета, обычно располагаясь на верхнем поле над средником. Такой тип икон представляет собой развитие широко распространенных в визант. искусстве X–XIII вв. образов с избранными святыми на полях (напр., икона «Свт. Николай», X в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Деисусные композиции отличаются большим разнообразием как иконографических вариантов средника, так и составом предстоящих. Особую популярность получили иконы с Д. в искусстве Новгорода и Пскова. Один из ранних примеров — псковская икона



Деисус. Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (ГРМ)

(XIII в.) представляет собой поясной апостольский Д. без архангелов, включающий помимо изображений Богоматери и св. Иоанна Предтечи образы апостолов Петра и Павла,

1343); мон-ря Богоматери Заумской в Зауме, Македония (1361); вмц. Димитрия Маркова мон-ря, Македония (ок. 1376); св. Афанасия в Кастории (кон. XIV в.), а также в рус.



«Илия Пророк с житием» (XIII в., ГТГ), где на верхнем поле представлен 7-фигурный поясной Д. На иконе свт. Николая («Никола Липный») мастера *Алексы Петрова* (1294, НГОМЗ) представлен поясной апостольский Д. с архангелами, в центре которого — этимасия; на псковской иконе «Рождество Богоматери» (XV в., музей П. Д. Корина, ГТГ) — поясной чин с архангелами, Богоматерью и свт. Николаем по сторонам от Спасителя; на иконе северных писем «Свт. Николай» (нач. XVI в., ГРМ) — 5-фигурный поясной Д. с Нерукотворным образом Спасителя в центре; на иконе «Богоматерь с Младенцем и избранными святыми» (1565, ГРМ) — 7-фигурная фронтальная композиция с поясными изображениями Спасителя, архангелами Михаилом и Гавриилом, апостолами Петром и Павлом, святителями Василием Великим и Иоанном Златоустом. По аналогии с деисусной композицией в искусстве Рус. Севера XVI–XVII вв. получило распространение изображение избранных святых в позах молитвенного предстояния со свт. Николаем в среднике (напр., икона «Св. Анастасия Римляныня с избранными святыми», XVII в., ПИАМ). Лит.: *Кирпичников А. И.* Деисус на Востоке и Западе и его лит. параллели // ЖМНП. 1893. № 11. С. 1–26; *Walter C.* Further Notes on the Deesis // REB. 1970. T. 28. P. 161–187; *idem.* Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982. С. 95–106; *idem.* A New Look at the Byzantine Sanctuary Battier // Литургия, архитектура и искусство визант. мира / Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1995. С. 95–106; *Лазарев В. Н.* Два новых памятника рус. станковой живописи XII–XIII вв.: К истории иконостаса // *Он же.* Рус. средневек. живопись: Ст. и исслед. М., 1970. С. 128–139; *Бетин Л. В.* Об архитектурной композиции древнерус. высокоих иконостасов // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Худож. культура Москвы и прилегающих к ней княжеств, XIV–XVI вв. С. 41–56; *он же.* Исторические основы древнерус. высокоих иконостаса // Там же. С. 57–72; *Grigoriadou L.* L'image de la Déisis Royale dans une fresque du XIV^e siècle a Castoria // Actes du XIV^e Congrès intern. des études Byzantines. Bucur., 1975. Vol. 2. P. 47–52; *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода: Сер. XIII — нач. XV в. М., 1976. С. 206–207; *Остапенко Е. Я.* Об иконографическом типе иконы «Предста Царица» Успенского собора Моск. Кремля // ДРИ. М., 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 175–187; *Салтыков А. А.* Деисусные иконы из с. Ободово // Там же. С. 188–198; *Vélmans T.* L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans le reste du monde byzantin // Cah. Arch. 1980/1981. T. 29. P. 47–102; *Boguyay Th., von.* Déisis // LCI. Bd. 1. Sp. 494–499; *Cutler A.* Under the Sign of the Déisis: on the Question of Representativeness in Medieval Art and Literature // DOP. 1987. Vol. 41. P. 145–154.

Н. В. Квливидзе

ДЕИСУСНЫЙ ЧИН — см. в ст. *Деисус*.

DEI FÍLIUS [офиц. лат. название: «Constitutio dogmatica de Fide Catholica» — Догматическая конституция о католич. вере; традиц. название по первым словам: «Dei Filius et generis humani Redemptor» — Сын Божий и рода человеческого Искупитель...], догматическая конституция, принята *Ватиканским I Собором* и утверждена 24 апр. 1870 г. папой Римским *Пием IX*.

Одной из основных целей документа было догматическое закрепление в католич. вероучении осуждения ряда мировоззренческих систем и позиций XVIII–XIX вв. Существенное влияние на составление конституции оказала энциклика папы Пия IX «Quanta cura» (1864) и ее приложение «*Syllabus*», в к-рых перечислялись и осуждались «главнейшие заблуждения» времени, в т. ч. пантеизм, натурализм, рационализм, индифферентизм, социализм, коммунизм и либерализм. На основании этих документов предсоборная комиссия разработала проект догматической конституции «*De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*» (О католическом учении против многочисленных заблуждений, происходящих из рационализма — *Mansi*. Т. 50. P. 59–74). Автор проекта — австр. свящ.-иезуит Дж. *Францелин*, преподаватель догматического богословия в рим. Германском коллегииуме. Проект, состоявший из 18 глав, был впервые рассмотрен на 4-м генеральном заседании (конгрегации) I Ватиканского Собора 28 дек. 1869 г.; в ходе обсуждения (28 дек. 1869 — 10 янв. 1870) подвергнут критике за неясность и излишний радикализм и отправлен на доработку. В подготовке нового проекта участвовали архиеп. Мехелена В. О. Дешан, еп. Пуатье Л. Пи, еп. Падерборна К. Мартин, а также нем. богослов пресв.-иезуит Й. Клейтген.

В кон. февр. 1870 г. новый проект был представлен Догматической комиссией. Он состоял из 2 частей (*Mansi*. Т. 51. P. 31–38; Т. 53. P. 164–169): в 1-й рассматривались общие теоретические богословские положения; во 2-й разбирались конкретные догматы (о Пресв. Троице, о сотворении человека, о тайне Воплощения и т. д.); завершался проект 28 правилами. После обсуждения (1–

11 марта 1870) комиссия пришла к заключению, что проект является слишком обширным, чтобы принять его как единый документ. Окончательный проект конституции был составлен из 1-й части (4 главы) предыдущего проекта и 18 правил. 14 марта текст был роздан участникам Собора; 18 марта — 12 апр. обсуждался на генеральных заседаниях Собора. В целом проект был одобрен; некоторые епископы внесли предложения о включении ряда поправок.

Оживленные прения вызвала 2-я глава проекта, затрагивающая вопрос о т. н. *традиционализме* — философско-богословском учении Л. Г. А. де Бональда и Ж. де Местра. Ряд участников Собора настаивали на категорическом осуждении этого учения; другие полагали, что было бы полезнее воздержаться от осуждения умеренных форм традиционализма. Докладчики от Догматической комиссии выступили в защиту предложенного текста, отвергнув попытки дискуссий на тему достоверности доказательств существования Бога.

Некоторые участники Собора, в т. ч. кард. Дж. В. Печчи (впосл. папа *Лев XIII*), настаивали на том, что в догматической конституции нужно ясно и недвусмысленно указать в качестве заблуждения онтологизм, осужденный 18 сент. 1861 г. декретом Верховной конгрегации инквизиции. Выступивший с докладом от имени комиссии еп. Бриксенский В. Гассер заявил, что вопрос не проработан в достаточной степени, его рассмотрение следует отложить. Несмотря на то что многие ожидали дискуссии о Свящ. Писании, она не состоялась, вопросы об аутентичности Вульгаты, богодухновенности Свящ. Писания и его толковании затронул лишь еп. Шалонский Г. Р. Меньян во время общего обсуждения проекта на 32-м генеральном заседании Собора 24 марта. На 39-м генеральном заседании Собора (1 апр. 1870) в ходе обсуждения 4-й главы проекта конституции еп. Гренобля Ж. М. А. Жинульяк высказался по вопросу о свободе, необходимость к-рой следовало оставить за наукой, однако это положение в текст документа включено не было.

12 апр. 1870 г. состоялось голосование о принятии проекта к рассмотрению на пленарной сессии Собора. Из 598 участников заседания 515 проголосовали «placet» (угодно) и





83 «*placet iuxta modum*» (угодно, но с поправками) при отсутствии голосов «*non placet*» (не угодно). Был предложен также ряд уточнений к проекту. 19 апр. еп. В. Гассер представил на голосование окончательный проект, содержащий внесенные поправки. 24 апр. на 3-й пленарной сессии Собора проект догматической конституции был единогласно принят; конституция утверждена папой Пием IX.

Догматическая конституция состоит из введения, 4 глав и 18 правил. В 1-й гл. «*De Deo genum omnibus Creatorem*» (О Боге, всех вещей Создателе) излагается католич. учение о Боге Творце. К этой главе относятся 5 правил о предании анафеме последователей различных форм материализма и пантеизма, а также сторонников учений Г. Гермеса и А. Гюнтера (без указания их имен).

Во 2-й гл. «*De Revelatione*» (Об Откровении) приводится католич. учение о соотношении человеческого разума с Божественным Откровением, о способности человеческого разума к познанию Бога, о Божественном Откровении, его необходимости, источниках и толковании Церковью. К этой главе относятся 4 правила, по к-рым были осуждены сторонники фидеизма, традиционализма, деизма и рационализма. Подтверждено учение Тридентского Собора о соотношении Свящ. Писания и Свящ. Предания; отлучены от Церкви те, кто «не принимают Книги Священного Писания как священные и канонические, во всей их полноте и во всех их частях, такими, как они перечислены... Тридентским Собором...» (*Denzinger*. 3029).

3-я гл. «*De Fide*» (О вере) посвящена вере «как сверхъестественной добродетели, посредством которой мы... верим в истинность того, что Бог открыл, не из истинности самих вещей, постигнутых с помощью света естественного разума, а из-за авторитета Самого Бога...». Далее говорится о «служении веры согласно разуму», но подчеркивается, что «согласие веры ни в коем случае не является слепым побуждением ума... потому что вера является даром Божиим». Бог установил через Своего Единородного Сына Церковь, наделив ее «очевидными знаками», чтобы она была признаваема «хранительницей и распорядительницей слов Откровения». Отмечается, что «именно и только к католической

Церкви обращены все эти знаки», что Римско-католическая Церковь «сама по себе есть великая и постоянная причина для доверия...». К этой главе относятся 6 правил, по к-рым анафематствовались сторонники идеи автономии разума (те, кто утверждают, что «человеческий разум настолько независим, что Бог не может заповедать ему веру» — *Denzinger*. 3031), фидеизма (те, кто верят, что «Божественная вера не отличается от естественного познания Бога и ей необязательно верить в истину Откровения на основе авторитета Бога» — *Denzinger*. 3032) и традиционализма, утверждающие, что «люди должны быть побуждаемы к вере только личным внутренним опытом...» (*Denzinger*. 3033). По 4-му правилу анафеме преданы все те, кто признавали мифами упоминающиеся в Свящ. Писании чудеса. 5-м и 6-м правилами отлучают от Церкви сторонников несвободного и зависящего от аргументов человеческого разума согласия христ. веры, а также защитников позитивного сомнения, рассматриваемого в качестве отправной точки богословского поиска. Данные правила исправлены против последователей Гермеса (*Denzinger*. 3035–3036).

В 4-й гл. «*De Fide et Ratione*» (О вере и разуме) продемонстрировано различие веры и разума в открытии истины: есть «два порядка познания, различные не только своим началом, но и предметом», — разум и вера; познание истины только разумом имеет ограниченный характер, поскольку разум без веры не способен проникнуть в тайны Божественного Откровения (*Denzinger*. 3015). Открываемая разумом истина никогда не может противоречить истине, открываемой верой, «поскольку Тот же Бог, Который открывает тайны и дарует веру, вложил в дух человеческий свет разума, но ни Бог не может отрицать Сам Себя, ни истина не может противоречить истине» (*Denzinger*. 3017). Церкви надлежит следить, чтобы наука не переходила присущие ей границы и не вторгалась в область веры, внося смущение в сердца верующих; вверенное Церкви учение «дано не как философское открытие, которое человеческий разум может усовершенствовать, а как Божественный залог» (*Denzinger*. 3020). По относящимся к 3-й гл. правилам предавали осуждению и анафеме сторонников уче-

ния рационализма, полагавших, что «все догматы веры могут быть поняты и доказаны правильно развитым разумом... что если положения науки противоречат Откровению, их можно считать истинными... что догматы, предлагаемые Церковью, могут, в зависимости от развития науки, иметь смысл, отличный от того, который Церковь имела в виду» (*Denzinger*. 3041–3043).

Ист.: *Mansi*. Т. 51. P. 429–436; *Constitutio «Dei Filius» de fide catholica // Denzinger H. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg i. Br., 1976³⁰. 3000–3045. P. 586–595; *Decrees of the Ecumenical Councils*. L., Wash., 1990. Vol. 2: Trent to Vatican II. P. 804–811; *Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви: III–XX вв.* СПб., 2002. С. 56–63, 90–91, 139–140.

Лит.: *Cecconi E. Storia del Concilio Vaticano: Scritta sui documenti originali*. R., 1873–1879. 4 vol.; *Brandeau E. De Fide et ratione: Comment. in caput IV Constitutionis dogmaticae «Dei Filius»*. Pictavii, 1877; *Granderath T. Constitutiones Dogmaticae ss. oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatae atque illustratae*. Freiburg i. Br., 1892; *idem. Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung: Nach den authentischen Dokumenten dargestellt*. Freiburg i. Br., 1903–1906. 3 Bde; *Vacant A. Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*. P., 1895. 2 vol.; *Aubert R. Le Pontificat de Pie IX*. P., 1952. P. 311–367; *idem. Vatican I*. P., 1964; *Torrell J.-P. La théologie de l'épiscopat au Premier Concile du Vatican*. P., 1961; *Pottmeyer H.-J. Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theol. Voten der vorbereitenden Kommission*. Freiburg i. Br., 1968; *Aubert R., Gueret M., Tombeur P. Concilium Vaticanum I*. Louvain, 1977; *Schatz K. Vaticanum I: 1869–1870*. Paderborn, 1993. Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius».

А. Г. Крысов

ДЕЙР-БАЛАЙЗЫ ПАПИРУС
[Deir-Balaizah Papyrus; в рус. литературе встречается устаревшая форма: Дейр-Бализе], фрагменты литургической рукописи VI–VII вв. (Bodl. MS. Gr. liturg. c. 3 (P), d. 4 (P)), найденные У. Флиндерсом Питри в разрушенном мон-ре близ г. Асьюта (В. Египет), которые являются ценным источником по истории *александрийского богослужения* и христ. литургике в целом (также известен и др. литургический папирус из Дейр-Балайзы, содержащий фрагменты неких молитв, см.: *van Haelst*. 1976. N 738).

Рукопись представляет собой 3 папирусных листа плохой сохранности размером примерно 26,5×17,5 см, происходящие из кодекса, вероятно являвшегося полным *Евхологием*.





Написана по-гречески унциалом копт. типа и хранилась в мон-ре св. Аполлоса в Египте (Ibid. N 737). Содержит 2 молитвы (Fol. 1r — 1v, 2-я, вероятно, на лобзание мира), фрагменты анафоры (Fol. 1v — 2v), благодарственной молитвы после причащения (?; Fol. 3r) и Символа веры (Fol. 3v). 1-е издание Д.-Б. п. было подготовлено П. де Пунье (Puniet. Fragments. 1909; см. также *idem*. Le poutveau. 1909), оно воспроизводилось в ряде работ 1-й пол. XX в. (в т. ч. с важными исправлениями в кн.: Schermann. 1912). Новое, существенно уточненное издание подготовили К. Робертс и Б. Капелль (Roberts, Capelle. 1949), оно до наст. времени остается наиболее авторитетным. Свою реконструкцию Д.-Б. п. предложил Й. Хаммерштедт (Hammerstaedt. 1999. S. 171–186).

В Д.-Б. п. наибольший интерес представляет анафора, относящаяся к александрийскому типу. На рус. язык она переводилась в 40-х гг. XX в. (Киприан (Керн). 1947. С. 93–96; перевод по изд. де Пунье) и в нач. XXI в. (Желтов. 2003. С. 310–312; перевод по изд. Робертса и Капелля с учетом реконструкции Хаммерштедта). По свидетельству Робертса и Капелля, в XX в. эта анафора была одним из наиболее часто изучаемых литургических текстов христ. Египта (Roberts, Capelle. 1949. P. 7). Она восходит к тому же источнику (или источникам), что и анафора из Серапиона Евхология: обе буквально совпадают друг с другом в Pre-Sanctus, Sanctus и Epiclesis I (в последнем случае следует говорить о совпадении начальной части Epiclesis I анафоры из Д.-Б. п. со 2-й фразой Epiclesis I анафоры из Евхология Серапиона), т. е. в тех частях, где анафора из Евхология Серапиона близка к анафоре литургии ап. Марка (главной александрийской анафоре). Но в первых 2 анафорах сохранилась такая архаическая черта, как указание на то, что серафимы, упоминаемые в рассказе о небесной литургии в Sanctus, закрывают «лик» (а не «свои лица», как в анафоре литургии ап. Марка — см.: Johnson. 1995. P. 205–206) — предположительно Божий. В обеих анафорах присутствует моление о собрании Церкви воедино, текстуально восходящее к 9-й гл. «Дидахе» (в анафоре из Евхология Серапиона оно отнесено только к хлебу; в анафоре Д.-Б. п. — и к хлебу и к чаше).

Содержание анафоры из Д.-Б. п.: 1) вступительный диалог и Praefatio не сохранились; 2) папирус начинается с заключительной части Intercessio, все слова к-рого находят соответствие в заключительной части Intercessio анафоры из литургии ап. Марка; 3) Pre-Sanctus и Sanctus; 4) Epiclesis I (начинается с прошения о «наполнении» славой Божией, но не Даров, как в анафорах из литургии ап. Марка и Евхология Серапиона, а «нас», т. е. молящихся; за этим прошением следует прошение об освящении Даров Св. Духом и о предложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы — это неск. напоминает анафору из Барселонского папируса, где освячительной служит не I-я, а II-я эпиклезза); 5) к Epiclesis I присоединено моление о собрании Церкви воедино, восходящее к «Дидахе» (в отличие от анафоры из Евхология Серапиона здесь это моление переработано так, что в нем собрание Церкви воедино сопоставляется не только с процессом приготовления хлеба, но и со смешением в чаше вина и воды; иными словами — в анафоре из Д.-Б. п. это моление приложимо и к хлебу и к чаше; возможно, именно поэтому оно находится не посреди Institutio (как в анафоре из Евхология Серапиона), а перед ним); 6) Institutio, за к-рым следует фраза 7) «Смерть Твою возвещаем, Воскресение Твое исповедуем» (неясно, чем она является, Anamnesis, к-рое читает священник, или аккламацией народа, как в анафоре литургии ап. Марка); 8) анафора обрывается на словах «и молимся», скорее всего открывающих Epiclesis II. 3-й листок из Д.-Б. п. содержит окончание некой молитвы, содержащей прошение о том, чтобы причащение принесло пользу причастникам, и заканчивающейся славословием. Это может быть как окончанием Epiclesis II и заключительным славословием анафоры (что менее вероятно), так и окончанием благодарственной молитвы после причащения.

Краткий фрагмент Символа веры, сохранившийся в Д.-Б. п., был исследован в 20-х гг. XX в. Х. Лицманом (Lietzmann. 1962); его наличие в Д.-Б. п. заставило Т. Шерманна предположить, что вся описанная в папирусе литургия является крещальной (Schermann. 1912).

Ист. и лит.: Puniet P., de. Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus // Rep. of the 19th Eucharistic Congress, held at

Westminster, Sept., 1908. L., 1909. P. 367–408; *idem*. Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford // RBen. 1909. Vol. 2. P. 34–51; Salaville S. Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh // EO. 1909. Vol. 12. P. 329–335; Schermann Th. Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends: In ihrer Überlieferung. Paderborn, 1912; Wessely Ch. Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus: Textes éd., trad. et annot. P., 1924. Vol. 2. P. 425–429. (PO; T. 18. Fasc. 3); Киприан (Керн), архим. Евхаристия. П., 1947; Roberts C. H., Capelle B. An Early Euchologium: The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited. Louvain, 1949; Bugnini A. L'eucologie di Dêr-Balizeh // Ephemerides Liturgicae. R., 1951. Vol. 65. P. 151–170; Gamber K. Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr-Balyzeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten // OS. 1958. Bd. 7. S. 48–65; *idem*. Der Liturgische Papyrus von Deir El-Bala'izah, in Oberägypten (6/7. Jh.) // Le Muséon. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 61–83; Lietzmann H. Symbolstudien I–XIV // *Idem*. Kleine Schriften. B., 1962. Bd. 3. S. 189–281; Haelst J., van. Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de Dêr-Balizeh // EThL. 1969. Vol. 45. P. 444–455; *idem*. Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens. P., 1976; Johnson M. The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theol. Analysis. R., 1995. (OCA; 249); Hammerstaedt J. Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999; Желтов М. С. Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 269–320.

Диак. Михаил Желтов

ДЕЙР-ЗАФАРА́Н — см. *Анании святого монастырь*.

ДЕ́ЙСТВА ЛИТУРГИЧЕСКИЕ, особые богослужебные чины, в визант. и древнерус. традиции сошедшие (ныне большая часть Д. л. вышла из практики; см.: Никольский К., прот. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885) в дополнение к обычному кругу служб в нек-рые дни года церковного — в Мясопустную неделю, на праздник Входа Господня в Иерусалим, в Великий четверг, в Великую пятницу, в Праотец святых неделю. Имели ярко выраженную изобразительную символику. К Д. л. близки нек-рые традиции древнего стационального богослужения — в т. ч. восходящие к ним торжественные крестные ходы на определенные праздники.

См. статьи *Омовение св. мощей, Пещное действо, Страшный Суд, Умовение ног, Шествие на осляти*.

ДЕКА́Н [лат. decanus от decem — десять — начальник над десятком человек; нем. Dekan, Dechant; англ. Dean; итал., испан. decano; франц. doyen], адм. должность в католической Церкви, а также в университетах,



в дипломатической сфере и в гос. управлении. В разное время и в разных странах Д. имели различные функции и полномочия.

По одной из версий, звание «Д.» восходит к македон. военной и адм. терминологии, в к-рой словом «δεκανός» именовали командира 10 солдат низшего воинского подразделения. Термин был заимствован римлянами во II в. по Р. Х. Он был введен во время военной реформы имп. Адриана для обозначения командира отряда из 10 солдат. Д. называли также низших дворцовых служащих: посланцев и стражников-привратников (СЖ. XII 26. 1, 2; XII 59. 10. 5). Позднее так стали именовать низшее должностное лицо канцелярии визант. императора. При имп. *Константине I Великом* была учреждена должность Д. в К-польской Церкви (также назывались *lectarii* — носильщики). Имп. *Феодосий II* ограничил число Д. до 950 (СЖ. I 2, 4); в их обязанности входил надзор за организацией похорон в городе, в т. ч. погребение нищих и казненных. Д. пользовался привилегиями духовенства. Из-за злоупотреблений привилегии и prerogative Д. были ограничены (СЖ. I 2. 4; I 2. 9р.; I 2. 9. 1; XI 18. 1р.; XI 18. 1. 1); впосл. должность в К-польской Церкви была упразднена. Однако Ж. Даррузес приводит поздний список должностей К-польской патриархии, где Д. занимает 3-е место (он распределял среди священников материальные блага, а также замещал депотата) (*Darrouzès J. Recherches sur les ΟΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine. P., 1970. P. 557, 560*).

Ок. IV в. должность Д. вводится в мон-рях на Востоке; крупные мон-ри были разделены на декании (группы из 10 монахов), во главе которых стоял Д., избравшийся из наиболее достойных и сведущих в вере. В жен. мон-рях занимавшее аналогичную должность лицо именовалось «деканисса» (*decanissa*). На Западе должность Д. распространилась благодаря Уставу прп. Венедикта Нурсийского: наряду с аббатом и приором Д. принадлежали к руководству монастыря, осуществляли надзор за братией, разделенной на группы по 10 чел. (Reg. Ven. 21, 62, 65).

В VIII–IX вв. в Зап. Европе появляются *decani rurales* (сельские Д.), частично заменившие т. н. сельских епископов, или хорепископов (*chorëpiscopus*). В средние века должность

никак не была связана с числом 10 — Д. именовали одного из должностных лиц. *Decani rurales* становились архипресвитеры — священники крупных сельских церквей (т. н. крестильных церквей — *ecclesiae baptismales*), к-рым в адм. и пастырском отношении подчинялись «дочерние» храмы и часовни. Округ, находящийся под упр. сельского Д., назывался *decania*, или *archipresbyteratus* (Liber Extra. X 5. 33. 16).

Обязанности Д. регулировались епископальными статутами, обычаями, а также распоряжениями епископа. Д. осуществлял контроль над пастырской и адм. деятельностью духовенства «дочерних» храмов и часовен, проводил визитации, представлял отчет архидиакону или непосредственно епископу (Liber Extra. X 1. 23. 7). Также Д. следил за состоянием храмов, церковного имущества, приходских книг, заботился о престарелых и больных священниках и т. д. С IX в. в обязанности сельских Д. входило проведение регулярных собраний клира деканий (*capitula ruralia*). В XII–XIII вв. в нек-рых еп-ствах полномочия Д. были очень широкими: епископы и архидиаконы делегировали им часть юрисдикции (Decret. Gratian. C. 16. q. 7. c. 11; Liber Extra. X 2. 28. 55; X. 5. 4. 1–2). Во многих еп-ствах деканаты были объединены в архидеканаты, во главе которых стоял назначаемый епископом архидиакон. В некоторых регионах Зап. Европы (напр., в Зальцбургском архиеп-стве) существовали также назначаемые епископом генеральные Д., в чьи обязанности входили визитации Д. и приходских священников подчиненного им округа. Согласно действующему Кодексу канонического права Римско-католической Церкви, сельский Д. и др. должностные лица избираются на собраниях духовенства главного храма декании, а затем утверждаются епископом (CIC. 553 § 2). В униатских церквях аналогичной является должность протопресвитера (ССЕО. 276 § 1), в РПЦ — *благочинного*.

В наст. время в Великобритании и Ирландии функции Д. могут иметь более разнообразный характер. Д. проводит съезды духовенства своего округа, но считается «первым среди равных». В нек-рых англ. еп-ствах епископ наделяет Д. определенными полномочиями. Так, Д. может отвечать за расходование церковных

средств в церквях округа в период смены ректора. В Ирландии Д. имеет право давать диспенсации и отпустить определенные грехи. На него возложена борьба со злоупотреблениями среди духовенства.

В IX–XI вв. с развитием в Зап. Европе соборных капитулов должность Д. распространилась в капитулах августинских *регулярных каноников*. Во главе капитулов могли стоять архипресвитер, архидиакон, приор (*praepositus*) или Д. (часто Д. был 2-м по рангу должностным лицом). Д. мог стать только клирик в сане священника или диакона (Decret. Gratian. D. 41. c. 3; D. 60. c. 1–3; Liber Extra. X 1. 14. 1). Он избирался на собрании капитула и затем утверждался епископом (Liber Extra. X. 1. 6. 33; X 2. 28. 45). Подчиняясь главе капитула, Д. надзирал за исполнением обязанностей и нравами каноников, во главе каноников сослужал епископу и проводил службы во время его отсутствия. Позднее функции Д. были расширены. В некоторых еп-ствах существовали заместители Д. — субдеканаты (*subdecani*), также избираемые из членов капитула (Liber Extra. X 1. 23. 7; X. 2. 15. 2).

В Новое и Новейшее время в католич. Церкви сохранилось 2 основных типа Д.: Д. капитулов и Д. приходов. Последние, как главы приходов (городских и сельских), выступают представителями епископа по ряду вопросов. Отсюда наряду с обычным наименованием (*decanus christianitatis*) за ними закрепилось еще одно обозначение — *vicarius foraneus* (от лат. *foras* или *foris* — вне (дома), снаружи), т. е. *викарий*, представляющий епископа вне его резиденции. В Кодексе канонического права 1983 г. термины «*decanus*» и «*decanatus*» часто заменяются «*vicarius foraneus*» (окружной *викарий*), «*vicariatus foraneus*» (окружной *викариат*). Согласно действующему Кодексу канонического права, Д. назначается епископом на определенный срок (CIC. 553–555), если только еп-ство не имеет особых привилегий. Д. приходов являются представителями епископа, под их контролем находятся по неск. городских или сельских приходов. Они следят за исполнением епископских распоряжений и дают регулярный отчет епископу о состоянии дел во введенных им приходах (CIC. 555).



В Римско-католической Церкви Д. называют главу коллегии кардиналов (*decanus sacri collegii, cardinalis decanus*). В отсутствие папы Римского кардинал-Д. председательствует на собраниях коллегии, как старший судья руководит работой папского суда *Rota Romana* (СИС (1917). 237 § 1–2; СИС. 352 § 1–2). Заместителем Д. в коллегии кардиналов является субдекан, избираемый кардиналами и утверждаемый папой. Кардинал-Д. рукополагает во епископа избранного папу в случае, если тот не обладает епископским саном (СИС (1917). 239. п 24 § 2; СИС. 355 § 1). По традиции должность кардинала-Д. принадлежит кардиналу-епископу Остийскому (СИС. 350 § 4).

В англикан. Церкви в настоящее время Д. — настоятель собора, глава капитула каноников. Если собор выполняет функции приходской церкви, Д. является ректором прихода. В Шотландской Епископальной Церкви диоцезальный Д. занимает место архидиакона и является помощником епископа по управлению диоцезом. В Англии Д. возглавляют т. н. королевские церкви, изъятые из подчинения епископу (напр., Вестминстерское аббатство). Подобное положение имеют Д. собора св. Патрика в Дублине и Национального собора в Вашингтоне.

Д. дипломатического корпуса (дуайен от франц. *doyen*) возглавляет иностранных дипломатов, находящихся в стране. Как правило, Д. является старейший по времени пребывания в стране посол, к-рый первым вручил верительные грамоты. Д. выступает от имени дипкорпуса на протокольных мероприятиях и представляет всех аккредитованных дипломатов. По традиции во мн. странах папский нунций часто является дуайеном дипкорпуса независимо от даты вручения верительных грамот (что подтверждается ст. 4 протокола Венского конгресса 1815 г. и ст. 16 Венской конвенции «О дипломатических сношениях» от 18 апр. 1961) (Венская конвенция о дипломатических сношениях (от 18 апр. 1961) // Ведомости Верховного Совета СССР. 1964. № 18. С. 221).

Ист.: Reg. Ben. 21, 62, 65 // PL. 66. Col. 483–489, 863–871, 891–899; Liber Extra // Corpus Iuris Canonici / Ed. E. Friedberg, Lipsiae, 1879. Vol. 2; СИС (1917). 237 § 1–2, 239 § 2, 273 § 1, 284, 397; СИС. 350 § 4, 352 § 1–2, 355 § 1, 553–555; ССЕО. 276 § 1.

Лит.: *Sägmüller J. B.* Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende des Karolingerreiches. Tüb., 1898; *Gillmann F.* Das Institut der Chorbischöfe im Orient. Münch., 1903; *Guilland R.* Le décanos et le référendaire // REV. 1947. Vol. 5. P. 90–100; *Feine H.-E.* Kirchlische Rechtsgeschichte. Weimar, 1950. Bd. 1: Die katholische Kirche; *Plöchl W. M.* Geschichte des Kirchenrechts. W., 1953–1955. 2 Bde; *Coccolpalmerio F.* Il Decanato e il Decano nei documenti ecclesiali // Rivista Diocesana Milanese. 1980. P. 545–553; *Kazdan A. P., Cutler A.* Dekanos // ODB. 1991. Vol. 1. P. 601; *Rüdiger A.* Amt und Aufgabe des Dechanten im katholischen Kirchenrecht. Essen, 1996. (Münsterischer Kommentar. z. СИС; 17).

Е. В. Казбекова

Для обозначения должностного лица в ун-тах термин «Д.» стал употребляться с XIII в. Самое раннее свидетельство о Д. связано с ун-том г. Монпелье (Юж. Франция). Статут фак-та медицины от 1220 г. предусматривал создание рядом с ректором должности «старейшего магистра» (*magister antiquior*). Статут фак-та «свободных искусств» 1242 г. устанавливал должность Д., к-рому в деле управления фак-том помогал ректор, при этом обоим полагалось быть докторами. В Парижском ун-те должность Д., вероятно, появилась в сер. XIII в. на фак-тах теологии, канонического права и медицины. Должность Д. предусматривалась гл. обр. в тех ун-тах, к-рые были основаны по образцу Парижского, в т. ч. на территории Свящ. Римской империи.

Должность Д. являлась нижестоящей по отношению к должностям канцлера или ректора, к-рые были наделены полномочиями по управлению всем ун-том, а также имели право вмешиваться во внутренние дела фак-та, иногда без участия и ведома Д. Эта должность замещалась в результате выборов либо предоставлялась на определенный срок старейшему доктору фак-та. В наст. время во мн. странах, в т. ч. и в России, Д. возглавляет фак-т; должность выборная.

Э. П. К.

ДЕКАПОЛИС — см. *Десятиградие*.

ДЕКАРТ [франц. Descartes; латиниз. Картезий; Cartesius] Рене (31.03.1596, Лаэ (совр. Декарт, деп. Эндр и Луара, Франция) — 11.02.1650, Стокгольм), франц. философ, физик и математик, один из родоначальников новоевроп. философии

и экспериментально-математического естествознания, представитель классического рационализма.

Родился в католич. дворянской семье, его отец Иоахим был юристом. С 1604/06 по 1612/14 г. Д. учился в одном из лучших учебных заведений Европы того времени — иезуитской коллегии в Ла-Флеш в Анжу. Завершив образование в ун-те Пуатье, в 1616 г. получил степень бакалавра права. Сомневаясь в достоверности изучавшихся им наук, в основе к-рых лежал схоластицированный аристотелизм, Д. решил оставить кабинетные занятия и пополнить знания и жизненный опыт из «великой книги мира» посредством собственных наблюдений и путешествий (Рассуждение о методе // Соч. 1989. Т. 1. С. 252–256). Для этого, с его т. зр., наиболее подходил статус вольнонаемного офицера. Ок. 1618 г. он поступил на службу в голл. армию, позже находился в армии баварского герцога, принимал участие в военных действиях начавшейся *Тридцатилетней войны*, побывал во мн. европ. странах, познакомился с учеными. Как указание свыше Д. воспринял внезапно озарившую его во время сна в ночь на 10 нояб. 1619 г. мысль о новом методе философствования и научного исследования, дав обет совершить благодарственное паломничество (*Adam Ch. Vie et Oeuvres de Descartes: Étude historique // Descartes. Oeuvres. Т. 12. Р. 50*). Оставив военную службу, в 1622–1628 гг. он жил во Франции, предпринял длительное путешествие в Италию, посетив Рим и совершив по обету паломничество в Лорето.

Осенью 1628 г. Д. переселился в Нидерланды, где провел почти всю оставшуюся жизнь в уединенных научных занятиях. Здесь им были написаны основные сочинения: «Правила для руководства ума» (1627–1629, не окончено), «Рассуждение о методе» (на франц. языке) с 3 приложениями: «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия» (все изд. в 1637), «Метафизические размышления» (на латыни, лат. название: *Meditationes de prima philosophia* — Размышления о первой философии, изд. в 1641), «Первоначала философии» (на латыни, изд. в 1644, авторизованный франц. перевод изд. в 1647), «Страсти души» (изд. в 1649). Сохранилось ок. 500 его писем. Выступая с требованием пересмотра



предшествующей философской и научной традиции, Д., оставаясь добродетельным католиком, заботился о том, чтобы отрицание им авторитетов и традиции не было в глазах общества отрицанием этики и религии. Когда в 1633 г. рим. инквизиция осудила соч. Г. Галилея «Диалог... о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой», Д. отложил работу над почти законченным большим естественнонаучным трактатом «Мир», в котором выражал согласие со взглядами Галилея (изданное в 1664 соч. «Le Monde, ou Traité de la Lumière» — «Мир, или Трактат о свете» является первоначальным наброском текста Д.). Тем не менее рост популярности философии Д., проникновение ее в нидерланд. ун-ты вызывали опасения не только католич., но и кальвинист. богословов, считавших, что «новая философия» ведет к ересь и атеизму. Д. пришлось вступить в полемику, в частности, с проф. богословия Утрехтского ун-та пастором-кальвинистом Г. Воэцием, ответив на его обвинения «Письмом к прославленному мужу Гисберту Воэцию» (Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium, 1643), в котором разоблачил научное невежество и политические интриги оппонента. Продолжавшиеся преследования Д. в Нидерландах повлияли на его решение отправиться в Швецию по приглашению швед. кор. Кристины, намеревавшейся с его помощью учредить Академию наук. В кон. 1649 г. он прибыл в Стокгольм, где вскоре внезапно заболел и умер. Был похоронен в Стокгольме, в 1666 г. его прах перевезли в Париж и захоронили в аббатстве Сент-Женевьев, в наст. время могила Д. находится в парижской ц. Сен-Жермен-де-Пре. Уже после смерти философа его сочинения вносились в *Индекс запрещенных книг*.

Провозгласив необходимость пересмотра всей прошлой традиции, Д. в отличие от его старшего современника Ф. Бэкона, апеллировавшего к опыту и наблюдению, обращался к разуму и самосознанию. Не без внутренней полемики со средневек. философией Д. требовал положить в основу философского мышления принцип очевидности, или непосредственной достоверности, тождественный требованию проверки всякого знания с помощью «естественного света разума». Это пред-



Р. Декарт.
Гравюра. 1664 г. (РГБ)

полагало отказ от всех суждений, принятых когда-либо на веру. Обычаю и примеру — традиц. формам передачи знания — Д. противопоставлял «знание достоверное» и был убежден, что «гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ» (Рассуждение о методе // Соч. Т. 1. С. 259) — классическая формулировка принципа субъективной достоверности, с которой начинаются философия и наука Нового времени. Принцип субъективной достоверности означал установку не на усвоение чужих мнений, а на создание собственных представлений; сомнение должно расчистить почву для построения рациональной культуры, к которой уступит место культура традиц. типа. «Архитектором» рациональной культуры станет, по замыслу Д., его метод — новое средство познания, к-рое делает людей «как бы господами и владельцами природы» (Там же. С. 286). Однако, критикуя традиц. философию, Д. сам был глубоко укоренен в традиции. Его учение о *субстанции*, трактатка самосознания, понимание природы и души, учение о свободе воли выросли на почве средневек. мысли. Не только метафизика, но и психология и физика Д. опираются на теологию.

Научное знание, согласно Д., должно быть построено как единая система, в то время как до него оно было собранием случайных истин. Незыблемым основанием такой системы станет наиболее очевидное и достоверное утверждение. Вслед за блж. Августин, указавшим в полемике со скептицизмом на невозможность усомниться в существовании самого сомневающегося, Д. считал абсо-

лютно несомненным суждение «мыслю, следовательно, существую» (cogito ergo sum). Этот аргумент предполагает восходящее к платонизму убеждение в онтологическом превосходстве умопостигаемого над чувственным и рожденное христианством сознание ценности субъективно-личного: не просто принцип мышления как таковой, а именно субъективно пережитый процесс мышления, от которого невозможно отделить мыслящего, был положен Д. в основание философии. При этом характерно, что самосознание как принцип философии не обрело у него полной автономии: истинность исходного принципа как знания «ясного и отчетливого» гарантирована существованием Бога — существа совершенного и всемогущего, вложившего в человека «естественный свет разума». Самосознание у Д. не замкнуто на себя, а открыто Богу, выступающему как источник объективной значимости человеческого мышления: все смутные идеи суть продукты только человеческой субъективности, а потому ложны; напротив, все ясные идеи идут от Бога, а потому истинны. Здесь в философии Д. возникает метафизический круг: существование всякой реальности, в т. ч. Бога, удостоверяется через самосознание (присутствие в человеческой душе идеи все совершенного существа), а объективная значимость данного в сознании — через Бога. Но это необходимый и законный круг, он содержится во всяком акте, в к-ром сознание, обращаясь к себе, затрагивает свою абсолютную основу. Исходный принцип учения Д. — cogito ergo sum — потому и обладает высшей достоверностью, что покоится на незыблемом основании — бытии Бога. В отличие от античного рационализма рационализм Нового времени в лице Д. полагает самосознание как необходимый конститутивный момент мышления. Поэтому именно Д. является родоначальником философии, к-рая позднее благодаря И. Канту получила название трансцендентальной. Тем не менее в отличие от Канта Д. был убежден, что самосознание не есть автономная реальность, что, будучи взято само по себе, оно не может быть гарантом объективности, истинности знания. «Если... мы вообразим, что созданы не всемогущим Богом, а самими собою или кем-то другим, то, чем ме-

нее могущественным мы будем считать нашего Творца, тем больше поверим в такую степень нашего несовершенства, которая постоянно ведет нас к ошибкам» (Первоначала философии // Там же. С. 315).

Cogito — это первое достоверное суждение новой науки и в то же время первый, непосредственно данный сознанию ее объект — мыслящая субстанция; существование др. субстанции, материальной, или телесной, дано опосредованно. Д. традиционно (в понятиях, принятых схоластикой из античной философии) определял субстанцию как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме самой себя (Там же. С. 334). В строгом смысле слова субстанцией, «совершенно не нуждающейся ни в чем другом», можно назвать только Бога (Там же), Который «вечен, всеведущ, всемогущ, источник всякого блага и истины, творец всех вещей...» (Там же. С. 323). Мыслящая и телесная субстанции сотворены Богом и поддерживаются его могуществом. Разум человека, его «Я», Д. рассматривал как конечную (в отличие от бесконечного Бога) субстанцию — вещь несовершенную, неполную, зависящую от чего-то другого, беспрестанно стремящуюся к чему-то лучшему и большему, чем он сам (Размышления о первой философии // Соч. 1994. Т. 2. С. 43). Условно называя среди сотворенных вещей субстанциями только те вещи, к-рые для своего существования нуждаются «лишь в содействии Бога», в отличие от тех, к-рые нуждаются в содействии др. творений и носят название атрибутов и качеств (Первоначала философии // Соч. Т. 1. С. 334–335), Д. тем самым, следуя в русле традиции, различал субстанции и акциденции. Дуалистическое противопоставление мыслящей и телесной субстанций («...я признаю лишь два высших рода вещей: ...вещи умопостигаемые... относящиеся к мыслящей субстанции... вещи материальные... относящиеся к протяженной субстанции, т. е. к телу» — Там же. С. 333) философ понимал также вполне традиционно как противопоставление 2 классов множеств единичных субстанций, охватываемых понятиями мыслящей и телесной субстанций в качестве их родов, которые в свою очередь «можно подвести под общее понятие вещи» как наивысшего рода субстанции (ср.

т. н. категориальное древо Порфирия; Там же. С. 334–335). Однако, применяя совершенно другое, нежели в «древе Порфирия», основание деления наивысшего рода субстанции, Д. упразднил категориальную структуру родо-видовой предикации, соподчинение видов и родов как не познаваемых ясно и отчетливо, разрушив тем самым и средневек. логическую модель универсума.

Мыслящая субстанция непротяженна и потому неделима; телесная субстанция имеет протяжение в длину, ширину и глубину, а потому делима на части, имеет фигуру, движение и определенное расположение частей. Только эти качества действительно присущи телесной субстанции, все остальные — цвет, вкус, запах, тепло, твердость и т. д. — Д. вслед за Галилеем называл вторичными, к-рые обязаны своим существованием воздействию на тело первичных качеств и составляют содержание т. н. смутных идей. Духовная субстанция имеет присущие ей изначально, а не приобретенные в опыте идеи о нек-рых вещах, называемые «врожденными», хотя сам Д. предпочитал говорить, что эти идеи вложены в человека Творцом. К ним относятся идея Бога как существа всесовершенного, идеи чисел и фигур, а также нек-рые общие понятия, как, напр., аксиома: «если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом итоги будут равны между собой», или положения: «из ничего ничто не возникает», «немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», «тот, кто мыслит, не может не существовать, пока мыслит» и мн. др. (Там же. С. 333). Это — вечные истины, суть воплощение естественного света разума.

Касаясь природы вечных истин и их происхождения, Д. обсуждал одну из самых сложных проблем теологии, полемизируя при этом с *Фомой Аквинским*, а отчасти с *Ф. Суаресом*. Если Фома полагал, что вечные истины существуют в Божественном разуме, то Д. настаивал на том, что все вечные истины, как реальные, так и возможные, сотворены свободной волей Бога. Приоритет Божественной воли над Божественным разумом — один из центральных принципов теологии Д. «Нельзя вообразить ни блага, ни истины... ни действия, ни, напротив, бездействия, идея которых содержалась бы в Божественном интеллекте до того мо-

мента, когда воля Бога определила себя к тому или иному свершению» (Беседа с Бурманом // Соч. Т. 2. С. 463). В человеке как образе Божиим воля также первичнее разума: «...воля человека превышает интеллект и более уподобляет его Богу» (Там же). Согласно Д., свобода воли есть не что иное, как безразличие выбора. «Для Бога извечно было безразличным, создать ли один мир, бесчисленные миры или ни одного. ...Яснейшее прозрение и восприятие вещей не уничтожает безразличия выбора... безразличие не меньше заложено в божественной, нежели в человеческой, свободе выбора» (Возражения... против... «размышлений» с ответами автора // Там же. С. 306).

Настаивая на приоритете воли над разумом, Д. следовал традиции средневек. *номинализма*, в частности *Иоанна Дунса Скота*. В полемике с *Фомой Аквинским* Дунс Скот защищал тезис о первичности воли: объект разума — истина, а объект воли — благо; воля выше разума в плане их объектов. Как и для Дунса Скота, для Д. приоритет воли Бога по отношению к разуму является теологическим основанием устранения из природы *телеологии*: и тот и другой стремятся создать физику действующих причин и исключить причины целевые. Именно исходя из бесконечности и непостижимости божественной свободы, Д. делал вывод, что «весь род причин, направленных к определенной цели, не может иметь никакого применения в области физики» (Беседа с Бурманом // Там же. С. 461). Как показал Э. Жильсон, «Декарт отрицает исследование конечных причин на основании своей особой концепции божественной свободы, благодаря которой он считает себя способным доказать, что Бог никогда не действует, имея в виду некую цель» (Жильсон. 2004. С. 51).

Согласно Д., неделимая субстанция — ум — есть предмет изучения метафизики, делимая субстанция — материя — предмет изучения физики. Философ отождествлял материю с пространством, к-рое «разнится от тела, заключенного в этом пространстве, лишь в нашем мышлении» (Первоначала философии // Соч. Т. 1. С. 353). Д. выступил против различения «тела» и «места», по *Аристотелю*, как «ближайшей границы объемлющего тела». Аристотелевское понятие места было связано с необходимостью ввести систему



абсолютных «мест» — верха и низа, центра и периферии космоса (к-рый мыслился как очень большое, но конечное тело), чтобы создать теорию движения. Д. устранил систему абсолютных мест и определял место относительно: только через положение тела относительно др. тел. Отождествление материи с пространством устранило затруднения Галилея, к-рый не мог обосновать введение главного понятия механики — т. н. идеального, или математического, тела: у Д. в сущности всякое тело стало математическим, а математика (геометрия) — наукой о телесном мире, какой она не была ни в античности, ни в средние века. Материя, или пространство, составляет основу единства физического мира, она делима до бесконечности; неделимых (атомов) и пустоты Д. не признавал. Движение, как и место, относительно: поскольку в мире нет абсолютных точек отсчета, то за неподвижные следует условно принимать определенные тела или систему тел и по отношению к ним др. тела считать движущимися. В качестве главного закона движения Д. впервые четко сформулировал закон инерции: «...тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается» (Там же. С. 368). В основе этого закона, согласно Д., лежит неизменность Бога: законы, по к-рым существует материя, опираются на постоянство единственной подлинной субстанции — божественной. В отличие от И. Ньютона, к-рый наделял материю нек-рой врожденной силой, именуя ее «силой инерции», Д. отказывал материи в самостоятельности, и прежде всего в силе, объясняя все ее свойства действием Бога. «Декарт... не желал наделять тела способностями, даже способностью сохранения движения. Он верил в непрекращающееся творение, в непрерывное воздействие Бога на мир, без которого этот последний, предоставленный... самому себе, немедленно вновь обратится в ничто, из которого был сотворен» (Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 213–214). Всякое движение в природе Д., т. о., сводил к пространственному перемещению, а последнее объяснял с помощью механического толчка, поскольку понятие силы (внутренне связанное с понятием цели) было им устранено; источник силы был «вынесен» за

пределы природы. На принципе толчка основано и понятие мировых вихрей, с помощью к-рых философ объяснял космическое движение: текучая материя, непрерывно заполняющая мир, вихреобразно движется вокруг центра — Солнца.

Противопоставление мыслящей и протяженной субстанции позволило Д. отождествить природу с пространственной протяженностью, так что изучение природы оказалось возможным представить как ее конструирование — по образцу конструирования геометрических объектов. Важно только, чтобы эффекты, достигаемые с помощью теоретически построенного механизма (детали этого механизма можно воспроизводить и практически — для этого и нужен эксперимент), совпадали с эффектами, к-рые производит механизм, сконструированный Богом, т. е. с явлениями природы. «Я почти себя удовлетворенным, если описанные мною причины таковы, что все действия, которые могут из них произойти, окажутся подобными действиям, замечаемым нами в мире» (Первоначала философии // Соч. Т. 1. С. 419). Т. о., Д. конструировал некий гипотетический мир. Как и в номинализме XIII–XIV вв., этот пробабиллизм Д. связан с идеей Божественного всемогущества: Бог мог воспользоваться бесконечным множеством средств для осуществления Своего замысла, а потому и тот вариант конструкции мира, который предлагает наука, равносителен всякому другому, если он способен объяснить явления, данные в опыте.

Понимание мира как машины, точнее, как гигантской системы тонко сконструированных машин снижает у Д. принципиальное различие между естественным и искусственным (созданным человеком), характерное для античной и средневековой науки. Растение — такой же механизм, как и часы, действия природных процессов вызываются «трубками и пружинами», подобно действиям механизма, с той лишь разницей, что тонкость и искусность этих пружин настолько же превосходят созданное человеком, насколько искусство бесконечного Творца совершеннее искусства творца конечного. Если мир — механизм, а наука о нем — механика, то познание есть конструирование определенного варианта машины мира из простейших начал, к-рые обнаруживаются в че-

ловеческом разуме. Инструментом этого конструирования является метод, к-рый должен превратить научное познание из своего рода кустарного промысла в промышленность, из спорадического и случайного нахождения истин — в их систематическое и планомерное производство. Основные правила метода: 1) начинать с простого и очевидного; 2) путем дедукции получать более сложные высказывания; 3) действовать при этом так, чтобы не упустить ни одного звена, т. е. сохранять непрерывность цепи умозаключений; 4) критерием истины следует считать интуицию, с помощью к-рой усматриваются первые начала, и правильную дедукцию, позволяющую получать следствия из них.

Основой и образцом метода Д. является математика: в понятии природы философ оставил только те определения, которые составляют предмет математики — протяжение (величину), фигуру и движение. Важнейшие элементы метода — измерение и порядок. В качестве всеобщей математической науки (*mathesis universalis*) Д. выдвинул алгебру (в аналитической геометрии, созданной им, геометрические проблемы решаются средствами алгебры) именно потому, что математику как науку об исчислении он рассматривал, абстрагируясь от специфики той предметной области, к которой применяется исчисление. У Д. число не отличается от величины, как это было в античной и средневековой математике, ибо числа у него функционируют только как равенства величин и получают свое значение в ходе расчета. Если раньше число понималось как положительное рациональное, то Д. фактически расширил понятие числа, распространив его на всю область вещественных чисел; это было необходимо для аналитического изучения непрерывных пространственных фигур и их движения. Тем самым он отменил восходившее к античности представление о разнородности дискретного числа и непрерывной протяженной величины, т. е. объектов арифметики и геометрии.

Механическая, материалистическая картина природного мира была создана Д. в силу того, что он полностью изгнал из него понятие цели. Важную роль в этом сыграло устранение понятия души — посредницы между неделимым умом (духом) и





делимым телом, как она рассматривалась в античной и средневековой философии (душе приписывали воображение и чувство, к-рыми наделяли и животных). Д. отождествил душу и ум, называя воображение и чувство модусами ума; разумная душа тождественна способности мышления, животные же суть только автоматы; автоматом является и человеческое тело. Последнее есть «машина, которая, будучи создана руками Бога, несравненно лучше устроена и способна к более удивительным движениям, нежели машины, изобретенные людьми» (Рассуждение о методе // Там же. С. 282). Бессмертие разумной души Д. связывал с тезисом о том, что всякое тело есть не более, чем смертный механизм; тем самым и Бог, и человек, обладающий разумной бессмертной душой, выносятся за пределы природного мира и ставятся над ним в качестве великого и малого творцов. Именно устранение понятия души в ее прежнем смысле позволило Д. противопоставить 2 субстанции — природу и дух — и превратить природу в мертвый объект для познания-конструирования и использования человеком. В результате возникла очень трудная для философии Д. проблема связи души и тела (психофизическая проблема), ставшая одной из центральных в метафизике XVII–XVIII вв. Д. пытался разрешить ее механистически: через т. н. шишковидную железу, как бы пространственное вместилище человеческой души, механические воздействия, передаваемые человеческими органами чувств, достигают сознания.

В этике Д. был последовательным рационалистом. Он рассматривал аффекты и страсти в человеке как следствие влияния на разумную душу телесных движений, к-рые, пока остаются не проясненными светом разума, порождают заблуждения ума, результатом чего являются злые поступки. Источником заблуждения, к-рое есть не что иное, как грех, служит не разум, а свободная воля, ибо она побуждает человека высказывать суждения и действовать, когда разум еще не располагает ясным и отчетливым знанием.

Влияние Д. на развитие философии и науки XVII–XVIII вв. было глубоким и многосторонним. Учение самого философа и направление в философии и естествознании, про-

должившее его идеи, получило название картезианства (от латинизированной формы его имени). В русле идей Д. формировалось учение Б. Спинозы; дуализм Д. послужил исходным пунктом концепции окказионализма А. Гёлинкса и Н. Мальбранша; под влиянием метода Д. франц. янсенистами была разработана т. н. логика Пор-Рояля; рационализм Д. явился одним из источников философии Просвещения. В рамках картезианской естественнонаучной программы работали не только физики и математики, но и физиологи, медики и фармакологи: во Франции учеником Д. был физик П. С. Регий, в Германии картезианскую физику развивал Э. В. Чирнгаузен, картезианцами были такие ученые, как М. Мерсенн, Ж. де Кордемуа, Д. Папен, Б. Беккер, Дж. А. Борелли, Н. Стено, а также Д. и И. Бернуллы. Соч.: Oeuvres / Publ. Ch. Adam, P. Tannery. P., 1897–1913. 12 t.; Correspondance. P., 1936–1963. 8 t. Рус. пер.: Соч. Каз., 1914. Т. 1; Космогония: Два трактата. М.; Л., 1934; Избр. произв. М., 1950; Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Лит.: Kahl W. Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886; Любимов Н. А. Философия Декарта. СПб., 1886; Koyré A. Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923; Cassirer E. Descartes: Lehre-Persönlichkeit-Wirkung. Stockholm, 1939; Descartes: 1596–1650 / Introd. et choix par J. P. Sartre. P.; Gen., 1946; Serrurier C. Descartes l'homme et le penseur. P., 1951; Guéroult M. Descartes selon l'ordre des raisons. P., 1953; Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956; Rodis-Lewis G. La morale de Descartes. P., 1957; Lefèvre R. La structure du cartésianisme. Lille, 1978; Bader F. Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes. Bonn, 1979. Bd. 1; Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics / Ed. S. Gaukroger. Brighton (Sussex); Totova (N. J.), 1980; Drozdowicz Z. Kartezjusz a współczesność. Poznań, 1980; Talmor E. Descartes and Hume. Oxf.; N. Y., 1980; Markie P. J. Descartes's Gambit. Ithaca; L., 1986; Watson R. A. The Breakdown of the Cartesian Metaphysics. Atlantic Highlands (N. J.), 1987; Фишер К. История новой философии: Декарт, его жизнь, сочинения и учение: Пер. с нем. СПб., 1994; Kopper J. Kurze Betrachtung der Entwicklung des europäischen Denkens von Descartes bis Kant. Fr./M. etc., 1997; Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 2001²; Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Он же. Избр.: Христ. философия. М., 2004. С. 5–320.

П. П. Гайденко

ДЕ КА́СТРО Хуан, испан. музыковед — см. *Кастро* Хуан де.

ДЕ́КЛАН [лат. Declanus; ирл. Déclán] (V–VI вв.?), ирл. св. (пам. зап. 24 июля), основатель епископской кафедры в Ардморе (совр. графство Уотерфорд), покровитель племени

десси, жившего на юго-востоке Ирландии. Самое раннее упоминание о нем содержится в Месяцеслове Энгуса (ок. 830). Известно 2 Жития Д. — лат. и ирл. (в основном перевод лат. Жития). Житие Д. было создано не ранее 2-й пол. XII в.; возможно, его автором является еп. Ардмора Евгений.

Вступление к Житию заимствовано из светских саг и представляет собой рассказ о легендарных князьях — предках святого. Согласно Житию, Д. был сыном правителя десси Эрка. Будучи воспитан в христ. вере, Д. отправился в Рим, чтобы получить разрешение на проповедь среди язычников-ирландцев. Принял епископский сан от папы *Илария*. Обрато Д. сопровождали мн. римляне, в т. ч. Луан, «сын римского короля». Вернувшись в Ирландию, он начал проповедовать среди десси, совершая многочисленные чудеса. Услышав о прибытии св. *Патрика*, Д. приветствовал его и признал верховным епископом в Ирландии. Д. спас свой народ от проклятия Патрика, убедив соплеменников сместить правителя-язычника Ледбана на своего родственника Фергала. Его называли «вторым Патриком» (secundus Patricius) или «Патриком десси» (по мнению совр. исследователей, лат. «второй» в данном случае передает ирл. *tanaise* — заместитель, представитель).

В Житии Д. подчеркивается, что Юж. Ирландия была крещена до прихода Патрика усилиями 4 епископов, получивших свои полномочия от Римского папы: Альбе, Ибара, Д. и Киарана Старого. Они деятельно сотрудничали друг с другом. Хотя и не сразу, епископы признали старшинство Патрика (первым сделал это Д.). В наст. время предание о христианизации Юж. Ирландии до Патрика рассматривается (в частности, в работах Р. Шарпа) как средневек. фабрикация. В наст. виде Житие Д. испытало сильное влияние светской лит-ры и местных преданий, что затрудняет критику текста. По легенде, изложенной в средневек. глоссах на Месяцеслов Энгуса, Д. впервые привез в Ирландию рожь в своей туфле. В житиях упоминаются чудотворный посох (*baculum*) и колокол Д. под названием Дубан (*Dubán*, букв. — маленький черненький (колокол)).

В Ардморе сохранились руины церковных построек, в т. ч. собора,





к-рый до 1841 г. использовался как церковь англикан. прихода. В день памяти Д. проводились торжества (pattern; упом. с 1611), в к-рых участвовало до неск. тыс. чел. В XIX в. католич. церковные власти неоднократно пытались запретить праздники или перенести в приходскую церковь, однако в результате центром торжеств стал источник Д. близ Ардмора. Среди святых мест, связанных с именем Д., в Ардморе сохранились ораторий, построенный над могилой святого, и камень на морском берегу, на к-ром Д., по легенде, приплыл в Ирландию.

Ист.: Vita S. Declani episcopi de Ard Mor // Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. Vol. 2. P. 32–59; Life of St. Declan of Ardmore. Life of St. Mochuda of Lismore / Introduct., transl., not. P. Power. L., 1914; The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. Dublin, 1984². P. 112–113, 164, 170–171.

Лит.: Westropp T. J. Notes on the Antiquities of Ardmore // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Dublin, 1903. Vol. 33. P. 353–380; Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland. N. Y., 1929. Vol. 1: Ecclesiastical. P. 312–313; Sharpe R. Quattuor Sanctissimi Episcopi: Irish Saints before St. Patrick // Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Professor James Carney / Ed. D. Ó Corráin, L. Breatnach, K. McCone. Maynooth, 1989. P. 376–399; Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives. Oxf.; N. Y., 1991. P. 393; Ó Conchúir D. Ardmore and Lismore: The Christian Antiquities of Ardmore and the Legacy of the Lismore Monastery. Ardmore, 2001³; Ó Cadhla S. The Holy Well Tradition: The Pattern of St. Declan, Ardmore, Co. Waterford, 1800–2000. Dublin, 2002.

Н. Ю. Чехонадская

«ДЕКЛАРАЦИЯ» 1927 г., один из исторически важных актов Высшего управления Русской Православной Церкви (РПЦ), официально изданный как «Послание Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия и Временного Патриаршего Священного Синода архипастырям, пастырям и всем верным чадам Всероссийской Православной Церкви». Название «Декларация» вошло в обиход в ходе полемики, разгоревшейся после появления данного документа, и закрепилось затем в церковно-исторической литературе.

Принятие «Д.» было вызвано чрезвычайно сложными условиями, в к-рых оказалась Церковь в СССР в 20-х гг. XX в. Гражданские власти официально считали руководством РПЦ лидеров *обновленчества*, отказываясь признавать законность существования высшего и епархиального управления Патриаршей Церкви. При отсутствии офиц. реги-

страции правящих архиереев и епархиальных советов само их существование рассматривалось властями как незаконное и служило основанием для репрессий. Одним из главных требований, к-рым власти обуславливали предоставление Патриаршей Церкви легального статуса, было издание ее предстоятелем заявления, подчеркивающего лояльность к Советскому гос-ву и осуждающего его противников, прежде всего враждебный по отношению к руководству СССР Синод *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ).

Первоначальный проект подобного документа был направлен в НКВД 10 июня 1926 г. Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием (*Страгородским*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси), который подал его вместе с просьбой о легализации Высшего церковного управления: о регистрации канцелярии Заместителя Местоблюстителя и епархиальных советов, о разрешении проводить архиерейские Соборы, издавать церковный журнал. Одновременно проект обращения к всероссийской пастве был разослан и по епархиям. В этом проекте подчеркивалась лояльность Церкви к гос. власти, но в отличие от обновленческих манифестов не затушевывалась пропасть между атеистическим материализмом (офиц. идеологией правящей коммунистической партии) и христианством. Отделение Церкви от гос-ва интерпретировалось как гарантия невмешательства Церкви в политику, а гос. власти — во внутрицерковные дела.

В соответствии с постановлением *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* в проекте обращения говорилось о том, что политическая деятельность отдельных верующих — это их частное дело, Церковь же должна оставаться вне политики, и поэтому высшая церковная власть не может нести ответственность за политические выступления своих членов, в т. ч. и церковных деятелей-эмигрантов. Как констатировалось в проекте, «всякое духовное лицо, которое не пожелает признать своих гражданских обязательств перед Советским Союзом, должно быть исключено из состава клира Московского Патриархата и поступает в ведение заграничных поместных православных Церквей, смотря по территории... Отмежевываясь таким образом от эмигрантов,

мы будем строить свою церковную жизнь в пределах СССР совершенно вне политики» (Акты свт. Тихона. С. 474–475).

Проект вызвал одобрение в церковной среде, однако правительственные органы сочли его совершенно неудовлетворительным. Ходагайство Заместителя Патриаршего Местоблюстителя о легализации было отвергнуто. Само его составление наряду с попыткой провести осенью 1926 г. выборы Патриарха путем опроса архиереев, вероятно, послужило одной из основных причин последовавшего вскоре ареста митр. Сергия. Во время пребывания в тюрьме митр. Сергия представители гос. органов продолжали обсуждение с ним условий, на которых власти соглашались признать Патриаршую Церковь. Помимо декларации лояльности к советской власти и осуждения враждебных по отношению к ней выступлений внутри страны и за рубежом от церковной власти требовали прещения эмигрантскому духовенству, согласования кандидатов на архиерейские кафедры с НКВД, увольнения на покой или даже запрещения в священнослужении арестованных архиереев с прекращением их поминовения за богослужением, обязательного поминовения на литургии гражданской власти. В свою очередь митр. Сергей настаивал на легализации высшего и епархиального церковного управления, на получении разрешения на созыв Поместного Собора и на выборы Патриарха, на освобождении заключенных и сосланных священнослужителей, на разрешении восстановить духовные школы и издавать церковный журнал. Власти не собирались положительно реагировать на все эти предложения, но все же пошли на нек-рые уступки. Было достигнуто соглашение, что после освобождения митр. Сергей будет иметь резиденцию в Москве, было также дано принципиальное разрешение на образование и офиц. легализацию Временного Синода.

30 марта 1927 г. митр. Сергей был освобожден из-под ареста и вернулся к исполнению обязанностей Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, получив разрешение жить в Москве. До ареста он был лишен такой возможности и находился в своем кафедральном городе — Н. Новгороде. 7 мая митр. Сергей





обратился в НКВД с ходатайством о легализации церковного управления. 18 мая он провел совещание с группой архиереев: Тверским митр. *Серафимом (Александровым)*, членом Временного Синода в последние годы Патриаршества свт. *Тихона*, архиепископами Костромским *Севастианом (Вести)*, Вологодским *Сильвестром (Братановским)*, Звенигородским *Филиппом (Гумилевским)*, Хутынским *Алексием (Симанским)*, вполн. Патриарх *Алексий I* и Сумским еп. (вполн. митрополит) сщмч. *Константином (Дьяковым)*. Из участников совещания митр. Сергей образовал Временный Патриарший Свящ. Синод, полномочия которого по аналогии с Синодом, образованным Патриархом Тихоном в 1923 г., проистекали из полномочий учредителя. В состав Синода Заместитель Местоблюстителя позже включил Новгородского митр. *Арсения (Стадницкого)*, пребывавшего в ссылке в Ср. Азии, а также незадолго до того выпущенных на свободу архиепископов (вполн. митрополитов) Самарского сщмч. *Анатолия (Грисюка)* и Вятского *Павла (Борисовского)*.

20 мая 1927 г. НКВД выдал справку о временной регистрации Патриаршего Синода. 1-е заседание Синода состоялось 27 мая 1927 г., в тот же день по епархиям был разослан указ, предписывавший епархиальным архиереям подать заявления в местные органы власти с прошением «о регистрации их преосвященных с согласия при них епархиальными советами (каковые образовать временно путем приглашения указанных преосвященными лиц)» (Акты свт. Тихона. С. 499). Началась работа по воссозданию по нормам гражданских законов церковно-адм. структуры Московского Патриархата. 29 июля 1927 г. Временный Синод, действовавший при Заместителе Местоблюстителя и под его председательством, издал «Д.». Помимо митр. Сергия свои подписи под ней поставили все члены Синода, кроме пребывавшего в ссылке митр. Арсения (Стадницкого) и болевшего архиеп. Севастиана (Вести). «Д.» была подписана и напечатана в виде листовки тиражом 5 тыс. экз. для рассылки по приходам. 18 авг. того же года документ был опубликован в газ. «Известия».

Появление «Д.» вызвало споры, не утихающие до наст. времени, что

делает необходимым объективный и корректный анализ содержания данного документа. В «Д.» по сути дела были конкретизированы положения, уже обозначенные в документах, составленных Патриархом Тихоном за 2 последних года его Первосвященительского служения. В «Д.» также повторялись нек-рые мысли, выраженные в «Памятной записке соловецких епископов» 1926 г., напр. признание правомерности в сложившихся политических условиях отделения Церкви от гос-ва. Однако в отличие от «Памятной записки...» в «Д.» отсутствует критический элемент в оценке политики советского правительства по отношению к Церкви. По тону «Д.» существенно отличалась и от проекта обращения митр. Сергия, составленного в 1926 г. В проекте 1926 г. содержалось заявление о лояльности Церкви к гражданской власти и о ее совершенной аполитичности, а в «Д.» подчеркивалось позитивное отношение к советской власти, однако в отличие от обновленческих документов без какого бы то ни было намека на идеологическую близость к режиму.

«Д.» начиналась с обоснования действий Заместителя Местоблюстителя и Временного Синода желанием Патриарха Тихона перед кончиной «поставить нашу Православную Русскую Церковь в правильные отношения к Советскому Правительству и тем самым дать Церкви возможность вполне законного и мирного существования» (Акты свт. Тихона. С. 509). Поскольку, как говорилось в «Д.», мирному устройству церковных дел препятствовало недоверие властей ко всем церковным деятелям из-за выступлений «зарубежных врагов Советского Государства», в т. ч. пастырей и архипастырей Церкви, то первой целью послания митр. Сергей и возглавляемый им Синод объявляли «показать, что мы, церковные деятели, не с врагами нашего Советского государства... а с нашим народом и нашим правительством» (Там же. С. 510).

У критиков «Д.» вызывало неприятие уже ее начало, в к-ром единственной причиной ненормальности государственно-церковных отношений представлялись действия архипастырей и клириков, враждебно настроенных к советскому правительству. Протопр. *Григорий (Габбе)*, вполн. епископ РПЦЗ, один из самых непримиримых обличителей

действий митр. Сергия, писал, что «весь центр тяжести в установлении «правильных отношений» в «Декларации» переносится исключительно на Церковь, как будто возможность ее «вполне законного и мирного существования» зависит только от нее, а не от гражданской власти» (*Григорий (Габбе)*. С. 88). До известной степени автор прав: установление «правильных отношений» с гос-вом зависело тогда не от Церкви. Однако важно отметить, что это место из «Д.» мало чем отличается по смыслу и стилистике от заявлений Патриарха Тихона, сделанных им после освобождения из-под ареста. Оба иерарха предпочитали обойти молчанием роль гос. власти в отношениях с Церковью по вполне известным причинам — для защиты паствы от гонений. Нет никаких оснований предполагать, что у митр. Сергия были иные мотивы, чем у свт. Тихона, для умалчивания о гонениях на Церковь со стороны советского режима.

После вводной части в «Д.» сообщалось об уже состоявшемся удовлетворении ходатайства о разрешении деятельности Временного Синода, в связи с чем «теперь... Православная Церковь в Союзе имеет не только каноническое, но и по гражданским законам вполне легальное центральное управление», в дальнейшем легализация должна была постепенно распространиться на епархиальное и низшее церковное управление. Задачей представителей Церкви в этих условиях, как обозначалось в «Д.», было показать, что самые ревностные приверженцы Православия, «для которых оно дорого, как истина и жизнь, со всеми его догматами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом», могут быть лояльными гражданами гос-ва (Акты свт. Тихона. С. 510).

Легализация Высшего церковного управления и стремление к ней Заместителя Местоблюстителя вызывали острую критику у противников митр. Сергия. Между тем заявления, послания, газетные интервью Патриарха Тихона начиная с 1923 г. были направлены как раз на то, чтобы обеспечить Церкви легальный статус. Протопр. Василий *Виноградов*, председатель Московского епархиального совета в 1923–1924 гг., писал: «Я свидетельствую, что как Патриарх Тихон, так и Сергей были





великими страстотерпцами за Русскую Церковь. Бранят патриарха Сергия за то... что будто бы он ввел поминование властей за богослужением. Но ведь... это... установил именно Патриарх Тихон тотчас после освобождения его из тюрьмы... со своим временным Синодом... А указы об этом по приходам рассылал именно я... Сергей только подтвердил... распоряжение Патриарха Тихона» (Крестный путь русской иерархии. С. 16). Легализация Высшего церковного управления также была одной из главных забот Патриаршего Местоблюстителя Крутицкого митр. сщмч. Петра (Полянского). Ради этой цели и он вынужден был призывать паству к повиновению гражданским властям.

Предметом особенно жесткой критики противников митр. Сергия является место из «Д.», где было сказано: «Мы хотим быть православными и в то же время сознать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи» (Акты свт. Тихона. С. 510). Эту фразу критики митр. Сергия переиначили в выражение: «Ваши радости — наши радости», утверждая, что авторы «Д.» приветствуют успехи советского правительства. Но в этом месте в «Д.» митр. Сергей и члены Синода говорят отнюдь не о правительстве, к-рое способствует распространению неверия, а о Родине и заявляют не более чем о лояльности к гос-ву. Впосл. митр. Сергей разъяснял, что под успехами, упомянутыми в «Д.», подразумевалось внешнее благополучие, напр. хороший урожай, а под неудачами — бедствия народной жизни (см.: Акты свт. Тихона. С. 599).

Согласно «Д.», одна из главных причин тех трудностей, с которыми столкнулась Церковь в устроении своей жизни в послереволюционное десятилетие, заключалась в «недостаточном сознании многими представителями Церкви серьезности совершившегося в нашей стране»; между тем в этом, «как всегда и везде, действует та же Десница Божия, неуклонно ведущая каждый народ к предназначенной ему цели». Люди подобных настроений, подчеркивалось в «Д.», должны или «переломить себя и, оставив свои политические симпатии дома, приносить в Церковь только веру и работать с нами только во имя веры», или «по

крайней мере не мешать нам, устранившись временно от дела». «Д.» выражала уверенность, что эти последние также скоро возвратятся к работе, убедившись в том, «что изменилось лишь отношение к власти, а вера и православно-христианская жизнь остаются неизблемыми» (Там же. С. 512).

Нек-рые из епископов и священников, разорвав каноническое общение с Заместителем Местоблюстителя митр. Сергием, оправдывали свои действия ссылками на неприемлемые для них положения «Д.». В связи с этим следует определить, ставил ли Заместитель Местоблюстителя непременным условием пребывания в составе подведомственного Патриархии клира публично заявленное согласие с текстом этого документа. Митр. Сергей дал ответ на этот вопрос в письме Казанскому митр. сщмч. Кириллу (Смирнову): «Главным мотивом отделения служит наша «Декларация». В ней наши противники, сами не отрицающие обязанности для каждого христианина гражданской верности, не совсем последовательно увидели явление не таких же, как и они, земных людей, граждан СССР, а заявление самой Церкви как благодатного учреждения. Отсюда крики о подчинении Церкви государству, Царства Божия — царству мира и даже Самого Христа — Велиару» (Там же. С. 670). Т. о., если «Д.», по признанию митр. Сергия, — это только заявление группы «граждан СССР», значит, митр. Сергей и члены Временного Синода, издавая «Д.», отнюдь не предполагали согласия с ней всех епископов и клириков и не требовали заявления полной поддержки всего того, что выражено в этом документе. Митр. Сергей в последующие годы настаивал только на том, что несогласие с положениями «Д.» не может служить канонически законным оправданием разрыва общения с ним как с лицом, на временной основе исполняющим обязанности Предстоятеля Церкви.

Особое внимание уделялось в «Д.» эмигрантскому духовенству. В послании митр. Сергия и Временного Синода напоминалось, что из-за противосоветских выступлений «некоторых наших архипастырей и пастырей за границей», обостривших отношения между правительством и Церковью, Патриарх Тихон в 1922 г. упразднил заграничный Синод, ко-

торый, однако, продолжил существование. «Д.» сообщала, что митр. Сергей и Временный Патриарший Синод РПЦ потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство о полной лояльности к советскому правительству. Отказавшиеся предоставить такие обязательства подлежали исключению из состава клира, подведомственного Московской Патриархии. Подобное требование со стороны Московской Патриархии прозвучало впервые, но и оно лежит в русле тех оценок, которые давал Патриарх Тихон поведению и заявлениям политического характера определенной части зарубежного духовенства, ставившего под удар Московскую Патриархию и российскую паству.

Содержащаяся в «Д.» жесткая критика политических выступлений зарубежного духовенства получила крайне негативную оценку в кругах церковной эмиграции. Однако Д. В. Постеловский, к-рый в целом оценивает деятельность Патриарха Сергия позитивно, хотя и не без разного рода оговорок, в связи с этим местом в «Д.» замечает: «...полной лояльности можно требовать только от граждан данной страны, а заграничное духовенство состояло или из белых эмигрантов, не являвшихся гражданами СССР (о чем было объявлено Советским правительством специальным декретом), или из русских меньшинств, большинство из которых были уже гражданами стран, в которых они проживали» (цит. по: Митр. Сергей и расколы справа // Вестн. РХД. 1990. № 158. С. 64–65). С юридической т. зр. это замечание справедливо, но речь шла о церковной ответственности эмигрантского духовенства, естественно не связанного никакими обязанностями с советским правительством, за последствия политических выступлений его деятелей для Церкви в СССР, и без того находившейся в крайне трудном положении. Во всяком случае соответствующее требование «Д.» оказалось приемлемым для Управляющего западноевропейскими приходами митр. Евлогия (Георгиевского) и возглавляемого им духовенства. Он воспринял требование о лояльности всего лишь как призыв воздерживаться от политических выступлений и дал подписку, в к-рой выразил именно такое понимание границ затребованной от него лояльности. Этот ответ признан был





Заместителем Местоблюстителя и Временным Синодом вполне приемлемым.

После издания «Д.» Высшее церковное управление получило от гос. властей в авг. 1927 г. уже постоянную офиц. легализацию. Обретение Московской Патриархией в СССР офиц. правового статуса дало повод для признания митр. Сергия временным Главой Русской Церкви со стороны вост. патриархов. 21 окт. Патриарх Иерусалимский *Дамиан* и 12 нояб. Патриарх Антиохийский *Григорий IV (Хаддад)* отправили соответствующие послания митр. Сергию. 7 дек. к Заместителю Местоблюстителя обратился К-польский Патриарх *Василий III*, до того признававший канонической властью Русской Церкви лишь обновленческий Синод. Патриарх Василий III призвал митр. Сергия к примирению с обновленцами ради восстановления единства Церкви.

«Д.» привела к освобождению значительного числа репрессированных клириков. 7 окт. 1927 г. митр. Сергей подал в ОГПУ заявление с просьбой об амнистии, сокращении сроков заключения или облегчении участи священнослужителей, осужденных вслед. нелегального положения в прошлом Патриаршей Церкви. После этого произошло возвращение из мест заключения и ссылки неск. сот священнослужителей, в т. ч. архиереев: Курского архиеп. сщмч. *Иувеналия (Масловского)*, епископов Новоторжского сщмч. *Захарии (Лобова)* и Лужского *Мануила (Лемешевского)*. Впрочем, репрессии против др. священнослужителей продолжались.

Одновременно с изданием «Д.» Высшее церковное управление предприняло др. шаги, направленные на выполнение тех обещаний, которые даны были представителям гос. властей, когда еще во время заключения митр. Сергия обсуждались условия легализации органов церковного управления. Заместителем Местоблюстителя и Временным Синодом был издан указ о поминовении за богослужением властей с добавлением апостольских слов, объясняющих назначение такой молитвы: «Да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте».

Если прежде архиереи, томившиеся в тюрьмах, лагерях и ссылках, оставались на своих кафедрах, что расценивалось правительством как своеобразная форма протеста про-

тив произвола властей, теперь сосланных и заключенных епископов увольняли на покой, а при возвращении из лагерей и ссылок давали назначение в дальние епархии, поскольку освобожденным архиереям, как правило, не разрешалось возвращение в свои епархии. Становилось ясно, что «Д.» повлекла за собой не только легализацию Церкви, но и реальные изменения в кадровой политике самой Патриархии. Именно эти меры стали предметом глубокого недовольства в большей степени, чем сам текст «Д.», но критике заодно подвергалось и ее содержание.

Значительное большинство пастырей и паствы осознавали чрезвычайные обстоятельства, приведшие к появлению «Д.». Тем не менее она вызвала у части духовенства и церковного народа замешательство. В нек-рых приходах священники отказывались возглашать «Д.» с амвона, как им было предписано, и отсылали ее обратно в Москву, в Патриархию. На имя митр. Сергия стали приходить письма с выражением протеста против новой линии Патриархии и с призывами отказаться от нее. По стране распространялись обличительные послания, обращения, воззвания с критикой «Д.», с осуждением церковной политики Заместителя Местоблюстителя.

С серьезными замечаниями на текст «Д.» выступил особенно близкий митр. Сергию в первый год его заместительства Прилуцкий еп. сщмч. *Василий (Зеленцов)*, арестованный и сосланный на Соловки. Основываясь на постановлении Всероссийского Поместного Собора считать политику частным занятием членов Церкви, еп. Василий писал, что действия митр. Сергия и Синода, почившего Патриарха Тихона и Карловацкого Собора были следствиями их личной, а не церковной политики, потому и необязательно поддерживать их. «Стараниям митрополита Сергия и его Св. Синода, — продолжал еп. Василий, — добиться от гонящих Всероссийскую Православную Церковь большевиков мирного отношения к ней Церковь не может не сочувствовать, ибо христианам заповедано от Бога: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим 12. 18). Но Христос разрешает Церкви принять от митрополита Сергия и его Св. Синода только такое примирение с гонителями ее, большевиками

и их советской властью, которое действительно будет миром Христовым, т. е. миром такого содержания и качества, каких требует Христос, сказавший: «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его», а не земного благополучия и безопасности, ибо всякий иной мир безусловно запрещен Церкви Христом на все века и вечность... К сожалению, эта попытка митрополита Сергия и его Св. Синода не только не дает нам еще Христа мира с большевиками, но пока не дает и надежды на такой мир, и то не по одному лишь упорству большевиков во вражде к Православной Церкви, но и потому, что попытка митрополита Сергия и его Синода начата ими и движется вперед не по каноническим рельсам, следовательно, не по пути церковной правды» (Акты свт. Тихона. С. 521).

По почину еп. Василия часть архиереев, сосланных на Соловки, составила отзыв на «Д.», в котором, поддерживая сам факт обращения к советскому правительству с заявлениями в лояльности к нему Церкви, заявляла о невозможности принять и одобрить послание митр. Сергия по следующим причинам: «а) ...мысль о подчинении Церкви гражданским установлениям выражена в такой категорической и безоговорочной форме, которая легко может быть понята в смысле полного сплетения Церкви и государства. [...] б) Послание приносит правительству «всенародную благодарность за внимание к духовным нуждам православного населения. Такого рода выражение благодарности в устах главы Русской Православной Церкви не может быть искренним и потому не отвечает достоинству Церкви. [...] в) Послание Патриархии без всяких оговорок принимает официальную версию и всю вину в прискорбных столкновениях между Церковью и государством возлагает на Церковь. [...] г) Послание угрожает исключением из клира Московской Патриархии священнослужителям, ушедшим с эмигрантами, за их политическую деятельность, т. е. налагает церковное наказание за политические преступления, что противоречит постановлению Всероссийского Собора 1917–1918 гг. от 3(16) августа 1918 г., разъяснившего всю каноническую недопустимость подобных кар и реабилитировавшего всех лиц, лишенных сана за политические





преступления в прошедшем...» (Там же. С. 516).

Некоторые из архипастырей, недовольные курсом церковной политики Заместителя Местоблюстителя и его Синода, отраженным в «Д.», отказывались принимать новые назначения и по собственной воле уходили на покой. Так, в частности, поступил Серпуховской еп. *Арсений (Жадановский)*. Дмитровский еп. сщмч. *Серафим (Звездинский)* в ответ на требование митр. Сергия прочитать перед паствой текст «Д.» сказал, что морально не способен делать то, чего хотят не любящие Христа, и тут же еп. Серафим и присутствовавший при этом Тамбовский архиеп. сщмч. *Зиновий (Дроздов)* подали составленные заранее прошения об увольнении на покой.

Не был согласен с митр. Сергием исполнявший во время его ареста полномочия Заместителя Местоблюстителя Угличский архиеп. *Серафим (Самойлович)*. Осуждал «Д.» и церковную политику Патриархии Волоколамский архиеп. *Феодор (Поздеевский)*, впрочем не одобрявший уже и линии, выбранной Патриархом Тихоном после освобождения из тюрьмы. Самым неприемлемым в этой группе архиереев был Глуховский еп. сщмч. *Дамаскин (Щедрик)*, к-рый обратился к митр. Сергию с резким посланием: «За что благодарить? За неисчислимые страдания последних лет? За храмы, попираемые отступниками? За то, что погасла лампада преподобного Сергия? За то, что драгоценные для миллионов верующих останки преподобного Серафима, а еще ранее останки святых Феодосия, Митрофана, Тихона и Иоасафа подверглись неимоверному кощунству? За то, что замолчали колокола Кремля? За кровь митрополита Вениамина и других убиенных? За что?..» (цит. по: *Виноградов*. 1950. С. 45).

Временно управлявший Вятской епархией Глазовский еп. священноисп. *Виктор (Островидов)*, получив «Д.», отослал ее обратно в Патриархию, а затем составил письмо с критической оценкой документа и его автора. По мнению еп. Виктора, «Д.» содержит «тяжелую неправду» и «возмущающее душу глумление над Святой Православной Церковью и над нашим исповедничеством за истину Божию». Он называет ее прискорбным отречением от Самого Господа Спасителя. «Сей

же грех, как свидетельствует слово Божие, не меньший всякой ереси и раскола, а несравненно больший, ибо повергает человека непосредственно в бездну погибели» (цит. по: *Польский*. Т. 2. С. 73–74).

Особенно болезненный характер приобретали протесты архиереев, связанные не столько с принципиальными вопросами церковной политики, сколько с адм. перемещениями и увольнениями, которые к тому же затрагивали человеческое самолюбие и амбиции архиереев, а также отношение паствы к своему архипастырю. Больше, чем где бы то ни было, недовольство «Д.» проявилось в Ленинграде. 13 сент. 1927 г. Синод принял постановление о переводе Ленинградского митр. *Иосифа (Петровых)* на Одесскую кафедру. Узнав о перемещении митрополита, питерское духовенство, уже ранее смущенное «Д.», теперь особенно встревожилось. Перемещение митр. Иосифа было расценено как согласие Патриархии на откровенное вмешательство гражданских властей во внутрицерковные дела.

В соборах Воскресения на Крови, св. Владимира и свт. Николая за богослужением перестали возносить имя митр. Сергия. Его не поминали викарные епископы *Димитрий (Любимов)* и *Сергий (Дружинин)*. Священники и миряне из академических кругов обратились к митр. Сергию с посланием, составленным профессорами прот. В. М. *Верюжским*, Н. А. Новоселовым и Д. И. Абрамовичем-Барановским, в к-ром, в частности, говорилось: «Вам как лицу, возглавляющему иерархию Российской Православной Церкви, не может быть неизвестным, что положение внутри Церкви в настоящее время чрезвычайно остро, что непрерывно растет недовольство и несогласия среди верующих и что источником таких нестроений в Церкви является ваша «Декларация»... Эта «Декларация»... не вызывалась внутренними потребностями Церкви, и ни для кого нет секрета в том, что ваша «Декларация» явилась по требованию гражданской власти, ставящей себе задачей уничтожение всякой религии... Ваша «Декларация» не только не может быть воспринята православным сознанием по своему содержанию... но и побуждает православных все злоключения, постигающие их в области церковной, рассматривать как результаты той же

«Декларации»» (цит. по: *Иоанн (Снычев)*. Мат-лы по иосифлянскому расколу. Т. 2. С. 285–286).

26 дек. викарные епископы Гдовский Димитрий (Любимов) и Нарвский Сергей (Дружинин), часть пресвитеров и мирян, в т. ч. влиятельные в церковных кругах протоиереи В. Верюжский, В. Добронравов, С. и А. Тихомировы, заявили об отделении от митр. Сергия. Их действия были одобрены митр. Иосифом. В послании к своим сторонникам митр. Иосиф заявил: «Для осуждения и обезвреживания последних действий митрополита Сергия (Страгородского), противных духу и благу Святой Христовой Церкви, по внешним обстоятельствам, не имеется других средств, кроме как решительный отход от него и игнорирование его распоряжений. Пусть эти распоряжения приемлет одна все терпящая бумага да все вмещающий бесчувственный воздух» (цит. по: *Польский*. Т. 2. С. 5).

Отвечая на критику «Д.» и пытаясь остановить раскол, в к-рый втягивалось все больше духовенства, митр. Сергей вместе с членами Временного Синода обратился 31 дек. 1927 г. с новым посланием к пастве, в к-ром призывал несогласных не разрывать канонических отношений с Патриархией. К времени издания «Д.», писал митр. Сергей, «расстройство церковных дел дошло до последнего предела, и церковный корабль почти не имел управления, центр был мало осведомлен о жизни епархий, а епархии часто лишь по слухам знали о центре. Какая благоприятная почва для распространения всяких басен, намеренных обманов, пагубных заблуждений и всякого самочиния. Только сознание служебного долга перед Святой Церковью не позволило нам, подобно другим, уклониться от выпавшего на нашу долю тяжелого жребия... Будьте уверены, что мы действуем с ясным сознанием всей ответственности нашей перед Богом и перед Церковью... Мы ясно и определенно выразили нашу волю быть православными, и от этого своего решения мы ни на йоту не отступили и, Богу споспешествуя, не отступим и впредь... В административном отделении от нас хотят быть лишь те, кто не может отрешиться от представления о христианстве как о силе внешней и торжество христианства в мире склонен видеть лишь в гос-





подстве христианских народов над нехристианскими...» (Акты свт. Тихона. С. 548). Послание заканчивается важным напоминанием о том, что «каноны нашей Святой Церкви оправдывают разрыв со своим законным епископом или Патриархом только в одном случае, когда он уже осужден Собором или когда он начнет всенародно проповедовать заведомую ересь, тоже уже осужденную Собором. Во всех остальных случаях скорее спасется тот, кто останется в союзе с законной церковной властью, ожидая разрешения своих недоумений на Соборе, чем тот, кто, восхитив себе соборный суд, объявит эту власть безблагодатной и порвет общение с нею» (Там же. С. 551). Но и это предостережение не остановило тех, кто не разделяли нового курса Патриархии.

29 марта 1928 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный Синод издали «Деяние», в котором вновь говорилось о позиции, занятой отделившимися от митр. Сергия епископами в связи с его и Синода посланием от 29 июля 1927 г. В «Деянии» подробно излагалась позиция высшей церковной власти относительно обвинений, выдвинутых против митр. Сергия его противниками. Полномочия Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, в т. ч. его право на организацию Временного Синода, издание «Д.» и связанных с этим действий, выводились из того обстоятельства, что митр. Петр передал митр. Сергию свои права и обязанности «без всяких ограничений». По поводу обвинений Заместителя Местоблюстителя и Временного Синода «в измене вере и Православной Церкви» через издание «Д.», выразившей лояльность к гос. власти, «Деяние» отвечало: «Лояльное отношение Церкви к государству никогда не рассматривалось как измена Церкви и Христу, как утрата внутренней свободы... При этом должны сказать и то, что в нашем послании речь идет не о Церкви, как теле Христова, как Царстве Божием, как Невесте Христовой, как таинственно-благодатном учреждении, а только о церковном обществе, об организации людей, исповедующих православную веру. Не Церковь Христова, не Царство Божие вступает в известные отношения с советской властью, а мы, граждане Советского государства,

добиваемся известных гражданских прав для нашего религиозного общества» (Там же. С. 592).

Церковные деятели, выступившие с критикой «Д.», делали это по разным причинам. Одни, недовольные частыми перемещениями архиереев с кафедры на кафедру и их увольнениями по требованию властей, считали, что митр. Сергей пошел слишком далеко по пути компромисса, хотя в принципе и сами понимали необходимость добиваться нормализации отношений между Церковью и советским правительством. Другие выступили против митр. Сергия и изданной им и Временным Синодом «Д.» потому, что не видели нужды торопиться, надеясь, что пройдет еще некоторое время и политическая ситуация в стране решительно изменится и все вернется на круги своя. Третьи в исключительно трудных условиях исполнились апокалиптической тревогой и уже не считали важным делом сохранение церковной структуры; готовы были уйти в катакомбы. Между тем митр. Сергей главную цель церковной политики видел в том, чтобы сохранить для многомиллионной российской паствы правосл. приходы и храмы, сохранить духовенство, не поставить православный народ перед жестким выбором между катакомбами и обновленческой схизмой.

Митр. Сергия и членов Временного Патриаршего Синода, издавших в 1927 г. «Д.», поддерживало значительное большинство российского епископата, в т. ч. такие церковные деятели, как митрополиты *Михаил (Ермаков)*, *Никандр (Феноменов)*, священномученики *Серафим (Чичагов)* и *Евгений (Зёрнов)*. Местоблюститель Патриаршего Престола митр. сщмч. Петр (Полянский) в 2 письмах, адресованных своему Заместителю, хотя и с оговорками, согласился с неизбежностью его церковной политики и, что особенно важно, подтвердил полномочия Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. *Верейский* архиеп. сщмч. *Иларион (Троицкий)*, авторитет которого в церковной среде был особенно высок, написал из Соловецкого лагеря письмо с осуждением отделившихся от митр. Сергия. Касаясь в этом письме, составленном из-за лагерной цензуры иносказательно, вынужденных переводов и увольнений архиереев, он заметил: «Что и других переводят, так что ж

делать, поневоле делают, как им жить дома нельзя. Прежде по каким пустякам должность меняли — и еще рады были, а теперь заскандалили» (цит. по: *Иоанн (Снычев)*). Церковные расколы. С. 207–208).

В наст. время «Д.» является лишь одним из документов церковной истории, отражающим события 20-х гг. XX в. Характерная для той эпохи стилистика, умолчание о гонениях, воздвигнутых гос. властями на Церковь, не должны набрасывать тень на исповедническое служение митр. Сергия и др. авторов обращения 29 июля 1927 г. До известной степени «Д.» сохраняла актуальность и в последующие времена существования советского режима с его офиц. атеизмом и дискриминацией Церкви и всех вообще религ. общин. В советский период священноначалие Русской Церкви, архипастыри и пастыри в офиц. выступлениях ссылались на «Д.» как на акт, положения которого оставались основополагающими принципами отношений РПЦ к Советскому гос-ву. После падения коммунистической системы «Д.» утратила актуальность, о чем с церковной стороны на самом высоком уровне не раз было заявлено уже в 1991 и 1992 гг. В наст. время Русская Церковь в отношениях с гос-вом руководствуется «*Основами социальной концепции РПЦ*», положения которых, подчеркивающие независимость Церкви, во многом принципиально отличаются от идей «Д.», составленной в условиях гонений, когда вопрос стоял о выживании легальной церковной структуры, ради сохранения которой и был издан этот акт. Однако сама форма «Д.» — документа, лишенного регламентирующего характера, являющегося не определением или постановлением, а именно декларацией, делает излишним постановку вопроса о его отмене или дезавуировании. Лит.: Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947; *Полянский; Виноградов В., протпр.* Положение Церкви в СССР и за границей. Н.-Й., 1950; *он же.* О нек-рых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Патр. Тихона. Мюнхен, 1959; *он же.* Крестный путь рус. иерархии: Из писем владыке Иоанну (Шаховскому) // *Вестн. РХД.* 1987. № 150. С. 251–255; *Троицкий С. В.* О неправде Карловацкого раскола. П., 1960; *Григорий (Граббе), еп.* Правда о Рус. Церкви на Родине и за рубежом. Джорд., 1961; *Иоанн (Снычев)*. Церк. расколы; *он же.* Мат-лы по иносифлянскому расколу / МДА. Б. м., б. г. Т. 1–2. Ркп.; Акты свт. Тихона; *Пытин В., прот.* «Декларация» 1927 г. // *ЖМП.* 1994. № 5. С. 107–118; *он же.* История РЦ; *Елевферий*





(Богоявленский), митр. Неделя в Патриархии // Из истории Христ. Церкви на Родине и за рубежом в XX ст. М., 1995. С. 175–318. (МИП; 5); *Стратонов И. А.* Русская церковная смута (1921–1931) // Там же. С. 29–172; *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX в. М., 1995; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Рус. Церкви, 1917–1945. М., 1996; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в Рус. Правосл. Церкви. СПб., 1999.

Прот. Владислав Цыпин

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО, раздел изобразительного искусства, произведения к-рого отличны по функции и масштабу от монументальных и станковых произведений. Термин характерен для культуры Нового времени, подчеркивает подчиненное положение Д.-п. и. по отношению к др. видам изобразительного искусства. Отделение Д.-п. и. от др. изящных искусств отражает концепцию преувеличения эстетического значения произведения искусства над его утилитарными свойствами. Широко распространенный в зап. истории искусств термин *ars minoris* (искусство малых форм), близкий к определению Д.-п. и., подчеркивает разницу в масштабе, не противопоставляя произведений разных видов искусств и подразумеывая свободу заимствования форм и мотивов. Произведения Д.-п. и. (посуда, мебель, др. предметы быта, костюм, оружие, предметы роскоши и украшения, в т. ч. инсигнии — знаки власти и сана — венец, стемма, тиара) сомасштабны человеку, тесно связаны с его деятельностью, вкусом, достатком, уровнем образования, но их материалы и технологии могут во многом совпадать с др. видами пространственных искусств.

Интерес к Д.-п. и. и средневеков. ремеслам в среде европ. художников эпохи романтизма сер. XIX в. связан с ростом выпуска промышленной продукции низкого художественного качества. Прерафаэлиты, представителями движения искусств и ремесел, было провозглашено равноправие искусства и ремесла, и Д.-п. и. определялось как «художественные ремесла». В 60–90-х гг. XIX в. У. Моррис и Ф. М. Браун организовали фирму, специализировавшуюся на отделке интерьеров произведениями Д.-п. и. ручной работы. В качестве социальной формы возрождения художественных ремесел была предложена средневеков. форма объединения художников («Гильдия века», 1882,

Англия). Понимание Д.-п. и. как самостоятельной области художественного творчества и неотъемлемой составляющей синтеза искусств, отчасти созвучной средневеков. церковному художественному синкретизму, характерно для стиля модерн в нач. XX в., напр. для работ художников абрамцевского кружка и объединения «Мир искусства» (М. А. Врубель, В. М. Васнецов, Е. Д. Поленова и др.). Художники-авангардисты XX в., ставившие задачей преобразование человека посредством реформирования быта и условий жизни, часто работали в сфере Д.-п. и. (напр., рисунки для тканей В. Степановой 20-х гг. XX в.). Сочетание творческой свободы в трактовке образа, свойственной ведущим прогрессивным искусствам, с обилием форм и материалов Д.-п. и. стимулировало развитие дизайна — ведущей специализации совр. искусства, художественной промышленности и индустрии массовых товаров в XX в. С кон. XX в. в России активно возрождаются промыслы, специализирующиеся на изготовлении предметов церковного обихода. Ведущая роль в этом процессе принадлежит основанному в 1944 г. художественно-производственному предприятию РПЦ «Софрино», выпускающему более 3 тыс. наименований изделий, в т. ч. иконостасы, престолы, ограды на солею, настенную и напольную церковную утварь (киоты, панихидные столы, аналои), мебель для храма, паникадила, ювелирные изделия (иконы и оклады к ним, кадила, дароносицы и дарохранительницы, потиры, блюда, лампы, кресты, пасхальные яйца и т. п.). В швейном цехе изготавливаются облачения для священнослужителей, а также декорированные лицевым и орнаментальным шитьем плащаницы, покровы, хоругви, воздуги, скрижали и др. Церковные ткани высокого художественного качества выходят из златошвейной мастерской Троице-Сергиевой лавры. Возрождением церковного искусства вышивки занимаются сестры Ново-Тихвинского мон-ря Екатеринбург, создающие храмовые и богослужебные облачения, шитые иконы и сувениры. С восстановлением в 1989 г. монастырской жизни в Свято-Троицком Ново-Голутвинском жен. монастыре в Коломне были созданы мастерские, среди к-рых особый интерес представляют вышивальная и

керамическая, где изготавливаются расписанные в характерной бело-синие-золотой гамме иконы, миниатюрные скульптурные или рельефные композиции на тему монастырской жизни и др. Совр. художники, работающие в технике ростовской финифти, создают миниатюрные образы святых («Св. Сергей Радонежский Чудотворец, с житием», 1997, худож. М. А. Рожкова (Масленникова), фирма «Софрино»; «Святые Сергей Радонежский и Серафим Саровский», 1992, Ростов, худож. Б. М. Михайленко, ГМЗРК; «Св. Димитрий, митр. Ростовский», худож. Н. А. Куландин, частное собрание, и мн. др.).

Классификация видов Д.-п. и. по масштабу, материалу, степени творческой свободы, принятая искусствоведением Новейшего времени, отражает различие их восприятия секуляризованным сознанием и средневеков. религ. сознанием, акцентировавшим смысловое единство архитектуры храма, произведений монументальных (мозаика, фреска) или станковых (иконы) форм и предметов церковной утвари и убранства, наполняющих церковное здание, что подтверждают описи церковного имущества, определявшие церковную утварь, уборы икон, облачения и книги как «церковное строение», «милость Божию». Их описания зачастую более подробны, чем описания иконографии образов, поэтому бытование той или иной иконы, прежде всего чтимой, прослеживается лишь благодаря особенностям ее убранства (оклада, привесов, прикладов).

Для средневеков. христианина был важен символический смысл материала, из к-рого исполнен предмет. Так, драгоценные материалы считались наиболее соответствующими предметам, предназначенным для совершения Божественной литургии или украшавшим жилище Божие. Тесная связь предметов Д.-п. и., в т. ч. произведений церковной утвари и убранства, с природным материалом и ремесленно-кустарными технологиями его обработки позволяла искусствознанию советского периода рассматривать их в контексте народного творчества. В совр. отечественной науке постепенно утвердился термин «церковная утварь» («церковное строение»), обозначающий произведения Д.-п. и., созданные для богослужения и укра-



шения храма. К ним относятся богослужебные сосуды (потир, дискосы, блюда, тарелки, звезды, копия, ложки и др.); священнические ризы и облачения престола (антепендиум, индития); светильники (кандеи, паникадила, лампы); украшения икон (оклады, цаты, привесы), книг (оклады Евангелий), интерьера (хоросы, преграды, амвоны, купели); мелкая пластика (камеи и инталии, кресты и иконы из кости, литые кресты-энколпионы и дробницы); колокола.

В средние века существовала традиция делать вклады «на помин души» в церкви и монастыри в виде дарений предметов светской роскоши (ткани, одежды, посуды, украшения),



Потир имп. Романа.
2-я пол. X в. (сокровищница
собора Сан-Марко, Венеция)

в результате чего ризницы и интерьеры древнейших соборов, напр. Св. Софии в К-поле и Св. Софии в Киеве, стали первыми собраниями шедевров Д.-п. и. Сокровищницами произведений средневекового златоделания Зап. Европы являются ризницы соборов св. Петра в Риме, Сан-Марко в Венеции, св. Вита в Праге, соборов Генуи, Кельна, Мадрида, Ахена, Лоретанского монастыря в Праге и собрания Христианского музея в Эстергоме. В России знамениты ризницы Троице-Сергиева монастыря (СПГИАХМЗ), собора Св. Софии в Новгороде (НГОМЗ), храмов Московского Кремля (ГММК).

Детали убора икон Божией Матери (коруна, убрис, рясны, серьги, привесы-мониста, запыстья) повторяли типы жен. украшений или действительно являлись мирскими ювелирными изделиями, «приложенными» к святыне (Стерлигова. 2000. С. 150–160; Царский храм. 2003. С. 69). Благочестивое рвение не имело гос. границ. Новгородский князь Мстислав Владимирович послал в К-поль в сопровождении доверенных людей написанное по его заказу

Евангелие, для которого там был создан драгоценный оклад, цену которому «един Бог ведае» (Мстиславово Евангелие, 1-я четв. XII в.; повеления XVI в., ГИМ).

Материалы и техники Д.-п. и. Наиболее распространенная класси-



Оклад Мстиславова Евангелия.
До 1125 г. (ГИМ)

фикация Д.-п. и. основана на различных материалах и методах их обработки. Предметы могут быть выполнены из металла, камня, стекла, керамики, фарфора, тканей, дерева и кости. Некоторые материалы Д.-п. и. (металл, камень, дерево) известны с доисторического периода. Техники и технологии их обработки, усовершенствованные с целью создания художественных произведений в эпоху античности, были унаследованы средневеком и современной цивилизацией через Византию (см. ст. *Византийская империя*, разд. «Прикладное искусство Византии»). О популярности к-польских ювелирных и эмальерных мастерских свидетельствуют дробницы (1-я четв. XII в.) с оклада Мстиславова Евангелия (до 1125, ГИМ), алтарный образ собора Сан-Марко в Венеции — т. н. Пала д'Оро (*Pala d'Oro*) (2-я пол. XI в.), многочисленные визант. ставротехи и эмалевые медальоны, хранящиеся в средневеков. христ. сокровищницах. Христ. культура адаптировала произведения античного языческого мира (камеи, инталии, сосуды из полудрагоценных камней) к своим потребностям. Так, декор чаш для воды с изображениями Диониса дополнялся христ. молитвенными формулами или текстами псалмов, после чего сосуды использовались для литургии.

В эпоху средневековья мастера Д.-п. и. разных стран заимствовали

друг у друга формы и орнаментальные мотивы. Так, готические остроконечные крестообразные цветы и удлиненные S-образные фигуры встречаются на произведениях визант. мастеров XIV в. (дискос Фомы Прелюбовича, 2-я пол. XIV в., монастырь Ватопед) и рус. серебряников XV в. (панагиар 1435 новгородского мастера Ивана, НГОМЗ). Рус. злато- и сереброкузнецы XIV–XV вв. использовали вост. мотивы, в XVI в. украшали предметы церковной утвари дробницами работы золотоордынских мастеров XIII–XIV вв. (Царский храм. 2003. С. 354–355. Кат. 125). Тур. орнаменты появляются на серебряных церковных сосудах к-польской работы XV–XVI вв. (потир патриарха Феопемпта, 80-е гг. XVI в., Музей Павлоса и Александры Канеллопулос, Афины; см.: *Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Cat. of an Exhibition*. N. Y., 2004. P. 446–447. Cat. 271), используются в произведениях балканской торевтики XVI–XVII вв. (*Feher G. Türkisches und Balkanisches Kunsthandwerk*. Corvina, 1975; Христ. искусство Болгарии: Кат. выст. 1 окт.— 8 дек. 2003 г. М., 2003. С. 45). Искусство мастеров Стамбула оказало влияние на цветовую гамму рус. эмалей XVII в. (*Мартынова*. 2002. С. 14, 20).

Среди техник обработки металла известны литье,ковка, чеканка, выколотка, просечка, канфарение,



Оклад
иконы Божией Матери «Одигитрия».
Ок. 1560 г. (ГММК)

басма, гравировка, инкрустирование, гальваника (золочение, серебрение, патинирование), скань, филигрань, зернь, эмалирование. Для литургических сосудов предписывалось

использовать драгоценные металлы или олово, не образующее токсичных веществ. Клады с серебряными и золотыми церковными предметами известны с позднеантичного и ранневизант. периодов в М. Азии и Сирии. Металлические предметы церковного убранства, покрытые изображениями, повторяли иконографические изводы, принятые в иконописи и монументальной живописи, при обветшании их поновляли с сохранением древних частей; если же это было невозможно, их сохраняли в церковной казне или ризнице, отмечая в инвентарях и описях. Металлическую светскую посуду (ковши, чарки) вкладывали в храмы, дарили духовным особам, использовали в богослужении как сосуды для теплоты (укропники).

В технике литья изготавливали кресты-энколпионы, дробницы для украшения окладов и др. Грави-



Потир архиеп. Моисея.
1329 г. (ГММК)

ровкой выполняли изображения и надписи (потир архиеп. Моисея, 1329, ГММК). В технике огневого золочения, перенятой рус. мастерами у визант. мастеров, украшали церковные и алтарные врата (Васильевские врата, 1335/36, южный портал собора александровского Успенского монастыря). Филигранью, сканью и зернью декорировали оклады икон, книг, лампад. Разновидностью скани были напаянные на поверхность конусы из тонкой проволоки, часто применяемые мастерами Зап. Европы эпохи Оттонов (X — сер. XI в.) и московскими златокузнецами XIV в., украшавшими ими оклады икон (венец и гривенка иконы «Богородица Боголюбская» из Благовещенского собора Московского Кремля, венцы Богоматери на

иконе «Богородица Млекопитательница» (ГОП) (Мартынова, 1984. С. 109; Стерлигова, 2000. С. 207–213; Царский храм, 2003. С. 101–103. Кат. 9–10)). В зрелом средневековье на территории Др. Руси славились новгородская скань и филигрань, в период объединения Русского гос-ва ведущим центром техники скани стала Москва.

Одной из разновидностей эмалирования является техника черни, состоящая в нанесении на гравированное или протравленное на металле изображение массы из серебра, меди, свинца, серы и буры с последующим обжигом. В XVI–XVII вв. чернью украшали дробницы на служебных облачениях, пеленах, церковных предметах, именуемые в описях «дробницы святые писаны чернью» (Опись Образной палаты Моск. Кремля 1669 г.; см.: Успенский А. И. Церковно-археол. хранилище при Моск. дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 67–71). Чернью декорировали и оружие. Шедеврами серебро- и златоделия в XVII в. были украшенные эмалью образцы парадного оружия работы мастеров Оружейной палаты (Мартынова, 2002. Кат. 65, 66, 80–82, 104, 105, 221–224).

Камнерезное дело тесно связано с архитектурой и скульптурой. Античная традиция украшения зданий скульптурой была унаследована Византией и странами ее круга. Она



Ап. Лука и вмч. Георгий.
Резная иконка. 1-я треть XIII в.
(ГЭ)

нашла отражение в наружном декоре христ. храмов в Малой Митрополии в Афинах (XII в.), включающем античные рельефы, трансформированные в христ. духе. Рус. храмы в домонг. время, напр. собор Св. Софии в Киеве, украшали шиферными

плитами с рельефными фигурами св. воинов. Небольшая шиферная икона с оплечными изображениями Спасителя и св. Иоанна Предтечи из собрания А. С. Уварова (ГИМ) датируется XVIII–XIX вв.

Иностранцы, приезжавшие в Московское гос-во с правосл. Востока (архиеп. Арсений Элассонский в кон. XVI в., архидиак. Павел Алеппский в сер. XVII в.), отмечали роскошь убранства церквей, обилие жемчуга и драгоценных камней на предметах и одеждах. В XVI–XVII вв. отполированными и ограненными драгоценными камнями украшали оклады, венцы, привесы, цаты чтимых икон храмов Московского Кремля и др. Так, оклад Владимирской иконы Божией Матери, согласно описи Успенского собора 1627 г., был убран 64 «яхонтами лазоревыми» (сапфирами) разной величины, 44 лалами, 7 изумрудами, 25 раковинами, «камнем юга», «тунпасом» (топазом), примерно 160 «гурминскими зернами» (крупными и средними жемчужинами правильной формы), не считая привесов, прикладов и мелкого жемчуга на обниси элементов оклада (Описи моск. Успенского собора XVII в. // РИБ. 1876. Вып. 3. Стб. 375–376). По описи 1701 г., оклад той же чудотворной иконы был украшен почти 1 тыс. алмазов, а также камнями, жемчугом и привесами (Там же. Стб. 575–577). Местный образ Спасителя на престоле («Спас златая риза») имел на окладе 282 «изумрудца» помимо др. камней (Там же. Стб. 568). Согласно описи Благовещенского собора 1701–1703 гг., убор Донской иконы Божией Матери, сделанный по заказу царицы Наталии Кирилловны в сер. 90-х гг. XVII в., представлял собой «настоящую минералогическую коллекцию, т. к. состоял из шести сотен разным образом ограненных изумрудов, множества других драгоценных камней и жемчужин» (Царский храм, 2003. С. 63–78).

К камнерезному искусству относятся произведения *глиптики* — помещенные в оправу драгоценные и полудрагоценные камни с рельефными (камья) или контррельефными (инталия) изображениями. Визант. камеи с образами святых включались в декор предметов парадного характера (сапфировая камея X в. в составе панагии архиеп. Пимена, 1561, НГОМЗ) или в заказанные государями приклады к иконам («Бо-



Вмч. Георгий.
Панагия. XVI в.
(ГВСМЗ)

гоматерь Неопалимая Купина» в Кирилловом Белозерском мон-ре: золотая икона с цепью и сапфировой камеей с изображением вмч. Георгия — см.: *Опись Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.* СПб., 1998. С. 74), принадлежали знатым лицам (резной образ вмч. Георгия на камне «яшмере» мезецкого кн. Семена Романовича — см.: *Акты суздальского Спасо-Евфимиевского мон-ря, 1506–1608 гг.* М., 1998. С. 220).

Древнерус. мастера использовали античные, визант. или западноевроп. чаши из полудрагоценных камней для изготовления сосудов для причастия, напр. потиров (потир архиеп. Моисея Новгородского, 1329, ГММК). Подобные чаши имелись в московских и новгородских соборах, опись 1577–1578 гг. фиксирует в соборе г. Коломны «патыр... сердоличен» (Города России XVI в.: *Мат-лы писцовых описаний.* М., 2002. С. 7).

Среди техник художественной обработки стекла распространены выдувные изделия, штамповка, резьба, гравировка. Стеклопроизводство в Др. Египте, Др. Греции и Риме, в Византии. В домонг. Руси пользовались спросом цветные стеклянные бусы и браслеты. В Зап. Европе в эпоху готики стали делать стеклянные реликварии архитектурных форм, использовавшиеся для демонстрации святынь во время религ. процессий и церемоний. Расцвет западноевроп. художественного стекла начался с эпохи Ренессанса.

Стекло было основой *витража* — вида монументальной живописи, достигшего высшего развития в Зап. Европе, однако известного в Византии и странах ее круга.

Из стекла изготовлялась смальта для *мозаики* монументальной и миниатюрной, образцами последней являются визант. иконы XIII–XIV вв.

Стекло является основой перегородчатой и выемчатой *эмали*, украшающей изделия из металла. Техника перегородчатой эмали, получившая развитие в Византии IX–XII вв., состоит в напайании на металлическую поверхность тонких перего-



Панагия.
90-е гг. XVII в. (ГММК)

родок, образующих контуры изображений. Пустоты между ними заполняются порошкообразной цветной стеклянной массой, разведенной на воде или растительном связующем (мед, смола), с последующим обжигом и полировкой изделия. Наиболее знамениты эмали к-польских мастеров, работавших как для визант., так и для иностранных заказчиков (эмали X–XII вв. Пала д'Оро; первоначальные дробницы Мстиславова Евангелия, 1-я четв. XII в.). Более простой разновидностью эмали является выемчатая, предполагающая заполнение стеклянной массой углублений в медной или бронзовой основе, образующих изображение. Одним из древнейших центров производства эмалей был г. Лимож. Лиможскими эмальями украшены предметы утвари, найденные при археологических исследованиях в Суздале, оклад Евангелия из Антониева мон-ря (XIII в., НГОМЗ). В зрелом средневековье крупнейшим центром производства эмалей был Новгород, на рубеже XV и XVI вв. эта роль перешла к Москве. В XVII в. в различных рус. центрах

(Вятка, Ростов, Усолье) процветала живописная эмаль, украшавшая небольшие дробницы-медальоны. На серебряную или медную основу наносили фоновый слой одноцветной эмали, затем его расписывали эмалевыми красками, обжигали и полировали. С петровской эпохи в этой технике создавались портреты (мастера А. Г. Овсов, Г. С. Мусикийский).

Одним из крупнейших центров производства эмалей был Ростов, где к сер. XIX в. работали ок. 100 мастеров-эмальеров. В XVIII–XIX вв. эмалевыми медальонами (дробницами) с изображениями священных сюжетов украшали предметы церковного убранства (потир работы Егора Искорникова для Донского мон-ря, 1795, ГИМ; дарохранительница Казанского собора, 1803–1807, ГМИР; эмалевые вставки работы Д. И. Евреинова со сценами «Проповедь Иоанна Крестителя в пустыне» по оригиналу А. Р. Менгса, «Воскресение Христа» по оригиналу неизв. художника, «Преображение» по оригиналу Рафаэля, «Св. Семейство» по оригиналу А. Бронзино), облачения и архиерейские митры (митра XIX в., ГМЗ «Ростовский кремль»), оклады икон и напрестольных Евангелий. Эмалевые медальоны с изображениями чтимых святых служили паломническими реликвиями («Прп. Сергей Радонежский перед гробами родителей», 2-я пол. XIX в., ЦМиАР, Гос. Музей изобразительных искусств РТ (Казань)). Эмали в сочетании со сканью широко использовались в предметах т. н. рус. стиля 2-й пол. XIX — нач. XX в.

Материалом *керамики* (от греч. *κεράμιος* — черепок) служит глина, сформированная от руки или на гончарном круге и затем обожженная. Со времен античности керамические изделия украшали гравировкой, штамповкой, росписью с дальнейшим покрытием облицовочным слоем цветной глазури. В романскую эпоху (XI в.) возникает высококачественная архитектурная керамика — облицовочные плитки и изразцы. На территории стран визант. круга создавались керамические иконы, прообразом к-рых стала одна из главных христ. святынь — Нерукотворный образ Спасителя на черепице (Керамидион), находившийся в К-поле, почитавшийся наравне с Нерукотворным образом Спасителя на убрусе (Мандилион). Эти образы, тесно связанные с архитектурой,



Распятие с предстоящими.
Керамическая икона. Кон. XIII в.
(музей и, Папагги Паригоритиссы
в Арте, Греция)

в московских храмах XIV–XVI вв. нередко дополнялись др. элементами фасадного убранства, выполненными в технике керамики, напр. орнаментальными поясами. Подобные иконы встречались в Болгарии в X в. Среди рус. икон известны: круглая икона «Св. Георгий» из Успенского собора Дмитрова (2-я пол. XIV – 1-я пол. XV в.), иконы с фасадов Борисоглебского собора Старицы (1558–1561), «Распятие Христово» с арочным завершением и круглая икона «Спас Нерукотворный» (обе 1561, ГИМ). Изразцы с орнаментами входили в храмовый декор рус. зодчества XVII в. (соборы Ярославля, Иосифова Волоколамского мон-ря, Воскресенского Ново-иерусалимского мон-ря).

В западноевроп. искусстве религ. сюжеты изображали на печных изразцах (печной изразец с изображением мученичества, Богемия, XV в., Прага, Музей прикладного искусства). В эпоху Ренессанса в Италии получила развитие техника майолики: глина белого цвета покрывается 2 слоями глазури — непрозрачным, содержащим олово, и прозрачным блестящим, содержащим свинец. Роспись ведется по сырой глазури синей, зеленой, желтой и фиолетовой красками, способными выдерживать последующий обжиг. Особенно известны майолики, выполненные мастерами флорентийской семьи делла Робиа — Лукой, Джованни и Андреа, сотрудничавшими с выдающимися архитекторами, напр. с Ф. Брунелески. Майоликовые рельефы украшали интерьеры храмов (Капелла Пацци, 1430–1443) или фасады зданий (Воспитательный дом,

1444–1445). Популярностью пользовалась посуда из майолики: блюда, паломнические фляги, расписанные библейскими или аллегорическими сюжетами, заимствованными с гравюр, кувшины с украшениями и фигурами святых (кувшин с рельефными фигурами святых Екатерины, Варвары и Елисаветы, Богемия, XVI в., Прага, Музей прикладного искусства; паломническая фляга с изображениями Каина и Авеля, Урбино, XVI в., там же). Предметы из фаянса и фарфора (посуда, мелкая пластика), производившиеся в Европе с нач. XVIII в., служили гл. обр. для светских нужд. Значительно позднее фарфор начал использоваться для церковных украшений (фарфоровые иконостасы в мон-рях России 2-й пол. XIX в.).

Расцвет майолики эпохи модерна связан с декорацией фасадов, в т. ч. церковных: церквей в честь Воскресения Христова и Покрова Богоматери в Гороховском пер. в Москве (архит. И. Е. Бондаренко, 1907–1908), Спаса Нерукотворного в пос. Клязьма под Москвой (архит. С. И. Васюков, 1913–1916).

Среди техник церковных художественных тканей преобладают лицевое и орнаментальное *шитье*, гобелены. В ткачестве эпохи поздней античности и раннего христианства сосуществовали языческие и христ. орнаментальные мотивы и образы (копт. ткани IV–X вв., ГЭ). В вост. и зап. христианстве распространенным способом украшения тканых изделий, особенно предназначенных для церковной службы, была вышивка. В эпоху средневековья лицевое шитье было областью жен. творчества, отличавшегося особым благочестием, поскольку оно отчасти повторяло занятия Девы Марии во время Ее пребывания в иерусалимском храме, когда Она, согласно изводу Благовещения Пресв. Богородицы, прядла пурпурную нить. Прядение руками Богоматери символизировало Воплощение, сотканную плоть Богочеловека, что придавало древнему ремеслу богословский смысл.

Орнаментальное шитье в сочетании с драгоценными камнями, жемчугом, лицевыми и орнаментальными дробницами украшало одежды священнослужителей (Большой (Византия, 1414–1417, ГММК) и Малый (сер. XIV в., Византия, XV–XVII вв., Россия, ГММК) саккосы

митр. Фотия). Лицевое шитье использовалось при создании пелен к иконам, литургических и надгробных покровов. Иконография сюжетов, как правило, повторяла живописную иконографию. Работа над исполнением важных предметов шитья распределялась подобно работе над иконами или фресками. Знаменщиками композиций были лучшие художники своего времени. Так, в сер. — 2-й пол. XVII в. С. Ушаков занимался знаменанием произведений мастерских Оружейной палаты (Маясова. 2004. С. 9, 46–47). Др. мастера специализировались на «знаменании» слов и трав. Мастерские имели технические секреты и стилистические особенности. В XVI в. популярностью пользовалось шитье мастериц кнг. Евдокии (в иночестве Евфросинии) Старицкой, служившее образцом: известно, что в 1602 г. по указу Бориса Годунова в Кириллов Белозерский мон-рь возвратили плащаницу («воздух большой») работы старицкой мастерской, к-рый брали в Москву для копирования (Там же. С. 62). В XVII в. славились качеством и количеством произведений мастерские Строгановых.

К драгоценному убору богослужебных книг, прежде всего напрестольных Евангелий, относятся поворозы, или прокладницы, — богато украшенные закладки с орнаментальным шитьем и жемчугом. Ими



Вознесение.
Фрагмент Большого саккоса
митр. Фотия. 1414–1417 гг.
(ГММК)

закладывали тексты, читаемые на богослужении (Сазанова Е. Г. Закладки как элемент оформления напрестольных евангелий XVI–XVII вв. // Кировский худож. музей им. В. М.



и А. М. Васнецовых: Мат-лы и иссл. Киров, 2005. С. 4–11).

Ткани, а иногда и шитье иностранного производства широко использовались на правосл. Востоке для церковных облачений. Саккос, вероятно заказанный в Италии для К-польского патриарха Кирилла Лукариса (кон. XVI–XVII в., ГММК), украшают шитые вставки с изображениями святых; в сер. XVII в. этот саккос попал в Россию и принадлежал патриарху Иоасафу II.

Лицевое церковное шитье в зап. традиции могло иметь монументальный и мемориальный характер. Так, на ковре из Байё (ок. 1080, Музей в Байё; 2×0,5 м) запечатлена история завоевания Англии норманнами. Кроме того, зап. традиция использовала тканые стенные произведения (шпалеры) с изображениями новозаветных событий (поклонение волхвов, житие Богородицы, Апокалипсис). Некоторые тканые изделия церковного назначения, напр. производившиеся во франц. г. Туре ковры для скамей хора с обильным цветочным декором, имитировали завесы с приколотыми живыми цветами, традиционно украшавшие улицы во время прохождения религиозных процессий в праздник Тела Господня (*Corpus Christi*). Со средних веков до кон. XVI в. в Нидерландах, Франции, Германии изготавливали тканые произведения, предметы церковного облачения, а также гобелены и шпалеры с сюжетами церковного характера.

С эпохи Ренессанса гобелены ткали по картонам известных мастеров, в т. ч. на религ. сюжеты (серия гобеленов «Сказания о деве Марии Саблонской», Брюссель, 1518–1519, по картонам Б. ван Орлея (?)).

С XVII до нач. XIX в. интерес к религ. сюжетам и иной продукции церковного характера падает, европ. гобеленные мануфактуры сосредотачиваются на повторении произведений ведущих светских мастеров (П. П. Рубенса, Ф. Буше и др.).

Дерево, в т. ч. редких пород (кипарис — материал афонских резчиков), — один из наиболее древних материалов Д.-п. и. Ведущие техники обработки дерева — резьба и точение. Деревянные произведения церковного Д.-п. и. близки к произведениям архитектуры (царские и входные врата, напр. «Златые» врата для юж. входа в собор Св. Софии в Новгороде (60-е гг. XVI в.,

фрагменты в ГРМ), тябла и иконостасы XVII–XVIII вв., амвоны, напр. новгородский амвон (1533, ГРМ)) и скульптуры (статуи, распятия, votивные кресты, напр. Людогощинский крест (1359, НГОМЗ)), к «иконам на рези» («Никола Можайский»,



Крест.
Кон. XVII в.
(мон-рь при Дионисия
на Афоне)

XIV в., ГТГ; «Никола Можайский», XIV в., Никольская ц. Высоцкого мон-ря в Серпухове). Из дерева изготавливались служебные сосуды, а также деревянные кресты, четки, плоски, производимые монастырскими мастерскими для паломников наряду с написанием образов почитаемых святых, копий чтимых в обители икон и с переписыванием житий. В XVI–XVII вв. деревянной резьбой обильно украшали 2-сторонние кресты, оправленные драгоценными окладами.

Приемам резьбы по дереву близки приемы обработки кости: слонобая (хрисоэлефантинная техника) была известна с античности, позже в Византии, а также в Зап. Европе. Рус. мастера резали из моржовой кости (Киликиевский крест (1569, ВГИАХМЗ), резная икона «Свт. Петр, митрополит, с житием» (нач. XVI в., ГОП), по изводу аналогичная живописной иконе Дионисия).

История изучения Д.-п. и. Др. Руси идет параллельно с развитием истории и филологии (*Стерлигова*, 1996. С. 11–20). Этому процессу способствует начало крупных изменений сложившихся средневеков. комплексов церковного убранства (Петровский указ 1722 г. о привесах, влияние искусства Зап. Европы, идей протестантизма). Фор-

мируются первые светские собрания — древлехранилища, частные коллекции. До 2-й пол. XIX в. именно памятники Д.-п. и., а не живопись привлекают внимание ученых и ценителей национальных художественных древностей. Первое монографическое исследование Д.-п. и. было посвящено Магдебургским (Корсунским, Сигтунским) вратам новгородского Софийского собора (*Аделунг Ф. П.* Корсунские врата, находящиеся в новгородском Софийском соборе. М., 1834). Среди публикаций этого периода следует назвать «Древности Российского государства» И. М. Снегирёва (М., 1849–1853. 6 отд.), иллюстрации для к-рых (рисунки Ф. Г. Солнцева) послужили материалом для исследований И. Е. Забелина по истории рус. ремесел.

С сер. XIX в. активизировалось развитие церковной археологии, дополнявшей письменные источники и изучавшей произведения Д.-п. и. как памятники национальной истории и духовности. Были опубликованы: 2-я ч. «Археологических описаний церковных древностей в Новгороде и его окрестностях» (1861) архим. *Макария (Миролюбова)*, содержащая перечень утвари и икон разного времени и разных стран; исследования Г. Д. *Филимонова*, создателя Об-ва древнерус. искусства при московском Публичном музее (существовало в 1864–1874). Церковной утварью представлены памятники национальной истории в музейных и частных коллекциях этого времени: в коллекции П. И. Щукина, переданной им Историческому музею в Москве, в Музее древнерус. искусства АХ (1856), в ЦАМ СПбДА (1879). В трудах Н. П. Кондакова и Н. В. Покровского, опубликованных на рубеже XIX и XX вв., произведения церковной утвари, гл. обр. новгородские, были включены в историю как рус., так и всего христ. искусства. В это же время создавались описания крупных коллекций церковного убранства, предваряющие музейные каталоги, напр. описание Патриаршей ризницы в Московском Кремле архим. Саввы (*Указатель для обозрения моск. патриаршей (ныне синодальной) ризницы и б.-ки.* М., 1863⁴).

После 1917 г. большинство иконописцев были вынуждены специализироваться на производстве бытовых предметов (шкатулки, панно, броши,





адреса), украшенных росписью, в традиционно занимавшихся народными промыслами селах Палех, Мстёра, Федоскино, Холуй. Предметы, конфискованные у частных собственников и Церкви, составили основу крупных коллекций гос. музеев, в к-рых началось систематическое изучение памятников светской и церковной древности и их научная реставрация. В советский период исследование предметов церковной утвари и убранства, воспринимавшихся как второстепенные по отношению к архитектуре, скульптуре, живописи, в т. ч. иконописи, было возможно или в рамках народного искусства, или в контексте развития стиля, без рассмотрения их литургической функции.

Большой вклад в развитие изучения истории древнерус. искусства, в т. ч. памятников Д.-п. и., внесли находки, сделанные научными археологическими экспедициями. Труды А. В. Арциховского, В. Л. Янина, Б. А. Рыбакова, систематизировавшие итоги археологических открытий, создали базу для фундаментальных исследований истории древнерус. искусства. Во 2-й пол. XX в. предметы малых форм, выполненные в различных техниках, изучала Т. В. Николаева; произведения золотого и серебряного дела — М. М. Постникова-Лосева, Г. Н. Бочаров, И. А. Стерлигова; художественного литья, в т. ч. медного, — В. Г. Пуцко; шитья — Н. А. Маясова. Технику золотой наводки исследовал Н. Г. Порфиридов (НИАМЗ); обработки дерева — Н. Н. Померанцев, деревянной резьбы — И. И. Плешанова (ГРМ), И. М. Соколова (ГММК); перегородчатых эмалей — Т. И. Макарова. Различным вопросам, связанным с памятниками Д.-п. и. местных школ Др. Руси, посвящены труды А. В. Рындиной; работы о визант. Д.-п. и. публиковали А. В. Банк, В. Н. Залеская (ГЭ). Были изданы каталоги коллекций предметов Д.-п. и., а также посвященные этому вопросу отдельные монографии. Зарубежные исследователи сер. XX в. рассматривали предмет в его культурно-историческом контексте (*Grabar*. 1957). Новый этап в изучении отечественного средневека Д.-п. и. отмечен выставкой, посвященной празднованию 1000-летия христианства на Руси (Москва, АХ, 1988), широко представившей памятники церковного убранства. Современные исследова-

ния произведений Д.-п. и. строятся на их стилистическом искусствоведческом анализе в соединении с данными церковной археологии и смежных дисциплин источниковедения, палеографии, эпиграфики и др. (*Стерлигова*. 2000). Совр. выставки и каталоги представляют в экспозиции предметы церковного убранства с т. зр. материала и техники, а также их функции в храмовом ансамбле (Царский храм. 2003).

Лит.: *Забелин И. Е.* Ист. обозрение финифтяного и ценного дела в России. СПб., 1853; *он же.* О металлическом производстве в России // ЗРАО. 1853. Т. 5. С. 1–136; *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. СПб., 1861. 2 ч.; *Кондаков Н. П., Толстой И. И.* Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1897. Вып. 5; 1899. Вып. 4; *Покровский Н. В.* Древняя Софийская ризница в Новгороде // ВАИ. 1914. Вып. 22; Храм Воскресения и Покрова при 2-й моск. общине старообрядцев поморского брачного согласия в Токмаковом пер. М., 1914 (отд. отт. из: Церковь. 1914); *Пуцин А. С.* Памятники худож. ремесла Др. Руси X–XIII вв. Л., 1936; *Grabar A. N.* Le reliquaie byzantin de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle // Karolingische und Ottonische Kunst. Wiesbaden, 1957. Bd. 3. S. 282–297; *Даркевич В. П.* Произведения зап. худож. ремесла в Вост. Европе (X–XIV вв.). М., 1966; *Маясова Н. А.* Древнерус. шитье. М., 1971; *она же.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004; *Василенко В. М.* Народное искусство: Избр. труды о нар. творчестве X–XX вв. М., 1974; *он же.* Рус. прикладное искусство: Истоки и становление. М., 1977; *Постникова-Лосева М. М.* Рус. ювелирное искусство: Его центры и мастера XVI–XIX вв. М., 1974; *Пуцко В. Г.* Оклад рус. литург. книги XIV–XVI вв. // Музей при-мењене уметности. Београд, 1974. 36. 18. С. 13–32; *он же.* Рус. сюжетное худож. литье и его модели // Рус. медное литье. М., 1993. Вып. 2. С. 17–29; *Макарова Т. И.* Перегородчатые эмали Др. Руси. М., 1975; *она же.* Черное дело Др. Руси. М., 1986; *она же.* Древнерус. наследие в ювелирном деле ранней Москвы, XIV в.: Облачение митр. Алексея. М., 1998; *Николаева Т. В.* Прикладное искусство Моск. Руси. М., 1976; *Банк А. В.* Прикладное искусство Византии XI–XII вв. М., 1978; *Рындинова А. В.* Древнерус. мелкая пластика: Новгород и центр. Русь XIV–XV вв. М., 1978; *она же.* О литург. символике древнерус. серебряных панагий // Восточнохрист. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 204–219; Большая иллюстрир. энцикл. древностей // Пер.: Б. Б. Михайлов. Прага, 1980. С. 56–62. Ил. 60–72; *Демидов С. В.* Художник С. И. Васьков и его постройки в пос. Клязьма // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 111–116; Рус. прикладное искусство XIII — нач. XX в. из собр. ГВСМЗ / Авт.-сост.: Н. Н. Трофимова. М., 1982; Худож. шитье Др. Руси в собр. Загорского музея / Авт.-сост.: Т. Н. Манушина, науч. ред., введ.: Т. В. Николаева. М., 1983; *Мартынова М. В.* Оклад иконы «Богоматерь Млекопитательница» из собр. музеев Моск. Кремля // ДРИ. М., 1984. Вып.: XIV–XV вв. С. 101–112; *она же.* Московская эмаль XV–XVII вв.: Кат. М., 2002; *Борисова Е. А., Стернин Г. Ю.* Рус. модерн. М., 1994. С. 20–21. Ил. 180; *Залес-*

ская В. Н. К интерпретации символики литург. сосудов из собр. ГЭ // Восточнохрист. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 142–147; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. С. 150–154. Кат. 13; *Стерлигова И. А.* История собирания и изучения декоративно-прикладного искусства Вел. Новгорода // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. М., 1996. С. 11–20; *она же.* Драгоценный убор древнерус. икон XI–XIV вв.: Происхождение, символика, худож. образ. М., 2000; *Игошев В. В.* Ярославское худож. серебро XVI–XVIII вв.: Кат. М., 1997; Памятники архитектуры Москвы: Территория между Садовым кольцом и границами города XVIII в. (от Земляного до Камер-Коллежского вала). М., 1998. С. 273; Россия. Православие. Культура: Кат. выст. [М., 2000.] С. 121, 124–125, 250, 252. Кат. 596; Царский храм: Святые Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003; Италия и Моск. Двор: Кат. выст. / Сост.: И. И. Вишневецкая. М., 2004. С. 72. Кат. 96.

М. А. Маханько

ДЕКРЕТАЛИИ ГРИГОРИЯ IX

[лат. *Decretales Gregorii IX; Decretalium Gregorii IX libri quinque*; также «*Liber Extra*»], свод декретального права, часть «*Corpus iuris canonici*»; создан по инициативе папы Римского Григория IX.

В 1-й трети XIII в. стало необходимым упорядочить многочисленные декретальные своды, в т. ч. сборники фальшивых декреталий, имевших хождение в ун-тах Зап. Европы, а также поставить под контроль Папского престола процесс развития декретального права. Ок. 1230 г. папа Григорий IX поручил испан. доминиканцу *Раймунду Пеньяфортскому* составить на основе использовавшихся в ун-тах сводов декретального права единый сборник, систематизировав их материал. В 1234 г. готовый свод был представлен папе и обнародован как офиц. сборник католич. общецерковного декретального права. Буллой «*Rex pacificus*» от 5 сент. 1234 г. свод был направлен в Парижский и др. ун-ты. Офиц. названия свод не имел; в булле он, подобно сводам «*Quinque Compilationis antiquae*», назван «*Compilatio*»; у канонистов XIII в. встречаются названия «*Compilatio nova*», «*Compilatio domini Gregorii papae IX*», «*Decretales Gregorii VIII*» или просто «*Decretales*». При цитировании название свода обозначалось как «*extra[vagantes]*», откуда в Новое время распространилось название Д. Г. «*Liber Extra*», т. е. «*Liber extravagantium*» («*Книга экстравагант*» — так во 2-й пол. XII — 1-й трети XIII в. называли декреталии, не входившие в состав Декрета Грациана (*extra*



vagantes, букв. — имеющие хождение вне ч.-л.). По имени Григория IX Д. Г. назывались также «Gregoriana».

Д. Г. имели исключительно важное значение: во вводной булле папа запрещал впредь создавать и использовать в ун-тах к.-л. др. своды декреталий без папского разрешения. Д. Г. быстро получили признание в университетах в качестве сборника папского декретального права, но запрет Григория IX на создание и бытование др. сводов декреталий оказался неэффективным. Послания (litterae) Григория IX, изданные после 1234 г., собирались канонистами как «Экстраваганты» (после выхода Д. Г. так стали называть декреталии, не вошедшие в состав этого, а в посл. и др. аутентичных сводов), однако случаи вставки их в текст «Liber Extra» (в основном в составе «Новелл» пап 2-й пол. XIII в.) немногочисленны.

Папские декреталии не являлись законами в строгом смысле слова, поэтому Д. Г. были не сводом церковного законодательства, а официально обнародованным папой систематизированным сборником декреталий, предназначенным для преподавания канонического права в ун-тах и правовых школах. Встречающееся в историографии XIX в., а отчасти и XX в. рассмотрение Д. Г. как законодательного свода (П. Эрде — см., напр.: Erdö P. *Introductio in historiam scientiae canonicae: Praenotanda ad CIC. R.*, 1990. P. 62–98, 102–105), как попытки кодификации церковного права восходит к трактовке канонистами Нового времени и оспаривается мн. исследователями, которые оценивают законотворческие достижения Григория IX лишь как 1-й этап на пути к созданию кодекса церковного законодательства (напр., Ш. Куттнер, Ж. Франсен, К. В. Нёрр).

Д. Г. стали основным предметом изучения канонистов-декреталистов. Наиболее значительными комментариями являются «Summa super titulis Decretalium» (1241–1243) Готфрида Транийского, «Commentaria in quinque libros Decretalium», или «Apparatus» (1251–1254) папы *Иннокентия IV*, «Summa aurea» (ок. 1253) и «Lectura» (1270/71) Генриха (Энрико) Сузанского, кард.-еп. Остийского. Ординарной глоссой (см. *Glossa ordinaria*) на Д. Г. был признан аппарат глосс Бернарда Пармского (Бернардо ди Ботоне), созданный в 1241–1266 гг. (известно 4 редакции).

В XIV в. он был дополнен комментариями болонского канониста Иоанна Андреа (*Commentaria Novella in Decretales Gregorii noni*, ок. 1338). Сохранились перевод Д. Г. на франц. язык, сделанный в сер. XIII в. в Париже (известно 10 списков), и комментированный перевод на кастильский (испан.) язык (ок. 1300), не получившие, однако, широкого распространения.

Д. Г. использовались в преподавании и судопроизводстве только вместе с ординарной глоссой, главы (capitula) заучивались студентами с толкованиями ординарной глоссы и применялись в соответствии с этими трактовками.

Состав и структура. Составитель Д. Г. Раймунд Пеньяфортский в основу сборника положил материал «*Quinque Compilationes antiquae*». Помимо папских декреталий туда вошли др. типы грамот (в первую очередь папские постановления — *constitutiones*) и постановления папских Соборов XII–XIII вв. Составитель сохранил структуру предыдущих декретальных сводов с делением на 5 книг, на титулы и главы (capitula), а также методику обработки декреталий. Из 2139 глав «*Quinque Compilationes antiquae*» он взял 1756 глав (82%) (некоторые главы были разбиты на части, поэтому всего заимствовано 1767 глав), добавив к ним 195 посланий (litterae) Григория IX и 9 посланий его предшественников (7 из них — *Иннокентия III*), не вошедших в свое время в «*Quinque Compilationes antiquae*». 1971 глава Д. Г. распределена по 5 книгам и 185 титулам; внутри титулов главы следуют в хронологическом порядке. Составитель устранил повторы и противоречия в тексте посланий, сократил не представлявшие интереса с юридической т. зр. части текста (*partes decisae*). Также он подверг ревизии материал предыдущих сводов: ввел 5 новых титулов (4 из них заимствовано из сводов рим. права), перенес более сотни декреталий в др. титулы, тем самым поменяв их интерпретацию, путем сокращений и вставок текста он изменил смысл глав, фактически превратив значительную часть декреталий в *constitutiones* с абстрактно сформулированными правовыми нормами (см., напр.: *Liber Extra*. X 1. 6. 30; X 2. 27. 19; X 2. 22. 8). Однако работа по систематизации материала не была доведена до конца: уже в

XIII в. канонисты отмечали не устаревшее Раймундом Пеньяфортским дублирование, некоторые противоречия и не всегда оправданное распределение глав по титулам. С XVIII в. в ходе критического изучения текста Д. Г. предметом специальных исследований (преимущественно протестантских ученых — Й. К. В. Штека, А. Тайнера, Э. Фридберга) стали методы работы Раймунда Пеньяфортского, неточности, допущенные им, а также накопившиеся за последующие столетия.

Книги 2 (*judicium*) и 4 (*sponsalia*, или *connubium, matrimonium*) тематически наиболее однородны и содержат послания, посвященные соответственно процессуальному праву (в первую очередь апелляционному судопроизводству; титул 28 «*De appellationibus*» самый обширный, состоит из 73 глав) и нормам, регулирующим заключение брака. 3 др. книги содержат более разнородный материал. В 1-й кн. (*judex*) собраны главы, излагающие положения об источниках права, нормах, регулирующих церковные выборы, замещение и функционирование церковных должностей, деятельность церковных судей и судейских должностных лиц низшего ранга, включая представителей сторон (прокураторов, синдиков), третейских судей, заключение договоров (титул 35 «*De pactis*», титул 36 «*De transactionibus*»). Каноны 3-й кн. (*clericus*) посвящены правам лиц и особенно нормам, регулирующим распоряжение церковными бенефициями, наследственному праву, клятвам, орденскому праву, сакраментальному праву. В кн. 5 (*crimen*) содержатся нормы уголовного и уголовно-процессуального права, в т. ч. касающиеся церковных санкций (в первую очередь отлучения; соответствующий титул содержит 60 глав). По аналогии с *Дигестами Юстиниана* свод Д. Г. завершают титулы «*De verborum significatione*» (О значении слов) и «*De regulis juris*» (О правилах права), в которых содержится толкование терминов права и кратко сформулированы абстрактные принципы права.

Рукописи и издания. Свод Д. Г. был самым распространенным из сводов канонического права католической Церкви. Количество сохранившихся списков превосходит количество списков *Декрета Грациана*, даже несмотря на большие потери в период *Реформации*, когда своды



папского декретального права уничтожались с особым рвением (начало этому положил М. Лютер, к-рый в 1520 в Виттенберге вместе с папской буллой сжег свод декретального права). К наст. времени благодаря исследованиям М. Бертрама известно 675 более или менее полных списков Д. Г. и ок. 40 фрагментов, не считая большого числа различных сокращенных вариантов (эксцерптов); эти данные неокончательные. Большая часть списков относится к сер. XIII – сер. XIV в. и была изготовлена в североитал. и франц. ун-тах. С изобретением книгопечатания Д. Г. неоднократно издавались; известно не менее 53 изданий, опубликованных до 1500 г. 1-е издание было выполнено ок. 1468/71 г. в Страсбурге Г. Эггештейном. Сохранилось более 2 тыс. инкунабул, изданных в 1468/71–1500 гг. Издания XVI–XVII вв. мало исследованы, их точное число неизвестно. Парижские издания 1500 и 1503 гг. У. Геринга и Б. Рембольга, подготовленные Ж. Шапшюи, легли в основу офиц. рим. издания «Corpus juris canonici» (R., 1582). Текст Д. Г. в них, а также в большинстве др. изданий XV–XVII вв. был снабжен ординарной глоссой. Осушественное Фридрихберг последнее издание Д. Г. в составе «Corpus juris canonici» (Lipsiae, 1881; Graz, 1959¹) до наст. времени остается лучшим. В основе издания Фридрихберга лежит рим. издание 1582 г., дополненное и исправленное с учетом изданий Ю. Х. Бёмера (Halle, 1747) и Э. Рихтера (Lpz., 1839), 9 списков Д. Г., 18 списков «Quinque Compilationes antiquae» и др. декретальных сводов XIII–XIV вв.

В основе средневеков. системы цитирования Д. Г. лежит способ цитирования сводов «Quinque Compilationes antiquae»: указывалось общее название свода «Extra», «Ex», «X», сокращенное название титула, начальные слова (Incipit, Initia) главы (до XVI в. нумерация титулов и глав отсутствовала; напр., «Extra. de serv. non ordi., miramur» означало Liber Extra. Lib. 1. Titulus 18 «De servis non ordinandis et eorum manumissione». Capitulum 7 «Miramur»; «X de furt. c. fures» – Liber Extra. Lib. 5. Titulus 18 «De furtis». Capitulum 2 «Fures»). В XVIII–XIX вв. цитирование постепенно приобрело форму указания номеров книг, титулов, глав, хотя встречаются еще и сокращенные наименования титулов. Так, «с. 7 X

(1, 18)» значит Liber Extra. Lib. 1. Titulus 18 «De servis non ordinandis et eorum manumissione». Capitulum 7 «Miramur»; «с. 2 X, V de furtis» – Liber Extra. Lib. 5. Titulus 18 «De furtis». Capitulum 2 «Fures». В «Codex juris canonici» 1917 г. и лит-ре к нему ссылки даются по образцу Декрета Грациана: номер главы, название свода, сокращенное название титула, номер книги и титула (напр., «с. 26, X, de appellationibus, II, 28» означает ссылку на Liber Extra. Lib. 2. Titulus 28 «De appellationibus». Capitulum 26). В совр. исследованиях по каноническому праву католич. Церкви принято обозначение глав сводов «Corpus iuris canonici» по аналогии с «Corpus juris civilis» Юстиниана. Для Д. Г. указывается сокращенное обозначение свода X и номера книги, титула, главы, разделяемые точками: X 1. 6. 13 – Liber Extra. Lib. 1. Titulus 6 «De electione et electi potestate». Capitulum 13 «Quum monasterium».

Ист.: Liber Extra // Corpus iuris canonici / Ed. E. Friedberg. Lipsiae, 1881. Vol. 2. Decretalium collectiones. P. X–XLIX, 1–928; Decretales de Gregorio IX, Version medieval española / Publ. J. M. Mans Puigarnau. Barcelona, 1939–1943. 3 vol.

Лит.: Steck J. Ch. W. De interpolationibus Raymundi de Penna Forti decretalium compilatoris commentariolum. Lipsiae, 1754; Theiner A. Disquisitiones criticae in praecipuis canonum et decretalium collectiones seu Syllodes Gallandianae. R., 1836. P. 37–77; Phillips G. Kirchenrecht. Regensburg, 1851. Bd. 4. S. 252–314; Schulte J. F., von. Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. Stuttgart, 1877. Bd. 2. S. 3–25; Rittner E. Zu Friedberg's Ausgaben der Gregorianischen Decretalen-Sammlungen und der Quinque Compilationes Antiquae // Zschr. f. Kirchenrecht. B., 1884. Bd. 19. S. 71–84; Fournier E. L'accueil fait par la France du XIII^e siècle aux Decretales pontificales: Leur traduction en langue vulgaire // Acta congressus iuridici intern. VII saec. a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis. R., 1936. Vol. 3. P. 247–267; Hove A., van. Prolegomena ad CIC. Mechliniae, 1945². P. 357–361, 473, 476–480, 485–486, 495–501; Sticler A. M. Historia iuris canonici latini. Torino, 1950. T. 1. P. 237–250; Horwitz S. Magistri and magisterium: St. Raymond of Penyafort and the Gregoriana // Escritos del Vedat. Torrente, 1977. Vol. 7. P. 209–238; Kuttner S. Raymond of Penyafort as Editor: The «decretales» and «constitutiones» of Gregory IX // Bull. of Medieval Canon Law. 1982. Vol. 12. P. 65–80; Pellegrino P. Osservazioni a proposito di una questione disputata sulla promulgazione della legge nelle Decretali di Gregorio IX // Diritto, persona e vita sociale: Scritti in memoria di O. Giacchi. Mil., 1984. Vol. 1. P. 137–153; Pennington K. Gregory IX, Emperor Frederick II and the Constitutions of Melfi // Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages / Ed. J. R. Sweeney, S. Chodorow. Ithaca, L., 1989. P. 53–61; idem. Popes, Canonists and Texts: 1150–1550. Aldershot, 1993; Binkley P. Tractatus Novarum Decretalium: Verses on the Liber Extra

// Media Latinita: A Coll. of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L. J. Engels / Ed. R. I. A. Nip e. a. Steenburgh, 1996. P. 187–191; Germoynik F. Indices ad Corpus Iuris Canonici. Ottavae, 2000. P. 169–306, 409–450, 471–497; Erdo P. Die Quellen des Kirchenrechts: Eine geschichtl. Einf. Fr./M., 2002. S. 114–124; Berttram M. Die Dekretalen Gregors XI.: Kompilation oder Kodifikation? // Magister Raimundus: Atti d. Conv. per il IV centenario d. canonizzazione di St. Raimondo de Penyafort (1601–2001). R., 2002. P. 61–86; idem. Signatureliste der Handschriften der Dekretalen Gregors IX. (Liber Extra). Stand Oktober 2005 // http://www.dhi-roma.it [Электр. ресурс]; Murano G. Opere diffuse per Exemplar e Pecia. Turnhout, 2005. P. 357–366.

Библиогр.: Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Lpz.; Stuttg., 2000. Bd. 10. N 11450–11502 [указ. раннепечатных изданий Д. Г.].

Е. В. Казбекова

ДЕКРЕТАЛИСТЫ [лат. decretalists; нем. Dekretalisten; англ. decretalists; франц. decretalistes], средневековые юристы в Зап. Европе, занимавшиеся изучением сводов декретального права. Изучение и комментирование университетскими юристами сводов декретального права началось в посл. трети XII в.; ко 2-й трети XIII – нач. XIV в. сложились основные декретальные своды, к-рые впосл. вошли в «Corpus iuris canonici». После создания ординарных глосс (см. Glossa ordinaria) на Декреталии Григория IX (или «Liber Extra») и «Liber Sextus» работа Д. сводилась в основном к комментированию глосс, а не сводов.

История декреталистики исследована слабо, отсутствуют критические издания большинства сочинений Д., в т. ч. ординарных глосс на своды декретального права. К наст. времени известно более 350 Д., живших в посл. трети XII – нач. XVI в. (см.: Schulte); однако, очевидно, число их было больше; многие сочинения анонимные. Во 2-й пол. XIV – нач. XVI в. разделение специалистов по каноническому праву на декретистов и Д. становится менее выраженным, сохранились имена ок. 200 канонистов, декретистов и Д., этого времени. Наиболее известные Д. кон. XII–XIII в.: Бернад Павийский (глоссы на «Compilatio I»), Алан Английский (глоссы на «Compilatio I», «Compilations II»), Иоанн Уэльский (глоссы на «Compilations II», «Compilations III»), Иоанн Тевтон (Немецкий), к-рого ряд историков идентифицируют с Иоганном Цемекой, или Зекемой (глоссы на compilationes III, IV, V, Декрет Грациана), Танкред (глоссы на compi-





lationes I, II, III), Дамас Венгерский (известностью пользовались его «Brocarda» и «Quaestiones» на Декрет Грациана и декретальные своды). Создавались также Notabilia, Summae, Lecturae и др. жанры комментариев. В трудах Д. использовался Декрет Грациана, и наоборот, в комментариях на Декрет Грациана давалось много отсылок на своды декретального права и сочинения Д.

Самый большой комплекс комментариев был создан на свод «Liber Extra». Наиболее известными являются: «Summa super titulis Decretalium» (Сумма на титулы Декреталий, 1241/43) кард. Готфрида Тракийского, «Apparatus» (ок. 1251/54) папы *Иннокентия IV*, эскерпты из «Summa aurea» (1251/53) и «Lectura» (1270/71) Генриха (Энрико) Сузанского, кард.-еп. Остийского, а также «Novella Commentaria in quinque libros Decretalium» (Новые комментарии на пять книг Декреталий, ок. 1338) *Иоанна Андреа*. Оригинальный характер носит «Summa juris canonici» (Сумма канонического права, между 1218 и 1221) *Раймунда Пеньяфортского*. Новеллы пап 2-й пол. XIII в., создававшиеся как дополнения к «Liber Extra», были глоссированы *Бернардом Компостельским Младшим*, папой *Иннокентием IV*, *Бернардом Пармским* (*Бернардо ди Ботоне*), *Генрихом Сузанским* и др. *Вильгельм Дуранд Старший* свел процедурное право из Декрета Грациана и «Liber Extra» в «Speculum iudiciale» (Судебное Зерцало, 70–80-е гг. XIII в.), пользовавшееся большим авторитетом в XIV–XVI вв. Помимо комментариев на «Liber Sextus» *Иоанна Андреа* (Novella Commentaria in Sextum Librum Decretalium – Новые комментарии на шестую книгу Декреталий, 1338–1342) авторитетными считались созданные в нач. XIV в. аппараты глосс франц. Д. *Жана Лемуана* (впосл. кард. *Иоанн Монах*) «Glossa aurea» (Золотая глосса, ок. 1301) и Д. из *Болоньи Гвидо де Баизио Архидиакона*. Неаутентичные своды декреталий *Бонифация VIII* и *Бенедикта XI* глоссировал *Иоанн Монах*. Комментарии на «Clementinae» написали *Гийом из Монлозёна*, *Жеслен де Кассань*. Экстраваганты пап 1-й четв. XIV в. были глоссированы *Гийомом из Монлозёна*, *Жесленом де Кассанем*, *Иоанном Монахом*.

В декретистике и декреталистике довольно рано сложилась система

ординарных глосс; своды декретального права использовались в преподавании и в судопроизводстве только вместе с ординарной глоссой, содержащей общепризнанную трактовку положений их титулов и глав. Ординарной глоссой на «Liber Extra» во 2-й пол. XIII в. считался аппарат глосс *Бернарда Пармского*, созданный в 40–60-х гг. XIII в. В нач. XIV в. этот труд был переработан и включен в комментарий *Иоанна Андреа*. В XIV–XVI вв. этот комментарий стал ординарной глоссой на «Liber Extra» и лег в основу офиц. трактовки в рим. издании «Cognus juris canonici» (1582). Ординарная глосса на «Liber Sextus» *Бонифация VIII* (1298) была создана *Иоанном Андреа* через несколько лет после обнародования свода в 1303–1305 гг. Его комментарий на «Клементины» (1322) был признан в ун-тах ординарной глоссой. В нач. XV в. на его основе создан комментарий итал. канониста кард. *Франческо Забареллы* (1360–1417), к-рый также глоссировал «Liber Extra» (1404–1410). Ординарной глоссой на «Экстраваганты» папы *Иоанна XXII* была признана глосса *Жеслена де Кассаня* (1325–1327).

После создания ординарных глосс на своды «Liber Extra» и «Liber Sextus» деятельность Д. свелась к комментированию самих глосс, что было вызвано отчасти и тем, что в XIV в. декретальное право утратило роль новейшего папского права — теперь новые комментарии создавались гл. обр. на решения суда Римской Роты (decisiones Rotae Romanae). В XV–XVI вв. было создано несколько значительных комментариев на декретальные своды — кард. *Франческо Забареллы*, итал. канониста *Никколо деи Тодески* (по прозвищу *Палермец* или *Сицилийский Аббат*), *Иоанна из Леньяно*. Знаток гражданского права *Бальдо деи Убальди* (1327–1400) создал комментарий на первые 3 книги «Liber Extra».

Ист.: *Tancredus*. Summa de matrimonio / Ed. A. Wunderlich. Gött., 1841; *Pilius, Tancredus, Gratia*. Libri de iudiciorum ordine / Ed. Fr. Bergmann. Gött., 1842. Aalen, 1965^r. P. 87–316; *Ioannes Andreae*. In quinque decretalium libros novella commentaria. Venetiis, 1581. Torino, 1963^r. 5 vol.; *idem*. Novella super Sextum. Venezia, 1499. Graz, 1963^r; *Raimundus de Pennaforte*. Summa... / Ed. X. Ochoa, A. Diez. R., 1975. T. A: Summa de iure canonico; *Goffredus Tranensis*. Summa super titulis decretalium. Lugduni, 1519. Aalen, 1968^r; *Innocentius IV, papa*. Commentaria in Decretalium Gregorii IX. Fr./M., 1570 [= *Sinibaldus Fliscus (Innozenz IV)*. Apparatus in

V libros Decretalium Gregorii IX. Fr./M., 1968]; *Henricus de Segusio, card. Hostiensis*. In Decretalium Commentaria. Venezia, 1581. Torino, 1965^r. 2 vol.; *idem*. Summa una cum summaris et annotationibus N. Sperantii (i. e. N. Soranzo). Lugduni, 1537. Aalen, 1962^r; *Johannes Monachus Picardus Cisterciensis*. Glossa aurea nobis priori loco super Sexto Decretalium Libro addita. P., 1535. Aalen, 1968^r; *Franciscus Zabarella*. Commentaria in quinque libros decretalium. Venetiis, 1502. R., 2000^r; *Nicolaus de Tudeschis*. Commentaria in quinque Decretalium libros. Venetiis, 1617; *Bernardi Papiensis Faventini episcopi* Summa decretalium / Ed. E. A. T. Laspeyres. Ratisbonae, 1860. Graz, 1956^r; *Johannis Teutonicus* Apparatus glossarum in Compilationem tertiam / Ed. K. Pennington. Vat., 1981. Vol. 1; Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum / Ed. A. Garcia y Garcia. Vat., 1981. (Monumenta Iuris Canonici. Ser. A; 2). Лит.: *Schulte J. F., von*. Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. Stuttg., 1875–1880. 3 Bde; *Kuttner S.* Repertorium der Kanonistik (1140–1234): Prodromus corporis glossarum. Vat., 1937. 1981^r. Vol. 1. S. 322–452; *idem*. Notes of the Glossa ordinaria of Bernard of Parma // Bull. of Medieval Canon Law. R., 1981. Vol. 11. P. 86–94; *idem*. Gratian and the Schools of Law, 1140–1234. L., 1983; *Hove A., van*. Prolegomena ad CIC. Mechliniae, 1945. P. 442–453, 467–528; *Kuttner S., Rathbone E.* Anglo-Normann Canonists of the 12th Cent.: An Introduct. Study // Traditio. N. Y., 1949–1951. Vol. 7. P. 279–358; *Le Bras G., Lefebvre C., Rambaud J.* L'Âge classique, 1140–1378: Sources et théorie du droit. P., 1965. Passim. (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident; 7); *Ourliac P., Gilles H.* La période post-classique (1378–1500): La problématique de l'époque. Les sources. P., 1971. (Ibid.; 13); *Garcia y Garcia A.* La canonistica ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano // Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. Salamanca, 1967. Vol. 1. P. 397–434; 1971. Vol. 2. P. 183–214; 1976. Vol. 5. P. 351–402; *idem*. Estudios sobre la canonistica portuguesa medieval. Madrid, 1976; *Bertram M.* Aus kanonistischen Handschriften der Periode 1234 bis 1298 // Proc. of the 4th Intern. Congr. of Medieval Canon Law / Ed. S. Kuttner. Vat., 1976. S. 27–44. (Monumenta Iuris Canonici. Ser. C; 5); *idem*. Clementinenkommentare des 14. Jh. // QFIAB. 1997. Bd. 77. S. 144–175; *Landau P.* Die Entstehung der systematischen Dekretalensammlungen und die europäische Kanonistik des 12. Jh. // ZSRG.K. 1979. Bd. 65. S. 120–148; *Idem* (repr.: *Landau P.* Kanones und Dekretalen. Beitr. z. Geschichte d. Quellen d. kanonischen Rechts. Goldbach, 1997. S. 120–148 (в пагинации 1-го изд.: S. 227–255)); *Boyle L. E.* The Beginnings of Legal Studies at Oxford // Viator. Turnhout, 1983. T. 14. P. 107–131; *Pennington K.* Johannes Andreae's Additiones to the Decretals of Gregory IX // ZSRG.K. 1988. Bd. 74. P. 328–347; *Erdö P.* Introductio in historiam scientiae canonicae: Praenotanda ad CIC. R., 1999. P. 62–98, 102–105; *Schrage E. J. H., Dondorp H.* Utrumque Ius: Eine Einf. in d. Studium d. Quellen d. mittelalterlichen gelehrten Rechts. B., 1992. S. 98–110, 117–122 [Библиогр.]; *Galmes Mas L.* Bibliografía de S. Ramon de Penyafort // Magister Raimundus: Atti d. Conv. per il IV centenario della canonizzazione di S. Raimondo de Penyafort (1601–2001) / A cura di C. Longo. R., 2002. P. 11–34; *Murano G.* Opere diffuse per Exemplar e Pecia. Turnhout, 2005. P. 354–381, 519–525, 570–589.

Е. В. Казбекова



ДЕКРЕТАЛИЯ [лат. *decretalis, littera decretalis, epistola decretalis*], тип папских грамот: 1) в средние века и Новое время — приговоры, решения и определения папского суда по отдельным делам; ответы папы на вопросы ординарных и делегированных церковных судей (архиепископов, епископов, аббатов и др.), касающиеся церковной дисциплины и канонического права в целом; 2) общее наименование для канонов, входящих в своды декретального права (хотя в их составе находились не только Д., но и декреты Соборов, папские постановления (*consultationes*) и др. типы папских грамот); 3) после реформ папы Льва XIII (1878–1903) обозначение *litterae decretales* употребляется для консисторских булл; 4) в широком смысле — синоним *decretum*, папской грамоты с предписанием, повелением; употребляется также как синоним всех папских посланий (*litterae*) о церковной дисциплине.

Происхождение и типология. Прилагательное *decretalis* (определяемый декретом, декретный) не встречается в классической латыни и появляется в поздней античности в законодательных актах, судебных и делопроизводственных документах имп. канцелярии и церковных учреждений (напр., в Дигестах Юстиниана — Dig. 38. 9. 1. 7). Прилагательное *decretalis* происходит от *decretum* (распоряжение, приказание, имп. декрет), обозначало, что юридическая сила определяемого декретом (декретального) действия или состояния зависит от постановления магистрата или решения судьи. В поздней античности и раннем средневековье термины *littera/epistola decretalis* и *decretum* часто употреблялись как синонимы применительно к папским грамотам, представляющим собой ответы на обращения в Рим за консультацией по вопросам вероучения, церковной дисциплины или за правосудием и содержащим папское распоряжение, повеление. Формирование Д. как особого типа папских грамот произошло к XII–XIII вв.

Первые сохранившиеся Д. относятся к кон. IV в., к правлению пап Дамаса I (366–384) и Сириция (384–399). В историографии Нового времени распространена гипотеза о том, что появление Д. в кон. IV в. было связано с передачей в 378/9 г. императорами Грацианом и Валенти-

нианом II Римскому епископу высшей судебной власти в церковных делах на территории Зап. Римской империи (рескрипт «*Ordinariogum*», согласно к-рому кафедра Римского епископа наряду с Собором 15 епископов провозглашалась высшей инстанцией в разбирательствах обвинений, выдвинутых против митрополитов и епископов, и 2-й инстанцией после императора в гражданском судопроизводстве, а также сходная привилегия имп. Валентиниана III от 8 июля 445 г. (PL. 54. Col. 636–640)).

Д. представляли собой послания-предписания (*epistolae preceptoriae*); уже в ранних Д. декларируется их равенство по значимости и действующей силе с соборными постановлениями. Начиная с папы Римского Сириция в Д. употреблялась формула *volumus et mandamus* («мы желаем и повелеваем» — послание «*Directa*» от 10 февр. 385 г. к еп. Имерию Таррагонскому — *Jaffé*. RPR. N 255) и др. формулы предписывающего характера (*praecipimus, decernimus, decrevimus, jubemus* и т. д.). Послания, где речь шла о ересь и вопросах церковной дисциплины, направлялись церковным иерархам или могли иметь коллективного адресата (напр., «епископам Галлии и Испании», «епископам Кампании и Тосканы»). Сохранилось мало ранних сводов папских грамот (*litterae*), наиболее известные — «*Canoness urbiscani*» (30–40-е гг. V в., Галлия) и «*Epistolae decretales*» (сер. V в., Рим), в к-рых представлены Д. 401–432 гг. Ранние папские Д. и послания, носившие в основном полемический характер и созданные по поводу догматических и дисциплинарных споров, сохранились также в сочинениях церковных писателей Евсевия, еп. Кесарийского, Илария, еп. Пиктавийского, Феодорита, еп. Кирского, Созомена. Нек-рые папские грамоты из сочинений церковных писателей позднее вошли в своды церковного права. Небольшое число Д. сохранилось во фрагментах регест и в применявшихся в папской канцелярии сборниках формул (особенно начиная с правления папы Льва I Великого (440–461)). Значительное число Д. сохранилось от пап Геласия I (492–496), Гормизда (514–523), Вигилия (537–555), Пелагия I (556–561). По количеству и значимости для церковного права их превосходят послания папы св. Григория I Великого (590–604) (более 850). Боль-

шинство его посланий, вошедших в состав сводов церковного права вместе с Д. его предшественников на Римской кафедре, были по своему характеру постановлениями по вопросам церковного управления и дисциплины, изданными по инициативе папы; как и Д., они посвящены решению конкретных проблем.

В «*Collectio Frisingensis*» (I Фрайзингский свод, нач. VI в. — Monac. Lat. 6243) были собраны папские Д. — от Дамаса I до Геласия I; в «*Collectio Quesneliana*» (Свод Кенеля, нач. VI в.; назван по имени изд. Паскье Кенеля; частично изд. — PL. 56. Col. 359–747) представлены Д. и послания папы Льва I Великого. Наиболее значительным сводом ранних Д. является «*Collectio Dionysiana*», созданный ок. 510/4 г. в Риме мон. Дионисием Малым. Во 2-й ч. «*Collectio Dionysiana*» — «*Liber decretalium*» (Книга декреталий; частично изд. — PL. 67. Col. 230–316) — в хронологическом порядке представлено 38 Д. пап — от Д. Сириция (384–399) до Д. Анастасия II (496–498). Методика обработки материала и структура свода были заимствованы Дионисием из Кодекса Феодосия. Свод Дионисия Малого получил широкое распространение и послужил источником материала для др. сводов церковного права: «*Collectio Hispana*» (VI в.; во 2-й ч. собрано в хронологическом порядке 105 Д. пап — от Д. Дамаса I до Д. Григория I Великого); «*Collectio Dionysio-Hadriana*» (774, Рим; назван по имени папы Адриана I, содержит послания пап Зосимы, Льва I, Илария, Симплиция, Феликса I, Симмаха, Гормизда и др. — PL. 67. Col. 135–346), «*Collectio Dacheiana*» (ок. 800, Лион; назван по имени изд. Ж. Л. д'Ашери), *Лжеисидоровых декреталий* (сер. IX в., Сев.-Зап. Франция; в 1-й ч. помещено 60 фальсифицированных Д. пап — от Д. Климента до Д. Мильтиада). В кон. IX–XI в. Лжеисидоровы декреталии получили широкое распространение, оказав значительное влияние на развитие канонического права католической Церкви.

В XI–XII вв. папские Д. из перечисленных сводов вошли в крупные своды церковного права Бурхарда, еп. Вормского, и Иво, еп. Шартрского. В период *григорианской реформы* интерес к древним папским грамотам обусловил широкое заимствование материалов из раннесредневеков. сводов, особенно из Лжеисид-



доровых декреталий, а также появление заново открытых Д. ранних пап в итал. сводах «Collectio septuaginta quattuor titulorum», или «Collectio diversorum sententiae patrum» (Свод из 74 титулов, Свод высказываний различных отцов; между 1050 и 1076), «Collectio Anselmi episcopi Lucensis» (Свод Ансельма, еп. Лукского, ок. 1083), в своде кард. Деуседита (между 1083 и 1087), «Collectio Britannica» (ок. 1090, Рим — Lond. Brit. Mus. Add. 8873). Если до 1159 г. известно ок. 10,5 тыс. папских посланий, то начиная с понтификата *Александра III* (1159–1181) их количество резко возросло, к нач. XIII в. насчитывалось ок. 7 тыс. новых Д.

Д. содержали папскую интерпретацию тех или иных правовых вопросов и отражали изменения, происшедшие в XII–XIII вв. в церковном судопроизводстве и управлении под влиянием реформ папского суда и куриального делопроизводства, а также рецепции рим. права в связи с расцветом ун-тов, выделением канонического права (после появления Декрета *Грациана*) как самостоятельной области знания, увеличением количества юристов среди священнослужителей, судей, служащих церковных курий и канцелярий. Для ознакомления с позицией Папского престола по актуальным в то время вопросам права канонисты в ун-тах и правовых школах с 60-х гг. XII в. стали собирать папские Д. в сборники и использовать их в преподавании канонического права. В сочинениях декреталистов (канонистов, изучавших декретальные своды) кон. XII–XIII в. было сформулировано каноническое учение о папских Д., разработана их типология. Опираясь на тезис о папе как о верховном законодателе и судье в католич. Церкви, канонисты разработали концепцию, согласно к-рой общие положения папских грамот, изданных по частному поводу, а также нормы права, к-рые можно вывести на их основе, обладали силой общецерковных законов.

Во 2-й пол. XII–XIII в. завершается формирование основных типов Д. 1. «Консультации» — Д., изданные в ответ на вопросы (consultationes) местных церковных судей, обращенные в папскую курию по сложным проблемам канонического права, догматике, церковной дисциплине, отношениям со светскими властями; нек-рые Д. XII–XIV вв. содержат

ответы папы сразу на неск. вопросов (см., напр.: Liber Extra. X 1. 29. 27) и напоминают сборники «Quaestiones» (жанр юридической лит-ры, запись вопросов и развернутых ответов на университетских диспутах). При Иннокентии III возрастает число абстрактно сформулированных постановлений-constitutiones, действие к-рых распространялось на всю католическую Церковь, и Д. с общими формулировками (см.: Liber Extra. X 1. 29. 27; X 1. 9. 10; X 5. 3. 32).

2. Судебные документы, в первую очередь папские мандаты (mandata), издавались в ответ на обращения в папский суд как в 1-ю инстанцию, на апелляции на приговоры, вынесенные местными церковными судьями, направленные в Папскую курию как в высшую судебную инстанцию. Они представляли собой папские рескрипты (rescriptum) с указанием делегированного судьи, к-рый должен будет рассматривать дело (они назначались не всегда), с изложением обстоятельств дела, разъяснением сложных правовых вопросов, послуживших поводом для обращения в Рим, и папского решения или определения по этому делу.

3. Д. также могли представлять собой пожалования, в к-рых папа, вынося решение или определение по к.-л. делу, в виде милости даровал просителю диспенсацію, изымая его из-под действия общего правила.

В кон. XIII в. значительная часть Д. сблизилась по характеру с постановлениями-constitutiones, обращенными ко всем верующим и имеющими законодательную силу (такими являются мн. абстрактно сформулированные Д. папы *Бонифация VIII*, включенные в «Liber Sextus» 1298 г., а также нек-рые главы «Liber Extra»). В XIV–XV вв. количество Д. сокращается, что было связано с изменениями в системе папского судопроизводства, главным органом к-рого стал суд Римской Роты. Решения Римской Роты (decisiones Rotae Romanae) постепенно заняли место Д., став новым источником для ознакомления с актуальным папским правом. В общем потоке папских посланий сокращение доли Д. сопровождалось увеличением числа новых типов грамот: *breve, motu proprio*.

Структура и характер. Прототипом Д. как вида папских грамот послужили позднеантичные имп. рескрипты. Большинство Д., особенно

в развитое средневековье, принадлежало к числу т. н. litterae in forma communi, грамот, изготовлявавшихся в папской канцелярии по куриальным формулярам; подобные грамоты получили широкое распространение. Значительная часть Д. перед выдачей или отправкой адресатам копировалась в сокращенном виде в папские регесты; наличие Д. в регестах служило в посл. одним из основных средств проверки ее подлинности.

Вопрос о Д. как об источнике права вызывает споры в совр. историографии. Часть историков полагает, что формально Д. никогда не имели законодательной силы, равной постановлениям-constitutiones (Ж. Франсен), а обладали обязывающим характером только для адресатов в рамках описанных в них конкретных случаев. Даже Д., имевшие форму ответов на вопросы, текст к-рых был сформулирован в общих выражениях, не получали силу закона и были действительны только для конкретного случая. В соответствии с этим декретальные своды как сборники специального, исключительного по своему характеру права (jus singulare) не являлись законодательными сводами в строгом смысле слова. Их авторитет зависел от признания в ун-тах и широты употребления в преподавании. Папское одобрение (апробация) нек-рых сводов, давшее им аутентичный характер («Compilatio III», «Compilatio V», «Liber Extra», новеллы Иннокентия IV и Григория X, «Liber Sextus», «Clementinae»), также не превращало их в законодательные сборники. Некоторым сводам папы придавали исключительный характер (в первую очередь «Liber Extra» и «Liber Sextus»). Вместе с тем исследователи отмечают, что Д. способствовали формированию в XII–XIV вв. общеевроп. jus commune и системы церковного права. Сформировавшееся на основе Д. и комментариев к ним декретальное право приобрело значение общецерковного права.

Др. исследователи считают, что Д. с общими формулировками обладали законодательной силой и были обязательными для католич. Церкви, т. е. фактически уравнивают Д. с постановлениями-constitutiones. Основания для этого они находят в прослеживающихся начиная с поздней античности предписаниях касательно широкого ознакомления



с Д. и их применения, в положениях доктрины папского примата о высшей законодательной и судебной власти папы Римского в Церкви, одним из средств осуществления которой провозглашались Д., в папских посланиях, содержащихся в «Liber Extra» и особенно в «Liber Sextus», где были абстрактно сформулированные нормы права, а также в существовавшей в позднее средневековые тенденции рассматривать «Liber Extra» и «Liber Sextus» как нормативные сборники и относить их к законодательству.

Издания. Большинство Д. дошло до наст. времени в составе сводов церковного права, в т. ч. декретальных сборников, часть которых приобрела значение общецерковного права (об их изданиях см. ст. *Декретальное право*), но часть Д. (в основном в копиях) сохранилась в папских регестах, в картуляриях монастырей и капитулов, в различных кодексах, в архивах церковных и светских учреждений.

Отдельные каноны в декретальных сводах назывались главами (*capitulum*); своды делились на книги и разделы-титуты. При включении в своды декретального права Д. подвергались сокращению и редактированию, поэтому полный первоначальный текст значительной части Д. до наст. времени не сохранился. Как правило, составители сводов дробили текст Д. по тематике на неск. частей, которые нередко вставлялись в разные титулы сборников. Не представляющие интереса с т. зр. права места (т. н. *partes decisae* — отсеченные части) опускались (в издании Э. Фридриха восстановлены и выделены курсивом); сокращения отмечались словами *et infra* (и ниже). Оставлялась диспозитивная часть и отдельные элементы др. частей Д. Разнесенные по разным титулам части одной Д. не всегда отмечались средневековыми переписчиками начальными словами Д. (т. н. *incipit, initia*) и пометками *et infra, pars capituli* (часть главы), поэтому в историографии до сер. XX в. фрагменты мн. Д. фигурируют как отдельные Д. Благодаря исследованиям В. Хольцманна и др. историков права значительная часть этих фрагментов была идентифицирована. В рукописях, а в посл. и в изданиях декретальных сводов каждой главе предшествовал заголовок (*inscriptio*) с указанием имени папы и адресата Д.; след. осо-

бенностей работы переписчиков значительная их часть из-за перестановок и ошибок содержит неверные сведения.

Д., не вошедшие в своды канонического права, частично опубликованы в изданиях папских регест, в сериях (с 1896) Гёттингенской АН «*Regesta pontificum Romanorum*» и в изданиях папских грамот по странам преимущественно до 1198 г. (также иногда обозначается как «*Göttinger Papsturkundenwerk*», «*Papsturkundenwerk der Pius-Stiftung für Papsturkunden- und mittelalterliche Geschichtsforschung*»); в сериях «*Germania Pontificia*», «*Italia Pontificia*», «*Gallia Pontificia*», «*Iberia Pontificia*», «*Anglia Pontificia*», «*Papsturkunden in Frankreich*», «*Papsturkunden in Spanien*», «*Papsturkunden in Portugal*», «*Papsturkunden in England*», «*Papsturkunden in den Niederlanden*» и др., а также в изданиях научного об-ва «*Monumenta Germaniae Historica*».

Консistorские буллы. В совр. делопроизводстве Римской курии после реформ Льва XIII термин *Litterae decretalis* используется для обозначения консistorских булл. Они появились в XV в. и названы так, потому что решение об их издании принималось на заседании консистории, собрании коллегии кардиналов во главе с папой, и члены консистории, т. е. папа и кардиналы, собственноручно подписывали их. Консistorские буллы редки и создаются по особо торжественным случаям в жизни Римско-католической Церкви.

Ист.: *Jaffé*. RPR; *Regesta pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304* / Ed. A. Potthast. B., 1874–1875. 2 vol. Graz, 1957; *Holtzmann W.* Kanonistische Ergänzungen zur *Italia Pontificia* // QFIAB. 1957. Bd. 37. S. 55–102; 1958. Bd. 38. S. 67–175; *Volpini R.* Additiones Kehrianae // *Rivista di storia d. Chiesa in Italia*. 1968. Vol. 22. P. 313–424; 1969. Vol. 23. P. 313–360; *Regesta Pontificum Romanorum: Germania pontificia* / Ed. A. Brackmann. B., 1910–1935. 10 vol.; *Italia Pontificia* / Ed. P. Kehr. B., 1906–1975. 10 vol.; *Germania Pontificia* / Ed. T. Schieffer. Gött., 1960–1992. 10 t.; *Pontificia Hibernica* (640–1261) / Ed. M. P. Sheehy. Dublin, 1962–1965. 2 vol.; *Gallia Pontificia*. Gött., 1998–; *Dunning P. J.* The Letters of Innocent III to Ireland // *Traditio*. N. Y., 1962. Vol. 18. P. 229–253; *Die Papsturkunden der Schweiz von Innocenz III. bis Martin V. ohne Zeurich* / Hrsg. A. Largiader. Zürich, 1968–1970. 2 Bde; *The Letters of Pope Innocent III (1198–1216) concerning England and Wales: A Calendar with an Appendix of Texts* / Ed. C. R. Cheney, M. G. Cheney. Oxf., 1967; *La documentación pontificia de Honorio III (1216–1227)* / Ed. D. Mansilla. R., 1965.

(*Monumenta Hispaniae Vaticana. Registros*; 2); *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum selectae* / Ed. K. Rodenberg. Münch., 1883–1894. 3 vol. (MGH. Ep.); *Holtzmann W.* *Decretales ineditae saec. XII* / Ed. S. Chodorow. Vat., 1982. (*Monumenta Iuris Canonici*. Ser. B; 4); *Walther-Holtzmann-Kartei* / Hrsg. Stephan-Kuttner-Institute of Medieval Canon Law // <http://www.kuttner-institute.jura.uni-muenchen.de> [Электр. ресурс]; *Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum (74 titulorum)* / Ed. F. Thaner. Oeniponte, 1906–1915. 2 vol.; *Epistolae Romanorum Pontificum ineditae* / Ed. S. Loewenfeld. Lipsiae, 1885; *La Colección canónica Hispana* / Ed. G. Martínez, F. Rodríguez. Madrid, 1966–1992. 6 vol. (*Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. canonica*; 1–6); *Diversorum patrum sententiae, sive Collectio in 74 titulos digesta* / Ed. J. T. Gilchrist. Vat., 1973. (*Monumenta Iuris Canonici*. Ser. B; 1); *Deusdedit*. Die Kanonensammlungen / Hrsg. W. von Glanvell. Paderborn, 1905. Bd. 1: *Die Kanonensammlung selbst*. Библиогр.: *Van Hove A.* Prolegomena ad CIC. *Mechliniae*, 1945². P. 138–144, 189–190 [указ. изданий Д. по странам]; *Kéry L.* *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140): A Bibliogr. Guide to the Manuscripts and Literature*. Wash., 1999. (*History of Medieval Canon Law*; 1); *Jasper D., Fuhrmann H.* *Papal Letters in the Early Middle Ages*. Wash., 2001. Лит.: *Decretales Pseudo-isidorianae et Capitula Angilramni* / Hrsg. P. Hinschius. Lpz., 1863; *Getzeny H.* *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Grossen*. Günzburg am Donau, 1922; *Wurm H.* *Studien und Texte zur Dekretalensammlungen des Dionysius Exiguus*. Bonn, 1939. Amst., 1964². (Kanonist. Stud. u. Texte; 16); *Stickler A. M.* *Historia iuris canonici latini institutiones academicae*. Torino, 1950. Vol. 1. P. 18–20; *Machielsen L.* *Les «spuriis» de S. Grégoire le Grand en matière matrimoniale* // *Sacris Erudiri*. 1963. Vol. 14. P. 251–270; *Monumenta iuris canonici. Ser. C: Proc. of the Intern. Congresses of Medieval Canon Law*. Vat., 1965–; *Kuttner S.* *Emendations et notae variae* // *Traditio*. N. Y., 1966. Vol. 22. P. 480–481; *idem*. *Medieval Councils, Decretals and Collections of Canon Law: Sel. Essays*. L., 1980; *The Study of the Medieval Papal Chancery* / Ed. C. R. Cheney. Glasgow, 1966; *Herde P.* *Beiträge zum päpstlichen Kanzlei und Urkundenwesen im 13. Jh.* Kallmünz Opf., 1967²; *Pitz E.* *Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter*. Tüb., 1971; *Franzen G.* *Les décrétales et les collections de décrétales*. Turnhout, 1972; *Fuhrmann H.* *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen: Von ihrem Auftauchen bis in d. neuere Zeit*. Stuttgart, 1972–1974. 3 Bde. (MGH. Schr.; 24); *Hageneder O.* *Papstregister und Dekretalenrecht* // *Recht und Schrift im Mittelalter*. Sigmaringen, 1977. S. 318–347; *Horwitz S.* *Magistri and magisterium: St. Raymond of Penyafort and the Gregoriana* // *Escritos del Vedat. Torrente*, 1977. Vol. 7. P. 209–238; *Initienverzeichnis zu A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum (1198–1304)* / Hrsg. H. M. Schaller. Münch., 1978. (MGH. Hilfsmittel; 2); *Nörr K. W.* *Papstliche Dekretalen und römisch-kanonischer Zivilprozess* // *Idem*. *Iudicium est actus trium personarum: Beitr. z. Geschichte des Zivilprozessrechts in Europa*. Goldbach, 1993. S. 53–65; *Erdo P.* *Die Quellen des Kirchenrechts: Eine geschichtliche Einf. Fr./M.*, 2002. S. 37–38, 49–50. (Annotationes in Ius Canonicum; 23); *Fortschrift durch Fälschungen: Ursprung, Gestalt und Wirkung der pseudoisidorischen Fälschungen* /



Hrsg. W. Hartmann, G. Schmitz. Hannover, 2002. (MGH. Stud. u. Texte; 31); *Hiestand R. 100 Jahre Papsturkundenwerk // 100 Jahre Papsturkundenforschung: Bilanz – Methoden – Perspektiven / Hrsg. R. Hiestand. Gött., 2003. S. 11–46.*

Е. В. Казбекова

ДЕКРЕТАЛЬНОЕ ПРАВО [лат. jus decretalium; нем. Dekretalenrecht; англ. Decretal Law], часть канонического права католич. Церкви, совокупность правовых норм, имевших силу для католич. Церкви и выводимых на основе текстов декретальных сводов кон. XII–XIV в., в первую очередь вошедших в «Corpus iuris canonici» — «Liber Extra», «Liber Sextus», «Clementinae», «Extravagantes Joannis XXII», «Extravagantes communes». В совр. историографии (в основном немецко- и англоязычной) термин «Д. п.» употребляется в первую очередь в отношении посл. трети XII–1-й трети XIV в. Иногда употребление термина распространяется на раннее средневековье и позднюю античность для обозначения правовых норм, содержащихся в папских *декреталиях*, в отличие от соборного законодательства и др. источников права.

Лишь небольшая часть папских декреталий и др. типов папских грамот вошла в декретальные своды, приобретая значение общецерковного права. Подавляющее большинство осталось актами специального, исключительного права (jus singulare), касавшегося конкретных дел и лиц. Главы (capitula), входившие в состав декретальных сводов, имели разное значение как источники права: помимо составлявших основную массу декреталий, посвященных решению отдельных правовых вопросов и тяжб, присутствовали и относящиеся к церковному законодательству такие типы папских грамот, как обращенные ко всей католич. Церкви постановления-constitutiones (см., напр.: Liber Extra. X 2. 28. 44; X 2. 14. 5; X 2. 20. 31; X 5. 39. 32), а также декреты папских Соборов XII–XIV вв. Поскольку декреталии не являлись законами по формальным признакам, они не обладали обязывающей силой в отличие от соборных декретов или папских постановлений. Решения и определения, содержащиеся в декреталиях, могли иногда рассматриваться в качестве правовых прецедентов, однако их использование по аналогии в общем и целом отвергалось кано-

нистами; Д. п. не носило прецедентного характера. Содержание Д. п. составляли правила и определения, сформулированные канонистами на основе текстов глав, получившие признание в университетских кругах и не вызывавшие возражений церковных властей. Эти правила и определения фиксировались в комментариях *декреталистов*, в частности в ординарных глоссах (см. *Glossa ordinaria*) к декретальным сводам. Для «Liber Extra» ординарной была признана глосса Бернарда Пармского (Бернардо ди Ботоне), для «Liber Sextus» и «Clementinae» — глосса *Иоанна Андреа*, для «Extravagantes Joannis XXII» — Жеслена де Касанья. В изд. «Corpus iuris canonici» Э. Фридберга правила и определения, выведенные канонистами из текста декретальных сводов и отраженные в ординарных глоссах к ним, даны мелким шрифтом перед каждой главой (т. н. summaria — резюме). Своды Д. п. использовались в преподавании и судопроизводстве только с ординарными глоссами, их главы заучивались студентами с толкованиями ординарной глоссы и применялись в соответствии с данной трактовкой. Д. п. занимало 2-е место в преподавании канонического права вслед за Декретом Грациана. Канонистов, изучавших Д. п., называли декреталистами. Своды Д. п. были широко распространены, количество списков близко к числу списков Декрета Грациана. К 2005/06 г. известно более 700 списков «Liber Extra», ок. 500 — «Liber Sextus», ок. 380 — «Clementinae», более 400 — новелл Иннокентия IV (ср., напр.: ок. 600 списков Декрета Грациана, 265 — Кодекса Юстиниана). В средние века количество списков было большим: в период Реформации своды Д. п. уничтожались как сборники папского права.

Поскольку папские послания (litterae) и др. тексты, входившие в состав декретальных сводов, относятся, как правило, к периоду после создания Декрета Грациана (декретальные своды были написаны как дополнения к Декрету), основное внимание в Д. п. уделялось отраслям канонического права, получившим развитие после Декрета Грациана: конституционному (в т. ч. праву лиц), адм., имущественному (касавшемуся церковных *бенефициев*), процессуальному (в основном относившемуся к апелляционному и инквизи-

ционному процессам), уголовному, брачно-семейному праву. Корпоративное, договорное и наследственное право разрабатывались в сочинениях декреталистов, в сводах Д. п. соответствующие нормы немногочисленны. Д. п. касалось таких аспектов папской власти, как обладание высшей судебной, вероучительной, административной, законодательной юрисдикцией в католич. Церкви, претензии на власть над светскими государями и вмешательство в мирские дела. Развитие Д. п. в посл. трети XII–XIV в. способствовало оформлению католич. концепции папского примата, укреплению положения папы в католич. Церкви и его влияния на европ. гос-ва. Основными путями распространения и усвоения Д. п. в Церкви было изучение его в ун-тах, выпускники к-рых занимали потом различные должности в церковной администрации и судах, распространение посредством апелляционных судов Римской курии, института папских делегированных судей, через к-рых осуществлялась значительная часть апелляционного судопроизводства курии, а также института папских легатов, способствовавших проведению на местах папской политики, принятию соответствующих этой политике постановлений на местных Соборах, в местном церковном законодательстве (епископских и диоцезальных статутах). Распространение в католич. Церкви Декрета Грациана и декретальных сводов способствовало формированию во 2-й пол. XII–XIII в. единого общецерковного унифицированного права, а также общеевроп. jus commune.

История формирования декретального права. Рост влияния и власти папы в католич. Церкви, начало к-рому положила *григорианская реформа* (2-я пол. XI — 1-я четв. XII в.), обусловил увеличение числа исходящих из курии документов (приговоры, решения и определения папских судов, привилегии, послания). Они содержали т. зр. Римской курии на различные актуальные вопросы и возникавшие новые правовые реалии и стали основой нового Д. п. Главным источником нового права были декреталии, определенную долю среди источников Д. п. составляли папские грамоты др. типов — привилегии, постановления-constitutiones, а также постановления Соборов XII — нач. XIV в.





Определяющую роль в формировании папского общецерковного Д. п. сыграли университетские ученые-юристы. Во 2-й пол. XII в. они стали собирать папские декреталии, чтобы отслеживать по ним новейшее папское право, изучать его и преподавать студентам. Авторитет и применение сводов декреталий во 2-й пол. XII в. и аутентичных папских сводов в XIII — нач. XIV в. зависели от их признания в ун-тах и широты употребления в преподавании. С кон. XII — 1-й трети XIV в. до *Триденского Собора* и позднее папы так и не смогли полностью взять под контроль процесс составления канонистами сводов декреталий и др. документов правового и нормативного характера, о чем свидетельствует неаутентичный характер некоторых сводов и бытование в них экстравагант, т. е. декреталий и др. постановлений, «ходящих вне» (*extravagantes*) Декрета Грациана и аутентичных декретальных сводов. В XIV в. канонисты начали отслеживать новейшее право по решениям папского суда, суда Римской Роты, и составление новых сборников декреталий существенно сокращается.

Первоначально декреталии дописывались на полях Декрета Грациана в соответствующих тематических разделах, затем в качестве приложений после его текста; в 60-х гг. XII в. появляются самостоятельные сборники декреталий. Они были невелики по объему и содержали от 10 до 100 посланий (*litterae*). Текст декреталий давался в ранних сводах в полном виде, следы редактирования и систематизации отсутствовали, поэтому в историографии эти своды принято обозначать как «примитивные». Содержащиеся в них послания назывались «*jus novum*» в противоположность «*jus antiquum*», канонам церковного права, не вошедшим в Декрет Грациана. Ранее считалось, что процесс составления сводов декреталий начался в Болонье, но исследования Ш. Куттнера, В. Хольцманна, П. Ландау и др. историков сер.— 2-й пол. XX в. опровергли это и показали, что первые своды декреталий были составлены в заальпийских региональных школах канонистики в Англии и во Франции. В Англии сборники содержали почти исключительно новые, т. е. вышедшие после Декрета Грациана, папские декреталии (*jus novum*), а во Франции (Туре, Реймсе, Сансе) и в

Италии, в т. ч. в Болонье, материал декретальных сводов составляли как новые папские послания, так и «*jus antiquum*». Причины и обстоятельства появления декретальных сводов мало исследованы; все эти своды, а их обнаружено уже более 50, анонимные, названы по месту хранения наиболее известного списка, для большей части точное место создания неизвестно. В 70-х гг. XII в. появляются систематизированные своды; тексты декреталий и др. постановлений в них подвергались редактированию и расположены по титулам и тематическому принципу. Их распространение началось после *Латеранского III Собора* (1179). Наиболее значительными и распространенными из ранних систематизированных сводов являются «*Appendix Concilii Lateranensis*» (Приложение к [канонам III] Латеранского Собора), созданное в Англии, «*Collectio Bambergensis*» (Бамбергский свод), созданный в Туре и получивший распространение во Франции, в Италии и в Англии, «*Collectio Francofurtana*» (Франкфуртский свод), созданный в Сансе и известный во Франции и в Англии.

В Болонье преподавание нового папского Д. п. было начато позже, чем в заальпийской Европе, однако болонские своды и методика преподавания быстро стали преобладать. В 1190/91 г. болонский магистр Бернардо Бальби (впосл. епископ Павии) составил для применения в преподавании нового папского права систематизированный сб. «*Breviarium extravagantium*» (Бревиарий экстравагант), получивший в Болонье, а затем и в др. ун-тах и правых школах широкое распространение. Он является первым из 5 наиболее известных болонских декретальных сводов кон. XII — нач. XIII в., к-рые имели наибольшее значение для развития Д. п. В историографии эти своды получили название «*Quinque compilationes antiquae*» (Пять древних компиляций). Свод Бернардо Бальби был первым из них, поэтому часто называется также «*Compilatio Prima*» или «*Compilatio I*» (Первая компиляция). В нем были собраны декреталии, не включенные Грацианом в Декрет, и новые папские послания. Предложенного Бальби деления материала на 5 книг и на более мелкие титулы придерживались все последующие составители декретальных

сводов. В соответствии с содержанием 1-я кн. «*Compilatio I*» получила условное название «*Judex*» (Судья — в ней были подобраны декреталии, касавшиеся положения и должностных обязанностей ординарных и делегированных судей), 2-я — «*Judicium*» (Суд — процессуальное право), 3-я — «*Clericus*» (Клирик — распоряжение церковными бенефициями, орденское право, право тайнств), 4-я — «*Connubium*» (Брак — брачное право), 5-я — «*Crimen*» (Преступление — уголовное и уголовно-процессуальное право). Вскоре после создания свода Бернард Павийский составил к нему глоссу, которая получила широкое распространение. В кон. XII — нач. XIII в. были созданы глоссы к «*Compilatio I*» Ричарда Английского, Петра Испанского, Алана Английского.

Свод «*Compilatio III*» был составлен в 1209–1210 гг. канонистом и нотарием Папской курии Петром Беневетским (Колливаччо). В свод вошли декреталии, изданные папой *Иннокентием III* за первые 12 лет понтификата (1198–1209). Следующий значительный и признанный в ун-тах свод был составлен в 1210–1212 гг. болонским канонистом Иоанном Уэльским. Поскольку большая его часть помимо посланий *Иннокентия III* включала хронологически более ранние декреталии *Климента III* (1187–1191), *Целестина III* (1191–1198), этот свод получил название «*Compilatio II*», хотя он был создан после «*Compilatio III*». «*Compilatio IV*» называется свод, составленный ок. 1216 г. в Болонье. Он содержит постановления IV Латеранского Собора (1215) (они бытовали и как отдельный свод) и декреталии *Иннокентия III* за 1209–1215 гг. Авторство «*Compilatio IV*» приписывается болонскому канонисту *Иоанну Тевтону*, к-рого ряд историков идентифицируют с Иоганном Цемекой, или Зеमेкой. Свод «*Compilatio V*» появился в 1226 г., его авторство приписывается канонисту Танкреду, к-рый в то время занимал должность архидиакона кафедрального собора в Болонье и главы церковных властей в Болонском ун-те. Свод содержал декреталии папы *Гонория III* (1216–1227).

«*Compilatio II*» глоссировали Алан Английский, Иоанн Уэльский, Лаврентий Испанский, Винченций Испанский; «*Compilatio III*» — Иоанн





Уэльский, Лаврентий Испанский, Винченций Испанский. Постановления IV Латеранского Собора 1215 г. комментировали Винченций Испанский, Иоанн Тевтон, Дамас Венгерский. В качестве ординарной глоссы к compilationes I, II, III в ун-тах был признан аппарат глосс Танкреда, созданный между 1210 и 1220 гг. в Болонье. «Compilationes IV» глоссировал в 10-х гг. XIII в. Иоанн Тевтон, Петр Испанский. «Compilatio V» — Иоанн Тевтон, Танкред, Лаврентий Испанский, после 1226 г. — Джакопо де Альбенга, аппарат глосс которого был признан ординарным.

2 из 5 compilationes antiquae (compilatio III, V) носят аутентичный характер, т. е. получили одобрение пап и были посланы от папского имени в Болонский ун-т для преподавания. Этот факт свидетельствует о стремлении Папского престола установить контроль над деятельностью университетских ученых-юристов, пресечь хождение неудобных папе и подложных посланий и практику неподконтрольного папе составления сводов декреталий. Уже в кон. XII в. юристы сравнивали огромную массу ходивших в ун-тах и правовых школах в списках декреталий с непроходимым лесом (*Schrage, Dondorp. P. 99*) и отмечали наличие среди них большого количества фальсификатов. С нач. XIII в. папы предпринимали настойчивые попытки поставить процесс создания в ун-тах новых сводов декреталий и их комментирования под свой контроль, чтобы определять содержание формирующегося Д. п. Подавляющее большинство папских посланий представляло собой акты специального, т. е. исключительного, права (*jus singulare*) — приговоры, судебные решения по конкретным делам, привилегии, диспенсации, данные тем или иным ходатаям, и далеко не все из них следовало возводить в ранг общецерковного законодательства, к-рый невольно придавался этим посланиям в процессе их изучения в ун-тах в составе декретальных сборников.

Упорядочить ситуацию с множеством декреталий и большим количеством различных сводов было возможно, создав под контролем Папского престола новый свод, к-рый объединил бы все ценные с т. зр. права и одобренные папой декреталии и заменил собой все предыдущие сборники. Таким сводом стали Де-

креталии Григория IX (*Decretalium Gregorii IX libri quinque*), также получившие у канонистов название «*Liber Extra*» (т. е. Книга экстра[вагант] — посланий, не вошедших в состав Декрета Грациана). Считается, что свод был создан по инициативе папы Григория IX, к-рый поручил испан. доминиканцу Раймунду Пеньяфортскому составить на основе признанных и широко распространенных в ун-тах и правовых школах декретальных сводов единый свод, упорядочив и систематизировав их материал. Раймунд Пеньяфортский взял за основу сборника материал «*Quinque Compilationes antiquae*». В 1234 г. его труд был обнародован папой как офиц. сборник общецерковного Д. п. и разослан в ун-ты. Свод «*Liber Extra*» стал 1-м сводом, носившим не только аутентичный, но и исключительный характер: он отменял хождение всех предыдущих декретальных сборников и запрещал создание новых.

Несмотря на то что первые комментарии и суммы на «*Liber Extra*» появились вскоре после составления свода, ординарная глосса к нему была создана только в сер. XIII в. Бернардом Пармским (Бернардо ди Ботоне). Запрет Григория IX составлять иные своды Д. п. оказался неэффективным. Послания Григория IX и его предшественников, не вошедшие в «*Liber Extra*», а также декреталии последующих пап оформлялись в новые декретальные своды. На эти послания, не включенные в «*Liber Extra*», а также на последующие офиц. своды перешло название *extravagantes* (ходящие вне, т. е. не вошедшие в состав аутентичных сводов Д. п.). Канонистами создавались даже специальные своды из одних экстравагант — отвергнутых составителями аутентичных сборников декреталий (напр., Praha. Narodni Museum. XVII A 15 (ранее B. I. 4) — свод из 92 экстравагант). Среди признанных ун-тами и употреблявшихся в преподавании и практике сводов декреталий сер. XIII — 1-й трети XIV в. встречаются как офиц. папские, так и не получившие папской санкции сборники. Свод декреталий пап сер. — 2-й пол. XIII в. создавались как добавления к «*Liber Extra*» и получили у канонистов название новеллы по аналогии с новеллами имп. Юстиниана I, являвшиеся добавлениями к его Кодексу. Новеллы пап Иннокентия IV (1245,

1246, 1253) (состояли из постановлений I Лионского Собора (1245) и папских посланий), Григория X (1274; в рукописях называются «*Novissimae decretales*» и состоят из постановлений II Лионского Собора (1274)), Николая III (1280) были созданы в Римской курии, обнародованы как офиц. папские декретальные сборники и разосланы в Болонский, Парижский и, возможно, др. ун-ты. Новеллы пап сер. XIII в. Александра IV (1254–1261), Урбана IV (1261–1264), Климента IV (1265–1268) были составлены университетскими канонистами и бытовали без одобрения Папского престола. В новеллы, особенно в самые ранние новеллы Иннокентия IV, широко вставлялись декреталии-экстраваганты. Глоссы, получившие распространение в ун-тах и правовых школах, были созданы только к 2 самым крупным сводам новелл: в 1243–1256 гг. папский субдиако и капеллан Бернард Компостельский Младший составил комментарий на новеллы Иннокентия IV, в 1282 г. болонский декреталист Иоанн Гарсия — на новеллы Григория X.

В 1298 г. новеллы пап 2-й пол. XIII в. почти полностью вошли в новый декретальный свод «*Liber Sextus*» (Шестая книга — добавление к 5 книгам «*Liber Extra*»), составленный по поручению папы Бонифация VIII декреталистами архиеп. Вильгельмом Амбрэнским, еп. Безье Беранже Фредоном и вице-канцлером Римской курии Рикардо Петрони. Необходимость нового свода была продиктована тем, что к кон. XIII в. в декретальных сводах накопилось много материала, было опубликовано значительное число постановлений на одну и ту же тему, зачастую дублирующих друг друга или противоречащих друг другу, а также требовалось провести ревизию и упорядочить своды декреталий, появившихся после «*Liber Extra*». Как и «*Liber Extra*», свод «*Liber Sextus*» носил исключительный характер, т. е. запрещал хождение всех предыдущих сводов декреталий, созданных после 1234 г. В нем была сохранена структура из 5 книг, но количество титулов-разделов уменьшилось (76). Он состоит из 447 глав (*capitula*), т. е. 22,7% объема «*Liber Extra*». Больше половины свода составляют постановления Бонифация VIII. Исследователи отмечают, что «*Liber Sextus*»





имеет более систематизированный характер, чем «Liber Extra». В 10-х гг. XIV в. к «Liber Sextus» болонским канонистом Иоанном Андреа был написан комментарий, который в ун-тах признали в качестве ординарного. Тогда же появился неаутентичный свод декреталий-новелл Бонифация VIII в добавление к «Liber Sextus», а также Новеллы *Бенедикта XI* и *Климента V*, хотя широкого распространения они не получили.

В 1317 г. папа *Иоанн XXII* обнаружил сборник, составленный при его предшественнике Клименте V, в основу которого легли постановления консистории — собрания кардиналов, прошедшего в 1314 г. в г. Монте, на юге Франции. Эти постановления были обнародованы папой и посланы в Орлеанский ун-т под видом постановлений *Вьеннского Собора* 1311–1312 гг. (решения консистории были посвящены тем же темам, что и декреты Собора). После смерти Климента V постановления были подвергнуты ревизии и обнародованы Иоанном XXII. Новый сборник представлял собой добавления к сводам «Liber Extra» и «Liber Sextus» и получил название «Liber septimus decretalium» (Седьмая книга декреталий), однако почти сразу распространилось др. название — «Constitutiones Clementinae», или «Clementinae» (Клементины). В отличие от предыдущих сводов «Клементины» не имели исключительно характера. В своде была сохранена структура из 5 книг (106 глав). Наиболее широко распространенными глоссами на «Клементины» стали глоссы Иоанна Андреа.

Все последующие декретальные своды XIV–XVI вв. вплоть до появления рим. издания «Corpus iuris canonici» (1582) носили неаутентичный характер, а все новые декреталии преемников Бонифация VIII обозначались как *extravagantes*. Таких сводов было немного, со 2-й четв. XIV в. развитие Д. п. замедляется, новые своды практически не создавались, канонисты отслеживали новейшее право по решениям суда Римской Роты. Последним крупным сборником декреталий стал свод из 20 постановлений Иоанна XXII, составленный и глоссированный в 1325 или 1327 г. франц. канонистом Жесленом де Кассанем, его глосса была признана ординарной. Этот свод был последним, получившим широкое распространение в ун-тах.

2 свода *экстравагант*, вошедшие в состав «Corpus iuris canonici», — «*Extravagantes Joannis XXII*» и «*Extravagantes communes*» — получили совр. вид в нач. XVI в. В рукописях XIV–XV вв. и ранних изданиях количество и состав входивших в них постановлений различны. Главную роль в придании им совр. облика и в их включении в состав «Corpus iuris canonici» сыграл в нач. XVI в. франц. лицензиат обоих прав (рим. и канонического) Ж. *Шанпюи*. По заказу издателей У. Геринга и Б. Рембольта он подготовил выправленные тексты основных сводов канонического права и ординарных глосс к ним, применявшихся в ун-тах, Декрета Грациана, «Liber Extra», «Liber Sextus», «Клементин» и *экстравагант*. Из последних он отобрал «*Extravagantes Joannis XXII*» с глоссой Жеслена де Кассаня, а также на основе 2 анонимных декретальных сборников XIV–XV вв. составил свод «*Extravagantes communes*», в к-рый включил 74 декреталии 13 пап XIV–XVI вв. (больше всего *экстравагант* Иоанна XXII — 33). Парижское издание Геринга и Рембольта, вышедшее под названием «Corpus iuris canonici» (в 1499–1500 были опубликованы декретальные своды (1503 — 2-е изд.), в 1505 — Декрет Грациана), было самым удачным в ряду предыдущих и последующих публикаций основных сборников канонического права XV–XVI вв., в посл. оно стало определяющим в офиц. рим. издании «Corpus iuris canonici» (1582).

Структура декретальных сводов. Начиная с «*Compilatio I*» Бернардо Бальби деля сводов Д. п. обычным было деление на 5 книг: полномочия ординарных и делегированных судей (кн. 1 «*Judex*»), процессуальное право (кн. 2 «*Judicium*»), право лиц (кн. 3 «*Clericus*»), брачное право (кн. 4 «*Connubium*», или «*Matrimonium*»), уголовное и уголовно-процессуальное право (кн. 5 «*Crimen*»). Книги подразделялись на титулы, посвященные отдельным правовым вопросам, казусам, кругу проблем, титулы — на главы (*capitula*), к-рые представляли собой отдельные папские послания или постановления Соборов. Текст папских посланий и соборных постановлений подвергался сокращению и редактированию (см. ст. *Декреталия*), иногда разбивался на неск. частей, к-рые вставлялись в разные титулы. Каждой главе предшествовал заголовок (*inscriptio*) с указанием имени папы, издавшего данную грамоту, и ее адресата или названия Собора, принявшего постановление. Эти заголовки часто содержали неверную информацию (в издании декретальных сводов Фридберга подобные ошибки частично отмечены в примечаниях). До XVI в. нумеровались только книги, нумерация титулов и глав отсутствовала. При цитировании титулы указывались сокращенно, главы обозначались по первым словам (*Inscipit, Initia*).

Ординарные глоссы, содержавшие положения Д. п., к-рые выводились декреталистами из текста декреталий и постановлений, переписывались, а в посл. издавались вместе с текстом декретальных сводов; часто текст глав присутствовал в списках или изданиях сумм и комментариев декреталистов. Ординарная глосса обычно обрамляла находящийся посередине страницы текст самого свода. Комментарии давались к отдельным словам в тексте или ко всей главе целиком. Они обозначались по начальным словам глав или по комментируемому слову (напр., *gl[ossa] ad v[erbum] deponere* — глосса на слово *deponere*).

Издания декретальных сводов. В XV–XVII вв. было предпринято более 100 изданий крупнейших сводов Д. п. 1-е изд. «Liber Extra» осуществлено ок. 1468/71 г. в Страсбурге Г. Эггштейном. Парижским изданием 1500–1503 гг. Геринга и Рембольта, подготовленным Шанпюи, определен состав и набор декретальных сводов, вошедших в 1582 г. в офиц. рим. издание «Corpus iuris canonici». Текст декретальных сводов в нем, а также в др. изданиях XV–XVII вв. сопровождался ординарной глоссой. До наст. времени осуществленное Фридбергом последнее издание «Corpus iuris canonici» (Lipsiae, 1881. Graz, 1959r. Vol. 2: *Decretalium collectiones*) остается лучшей публикацией текста сводов Д. п. В основе издания Фридберга лежит рим. издание 1582 г., дополненное и исправленное с учетом изданий Ю. Х. Бёмера и Э. Рихтера и неск. десятков списков декретальных сводов XIII–XIV вв.

Свод Д. п. мало изучены, неизвестно точное число сохранившихся рукописей основных сборников, отсутствуют критические издания сводов, входящих в состав «Corpus iuris canonici». К кон. XX в. изучение сво-





дов Д. п. 2-й пол. XII в. продвинулось благодаря деятельности основанного в 50-х гг. XX в. Куттнером Ин-та по изучению средневек. канонического права (Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law; Мюнхен), ученых в Германии, Великобритании и Франции. В исследовании «Liber Extra» и декретальных сводов 2-й пол. XIII в., а также «Extravagantes Joannis XXII» внесли вклад Куттнер, М. Бертрам, П. Й. Кесслер, Ж. Тарран и др.

Ист.: Corpus iuris canonici / Ed. E. Friedberg. Lipsiae, 1881. Vol. 2; Friedberg E. Quinque Compilationes antiquae: nec non Collectio canonum Lipsiensis. Lipsiae, 1882; idem. Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia. Lpz., 1897. Graz, 1958; YperLiberExtra / Ed. F. Migliorino, G. Speciale // http://www.lex.unict.it/iber [«Liber Extra» по изд. Фридберга; Электр. ресурс]; Extravagantes Joannis XXII / Ed. J. Tarrant. Vat., 1983; Johannes Teutonicus. Apparatus glossarum in Compilationem tertiam / Ed. K. Pennington. Vat., 1981. Vol. 1; Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum / Ed. A. Garcia y Garcia. Vat., 1981; Hotzmann W. Studies in the Collections of Twelfth-Century Decretals / Ed.: C. R. Cheney, M. G. Cheney. Vat., 1979. Лит.: Schulte J. F., von. Die Dekretalen zwischen den «Decretales Gregorii IX.» und «Liber VI. Bonifacii VIII.», ihre Sammlung und Verarbeitung ausserhalb des Liber VI. und im Liber VI. // SAWW. Philos.-hist. Kl. W., 1867. Bd. 55. S. 701–797; Kuttner S. Decretalistica I: Die Novellen Papst Innocenz IV // ZSRG.K. 1937. Bd. 26. S. 436–470; idem. The Collection of Alanus: A Concordance and Its Two Recensions // Rivista di storia del diritto italiano. R., 1953/1954. Vol. 26. P. 27–55; idem. Conciliar Law in the Making: The Lyonesse Constitutions of Gregory X in a MS at Washington // Idem. Medieval Councils, Decretals and Collections of Canon Law: Sel. Essays. L., 1980. S. 39–81; idem. Johannes Teutonicus, das IV. Laterankonzil und die Compilatio Quarta // Ibid. S. 608–634; Kessler P.-J. Untersuchungen über die Novellengesetzgebung Papst Innozenz IV // ZSRG.K. 1942. Bd. 31. S. 142–320; 1943. Bd. 32. S. 300–383; 1944. Bd. 33. S. 56–128; idem. Wiener Novellen: Suppl. Novellisticum I // Studia Gratiana. Bologna, 1967. Vol. 12. S. 89–110; Stickler A. M. Historia iuris canonici latini institutiones academicae. Torino, 1950. Vol. 1. P. 217–276; Kuttner S., Rathbone E. Anglo-Normann Canonists of the 12th Cent.: An Introd. Study // Traditio. N. Y., 1949/1951. T. 7. P. 279–358; Ochoa Z. B. X., Diez A. Indices canonum, titulorum et capitulorum Corporis iuris canonici. R., 1964; Le Bras G., Lefebvre Ch., Rambaud J. L'Âge classique, 1140–1378: Sources et théorie du droit. P., 1965; Hageneder O. Papstregister und Dekretalenrecht // Recht und Schrift im Mittelalter. Sigmaringen, 1977. S. 318–347; Landau P. Die Entstehung der systematischen Dekretalensammlungen und die europäische Kanonistik des 12. Jh. // ZSRG.K. 1979. Bd. 65. S. 120–148; idem. Kanones und Dekretalen: Beitr. z. Geschichte d. Quellen d. kanonischen Rechts. Goldbach, 1997. S. 120–148; idem. Rechtsfortbildung im Dekretalenrecht: Typen u. Funktionen d. Dekretalen d. 12. Jh. // ZSRG.K. 2000. Bd. 86. S. 86–131; Pennington K. The Making of a Decretal Collection: The Genesis of Compilatio tertia // Proc. of the 5th

Intern. Congr. of Medieval Canon Law, Salamanca, 21–25 Sept. 1976. Vat., 1980. P. 67–92. (Monumenta Iuris Canonici. Ser. C; Vol. 6); Tarrant J. The Manuscripts of the Constitutiones Clementinae // ZSRG.K. 1984. Bd. 70. S. 67–133; 1985. Bd. 71. S. 76–146; Chodorow St. Dekretalensammlungen // LexMA. Bd. 3. S. 656–658; Germovnik F. Indices Corporis Iuris Canonici. Ottavae, 2000. P. 169–306, 409–450, 471–497; Their A. Die papstlichen Register im Spannungsfeld zwischen Rechtswissenschaft und papstlicher Normsetzung: Innozenz III. und die Compilatio Tertia // ZSRG.K. 2002. Bd. 88. S. 44–69; Bertram M. Die Dekretalensammlung Papst Nikolaus' III. (1280) // ZSRG.K. 2004. Bd. 90. S. 60–76; idem. Die Dekretalen Gregors XI.: Kompilation oder Kodifikation? // Magister Raimundus: Atti di Conv. per il IV cent. della canonizzazione di S. Raimondo de Penyafort (1601–2001) / A cura di C. Longo. R., 2002. P. 61–86; idem. Die Extravagantes Gregors IX. und Innozenz IV. (1234–1254) // ZSRG.K. 2006. Bd. 92. S. 1–44; Béguin-Davia M. Le «Liber Sextus» de Boniface VIII et les extravagantes des papes précédents // ZSRG.K. 2004. Bd. 90. S. 77–191; Murano G. Opere diffuse per Exemplar e Pecia. Turnhout, 2005. P. 354–381.

Е. В. Казбекова

ДЕКРЕТ ГРАЦИАНА — см. ст. Грациан, канонист.

ДЕКРЕТИСТЫ [лат. decretistae; нем. Dekretisten; англ. decretists; франц. dé-cré-tistes], канонисты, занимавшиеся толкованием Декрета Грациана. С деятельностью Д. связано оформление церковной юриспруденции как науки (во 2-й пол. XII в.). Расцвет декретистики как раздела канонистики, изучавшего Декрет Грациана, приходится на посл. треть XII — 1-ю треть XIII в. После появления ординарной глоссы Иоанна Тевтона на Декрет Грациана в 1216–1217 гг. деятельность Д. сводится к комментированию глоссы. С изданием Декреталий Григория IX (иначе «Liber Extra») усилия канонистов были направлены в основном на изучение декретального права.

Определяющую роль в развитии декретистики и канонистики в целом сыграл процесс рецепции рим. права в XII–XIII вв. (особенно в Болонье). Канонисты заимствовали разработанные глоссаторами приемы и методы комментирования и цитирования правовых сводов. Изучение правовых сводов, в т. ч. Декрета Грациана, было вызвано потребностями преподавания права, что обусловило специфику жанров юридической лит-ры, заимствованных у глоссаторов. Помимо глосс Д. создавали и более пространственные комментарии на Декрет (Summae, Commentum), а также трактаты, в к-рых рассматривались различные право-

вые проблемы и вопросы (Distinctiones, Casus, Notabilia, Quaestiones и др.), и эксцерпты, сокращенные варианты Декрета, подборки выдержек из него (Abbreviationes и др.). Разделение канонистов на Д. и декреталистов не было жестким, многие из канонистов комментировали и Декрет и своды декретального права. Сохранились, напр., отдельные глоссы и небольшие комментарии на Декрет декреталистов Бернарда Павийского, Петра Испанского, Алана Английского, Дамаса Венгерского, Раймунда Пеньяфортского, Гвидо де Баизио и др. Нек-рые глоссаторы кон. XII в. писали комментарии к Декрету Грациана (напр., Гвиберт из Борнадо), а часть Д. — к сводам рим. права (Иоанн Фавентин, Бассиан (был 1-м д-ром канонического и рим. права), Меленд и Гугуччо Пизанский).

История ранней канонистики изучена достаточно хорошо благодаря усилиям Ш. Куттнера и основанного им в 50-х гг. XX в. Ин-та по изучению средневек. канонического права (в наст. время в Мюнхене), а также историков канонического права из Германии, Великобритании, Франции. К нач. XXI в. известно о более 100 Д. 2-й пол. XII — 1-й трети XIII в. Наиболее значительные комментарии и суммы на Декрет во 2-й пол. XII в. были созданы преподавателями и выпускниками Болонского ун-та, среди к-рых были не только итальянцы, но и англичане, французы, немцы, испанцы, венгры и др. К наиболее значительным Д. 2-й пол. XII — нач. XIII в. принадлежат полудекаларный ученик Грациана Паукапалеа, автор первой суммы на Декрет (Ratio (Разум); между 1140 и 1148); итал. канонист магистр Роланд, автор «Stroma ex Decretorum corpore caputum» (Покрывало, сотканное из декретов; 1153–1160), к-рого ранее ошибочно идентифицировали с папой Александром III; франц. канонист магистр Руфин (с 1179 епископ Ассизи) и архиеп. Сорренто (с 1181), автор «Summa decretorum» (Сумма декретов; ок. 1164); орлеанский каноник Стефан (1128–1203), выпускник Болонского ун-та (впосл. епископ Турне), автор «Summa decretorum» (1166–1169); канонист и глоссатор Иоанн Фавентин, автор «Summa» (после 1171); Сикардо Кремонский, преподаватель канонического права в школе кафедрального капитула в Майнце, создатель др. «Summa» (между 1179





и 1181). Вершиной достижений декретистики считается «Summa» (ок. 1188) итал. канониста Гугуччо Пизанского (1140–1210) и признанный в качестве ординарной глоссы к Декрету аппарат магистра Болонского ун-та Иоанна Тевтона (ок. 1170–1245; ряд историков идентифицируют его с пробстом Хальберштадтского капитула Иоанном Цемекой, или Земекой). В XII в. были созданы «Rosarium decretorum» (Розарий декретов) Бененказы Сиенского и «Rosarium» (ок. 1300) архидиак. кафедрального собора в Болонье Гвидо де Баизио. Значительное число сочинений Д. анонимное.

Важнейшим и наиболее объемным жанром декретистской лит-ры были аппараты глосс. Наиболее древний, «Ordinatus magister Gratianus» (Магистр Грациан, собираясь излагать; 1180–1190), приписывается школе Гугуччо (Р. Вайганд). Др. ранний аппарат глосс, «Jus naturale» (Естественное право), приписываемый Алану Английскому, был также создан в Болонье (2 ред. — ок. 1192 и ок. 1205/06). В нач. XIII в. во Франции был создан аппарат глосс «Ecce vicit leo de tribu Iuda» (Се победил лев из колена Иудина — Paris. BNF. Nouv. acquis. Lat. 1576; Санкт-Флориан. XI 605). Д. Лаврентий Испанский, опираясь на аппарат «Jus naturale», между 1203–1214 гг. создал аппарат глосс на Декрет Грациана и на трактат о покаянии в составе декрета (Decretum Gratiani. С. 33. Q. 3); его поздней редакцией ученые считают т. н. Glossa Palatina (Палатинская глосса; 1210–1214 — BAV. Vat. Palat. 658).

Ординарная глосса на Декрет Грациана появилась спустя полвека после создания самого Декрета, ее автор — Иоанн Тевтон. Между 1216 и 1217 гг. он написал аппарат глосс в Болонье, в работе опираясь на раннюю редакцию аппарата глосс Лаврентия Испанского, «Glossa Palatina» и Сумму Гугуччо на Декрет, а также добавил ссылки и цитаты из сводов юстиниановского права. В сер. XIII в. ординарная глосса Иоанна Тевтона была переработана магистром Болонского ун-та Бартоломео Брешианским. Ок. 1245 г. Бартоломео Брешианский выверил текст, исправил накопившиеся разночтения, добавил нек-рые глоссы на Декрет Грациана, опущенные Иоанном Тевтоном, а также цитаты из декреталий и указания парал-

лельных мест с «Liber Extra», равно как и свои комментарии на нек-рые сюжеты (Quaestiones dominicales et venerales — Вопросы воскресные и пятничные). Во 2-й пол. XIII–XVI в. в рукописях с ординарной глоссой Иоанна Тевтона и Бартоломео Брешианского были сделаны добавления, в них накопилось много ошибок и разночтений. В офиц. рим. издании «Corpus iuris canonici» 1582 г., подготовленном комиссией Correctores Romani, текст Декрета Грациана был выверен, в него добавлены комментарии комиссии, трактовки в соответствии с постановлениями Тридентского Собора. Ординарная глосса не вошла в рим. издание 1582 г., но до кон. XVII в. публиковалась в др. изданиях Декрета.

Новые черты по сравнению с глоссаторами приобрел у Д. жанр дистинкций (distinctiones) — комментарии, заключающихся в систематическом разборе, анализе к.-л. общего правового понятия и построении системы понятий. Дистинкции канонистов были направлены на устранение противоречий в канонах, что определялось главной целью Декрета Грациана — «concordia discordantium canonum» (согласование противоречащих друг другу канонов). У Д. дистинкции были больше привязаны к тексту Декрета, являлись комментариями к нему, тогда как у глоссаторов это были самостоятельные сочинения. Метод дистинкций широко использовали Сикардо Кремонский, Ричард Английский.

Ведущее положение в декретистике 2-й пол. XII в. занимала болонская школа права. К ней принадлежали итальянцы Паукапалеа, Роланд, Иоанн Фавентин, Симон из Бизиньяно, Гугуччо, французы Руфин и Стефан Турнейский. Распространение Декрета Грациана в заальпийской Европе способствовало подъему изучения церковного права и формированию региональных школ канонистики. В 60–80-х гг. XII в. центрами изучения канонического права в Англии стали Оксфорд и Нортгемптон, во Франции — Париж, Руан, возможно также Труа и Реймс, в Германии — Кёльн и Майнц. Ранние произведения региональных школ, по преимуществу анонимные, обозначаются по месту хранения наиболее известного списка, они не получили такого распространения, как произведения болонской школы.

Большой вклад в формирование франц. (парижской) школы декретистики внес обучавшийся в Болонье Стефан Турнейский. Наиболее значительные произведения франц. школы: «Summa» Сикардо Кремонского; «Summa Parisiensis» (Парижская сумма), или «Magister Gratianus in hoc opere» (Магистр Грациан в этом сочинении), ок. 1165–1170 гг., созданная в Париже), в к-рой были использованы «Summa» Руфина и «Summa» Стефана Турнейского; «Summa Monacensis» (Мюнхенская сумма) (или Imperatorie maiestati — Императорскому величеству), созданная ок. 1160–1170 гг. во Франции или, по др. версии, ок. 1175–1178 гг. в Каринтии под влиянием «Summa» Руфина; анонимные «Permissio quedam» (Некое разрешение; ок. 1179–1187), «Et est sciendum» (И следует знать; ок. 1181–1185, созданное предположительно в Сансе), «Antiquitate et tempore» (Древностью и временем; 70-е гг. XII в.), «Tractatus magister» (Магистр, собираясь толковать; ок. 1181–1185), «Reverentia sacrorum canonum» (Почитание святых канонов; между 1184 и 1191). На рубеже XII и XIII вв. были созданы анонимные аппараты глосс «Ecce vicit leo» (Вот, лев победил; между 1202 и 1210; по др. данным, до 1205/06), «Animal est substantia» (Животное есть существо), или «Summa Bambergensis» (Бамбергская сумма; между 1202 и 1210). Наиболее значительным произведением нем. школы, находившейся под влиянием франц. школы декретистики, была «Summa Coloniensis» (Кёльнская сумма), написанная предположительно Готфридом Кёльнским или Бертрамом Мецским в Кёльне (ок. 1169–1170) с использованием «Summa» Руфина и «Summa» Стефана Турнейского. С франц. была тесно связана англо-нормандская школа декретистики. Ее первые известные произведения относятся к 60-м гг. XII в., в 70-х гг. были созданы анонимная «Summa» — «De multiplici iuris divisione» (О многообразном делении права; ок. 1170) и «Decreta minora» (Младшие декреты) Одо из Дувра. Глоссы на Декрет написали Иоанн Тайнмутский, Симон из Саутуэлла, Иоанн Кентский, Григорий Лондонский и др. Представителями англо-нормандской школы в кон. XII в. созданы «Summa Lipsiensis» (или «Omnis qui iuste iudicat» — (Каждый, кто право (спра-





ведливо) судит), созданная ок. 1186 в Париже, по др. версиям, в Оксфорде или в Нормандии) с использованием «Summa» Иоанна Фавентина и «Summa» Симона из Бизиньяно и «Summa» магистра Гонория — «De iure canonico tractaturus» (Собираясь толковать каноническое право), или «Summa Laudunensis» (Ланская сумма; между 1188 и 1190). Магистру Гонорию также принадлежит получившая распространение «Summa quaestionum» (Сумма вопрошаний; ок. 1187–1190).

Ист.: *Paucapalea*. Summa über das Decretum Gratiani / Hrsg. J. F. Schulte. Giessen, 1890. Aalen, 1965²; *Stephanus Tornacensis*. Die Summa über das Decretum Gratiani / Ed. J. F. v. Schulte. Giessen, 1891. Aalen, 1965²; The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani / Ed. T. P. McLaughlin. Toronto, 1952; *Rufinus von Bologna*. Summa Decretorum / Hrsg. H. Singer. Paderborn, 1902. Aalen, 1963²; *Alexander III, papa*. Summa magistri Rolandi: Incerti auctoris quaestiones / Hrsg. Fr. Thaner. Innsbruck, 1874. Aalen, 1962²; Summa «Elegantius in iure diuino» seu Coloniensis / Ed. G. Fransen, S. Kuttner. N. Y., 1969–1990. 4 vol.; *Distinctiones «Si mulier eadem hora»* seu Monacenses / Ed. R. Sorice. Vat., 2002; *Honorius Magister*. Summa «De Iure Canonico Tractaturus» / Ed. R. Weigand e. a. Vat., 2004. Vol. 1; *Weigand R.* Die Glossen zum Dekret Gratians: Stud. zu d. frühen Glossen und Glossemkompilationen. R., 1991–1992. 4 vol.

Лит.: *Schulte J. F., von*. Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. Stutt., 1875. Bd. 1; *Juncker J.* Die Summa des Simon von Bisignano // ZSRG.K. 1926. Bd. 15. S. 326–500; *Kuttner S.* Repertorium der Kanonistik (1140–1234). Vat., 1937; 1981². Vol. 1. Prodrum corpus glossarum. S. 1–271; *idem*. Bernardus Compostellanus antiquus // Traditio. N. Y., 1943. Vol. 1. P. 277–340; *idem*. The Revival of Jurisprudence // Renaissance and Renewal in the 12th Cent. / Ed. R. L. Benson, G. Constable. Oxf., 1982. P. 299–323; *idem*. Gratian and the Schools of Law: 1140–1234. L., 1983; *Stichler A. M.* Decretisti bolognesi dimenticati // Studia Gratiana. Bononiae, 1955. Vol. 3. P. 391–410; *idem*. Il decretista Laurentius Hispanus // Ibid. 1966. Vol. 9. P. 461–549; *idem*. Zur Entstehungsgeschichte und Verbreitung des Dekretapparates «Ordinatus magister Gratianus» // Ibid. 1967. Vol. 12. P. 111–141; *Noonan J. T.* Who was Rolandus? // Law, Church and Society: Essays in Honor of St. Kuttner / Ed. K. Pennington, R. Somerville. Phil., 1977. P. 21–48; *Weigand R.* Die bedingte Eheschliessung im kanonischen Recht. Münch., 1963. Tl. 1: Die Entwicklung der bedingten Eheschliessung im kanonischen Recht. (Münchener Theol. Stud.; 3. Kanonist. Abt.; 16); *idem*. Magister Rolandus und Papst Alexander III // Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz, 1980. Bd. 149. S. 3–44; *idem*. Huguccio und der Glossenapparat «Ordinatus Magister» // Ibid. 1985. Bd. 154. S. 490–520; *idem*. Glossatoren des Dekrets Gratians. Goldbach, 1997; *Erdö P.* Introductio in historiam scientiae canonicae: Praenotanda ad Codicem. R., 1999. P. 43–62, 105–106; *Schrage E. J. H.* Utrumque Ius: Eine Einf. in d. Studium d. Quellen d. mittelalterlichen gelehrten Rechts / Ed. H. Dondorp. B., 1992. S. 91–98, 111–117;

Muller W. P. Huguccio: The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist. Wash., 1994; *Murano G.* Opere diffuse per Exemplar e Pecia. Turnhout, 2005. P. 347–354.

Е. В. Казбекова

ДЕЛЕГАЦИЯ [лат. delegatio; греч. ἐπιτροπή, ἐντολή, διαγραφή и др.], юридический термин, означающий — в наиболее общем, теоретико-правовом смысле — передачу прав и обязанностей одним субъектом другому (как формальный акт и как комплекс возникающих при этом правоотношений), с тем чтобы последний действовал от имени первого. Институт Д. возник в рим. праве, в посл. его аналог появился в зап. каноническом праве и до наст. времени существует в рамках правовой системы Римско-католической Церкви. Д. в различных видах — делегированное законодательство, Д. в обязательном праве и т. д. — присутствует практически в любой совр. правовой системе, светской или религиозной. В правосл. церковном праве также возможна Д.; напр., Патриарху Московскому и всея Руси в управлении Московской епархией помогает Патриарший наместник на правах епархиального архиерея (Устав РПЦ. IV 9); Патриарх Московский и всея Руси вправе поручить наблюдение и управление ставропигиальными монастырями определенному синодальному учреждению (Там же. XII 4). Однако в правосл. церковной практике Д. не получила специального терминологического обозначения и подробной нормативной регламентации.

Д. в римском праве. Первоначально Д. являлась институтом частного права, выступая одним из способов перемены лиц в обязательстве. Основным свойством Д. было наличие особого субъекта — делеганта (delegans), соединяющего посредством своего приказа (mandatum, iussus) 2 др. субъектов — делегата (delegatus) и делегатария (delegatarius) — новым обязательственным отношением. Как правило, делегант был кредитором делегата и в то же время должником делегатария. Однако существование таких связей не являлось необходимым для Д.; Дигесты имп. Юстиниана I говорят о Д. и в том случае, когда делегат вступает на место прежнего должника в качестве дарителя (Dig. XXXIX 5. 21. Pr., 33. 3; XLII 1. 41. Pr.; XLIV 4. 5. 5). Также не требуется, чтобы делегатарий обязательно был кредитором деле-

ганта; цель делегации может состоять в том, чтобы, напр., установить дарение в пользу делегатария (Dig. XLII 1. 41. Pr.; ср.: CJ. IV 10. 2).

Различались Д. исполнения и Д. обязательства. При Д. исполнения делегант поручал делегату фактически исполнить его обязательство в отношении 3-го лица — делегатария. Путем такого исполнения прекращались оба обязательства: делегата по отношению к делеганту и делеганта по отношению к делегатарию (Dig. XLVI 3. 56; L 17. 180).

Д. обязательства означала новацию (novatio), т. е. смену лица на стороне кредитора или должника; соответственно такая Д. могла быть либо активной, либо пассивной. В случае активной Д. обязательства старый кредитор (делегант) передавал свое право требования новому (делегатарию), и должник (делегат) теперь обязан был исполнить обязательство в пользу нового кредитора. Делегант же считался исполнившим свое обязательство в отношении делегатария (Dig. XVI 1. 8. 3; XLVI 1. 18). Пассивная Д. подразумевала появление нового должника (делегата) вместо старого (делеганта); кредитор (делегатарий) оставался прежним. Пассивная Д. также освобождала делеганта от исполнения его обязательства, даже если совершалась против его воли (Dig. XLVI 2. 8. 5). Если Д. исполнения оформлялась только приказом-поручением делеганта (Dig. XLVI 2. 11. Pr., 2. 17), то Д. обязательства требовала, помимо этого, т. н. стипуляции (stipulatio) — формальное соглашения между новым должником и кредитором (Gai Inst. II 38; Dig. XLVI 2. 11. 1).

В посл. нормы классического рим. права о Д. в обязательственных отношениях были закреплены и в визант. законодательстве (ср., напр.: Dig. XLVI 2–3 и Basilicorum. XXVI 4–5). В средние века на Западе Д. могла пониматься в смысле замены должника или кредитора.

Наряду с этим в III–VI вв. в рим. праве складывается институт публично-правовой Д. В законодательстве имп. Феодосия I и Юстиниана I имеются многочисленные упоминания о Д. как о поручении, к-рым император, префект претория и др. передавали определенным лицам судебные и адм. полномочия (CTh. I 28. 1; VII 4. 22; XI 7. 16, 30. 16; Dig. I 21; XLVIII 13. 2; CJ. III 1. 5; III 4; VII 62. 19. Pr. и др.).





Д. в католическом церковном праве. Рим. папы начали применять Д. публично-правового характера с IV в. В поздней Римской империи провинции делились на сенатские и императорские; последние управлялись легатами (*legati* или *delegati*) императоров, т. е. лицами, которым была делегирована власть. По аналогии с этим, особенно после падения Зап. Римской империи, папы стали называть легатами своих чиновников-представителей. Различались временные (*missi, legati*) и постоянные (*vicarii, aprocrisarii*) делегаты папы. 1-е наделялись узкими полномочиями для выполнения конкретных поручений, 2-е имели более широкую компетенцию (*Leclercq. P. 1425–1426*); в дальнейшем такое деление перестало употребляться. Легатами в IV–IX вв. в основном были пресвитеры, диаконы и субдиаконы, иногда — епископы или миряне. Во времена свт. Григория I Великого, папы Римского, легаты стали назначаться в различные зап. области (находившиеся гл. обр. в Италии, Сицилии и Сардинии) для контроля над использованием церковной собственности и поведением клира. Так, свт. Григорий уведомляет епископов Сицилии, что он послал к ним субдиакона Петра в качестве своего делегата (*Greg. Magn. Reg. epist. 1. 1, 18 // PL. 77. Col. 441–443, 463–464*).

Предоставление папе апелляционных полномочий на *Сардинийском Соборе* (Сард. 5) также способствовало появлению постоянных делегатов — апостольских викариев, которым папа поручал пересмотр решений низших церковных судов. Такая власть была делегирована митрополитам ряда крупных городов (Фессалоники, Арля, Реймса, Йорка и др.). Именно это имеет в виду папа св. Лев I Великий, когда заявляет в послании к Анастасию Солунскому, что этому епископу и его предшественникам папы делегировали часть своих полномочий, чтобы те осуществляли их от имени пап в пределах своей епархии (*Die Sammlung «Polycarpus». I 5. 4*).

Развитие Д. в зап. каноническом праве напрямую зависело от усиления папской власти и централизации управления Церковью: чем больше полномочий сосредоточивалось в руках пап и чем большая территория оказывалась в их юрисдикции, тем труднее становилось осуществлять высшую церковную

власть, не прибегая к помощи специальных представителей. Если до XI в. Д. применялась нерегулярно и не играла важной роли в церковных правоотношениях, то со времен радикальной церковной реформы папы Григория VII институт делегатов становится одним из основных инструментов папского управления (*Берман. 1994. С. 204*). Характерно, что в манифесте «*Dictatus Papae*» (DP), изданном Григорием VII в 1075 г., одна из норм непосредственно посвящена папским легатам. Было установлено, что легат обладает более высоким статусом, чем местные епископы, даже если он ниже их по своему сану (DP. 4). Считалось, что папа, обладая верховной властью, вправе делегировать свои законодательные, исполнительные и судебные полномочия любому лицу, напр. назначить диакона судьей в споре между епископами.

Григорий VII назначал постоянных легатов с широкими полномочиями, к-рые иногда занимали свои должности в течение неск. лет (*Morris. 1989. P. 111–112*). На рубеже XI и XII вв. папы активно использовали легатов для установления тесных связей с церковными провинциями и контроля над митрополитами. Легаты, действуя по папским инструкциям, созывали местные церковные Соборы и председательствовали на них, решая различные дисциплинарные и богословские вопросы (*Ibid. P. 55–56, 96*). Существовало 3 разновидности легатов: прокторские легаты (действовали в определенной местности, реализуя полностью или частично полномочия папы), судьи, назначенные для рассмотрения конкретных дел, и нунции (выполняли дипломатические функции). На уровне отдельной епархии епископ мог осуществлять Д. своих полномочий, назначая диаконов для надзора за приходами, посылая нунциев и т. д. (*Берман. 1994. С. 204–205*).

Ряд постановлений, касающихся Д., был издан средневеком католич. Соборами (I Лионским, V Латеранским, Тридентским). Так, в актах *Тридентского Собора* указывалось, что местные епископы осуществляют Д. своих полномочий папы как его делегаты (COD. P. 668, 682–683, 688; полный перечень полномочий см.: *Zitelli. 1907. P. 220–224*); провинциальным Соборам было предложено избирать неск. компетентных лиц из местного клира и представлять их

список папе, чтобы он мог при необходимости назначить их своими делегатами по конкретным делам (COD. P. 791).

К XX в. в католич. правовой доктрине и законодательстве сложились достаточно четкие представления о Д. Кодекс канонического права 1917 г. исходит из того, что церковная власть (юрисдикция) может быть ординарной либо делегированной. Ординарная власть принадлежит церковному должностному лицу в силу того, что оно занимает определенную должность; делегированная — лицу, к-рое не занимает соответствующих церковных должностей, но к-рому были специально переданы те или иные полномочия (CIC (1917). 197).

Субъект, наделенный ординарной юрисдикцией, вправе полностью или частично делегировать ее др. лицу, если это прямо не запрещено законом (*Ibid. 199. 1; 210*). Кроме папы осуществлять Д. могут, напр., ординарные епископы (в вопросах заключения брака — *Ibid. 1095 § 2*). В ряде случаев Д. сопровождается субделегацией полномочий, когда делегат передает их 3-му лицу. Юрисдикция, делегированная Папским престолом, может быть субделегирована как в целом, так и применительно к конкретным делам, если она прямо не закреплена за определенным лицом или если субделегация не запрещена (*Ibid. 199 § 2*). Делегированные полномочия общего характера, полученные от иных должностных лиц, могут быть субделегированы только относительно конкретных дел (*Ibid. 199 § 3*). В остальных случаях делегированная юрисдикция может быть субделегирована лишь при наличии прямо выраженного разрешения на субделегацию (*Ibid. 199 § 4*); аналогично решается вопрос с передачей ранее субделегированной юрисдикции др. лицам (*Ibid. 199 § 5*).

Д. может быть осуществлена устным распоряжением, если закон не требует издания письменного мандата. Лицо, заявляющее о наличии у него делегированной юрисдикции, обязано доказать это (*Ibid. 200 § 2*).

Для католич. права характерно различение церковной юрисдикции *in foro externo* (связанной с публично-правовыми процедурами, в частности с судебным разбирательством) и *in foro interno* (неформальной и непубличной, напр. в вопросах покаяния) (*Wernz. P. 357*). Если в ман-





дате прямо не сказано, какая юрисдикция делегируется, то считается, что она предоставлена как *in foro externo*, так и *in foro interno* (CIC (1917). 202 § 3).

Делегат должен соблюдать ограничения своей юрисдикции по кругу дел и лиц, в противном случае его действия не имеют юридической силы (Ibid. 203 § 1). Если неск. лиц получили делегированную юрисдикцию по одним и тем же делам, то предполагается, что исполнительная власть является индивидуальной, а судебная — коллегиальной (Ibid. 205 § 1). Индивидуальная юрисдикция осуществляется каждым делегатом самостоятельно и в полном объеме: если один из них принял решение по делу, остальные не вправе отменить его (Ibid. 205 § 2). Коллегиальная юрисдикция означает, что делегаты действуют совместно, как коллективный орган власти (Ibid. 205 § 3).

Делегированная юрисдикция прекращает действовать в результате следующих юридических фактов: исполнения поручения (напр., рассмотрение судебного дела завершено); превышения срока или количества дел, в отношении которых она была предоставлена; отпадения условий, к-рые вызвали ее предоставление; отзыва делегата; добровольного отказа делегата от полномочий. В случае прекращения полномочий ординария, делегировавшего юрисдикцию, она сохраняется (Ibid. 207 § 1). Делегаты с коллегиальной юрисдикцией утрачивают ее, если прекращены полномочия хотя бы одного из них (Ibid. 207 § 3).

Декрет *Ватиканского II Собора* о пастырском служении «*Christus Dominus*» (CD) от 28 окт. 1965 г. подтвердил основные положения, связанные с Д. Декрет установил, что епископы в порученных им диоцезах обладают всей ординарной, собственной и непосредственной властью, необходимой для осуществления их пастырского служения; однако при этом остается полностью неприкосновенной та власть, благодаря к-рой папа в силу своего служения может удерживать нек-рые дела за собой или за иной властью (CD. 8a). В осуществлении своей верховной, полной, ординарной и непосредственной власти по отношению ко всей католической Церкви папа пользуется услугами ведомств Римской курии, которые поэтому исполняют свои служебные обязанности от его

имени и его властью (CD. 9), т. е. в качестве делегатов.

Действующее католич. законодательство (CIC) в основном повторяет положения Кодекса 1917 г., касающиеся Д. Общие нормы о Д. содержатся в CIC, в канонах 131–133, 135, 137–142. Из них новеллами являются правила о том, что законодательная власть лиц, нижестоящих по отношению к папе, может быть делегирована лишь в случае, прямо предусмотренном законом; судебная власть таких лиц может быть делегирована только для совершения подготовительных актов (проведения следствия и т. п.) (CIC. 135 § 2–3); исполнительная власть, делегированная неск. лицам, является коллегиальной (Ibid. 140 § 3). CIC предусматривает также ряд конкретных случаев Д. В частности, диоцезный епископ вправе делегировать своего викария для председательствования на диоцезном синоде (Ibid. 462 § 2); приходский настоятель может делегировать ректору право совершать в порученной ему церкви нек-рые таинства и обряды (Ibid. 558); право давать *диспенсацию* от частных обетов может быть делегировано Папским престолом или местным епископом-ординарием (Ibid. 1196); диоцезный епископ может делегировать пресвитеру право освящения церквей (Ibid. 1207). Более либеральными стали нормы о Д. ассистирования при браке. По общему правилу брак заключается в присутствии ординария или приходского настоятеля, однако они вправе поручить пресвитеру или диакону ассистирование — испрашивание согласия во вступающих в брак и принятие его от имени Церкви (Ibid. 1108). Такое полномочие может быть специальным (для определенного брака) либо генеральным (Ibid. 1111). В исключительных случаях ассистирование может быть делегировано и мирянину (Ibid. 1112). Ист.: Der «*Dictatus Papae*» Gregors VII / Hrsg. von K. Hofmann. Paderborn, 1933; *Basilicorum libri. LX* / Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1955–1988. Ser. A: [Textus]. 8 vol.; COD; *Gai Institutiones // Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiae quae supersunt* / Comp. Ph. E. Huschke; Ed. E. Seckel, B. Kübler. Lpz., 1988⁶. Vol. 1. (BSGRT); Декрет II Ватиканского Собора о пастырском служении Епископов в Церкви «*Christus Dominus*» // Документы II Ватиканского Собора: Пер. с лат. М., 2004³. С. 192–223; Die Sammlung «*Polycarpus*» des Kardinals Gregor von S. Grisogono / Hrsg. von H. Fuhrmann // MGH. Hilfsmittel; 5 <http://www.mgh.de/arbeitsmittel/polycarp/polycarp.pdf> [Электр. ресурс].

Лит.: Leonhard R., Seck O. *Delegatio* // Pauly, Wissowa. Bd. 4. Sp. 2429–2432; Zitelli Z. *Apparatus seu compendium iuris ecclesiastici* / Ed. Fr. Soleri. R., 1907. Pars. 1: De personis. P. 217–240; Leclercq H. Note sur les légats de la cour de Rome dans les conciles du IV^e au IX^e siècle // *Heffe, Leclercq*. Hist. des Conciles. T. 4. P. 1424–1442; Valton E. *Délégation* // DTC. T. 4. Col. 250–257; Wernz F. X. *Ius canonicum* / Ed. P. Vidal. R., 1928⁴. Vol. 2: De personis. P. 357–376; Cappello F. M. *Summa iuris canonici in usum scholarum concinnata*. R., 1945⁴. Vol. 1. P. 224–233; Naz R. *Délégué apostolique* // DDC. T. 4. Col. 1082–1083; Eichmann E., Mörsdorf K. *Kirchenrecht*. T. 1. S. 319–334; Kaser M. *Das römische Privatrecht*. Münch., 1955. Bd. 1. S. 530–548; Haeblerlin H. U. Die Kausalbeziehungen bei der delegatio // ZSRG.R. 1957. Bd. 74. S. 100–154; Endemann W. Der Begriff der delegatio im klassischen römischen Recht. Marburg, 1959; Rösser E. *Delegatio* // LTK. Bd. 3. Sp. 206–207; Adams D. E. *Delegation (canon law)* // NCE. Vol. 4. P. 730–731; Sacconi G. *Ricerche sulla delegazione in diritto romano*. Mil., 1971; Thielmann G. *Unwirksame Vollzugsverhältnisse bei der Delegation* // ZSRG.R. 1983. Bd. 100. S. 229–256; Morris C. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxf.; N. Y., 1989; Берман Г. Дж. *Западная традиция права: Эпоха формирования*: Пер. с англ. М., 1994. С. 201–209; Абате А. М. *Положение о браке в новом каноническом законодательстве*: Пер. с итал. М., 2000. С. 185–188; Дождев Д. В. *Римское частное право / Общ. ред.: В. С. Нерсисянц*. М., 20002. С. 534–536.

А. Г. Бондач

ДЕЛЕКТОРСКИЙ Ксенофонт Иванович (1798/99, Владимирская губ.— 15.05.1842, С.-Петербург), свящ. (по некоторым данным, с 1842 протоиерей), проф. СПбДА. Из духовенства. В 1819 г. окончил Владимирскую ДС, в 1823 г.— СПбДА со степенью магистра богословия. По окончании академии был определен профессором словесности в СПбДС, 28 сент. 1823 г. перемещен в СПбДА бакалавром на кафедру греч. языка, 11 февр. 1824 г.— на кафедру общей словесности; вполн. экстраординарный профессор. В преподавании словесности делал акцент не на теоретических вопросах, а на знании лит. произведений, на их критическом разборе. По воспоминаниям Д. И. Ростиславова, Д., «несмотря на свою священническую рясу, составлял счастливое исключение из тогдашних наставников словесности... отучал студентов от глупого, напыщенного семинарского слога и развивал в них литературный вкус» (*Ростиславов Д. И.* СПбДА до гр. Протасова: Восп. // ВЕ. 1872. Т. 5. Кн. 9. С. 162). Принимая за образец творчество В. А. Жуковского и А. С. Пушкина, выступал против «школярного», «надутого» и «ребяческого» слога нек-рых авторов и даже Московского свт.





Филарета (Дроздова). Это повлияло на его карьеру: в 1835 г. по инициативе ректора СПбДА архим. Виталия (Щепетева), к-рый стремился уволить тех преподавателей, к-рые критиковали мнения митрополита, Д. покинул академию.

В 1828 г. рукоположен во иерея, назначен настоятелем ц. блгв. вел. кн. Александра Невского при Минве иностранных дел. 27 янв. 1832 г. Д. привел к присяге о непринадлежности к тайным об-вам и неразглашении служебных тайн А. С. Пушкина, поступившего на службу в Коллегию иностранных дел для работы в архиве. Д. был известным проповедником, обличал пороки аристократии. По воспоминаниям современников, имп. Николай I однажды заметил ему: «Вы, батюшка, еще молоды обличать». Д. отвечал: «Я не знаю, когда Господь позовет меня к суду, и, дондеже свет есть, должен трудиться для спасения души моих слушателей». Ответ понравился императору, и священник был оставлен в покое. Д. составил большое количество проповедей, часть их опубликована. По нек-рым сведениям, к апр. 1842 г. подготовил курс по гомилетике.

Похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге, могила не сохранилась.

Арх.: РГИА. Ф. 465. Оп. 35. Д. 95; Ф. 482. Оп. 7. Д. 20. Л. 160 об.

Соч.: Упражнения в пользу обучающихся словесности. СПб., 1835; Собр. слов. СПб., 1847; Проповеди (1822–1842 гг.). СПб., 1901.

Лит.: *Базаров И. И., прот.* Восп. // РС. 1901. № 5. С. 278; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 131–132; *Черейский Л. А.* Делекторский // *Он же.* Пушкин и его окружение. Л., 1989. С. 134.

Д. О. Бохонский

ДЕЛЕЭ [Делейе; Delehayе] Ипполит (19.08.1859, Антверпен — 1.04.1941, Брюссель), бельг. ученый-агиолог, историк Церкви, монах-иезуит, член об-ва *болландистов*. Обучался в коллегии Нотр-Дам. 23 сент. 1876 г. принял монашество в ордене иезуитов; 20 февр. 1891 г. возведен в ранг старшего брата в иерархии ордена. После 1876 г. начал обучение естественным наукам в коллегии Сент-Барб в Генте, однако постепенно обратился к истории и агиографии. С 1886 г. сотрудничал с изд. «*Analecta Bollandiana*». В 1891 г. стал членом об-ва болландистов в Брюсселе. С 1912 г. до смерти Д. — глава об-ва болландистов.

Д. — основатель школы критической агиографии и исследования текстов, касающихся христ. святых и мучеников, на работу к-рой опирается большинство совр. исследований в этой области. Метод Д. основан на применении опробованной библеистики XIX в. археологической и документальной критики текстов. В исследованиях Д. отразилось модернистское течение в Римско-католической Церкви, из-за чего его книги подвергались критике со стороны Ватикана. В 1891–1895 гг. занимался составлением указателя по всем известным греч. агиографическим текстам — «*Bibliotheca Hagiographica Graeca*» (Брух., 1895; 1909²; 1957³ переработано Ф. Алькеном). В 1902 г. выпустил критическое издание *Синаксаря К-польской Церкви* (кон. X в.). Участвовал в издании «*Acta Sanctorum Novembris*». Был одним из основателей ж. «*Analecta Bollandiana*». Исследовательские работы Д. посвящены восточнохрист. святым и традициям их почитания (статьи о святых Кипра, Фракии и Мёзии). Особенным вниманием Д. пользовались мартирологи и традиции почитания мучеников как наиболее ранняя форма культа святых в христианстве. Обобщающие труды «*Агиографические легенды*» (1905), «*Происхождение культа мучеников*» (1912), «*Sanctus: исследование культа святых в древности*» (1927), «*Шесть лекций об агиографическом методе*» (1934), др. многочисленные работы Д. и его школы составляют основу совр. критической агиологии.

Изд.: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi: Adjectis synaxariis selectis.* Brux., 1902; *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II.* P., 1907. (PO; T. 2. Fasc. 4. N 9); *Acta Sanctorum Novembris collecta, digesta, illustrata.* Brux., 1925 (совм. с: P. Peeters, M. Coens); *Constantinus Acropolis.* *Epistularum manipulus* // AnBoll. 1933. T. 51. P. 263–284; *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum.* Brux., 1940.

Соч.: *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae* // AnBoll. 1902. T. 21. P. 381–402; *St. Melaniae iunioris Acta graeca* // Ibid. 1903. T. 22. P. 5–50; *St. Barlaam martyr at Antioche* // Ibid. P. 129–145; *La Passion de St. Théodote d'Ancre* // Ibid. P. 320–328; *L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes archéologiques* // Ibid. 1904. T. 23. P. 5–18; *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum monasterii St. Salvatoris, nunc bibliothecae Universitatis Messanensis* // Ibid. P. 19–75; *Passio sanctorum sexaginta martyrum* // Ibid. P. 289–307; *Castor et Pollux dans les légendes hagiographiques* // Ibid. P. 427–432; *Les Légendes hagiographiques.* Brux., 1905; *Catalogus codicum*

hagiographicorum graecorum bibliothecae D. Marci Venetiarum // AnBoll. 1905. T. 24. P. 169–256; *Hesychie Hierosolymorum presbyteri laudatio St. Procopii persae* // Ibid. P. 473–482; *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae comitis de Leicester Holkhamiae in Anglia* // Ibid. 1906. T. 25. P. 451–477; *Saints de Chypre* // Ibid. 1907. T. 26. P. 161–302; *Les légendes grecques des saints militaires.* P., 1909; *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum regii monasterii St. Laurentii Scorialensis* // AnBoll. 1909. T. 28. P. 353–398; *L'invention des reliques de St. Ménas à Constantinople* // Ibid. 1910. T. 29. P. 117–150; *Les Actes de St. Barbarus* // Ibid. P. 276–301; *Les origines du culte des martyrs.* Brux., 1912; *Saints de Thrace et de Mésie* // AnBoll. 1912. T. 31. P. 161–301; *De fontibus Vitae St. Danielis Stylitae* // Ibid. 1913. T. 32. P. 217–229; *Martyrologium Hieronymianum Cambrense* // Ibid. P. 369–407; *St. Martin et Sulpice Sévère* // Ibid. 1920. T. 38. P. 5–136; *Le typicon du monastère de Lips à Constantinople* // Ibid. P. 388–392; *Les passions des martyrs et les genres littéraires.* Brux., 1921; *Deux typica byzantine de l'époque des Paléologues.* Brux., 1921; *Martyr et Confesseur* // AnBoll. 1921. T. 39. P. 20–49; *La Passion de St. Félix de Thibiua* // Ibid. P. 241–276; *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage* // Ibid. P. 314–332; *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae patriarchatus Alexandrini in Cahira Aegypti* // Ibid. P. 345–357; *Les martyrs d'Égypte* // Ibid. 1922. T. 40. P. 5–154, 299–365; *Les saints Stylites.* Brux., 1923; *Les Actes de St. Marcel le Centurion* // AnBoll. 1923. T. 41. P. 257–287; *Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535–536* // Ibid. 1924. T. 42. P. 83–99; *La vie de St. Théocliste de Lesbos* // Byz. 1924. T. 1. P. 191–200; *Les recueils antiques des Miracles des Saints* // AnBoll. 1925. T. 43. P. 5–85, 305–325; *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Scholae Theologicae in Chalce insula* // Ibid. 1926. T. 44. P. 5–63; *La personnalité historique de St. Paul de Thèbes* // Ibid. P. 64–69; *Les lettres d'indulgence collectives* // Ibid. P. 342–379; 1927. T. 45. P. 97–224; 1928. T. 46. P. 149–287; *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité.* Brux., 1927; *Une Vie inédite de St. Jean l'Aumônier* // AnBoll. 1927. T. 45. P. 5–74; *L'hagiographie ancienne de Ravenne* // Ibid. 1929. T. 47. P. 5–30; *Loca Sanctorum* // Ibid. 1930. T. 48. P. 5–64; *St. Romain martyr d'Antioche* // Ibid. 1932. T. 50. P. 241–283; *Recherches sur le légendier Romain: La Passion de St. Polychronius* // Ibid. 1933. T. 51. P. 34–98; *Cinq leçons sur la méthode hagiographique.* Brux., 1934; *Saints et reliquaires d'Apamée* // AnBoll. 1935. T. 53. P. 225–244; *Étude sur le légendier romain: Les saints de nov. et de déc.* Brux., 1936; *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique* // AnBoll. 1936. T. 54. Fasc. 3/4. P. 265–315; *Les Actes des martyrs de Pergame* // Ibid. 1940. T. 58. P. 142–176.

Лит.: *Peeters P.* Hippolyte Delehayе: [Bibliogr. des travaux scient.] // AnBoll. 1942. T. 60. P. I–LII; DHGE. T. 14. Col. 1490–1492.

А. В. Муравьев, Э. П. Г.

ДЕЛИЦЫН Петр Спиридонович (16.06.1795, Москва — 30.11.1863, Сергиевский посад Дмитровского у. Московской губ.), прот., проф. МДА. Из семьи свящ. С. Зарина, служившего в ц. в честь иконы Божией Ма-



тери «Знамение» в Переяславской ямской слободе в Москве. Фамилию Делицын (от лат. *deliciae* — веселье, отрада, утеха) дал ему отец.

В 1814 г. Д. окончил Славяно-греко-латинскую академию, где обнаружил склонность к занятиям математикой, и поступил в новооткрывшуюся МДА, обучался вместе с буд. сослуживцем по академии Ф. А. Голубинским. Был в числе студентов, организовавших в 1816 г. при МДА об-во «Ученые беседы». В студенческие годы посещал в Московском ун-те лекции по физике проф. П. И. Страхова, занимался математикой у преподавателей протопр. В. И. Кутневича и А. И. Тяжелова. В 1818 г. окончил МДА 1-м магистром и был оставлен бакалавром физико-математических наук; с 1822 г. Д. — ординарный профессор. Сохранились написанные им курсы алгебры, тригонометрии, интегрального исчисления, обширный трактат об аналитическом определении кривых линий и поверхностей, руководства по механике, математической географии, а также переводы из сочинений П. С. Лапласа, И. Ньютона и др. Д. принадлежат неопубликованное исследование об определении дня Пасхи в правосл. и католич. Церквях, неоконченная статья о времяисчислении у евреев. По свидетельству учеников, Д. «был отличный преподаватель, говорил так просто, ясно и отчетливо, что всякий без труда понимал и усваивал его лекции» (У Троицы в Академии. С. 73–74). В 1818–1820 гг. одновременно преподавал нем., в 1820–1822 и 1833–1860 гг. «в прибавку к жалованью» еще и франц. языки (Там же. С. 73). По воспоминаниям студентов, Д. «читал по-французски чуть ли не хуже последнего из нас, хотя переводил с французского прекрасно, поэтому при нем наше знание собственно французского языка не только не прибавилось, но чуть ли не уменьшилось, т. к. он никогда ни единым словом не касался грамматики, но переводить с французского мы навыкли больше и довольно ознакомились с разными оборотами языка» (Там же).

В 1820 г. Д. был избран членом академической конференции, в 1829–1836 гг. служил секретарем в Московском комитете цензуры духовных книг, в 1836–1863 гг. являлся членом этого комитета, и в этой должности Д. был известен по всей России. Рассматривая мн. произведения



П. С. Делицын.

Рисунок. Сер. XIX в. (ЦАК МДА)

духовной письменности, он «нередко... обстоятельно исправлял, а иногда до основания переделывал сочинения и переводы» (Там же. С. 98).

С 1837 г. Д. — член строительного комитета при МДА, с 1840 г. член внутреннего и внешнего академического правления. Он пользовался уважением митр. Московского Филарета (Дроздова), а также всей академической корпорации, с ним советовались по научным и адм. вопросам. Д. неоднократно поручалось обозрение семинарий, состоящих в ведении Московского духовно-учебного округа: Рязанской (1834, 1840, 1857), Вологодской (1838, 1848), Ярославской, Костромской (1838), Тульской (1840) и Вифанской (1851).

В 1833 г. Д. был рукоположен во иерея с причислением к *московскому в честь Вознесения Господня жен. мон-рю*. К 1841 г. возведен в сан протоиерея. Награжден орденами св. Анны 2-й степени (1849), св. Анны 2-й степени с имп. короной (1856), св. Владимира 3-й степени (1858).

Д. похоронен на кладбище в Троице-Сергиевой лавре. У него было 3 сына: Петр (преподаватель Вифанской ДС), Димитрий (магистр МДА, священник московской Воскресенской в Барашах ц.) и Василий (студент Вифанской ДС, диакон московской Успенской в Кожевниках ц.). По воспоминаниям современников, его дети «отличались необыкновенной простотой ума и благодушием в обращении, безобидной остротой ума в разговоре и по внешнему виду походили на отца по своей тучности и отсутствию всякой галантности в одежде и светскости в приемах; зато во всех, имевших к ним какое-либо отношение, и особенно в товарищах, они возбуждали любовь и доверие» (Там же. С. 135).

В «Прибавлениях к творениям святых отцов в русском переводе» было опубликовано 9 поучений Д., произнесенных им в разное время. С юности Д. занимался переводами на рус. язык из античных классиков и совр. писателей и философов, сохранились рукописи переводов из Платона, Вергилия (стихотворный перевод «Энеиды»), Тацита («Анналы»), Тита Ливия, Плавта, Теренция, «Эгмонта» И. В. Гёте, «Валленштейна» Ф. Шиллера. Совместно с прот. Голубинским перевел «Критику чистого разума» И. Канта, «Эстетику» Ф. Бутервека, «Историю философии» В. Г. Теннемана (не опубл.). Были изданы его переводы толкований свт. Иоанна Златоуста на Послания ап. Павла, «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, в переводе к-рого он участвовал вместе с членами цензурного комитета (1844).

В 1841 г. Д. был утвержден в должности члена Комитета по изданию творений св. отцов в рус. переводе, коллеги называли его «высокопочтеннейшим отцом всех книг, нами издаваемых» (Там же. С. 467). Под его редакцией вышли в свет 42 тома творений святителей Григория Богослова, Василия Великого, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Макария Египетского, Нила Синайского, Исаака Сирина, Григория Нисского, Епифания Кипрского, св. Иоанна Лествичника, сщмч. Исидора Пелусиота, блж. Феодорита. Для уточнения перевода Д. обращался к греч. рукописям и различным спискам древних слав. переводов, хранившихся в Синодальной б-ке, старался передать особенности стиля произведений и терминологию св. отцов. Переводам Д. доверял митр. Филарет (Дроздов). Д. также принял участие в переводе Библии на рус. язык (той части НЗ, над которой работала корпорация МДА). Арх.: РГБ ОР. Ф. 233. К. 56. Ед. хр. 20. Л. 26; Ф. 559. К. 9. Ед. хр. 13, 14; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 1048. Л. 7 об. — 11; Оп. 4. Д. 5061. Л. 58–61, 74; Д. 5268. Л. 16 об. Соч.: Св. Лев, папа Римский. М., 1849; Слова покойного прот. П. С. Делицына, проф. МДА. М., 1864.

Пер.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Послание св. ап. Павла к Римлянам: Пер. с греч. М., 1839; он же. Толкование на Послание св. ап. Павла к Галатам. М., 1842; он же. Толкование на Послание св. ап. Павла к Коринфянам. М., 1843; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение правосл. веры. М., 1844. Лит.: Смирнов С. К., прот. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М.,

1855; *он же*. Проф. МДА прот. П. С. Делицын // ПрТСО. 1863. Ч. 22. С. 684–695; *он же*. История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879; *Голубинский Д. Ф.* Восп. о математических занятиях проф. прот. П. С. Делицына // Там же. С. 696–713; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. 1884³. С. 497; *Глаголев С. С.* Прот. П. С. Делицын // Памяти почивших наставников. Серг. П., 1914. С. 1–12; У Троицы в Академии (1814–1914): Юбил. сб. Серг. П., 1914. С. X, 1, 4–5, 8–9, 65, 72, 73–75, 84, 86, 112, 118–119, 135, 197, 363, 365, 366, 442, 467, 468, 473, 525, 606, 713; *Лисица А. Ю.* Математика в МДА // XXXVI Всерос. науч. конф. по проблемам математики... и методики преподавания естественнонауч. дисциплин, 22–26 мая 2000 г.: Тез. докл. хим. и пед. секции. М., 2000. С. 77.

А. Ю. Дубинский

ДЕЛИЧ [нем. Delitzsch] Франц (23. 02. 1813, Лейпциг — 4. 03. 1890), нем. протестант. библеист и богослов. В 1831–1835 гг. изучал богословие и семит. филологию в Лейпцигском ун-те. В 1831–1832 гг. Д. вступил в контакт с pietistскими кругами, связанными с М. Штефаном, в посл. оказавшими решающее влияние на становление богословских взглядов Д. Сдав кандидатский экзамен и защитив докт. диссертацию по философии, Д. сосредоточился на издании благочестивой назидательной лит-ры (напр.: *Philemon oder das Buch von Freundschaft in Christo: Den zerstreuten Bekennern des Herrn zur Belebung und Regelung ihrer Gemeinschaft gewidmet*. Lpz., 1841. Gotha, 1878³; *Das Sacrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi: Beicht- und Communionbuch*. Dresden, 1844. Lpz., 1886⁷), отразившей его интерес к христ. мистике (напр., к Я. Бёме).

Однако основные научные исследования этого периода Д. посвятил иудаизму (*Zur Geschichte der jüdischen Poesie*. Lpz., 1836; *Wissenschaft, Kunst, Judenthum*. Grimma, 1838) и рассматривал их в качестве подготовки к миссионерской деятельности среди иудеев. В 1842 г. Д. защитил докт. диссертацию о прор. Аввакуме (*De Nabucuci prophetae vita atque aetate: Comment. historico-isagogica*. Lpz., 1842). С 1844 г. Д. экстраординарный профессор в Лейпцигском ун-те, в 1846 г. ординарный профессор экзегезы ВЗ и НЗ в Ростокском ун-те. С 1850 г., приняв приглашение занять место профессора в Эрлангене, Д. работал над серией комментариев на книги ВЗ, в к-рых стремился сочетать результаты критической библеистики того времени с основными герменевтическими

положениями богословия И. фон Хофмана и движения Пробуждения.

Особое признание и авторитет получили комментарии Д. на кн. Бытие (*Die Genesis*. Lpz., 1852, 1860³; 1887⁵ как «*Neuer Commentar über die Genesis*»), Псалмы (*Commentar über den Psalter*. Lpz., 1859–1860. 2 Тл., 1894⁵ — как «*Biblischer Commentar über die Psalmen*») и Книгу пророка Исаии (*Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia*. Lpz., 1866, 1889⁴). Д. также автор комментариев на Книгу пророка Аввакума (*Der Prophet Nabakuk*. Lpz., 1843) и Песнь Песней (*Das Hohelied*. Lpz., 1851, 1875²).

Д. обладал обширными знаниями в области семит. филологии (см. его работу о евр. лексике *Sefat Yesurun: Isagoge in grammaticam et lexicographiam linguae Hebraicae: contra G. Gesenium et H. Ewaldum*. Grimmae, 1838). В первых изданиях комментариев на книги ВЗ Д. противопоставлял свой подход к тексту историко-критическому направлению исследований ВЗ, но в посл. он согласился с отдельными выводами лит. критики, при этом не отказываясь от основных положений своей герменевтики. Так, в 1-м изд. Д. подчеркивает, что в лит. отношении кн. Бытие была целостным произведением. Но со временем он признал верность нек-рых новых гипотез о происхождении этой книги и наличие 2 исторических повествований: «элогистического основного текста» (*elohimische Grundschrift*), создание к-рого Д. относит приблизительно ко времени прор. Моисея, и «иеговистского дополнительного текста» (*jehovistische Ergänzungsschrift*), возникшего, по мнению Д., в эпоху царя Иосии, т. е. принимает основные принципы гипотезы дополнений (см. ст. *Пятикнижие*). Ранняя датировка кн. Бытие, с к-рой сначала он соглашался, в посл. также была им отклонена.

Необходимой предпосылкой правильного понимания Свящ. Писания Д. считал веру исследователя в Иисуса Христа, о Котором проповедует Церковь. Историко-критическая экзегеза, однако, «связана догматическими предпосылками с утверждением о том, что не существует сверхъестественного Откровения Бога» (*Genesis*. 1860³. S. 46), для верующего же «возможность чудес и пророчества достоверна... благодаря чуду нового рождения и действия Святого Духа в нем самом» (*Ibid.*

S. 48). Д. убежден в «общем фундаментальном согласии» библейских писаний (*System der biblischen Psychologie*. Lpz., 1861². S. 15); оно следует из установленной Богом и



Ф. Делич.

Фотография. 80-е гг. XIX в.

постепенно развивавшейся Свящ. истории (*Heilsgeschichte*), к-рая делится на ветхозаветную историю приуготовления и засвидетельствованную в НЗ историю исполнения. Поэтому правильная экзегеза может и должна пользоваться типологическим толкованием, при к-ром раскрывается мессианское содержание ветхозаветных текстов. К Свящ. истории принадлежат также история Церкви, на протяжении к-рой все более возрастает понимание Церковью события спасения.

Характерные черты герменевтики Д. обнаруживаются в его комментариях на псалмы, в истолковании Книги пророка Исаии и в небольшом трактате «Мессианские предсказания в исторической последовательности» (*Messianischen Weissagungen in geschichtlicher Folge*. Lpz., 1890. В., 1899²).

Д. стремится толковать псалмы в контексте всей истории Откровения, являющейся существенной предпосылкой для «определения места» всякого псалма. Поэтому псалмы должны рассматриваться в их отношении «к предсказанию будущего Христа» (*Biblischer Commentar über die Psalmen*. 1883⁴. S. 54). Исходя из пророчеств о «непоколебимом доме» и царстве Давида «во веки» в 2 Цар 7, Д. рассматривает эсхатологическо-мессианский момент как центральный для герменевтически верного истолкования псалмов.

В «Библейском комментарии на пророка Исаию» Д., отдавая должное поэтическому аспекту книги, не



допускает, чтобы «конкретная действительность истории» поглощалась «мифологизирующей» Свящ. историей. Он первый из исследователей, его современников, освобожденный от романтического и идеалистического взгляда на пророка, типичного для того времени, и считал прор. Исаию «вестником Божиим», к-рый как «вестник кары» получает «особое призвание» выступить на проповедь перед избранным народом (Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja. 1879³. S. 102).

В работе «Мессиянские предсказания» Д. писал, что «ход развития мессиянских представлений невозможно установить, не прибегая к литературной и исторической критике... Мы будем проводить критический анализ тем не менее без использования обычных в настоящее время доводов, которые принципиально отвергают все «сверхъестественное» и, в частности, духовное чудо предсказания объективной реальности» (Messianische Weissagungen. S. 9). Предсказание, т. о., переносится в область «сверхъестественного», и при подходе к тексту с позиции лит. и исторической критики нельзя пересекать границы этой тайны. Так, комментируя пророчества о семени жены, к-рое будет поражать змея (Быт 3. 15), Д. отмечает в истории первоначального человека следующие факты: внеизраильское происхождение повествования о первоначальном человечестве; принадлежность этого языческого предания к лит. жанру саги; центральное место языческих мифологем в внеизраильском сказании и отказ от всех мифологических элементов в Израиле. Критической инстанцией, к-рая вызвала это исключение мифологической составляющей, согласно Д., является «дух Откровения». Для Д. «миф» — это языческая категория, чуждый элемент понимания бытия, к-рый не был воспринят ВЗ. Тем самым Д. исключал понятие мифа из библеистики, заменив его категорией «духа Откровения» — специфического освящения бытия, происшедшего в истории спасения.

С 1867 г. в Лейпциге Д. кроме экзегетических исследований занимался прежде всего миссионерской работой среди иудеев. После того как он в 1863 г. основал ж. «Государство и надежда» (Staat und Hoffnung), пропагандировавший миссию

в Израиле, в 1879 или 1871 г. им были основаны «Evangelisch-lutherischen Centralvereins für die Mission unter Israel» и в 1886 г. — семинар по изучению иудаизма, к-рый должен был служить местом подготовки миссионеров для работы среди иудеев (после смерти Д. получил название «Institutum Judaicum Delitzschianum»). Основанный им «Institutum Judaicum» содействовал интенсификации исследований евр. лит-ры и духовного мира иудеев. Еще в 1838 г. Д. начал заниматься переводом НЗ на евр. язык. В 1877 г. вышло 1-е изд. в лондонском «Британском и иностранном библейском обществе». Соч.: Zur Geschichte d. jüdischen Poesie: Vom Abschluss d. heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit. Lpz., 1836; Wissenschaft, Kunst, Judentum: Schilderungen und Kritiken. Grimma, 1838; Das Hohelied. Lpz., 1851, 1875²; Commentar z. Briefe an die Hebräer: Mit archäol. u. dogmatischen Excursen über das Opfer u. die Versöhnung. Lpz., 1857; Jesus u. Hillel: Mit Rücksicht auf Renan u. Geiger verglichen. Erlangen, 1866, 1879³; Handwerkerleben z. Zeit Jesu. Erlangen, 1868, 1879³; System d. christlichen Apologetik. Lpz., 1869; Durch Krankheit z. Genesung: Eine jerusalemische Geschichte d. Herodierzeit. 1873; Der tiefe Graben zwischen alter u. moderner Theologie: Ein Bekenntnis. Lpz., 1888, 1890².

Лит.: Kraus H.-J. Geschichte d. hist.-krit. Erforschung des AT. Neukirchen-Vluyn, 1969². S. 230–241; Wagner S. Franz Delitzsch: Leben u. Werk. Münch., 1978.

К. В. Неклюдов

ДЕЛИЧ [нем. Delitzsch] Фридрих (3.09.1850, Эрланген — 19.12.1922, Лангеншвальбах), нем. протестант. ассириолог, сын нем. исследователя ВЗ Франца Делича. Научную деятельность начал в Лейпцигском университете (в 1875 приватдоцент, в 1878 экстраординарный, с 1885 ординарный профессор), в 1893 г. принял приглашение на работу в университет г. Бреслау (ныне Вроцлав, Польша), в 1899 г. — в ун-т Берлина.

Д. (наряду с Э. Шрадером) — один из основателей ассириологии в Германии. Он, автор ряда филологических исследований клинописи, видел свою главную задачу в изучении связи между ветхозаветной традицией и лит-рой и культурой Месопотамии, значительных успехов в изучении к-рых добилась археология того времени (см. ст. *Археология библейская*). В 1876 г. Д. организовал семинар на тему «Книга Бытие и клинописные источники», посвященный рассмотрению филологических аспектов возможных отношений 2 групп источников. В 1883 г.

в Лондоне он опубликовал словарь еврейского языка с использованием данных ассир. клинописных источников (The Hebrew Language Viewed in the Light of Assyrian Research), в 1886 г. приступил к изданию еврейско-арам. словаря (в Лейпциге были напечатаны «Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs»), к-рый, однако, не был полностью опубликован. Важные примечания к тексту ВЗ содержатся в книге Д. «Die Lese- u. Schreibfehler im AT» (В.; Лpz., 1920).

Работы Д. 90-х гг. XIX в. преимущественно посвящены анализу содержательных связей ВЗ с вавилонской лит-рой. В кн. «Где находился рай?» (Wo lag das Paradies? Lpz., 1881) Д. отождествил Эдем с историческим ландшафтом Вавилонии, где, как он считал, происходило взаимодействие наиболее древних культур, к к-рым Д. относил ВЗ.



Ф. Делич.
Фотография. 1909 г.

13 янв. 1902 г. в докладе перед Немецким об-вом исследований Востока в Берлине на тему «Библия и Вавилон» Д. рассматривал данную гипотезу в контексте вопроса об авторитете ВЗ и вавилонской лит-ры (Babel und Bibel. Lpz., 1902) (рус. пер.: Библия и Вавилон. СПб., 1904). Доклад вызвал не только горячие споры, но и публикации на эту тему. Основным предметом дискуссий стали выводы Д. о зависимости ВЗ от древних вавилонских текстов: все ценное с религ., нравственной и культурной т. зр. в ВЗ, считал он, вавилонского происхождения. На основании данных клинописной литературы Д. считал возможным обретение «мировоззрения, удовлетворяющего как разум, так и сердце», опирающегося, по его мнению, на смешение ВЗ и лит-ры Др. Востока





(Babel u. Bibel. 1905⁵. S. 6). В дискуссиях на тему доклада Д. еще упоминал о ценности ВЗ как одного из источников нового библейско-вавилонского религ. мировоззрения, но отмечал, что археологические данные лишили этот текст авторитета главного документа, свидетельствовавшего о начальной истории человечества (Ibid. S. 7).

В докладе Д. подчеркивал интенсивную связь между Вавилоном и Библией, стремился показать значение источников Междуречья для понимания Библии. Культура Ханана в эпоху его захвата коленами Израилевыми всецело находилась под влиянием культуры, ремесла, торговли, права, обычаев и науки Вавилонии. По мнению Д., это объясняет, почему, напр., «ветхозаветная система денежных единиц, мер и веса, внешняя форма законов и т. д. являются совершенно вавилонскими» (Ibid. S. 31). Согласно Д., религ. ветхозаветные институты также следует считать вавилонскими по происхождению, даже евр. «суббота» имеет свой аналог в Вавилонии, подтвержденный археологическими данными о наличии дня под названием *šabattu* (Ibid. S. 31–32). Д. пытался показать зависимость ветхозаветных рассказов о творении, о Всемирном потопе и многих юридических предписаний от вавилонских образцов.

Возмущенные докладом Д. критики говорили и писали о значительных отличиях вавилонских мифов и юридических документов от библейской истории первоначального человечества и предписаний завета. Так, рус. библеист, проф. МДА Д. И. Введенский, используя археологические данные, указал на неверность вывода Д. о существовании вавилонских имен, содержащих имя семит. бога Яхо, подчеркнув, что приводимые Д. примеры подтверждают лишь существование вавилонских имен, в основе к-рых лежали имена именно вавилонских богов.

Невзирая на критику, Д. впосл. пришел к еще более радикальному отвержению ВЗ (Die grosse Täuschung. Stuttgart; B., 1920–1921. 2 Tl.) как источника христ. богословия. Он не оспаривал нек-рой его исторической и поэтической ценности, но в религ. отношении считал, что ВЗ свидетельствовал только об иудейско-партикуляристской монолатрии Яхо, отождествленного «великим

самообманом Израиля» с «истинным святым Богом» (Элем). В той же самой работе провавилонские тенденции Д. переплелись с антисемит. идеологией (Ibid. S. 95–96). Впосл. идеи Д. развивали т. н. панвавилонисты, гл. обр. его ученики А. Иеремас и Г. Винклер. Это направление наиболее полно было раскрыто в трудах П. Йенсена, к-рый стремился показать зависимость всей мировой лит-ры от вавилонских образцов (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. B., 1906–1928. 2 Bde).

Вавилонская интерпретация ВЗ, к-рую разрабатывал Д., давно преодолена как ложный путь исследования, хотя метод установления зависимости по аналогии иногда находит применение. В наст. время некоторые филологические труды Д. сохраняют свою значимость (Assyrische Lesestücke. Lpz., 1912⁵; Assyrisches Handwörterbuch. Lpz., 1896, 1968ⁿ. Лит.: Рыбинский В. П. Вавилон и Библия: по поводу речи Ф. Делича на тему «Babel und Bibel». К., 1903; Введенский Д. И. Блуждающая гипотеза: К вопросу о «панвавилонизме» // БВ. 1911. № 4. С. 724–736; Kraus H.-J. Geschichte der hist.-krit. Erforschung des AT. Neukirchen-Vluyn, 1956. S. 274–283; Johanning K. Der Bibel-Babel-Streit: Eine forschungsgeschichtl. Studie. Fr./M. etc., 1988; Lehmann R. G. Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit. Freiburg (Schweiz); Gött., 1994.

К. В. Неклюдов

ДЕЛЬФИН [лат. Delphinus] († между 401–405), св. (пам. зап. 24 дек., в Бордо — 30 дек.), еп. г. Бурдигала (совр. Бордо, Франция).

Д. принял участие в Соборе в Цезаравугсте (совр. Сарагоса, Испания), осудившем ересь Присциллиана (383). Присциллиан, став епископом Абулы (совр. Авила, Испания), собрал своих сторонников и отправился к известным зап. богословам с целью добиться признания учения. Присциллиане прибыли в Бурдигалу к Д., однако тот выслал их из города. Еретики безуспешно пытались встретиться также с папой Римским Дамасом I и свт. Амвросием, еп. Медиоланским. В 384/5 г. Д. председательствовал на Соборе испан. и галльских епископов в Бурдигале, где вновь слушалось дело Присциллиана. Среди образованных жителей города были приверженцы ереси. Осужденные Собором еретики передали дело на рассмотрение имп. Магну Максиму.

Свт. Амвросий сообщает, что переписывался с Д., к-рый некогда был близок к свт. Фивадию Агинскому,

одному из первых борцов с ересью арианства на Западе. Основная часть сведений о Д. содержится в сочинениях Павлина Милостивого (впосл. епископ Ноланский), к-рого святой обратил ко Христу. Сохранилось неск. посланий Павлина к Д., написанных в 393–401 гг. Из них следует, что Д. был знаком не только с Амвросием, но и с др. медиоланскими клириками (напр., со свт. Венерием, одним из преемников Амвросия). Павлин обращался к Д. по вопросам духовной жизни, консультировался по вопросам толкования Свящ. Писания.

Сразу после кончины Д. стал почитаться как святой. В одной из поэм, написанной в 405 г., Павлин перечисляет святых покровителей зап. провинций Римской империи, Д. назван св. покровителем Аквитании (*Paulinus Nolanus*. Carm. 19. 154). Преемником Д. на Бурдигальской кафедре стал свт. Аманд.

Ист.: *Sulp. Sev.* Chron. II 47–49 (рус. пер.: С. 86–87); *Prosperi Tironis Epitoma Chronicon* // MGH. AA. T. 9. P. 462; *Ambros. Mediol.* Ep. 87 // PL. 16. Col. 1283–1284; *Paulinus Nolanus. Opera* / Ed. W. de Hartel. Vindobonae, 1894. Vol. 1: Ep. 10, 14, 19, 20, 35. (CSEL; 29); Vol. 2: Carm. 19. P. 118–143. (CSEL; 30); *Les Conciles gaulois du IV^e siècle* / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 113–116. (SC; 241).

Лит.: *Leclercq H.* L'Espagne chrétienne. P., 1906. P. 178–179; *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 60; *Claude H.* Delphin // *BiblSS.* Vol. 4. Col. 541–542; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. Toulouse, 1947. Vol. 1: Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle. P. 230–231; *Fabre P.* Essai sur la chronologie de l'œuvre de St. Paulin de Nola. P., 1948. P. 57–65; *idem.* St. Paulin et l'amitié chrétienne. P., 1949. P. 252–261; *Maillé A., de.* Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux. P., 1960; *Conybeare C.* Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola. Oxf.; N. Y., 2000.

Д. В. Зайцев

ДЕЛЬФЫ (греч.), оракул Аполлона — см. в ст. *Древней Греции религия*.

ДЕМЕСТВЕННАЯ НОТАЦИЯ, система записи демественного и строчного пения, выработанная в сер. XVI в. государевыми певчими дьяками на основе фонда знаков казанской нотации. Наиболее ранние образцы Д. н. зафиксированы в поголосных записях многолетий, выявленных Н. Д. Успенским в составе путевой рукописи РНБ. Солов. № 763/690, датируемой 60–70-ми гг. XVI в. (см.: Успенский. Ил. XXIX а, б). Анализ поголосных записей многолетий и одноголосных записей пу-





тевых песнопений в этой рукописи выявляет много совпадающих по графике начертаний, что позволяет предположить использование в них одной и той же знаковой системы.

Изучение *азбук певческих* путевого и демественного знамени, в к-рых изложен основной фонд певч. знаков соответствующих нотаций, обнаруживает, что наиболее ранними являются азбуки путевого знамени, время бытования к-рых приходится на период с 1603 г. до 90-х гг. XVII в. Азбуки Д. н. появились в кон. XVIII в. и используются в старообрядческой среде в сотнях экземпляров до наст. времени.

При сопоставлении истории *путевого* и демественного распева с историей их азбук обнаруживается, что появление азбук предваряется бытованием рукописей, в к-рых используются эти нотации. Период, предшествующий появлению азбук путевого нотации, занимает четверть века, а азбуки Д. н. отделены от наиболее ранних рукописей этой нотации почти 2 столетиями (РГАДА. Ф. 188. № 1696: Сб. обиходных песнопений с чином пещного действия, нач. XVII в.; ЦМММ. Ф. 283. № 15: Демественник, 1606–1612 гг.). Объяснить отсутствие демественных азбук в XVII в. их утратой невозможно — от этого времени сохранились десятки тысяч певч. рукописей. Древнерус. теория музыки имела практическую направленность, отсутствие демественных азбук в указанное время может быть объяснено только тем, что начертания, названия и *разводы* демественных знаков были хорошо известны. Все демественные азбуки представляют собой один тип руководства, в к-ром помещены начертания и разводы демественных знаков. По форме изложения это руководство аналогично *Граням* путевого нотации, за исключением того, что демественные знаки, а также их разводы столповым *дробным знаменем* снабжены степенными и указательными *пометами*, что значительно облегчает их понимание и изучение.

Отсутствие в демественных азбуках *Согласников* и *Фитников* объясняется тем, что систематизируемые в них структурные единицы — *попевки* и *фиты* — в ткани демественных песнопений не используются, т. к. демество не подчинено системе *осмогласия* и в нем нет гласовых песнопений, основанных на указанных

структурных единицах. Гласовые обозначения, изредка встречающиеся в демественных песнопениях, являются лишь данью традиции, предписывающей распевать тот или иной текст в определенном гласе; запись таких песнопений во всем сходна с записью внегласовых песнопений демества.

В демественных азбуках наименования знаков отсутствуют. Данное явление становится понятным при сопоставлении алфавитов путевого нотации и Д. н. Для анализа и систематизации путевого алфавита был использован метод М. В. *Бражникова*, разработанный им по отношению к знаменному алфавиту и основанный на графической близости начертаний знамен: все знаки разделяются на одиночные (их начертания и наименования встречаются по 1 разу) и те, которые помимо основного начертания имеют варианты начертания; знаки 2-го типа объединяются в семейства и группы. В путевом алфавите также можно выделить одиночные знамена, их количество незначительно (соколец, слогия, челюстка, крыж), и знамена, входящие в состав семейств и групп. Если принять каждое семейство и группу за целое, то путевой алфавит можно представить следующим образом (см. табл. 1).

Из таблицы видно, что путевой алфавит базируется на 20 знаменах,

являющихся основными в семействе или группе. Все остальные знаки нотации представляют собой их графические модификации, образованные в результате взаимодействия основных графических форм с дополнительными знаками, к-рые в отличие от основных знамен не имеют собственного певч. значения. К таковым в путевой нотации относятся: сорочья ножка (б), омет (м), рог (н), подчашие (с), крыж (т); последний может быть использован и в качестве самостоятельного знака в конце песнопения.

Аналогичное явление наблюдается и в Д. н., принцип построения к-рой был определен Б. А. *Шиндиным* как «образование обширного количества начертаний из ограниченного круга основных графических элементов» (*Шиндин*. 1991. С. 78). В качестве основных в Д. н. используются знаки: параклит, статья, палка, стопица, запятая, крюк, стрела, сложитие, голубчик, мечик, врахия, ключ, скамеица, осока (Там же. С. 61). При сопоставлении приведенного перечня с данными табл. 1 видно, что большинство основных знаков путевого нотации являются основными и в Д. н. Аналогичное явление наблюдается и при сравнении дополнительных знаков, какими в деместве являются крыж, сорочья ножка, омет и подчашие (Там же. С. 63). За исключением рога, все

Таблица 1

Группы знамен				Одиночные знамена	
Наименование	Начертание	Наименование	Начертание	Наименование	Начертание
Статья	и	Параклит	л	Соколец	с*
Голубчик	г	Палка	п	Слогия	лг
Врахия	в	Стопица	ст	Челюстка	лч
Крюк	к	Стопица с палкой	стп	Крыж	т
Подчашие	пч	Запятая	з		
Скамеица	с	Переводка	п		
Стрела	ср	Осока	ос		
Мечик	м	Два в челну	дч		
Ключ	к	Сложитие	сл		
Заножец	з	Сорочья ножка	сн		



ДЕМЕСТВЕННАЯ НОТАЦИЯ



дополнительные знаки путевой нотации являются таковыми же в Д. н. Выявляются аналогии и в частоте употребления дополнительных знаков: в Д. н., как и в путевой, наиболее часто применяется крыж, менее распространены сорочья ножка, омет и подчашие.

Поскольку в рассматриваемых нотациях совпадают как основные, так и дополнительные знаки, то общими для них являются и производные знаки, возникающие в результате взаимодействия основных и дополнительных. Все это позволяет говорить о чрезвычайной близости графических средств пути и демества.

Сопоставление путевого алфавита со столповым показывает, что совпадающие по графике знаки в указанных нотациях имеют одинаковые наименования. Поэтому аналогичные по графике знаки путевой и демественной нотаций также должны иметь одинаковые наименования, чем и объясняется отсутствие названий знаков в азбуках Д. н. Отсутствие же самих азбук в XVII в., по видимому, обусловлено тем, что совпадающие по графике знаки (а таких в путевых и демественных азбуках большинство) имеют одинаковые разводы, в силу чего не требовалась их специальная систематизация. В таблицах 2 и 3 даны разводы совпадающих по графике знаков, выписанные из азбук путевого и демественного знамени.

Аналогичное явление наблюдается и при сравнении разводов знаков, входящих в состав др. семейств и групп путевого и демественного алфавитов, что указывает на близость, а в ряде случаев на идентичность путевой и демественной нотаций. Совокупность знаков в семействах и группах путевых азбук всегда шире по сравнению с аналогичными семействами и группами в азбуках демественного знамени. Объясняется это тем, что демественные азбуки, появившиеся в кон. XVIII в., призваны были удовлетворить практические потребности, связанные с возрождением и культивированием в старообрядческой среде демественного пения, причем в указанное время и позже оно было известно только в виде одногласных записей, воспроизводящих одну из строк демественного многоголосия — демество. Поэтому знаки, использовавшиеся в путевой строке демественного многоголосия, не были

включены в состав азбук демественного знамени. Следов., материалы демественных азбук не обеспечивают возможности расшифровки демественного многоголосия, тем более

они недостаточны для расшифровки троестрочия — в их составе нет знаков и комплексов знаков (попевок), используемых в записях путевой строки строчного пения. Т. о., де-

Таблица 2

Наименование знака	Начертание	Развод знаков			
		Азбуки			
		путевые		демественные	
Параклит					
Параклит молчной					
Параклит с подчашием					
Параклит с запятой					
Параклит с крыжем и подчашием					
Параклит с крыжем					

Таблица 3

Наименование знака	Начертание	Развод знаков			
		Азбуки			
		путевые		демественные	
Голубчик					
Голубчик мрачной					
Голубчик светлой					
Голубчик тресветлой					
Голубчик ометной					
Голубчик светлоометной					
Голубчик тресветлоометной					
Голубчик светлой с крыжем					
Голубчик тресветлой с крыжем					



мественные азбуки представляют собой определенную выборку графических средств из азбук путевого знамени.

О единообразии путевой и демественной нотаций свидетельствуют мн. показатели: общность графических форм, одинаковый набор дополнительных знаков и единые способы их сочетания с основными начертаниями; наличие в обеих нотациях сложных знаков, образованных в результате сочетания простых графических форм; единообразное использование *признаков*, отличающихся от таковых в столповой нотации; общность разводов знаков, имеющих одинаковые графические формы. Указанное единообразие наиболее ярко проявляется в записях строчного и демественного многоголосия, менее ярко — в монодийных песнопениях путевого и демественного распева. Объясняется это тем, что в записях более простой по сравнению с демеством стилистики пути используются и наиболее простые графические формы знамен, в то время как в демественных записях преобладают сложные графические формы. Необходимо отметить, что и те и др. знаки входят в состав азбук путевого знамени, но выбор знаков из общего алфавита достаточно своеобразен, что и позволяет при известном опыте различать записи пути и демества; записи последнего всегда выглядят сложнее.

Т. о., в путевых азбуках, время появления к-рых относится к первым годам XVII в., были систематизированы знаки, используемые в записях как путевых, так и демественных песнопений. Следов, наименование нотации «демественная», появившееся лишь в кон. XVIII в., так же как и наименование «казанская», не означает особой графической системы, а является лишь новым названием путевой нотации. По-видимому, в наст. время во избежание путаницы наименования «путевая» и «демественная» следует употреблять по отношению к монодийным записям путевого и демественного распева, а наименование «казанская» должно быть отнесено к их многоголосным версиям (с ремаркой, характеризующей тип распева).

Изд.: Разумовский Д. В., *прот.* Церковное пение в России: (Опыт ист.-техн. излож.). М., 1867. Вып. 1. С. 325–366. Прил. 5: Азбука демественного знамени; Калашиков Л. Ф. Азбука демественного пения. К., 1911.

Лит.: Успенский Н. Д. Древнерус. певч. искусство. М., 1971²; Бражников М. В. Древнерус. теория музыки: По рукоп. мат.-лам XV–XVII вв. Л., 1972. С. 369–383; Гарднер. Богослужебное пение. С. 528–537; Пожидаева Г. А. Об особенностях расшифровки демественного распева // Проблемы дешифровки древнерус. нотаций: Сб. тр. / Отв. ред.: А. Н. Кручинина, С. П. Кравченко. Л., 1987. С. 129–156; она же. Демественное пение // ГДРЛ. 1993. Сб. 6. Ч. 2. С. 433–474; Ефимова И. Е., Шиндин Б. А. Демественный распев: Монодия и многоголосие: Моногр. Новосиб., 1991. С. 51–79; Богомолова М. В. Знаменная монодия и безлинейное многоголосие: (На примере великой панихиды). М., 2005. Вып. 2: Рус. безлинейное многоголосие. С. 129–160.

М. В. Богомолова

ДЕМЕСТВЕННИК, исполнитель одной из партий многоголосного *демественного пения*, носящей наименование *демество*. Возможно, термин «Д.» восходит к греч. *δομῆστικός* (начальник церковного хора — см. ст. *Доместик*) с ассимиляцией гласных в древнерус. языке. Термин «Д.» встречается изредка в описи книг, составленной государевым певчим дьяком Петром Васильевым Покровцем по смерти царя Феодора Алексеевича в 1682 г. (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2; ее материалы частично опубл.: *Протопопов*. М., 1977). В певч. рукописях термин «Д.» выявлен только 1 раз наряду с др. термином многоголосия — *вершник* (ГЦММК. Ф. 283. № 15. Л. 140 об., нач. XVII в.).

Термин «Д.» изначально связан с рус. безлинейным многоголосием, которое культивировалось в хорах *патриарших* и *государевых певчих дьяков* и *подьяков*, чья деятельность влияла на все области церковнопевч. искусства на протяжении XVII в. Структура хоров была единообразна, базировалась на совокупности достаточно автономных станиц: в государевом хоре обычно 5–6, в патриаршем хоре могло быть до 8. В составе каждой станицы были *нижник*, *2 путника*, *вершник* и *Д.* Последний был наиболее опытным, искусным певцом, исполнявшим самую сложную и развитую по напеву партию демества, которая в мелодическом плетении опевала сопутствующие партии демественного многоголосия. В партитурных записях партия демества была самой верхней, располагаясь над партией *верха*. Поскольку наличие должности *Д.* обусловлено структурой станиц, то очевиден вывод: в рамках 1 хора одновременно имелось неск. *Д.*, что безусловно способствовало их твор-

ческому росту и высокому профессиональному уровню.

История сохранила немного имен певцов, занимавших в XVII в. должность *Д.* Старейшим из известных *Д.* был государев певчий дьяк *Постник Степанов*. В 1607–1608 гг. он числился в составе 4-й станицы, возможно, был уставщиком, т. к. в 1608 г. за славление на Пасху получил деньги на всю станицу (см.: *Парфентьев*). В 1614–1615 гг. его имя значится в штате 3-й станицы, в последующие 15 лет (1615–1630 или 1616–1631) *Постник Степанов* был *Д.* 2-й станицы. В этот период (в 1617 и в 1628) он упомянут в качестве учителя «маленьких певчих дьяков» и молодых певцов.

Имя *Д.* *Михаила Меркурьева* встречается в документах 30-х гг. XVII в. В 1630–1635 гг. он находился в штате подьяков «меньших» станиц, занимая должность *Д.* Каждый год в указанный период он упоминается как исполнитель роли отрока в чине *пещного действия*. В последующие годы *Меркурьев* довольно быстро сравнительно с др. дьяками переходил из станицы в станицу. В документах 1648 г. ему указано быть «лишним» дьяком при 1-й и 2-й станицах и петь *путем*; должность *путника* он занимал до смерти (1654).

От 3-й четв. XVII в. дошли имена 2 *Д.*, к-рые с 1657 по 1672 г. могли петь в одном хоре. *Павел Михайлов Остафьев*, по всей видимости, был известным, опытным певцом, т. к. в 1657 г. был зачислен *Д.* в 1-ю станицу, в к-рой служил до 1682 г., когда был пожалован в думные дьяки. С 1672 г. *Остафьев* совмещал должность *Д.* с должностью *уставщика*, т. е. являлся руководителем хора государевых певчих дьяков, что свидетельствует о глубоких знаниях, яркости таланта этого мастера и о его авторитете. Принимая во внимание длительный процесс обучения и становления профессионализма, можно предположить, что ко времени достижения 1-й станицы возраст певца превышал 40 лет. Следовательно, к 1682 г. *Остафьеву* было уже ок. 70 лет. Преклонный возраст не мешал певцу исполнять ритмически наиболее сложную, подвижную и широкую по диапазону партию демества. Это одна из специфических черт, присущая певцам русского средневековья: несмотря на большую певческую нагрузку, они не теряли голосов до глубокой старости.



Одновременно с Остафьевым в 1657 г. Д. стал Никита Ларионов Казанец (Казанцев). Он занимал эту должность в штате 2-й станицы в течение 15 лет, до смерти в 1672 г. В 1654–1655 гг. Казанец числился в «Росписи маленьких певчих дьяков». Это свидетельствует о юношеском возрасте певца, к-рый, по всей видимости, обладал большим талантом и мастерством, что позволило ему миновать длинный путь перехода из станицы в станицу, столь типичный для биографий государевых певчих дьяков, и еще молодым человеком войти в состав одной из ведущих станиц хора. По смерти Ларионова остались книги «демественные, трехстрочные, знаменные и греческие», что характеризует высокий уровень знаний певца.

Творческий путь Евдокима Евстратова Костромитина также приходится на годы, когда хором руководил Остафьев. Впервые он упомянут как «новый» певец в 1659 г. и только в 1671 г. был зачислен путником в штат 3-й станицы, через год назначен Д. той же станицы. Последний раз его имя отмечено в расходных книгах 1680 г. Перемена специализации этого певца в хоре государевых певчих дьяков (крайне редкое явление в то время) свидетельствует о его творческом росте.

Наиболее позднее упоминание должности Д. относится к 1688–1689 гг. В это время Д. 2-й станицы назван Родион Григорьев, впервые его имя появилось в документах 1672 г., когда «ему и его товарищам из новгородских певчих велено было доставить пятую и шестую станицы». Это назначение Григорьева на должность Д. указывает на то, что рус. безлинейное многоголосие сохранялось в репертуаре певцов, несмотря на проникновение с Запада новой гомофонно-гармонической стилистики, и занимало весьма значительное место в церковнопевч. культуре кон. XVII в.

Лит.: Разумовский Д. В., прот. Патриаршие певчие дьяки и подьяки и государевы певчие дьяки. СПб., 1895; Протопопов В. В. Нотная б-ка царя Федора Алексеевича // ПКНО, 1976. М., 1977. С. 119–133; он же. О рус. музыкантах по записям в Синодиках XVI–XVII вв. // ПКНО, 1984. Л., 1986. С. 176–177; Парфентьев Н. П. Профессиональные музыканты Рос. гос-ва XVI–XVII вв.: Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки. Челябинск, 1991.

М. В. Богомолова

ДЕМЕСТВЕННИК, певч. книга, предназначенная исключительно для записи песнопений *демественного пения*, фиксированных *демественной нотацией*. В бытовании Д. отчетливо прослеживается 2 этапа. 1-й охватывает XVII в. и характеризуется незначительным количеством рукописных памятников, включающих образцы многоголосной традиции пения. 2-й этап, начавшийся в кон. XVIII в. и продолжающийся до наст. времени, связан со старообрядческой культурой, где Д. представлен сотнями прекрасно оформленных рукописей, содержание к-рых составляют монодийные песнопения демественного распева.

Термин «Д.» в качестве определения особого типа певч. книги впервые встречается в описи б-ки царя *Феодора Алексеевича* 1682 г. (см.: *Протопопов*). Основную часть этой б-ки составили певч. книги корпорации *государевых певчих дьяков*, датируемые кон. XVI – посл. четв. XVII в. В описи упомянуто 5 Д., 2 написаны Богданом Ивановым Златоустовским, служившим в хоре в 1614–1645 гг., один – Михаилом Осиповым, время службы которого приходится на 1617–1653 гг.

Анализ указаний описи позволяет говорить об использовании в демественном распеве различных форм записи. Так, Михаил Осипов написал «Демественник во все строки» (*Протопопов*. С. 130), что может означать только поголосное изложение партий демественного многоголосия, поскольку первые партитурные записи демественного 3- и 4-голосия стали появляться в рукописях в посл. четв. XVII в., а Михаил Осипов умер в 1653 г. Указания «низом да демеством», «демеством да низом, да путем» (Там же. С. 130) свидетельствуют об использовании 2- и 3-голосной партитурной записи.

Исходя из материалов описи, можно утверждать, что уже в 1-й пол. XVII в. бытовала книга, тип которой был определен как Д., и к-рая не имела аналогов в др. видах многоголосия – в *знаменном* и в *строчном пении*.

В описи содержание Д. не раскрывается, его можно восстановить по сохранившимся 2 рукописям, в названиях которых имеется термин «Д.». 1-я рукопись – ГЦММК им. М. И. Глинки. Ф. 283. № 15 – содержит многолетие патриарху *Ермогену*, что в совокупности с водяными

знаками позволяет датировать ее 1606–1612 гг. Рукопись имеет заголовок: «Книга, глаголемая демественник, творение преп[одобного] от[ца] Романа, певца кондакареви». В приведенном заголовке традиция демественного пения впервые связывается с именем прп. *Романа Сладкопевца* и с жанром *кондака*, который составляет значительную часть содержания древнерус. *Кондакарей*. Вероятно, создатель рукописи хотел отразить в заголовке известные ему параллели между *кондакарным пением* и демественным. Эти параллели можно усмотреть как в мелизматической природе демества, в наличии словообрывов, *аненаек*, *хабув* (редких в знаменном распеве, но постоянно встречающихся в кондакарных записях), так и в структурной общности указанных книг, начальные части к-рых отведены записям кондаков, после них следуют песнопения др. типов (взаимосвязь кондакарного пения с демественным пока совершенно не изучена).

2-я рукопись – РГБ. Ф. 37. № 364 – датируется 1645–1652 гг. на основании многолетий царю *Алексею Михайловичу* и патриарху *Иосифу*, ее самоназвание – «Книга демественник, сиречь четверогласного пения». В рукописи ГЦММК. Ф. 283. № 15 в поголосной записи даны партии *демества*, *низа*, *верха* и *пути*; в рукописи РГБ. Ф. 37. № 364 – только партия низа. Т. о., Д. отражает многоголосную традицию пения. В конце обеих книг имеется чин *пещного действия*, в к-ром участвовали государевы и *патриаршие певчие* дьяки. Обе книги могли быть написаны в Москве кем-то из певчих дьяков, поскольку в книгах отражена традиция высокой певч. культуры.

Рукописи 1-го этапа, озаглавленные «Д.», отличаются по содержанию и представляют 2 редакции этой певч. книги. В состав рукописи Д. ГЦММК. Ф. 283. № 15 входят избранные кондаки, неск. пасхальных песнопений, избранные песнопения всенощного бдения (вечерни и утрени); Божественная литургия свт. Иоанна Златоуста (в к-рой отсутствуют песнопения евхаристического канона); последование песнопений пещного действия. За исключением литургии и пещного действия, являющих здесь почти полные чинопоследования, др. службы изложены фрагментарно. При этом не соблюдается порядок суточного круга бо-





гослужения. Так, в начале этого списка (Л. 3–62) расположены песнопения утрени, за ними выписаны 2 песнопения из великой вечерни (Л. 62–69 об.), после вновь даны песнопения утрени (Л. 69 об. — 79 об.).

По составу песнопений утрени из Д. ГЦММК. Ф. 283. № 15 значительно отличается от служб утрени, зафиксированных в многочисленных знаменных *Обиходах* нач. XVII в. В ней нет неизменяемых песнопений, но «на ряду» выписаны изменяемые песнопения различных дней церковного года, при этом не всегда соблюдается принцип следования месяцеслову; нет здесь и присущего певч. Обиходу раздельного изложения минейных и триодных песнопений.

За исключением 3, все песнопения в рукописи 4-голосные, форма их записи поголосная, каждая партия сопровождается соответствующим ей термином. Порядок изложения партий в рукописи единообразен: первой выписывается партия демества, что подчеркивает ее основополагающее значение, далее следуют партии низа, верха и пути. Эта рукопись является единственным памятником многоголосия, в к-ром наряду с терминологией партий даны названия исполнителей этих партий — *демественник*, *вершник*.

Отдельные песнопения в Д. имеют помимо основной еще 1, реже 2 певч. версии, выделенные терминами «ин перевод» (см. ст. «*Ин распев*»), «меньшой», «меньшая»; имеется также указание на «перевод патриарховых дьяков». Наличие этих указаний свидетельствует о вполне сложившейся к нач. XVII в. стилистике демественного многоголосия, внутри к-рого началась работа по созданию новых интонационных версий песнопений.

По содержанию и времени написания (первые годы XVII в.) к Д. ГЦММК. Ф. 283. № 15 близок певч. сборник РГАДА. Ф. 188. № 1696, состав к-рого образуют отдельные песнопения всенощного бдения, избранные кондаки и стихиры по 50-м псалме, песнопения пещного действия и Божественная литургия свт. Иоанна Златоуста. Как и в ГЦММК. Ф. 283. № 15, в рассматриваемой рукописи нет неизменяемых песнопений утрени, а в литургии отсутствуют песнопения евхаристического канона. Все записи сборника РГАДА. Ф. 188. № 1696 одноголосные, боль-

шинству из них предпосланы указания «путь против демества», неск. песнопений имеют указания «верхом», песнопения из чина пещного действия определены как демественные. Т. о., в указанном сборнике записаны партии демественного многоголосия.

Довольно часто в рукописи РГАДА. Ф. 188. № 1696 встречаются указания на разные певч. версии, в числе к-рых названы: «путь триличного согласия» (Л. 16), «путь четвероличного согласия» (Л. 16), «инь распев Путь против демества» (Л. 31 об.), «мусийского красногласия» (Л. 32 об., 36), «инь распев владимирское» (Л. 32 об.), «волынка» (Л. 33), «Радилова» (Л. 65 об.), «радилово» (Л. 67). Имеются также специфические термины многоголосия: «спуск» (Л. 7 об.), «зах[ват] верх[ом]» (Л. 22), «почин верхом», «зах[ват]» (Л. 37). Изредка в записях встречаются степенные и указательные *пометы*, выполненные тушью и киноварью.

Высокий профессионализм создателя рукописи РГАДА. Ф. 188. № 1696 не вызывает сомнений, а отмеченная ранее близость содержания этой рукописи к Д. ГЦММК. Ф. 283. № 15 свидетельствует о стабилизации репертуара демественного пения и закреплении за ним в основном внегласовых песнопений Обихода.

От сер. XVII в. сохранились 2 певч. рукописи с демественными песнопениями: в РГБ. Ф. 379. № 46 зафиксирована партия пути, в РГБ. Ф. 37. № 364 — партия низа демественного многоголосия. Исходя из особенностей содержания, обе рукописи можно отнести ко 2-й ред. Д., к-рая характеризуется почти полным сходством со структурой певч. Обихода. Состав небольшой по объему рукописи РГБ. Ф. 379. № 46 образуют Божественная литургия свт. Иоанна Златоуста и неск. избранных песнопений всенощного бдения (вечерни и утрени). В последовании литургии присутствуют песнопения евхаристического канона, в утрени, как это типично для Обихода, зафиксированы неизменяемые песнопения. Изменяемые песнопения утрени отсутствуют. Среди большого количества указаний наиболее часто встречаются «меньшой распев», «ин распев большой», «средняя»; имеются также указания: «волонимерка», «волынка зовома», «кенанична, зовома хабува», «радило-

ва», «полскока», «скок», «перенос софийской». Большое количество и разнообразие указаний свидетельствуют о процессе развития стилистики демества, его обогащении новыми певч. версиями.

Рукопись сер. XVII в. РГБ. Ф. 37. № 364 более объемна и содержит всенощное бдение (вечерню и утрени), Божественную литургию свт. Иоанна Златоуста, большую подборку славников, кондаков, тропарей на Господские и Богородичные праздники, последование пещного действия. Среди всех ранее рассмотренных источников эта рукопись выделяется особой полнотой состава. В ней впервые дано полное последование всенощного бдения (вечерни и утрени), значительно расширен состав песнопений пещного действия. Здесь зафиксирован наиболее широкий за всю историю бытования репертуар демественного многоголосия. Рукопись имеет заголовок: «Книга, демественник, сиречь четверогласного пения», из к-рого следует, что все песнопения во время написания рукописи были известны в 4-голосном складе пения. Пространное оглавление на 33 листах содержит подробное перечисление песнопений и указание вариантов распева, среди к-рых преобладают «меньшой» и «большое». Херувимская песнь дана в 4 певч. версиях, озаглавленных: «меньшой перенос низом», «софейской перенос старой перепетой», «перенос той же софейской перепетой», «перенос спускной». Эти указания в совокупности с особой полнотой состава дают возможность предположить, что эта книга была написана одним из государевых певчих дьяков, в среде к-рых пение «софейского переноса» доверялось только наиболее опытным певцам и всегда отмечалось в их послужных списках.

Исполнение песнопений всенощного бдения (вечерни и утрени) многоголосным демеством, отраженное в записях рукописи РГБ. Ф. 37. № 364, в певч. практике не закрепилось. Для 2-й пол. XVII в. не найдено ни одного полного последования этих служб. Как и ранее, в это время демественным многоголосием излагаются лишь отдельные песнопения указанных служб, среди них достаточно часто встречаются только предначинательный псалом, «Блажен муж» (1-й антифон), полиелей, «На реках вавилонских»; лишь в





1–3 списках выявлены «Бог Господь», неск. величаний, «Свят Господь», «Всякое дыхание», «Преблагословенна еси, Богородице». Рукопись посл. четв. XVII в. ГИМ. Син. певч. № 151 состоит из значительного количества песнопений всеобщего бдения в 3-голосной партитурной записи, но в ней отсутствуют обычно наиболее распространенные в др. списках предначинательный псалом, «Блажен муж» и полиелей.

С 70-х гг. XVII в. прослеживается устойчивая тенденция изложения многоголосным демеством песнопений Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста. В рукописях этого времени удалось выявить 6 списков литургии (РГБ. Ф. 379. № 81, Ф. 218. № 343; ГИМ. Син. певч. № 1252; Вахр. № 309; Щук. № 55; РНБ. Погод. № 399), полнотой состава выделяются списки рукописей РГБ. Ф. 218. № 343 и ГИМ. Син. певч. № 1252. Преобладающей в это время становится 3- и 4-голосная партитурная форма записи демества, хотя до конца века можно встретить и поголосные записи демественного многоголосия.

Как и в предыдущее время, книг, содержащих демественные песнопения, было мало: известны только ГИМ. Син. певч. № 150 и РНБ. Погод. № 399. По сравнению с Д. нач. и сер. XVII в. состав их значительно сокращен. Рукопись ГИМ. Син. певч. № 150 представляет собой собрание разновременных столбцов 50–90-х гг. XVII в., фиксирующих избранные песнопения демества в различных формах записи — партитурной (2-, 3-, 4-голосной) и поголосной. Всего песнопений 16, многие из них даны в нескольких певч. версиях. Большинство текстов и вариантов хорошо известно по более ранним рукописям. Рукопись РНБ. Погод. № 399 содержит песнопения Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста в 4-голосной партитурной записи.

Для XVII в. выявлено лишь 6 книг демественного многоголосия, 4 из них относятся к 1-й пол., 2 — ко 2-й пол. XVII в., следов., демественное многоголосие не имело распространения в певч. практике, а культивировалось, вероятно, только в среде государевых, патриарших и архиерейских певчих дьяков; рядовым певчим этот стиль из-за его особой сложности был недоступен.

История многоголосной традиции демества обрывается на рубеже XVII и XVIII вв., однако в составе партесных рукописей 1-й четв. XVIII в. еще можно встретить отдельные нотные переводы демественного многоголосия; позднее и они исчезают из певч. практики, а демественный распев продолжает бытовать в виде монодии. С кон. XVIII в. он становится постоянным компонентом старообрядческой певч. традиции, приобретающая в ней устойчивость репертуара и широту распространения.

В кон. XVIII в. появляются одноголосные старообрядческие Д. Вероятно, их составители, наследуя предшествующую певч. традицию, были еще осведомлены об истоках монодийного демественного распева и нотации, применяемой для его записи. Свидетельством тому служат заголовки рукописей кон. XVIII в., по типу совпадающие с заголовками более ранних рукописей, например: «Книга, глаголемая Демественник. Содержит бо собрание четверогласных вещей, иже нарицается демественное пение» (ГИМ. Син. певч. № 501. Л. 1; № 15. Л. 1). Впосл. это знание было утрачено и демество стало рассматриваться как монодийная традиция пения.

В исследованиях, посвященных этому певч. стилю, не была выявлена полная зависимость старообрядческих Д. от многоголосных Д. нач. и сер. XVII в. как в составе песнопений и порядке их изложения, так и в использовании в них только одной из строк демественного многоголосия, а именно демества. В силу этого сформировалось ошибочное представление, что Д. кон. XVIII в. явились результатом развития демественного репертуара в старообрядческой среде.

Старообрядческие Д. кон. XVIII–XX в. относятся ко 2-му этапу бытования этого типа певческой книги, который характеризуется обилием рукописных источников (сотни экземпляров), высоким художественным оформлением, красивым рисованным начертанием певч. знаков. На этом этапе по сравнению с 1-м изменился формат книги. На смену типичному для певческих рукописей XVII в. формату в 4° приходит большей формат в 1°. Значительно увеличился размер певч. знаков, а также букв распеваемого текста. Типичным для Д. 2-го этапа стало наличие не встречавшейся в составе ранних

Д. 1-го этапа азбуки певческой, к-рая обычно помещается в начале книги и содержит перечисление начертаний знаков демественной нотации с их переводом на столбовое *дробное знамя*. Их разработка и введение в качестве устойчивого компонента содержания Д. целиком относится к достижениям старообрядческой культуры.

Репертуар песнопений, зафиксированный в старообрядческих Д., практически одинаков на протяжении всего периода их бытования, что свидетельствует о консервации певч. традиции. Сравнительно с репертуаром ранних Д. он более узок. В старообрядческих Д. отсутствуют полные чинопоследования служб вечерни, утрени, Божественной литургии; указанные чины представлены лишь отдельными песнопениями; утрачены и подборки кондаков, занимавших значительное место в составе ранних Д.

Сравнение содержания старообрядческих Д. и Д. XVII в. выявляет их близость с Д. 1-й редакции, для к-рых характерно наличие только отдельных песнопений основных служб суточного круга. Аналогичен и порядок изложения песнопений, зачастую нарушающий их принадлежность к той или иной службе суточного, седмичного и годового кругов богослужения. При этом нетипичный порядок песнопений в Д. носит устойчивый характер и прослеживается по широкому кругу источников.

По признаку принадлежности песнопений к той или иной службе состав поздних Д. следующий: 1) «Сказание демественному ключевому знамени» (азбука); 2) песнопения великой вечерни: «Приидите поклонимся», предначинательный псалом, припев на великом повечерии в праздники Рождества Христова, Богоявления и Благовещения Пресв. Богородицы «С нами Бог»; 3) песнопения Пасхи: стихира на обхождение храма «Воскресение Твое, Христе», тропарь «Христос воскрес», стихира «Воскрес Иисус от гроба», отпуст «И нам дарова»; 3) песнопения великой вечерни: «Свете тихий», прокимны седмичные, прокимны Светлой седмицы (вечерние), прокимен в Великий пост «Не отврати лица Твоего», тропарь «Богородице Дево» (на воскресном бдении); 4) песнопения утрени: «Бог Господь», полиелей, по полиелее в





Недели о блудном сыне, мясопустную и сыропустную «На реце вавилонстей», величания на Господские, Богородичные праздники и святым; 5) песнопения литургии: «Единородный Сын», в праздники Рождества Христова, Богоявления, в Лазареву и Великую субботу, во все дни Светлой седмицы и в период Пятидесятницы – «Елицы во Христа крестистесь», в праздник Воздвижения Креста и в Неделю крестопоклонную – «Кресту Твоему поклоняемся»; 6) песнопения службы Пасхи: прокимен «Сий день иже сотвори», кондак «Аще и во гроб»; 7) песнопения литургии: по Апостоле – «Аллилуя», пред и по Евангелии – «Слава Тебе, Господи», «Буди имя Господне»; 8) на воскресной утрени – «Свят Господь»; 9) на воскресной полунощнице – «Достойно есть»; 10) на молебне Богородице – стихира «Владычице, прими»; 11) песнопения литургии: задостойник на литургии свт. Василия Великого «О Тебе радуется», задостойник Пасхи «Светися, светися», задостойники на Господские и Богородичные праздники, блаженны воскресные, на Господские, Богородичные праздники и святым, прокимны воскресные на литургии, прокимны на литургии Господских, Богородичных праздников и святым; 12) на утрени – стихиры по 50-м псалме на Господские, Богородичные праздники и святым; 13) песнопения чина освящения воды на Богоявление – стихиры «Глас Господень, Слава: И ныне: Приклонил еси главу Предтечи»; 14) песнопения литургии: на целование креста стихира «Иже Крестом ограждаети», в Великую субботу задостойник «Не рыдай Мене, Мати», на Пасху задостойник «Светися, светися».

По содержанию Д. близок, но не аналогичен Обиходу знаменной традиции пения. В сравнении с последним он представляет ограниченную выборку песнопений в основном из служб суточного круга богослужения и Божественной литургии. Полные чинопоследования служб в нем отсутствуют, нет также и обособленной части, содержание к-рой в знаменных Обиходах составляли неизменяемые песнопения, поющиеся в подготовительные недели к Великому посту и в св. Четыредесятницу.

В последование служб суточного круга введено небольшое количество триодных песнопений. Так, на вечерне после седмичных проким-

нов даны прокимны Светлой седмицы, по их окончании выписан великопостный прокимен «Не отврати лица Твоего». На утрени после полиелея следует Пс 136, поемый по полнее в недели, предшествующие Великому посту. В описываемых случаях введение триодных песнопений вполне оправданно, т. к. они заменяют соответствующие им по функции песнопения служб суточного круга. Этого нельзя сказать о небольшой подборке песнопений пасхальной заутрени (см. пункт 3 в описании состава Д.), к-рые включаются в последование песнопений великой вечерни и нарушают его.

В составе поздних Д. можно выделить 2 больших раздела, в 1-м – небольшие подборки неизменяемых песнопений великой вечерни, утрени и Божественной литургии, во 2-м – последование изменяемых песнопений: циклы воскресных блаженн, прокимнов; циклы песнопений на Господские и Богородичные праздники и памяти святых (задостойники, блаженны, прокимны, стихиры по 50-м псалме); здесь же можно встретить отдельные песнопения молебных чинов. За исключением стихир по 50-м псалме, поющихся на утрени, все остальные песнопения 2-го разд. относятся к чину литургии, к-рый, т. о., представлен в Д. наиболее полно. За ним по количеству распетых текстов следует чин утрени. На последнем месте находится служба великой вечерни, представленная 3–4 песнопениями. Неравномерность использования демественного распева в названных чинопоследованиях объясняется, вероятно, неосмогласной природой мелодического содержания песнопений. В вечерне и утрени большое значение имеют гласовые песнопения, к-рые не могли быть распеты демеством. Из этих служб в состав Д. вошло ограниченное число неизменяемых внегласовых песнопений; последние, как правило, представляют собой наиболее важные тексты. Преимущественное распевание демеством текстов литургии связано со значением этой службы как основополагающей, а также с тем, что количество гласовых песнопений в ней минимально.

Т. о., Д. представляет собой подборку в основном неизменяемых песнопений; последние обычно являются внегласовыми и характеризуются более сложной (по сравне-

нию с гласовыми песнопениями) стилистикой, преобладающим свойством к-рой является развитая внутрислоговая распевность, что позволяет определить демество как пение мелизматическое. В Д. изредка встречается обозначение гласов: в циклах блаженн и прокимнов воскресной литургии, к стихире «Воскресение Твое, Христе Спасе», к антифону «От юности моя». Проанализировав мелодику названных песнопений, Б. А. Шиндин пришел к выводу, что «в композиции песнопений, обозначенных разными гласами, использованы одни и те же попевки. Следов., они лишены гласовой характеристики. Это позволяет говорить об отсутствии в демественном распеве принципа осмогласия» (Шиндин, Ефимова. С. 123).

Подбор песнопений, включенных в состав Д., свидетельствует о предпочтительном распевании демеством наиболее важных и торжественных моментов богослужения, а также наиболее значимых текстов праздничных служб.

Лит.: Протопопов В. В. Нотная 6-ка царя Федора Алексеевича // ПКНО, 1976. М., 1977. С. 119–133; Гарднер. Богослужбное пение. Т. 1. С. 165, 492; Пожидаева Г. А. Текстология памятников демественного распева // ГДРЛ. 1989. Сб. 2: XVI – нач. XVIII вв. С. 309–354; она же. К типологии служебной певч. книги: Демественник // Дни слав. письменности и культуры: Всерос. науч. конф.: Мат.-лы. Владивосток, 1998. С. 106–112; Шиндин Б. А., Ефимова И. Е. Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосибир., 1991. С. 45–49, 123; Богомолова М. В. Новые данные о певч. книге Демественник // ЕЖБК, 2002. М., 2002. С. 420–427.

М. В. Богомолова

ДЕМЕСТВЕННОЕ ПЕНИЕ, певч. традиция, возникшая в посл. четв. XV в., одновременно с новой редакцией знаменного распева и с *путевым распевом*. Название данного стиля пения, зародившегося в среде великокняжеских и архиерейских певчих, вероятно, происходит от термина «доместик» (ср. древнерус. варианты: *деместикъ, деместникъ, деместъникъ, демествникъ, деместваницъ*). Исходя из терминологического родства («красное пение»), а также из совпадения литургического и исторического контекстов, высказывалось предположение о связи Д. п. с визант. *калофоническим пением* (см.: Лозовая. С. 69–70). Изучение Д. п. в контексте церковнопевч. культуры рус. средневековья позволяет сказать, что между новыми певч. стилями на





протяжении всей истории их бытования прослеживаются определенные иерархические взаимоотношения. Господствующей являлась новая редакция знаменного распева, др. певч. стили на протяжении истории их бытования занимали достаточно скромное место. Среди них по степени разработанности репертуара наиболее значим был путевой распев, Д. п. характеризуется меньшей степенью распространенности, имеет весьма ограниченный репертуар. Оно было призвано украсить, выделить наиболее значимые в богослужении моменты, но не могло подменить новый знаменный распев, т. к. было неполным, не охватывающим весь круг песнопений.

1-й период истории Д. п. охватывает посл. четв. XV — 1-ю пол. XVI в. Первое свидетельство о Д. п. содержится в Московском великокняжеском летописном своде 1479 г. В одной из его статей повествуется о том, что незадолго до смерти св. блгв. кн. *Димитрий Георгиевич Красный* (1421–1440) «начат пети демеством «Господа пойте и превознесите Его во вся веки» и др. песнопения (ПСРЛ. Т. 25. С. 261). Действительно ли в эпоху *Димитрия Красного* употреблялось Д. п., сейчас установить невозможно, однако несомненно, что к времени создания Московского летописного свода оно уже было известно в Московской Руси. *И. А. Гарднер* предполагал, что князь пел один из голосов многоголосного песнопения, «который позже, будучи четвертым голосом в четырехголосной версии, назывался «демеством», и, т. о., зарождение традиции Д. п. связывал с многоголосием (*Гарднер*. Т. 1. С. 453).

Следующее свидетельство о демественном и многоголосном пении содержится в «Чине церковном архиепископа Великого Новгорода и Пскова», написанном в 1529–1533 гг. и являющемся составной частью Чиновника новгородского Софийского собора (см.: *Голубцов*). Исходя из записей «Чина церковного...», можно сказать, что в 30-х гг. XVI в. в Новгороде помимо пения «по обычаю», «по уставу», «по знаменью» (т. е. знаменным распевом) изредка применялось пение демественное, а также пение с *верхом*. Демеством пели ««Господи помилуй» трижды демественную осененную» на отпуске службы новому лету (*Голубцов*. С. 245) и «Блажен муж» в праздник Успе-

ния Пресв. Богородицы (Там же. С. 261). Записи «Чина церковного...» не позволяют установить, каким было Д. п. в это время — одноголосным или многоголосным. Существенно то, что оба указания на демество относятся к неизменяемым песнопениям *Обихода*.

Сведения «Чина церковного...» позволяют считать, что в 30-х гг. XVI в. демество и пение с верхом нашли применение и закрепились в церковнопевч. практике. Немногочисленность указаний свидетельствует о начальном этапе развития этих явлений, время зарождения к-рых, по-видимому, можно отнести ко 2-й пол. XV в. Анализ записей в певч. рукописях выявляет, что термины «демество», «верх» в совокупности с терминами «низ», «пут» (*путь*) в незначительном количестве появляются в кон. XV — нач. XVI в. Наиболее ранним памятником, в котором имеются все вышеперечисленные термины, является рукопись кон. XV — нач. XVI в. ИРЛИ. Причуд. № 91 (см.: *Фролов*. С. 102). В это время перечисленные термины в одних случаях помещаются непосредственно перед началом текста песнопения, в др. — выносятся на поля рукописи. Термины могут сопровождать как нотированные, так и ненотированные тексты, могут использоваться в рукописях поодиночке и в различных комбинациях. В одиночном употреблении встречаются преимущественно «демество» и «пут», реже — «верх» и «низ», что связано с их смысловой неравнозначностью. Термины «демество» и «пут» служат обозначением новых для Др. Руси певч. стилей — демественного и путевого распевов, известных в ранний период в одноголосной, а в более позднее время в многоголосной формах записи. В начальный период бытования в первую очередь необходимо было записать основной голос многоголосия, таковым могли быть путь или демество. Термины «верх» и «низ» не означали певч. стилей — так называются специфические партии многоголосия, подчиненные пути или деместву; в рукописях эти термины могли появиться только при наличии многоголосия в той или иной форме записи. В рукописях 1-й пол. XVI в. помимо одиночного можно встретить и совместное употребление терминов «демество — верх», «демество — пут». Наиболее часто такие сочетания тер-

минов используются в псалме «На реце вавилонстей» (*Фролов*. С. 105). Анализ записей псалма с пометами «демество» и «верх» показывает, что это были первые опыты фиксации демественного многоголосия, когда верх еще не приобрел статуса самостоятельного голоса и использовался в заключительной части песнопения в качестве верхнего подголоска (см.: *Пожидаева Г. А.* Демественное пение в рукописной традиции кон. XV–XIX в.: Канд. дис. Л., 1982). Вероятно, именно такой вид пения описан в «Чине церковном...» 30-х гг. XVI в.

В 1-й пол. XVI в. наличие в певч. практике многоголосия обнаруживается в основном благодаря термину «верх», лишь в середине века появляются памятники, в к-рых так же, как и в рукописи ИРЛИ. Причуд. № 97, имеется вся совокупность терминов многоголосия. Так, в рукописи 1547–1564 гг. ГИМ. Чуд. № 61, содержащей многолетия царю Иоанну IV Васильевичу Грозному и митр. Макарию, на л. 363–364 даны тексты «Честнейшей» с указаниями «демество», «верх», «низ», «поут». Тексты «Честнейшей» не имеют невменной записи, но они, несомненно, были подготовлены к распеванию, о чем свидетельствуют достаточно широкие пробелы между строками, отсутствие обычных для текстовых записей сокращений и титл, пробелы после гласных букв, отражающие имеющиеся в мелодии внутрислоговые распевы, знак Э — специфический признак путевого и демественного распевов. Аналогичное явление наблюдается и в рукописи сер. XVI в. ГИМ. Усп. № 55. Здесь также даны тексты «Честнейшей» под общим подзаголовком «Честнейшая разная», содержащие термины «демество», «низ», «верх», «пут».

От нач. и до 70-х гг. XVI в. того же века обнаружено незначительное количество песнопений, имеющих термины многоголосия (ок. 20), при этом только один текст — «На реце вавилонстей» — фиксируется достаточно часто, остальные известны по 1–2 спискам. Термины многоголосия относятся в основном к песнопениям без обозначения гласа, озаглавленным как «демественные». В рукописях указанного времени не найдено гласовых песнопений с ремаркой «верх», упоминание о к-рых имеется в Чиновнике 30-х гг. XVI в.





Фрагменты песнопений
в записи столбовым демеством.
Певческий сборник. XVI в.
(РГБ. Ф. 113. № 240. Л. 394)

В этот ранний период многоголосие записывалось в 2 формах, которые отражали, по-видимому, разные способы многоголосного пения. 1-я форма характеризуется наличием указания «верх», реже — «пут», «низ», одно из к-рых расположено в конце песнопения. Разновидностью описываемой формы являются случаи, когда эти термины употреблены в рукописях только перед краткими текстовыми фрагментами, а полные тексты соответствующих песнопений отсутствуют. Так, в рукописи 40-х гг. XVI в. РГБ. Ф. 113. № 240, имеющей новгородское происхождение, на л. 394 даны следующие указания: «Влад[ы]ка демественое пут» перед фрагментом текста «Воскресе яко победителе»; «Демествное пэн[ь]е верх конец» перед текстами «Положило еси», «Входа Твоего в церкове», «Церкове»; «верх» перед «Тричисленные отроцы». Во 2-й форме записи многоголосия разные тексты выписаны в рукописи один за другим и сопровождаются терминами «демество», «верх», «пут», «низ», но эта форма менее распространена. Самый ранний ее образец относится к рубежу XV и XVI вв., еще 2 найдено в рукописях сер. XVI в. Во всех случаях невменная запись отсутствует, но полностью выписанные тексты, подготовленные к распеванию, свидетельствуют, что здесь подголосок использовался на протяжении всего песнопения. Возможно, запись подголосков не могла быть осуществлена средствами знаменной нотации либо писец не был в состоянии сделать это. Наличие в обе-

их формах записи всех терминов многоголосия позволяет предполагать, что уже в этот ранний период существовало представление о 3- и 4-голосном пении. Полная запись этого пения обнаружена в рукописях 70-х гг. XVI в., относящихся к новому периоду развития демественного многоголосия. Все ранние записи многоголосия выявлены в певч. книгах знаменного распева. Записаны они столбовыми знаменами, т. к. нотация, применявшаяся в посл. для их фиксации, еще не была изобретена. От знаменных песнопений демественные произведения отличаются тем, что столбовые знамена, к-рые применяются для их записи, не образуют устойчивых графических комбинаций — *попевок*, типичных для знаменных песнопений, т. е. запись осуществлена столбовым *дробным знаменем*. Для кон. XV — 1-й пол. XVI в. это было явление новое, отсутствовавшее в первоначальную эпоху развития древнерус. церковного пения. В рамках знаменного распева такая запись применяется во внегласовых песнопениях Обихода, формирование к-рого происходит на 1-ю пол. XVI в. Набор графических средств и принципы их употребления в песнопениях демества отличаются от таковых в песнопениях знаменных. Здесь постоянно используются наиболее сложные по графике и распеву стрелы, часто встречаются небольшие тайнозамкненные обороты, имеющие в переводах пунктирную ритмику, напр.:



весьма распространен знак «хамила», характеризующийся асимметричным распевом. Кроме того, в ранних списках демества встречаются знаки, имевшиеся в старой знаменной нотации, но вышедшие из употребления к кон. XV в. К др. особенностям записи следует отнести развитую внутрислоговую распевность, а также выполненный киноварью или чернилами знак **З**, несвойственный записям знаменного распева. Т. о., исходя из материала рукописей 1-й пол. XVI в. можно сделать предположение, что Д. п. изначально зарождалось как многоголосное и имело 2 разновидности записи, к-рым соответствовали 2 формы певч. реализации — последовательное (поголосное) изложение 4 партий и запись

основного демественного голоса, к-рому в конце песнопения присоединялся фрагментарный подголосок, не только верх, упомянутый в Чиновнике, но и путь или низ. Наиболее ранние записи демественного многоголосия выявлены преимущественно в новгородских рукописях. Принимая во внимание новгородское происхождение «Чина церковного...», следует признать, что первенство во введении многоголосного пения в церковнопевч. обиход Русской Церкви принадлежит новгородским мастерам пения.

2-й период бытования Д. п. начался в сер. XVI в. Основопологающим для этого периода явилось изобретение новой певч. нотации, которой стали фиксировать как монодийные записи демества и пути, так и многоголосные образцы этих распевов. Применительно к записям многоголосия нотация именовалась *казанской*, при использовании в записях монодии путевого и демественного распевов — соответственно *путевой* или *демественной нотациями*. Не сохранилось исторических документов от периода 2-й пол. XVI — нач. XVII в., упоминающих о Д. п., поэтому основным источником информации становятся певч. рукописи. В них обнаружены известные по раннему периоду образцы столбового демества, а также записи, выполненные новой знаковой системой; последние, как правило, помещены в певч. рукописях путевого нотации, в к-рых с 70-х гг. XVI в. фиксировался огромный репертуар путевого распева. В рукописях 2-й пол. XVI в. демественные песнопения встречаются немного чаще, чем в предыдущий период, расширяется их репертуар. С середины века появился и стал наиболее показательным для многоголосного демества жанр многолетий, представленный значительным количеством списков, реже встречается «Вечная память»; продолжает бытование псалом «На реце вавилонстей». В конце века репертуар обогатился задостойниками на Пасху, Вознесение и Пятидесятницу: «Светися, светися, новый Иерусалиме», «Тя паче ума и словесе», «Радуйся, радуйся, Царице» (РГБ. Ф. 304. № 427. Л. 804–806 об.; РГАДА. Ф. 188. № 1626).

В сер. XVI в. появился чин *пещного действия*, отдельные ненотированные песнопения к-рого с ремаркой «демественной» выявлены в рукописи

ГИМ. Усп. № 55. Наиболее ранние образцы многоголосия, записанные новой знаковой системой, найдены и опубликованы Н. Д. Успенским (*Успенский*. 1971. Ил. XXIX а, б). Это 2 демественных песнопения из путевой рукописи 70-х гг. XVI в. РНБ. Солов. № 763/690: 4-голосное многолетие царю и вел. кн. Иоанну Васильевичу и 4-голосная «Вечная память» прп. Сергию Радонежскому. Тексты песнопений повторены в рукописи соответственно по 3 и по 4 раза и сопровождаются терминами «поут», «верх», «демес[тво]» в 3-голосии и «демес[тво]», «пут», «верх», «низ» в 4-голосии. С этого времени и до 20-х гг. XVII в. новая форма изложения и записи стала преобладающей. В рукописях изредка встречается поголосная запись многоголосия, фиксированная дробным столбовым знаменем, а также аналогичные по записи песнопения с фрагментарным использованием верха.

Наличие в рукописях 2-й пол. XVI в. разных форм фиксации демества, включая ненотированные тексты, свидетельствует о периоде становления, поисках наиболее оптимальной формы записи. Результаты этой работы обнаруживаются уже в рукописных памятниках в нач. XVII в., в к-рых отразился 3-й, вышший с т. зр. широты, разработанный и распространенный репертуар, период бытования Д. п. Его особенностью является наличие рукописей, состав к-рых целиком образован песнопениями многоголосного демества, последним изложены преимущественно внегласовые тексты служб великой вечерни, утрени и Божественной литургии (см. ст. *Демественник*, певч. книга).

Следует отметить, что количество книг, фиксирующих Д. п., незначительно, для XVII в. удалось выявить 6 книг. На основании этого можно заключить, что особого распространения в певч. практике демественное многоголосие не имело. Высказанное положение подтверждается и анализом репертуара Д. п., бытующего в составе как одноголосных путевых рукописей, так и рукописей строчного многоголосия. Общее количество демественных песнопений, выявленных в рукописях 1-й пол. XVII в., также незначительно: часто употреблялось ок. 10 текстов, большинство из к-рых известно по рукописям 2-й пол. XVI в. Из расцветки заново текстов в практике закрепи-



«Часть демественного пения»
из «Обличения» неправды
раскольнической архиеп. Феофилакта
(Лопатинского). 1745 г. (РГБ)

лось только 2 — песнопение из чина освящения церкви «Кто се есте Царь славы» и прокимен из чина венчания «Положил еси на главе». Несмотря на появление в строчном стиле пения 2-голосной партитурной записи, все известные списки демества вплоть до 70-х гг. XVII в. продолжают бытовать в виде поголосных записей, количество голосов в к-рых колеблется от 2 до 4. Начиная с 70-х гг. XVII в. прослеживается достаточно устойчивая тенденция изложения многоголосным демеством песнопений Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста. Преобладающей в это время становится 3- и 4-голосная партитурная форма записи Д. п., хотя до конца века можно встретить и поголосные записи.

Многоголосное Д. п. — вершина развития древнерус. певч. искусства. В XVII в. его культивирование было связано с высокопрофессиональной средой *государевых*, *патриарших* и *архиерейских певчих* дьяков, рядовым певчим этот стиль из-за его сложности был недоступен. Однако стремление украсить богослужение «самым прекрасным демественным пением» реализовалось в бытовании в рукописях XVII в., особенно во 2-й пол., столбового демества, представляющего собой запись демественной партии многоголосия средствами общедоступной знаменной нотации. В такой форме записи Д. п. приобрело широкое распространение, хотя и сохранило весьма небольшую часть многоголосного репертуара.

На рубеже XVII и XVIII вв. национальная традиция многоголосного пения резко обрывается, на смену ей с Запада приходит *партесное пение*. Влияние последнего оказалось столь велико, что даже память о рус. безлинейном многоголосии была полностью утрачена. Небольшое количество нотных переводов многоголосного демества, сделанных в это время, не смогло изменить ситуацию.

В XVIII в. столбовое демество сохранялось в небольшом объеме в певч. рукописях старообрядцев. Благодаря им на рубеже XVIII и XIX вв. Д. п. начало возрождаться в модной традиции, стал обогащаться его репертуар, в певч. практику вновь вводилась демественная нотация, к-рая стала весьма весомым компонентом старообрядческой певческой культуры. В истории Д. п. начался последний, 4-й период, продолжающийся до наст. времени. Его отличительной чертой является наличие сотен экземпляров Демественников, воспроизводящих одну из строк демественного многоголосия — демество. Следует отметить, что записи песнопений в старообрядческих Демественниках являются копиями с записей песнопений XVII в., новым было только введение степенных и указательных *помет*. Состав старообрядческих Демественников по сравнению с составом ранних рукописей значительно сокращен, большая часть их содержания — это праздничные песнопения, т. е. здесь наиболее ярко выявлена праздничная природа Д. п.

Лит.: *Голубцов А. П.* Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899; *Успенский Н. Д.* Древнерус. певч. искусство. М., 1971²; *он же.* Образцы древнерус. певч. искусства. Л., 1971²; *Гарднер.* Богослужебное пение; *Фралов С. В.* Из истории демественного распева // Проблемы истории и теории древнерус. музыки. Л., 1979. С. 99–108; *Пожидаяева Г. А.* Виды демественного многоголосия // Рус. хоровая музыка XVI–XVIII вв.: Сб. (Тр. ГМПИ; М., 1986. С. 58–81. Вып. 83); *она же.* Текстология памятников демественного распева // ГДРЛ. 1989. Сб. 2. С. 309–354; *она же.* Демественное пение // Там же. 1993. Сб. 6. Ч. 2. С. 433–474; *она же.* Пространные распевы Др. Руси XI–XVII вв. М., 1999; *Шиндин Б. А., Ефимова И. Е.* Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосиб., 1991; *Лозовая И. Е.* Визант. прототипы древнерус. певч. терминологии // Келдышевский сб.: Муз.-ист. чт. памяти Ю. В. Келдыша, 1997. М., 1999. С. 62–72; *Богомолова М. В.* Знаменная монодия и безлинейное многоголосие: (на примере великой панихиды). М., 2005. Вып. 2: Рус. безлинейное многоголосие; *Кюотоп А. В.* Рус. строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология, стиль, культурный контекст. М., 2005.

М. В. Богомолова

ДЕМЕСТВО, основная партия многоголосного *демественного пения*, характеризующаяся насыщенностью и подвижностью ритмического склада, частым использованием синкопированных и пунктирных ритмических оборотов, широко развитой внутрислоговой распевностью, наличием словообрывов и повторов слогов, внетекстовых вставок (*аненаек, хабув*). В многоголосии Д. является самой сложной по мелодическому и ритмическому рисунку партией, характеризующейся наиболее широким диапазоном. Мелодия Д., развиваясь, прихотливо вторгается в высотные зоны партий *верха* и *пути*, попевает их, сообщая звучанию особую узорчатость и красоту.

Д. известно в неск. формах записи. Наиболее ранними следует признать нотированные столповым *дробным знаменем*, а также ненотированные тексты в составе знаменных рукописей рубежа XV и XVI вв., сопровождаемые ремаркой «Д.» и производными от нее краткими формами — «демс», «демес». Указание может быть либо одиночным, либо приведенным в ряду терминов многоголосия: «верх», «пут», «низ». В ранний период ремарка «Д.» чаще встречается с одним из терминов многоголосия или со всей их совокупностью, реже — одиночно. Это позволяет предполагать изначально многоголосную природу демественного пения.

В рукописях 1-й пол. XVI в. термин «Д.» встречается преимущественно с полными текстами песнопений, в то время как др. многоголосные термины чаще сопровождают весьма краткие фрагменты текста (синтагма, слово, часть слова). Отмеченное явление может свидетельствовать о том, что в первую очередь была зафиксирована основная, стилистически определяющая партия многоголосия — Д. Ее запись столповым дробным знаменем или отсутствие таковой свидетельствуют о начальном этапе становления многоголосия.

Появление новой формы записи Д. связано с изобретением в 60–70-х гг. XVI в. *казанской нотации*, к-рой стали записывать песнопения демественного и путевого стилей пения. С этого времени связь Д. с многоголосием становится очевидной благодаря наличию записей, излагающих один и тот же текст 2, 3, 4 раза, т. е. поголосно. Повторение текста зачастую сопровождается ремарка-

ми, определяющими ту или иную партию многоголосия. Обычно первой излагается партия Д. — этим подчеркивается ее основополагающее значение. Порядок записи др. партий многоголосия произвольный и меняется от источника к источнику. Так, в рукописи 60–70-х гг. XVI в. (РНБ. Солов. № 763/690) 4-голосная «Вечная память» прп. Сергию Радонежскому записана последованием партий с указаниями: «демс», «пут», «верх», «низ». В 3-голосном многолетии нач. XVII в. (РГАДА. Ф. 188. № 1708) партии изложены в следующем порядке: Д., низ, путь. В *Демественнике* нач. XVII в. (ГЦММК. Ф. 283. № 15) после Д. следуют партии низа, верха и пути. Т. о., во всех случаях порядок изложения партий не соответствует высотным параметрам их звучания. Аналогичное явление наблюдается и в записях демественного многоголосия по партиям, к-рое появилось в посл. четв. XVII в. и свидетельствует о линейной природе раннего рус. многоголосия.

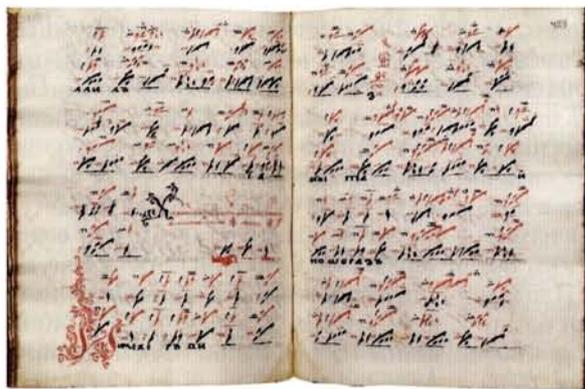
В отдельных рукописях кон. XVI в. можно встретить поголосное изложение партий демественного многоголосия дробным столповым знаменем (РГБ. Ф. 304. № 427. Л. 804–806). Для указанного времени, после появления казанской нотации, такая запись представляется устаревшей. Поголосные записи песнопений «Радуйся, радуйся, Царице», «Светися, светися, новый Иерусалиме» выполнены почерком, отличным от предыдущих записей этой рукописи. Возможно, что писавший их не знал казанской нотации и воспроизвел более раннюю форму фиксации многоголосия. Партия Д., как и в ранее рассмотренных случаях, выписана первой. В задостойниках Пятидесятницы сопровождающей партией является «низ». В 4-голосном пасхальном задостойнике сопутствующие

партии изложены без учета высотного уровня их звучания: низ, верх, путь.

В источниках рубежа XVI и XVII вв. наряду с термином «Д.» начал использоваться термин «демеством». Последний наиболее показателен для рукописного наследия *государевых певчих дьяков* — см.: РГАДА. Ф. 188. В певч. книгах, отдельных песнопениях этого фонда партия Д. встречается как в одиночных записях, так и в сопровождении остальных партий многоголосия, излагаемых последовательно друг за другом. Отмеченная ранее тенденция фиксации Д. первой в ряду др. партий прослеживается и здесь. В записях использована казанская нотация, знаки к-рой изредка снабжены указательными и степенными *пометами*. Наиболее ранние образцы помет датируются первыми годами XVII в. (РГАДА. Ф. 188. № 1696, 1705), что значительно опережает время их использования в *знаменной нотации* и позволяет предполагать, что сама идея упорядочения звуковысотности возникла в рамках новой для Руси многоголосной культуры пения.

От нач. и до 3-й четв. XVII в. включительно запись многоголосного демественного пения не претерпевает существенных изменений. Преобладающей в это время является поголосная форма изложения. Обычно насчитывается 3–4 партии, реже встречаются образцы 2-голосия. Во всех случаях в качестве обязательной выписывается партия Д. В записях используется казанская нотация. Крайне редко в указанный период можно встретить демественное многоголосие, фиксируемое средствами знаменной нотации. В качестве примера можно назвать задостойник Пасхи «Светися, светися, новый Иерусалиме» из знаменной рукописи 3-й четв. XVII в. РГБ. Ф. 205.

№ 355: на л. 167 помещено песнопение в записи дробным столповым зна-



Демественная херувимская песнь. 4-голосная партитура в записи казанской нотацией с пометами. Певческий сборник. Кон. XVII в. (РГБ. Ф. 218. № 343. Л. 428 об. — 429)

менем; заголовок «Демественная большая к низоу» определяет, что

перед нами партия Д. из многоголосного песнопения.

Только в 70-х гг. XVII в. в демественном многоголосии начал использоваться партитурный принцип записи, хотя в *строчном пении* он был известен уже с 20-х гг. XVII в. Количество голосов в демественных партитурах колеблется от 2 до 4, численно преобладают 3-голосные записи. Партия Д. в партитурах не имеет постоянного местоположения. Она может быть ближайшей к тексту или отделена от него 2–3 строками. Большинство записей этого времени снабжено указательными и степенными пометами, хотя можно встретить и беспометные списки. Последний вид нотации характерен для погословных записей, к-рые продолжают использоваться, несмотря на появление более удобной партитурной формы изложения.

На рубеже XVII и XVIII вв. многоголосные песнопения заканчивают историю своего бытования. Однако партия Д. была сохранена и стала функционировать как монодийный распев, зафиксированный в многочисленных старообрядческих Демественниках.

М. В. Богомолова

ДЕМЕТРА [греч. Δημήτηρ], в греч. мифологии богиня плодородия и земледелия, дочь *Кроноса* и *Реи* (*Hes. Theog.* 453), сестра и супруга *Зевса*, от к-рого она род. *Персефону* (*Ibid.* 912–914).

Древнее хтоническое происхождение Д. засвидетельствовано ее именем (букв. — земля-мать; греч. δημή — земля). Культовые обращения к Д.: *Хлоя* (зелень, посев), *Карпофора* (дарительница плодов), *Фесмофора* (законодательница, устроительница), *Сито* (хлеб, мука) — указывают на функции Д. как богини плодородия. Д. — благодная к людям богиня, прекрасного облика, с волосами цвета спелой пшеницы, помощница в крестьянских трудах (*Homer. II. V* 499–501), наполняющая амбары земледельца (*Hes. Opp.* 3004 сл.). К Д. взывают, чтобы удалась пахота и зерна уродились полновесными (*Ibid.* 465–468). Она научила людей пахоте и посеву, сочетавшись в священном браке на трижды вспаханном поле о-ва Крит с критским богом земледелия *Иасионом*. Плодом этого брака был *Плутос* — бог богатства и изобилия (*Hes. Theog.* 969–974). Д. научила *Триптолема*, сына

элеусинского царя, засеять поля пшеницей и обрабатывать их. Она подарила *Триптолему* колесницу с крылатыми драконами и дала зерна пшеницы, которыми он засеял всю землю (*Apollod.* I 5, 2).

В мифе о Д. отражена также извечная борьба жизни и смерти. Д. рисуется скорбящей матерью, потерявшей дочь *Персефону*, похищенную *Аидом*. В гомеровском гимне «К Деметре» (*Hymn. Hom. V*) рассказывается о горе богини и ее странствиях в поисках дочери. Приняв образ доброй старушки, Д. приходит в соседний с *Афинами* Элевсин, в дом царя *Келея* и *Метанеры*. Ее приветливо встречают в царской семье, и впервые после потери дочери Д. развеселилась от забавных шуток служанки *Ямбы*. Д. воспитывает царского сына *Демфонта* и, желая сделать его бессмертным, натирает мальчика амброзией и закаляет в огне. Но после того как *Метанера* случайно увидела эти магические манипуляции Д., богиня удаляется, открыв свое имя и приказав построить в свою честь храм. Именно в нем восседает педальная богиня, горюя по дочери. На земле наступает голод, гибнут люди, и *Зевс* приказывает вернуть *Персефону* матери. Однако *Аид* дает своей супруге *Персефоне* вкусить гранатовое зернышко, чтобы она не забыла царство смерти. $\frac{2}{3}$ года дочь проводит с Д., и вся природа расцветает, плодоносит и ликует; $\frac{1}{3}$ года *Персефона* посвящает *Аиду*. Плодородие земли не мыслится вне представления о неизбежной смерти растительного мира, без которой невозможно его возрождение во всей полноте жизненных сил (гранатовое зернышко — символ плодovitости, но владельцем его является бог смерти).

Д. прежде всего богиня, почитавшаяся земледельцами, а не ионийской знатью. Ее повсеместно прославляют на празднестве *Фесмофорий* как устроительницу разумных земледельческих порядков. Д. относится к числу древних жен. великих богинь (*Гея*, *Кибела*, Великая мать богов, Владычица зверей), дарующих плодonoсную силу земле, животным и людям. Д. почитается на этом празднестве вместе с дочерью *Персефой*, их именуют «двумя богинями» и клянутся именем «обеих богинь» (ср.: «Женщины на празднике *Фесмофорий*» *Аристофана*).

Главное священное место Д. — Элевсин в Аттике, где в течение 9 дней месяца боэдромиона (сентября) проходили *Элевсинские мистерии*, символически представлявшие горе Д., ее странствия в поисках дочери, тайную связь между миром живых и миром мертвых, физическое и духовное очищение; мать и дочь — «обе богини» почитались совместно. Старинные афинские семьи имели наследственное право участия в элеусинских священнодействиях и повиновались обету молчания. Эсхил по традиции пользовался этим правом и даже был изгнан из Афин якобы за разглашение ритуальных фактов, известных только посвященным. Элевсинские таинства, воспринимавшиеся как «страсти» Д., считаются одним из источников древнегреч. трагедии и тем самым сближаются с вакханалиями *Диониса*. *Павсаний* описывает храм Д. Элевсинской в Тельпусе (Аркадия), где рядом соседствуют мраморные статуи Д., *Персефоны* и *Диониса* (*Hymn. Hom. VIII* 25, 3). Рудименты хтонического плодородия сказываются в культе Д. (*Эринии*); с ней, превратившейся в кобылицу, сочетался *Посейдон* в образе жеребца. «Гневающаяся и мстятая» Д. (*Эриния*) омывается в реке и, очистившись, снова становится благодной богиней (*Ibid.* VIII 25, 5–7). В *Гермионе* (Арголида) Д. почиталась как *Хтония* («земляная») (*Ibid.* I 35, 5) и *Термасия* («жаркая»), покровительница горячих источников (*Ibid.* II 34, 6). В *Фигалии* (Аркадия) почиталась древнее деревянное изображение Д. *Мелайны* («черной») (*Ibid.* VIII 5, 8). У *Гесиода* (*Hes. Opp.* 465 сл.) Д. «чистая» соседствует с *Зевсом* «подземным», и им обоим возносит земледелец свои мольбы. В рим. мифологии Д. соответствует *Церепа*.

Ист.: *Ps.-Eratosthenis Catastersmi* / Ed. A. Olivieri. Lipsiae, 1897; *Hesiodi Carmina* / Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913; *Aristophanis Comoediae* / Ed. Th. Berk. Lipsiae, 1923. 2 t.; *Apollodori Bibliotheca. Pediaisimi libellus de duodecim Herculis laboribus* / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1926; *Homeri Carmina* / Ed. G. Dindorf, C. Hentze. Lipsiae, 1930–1935. 2 t.

Лит.: *Dieterich A.* Mutter Erde. Lpz.; B., 1925². Stuttg., 1976²; *Altheim F.* Terra mater. Giessen, 1931; *Meautis G.* Les mystères d'Éleusis. Neuchâtel, 1934; *Jung C. G., Kerényi K.* Einführung in das Wesen der Mythologie: Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien. Amst., 1941; *Deichgräber K.* Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im homerischen Demeterhymnus. Mainz, 1950; *Uxkull W., von.* Die Eleusinischen Mysterien: Versuch einer Rekonstruktion.



Büdingen-Gettenbach, 1957; Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // *Он же*. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 6–680.

А. А. Тахо-Годи

ДЕМЕТРИЙ ХРОНОГРАФ, евр. историк и экзегет эпохи эллинизма. Время и обстоятельства его жизни точно неизвестны. Прозвище Хронограф добавлено к его имени в XIX в. нем. историком и теологом Я. Фройденталем (*Freudenthal*. S. 35–37).

Большинство исследователей считают, что Д. Х. жил в Александрии в посл. четв. III в. до Р. Х. Последний по времени правитель, о к-ром идет речь в его сочинении, — Птолемей IV Филопатор (221–205 гг. до Р. Х.). По мнению Ф. Кланси, Д. Х. был современником евр. историка Евполема и работал в Иерусалиме в сер. II в. до Р. Х., а под упоминаемым им правителем Египта «Птолемеем IV» (греч. Πτολεμαίου Τετάρτου — *Clem. Alex. Strom.* I 21. 141. 2) подразумевается Птолемей VIII Эвергет II (145–117 гг. до Р. Х.) (*Clancy*. 2005). Евсевий Кесарийский называет Д. Х. в числе еврейских писателей, которые доказывали древность иудейского народа и его установлений (*Euseb. Hist. eccl.* VI 13. 7; ср.: *Hieron. De vir. illustr.* 38). Однако, по мнению Иосифа Флавия, Д. Х. был язычником (*Ios. Flav. Contr. Ar.* I 23. 218). Скорее всего Флавий принял его за Деметрия Фалерского.

Основной труд Д. Х. — «О царях, правивших в Иудее» (Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων) — сохранился лишь во фрагментах. Он посвящен хронологии основных событий и вычислению времени жизни праотцов (возможно, начиная с Адама), патриархов и правителей Израиля и Иудеи.

В наст. время известно 6 фрагментов, связанных с повествованиями книг Бытие и Исход. 5 из них сохранилось у Евсевия Кесарийского в 9-й кн. «Евангельских приуготовлений» в виде цитат из соч. «Об иудеях» *Александра Полистора* (ок. 112–40 гг. до Р. Х.).

1-й фрагмент (*Euseb. Praer. evang.* IX 19. 4), анонимный (приписывается Д. Х., начиная с работы Фройденталю), содержит краткий рассказ о жертвоприношении Авраамом Исаака (Быт 22).

2-й фрагмент (*Euseb. Praer. evang.* IX 21. 1–19), самый обширный, посвящен истории жизни патриархов Иакова и Иосифа. Он начинается

с рассказа о бегстве Иакова к Лавану (Быт 27. 46–28. 5), затем приводятся вычисления возраста Исаака и Иакова, рассказ о женитьбе Иакова на Лии и Рахили (Быт 29. 15–30), перечисляются дети Иакова, включая Дину (Быт 29. 31–30. 23), указывается общее число лет пребывания Иакова в Харране, упоминается перемена имени и борьба Иакова с ангелом Божиим (Быт 32. 24–32), вычисляется возраст детей Иакова, когда он пришел в Сихем (Быт 33. 18), и возраст патриархов, когда была обесчещена Дина (Быт 34), также рассказывается о видении в Вефиле (Быт 35. 9–15), о рождении Вениамина (Быт 35. 16–21), о возвращении Иакова к Исааку (Быт 35. 27), о возрасте патриархов, о различных обстоятельствах жизни патриарха Иосифа (Быт 37 и сл.), вычисляется общее число лет пребывания патриархов в Ханаане (215 лет) и возраст патриархов при переходе в Египет. За подведением итогов хронологических вычислений следует генеалогия колена Левиина (до Аарона и Моисея) (Исх 6. 16–20) с указанием возраста и дат рождения детей.

В 3-м фрагменте (*Euseb. Praer. evang.* IX 29. 1–3) рассказывается об убийстве Моисеем египтянина, о его браке с Сепфорой (Исх 2. 15–25) и о ее происхождении (была ли она «женой-эфиоплянкой» (Числ 12. 1) или происходила от Авраама и Хеттуры). Этот фрагмент встречается также в *Пасхальной хронике*, у Льва Грамматика и Георгия Кедрина. В 4-м фрагменте (*Euseb. Praer. evang.* IX 29. 15) приводится рассказ о чуде при водах Мерры (Исх 15. 22–27). В 5-м (*Euseb. Praer. evang.* IX 29. 16), также анонимном, рассматривается вопрос о том, откуда у евреев появилось оружие при исходе из Египта, если они собирались лишь помолиться (Исх 13. 18; 17. 8–13). По мнению Д., они взяли его у бежавших египтян.

Еще один фрагмент сохранился у Климента Александрийского в «Строматах» (*Clem. Alex. Strom.* I 21. 141. 1–2). Климент приводит название труда Д. Х. и пересказывает его основные хронологические расчеты для периода от пленения Самарии (722 г. до Р. Х.) до взятия Иерусалима (586 г. до Р. Х.) (по расчетам Д. Х. — 128 лет и 6 месяцев), от падения Самарии до правления Птолемея IV (573 года и 9 месяцев), от падения Иерусалима до правления Птолемея (338 лет и 3 месяца).

Д. Х., вероятно, был одним из первых евр. небиблейских авторов, писавших по-гречески под влиянием эллинистической историографии. Его сочинение может быть сопоставлено с трудами Эратосфена Киренского (275–194 гг. до Р. Х.), Манефона (ок. 280 г. до Р. Х.) и Бероса (ок. 290 г. до Р. Х.). Однако в отличие от них Д. Х. не делает попыток связать хронологически события евр. истории с событиями греч. истории. Интерес к хронологическим вычислениям встречается и в др. произведениях межзаветной эпохи — в кн. Юбилеев и в «Апокрифе кн. Бытие».

Труд Д. Х. имеет большое значение для установления времени появления перевода LXX как первое свидетельство бытования переводов Свящ. Писания на греч. язык. Его зависимость от LXX доказывается передачей евр. имен (только 12 из 44 отличаются от LXX), наличием одинаковых дат (напр., только в LXX в Исх 12. 40 указывается, что 430 лет патриархи пребывали не в Египте, а в Египте и в Ханаане), генеалогий (напр., генеалогия Сепфоры, включающая имя Рагуила, соответствует LXX) и букв. лексическими совпадениями (напр., при цитировании Быт 30. 14–16 и 32. 23–33). Единственное свидетельство в пользу зависимости от редакции, близкой к масоретской, — указание возраста Каафа (в Исх 6. 18 — 133 года, а не 130 лет, как в LXX). В сочинении Д. Х. имеются и уникальные сведения (напр., возраст Амрама 136 лет, хотя в МТ указывается 137 лет, а в LXX — 132 года).

В истории библейской экзегезы сочинение Д. Х. является первым примером использования метода толкования ἰστορία καὶ λόγος («вопросы и ответы»), применявшегося греч. авторами к текстам Гомера и Гесиода, а в посл. развитого Филоном. Лит.: *Freudenthal J.* Demetrius, der Chronograph // *Idem.* Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke. Breslau, 1875. S. 35–82, 205–207, 219–223; *Wacholder B. Z.* Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles // *HarvTR.* 1968. Vol. 61. P. 451–481; *Bickerman E. J.* The Jewish Historian Demetrios // *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* / Ed. J. Neusner. Leiden, 1975. Vol. 3. P. 72–84; *Walter N.* Demetrios // *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.* Göttersloh, 1980². Bd. 3. H. 2. S. 280–292; *Holladay C. R.* Demetrios // *Fragments from Hellenistic Jewish Authors Historians.* Missoula, 1983. Vol. 1. P. 51–91; *Hanson J.* Demetrios the Chronographer // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. Charlesworth. L., 1985. Vol. 2. P. 843–854; *Schürer E.*



The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. G. Vermes etc. Edinb., 1986. Vol. 3. P. 513–517; *Sterling G.* Historiography and Self-definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography. Leiden, 1992. P. 153–167; *DiTommaso L.* A Note on Demetrius the Chronographer, Fr. 2. 11 (= *Euseb.* Praep. evang. IX. 21. 11) // *JSJ.* 1998. Vol. 29. N 1. P. 81–91; *Clancy F.* Demetrius the Chronographer and 141 BCE // *Scandinavian J. of the OT.* 2005. Vol. 19. N 1. P. 143–145; *Mittmann-Richert U.* Demetrius the Exegete and Chronographer: A New Theol. Assessment // *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Religions in Greco-Roman Antiquity* / Ed. I. Henderson et al. Gütersloh, 2006. P. 186–209.

А. А. Ткаченко

ДЕМИУРГ [греч. δημιουργός от δῆμια ἔργα — народные, общественные дела], в древнегреч. философии (преимущественно в платонизме) — божественный создатель чувственно воспринимаемого мира, в христ. богословии — одно из наименований Бога как Творца мира.

Первоначально Д. называли всякого человека, работающего для людей, — будь то ремесленник (повар, плотник, каменщик) или должностное лицо, исполняющее определенные общественные обязанности, напр. главы гос-ва или председателя городского совета (см.: *Thuc.* Hist. V 47). Поскольку для успешного выполнения определенной работы требовалось наличие некоего мастерства или искусства (τέχνη), то со временем Д. стали называть мастера, знатока в своем деле, противопоставляя его ἰδιώτης — несведущему, неумелому человеку или просто частному лицу, не владеющему никакой профессией (*Plat.* Prot. 312b, 322c). В более широком смысле Д. назывался любой создатель чего-либо: напр., пчела есть Д. меда (*Julian.* *Apost.* Or. 8. 241a), гимнастика — Д. здоровья (*Galenus.* *Thrasylbulus* // *Claudii Galeni Opera omnia* / Hrsg. C. G. Kühn. Lipsiae, 1823. Bd. 5. P. 813–814), риторика — Д. убеждения (*Plat.* *Gorg.* 453a), философ — Д. добродетелей (*Idem.* *Resp.* 550d) и т. д.

В философский лексикон термин «Д.» был введен Платоном, к-рый в диалогах «Тимей» (*Idem.* *Tim.* 28c), «Государство» (*Idem.* *Resp.* VII 530a) и «Политик» (*Idem.* *Pol.* 270a, 273b) впервые называет творца и отца этого видимого космоса Д. В «Тимее» Платон определяет Д. как Ум, к-рый, взирая на вечный умопостигаемый прообраз-парадигму (*Idem.* *Tim.* 28a, 29a), создает мир посредством упорядочивания хаотически движущейся материи («кормилицы», «воспри-

емницы»). При этом ни сам идеальный прообраз, ни материя от Д. не зависят, последний выступает всего лишь как причина их соединения, в чем состоит его существенное отличие от Бога теистических религий, творящего мир из ничего. Кроме того, Д. не всемогущ: будучи благим, он старается как можно больше уподобить мир своей идее, однако пассивное сопротивление материи, проявляющееся в виде естественной необходимости (ἀνάγκη), мешает ему полностью осуществить это намерение. Поскольку, по мнению Платона, все, имеющее вечную причину, и само оказывается вечным, то Д. творит в мире только вечные сущности (*Ibid.* 41b): низших богов, мировую душу и бессмертную часть человеческой души, а также 4 космические стихии (землю, огонь, воду и воздух), небесные светила и тело космоса в целом. Вместе со светилами он создает время как движущееся подобие вечности. Творение смертных существ, необходимых для полноты мироздания, он предоставляет низшим богам, вручая им «семена и начатки соиздания» (*Ibid.* 41c). Замечание Платона о том, что в вопросе о происхождении вселенной следует довольствоваться «правдоподобным мифом» (*Ibid.* 29d), дало повод нек-рым членам Древней академии (Ксенократ, *Speusippus*) толковать космогонию «Тимея» как условно-метафорическую систему образов, применяемую в «дидактических целях» для выражения вневременных онтологических структур (*Xenocrates.* Fr. 54). *Аристотель* подчеркнул и игнорировал Д. диалога «Тимей» при изложении платоновского учения и употреблял этот термин только в прямом значении — «ремесленник, мастер». Однако не исключено, что Д. «Тимея», тождественный причине соединения предела и беспредельного (формы и материи) в платоновском «Филебе» (*Plat.* *Phileb.* 27b), послужил для него прообразом его собственной «действующей причины». Во всяком случае более поздние философы прямо соотносили действующую причину Аристотеля с богом-творцом (*Seneca.* Ep. 65. 7–9; *Procl.* In *Tim.* I 2–3).

Трансцендентное понимание высшего божественного принципа в «среднем платонизме» (I в. до Р. Х. — II в. по Р. Х.) приводит к тому, что функции Д. как подвижного и деятельного начала, непосредственно

входящего в контакт с материей в акте творения, переключаются на вторичного бога-посредника, происходящего из первопринципа. Природу этого бога «средние» платоники определяли по-разному. Автор «Учебника платоновской философии» Алкиной, опираясь на аристотелевское учение о пассивном и активном уме, понимал Д. как разумную часть мировой души, к-рая мыслит не сама по себе, а благодаря воздействию со стороны активного божественного Ума, являющегося одновременно умопостигаемой парадигмой космоса (*Alcinoos.* X 2–3). С мировой душой отождествляли Д. также Атик (*Atticus.* Fr. 12) и Апулей (*Apuleius.* I 9).

Филон Александрийский приписывал функции Д. Логосу — творческой силе Бога (Сущего), содержащей в себе Божественный замысел о мире и активно оформляющей материю путем превращения идей в имманентные телам сперматические разумные принципы (*Philo.* De orif. 20; *Idem.* De spec. leg. 1, 81). Филон считал демиургический Логос старейшей и ближайшей по достоинству к Богу силой и именовал его «первородленным Сыном» Бога (*Idem.* De agr. 51) и даже «Богом» в собственном смысле слова, руководствуясь популярной этимологией: θεός — «бог» от τίθημι — «полагать», «устанавливать». *Нумений Апамейский* отождествлял Д. с божественным Умом, эманулирующим из бога-отца, определяемого как умопостигаемое бытие, благо, единое (*Numenius.* Fr. 21); Д. есть «второй бог». Будучи Умом, он одной своей частью всегда обращен к отцу, однако др. частью погружен в материю, к-рую оформляет в соответствии с созерцаемыми в отце умопостигаемыми формами. Нумений сравнивал эту двойственность Д. с положением кормчего на корабле, к-рый вместе со своим судном находится во власти бушующего моря, но при этом устремляет взор ввысь, к неподвижным звездам, прокладывая безопасный путь среди волн (*Idem.* Fr. 18).

В *гностицизме* с его радикальным *дуализмом* и убежденностью в изначальном несовершенстве этого мира возникает учение о злом или неразумном Д. В системе Валентина Д. располагается не только ниже плеромы вечных сущностей — эонов, но и ниже падшей Софии-Ахамот, ко-

торая создает Д. из собственных страстей — страха и желания вернуться назад в плерому (*Iren. Adv. haer. I 1. 10*). Д. здесь имеет душевную природу и располагается над 7 кругами неба. Ограниченный пределами душевного бытия, он неспособен понять «духовное»: не может непосредственно созерцать умопостижимые идеи и не знает истинной природы вещей. Поэтому, создавая мир, он не ведает, что творит, и постоянно ошибается. В частности, пытаясь воспроизвести свойственную зонам вечность, он получает взамен ее бесконечно длящееся время. И хотя сам Д. убежден, что является единственным богом и творцом этого видимого космоса, в действительности его деятельность направляется его матерью Ахамот. Среди множества эпитетов, к-рыми гностики наделяли Д., — «отец тех, кто справа» и «демиург тех, кто слева» (*Ibid. I 1. 9, 14*). Под «находящимися справа» гностики подразумевали бестелесные сущности, подобные самому Д., а под «находящимися слева» — тела. Т. о., в гностицизме, как и в среднем платонизме (*Плутарх, Нумений*), к кон. I — нач. II в. по Р. Х. доктринально оформляется различие между демиургической и отеческой функциями богов: если отцом бог именуется постольку, поскольку он производит нечто однородное и единосущное себе (т. е. умопостижимое бытие — ум, мировую душу, единичные души и т. д.), то Д. — поскольку он создает нечто иное, отличное от себя. При этом отеческая функция обычно приписывается божеству более высокого порядка, а демиургическая — более низкого, т. к. отец, порождающий нечто из собственной сущности, мыслится неподвижным и самодостаточным в своем порождении, а Д. — изменчивым и нуждающимся для создания своих произведений в материале и умопостижимом образе.

В неоплатонизме, начиная с *Плотина*, функции Д. прочно закрепляются за Умом — второй после Единого бестелесной ипостасью (*Plot. Enn. II 3. 18*). Вступая в полемику с Нумением Апапейским и гностиками, Плотин доказывал, что умопостижимое бытие, в соответствии с к-рым творится видимый мир, находится не вне Ума, а в нем самом, в той мере, в какой этот Ум мыслит самого себя (*Ibid. V 5. 2*). В результате вместо характерного для пред-

шествующей традиции представления о двух богах, один из к-рых выступает в роли умопостижимой парадигмы мира, а др. — в роли созерцающего эту парадигму Ума, Плотин разработывал учение о единственном божественном Уме-демиурге, в к-ром соединяются обе божественные функции. Первым бессмертным



Сотворение мира.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. После 1200 г.

творением Ума является мировая душа. Она также выполняет часть демиургических функций, оформляя и упорядочивая с помощью «логосов» сферу становления. Проводя параллель с «Тимеем», Плотин отождествлял этот аспект мировой души с упоминаемыми Платоном «низшими богами», к-рым всеобщий Д. доверил творение смертных существ (*Ibid. II 1. 5*).

В позднем неоплатонизме с его значительно усложнившейся системой бестелесных ипостасей появляется уже целая «серия» (σειρά) демиургических богов, к к-рой принадлежат как божественные умы, так и души. Возглавляет серию «всеобщий демиург», обычно соотносимый с Д. «Тимея». Он обустроивает космос целостным образом, создавая первое и главное в мире — душу, 4 стихии, небеса и божественные светила. У *Прокла* роль всеобщего Д. выполняет мыслящий ум (νοερός νοῦς) — последний член триады мыслящих богов, замыкающих собой триаду бытие-жизнь-ум (*Procl. Theol. Plat. V 13. 10–20, 15. 18–21*). Помимо всеобщей или мыслящей демиургии, создающей космос в целом, Прокл различал еще 3 вида демиургии низшего порядка: обустройство целого частным образом;

обустройство частей целостным образом; обустройство частей частным образом (*Ibid. V 13. 42*). 3 последних вида, носящих название «младшей демиургии», осуществляются богами душевной природы: надкосмическими (абсолютно бестелесными), околокосмическими (одушевляющими мир в целом) и внутрикосмическими (одушевляющими отдельные тела). Последним богом, замыкающим собой всю демиургическую серию, является творец подлунного мира *Дионис*. В отличие от старших Д., к-рые в процессе творения остаются обособленными от своих произведений, Дионис сам становится создаваемым им телесным космосом. В результате он смешивается с материей, теряет единство и распадается на множество единичных вещей, что, по мнению *Прокла*, нашло отражение в орфическом мифе о растерзании бога *титанами* (*Idem. In Tim. I 173*).

В христ. богословии термин Д. наряду с именованями «Зиждатель» (κτιστής), «Творец» (ποιητής) и «Художник» (τεχνίτης) характеризует Бога как Создателя и Устроителя всего существующего и обычно не несет в себе к.-л. специфического смысла, отличного от смысла синонимичных ему терминов (см., напр.: *Aristid. Apol. 15. 3; Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 12; Basil. Magn. Hom. in Hex. 1. 5; 2. 2; Ioan. Damasc. De fide orth. I 2, 3; II 1, 3*). При этом Бог может именоваться Д. не только применительно к творению мира из ничего (*Greg. Nyss. In Christi resurr. oratio 3 // GNO. T. 9. 1. P. 263; Ioan. Damasc. De fide orth. II 2, 3; Idem. De duab. volunt. 7*), но и в случае творения того или иного сущего из прежде имевшегося материала (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 5*). Созидательность (τὸ δημιουργικόν) мыслится одним из свойств божественной природы в целом (*Ibid. I 9, 13, 14*) и как таковая распространяется на все Лица Св. Троицы, поэтому термин «Д.» в святоотеческой лит-ре употреблялся как применительно к Богу вообще, так и по отношению к Отцу, Сыну и Св. Духу в отдельности, а также ко всем Лицам Св. Троицы вместе, поскольку «вся Троица есть творящая и созидательная» (Τριάς... ὅλη τοῦ κτίζειν καὶ δημιουργεῖν οὐσα — *Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 28; III 5; Idem. Or. contr. arian. I 18; ср. также: Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 16. 38; Greg. Nazianz. Or. 38. 9;*



Greg. Nyss. Adv. Maced. // GNO. T. 3. 1. P. 100; *Idem. Ad Ablab.* // *Ibid.* P. 47–49; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I 8; II 3). Вместе с тем в святоотеческом богословии существовало устойчивое представление, что поскольку Сын как Слово Божие, «через Которое все начало быть» (Ин 1. 3), приводит в исполнение творческий замысел или волю Отца о мире, то имя Д. подобает Ему в первую очередь (см.: *Orig. In Ioan.* I 19; *Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 46; *Idem. Or. contr. arian.* II 2; III 28; *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 8. 19; *Greg. Nazianz. Or.* 4. 106; Or. 38. 11; *Mar. Vict. In Ephes.* 3. 9 и др.). Это мнение ясно выразил свт. Василий Великий, который в творении различал «Отца как предначинательную причину существ, Сына — как демиургическую (τὴν δημιουργικὴν), а Святого Духа — как совершительную» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 16. 38). Вместе с тем святитель подчеркивал, что наделение Бога Слова демиургическими функциями обусловлено исключительно волей Отца, а не некой метафизической необходимостью, как в философских системах среднего платонизма и неоплатонизма. В противостоянии арианскому учению о «творении» или «устройении» Сына Отцом, для выражения к-рого ариане пользовались в т. ч. и словом «Д.» применительно к Отцу как «создателю» Сына, св. отцы настойчиво подчеркивали недопустимость употребления данного слова в подобном контексте, считая верным термином для выражения отношения Отца к Сыну слово «Родитель» (γεννήτωρ) (см., напр.: *Cyr. Alex. Thesaurus.* X // PG. 75. Col. 125–127). Хотя термин «Д.» в святоотеческом богословии мог применяться не только к Богу, но также (довольно редко) к человеку и ангелу в значении «автор», «источник», «причина» (см.: *Cyr. Hieros. Catech.* 19. 4; *Greg. Nazianz. Carm. de se ipso.* 1. 11; *Ioan. Chrysost. In Eph.* 13. 2; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 4; и др.), в собственном смысле он употребляется исключительно по отношению к Богу как единственному Творцу всякой сущности, а потому даже ангелов нельзя назвать «демиургами» в полном смысле слова, как ошибочно это делали гностики (см.: *Athanas. Alex. Or. contr. arian.* I 56; II 21; *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 2. 3; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 3).

Ист.: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* / Hrsg. R. Heinze.

Lpz., 1892; *Philo. De opif.; idem. De spec. leg.; idem. De agr.; Procl. In Tim.; idem. Theol. Plat.; Atticus. Fragments de son oeuvre* / Ed. J. Baudry P., 1931; *Plotini Opera*: In 3 vol. / Ed. P. Henry and H. R. Schwyzer. Leiden, 1951–1973; *Apu-leus. De Platone et eius dogmate* // *Idem. Opusculs philosophiques et fragments* / Ed. J. Beaufeu. P., 1973 (рус. пер.: *Апулей. Платон и его учение* / Пер.: Ю. А. Шичалин // *Учебники платоновской философии.* М.; Томск, 1995. С. 39–66); *Numenius. Fragments* / Ed. É. des Places. P., 1974; *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* / Texte introd., établi et comment. par J. Whittaker, trad. par P. Louis. P., 1990 (рус. пер.: *Алкиной. Учебник платоновской философии* / Пер.: Ю. А. Шичалин // *Учебники платоновской философии.* С. 67–100).

Лит.: *Ambelain R. La notion gnostique du Démiurge dans les Ecritures et les traditions judéochrétiennes.* P., 1959; *Doherty K. F. The Demiurge and the Good in Plato* // *New Scholasticism.* Baltimore, 1961. Vol. 35. P. 510–524; *Léjido López M. El problema de Dios en Platón: La teología del demiurgo.* Salamanca, 1963; *Диллон Дж. Средние платоники* / Пер. с англ.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002.

С. В. Месяц

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ [нем. Entmythologisierung], метод интерпретации НЗ, предложенный Р. Бультманом.

Начало Д. положили историко-критические работы протестант. теологов XVIII–XIX вв. по исследованию Евангелий и школа истории религий. Радикально программа Д. была разработана в XX в. Р. Бультманом. Он, как и К. Барт, отказался от попыток реконструировать «исторического Иисуса» в духе *либеральной теологии*: из Евангелия можно узнать лишь основные события Его жизни, проповедь Иисуса дошла до нас в высказываниях первых христиан, а не в высказываниях Самого Иисуса. С т. зр. *диалектической теологии* о Боге, как о «совершенно ином», человек, пользуясь обычными методами познания, ничего узнать не может.

Бультман использует для интерпретации НЗ экзистенциалистскую философию М. Хайдеггера: предметом христ. теологии является человеческое существование в мире, определяемое Богом. Спасение через Христа, переход к подлинному существованию достигается в решении человека, в его ответе на слова *керигмы* (от греч. — провозвестие) о Распятии и Воскресшем Иисусе. Исходя из этого, в работе «Новый Завет и мифология» (1941) Бультман предложил программу Д., критерием которой стало совр. мировоззрение: мифологическим представлениям, к-рые вступают в противоречие со

взглядами совр. образованного человека, следует дать иное истолкование. Совр. человек, по мнению Бультмана, не рассчитывает на прямое вмешательство потусторонних сил — Бога, ангелов или демонов; происходящее в природе и в обществе объясняется естественными законами, доброй или злой волей людей. Согласно Бультману, в донучном мифологическом мировоззрении нет ничего специфически христианского. Но если мифологическая картина мира в НЗ вступает в противоречие со взглядами совр. человека, то необходимо сохранить содержащуюся вест, керигму, пожертвовав мифологическим мировоззрением. Однако, по Бультману, Д. — это не устранение мифологических выражений, нужно полностью сохранить НЗ как он есть, для чего необходимо найти приемлемую интерпретацию мифологическим представлениям. «Керигматическое» истолкование спасения во Христе позволяет сохранить этическую проповедь Иисуса и освобождает ее от устаревшего языка мифа. Предлагаемый Бультманом метод интерпретации НЗ был встречен критически и вызвал оживленные дискуссии в совр. ему протестантизме.

Лит.: *Bultmann R. Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.* Münch., 1941, 1988³; *idem. Kerygma und Mythos* / Hrsg. W. Bartsch. Hamburg, 1948–1979. 7 Bde; *он же. Иисус Христос и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия* // *Он же. Избр.: Вера и понимание.* М., 2004. С. 7–41, 211–234; *Jaspers K., Bultmann R. Die Frage der Entmythologisierung.* Münch., 1954; *Schmithals W. Die Theologie R. Bultmanns: Eine Einf. Tüb., 1966; Лёзов С. В. История и герменевтика в изуч. Нового Завета.* М., 1996. С. 304–358.

В. И. Гараджа

ДЕМКОВА (урожд. Сарафанова) Наталья Сергеевна (род. 1.02.1932, Ленинград), филолог-литературовед, исследователь рус. и слав. средневеков. книжности, археограф, автор неск. монографий, более 100 статей, публикатор и переводчик рус. средневеков. письменных памятников. В 1955 г. Д. окончила филологический фак-т ЛГУ. С 1 окт. 1955 по окт. 1958 г. обучалась в аспирантуре на кафедре рус. лит-ры филологического фак-та ЛГУ, где под рук. И. П. Ерёмкина трудилась над канд. дис. «Жизнь протопопа Аввакума: (Творческая история текста)», к-рую защитила в 1969 г. С 1 нояб. 1958 по 24 янв. 1964 г. Д. работала младшим науч-



ным сотрудником сектора древнерус. лит-ры Ин-та рус. лит-ры (Пушкинского Дома) АН СССР. С 25 янв. 1964 г. до наст. времени преподает на кафедре рус. лит-ры филологического фак-та ЛГУ (ныне СПбГУ), профессор, д-р филологических наук (докт. дис. «Русская проза XVII в. в контексте традиции: (Источники, поэтика, интерпретации)» была защищена в 1997).

На протяжении всей научной деятельности одной из главных тем для исследовательницы является ранняя старообрядческая лит-ра. Д. ввела в научный оборот ряд текстов, написанных старообрядцами: несколько не издававшихся ранее сочинений протопопа Аввакума (см. *Аввакум Петров*), «Прение верного инока с отступником», «Возвешение от сына духовного отцу духовному» в Пустозерск о смерти царя *Алексея Михайловича*, «Жалобницу» поморских старцев против самосожжений, «Писанейце» керженских старцев в защиту сочинений Аввакума и др. Особенно значителен вклад Д. в изучение творчества протопопа Аввакума, гл. обр. его Жития. Исследовав рукописную традицию Жития, представленную десятками списков XVII–XX вв., Д. пришла к выводу, что его первоначальная редакция, отразившаяся в Прянишниковском списке (РГБ. Собр. Г. М. Прянишникова. № 61, нач. XIX в.), создавалась в 1669–1672 гг. К ней восходит редакция Б 1-й пол. 1672 г., особый вид к-рой послужил в свою очередь источником редакций А сер. 1673 г. и В кон. 1674 – нач. 1675 г., причем 2 последние редакции сохранились в автографах. Т. о., Д. продемонстрировала, что автограф не всегда является показателем древности текста и что все 3 полные редакции Жития являются авторскими. Этим вопросам посвящена 1-я монография Д. «Житие протопопа Аввакума: (Творческая история произведения)» (Л., 1974). Найденные и исследованные Д. произведения объединены в ее кн. «Сочинения Аввакума и публицистическая лит-ра раннего старообрядчества: Мат-лы и исслед.» (СПб., 1998). Особо должна быть отмечена работа исследовательницы по подготовке к изданию Пустозерского сб., содержащего автографы Аввакума и *Епифания* (Л., 1975).

В 1964 г. вышла статья Д., Р. П. Дмитриевой и М. А. Салминой «Основные пробелы в текстологическом



Н. С. Демкова.
Фотография. 2006 г.

изучении оригинальных древнерусских повестей» (ТОДРЛ. Т. 20. С. 139–179), в к-рой Д. написала раздел, посвященный проблемам изучения «Повести о бесноватой жене Соломонии» (Чудо Прокопия Устюжского), «Повести о Марфе и Марии» («Сказание об Унженском кресте»), «Повести о Тверском Отроче монастыре», «Беседы отца с сыном о женской злобе», «Повести о Еруслане Лазаревиче», «Сказания о молодце и девице» и др. (С. 152–171). Эта статья на мн. годы определила тематику работ и самой Д., и ее учеников. Рус. средневеков. повествовательная лит-ра всегда оставалась в центре исследовательских интересов ученого. Д. принадлежат трактовка «Повести о Петре и Февронии» (Жития святых Петра и Февронии Муромских) как христ. притчи, новый взгляд на источники «Повести о Тверском Отроче монастыре», описание процесса драматизации прозы в XVII в. Д. проанализировала ряд произведений, охарактеризованных ею как «демократические повести»: «Повесть о том, как скоморох в ад ходил», «Повесть о убогом человеке, како ево диявол произведе царем», «Повесть о царе и мельнике», «Повесть о царе Левтасаре и пророке Данииле», «Повесть о некоем убогом отроце, Николе Чудотворце и царевне-еретице», содержащую близкую сюжетную параллель с повестью Н. В. Гоголя «Вий», фрагмент «Сказания о крестьянском сыне» в рукописи 1620 г. и др. Изучение романа Б. Л. Пастернака «Доктор Живаго» позволило Д. выявить древнерус. источники («Сказание о Борисе и Глебе», «Повесть о разорении Рязани Батыем» и др.) нек-рых мотивов произведения.

Ряд исследований Д. посвящен проблемам ранней рус. лит-ры и ее связям с визант. и южнослав. лит-рами: приему повторов в древнерус. и древнеболг. ораторской прозе X–XII вв. и в «Слове о полку Игореве», рус. переводам и переработкам «Стихов добрейших к вине слезней» К-польского патриарха Германа I. Д. предложила убедительный вариант датировки «Слова о полку Игореве»: по мнению ученого, «Слово» было создано после смерти Святослава Всеволодовича Киевского (1194), до кончины Всеволода Святославича (1196) (К вопросу о времени написания «Слова о полку Игореве» // Вестн. ЛГУ. № 14. Сер.: История, язык и лит-ра. 1973. Вып. 3. С. 72–77). Часть работ Д. о древнерус. лит-ре X–XVII вв. объединена в кн. «Средневековая рус. лит-ра: Поэтика, интерпретации, источники» (СПб., 1997).

Д. способствовала популяризации трудов своих учителей, подготовив к печати «Лекции и статьи по истории древнерусской литературы» Ерёмна (Л., 1987²), «Материалы к «Летописи жизни протопопа Аввакума» В. И. Малышева (Древнерус. книжность: Сб. науч. тр. Л., 1985. С. 277–322), подготовила 2-е изд. кн. В. П. Адриановой-Перетц «Русская демократическая сатира XVII в.» (М., 1977), дополнив его публикацией текстов. Д. воспитала не одно поколение учеников. Под ее научным руководством защищено 13 кандидатских диссертаций и более 70 дипломных сочинений, посвященных разным аспектам исследования древнерус. литературы. Исследовательница участвовала в многочисленных международных конференциях, в т. ч. в съездах славистов. Д. является лауреатом премии СПбГУ 1-й степени за цикл научных работ о сочинениях протопопа Аввакума, награждена медалью к 300-летию С.-Петербурга.

Библиогр.: Хронологический список трудов... за 1958–2001 гг. // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 643–653; Список печатных работ... за 1958–2004 гг. // О древней и новой рус. литературе: Сб. ст. в честь проф. Н. С. Демковой. СПб., 2005. С. 312–324.

Лит.: *Творозов О. В.* Демкова Н. С. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 102–104; *Покровский Н. Н.* О научном творчестве Н. С. Демковой // О древней и новой рус. лит-ре: Сб. ст. в честь проф. Н. С. Демковой. СПб., 2005. С. 295–305; Демкова (Сафафанова) Н. С. // Пушкинский Дом: Мат-лы к истории, 1905–2005 / Ред.: Н. Н. Скатов. СПб., 2005. С. 435.

С. А. Семячко

ДЕМОКРИТ [греч. Δημόκριτος] (ок. 470 или 460 – 60-е гг. IV в. до Р. Х.), древнегреч. философ, *досократик*, основоположник атомистического учения. Иногда именуется по месту рождения Абдеритом (из г. Абдера, Фракия). Дата рождения Д. еще в античности была спорным вопросом: согласно Аполлодору – 460 или 457 г. до Р. Х., согласно засвидетельствованному доксографией мнению Трасилла, издавшего сочинения Д., – 470 г. до Р. Х. Д. был родом из богатой семьи. Согласно передаваемой *Диогеном Лаэртским* легенде, учился у «магов и халдеев», к-рых подарил персид. царь Ксеркс отцу Д. Гегесистрату за то, что тот угостил проходившее через Фракию персид. войско обедом (Fr. XI; нумерация фрагментов и ссылки даются по изд.: *Лурье*. 1970). По смерти отца истратил свою часть богатого наследства на путешествия, посетив Персию, Вавилон, Индию и Египет. Нек-рое время жил в Афинах, где слушал Сократа; возможно, встречался с Анаксагором. Традиционно считается, что наибольшее влияние на Д. оказал атомист Левкипп, однако именно с именем Д. связывают возникновение атомизма как универсального философского учения, включающего физику, космологию, эпистемологию, психологию и этику.

Д. приписывали авторство более 70 сочинений (их названия приводит Диоген Лаэртский, следуя изданию Трасилла): по этике, физике, математике, лит-ре и различным прикладным наукам, в т. ч. медицине (Fr. CXV; то же: *Diog. Laert.* IX 46–49); ему также приписывали сочинения «О священных надписях в Вавилоне» и «Халдейская книга» — в русле устойчивого «халдейского» мифа, связанного с его образованием и путешествиями. Издание Трасилла начиналось с кн. «Пифагор», открывавшей этический раздел. Наиболее известны были сочинения «Большой мирострой» (Μέγας διάκοσμος) и «Малый мирострой» (Μικρὸς διάκοσμος), посвященные, вероятно, устройению космоса и человека; первое из них приписывали также Левкиппу. Помимо текстов самого Д. последующая доксография опиралась в основном на сведения из историко-философских сочинений Аристотеля и Теофраста; много сведений о Д. сохранили скептики, считавшие его одним из предшественников скептицизма *Пиррона*.

В античности Д. был известен не только глубиной учения, но и красотой слога своих произведений. *Цицерон* противопоставляет Д. «темному» *Гераклиту* (*Cicero. Div.* II 133), Тимон из Флиунта именует его «пастырем слов» (Fr. 826), а Дионисий Галикарнасский из всех греч. философов назвал Д., *Платона* и *Аристотеля* наиболее красноречивыми (Fr. 827). Приметами стиля Д. были краткость, ритмическая организация фразы, аллитерации, ассонансы, неологизмы, широкое использование



Демокрит.
Римская копия скульптурного
портрета II в. до Р. Х.
(Капитолийские музеи, Рим)

риторических антитез: атомы и пустота; макрокосм-Вселенная и микрокосм-человек.

О началах. Атомы и пустота — первоначала бытия, согласно учению Д. Атом (ἄτομος — неделимый) есть мельчайшее тело, неизменное и неделимое, поскольку внутри него нет пустоты. Пустота (κενόν) существует как пространство, к-рое разделяет атомы между собой и в к-ром они движутся. Введение понятия атома считается реакцией на проблему деления до бесконечности, обсуждавшуюся *Зеноном Элейским*; если бы атомов не было, процесс деления любого физического тела был бы бесконечен, и мы получили бы одну конечную вещь, состоящую из бесконечного количества частей, что абсурдно. Пустоту Д. именовал также «небытием», отказавшись от элейского постулата о несуществовании небытия. При этом бытие и небытие Д. считает существующим «на самом деле» (ἔτεῃ); благодаря такому подходу реальность признавалась Д. и за бытием, и за пустотой (небытием). Атом понимается как бытие, нечто, тело, полнота (Fr. 197).

Пустота обозначается понятиями «небытие», «ничто», «бесконечность». Атомы и пустота, бытие и небытие существуют на равном основании: «Бытие существует не более, чем небытие» (Fr. 7; то же: *Arist. Met.* I 4). Этот принцип «исономии» (букв. — равноправия) является универсальным в системе Д.

Число атомов бесконечно, и они вечно движутся; даже внутри твердых тел они совершают колебательные движения. Первопричиной этого движения являются соударения атомов, начавшиеся в вихревом космогенезе, — космос Д. механистически детерминирован.

Друг от друга одинаково плотные атомы отличаются 3 свойствами: «фигурой», «размером» и «поворотом»; 4-я отличительная характеристика — «порядок» — относится к способу соединения атомов друг с другом, вслед. чего составленные из атомов макротела обладают разнообразными качествами. Формы атомов бесконечно разнообразны, ибо, согласно принципу *исономии* (Fr. 147), нет основания предпочесть одну форму другой и ограничить, т. о., количество форм атомов. При этом все рассуждения о формах атомов умозрительны, ибо атом недоступен чувственному восприятию (ἀπαθής). Д. называл атомы ἰδέαι (виды), введя этот термин еще до Платона для обозначения сущности, усматриваемой лишь мыслью (Fr. 198).

Возникновение и уничтожение сложных тел осуществляется путем соединения и разъединения атомов — в согласии с универсальным принципом античной философии: «из ничего ничего не происходит». 4 стихии физического мира — огонь, воздух, вода и земля — тоже состоят из атомов. Только атомам огня Д. приписывал определенную форму — шарообразную, об остальных 3 стихиях известно, что форма их атомов одинаковая, но величина разная: наибольшая у атомов земли, наименьшая у воздуха; они представляют собой смесь атомов всех форм и по этой причине могут взаимопревращаться: путем выделения из тел с более крупными атомами возникают тела с более мелкими, так, из земли возникает вода, из воды — воздух. Это воззрение Д. критиковал Аристотель, указывая, что в таком случае процесс возникновения скоро прекратится (*Arist. De cael.* III 4).



О космосе. Бесконечные по числу атомы непрерывно движутся в бесконечной пустоте; сталкиваясь и сцепляясь друг с другом благодаря неровностям своих форм, они «переплетаются» и образуют бесчисленные миры. Наш космос образовался благодаря некоему спонтанному «вихрю» (δίνη), в к-ром произошла первичная сортировка атомов — подобных к подобным, причем более крупные атомы оказались в центре, и из них произошла Земля. Вокруг нее первоначально вращалась «влажная и грязеобразная» оболочка, которая постепенно высыхала; влажная материя уходила вниз, а сухая от трения воспламенялась, и из нее формировались звезды. Земля находится в центре космоса, согласно принципу исономии — «нет причины, почему бы она устремилась скорее в одну, чем в другую сторону» (Fr. 379, 403).

О душе и познании. Д. указал на зависимость качеств вещей от нашего восприятия. Все понятия, составляющие язык описания внешнего мира, не соответствуют ничему «по истине», оттого все наше познание по существу конвенционально. «По обычаю сладость, по обычаю горечь, по обычаю холод, цвет, теплота, на самом же деле — атомы и пустота» (Fr. 90, 55). В таком же значении слово νόμος (соглашение, узаконенный обычай) до Д. использовал и Эмпедокл, говоря о том, что принятие в натурфилософии понятия «рождение» и «гибель» условны, поскольку первоэлементы на самом деле вечны (DFV. В. 9). По Д., поскольку у атомов нет цвета, запаха и вкуса, то этих качеств нет и на самом деле, ибо «из ничего ничего не бывает». Все качества сводимы к формально-количественным различиям атомов: тело, состоящее из «круглых и умеренно больших» атомов, кажется сладким, а из «округленных, гладких, косых и малых по величине» — горьким и т. д. (Fr. 497). Качества образуются в ходе акта восприятия, причина их возникновения — взаимодействие атомов души и так или иначе развернувшихся атомов предмета. Поэтому различия в восприятии обусловлены изменчивостью не только предмета, но и самих восприятий: на самом деле мы ничего ни о чем не знаем (Fr. 49).

Чувственное восприятие Д. объяснял с помощью истечений от тел: от поверхности тел отлетают имеющие

форму воспринимаемого тела «образы» (εἰδῶλα); они проникают в глаз, а затем в душу, в к-рой отпечатываются, — так возникают наши представления (аналогичное учение о материальных истечениях было у Эмпедокла). Чаще всего эти образы попадают к человеку во сне через поры тела.

Душа, как и огонь, состоит из мельчайших атомов шарообразной формы, поэтому она придает телу тепло и движение (ибо шар — наиболее подвижная из всех фигур); при этом атомы души и тела «перемешаны». Д. не вводил специальных различий между душой и умом; процессы мышления и чувственного восприятия он объяснял через «отпечатывание образов». После смерти тела атомы души рассеиваются в окружающем воздухе, но поскольку этот процесс происходит не мгновенно, то даже мертвые тела, по мнению Д., обладают какой-то способностью ощущения (Fr. 586). Д. интересовался феноменом смерти и умирания и посвятил ему соч. «О том, что в Аиде». Сохранилось предание, что он проводил наблюдения на кладбищах, изучал посмертные изменения, происходящие с телами, и советовал сохранять трупы в меду (Fr. 588).

О богах. Д. допускал существование богов, считая их состоящими из атомов разумными существами, очень большими и очень долго живущими, однако не вечными (Fr. 472a; то же: *Sext. Adv. math.* IX 19). От них, как и от всего телесного, также исходят образы, причем одни «добрые», а другие «злые»; они предвещают будущее, их можно видеть и слышать (Ibidem). Д. полагал, что на самом деле богов бояться не следует, но попросить о благотворном влиянии — весьма предусмотрительно. Такое объяснение бытия богов, по замечанию Цицерона, граничит с отрицанием их существования (Fr. 472a), и в античности у Д. была устойчивая репутация атеиста, тем более что традиц. веру в богов он объяснял суевериями, страхом смерти и ужасом перед небесными явлениями (Fr. 581, 583).

О жизни и счастье. Этика Д. — продолжение его атомистической физики: подобно атому, к-рый есть полное и самодостаточное бытие, человек также является самодостаточным бытием, тем более счастливым, чем более замкнутым на себе самом. Для выражения своего пони-

мания счастья Д. использовал неск. терминов: «благодушие» (εὐθυμία — эвтюмия), «благосостояние» (εὐεστώ), «бесстрашие» (ἀταραξία), «невозмутимость» (ἀταραξία — атараксия); использовал также и традиц. термины «гармония» и «размеренность» (Fr. 742). Центральное понятие его этики — «эвтюмия», к-рой была посвящена отдельная книга. Учение об эвтюмии связано с критикой Д. традиц. религии и верований в судьбу. Неологизмы εὐθυμία и εὐεστώ подчеркивали его отказ от устойчивого мнения, что счастье даровано либо богами (εὐδοκμονία), либо удачным случаем (εὐτυχία); в результате сам принцип счастья приобретал не внешнюю, а внутреннюю обусловленность. Значение термина прежде всего связано с понятием меры и самоограничения по отношению к телесным удовольствиям: «Эвтюмия возникает благодаря умеренности в удовольствиях и размеренной жизни» (Fr. 657). Обладающий благодушием человек умеет радоваться тому, что имеет, не завидуя чужому богатству и славе; он стремится к справедливым и законным делам, отчего «и во сне и наяву» радостен, уравновешен и поистине здоров; он трудится в меру сил — «всякий труд приятнее бездеятельности, если знаешь, ради чего трудишься» (Fr. 771), — однако остерегается быть «слишком деятельным в частных и общественных делах» (Fr. 737). Отчетливый мотив радости, передаваемый термином εὐεστώ (благосостояние), не означает отождествления эвтюмии и удовольствия (ἡδονή): «Эвтюмия не тождественна удовольствию, как ошибочно полагают некоторые; она есть такое состояние, при котором душа спокойна и неколебима, не терзается никакими страхами, суевериями или прочими переживаниями» (Fr. 735).

Основная часть сохранившихся фрагментов Д. относится именно к этике, но в настоящем виде эти тексты являются результатом долгого процесса составления и редактирования, так что неясно, насколько близко каждое высказывание передает слова самого Д. Признается, что собрание моральных наставлений у Стобея содержит в основном аутентичный материал Д., хотя оно помещено под именем «Демократ». Это яркие образцы афористической моралистики, пользовавшиеся устойчивой популярностью на протяжении





веков: «Лучше думать перед тем, как действовать, чем после»; «Любящие порицать неспособны к дружбе»; «Быть верным долгу в несчастье — великое дело» и т. д., всего ок. 480 кратких изречений.

Д. и его учение в сочинениях христианских авторов. Атомизм в целом, являясь материалистическим, механистическим и антирелиг. учением, был предметом критики уже для основных философских школ античности — платоновской, перипатетической и стоической. Основные аргументы этой полемики перешли в сочинения христ. авторов. Обычно Д. упоминается в ряду др. атомистов вместе с Левкиппом, Эпикуром, Лукрецием. Ссылки на Д. можно встретить у составителей подробных обзоров философских источников — *Климента Александрийского*, *Немесия* Эмесского, *Евсевия* Кесарийского, *Феодорита* Кирского, сохранивших ряд цитат из его сочинений, а также у критиков языческой философии. Наиболее резко отзывался о Д. Лактанций (III в.), к-рый критикует Д. за отрицание провидения, за учение о возникновении человеческого рода из земли «наподобие червячков» и др., называя его учение «пустословием» и «глупостью» (Fr. 218, 235; то же: *Lact. Div. inst.* 3. 17). В нек-рых полемических контекстах адекватный образ Д. и его учение могут быть восстановлены лишь после историко-философской критики текста. Так, у блж. *Августина* в соч. «Послание к Диоскору» критикуется представление Д. о богах как материальных телесных истечениях, а также учение об образах (Fr. 471, 472a, 303), однако он бесосновательно приписывает Д. мнение о бестелесности души (Fr. 471; то же: *Aug. Ad Diosc.* 29); он находит различие между Д. и Эпикуром в том, что первый признавал наличие «некоей животной и духовной силы» в сочетании атомов (Fr. 472a; то же: *Aug. Ad Diosc.* 27), а второй считал единственным началом вещей сами атомы. *Исидор* Севильский считает Д. «магом» (*Isid. Hisp. Etymol.* VIII 9. 2), опираясь, очевидно, на богатую псевдодемокритовскую — алхимическую, магическую, техническую и медицинскую — лит-ру, возникшую в период со II в. до Р. X. по V в. по Р. X. Первые образцы этой лит-ры были известны уже Плинию Старшему, в «Естественной истории» он представил

Д. «усерднейшим после Пифагора учеником магов» (*Plin. Sen. Natur. hist.* 24. 160; ср. 30. 8).

Вместе с тем, поскольку демокритовская школа, в отличие от эпикурейской, была для христ. авторов не совр., а скорее «книжным» противником, их отношение к Д. в целом более снисходительно, чем к Эпикуру. Это объясняется и более осторожными высказываниями Д. о религии (он признавал не только существование богов, но и их вмешательство в жизнь людей, оправданность обращения к ним в молитве, предсказание будущего, толкование снов), а также отсутствием у него учения о том, что телесное удовольствие является благом. *Данте* в «Божественной Комедии» помещает Д. в 1-м круге ада, называя его «тот, кто мир случайным полагает, философ знаменитый Демокрит» (Ад IV 135). Эпикур находится гораздо глубже, в 6-м круге (Ад X 12).

Имеются ссылки на Д. в древнерус. сборнике назидательных изречений «Пчела», к-рый часто оказывался источником различной, в т. ч. и философской, информации. Некоторые изречения приобрели лит. историю. Так, из «Пчелы» архиеп. Ростовский *Вассиан I (Рыло)* процитировал Д. в «Послании на Угру» (1480) к вел. кн. *Иоанну III Васильевичу*: «И слыши, что глаголет Демокрит, философом первый: князю подобает имети ко всем временным ум, а на супостаты крепости, и мужество, и храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок» (ПСРЛ. Т. 26. С. 269) (ср.: Fr. 617 и его древнерус. перевод из «Пчелы»: «Князю (ἄρχων) подобает имети к временным ума, на супостаты крепость, а к дружине любовь» — цит. по: *Лурье*, 1970. С. 580). Опираясь на послание архиеп. Вассиана, в 1563 г. архиеп. Новгородский *Пимен (Чёрный)* использует в послании к царю *Иоанну IV Васильевичу* Грозному то же изречение, сознательно изменяя текст Д.: «...а к своим боярам и воеводам и ко всему христоролюбивому своему воинству милость и любовный привет» (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 352).

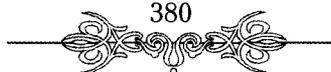
Изд.: DFV. Bd. 2. S. 81–224; *Маховельский* А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; *Лурье* С. Я. Демокрит: Тексты, пер., исслед. Л., 1970; Demokrit: Texte zu seiner Philosophie / Ausgew., übers., komment. u. interpr. v. R. Löbl. Amst., 1989; Fragmente zur Ethik / Übers. und komment. v. G. Ibscher. Stuttgart, 1996. Лит.: *Лурье* С. Я. Демокрит / Введ.: А. Татаров. М., 1937. (ЖЗЛ); *он же*. Очерки по истории античной науки. М.–Л., 1947; *Асмус* В. Ф.

Демокрит. М., 1960; *Guthrie* W. K. C. A History of Greek Philosophy. Camb., 1965. Vol. 2. P. 386–507; *Зубов* В. П. Развитие атомистических представлений до нач. XIX в. М., 1965; Democrito e l'Atomismo antico: Atti del Conv. Intern. / A cura di F. Romano. Catania, 1980; *O'Brien* D. Theories of Weight in the Ancient World: A Study in the Development of Ideas. Leiden, 1981. Vol. 1: Democritus: Weight and Size; *Иран* В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосиб., 1984; Proceedings of the First Intern. Congr. on Democritus / Ed. L. Benakis. Xanthi, 1984. 2 vol.; *Furley* D. J. The Greek Cosmologists. Camb., 1987. Vol. 1: The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics.

М. А. Солопова

ДЕМОНОЛОГИЯ [от греч. δαίμων — демон и λόγος — учение], христ. учение о злых духах. Происхождение демонских сил связано с имевшим место в небесных сферах бунтом высшего ангела против Бога. По свидетельству Откровения, этот ангел, являясь творением Божиим, обладал до своего падения достоинством и славой, превосходившими достоинство и славу всех остальных ангелов. Поэтому в библейском тексте он именуется הֵלֵל בְּרִיָּה, *hēlēl ben-šāhar* — денницей, сыном зари (Ис 14.12), а в христ. традиции — люцифером (лат. *lucifer* — утренняя звезда; в том же значении — греч. ὁ ἑωσφόρος). Смысл используемых в этих случаях символов ясен: как утренняя звезда (т. е. планета Венера) возвещает о наступлении нового дня, а заря — о восходе солнца, так высший ангел возвещал о явлении Божественной славы или о самом Богоявлении. Он, по свидетельству свт. *Григория Богослова*, «был громким проповедником Святой Троицы» (*Greg. Nazianz. Carmina* // PG. 37. Col. 1400). Эти символы сохраняют свои смысловые функции и в новозаветные времена: Вифлеемская звезда возвещает о рождении Богомладенца (Мф 2. 2, 9); Иоанн Креститель является денницей Христа (ср. ирмос 6-й песни канона на Богоявление), Дева Мария — «звезда, являющая Солнце» (Акафист Божией Матери).

Бытие, свобода и падение ангелов. Среди Божественных даров, какими высший ангел наряду с др. ангелами был наделен, главным оставался дар свободы, к-рым он обладал как существо личное. Однако этот дар не был абсолютным. Христианство исключает дуалистический подход, утверждающий, что «Бог всемогущ над бытием, но не над свободой» (*Бердяев*. 1927. Ч. 1. С. 233,





240), признающий «примат свободы над бытием» (Бердяев. 1989. С. 333). И бытие сотворенных Богом ангелов, и свобода, к-рой они были наделены, коренились в Самом Творце. Такая зависимость не унижала ангельского достоинства, поскольку имело место приобщение к Божественному Источнику подлинного бытия и подлинной свободы. Ангельский мир был свободен не от Бога, а в Боге, любовь Которого исключала по отношению к Его творению любое принуждение. Способность к самоопределению — главное свойство дарованной свободы; Бог никому не навязывает Себя насильно. Поэтому ответ творения на любовь Творца мог быть исключительно свободным. У ангелов была двоякая возможность — ответить Богу взаимностью или отказать Ему в любви. Соответственно и дар свободы был обоюдоострым: с одной стороны, он определял достоинство небесных сил, способных самостоятельно, разумно, свободно и ответственно осуществлять свое предназначение, а с др.— заключал в себе потенциальную возможность злоупотребить дарованной свободой, превратив ее в произвол. Наличие такой возможности показывало, что идеал подлинной свободы, обладая к-рой разумное существо уже не колеблется в выборе между добром и злом, но окончательно и навсегда избирает только добро, не был данностью, а представлял собой цель, к к-рой ангельский мир должен был стремиться, если он желал жить с Богом и быть верным Ему. Сопреженность свободы с возможностью падения парадоксальным образом подчеркивает ангельское достоинство. Личное существо «есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает (в него.— М. И.) способность любви — следовательно, и отказа». «Творя «новое», Бог действительно вызывает к жизни «другого»: личное существо, способное отказать от Того, Кто его создал... Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраним» (Лосский В. Догматическое богословие. С. 243). Стремление к отмеченной цели, т. е. к добру, одновременно являлось и стремлением к *обожению*, к к-рому Бог призывает всякое разумное существо — и ангелов, и людей. Утверж-

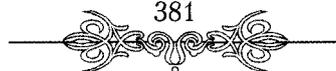
дение «вы — боги» (Пс 81. 6), провозглашенное в ветхозаветные времена и повторенное Иисусом Христом в НЗ (Ин 10. 34), не является метафорическим. Бог действительно призывает к тому совершенству, каким обладает Небесный Отец (Мф 5. 48). И хотя идеал Божественной жизни «вы — боги», как и само Свящ. Писание, в к-ром он начертан, адресован человеку, беспредельная Божественная любовь к Своему творению может служить основанием к тому, чтобы данный идеал можно было усматривать и в жизни ангелов.

Т. о., бунт, учиненный против Бога высшим ангелом, не мог быть ничем оправдан: денница превосходил весь ангельский мир достоинством и честью и имел перед собой перспективу бесконечного совершенствования, к-рое позволяло ему идти по пути богоуподобления. Бунт был мотивирован единственной причиной — высший ангел захотел стать таким же, как Сам Бог. «Тот, кто первым был призван к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе... Эта позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, к-рая есть бунт против Бога» (Лосский В. Догматическое богословие. С. 252).

Высший ангел не выдержал испытания свободой; в стремлении самому стать богом вне Бога он предпочел свободе в Боге свободу от Бога. Его падение было столь же чудовищным, сколь великим был грех, совершенный им: «Как упал ты с неба, денница, сын зари!.. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой... взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис 14. 12–15). На обстоятельства падения люцифера и остальных сил зла Свящ. Писание не останавливается: поскольку оно адресовано человеку, только падение человека описано в нем со всеми подробностями. Оно лишь упоминает о войне, возникшей в связи с падением злых сил. «И произошла на небе война: Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низ-

вержены с ним» (Откр 12. 7–9). Это упоминание о войне содержится в Библии не случайно. Оно указывает на то, что битва, начатая на небесах, не завершена; она имеет свое продолжение на земле, где темные силы всю свою отрицательную энергию направляют против человека, к-рому в борьбе с ними надлежит принять «всеоружие Божие», чтобы «угасить все раскаленные стрелы лукавого» (Еф 6. 13–16).

Имена денницы и других темных сил. Падшему ангелу как врагу человеческого рода в Свящ. Писании и в церковной традиции даются разные имена и прозвища. Демон (δαίμων) — злой темный дух. Слово заимствовано из греч. мифологии, где оно используется для наименования некой тайной силы, чаще всего злой (Homer. Od. 6. 172; 7. 248; 12. 295), но иногда и доброй (Ibid. 9. 381). Демон, согласно античным представлениям, может быть дан в жизни каждому человеку (Plat. Phaedo. 107d). *Сатана* (евр. שָׂטָן; араб. شيطان или شيطان; сир. مَيلَكَة; ср. араб. شيطان — шайтан) — противник, враг, обольститель. *Диавол* (δίαβολος) — клеветник. Имя *Вельзевул* (Веельзевул) (בעל זבוב — Баал Зевув) имеет ханаанейское происхождение, в 4 Цар 1. 2, 3, 6, 16 это имя бога филистимлян, «божества Аккаронского». В новозаветном словоупотреблении Вельзевул — «князь бесовский» (Мф 12. 24; Мк 3. 22; Лк 11. 15), т. е. тот, кому подчиняются злые силы. Этимологию наименования *Велиал* (בליעל; в НЗ Велиар) полностью достоверно установить невозможно; в ветхозаветных апокрифах и в кумран. текстах (напр., «Война сынов Света против сынов тьмы», 1QM 1. 1 и др.) это имя ассоциируется с вождем демонских воинств. В этом же значении оно выступает и в новозаветном тексте: «...какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор 6. 14–15). Черт (рус. черт, чорт; укр., белорус. чорт; словен. crt; чеш., словац. cekt; польск. czart. Происходит, по-видимому, из праслав. cbrt — проклятый). Имея дохрист. происхождение, это наименование в слав. мифологии использовалось в применении к злему духу. В христ. времена получило широкое распространение в слав. демонологии. Имя «черт» может обозначать как сатану, так и подчиненных ему злых ангелов.





В применении к сатане и остальным темным силам Свящ. Писание использует целый ряд нарицательных имен и прозвищ: лукавый (πονηρός — Мф 6. 13; Лк 11. 4; Еф 6. 16), великий дракон, древний змий (ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος — Откр 12. 9), враг (ἐχθρός — Мф 13. 39), противник (ἀντίδικος — 1 Петр 5. 8), дух нечистый (πνεῦμα ἀκάθαρτον — Мк 3. 30), лжец, отец лжи (ψεύστης — Ин 8. 44) и др.

Общеслав. слово *бес*, восходящее к индоевроп. *bhoi-dho-s (вызывающий страх, ужасный), применяется, как правило, не к сатане, а к остальным падшим духам.

В слав. мифологии встречаются имена, приписываемые различным сказочным персонажам: леший, водяной, домовый и др. Эти существа не всегда являются плодом фольклорных представлений или народных суеверий. Нередко они отражают реальность духовного мира, в к-ром существуют не только добрые ангелы, хранители человека и его жилища (см. ст. *Ангелология*), но и злые, стремящиеся завладеть к.-л. местом в окружающем мире, чтобы оттуда вести невидимую войну. Изменение имени злых существ, напр. с рус. «домовой» на нем. «полтергейст» (Poltergeist, букв.— шумящий, кричащий, суматошный дух), существа дела не меняет и не делает из домового, к-рый является бесом, вселившимся не в самого человека, а в его жилище, представителя внеземной цивилизации или явление природы, пока еще не раскрытое наукой. Кажущиеся безобидными имена (напр., барабашка, бесенок), к-рыми по легкомыслию называют иногда злого духа, лишь на руку самим темным силам; они усыпляют бдительность человека перед лицом опасности, исходящей от врага человеческого рода.

Бытие, существующее в небытии. Падение сатаны создало «новый полюс... призрачный сам по себе, но реальный благодаря воле...» (*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 101). Сатана превратился в «существо, воля и действие которого» стали центром и источником мирового зла (*Аверинцев*. С. 412). Причем зло здесь «существует в чистом виде, не как недоразумение, заблуждение или даже обман (как в человеке), но как прямое самоопределение. Зло возникает здесь непосредственно в области отношений к Богу, ибо бес-

плотные духи зрят Его лицом к лицу. Никакой атеизм или полубера здесь невозможны, по прямому свидетельству апостола: «и бесы веруют и трепещут» (Иак 2. 19); зло есть прямое восстание против Бога...» (*Булгаков*. С. 166).

Призрачность «нового полюса» заключается в том, что зло, к-рое его породило, само не является сущностью, а представляет собой лишь состояние, в к-рое попала природа первого, а затем и последующих падших ангелов, «выпавших» из сферы божественного бытия. Суммируя учение о зле свт. *Диодоха* Фотикийского и свт. *Григория* Нисского, В. Н. Лосский говорит, что зло существует лишь в тот момент, когда его совершают; при этом существование того, кто ему подчиняется, парадоксально: «он существует в несуществующем» (*Лосский В.* Догматическое богословие. С. 251). В таком же состоянии оказались и падшие ангелы: их бытие, дарованное им Богом, оказалось в условиях небытия, что породило их лютую ненависть к бытию сотворенного Богом мира. Классическим примером дьявольской борьбы, направленной на уничтожение всего существующего, служит случай, описанный в Книге Иова. Сатана уничтожает все: детей и родственников Иова, их домашний скот и жилище, а самого Иова поражает тяжелой болезнью. Если бы его разрушительным действиям не был положен предел (Иов 2. 6), то был бы уничтожен и сам Иов. Падшими ангелами «овладевает... жажда какого-то невысказанного небытия» (*Лосский В.* Догматическое богословие. С. 252). Поскольку утолить эту жажду им не удается, все свои усилия они направляют на то, чтобы хотя бы испортить Божий мир.

Др. особенностью сатанинского полюса является то, что существа, на нем пребывающие, замкнуты в себе. Было бы ошибкой, по справедливому замечанию прот. С. Булгакова, эту замкнутость интерпретировать как любовь к самому себе, «ибо это есть *contradictio in adjecto*: любовь не может быть моноипостасна, эгоцентрична, обращена «к самому себе». Себялюбцу некого и нечего любить при этом тождестве субъекта и предмета любви» (*Булгаков*. С. 169). В своих дальнейших рассуждениях о любви, «вывернутой наизнанку», прот. Сергей приводит мысль прп. *Исаака Сирина* «о том, что адское

горение есть муки любви. Здесь это обстоит именно так: существа, созданные любовью, в любви и для любви, угашая в себе любовь, не перестают мучиться именно тем, что составляет внутренний закон их бытия. Но из светлого пламени любви они погружаются в преисподний, темный, леденящий огонь зависти, ненависти, злобы. Ненависть есть отрицательная энергия любви, любовь с минусом, сохраняющая, однако, свою абсолютную величину, ту силу любви, которой они поражаются в своем духовном самоубийстве, не знаящем смерти» (Там же. С. 170).

Демонская природа и иерархия. Отрицательная энергия темных сил не меняет онтологического статуса их природы, поскольку зло как небытие не способно ни создать новой сущности, ни преобразовать бытие как благо в бытие как зло. Эта энергия лишь паразитирует на ангельской природе, поражая ее болезнью греха. Сама же природа падших ангелов, как созданная Богом, остается доброй. То, что существует, замечает по этому поводу автор «*Ареопагитик*», «существует лишь благодаря Добру» (т. е. Богу.— *М. И.*), поэтому «по природе своей не злы и демоны». В противном случае, продолжает он, они были бы «вечно злы» (Агеор. DN. 4. 23–24), т. е. противостояли бы Богу «на равных основаниях», «как божество или антибожество зла» (*Аверинцев*. С. 412), что находит отражение в дуалистических представлениях о добре и зле. Дары ангельские не изменились и в демонах, однако с момента их падения превратились, по выражению прот. С. Булгакова, в дары «с минусом» (*Булгаков*. С. 170). Прп. *Серафим Саровский* по этому поводу говорил: «Они (т. е. демоны.— *М. И.*) гнусны, их сознательное противление благодати обратило их в ангелов тьмы, в невообразимые чудовища. Но, будучи по природе ангелами, они обладают необъятным могуществом. Малейший из них мог бы уничтожить землю, если бы Божественная благодать не делала бессильной их ненависть против Божия творения» (цит. по: *Лосский В.* Догматическое богословие. С. 99).

Грех люцифера повредил только его природу. По своим последствиям он не был подобен *греху первородному*, совершенному *Адамом* и *Евой* и наложившему отпечаток на весь человеческий род. Остальные ангелы,



согрешившие после люцифера, пали «через пример, через влияние, которое одна личность может оказывать на другие личности... Люцифер увлек за собой других ангелов, но пали не все...» (Там же. С. 252). Природа ангелов, устоявших в добре, никаких изменений из-за падения демонских сил не претерпела.

Обладая духовной природой, темные силы, как и ангелы, оставшиеся верными Богу, по-видимому, имеют и нек-рую телесность (см. ст. *Ангелология*), однако они не подчинены законам физиологии. Представления о том, что ангелы могут вступать в половые сношения с людьми, навеянные ошибочным объяснением текста Быт 6. 1–4, Церковью не признаны. В их пользу ничего не говорит и Тов 6. 15, где демон предстает любящим невесту Товии, ибо демонская любовь всегда выступает «со знаком минус». Случай с невестой Товии нашел объяснение в христ. аскетической лит-ре, где подробно описывается плотская брань подвижника с бесами блуда.

Темные силы представляют собой царство зла, к-рое возглавляет сам диавол (ср.: Лк 11. 18), увлекший за собой в своем падении, по выражению прп. *Иоанна Дамаскина*, «бесконечное множество находившихся под его властью ангелов» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* II 4). Нек-рые толкователи, рассматривая Откр 12. 3–4, 7–9, где говорится о том, что «большой красный дракон», «великий дракон... называемый диаволом и сатаной», «увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю», полагают, что звезды символизируют здесь ангелов, отпавших от Бога вместе с диаволом (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 8. С. 562–564*). Несмотря на то что падение ангелов привнесло в тварный мир дисгармонию и беспорядок, само царство зла представляет собой определенную структуру, в основе которой лежит иерархический принцип. Об этом свидетельствует ап. *Павел*, называвший определенны чины диавольской иерархии «начальствами», «властями», «мироправителями тьмы века сего» (Еф 6. 12; Кол 2. 15). Поскольку нек-рые из этих названий используются апостолом и применительно к добрым ангелам (Еф 1. 21; Кол 1. 16), до конца неясно, как структурирована иерархия падшего ангельского мира. Существует 2 предположения, согласно к-рым входя-

щие в нее ангелы или остались в том же чине, в каком они находились до падения, или же их чин определяется интенсивностью их злодеяний (*Ioan. Cassian. Collat.* VIII 8).

Ветхозаветные представления о злых силах. О наличии в мире демонских существ есть свидетельство уже в кн. Бытие, где описывается искушение змеем первых людей. Однако представления о злых силах формируются в течение длительного времени, включая при этом и некоторые элементы, заимствованные из народных верований. При описании действий темных сил используется также «фольклор, который населяет развалины и пустынные местности разнообразным смутным присутствием, вперемежку с дикими зверями: это — волосатые сатиры (Ис 13. 21; 34. 13 LXX), Лилит, женский демон ночей (34. 14)... Им отводятся проклятые места, как Вавилон (13) или земля Едома (34). Обряд очищения предписывает предать демону Азазелю козла, на которого возложены грехи Израйля (Лев 16. 10)» (*Brunon J.-B., Grelot P. Бесы // Леон-Дюфур. Словарь библ. богосл. Стб. 45*). На развитие ветхозаветной демонологии, по-видимому, указывает и разночтение 1 Пар 21. 1: «И восстал сатана на Израйля, и возбудил Давида сделать счисление Израйльтян», где автор книги приписывает сатане то, что в тексте 2 Пар 24. 1: «Гнев Господень опять возгорелся на Израйльтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойдй, исчисли Израйля и Иуду» — ставится в зависимость от гнева Господа. Это сравнение текстов показывает, в каком направлении развивается ветхозаветная богословская мысль в понимании действий злокозненных сил. Первоначально эта мысль старается избегать открытого противопоставления мира добра (Бога) и мира зла (сатаны), чтобы не подать повода к дуализму, к к-рому израильский народ подталкивало языческое окружение. Поэтому в одних случаях сатана избирается появляющимся перед Господом наряду с др. ангелами, называемыми в Книге Иова «сынами Божиими» (Иов 1. 6); в др. — описывается его первоначальное падение и самообоготворение с использованием образа царя Тира: «Сын человеческий! Плачь о царе Тирском и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты — печать совершенства, полнота мудрости и венец кра-

соты. Ты находился в Едеме, в саду Божием... ты был помазанным херувимом... ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония... ты согрешил, и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя... От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, пред царями отдам тебя на позор» (Иез 28. 12–17). Неоднократное упоминание злых сил в ветхозаветных текстах встречается также в связи с часто возникающим искушением умиловитивить демонов с помощью магических обрядов и заклинаний. Злые силы при этом фактически превращались в богов, поскольку им совершалось поклонение и приносились жертвы. Для израильтян это были «новые» боги, «которых они не знали» и «которые пришли от соседей» (т. е. язычников); Библия прямо называет таких богов бесами (Втор 32. 17). Бог иногда допускал это искушение для израильтян, чтобы испытать их любовь и верность Ему (Втор 13. 3). Однако Израиль часто изменял Богу, принося «жертвы бесам» (Втор 32. 17). При этом измена иногда превращалась в чудовищное преступление, ибо «в жертву бесам» израильтяне «приносили сыновей своих и дочерей своих» (Пс 105. 37–38). К помощи темных сил они прибегали и в тех случаях, когда по примеру язычников занимались ворожбой, заговорами, чародеяниями. В 1 Пар 28. 3–25 подробно описан случай с аэндорской волшебницей, вызывавшей по просьбе *Саула* дух прор. *Самуила*. Волхвованием занималась и нечестивая царица *Иезавель* (4 Пар 9. 22). Царь Манассия «и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников» (4 Пар 21. 6). Охозя «посылал послов вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское» (4 Пар 1. 2, 3, 16). Все это — «мерзости» (Втор 18. 12), от к-рых Бог предостерегает Свой народ: «Не должен находиться у тебя прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых» (Втор 18. 10–11). Все эти служители бесовских сил лишь строят себе иллюзии своего могущества; они всегда побеждаются силой Божией. Иосиф благодаря живущему в нем Духу Божию одерживает верх над прорицателями фараона (Быт 41);



Моисей оказывается сильнее егип. чародеев (Исх 7–9); Даниил посрамляет халдейских «тайноведцев и гадателей» (Дан 2; 4; 5; 14). Поэтому демонское воинство побеждается не магическими заклинаниями, к которым прибегала религия Вавилона, а молитвой к Богу, Который может запретить сатане совершать свои злокозненные действия (Зах 3. 2), и к арх. Михаилу, ведущему вместе со своим воинством постоянную брань с демонскими полчищами (Дан 10. 13; Тов 8. 3).

В ВЗ имеет место не только добровольное подчинение и служение демонским силам. Последние могли сами нападать на человека и даже вселяться в него, о чем свидетельствует воздействие злого духа на царя Саула, от которого «отступил Дух Господень» (1 Цар 16. 14; 18. 10). О мучениях, претерпеваемых людьми от злых сил, упоминает Книга Товита (6. 8), называющая одного из демонов персид. именем Асмодей (3. 8).

Демонология в НЗ раскрывается через призму борьбы и победы Иисуса Христа, а затем и христиан над диаволом. Сын Божий для того и воплотился, «чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин 3. 8) и «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр 2. 14). Борьба Христа с князем тьмы начинается с искушения в пустыне, хотя и напоминающего собой искушение первых людей, однако несравненно более сильного. Древний змей снова идет путем обмана, прикрываясь текстами Свящ. Писания, к-рые он использует в качестве аргументов своей лжи (Мф 4. 1–11; Лк 4. 1–13). Посрамленный Иисусом Христом, он оставляет Его «до времени» (Лк 4. 13). Однако борьба Спасителя с сатаной и его темным царством не прекращается на протяжении всего Его общественного служения. Явление, с к-рым Христу приходится встречаться довольно часто, представляет собой беснование людей. Широкое распространение этой болезни на рубеже ВЗ и НЗ не было случайным: пришествие Мессии произошло в то время, когда дух народа был крайне ослаблен, а его нравственные силы во многом утрачены. По словам Христа, «нечистый дух» входит в человека лишь тогда, когда находит жилище его души «незанятым, выметенным и убраным», разумеется, не для встре-

чи с Богом, а для вселения в него темных сил. «Тогда (нечистый дух.— *М. И.*) идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, вошедши, живут там» (Мф 12. 43–45). Непосредственное пребывание злокозненных сил в человеке причиняет ему большие страдания (Лк 8. 27–29), однако демонское воздействие в таких случаях не становится абсолютным. При любых обстоятельствах Бог «нечистым духам повелевает со властью, и они повинуются Ему» (Мк 1. 27). Власть изгонять бесов имеет не только Сам Христос, но и Его ученики (Мк 16. 17; Лк 9. 1; 10. 17). При этом обладание такой властью не является исключительным дарованием: «...тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк 10. 20). В евангельских притчах Христос описывает, помимо *бесоодержимости*, др. способы воздействия демонских сил на человека. В притче о сеятеле и семени говорится о том, что семя евангельской проповеди далеко не всегда находит благоприятную почву в сердцах людей. Иногда это му препятствует диавол, к-рый «уносит слово (Божие.— *М. И.*) из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись» (Лк 8. 12). В притче о пшенице и плевелах рисуется картина мира, к-рый «лежит во зле» (1 Ин 5. 19), где добро, Источником к-рого является Бог, живет по соседству со злом, к-рое «сеет» диавол (Мф 13. 24–30, 37–39). Бесоодержимость может оказаться не только результатом безнравственной жизни человека, но и способом его воспитания. Так, ап. Павел предал коринфского кровосмесника «сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен» (1 Кор 5. 1–5). Воспитательный характер может носить любое диавольское искушение, если оно воспринимается и переносится должным образом. Ап. Павел пишет о себе: «...чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи»» (2 Кор 12. 7–9). Действия темных сил сопровождаются, как правило, коварством и обманом, потому что диавол «не устоял в истине, ибо нет в нем истины;

когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8. 44). Сатана может даже принимать «вид Ангела света» (2 Кор 11. 14), а пришествие *антихриста* «по действию сатаны» будет сопровождаться «всякою силою и знамениями и чудесами ложными» и «всяким неправедным обольщением» (2 Фес 2. 9–10). «Мысль солгать Духу Святому» (Деян 5. 1–3) также была внушена Анании «отцом лжи», а предательство Иуды состоялось после того, как «диавол... вложил в сердце» его это преступное намерение (Ин 13. 2). Согласие Иуды предать Христа стало поистине сатанинским грехом, поэтому после этого сатана беспрепятственно входит в сердце предателя (Лк 22. 3). Иисус Христос прямо называет Иуду «диаволом»: «...не двенадцать ли вас избрал Я? Но один из вас диавол» (Ин 6. 70). В обращенном к ап. Петру обличении: «Отойди от Меня, сатана» (Мф 16. 23) — Христос, по мнению некоторых толкователей, называет сатаной не апостола, а диавола, к-рый продолжал Его искушать и к к-рому Христос уже обращался с такими же словами (Мф 4. 10). «Он (Иисус Христос.— *М. И.*) взглянул на мгновение чрез Петра и увидел за ним прежнего Своего врага...» (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 8. С. 281*). Ослепленные злобой иудеи приписывали безоодержимость Иоанну Крестителю (Мф 11. 18; Лк 7. 33) и даже Самому Христу (Ин 8. 52; 10. 20). Однако бесноватый не может ни исцелять больных (Ин 10. 21), ни изгонять бесов (Мф 12. 24–29; Лк 11. 14–15). «Если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его?» (Мф 12. 26; ср.: Мк 3. 23–27). Иисус Христос побеждает диавола не «силой веельзевула, князя бесовского» (Мф 12. 24), а «Духом Божиим» (Мф 12. 28) — это значит, что «сильный», т. е. диавол, уже «связан» (Мф 12. 29), «осужден» (Ин 16. 11) и «изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Однако он не прекращает ожесточенной борьбы как с Христом (Ин 14. 30), так и с Его последователями. Он просит сеять апостолов, «как пшеницу» (Лк 22. 31). «Как рыкающий лев», диавол «ходит... ища кого поглотить» (1 Петр 5. 8); он имеет «державу смерти» (Евр 2. 14); христиан он «будет ввергать... в темницу» (Откр 2. 10). Апостолам, совершавшим дело евангельского благовествования,





сатана чинит всяческие препятствия (1 Фес 2. 18). Поэтому, объясняет ап. Павел, «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф 6. 12). Однако «раскаленные стрелы лукавого» (Еф 6. 16) не должны наводить страх на христиан. Темные духи «трепещут» перед Богом (Иак 2. 19); насилие, к-рое они противопоставляют силе Божией, на самом деле бессильно. Если человек проявит покорность Богу и противостоянет диаволу, тот тотчас «убежит» от него (Иак 4. 7).

Являясь духами, темные силы не ограничены пространством, однако предпочитают находиться в любимых им местах. Если ветхозаветные тексты называют такими местами преимущественно языческие капища, то в НЗ неоднократно говорится о вселении бесов в людей. При этом духи тьмы самих бесоодержимых иногда насильно загоняли в безжизненные и мрачные места, в пустыни и гробницы (Лк 8. 29; Мф 8. 28). Просьба послать их в стадо свиней, с к-рой они обратились к Иисусу Христу (Мф 8. 31; Лк 8. 32), может объясняться тем, что свиньи, согласно ветхозаветному закону, относились к животным нечистым. В Откровении Иоанна Богослова сообщается, что Вавилон за свое распутство «сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу» (18. 2), а Пергам, в к-ром процветало язычество и велась жестокая борьба с христианством, стал городом, «где живет сатана», устроивший в нем свой «престол» (2. 13).

Активность, с какой сатана действует в различные исторические периоды, зависит от того, насколько Бог попускает ему проявлять свою злую волю. Одержав победу над Адамом и Евой в начале истории (Быт 3. 1–7), враг человеческого рода превратился в «князя», по воле к-рого (Еф 2. 2) мн. люди жили в течение всего ветхозаветного периода (Евр 2. 15). Они ходили «во тьме» и жили «в стране тени смертной» (Ис 9. 2). Будучи рабами диавола, они стали «мертвыми» из-за собственных грехов и преступлений (Еф 2. 1–2). И лишь с Боговоплощением появилась надежда на то, что «князь мира изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Своими страданиями, смертью и воскресением Иисус Христос дей-

ствительно побеждает диавола и приобретает полную власть «на небе и на земле» (Мф 28. 18), и благодаря этой победе «князь мира сего осужден» (Ин 16. 11) и связан в своих действиях (Откр 20. 1–3). Тысячелетний срок, на к-рый «змей древний» был «скован» (Откр 20. 2), толкователи определяют как период от Боговоплощения до Второго пришествия Христова (*Aug. De civ. Dei.* XX 8), когда свою злокозненность диавол уже не может проявлять в полной мере. По истечении этого периода он будет освобожден «на малое время» (Откр 20. 3) и выступит не только как искуситель отдельных людей, но и как обольститель всего мира. Тогда он явится как «ангел бездны» (Откр 9. 11), как «зверь, выходящий из бездны» (Откр 11. 7), и в лице антихриста, в к-рого вселится, проявит свою губительную энергию в высшей степени. Однако торжествовать он будет недолго; вместе с антихристом он будет брошен «в озеро огненное» (Откр 19. 20). Его богоборчество окажется настолько очевидным, что исключит всякую необходимость присутствия на Страшном Суде для определения его дальнейшей участи. Диавол и соблазненные им ангелы, отвергнув Бога, тем самым отвергли вечную жизнь, заменив ее существованием в смерти, к-рое есть не что иное, как вечные мучения (см. статьи *Ад, Апокатастасис*).

Святоотеческая демонология. Отличительной особенностью учения св. отцов о злых духах является то, что основное внимание в этом учении обращается на борьбу человека с царством зла. Природа же этого царства, «естество» и «различие» злых сил при этом отступают на 2-й план (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 21), хотя при этом и не исключено, что о них, как замечает прп. Антоний Великий, тоже можно говорить; однако «говорить о сем более прилично тем, кто выше нас, чем нам самим» (*Ibidem*). Для этого нужно иметь дарование «различения духов» (ср.: 1 Кор 12. 10) (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 22). Только при этом условии «можно... узнать, какие из них менее злы, а какие — более; о каком деле каждый из них имеет заботу и как каждого из них можно низлагать и изгонять» (*Ibidem*).

В послании ап. *Варнавы* сатана определяется как «начальник» (ἄρχων) «времени беззакония» (*Barnaba. Ep.*

18). Уже первые христиане твердо знали, что «не может... диавол перебить рабов Божиих, которые веруют в Господа от всего сердца. Диавол может противоборствовать, но победить не может» (*Herma. Pastor.* II 12. 5). Тем же, «которые не тверды в вере», необходимо проявлять в духовной жизни чрезвычайную осторожность, потому что «слабых» диавол может погубить (*Ibidem*). Сатанинская тактика борьбы не отличается особой оригинальностью: «Противник Христа преследует и нападает только на стан Христа и Его воинов», ведущих с диаволом войну. «Еретиков же, поверженных им надежды и сделавшихся его собственниками,— как замечает сщмч. *Kunриан* Карфагенский,— он презирает и обходит» стороной как уже достигших необходимых ему результатов (*Cypr. Carth. Ad Lucium.* 3). По мысли сщмч. *Петра Дамаскина*, диавол хотя и крайне опасен для человека, однако по причине собственной гордыни «сделался несмысленным и сам по себе не может знать, что должно делать». Поэтому свои злокозненные планы он строит исходя из планов Божественного домостроительства. Он «смотрит, что для нашего спасения делает Бог», после чего эти спасительные деяния «ухитряется» превратить в деяния губительные. Так, Еву, к-рая была сотворена Богом в качестве помощницы Адама (Быт 2. 18), «диавол сделал... содействующей в преступлении и преслушании»; заповедь, данную Богом прародителям, «сделал... причиной преслушания и смерти»; пророкам противопоставил лжепророков, апостолам — лжеапостолов, закону — беззаконие... вместо праведности породил грех, а «вместо правильных догматов — гнусные ереси» (*Petr. Damasc.* I 1).

Чрезвычайно важное предостережение относительно демонской изобретательности делает свт. *Афанасий I Великий*. Он указывает, что в целях обмана диавол может использовать даже текст Свящ. Писания, вводя в заблуждение «простодушных» — тех, кто считают, что Божественное Откровение, содержащее истинное учение, никак не может служить «покровом», под к-рым диавол распространяет «свой яд» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian.* 1. 8).

Действие лукавых сил, искушающих человека, проходит, по свт. *Василию Великому*, в 2 этапа. На 1-м



злые духи лишают человека «плодов правды», т. е. делают его жизнь бесплодной, а на 2-м помрачают разум, чтобы «опутать его всевозможными заблуждениями» (*Basil. Magn. Enarr. in Is. 1*). При этом падение человека они обращают «в укоризну Господу», сравнивая свои злодеяния с Божественными творческими деяниями. Это сравнение, злорадствуют они, оказывается не в пользу Господа, Который хотя и сотворил человека и умер за него, однако освободить его из дьявольских сетей не может, в то время как диавол, не участвовавший ни в творении, ни в искуплении, превращает людей в своих беспрекословных «последователей» (*Idem. Asc. fus. 75–78*). Свт. Василий Великий в одном из творений высказывает предположение, согласно к-рому до происхождения человека «и для диавола оставалось еще какое-нибудь место покаянию». И, хотя болезнь его уже тогда была весьма «застарелой», диавол, по-видимому, мог «восстановить себя в первобытное состояние, позаботившись урвать в себе болезнь покаянием». Однако после совершения им 2-го чудовищного преступления, результатом к-рого грехопадение прародителей, такая возможность оказалась для него исключенной навсегда (*Idem. Enarr. in Is. 14*).

Описывая демонские хитрости, свт. Григорий Богослов указывает, что темные силы начинают искушать человека, как правило, незначительными грехами и с их помощью, подобно маленькому ручью, проникают в сердце, где готовят почву для более крупных нарушений Божественного закона. Если они достигают этой цели, то вторгаются «большой и мутной рекой», сметая на своем пути то добро, к-рое пока еще оставалось в человеческой душе. Др. излюбленный дьявольский прием — обманывать людей при всяком удобном случае. В своей подвижнической жизни свт. Григорий не раз испытывал истинность слов ап. Павла о том, что сатана может принимать «вид Ангела света» (2 Кор 11. 14). Вообще же, «чем ни захочет, всем делается изобретатель смерти», т. е. диавол, потому что высшим наслаждением для него являются грехопадения людей (*Greg. Nazianz. Carm. de se ipso. 54*).

Демоны, по словам свт. Григория Нисского, с завистью смотрят на «красоту новорожденного (в Креще-

нии.— *М. И.*) человека», стараясь отнять ее у него так же, как была отнята древним змеем красота первозданного Адама (*Greg. Nyss. In bapt. Christ. // PG. 46. Col. 597*). И это делают те, с горечью отмечает святитель, к-рые одновременно являются и нашими братьями, поскольку так же, как и мы, созданы Богом, и нашими врагами, т. к. «самовольно» отказались «от причастия к добру» (*Idem. In Cant. Cantic. 2 // PG. 44. Col. 796*).

«Нечистый дух», искушающий человека, отмечает прп. *Ефрем Сирин*, «изворотлив и искусен». Он никогда «не связывает меня теми узми, какие мне не угодны, а налагает всегда такие узмы и сети, какие я принимаю с великим удовольствием». Набор искушений, по мнению прп. Ефрема, весьма разнообразен. Сюда могут входить не только противоположные проявления человеческой природы, искаженной и ослабленной первородным и личными грехами, но и природные дарования и даже добродетели, приобретенные подвижническим трудом. «Нечистый дух» расставляет свои ловушки для любого человека: «...мудрого ловит мудростью... богатого — богатством, благообразного — красотой, красноречивого — красноречием... художника — искусством». Естественно, не все обладающие вышеперечисленными способностями попадают в эти ловушки, но лишь те, к-рые «знают себе цену» и оценивают присущие им качества не как дары, полученные ими от Бога, а как результат собственных усилий. Среди добродетелей, приобретаемых христианами, для искушения демоны чаще всего используют те, к-рые должны быть средствами для духовного совершенствования. Это, как отмечает прп. Ефрем, отречение от мира, воздержание, безмолвие, нестяжательность и т. п. Если они превращаются у подвижника в самоцель или становятся предметом гордости, то темные силы без труда используют их в качестве еще одной ловушки (*Ephraem Syr. Sermo de virtut. et vit. 3*).

В своей разрушительной работе демоны всегда прибегают к одному и тому же обману: толкая человека на грех, они рисуют в его представлении образ милосердного Бога, умаляя при этом величину самого преступления. Когда же оно уже совершено, оценки искусителя ра-

дикально меняются: Бог у него превращается в грозного Судью, а само преступление «до крайности» вырастает «в глазах того, кто его совершил». Т. о. человек подготавливается искусителем к более страшному падению, каким является отчаяние (*Ibid. 32*).

Демонология занимает значительное место в творениях свт. *Иоанна Златоуста*. Диавол, замечает святитель, — наш «враг и неприятель», поэтому в целях безопасности о нем нужно знать как можно больше (*Ioan. Chrysost. De diab. tent. 2. 1*). Во-первых, христианину должно быть известно, почему диавол при своем падении с неба не попал сразу в геенскую бездну, а оказался на земле. Ведь «Христос мог бы прогнать его», причем настолько далеко, что он уже не смог бы оказывать на человека никакого пагубного влияния (*Idem. Contra Jud. 2. 1*). Свт. Иоанн Златоуст находит объяснение этому, на первый взгляд, странному факту в учении о Божественном Промысле, к-рый всегда включает в процесс духовного роста человека фактор испытания его волеизъявления. То, что таким испытанием может оказаться дьявольское искушение, не является чем-то необычным. Об этом свидетельствует ветхозаветный пример из жизни Иова. Это же подтверждает и искушение диаволом Самого Христа (Мф 4. 1). «Если те, которые подвергаются козням диавола, будут бодрствовать, — пишет свт. Иоанн, — то не только ничего не потеряют, но получат еще большее богатство добродетели» (*Ioan. Chrysost. Ad scand. 22*). В др. месте он добавляет: диавол «Бог оставил здесь (на земле.— *М. И.*) для того, чтобы тебя сделать крепче» (*Idem. De diab. tent. 3. 2*). Борьба с диаволом по существу оказывается борьбой с грехом, живущим в человеке. Именно это дает святителю основание утверждать: «Победи только самого себя — и победишь козни диавола» (*Idem. In 1 Thessal. 3. 6*). Поэтому христианин не должен воспринимать искушения, исходящие от темных сил, как искушения дополнительные, усложняющие или затрудняющие его духовное развитие. Если этому развитию со стороны сил зла наносится вред, то виноват в этом прежде всего сам христианин. То, что «не все могут преодолеть» эти искушения, ни в какой мере его не оправдывает. «По-

рочный, если и терпит вред, то потому, — замечает свт. Иоанн Златоуст, — что его побеждает не враг, а его собственное нерадение, как это доказывается тем, что многие побеждают диавола» (*Idem. Ad Stagir. I 4*). Враг не может насильствовать человеческую волю, он «только старается склонить нас (ко злу. — *М. И.*), между тем как мы можем и не склоняться» (*Ibidem*). Тем не менее противостоять ему так же тяжело, как тяжело бороться с собственными грехами: «Этот враг всегда стоит со своим ополчением, наблюдая за нашей беспечностью и гораздо более заботясь о нашей гибели, нежели мы — о своем спасении» (*Idem. De sacerdot. VI 13*). Его ревность в этом деле даже нельзя сравнивать с ревностью людей в деле благочестия. Лютые и свирепые звери на фоне демонского «неистовства» покажутся «весьма кротки и тихи». «Такой яростью против наших душ», заключает святитель, дышит дух злобы, потому что «для демонов нет ничего дороже гибели человеческой» (*Idem. De st. Bab. contra Jul. 13*). В деле погубления человека особую важность для диавола представляет первый шаг, называемый свт. Иоанном «началом». «Везде диаволу нужно только начало; это для него — самое трудное. Когда же начало положено, тогда он уже сам собой все продвигает вперед» (*Idem. In Eph. 4. 14*). По мере продвижения его безудержная страсть к разрушению и уничтожению постоянно возрастает. Подобно пьянице, не знающему меры в вине, он не знает «никакой сытости в этом гнусном и непотребном обращении с человеком, по неопытности или нерадению допустившим его в свою душу» (*Idem. Adv. oppugn. vitae mon. I 7*).

При беспредельном стремлении духа тьмы ко злу возможности его природы, как отмечает прп. *Исидор Пелусиот*, ограничены. Так, он не знает того, что у нас в мыслях. Поэтому, чтобы избрать для человека то или иное искушение, он долго и тщательно наблюдает за ним: изучает его характер, склонности и увлечения, предрасположенность к тем или иным поползновениям и т. п. Иными словами, он «не сразу нападает на плывущих по бушующему морю жизни, но сначала испытывает и узнает душевные склонности, а затем принимается за дело и строит козни» (*Isid. Pel. Ep. 156*). Прп. Исидор

обращает внимание на свойственную мн. людям привычку затягивать с исполнением своих обязанностей и текущих дел (откладывать «на потом») и указывает, что такая привычка может быть порождена как собственной пассивностью и ленью, так и демонскими кознями. Но «время, — предупреждает преподобный, — не ждет замедлившего» (*Idem. Ep. 369*).

Прп. *Иоанном Лествичником* бесовская изобретательность разоблачается в контексте христ. аскезы. Во-первых, замечает прп. Иоанн, любой вид аскетического делания, как правило, наталкивается на 3 искушения. Сначала бесы стараются всячески «воспрепятствовать нашему доброму делу». Если это им не удастся, они пытаются исказить это дело так, «чтобы сделанное не соответствовало воле Божией». Когда они «не имеют успеха» и в этом, то приучают подвижника к мысли о том, что он живет безукоризненно и свято (*Ioan. Climacus. 26 // PG. 88. Col. 1013*). Чтобы сбить подвижника с толку, бесы в периоды его строгого воздержания в пище часто вызывают у него раздражительность и ожесточение; при ослаблении же поста и полном насыщении пищей приводят в умиление и утешают сладостными следами. Над поверившим такому «наслаждению», к-рое есть не что иное, как «мать страстей», бесы, по замечанию прп. Иоанна Лествичника, «горько насмеваются» (*Ibid. 7 // Col. 809*). Иногда бесы на какое-то время полностью оставляют подвижника, чтобы приучить его к беспечности. Затем «внезапно нападают на бедную душу, расхищают ее и до такой степени приучают к порокам», что она уже сама, без помощи злых сил, начинает вести порочную жизнь (*Ibid. Col. 1025*). Излюбленный демонский прием — навязывать начинающему путь христ. совершенствования такие духовные упражнения, какие совершают лишь опытные подвижники (*Ibid. // Col. 1069*). Они обучают его, еще не имеющего дара рассуждения и духовной мудрости, толкованию Свящ. Писания. Такое «толкование» прп. Иоанн называет «бесовским богословием» и «богоборчеством» (*Ibid. // Col. 1068*).

Прп. *Максим Исповедник* усматривает 5 причин, по к-рым Божественная педагогика попускает искушения злых сил. Во-первых, для того, чтобы «мы, будучи боримы и проти-

воборствуя», научились отчетливо «различать добродетель от греха». Во-вторых, чтобы победа, доставшаяся нам в борьбе с диаволом с огромным трудом, помогала нам ценить добро и беречь его. В-третьих, для приобретения смирения, к-рое появляется при сопоставлении диавольской разрушительной мощи со слабыми силами человека. В-четвертых, для познания мерзости и пагубности греха, в результате чего возникает отвращение к нему. И, наконец, в-пятых, для того, чтобы мы никогда не забывали, что главным Помощником в этой борьбе является Бог (*Maximus Conf. De carit. II 67*).

Прп. *Симеон Новый Богослов* находит необходимым объяснить наименование «князь мира», усваиваемое диаволу. Было бы богоухольством, замечает он, полагать, что это наименование отражает безграничную власть диавола над миром. «Да и как возможно, чтобы властвовал над миром тот, кто не имеет власти даже над свиньями?» Называется же он «князем мира» потому, что господствует над людьми, ставшими рабами «вещей мира сего» (*Sym. N. Theol. Orega. 82. 8*). Борьба с темными силами настолько тяжела, что, по мысли прп. Симеона, «быть сохранными от поражения оказывается не в нашей власти». Поэтому преподобный с большой похвалой отзывается о тех, кто, хотя и оказались тяжело израненными в духовной брани, однако не сдались врагу окончательно и продолжали борьбу. Таких подвижников он называет людьми «крайне великой души» и «мужества» (*Ibid. 73*).

В «Невидимой брани» прп. *Никодима Святогорца* дается обобщенное представление о действиях злых сил и о борьбе с ними. Значительное место в ней отведено описанию опасностей, подстерегающих молодого подвижника, лишившегося духовного руководства со стороны опытных наставников. Первое, о чем заботится враг человеческого рода, задавшийся целью совратить человека с пути христ. жизни, — чтобы никто не мешал ему в этом. Он старается уменьшить, а лучше всего исключить помощь, оказываемую подвижнику более опытными духовными руководителями. У лишившегося такой опеки враг стремится вызвать ощущение подлинной свободы и духовной окрыленности. Ощущение усиливается тем, что он



полностью перестает искушать подвижника и оставляет его, по выражению прп. Никодима, «почивать» на собственных иллюзиях. «И остается, таким образом, новичок один, только со своими силами. А с таким врагу легко справиться». Последствия «такого самопрельщения» оказываются трагичными. Одни из обманутых, полагаясь на собственные силы, «бросаются на чрезмерные подвиги»; «сильное возбуждение энергии самонадеянностью первоначально дает им силу протянуть такие подвиги в течение некоторого времени; потом силы их истощаются», причем настолько, что обманутые оказываются не в состоянии исполнять даже простые христ. обязанности. Другие из отказавшихся от духовного руководства попадают в еще более тяжелое положение. Они чрезмерно усиливают аскетические упражнения, «разжигая свою самодельную энергию все более и более». При этом они «доходят до такой самоуверенности, что считают все для себя возможным. В этом возбужденном состоянии они делают пагубные шаги: бросаются в высохшие колодцы или с утесов, пребывая в пещере, полностью отказываются от пищи и т. п. Все это,— заключает прп. Никодим,— устраивает враг незаметно для прельщаемых» (*Никодим Святоторопец, прп.* Невидимая брань. М., 2002. С. 155).

Из зап. отцов Церкви демонологии наибольшее внимание уделил блж. *Августин*. Излагая это учение, святитель решает ряд проблем, связанных с существованием злых сил. Его интересует прежде всего природа диавола. В его время широкое распространение получили манихейские представления, согласно к-рым диавол не является творением Божиим, а имеет свое, независимое от Бога происхождение. Блж. *Августин* стремится показать ошибочность таких представлений, используя для решения этой проблемы онтологический подход: он показывает, «что все существующее, поскольку оно есть какая-нибудь субстанция, представляет собой нечто доброе» (*Aug. De Gen. XI 13*). Никакая субстанция немыслима вне Бога, потому что вне Бога никакого бытия не существует вообще. Так что бытие само по себе уже есть благо. Однако бытие диавола реализует себя со знаком «минус», и виною этому служит не природа диавола, а его воля. От Бога

«происходит все доброе, но злая воля движется беспорядочно, предпочитая низшие блага высшим» (*Ibidem*). Хотя «Писание,— как замечает блж. *Августин*,— не говорит нам», когда «гордость склонила диавола извратить порочной волей свою добрую природу», неудержимая жажда познания требует от него ответа и на этот вопрос. Опровергая «некоторых», утверждавших, что диавол «ниспал с высших степеней, позавидовав человеку, сотворенному по образу Божию», блж. *Августин* указывает, что зависть не появляется сама по себе; она всегда рождается от гордости. «Так как гордость есть любовь к собственному превосходству, а зависть — отвращение к чужому благополучию, то становится ясно, что от чего рождается. Ибо вследствие любви к собственному превосходству каждый завидует или равным себе за то, что они ему равны, или низшим себя, чтобы они не были ему равными, или высшим за то, что сам им не равен» (*Ibid. XI 14*). Для блж. *Августина* очевидно, что диавол позавидовал человеку, будучи уже существом падшим (*Ibid. XI 16*). Но когда мятежный дух стал таковым? Блж. *Августин* полагает, что диавол и до своего падения не испытывал подлинного блаженства. В отличие от ангелов, оставшихся верными Богу, к-рым было открыто, «что они вечно пребудут в Его Божественной истине», диавол, по-видимому, никакого откровения о своей буд. судьбе не имел: «может быть... Бог не хотел ему открыть, когда он был еще добрым ангелом, ни того, чем он станет, ни того, что ему предстоит терпеть». Такая неопределенность в отношении своей буд. участи, как полагает *Августин*, могла породить в мятежном духе смущение и даже страх. «А если так, значит он не был блажен в равной с ними (добрыми ангелами.— *М. И.*) степени, даже совсем не был блажен, потому что вполне блаженные уверены в своем блаженстве...» (*Ibid. XI 17*). Однако и в этом своем состоянии диавол пребывал недолго; его окончательное падение, как полагает блж. *Августин*, произошло в скором времени после его появления на свет (*Ibid. XI 17*). Последствия, к-рые оно повлекло за собой, отличаются от последствий первого греха Адама и Евы. В силу генетической преемственности, существующей в человеческом роде, называемой блж. *Августином*

«подневольной», прародительский грех неизбежно сказывается на природе каждого человека, в то время как первый грех диавола оказал на др. ангелов не природное, а волевое воздействие: падшие духи склонились на сторону диавола и отказались от Бога (*Aug. Enchirid. 28. 9*). Лит.: *Флоринский Ф.* Рассуждение об участии злых духов в грехопадениях человеческих. М., 1838; *Марк, иез.* Злые духи и их влияние на людей. СПб., 1901²; *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа: Проблематика и типология христианства. П., 1927–1928. Ч. 1–2; *он же.* Самопознание: Опыт филос. автобиографии. П., 1989³; *Булгаков С., прот.* Невеста Ангела. П., 1945; *Langton E.* Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine. L., 1949; *Corte N.* Who is the Devil? N. Y., 1958; *Аверинцев А.* Сатана // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 412; *Мазелло Р.* Падшие ангелы и духи тьмы. Ярославль, 1995; *Демонология эпохи Возрождения.* М., 1996; У порога геенны огненной: Правосл. учение о злых духах и о Божием суде над ними / Ред.: игум. Александр (Милеант). Лос-Анджелес, 1996.

М. С. Иванов

ДЕМУС [нем. Demus] Отто (4.11.1902, Харланд, близ Санкт-Пельтена — 17.11.1990, Вена), австр. историк средневековья искусства (Византия и Зап. Европа). Сын врача К. Демуса, убитого в начале первой мировой войны, Д. поступил в Венский ун-т, где занимался под рук. *Й. Стржиговского*. Первым результатом его изысканий стала монография (совм. с Э. Децем), посвященная мозаикам мон-рей Осиеос Лукас и Дафни (*Byzantine Mosaics in Greece, Hosios Lucas & Daphni. 1931*). Книгу характеризует строгий, выверенный художественно-исторический подход и интерес к вопросам стиля, текст — впервые среди подобных публикаций — снабжен фотографиями. Вышедшая в 1935 г. книга по истории собора Сан-Марко в Венеции сформировала представление о Д. как об ученом, «подходящем к материалу с филологической тщательностью» (*Belting. 1991. P. VIII*).

По окончании ун-та (1928) Д. вел работу, связанную с сохранением памятников искусства на территории Австрии. В 1930–1936 гг. занимал пост хранителя памятников в Каринтии. В 1936 г. был переведен в Вену, с 1937 г. преподавал в Венском ун-те. После аншлюса Австрии (1938) Д. уехал на Сицилию, где участвовал в работе конгресса византистов (1939), а оттуда в Великобританию. В Ин-те Варбурга занимался коллекциями книг, вывезенных из Гамбурга и австр. собраний, препо-





давал историю искусств в Ин-те искусства Кортолда (Курто). В этот период он написал кн. «Мозаики норманнской Сицилии» (The Mosaics of Norman Sicily. 1949) и исполненное в эссеистической манере исследование о декоративном убранстве храмов IX–XII вв. (Byzantine Mosaic Decoration. 1947), высоко оцененное иконологами.

По окончании войны Д. вернулся в Австрию и возобновил работу в службе по охране памятников искусства. Периодически публиковались его статьи, имевшие большой резонанс (в список трудов Д. входит 15 монографий, 133 статьи и 41 рецензия). Он стал одним из основателей Австрийского об-ва византистов, получавшего поддержку от центра визант. исследований Дамбартон-Окс (Вашингтон), и одним из первых авторов его ежегодника (выходит с 1951), был принят в члены многочисленных обществ (в т. ч. Британской академии и Об-ва антикваров), не раз был номинантом всевозможных премий (в т. ч. Prix Schlumberger). Приоритетной темой исследований Д. продолжал оставаться собор Сан-Марко. 2-я книга об этом памятнике вышла в 1960 г. (The Church of San Marco in Venice), в ней отсутствовал раздел о мозаиках, исследование к-рых продолжилось в период реставрации собора (70-е гг. XX в.), после возведения в соборе Сан-Марко лесов.

Продолжая до 1965 г. выполнять как консультант по вопросам реставрации поручения Об-ва охраны памятников, Д. в Венском университете читал лекции по средневековому искусству Австрии и византийскому искусству (1963); его стараниями на кафедре был приглашен О. Пехт, зарекомендовавший себя как специалист в области средневеков. западноевроп. миниатюры. В 1968 г. вышла в свет кн. «Романская монументальная живопись» (Romanische Wandmalerei), содержащая список памятников на территории Европы — от Великобритании до Испании — с описанием степени их сохранности. В монографии «Византийское искусство и Запад» (Byzantine Art and the West. 1970), составленной на основе прочитанных в Венском ун-те лекций, Д. высказал суждение о том, что в основе взаимоотношений Византии и Запада было однонаправленное влияние византийского искусства на западноевропейское.



О. Демус.

Фотография. 80-е гг. XX в.

После расчистки мозаик собора Сан-Марко (в частности, 2 одновременных фрагментов мозаики вост. купола) Д. на основе анализа стиля уточнил введенные им прежде датировки. Результатом изысканий стало снабженное иллюстрациями изд. «Мозаики Сан-Марко в Венеции» (The Mosaics of San Marco in Venice. 1983), представляющее интерес и для совр. исследователей.

Соч.: Byzantine Mosaics in Greece, Hosios Lucas & Daphni. Camb. (Mass.), 1931 (совм. с E. Dietz); Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium. L., 1947 (рус. пер.: Мозаики визант. храмов: Принципы монументального искусства Византии / Пер. с англ.: Э. С. Смирнова. М., 2001 [Библиогр.]); The Mosaics of Norman Sicily. L., 1949; Die Entstehung des Paläostilgen in der Malerei // Berichte zum XI. Intern. Byzantinisten-Kongress. Münch., 1958. S. 1–63; The Church of San Marco in Venice: History, Architecture, Sculpture / Contrib. F. Forlati. W., 1960; Romanische Wandmalerei / Aufnahmen v. M. Hirmer. Münch., 1968; Byzantine Art and the West. N. Y., 1970; The Mosaics of San Marco in Venice. Chicago; Wash., 1984. 2 vol. In 4 pt.; Die byzantinischen Mosaikikonen. W., 1991. [Bd.] 1: Die grossformatigen Ikonen; Die spätgotischen Altäre Kärntens / Bearb. v. G. Müller-Gutenbrunn-Schimke, E. W. Herzig-Oberhaidacher. Klagenfurt, 1991.

Лит.: Demus O. Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium. L., 1947 [Биогр. очерк, библиогр.]; Kleinbauer W. E. Modern Perspectives in Western Art History: An Anthology of 20th Cent. Writings on the Visual Arts. N. Y., 1971. P. 50, 66; Metzler Kunsthistoriker Lexikon. Stuttg.; Weimar, 1999. S. 57–59; Wendland U. Biographisches Handbuch deutschsprachiger Kunsthistoriker im Exil: Leben und Werk der unter dem Nationalsozialismus verfolgten und vertriebenen Wissenschaftler. Münch., 1999. Bd. 1. S. 113–121; Belting H. Otto Demus: 1902–1990 // DOP. 1991. Vol. 45. P. VII–XI.

Т. Ю. О.

ДЕМУЦКИЙ Порфирий Данилович (10.03.1860, с. Янишевка Таращанского у. Киевской губ. — 3.06.1927, Киев), хоровой дирижер, фольк-

лорист, композитор-любитель, педагог, организатор хоровых коллективов. Заслуженный артист УССР (1926). Из семьи сельского священника, основавшего хор при церкви и церковноприходской школе. Д. «с детства проявлял интерес к церковному пению и чтению на клиросе» (Автобиография // Етногр. вісник. 1928. Кн. 6. С. XX). Обучаясь в школе, пел в хоре, ставшем впоследствии известным. После окончания Киевского ДУ (т. н. Подольской бурсы), где изучались нотное пение по обыходу и нотная грамота, Д. поступил в 1876 г. в Киевскую ДС благодаря, по его выражению, «умению петь на гласы». По воспоминаниям Д., в то время семинария переживала период расцвета хорового пения. Впосл. Д. окончил медицинский фак-т Киевского ун-та св. Владимира (1882–1889), пел в самодеятельном хоре ун-та под упр. Н. В. Лысенко, исполняя обязанности его помощника (субрегента), секретаря и переписчика нот.

Отказавшись после окончания ун-та от переезда в С.-Петербург, Д. поселился в дер. Охматов Таращанского у. (1890–1918), где вел бесплатную врачебную практику и занимался этнологией, фольклористикой, организовал сельский хор (1892). Охматовский хор исполнял традиц. церковные напевы, авторские сочинения (Д. С. Бортнянского, А. Л. Веделя, А. Е. Варламова), а также составленные Д. обработки и гармонизации народных песен. Ежегодные (майские) публичные концерты в Охматове (1894–1911) собирали энтузиастов, любителей народного искусства со всей Украины, вызвали положительные отзывы публики и критиков. Первый концерт хора в Киеве (1901), для участия в к-ром было отобрано 70 лучших голосов, имел большой успех. Впосл. коллектив концертировал в Одессе, Жашкове, Умани, Тараще. Наибольшей заслугой хора Д. считал исполнение совр. обиходных напевов (вероятно, в его аранжировке).

На протяжении мн. лет Д. собирал народные песни (ок. 700), издав часть из них за собственный счет в неск. выпусках. Первые образцы записал в 14-летнем возрасте. Будучи студентом, привез из карпатской экспедиции записи коломыек (народные песни разных жанров со строками определенной слогово-ритмической структуры (4+4+6 слогов





с 2 длинными слогонотами в конце)). Особую ценность представляют *канти* и *псалмы*, записывавшиеся Д. с кон. 70-х гг. в Тарашанском у. от лирников-слепцов и опубликованные им в 1903 г. в сб. «Лира и ее мотивы». Большинство из включенных в него 52 образцов — псалмы духовного содержания, приуроченные к периодом Великого поста и Страстной седмицы, дням памяти святых, а также исполнявшиеся в назидание верующим или за упокой (№ 1 «Через поле широкее» — Страстям Христовым; № 21 «Ангел грешну душу пробуждае» — ангелу-хранителю; № 24 «Найсветлиший отче» и др. — свт. Николаю; № 26 «Булы люде не вирнии» — вмч. Георгию; № 27 «Ох и зийшла зоря», № 28 «В Троице свята Варварие» — вмц. Варваре; № 30 «Память твоя пресвятая» — св. Иоанну Предтече и др). Незначительная часть песен была взята из «Богогласника», претерпев изменения в текстах и мелодиях (№ 3 «Древом крестным»; № 6 «Христос Бог воскрес»; № 18 «Вонми небо и земля»; № 16 «Пречистая Диво Мария» и др.). Сборник Д. — единственное издание, отражающее значительный вклад лирников в народную песенно-инструментальную культуру. Д. был знатоком народных инструментов, играл на лире, бандуре и скрипке; сочинял муз. композиции в народном стиле, в частности на народные слова и слова Т. Г. Шевченко.

После переезда в Киев Д. продолжил организовывать хоровые коллективы (в 1918 в бывш. типографии И. И. Чоколова) и принял участие в работе уже существовавших. В 1921 г. Д. был приглашен на должность научного сотрудника этнографического отдела Всеукра. АН; осенью того же года начал педагогическую работу в музыкально-драматическом ин-те им. Н. В. Лысенко. В этом же году принимал участие (вместе с др. композиторами) в работе I Собора УАПЦ, в 1921–1924 гг. работал преподавателем пения на регентских курсах, организованных этой Церковью. В 1922 г. Д. литографически издал «Литургию» (для 3-голосного однородного хора), где воспроизвел сельские напевы устной традиции (вероятно, в своей обработке).

В последние годы жизни принимал активное участие в деятельности гос. хоровой капеллы «Думка» и хоровой студии им. К. Стеценко, организовывал этнографические концерты.

Из наследия Д. были переизданы только народные песни (лирницкий репертуар и духовные сочинения не издавались после 1903). Возможно, записи обработок церковных напевов наряду с коллекцией инструментов Д., каталогом песен и личными вещами погибли во время Гражданской войны в 1918–1920 гг.

Имя Д. присвоено Уманскому муз. уч-щу, с 1995 г. в Киеве проводится ежегодный смотр-конкурс народных хоров его имени.

Арх.: Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии НАНУ. Ф. 36–4, № 16–17: Автобиография; Ф. 6–1: *Васильчук М.* Мат-ли до биографії П. Д. Демуцького.

Муз. соч.: Литургия. К., 1921; Дума о Федоре Безродном (слова народные); Заповіт, «Б'ють пороги», Чернець, «Учітєся, брати мої» (песни на слова Т. Г. Шевченко). К., 1926; Ли́ра та її мотиви. К., 1903, 1907²; Нар. укр. пісні в Київщині. К., 1905. Ч. 1; 1907. Ч. 2; Перший десяток нар. укр. пісень з репертуару Охматівського хору. К., 1906; Др. десяток нар. укр. пісень з репертуару Охматівського хору. Б. м., 1906.

Лит.: *Козицький П.* 50 років музично-етнографічної праці // Музика. К., 1924. № 7–9; *Квітка К. В. П.* Демуцький // Етногр. вісник. К., 1928. Кн. 6. С. XXXV–LXV; *Яценко Л. И.* П. Д. Демуцький. К., 1957; *он же.* Українське народне багатоголосся. К., 1962; *Зеленко Г.* З історії Охматівського хору П. Демуцького // Нар. творчість і етнографія. К., 1973. № 4; *Вакульчук О. А.* Музично-фольклористична спадщина П. Демуцького // Рукописна та книжкова спадщина України. К., 2000. Вип. 6. С. 28–35; *Богданова О. В.* Збірник П. Демуцького «Ли́ра та її мотиви» у контексті лірницької традиції // Українське музикознавство. К., 2001. Вип. 30. С. 116–129.

Л. А. Пархоменко, Е. Ю. Шевчук

ДЕМЯНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии, учреждено в 1924 или 1925 г. для противодействия *обновленчеству*, названо по г. Демянску Сев.-Зап. обл. (до 1921 Демянск входил в состав Новгородской губ., с 1927 поселок Ленинградской обл.).

В июне 1922 г., вскоре после организации в Москве обновленческого *Высшего церковного управления* (ВЦУ), из Новгорода был устранен Новгородский и Старорусский митр. *Арсений (Стадницкий)*. 20 авг. того же года ВЦУ утвердило состав обновленческого Новгородского ЕУ. Одной из первоочередных задач последнего стало избрание кандидатов в «епископы» для уездных городов епархии. Однако поддержка духовенством обновленческого движения в большинстве уездов (особенно в Валдае и Ст. Руссе) оказалась крайне слабой, и почти все, кто были избраны, сняли свои кандидатуры.

Исключением явился отдаленный Демянский у., где духовенство пассивно последовало примеру настоятеля Богоявленского собора Демянска прот. Михаила Смелкова, безоговорочно занявшего сторону обновленчества. 27 окт. 1922 г. обновленческое Новгородское ЕУ зафиксировало согласие Смелкова принять назначение в «епископа», 24 февр. 1924 г. он был поставлен во «епископа Демянского», в 1928 г. возведен в сан «архиепископа». Демянскую обновленческую кафедру Михаил Смелков занимал дважды: с 1924 по авг. 1932 г. и с авг. 1933 по окт. 1934 г., когда был уволен на покой, с дек. 1935 по июнь 1936 г. служил настоятелем сельского храма в Ярославской обл., затем вышел за штат. К 1941 г. он вернулся в Демянск, в районе не было ни одного действующего храма. В 1941–1942 гг., во время нем. оккупации Демянска, в поселке возобновились богослужения, совершались крестные ходы к часовне на городской площади. Смелков вновь провозгласил себя архиереем, вероятно, скрыв свою прежнюю принадлежность к обновленчеству. При отступлении оккупанты увезли местное духовенство, включая Смелкова, на запад. Дальнейшая его судьба неизвестна.

В кон. 1923 — нач. 1924 г., после освобождения Патриарха св. Тихона из заключения (Святейший Патриарх находился под арестом с 6 мая 1922 по 27 июня 1923), часть верующих Демянска воссоединилась с Патриаршей Церковью. В июле 1924 г. верующие добились регистрации общины и передачи им в пользование Крестовоздвиженской ц. Михаил Смелков откликнулся на это неоднократными заявлениями в губ. адм. отдел о том, что «церковь эта служит местом сборищ контрреволюционеров и черносотенцев и агитационным для них пунктом». Смелков обвинял в «контрреволюционных преступлениях» прот. Модеста Белина, возглавлявшего «тихоновское течение» в Демянском у.

В 1924 г. правосл. духовенство собралось на съезд для обсуждения вопроса о создании в Демянске при Крестовоздвиженской ц. епископской кафедры (о съезде известно из заявления Смелкова в губернский адм. отдел). По-видимому, участники съезда обратились к священноначалию с ходатайством о создании Д. в., к-рое было удовлетворено, т. к.





в 1925 г. в качестве Демянского епископа упоминается Никодим (Воскресенский), с 1914 г. в сане архимандрита состоявший настоятелем *Юрьева новгородского мон-ря*. В кон. 1925 г. Д. в. возглавил Тихон (Рождественский), бывш. личный секретарь Новгородского митр. Арсения. Его хиротония состоялась 29 нояб. 1925 г. в Софийском соборе Новгорода (последняя архиерейская хиротония в соборе до его закрытия в 1929). В 1926 г. еп. Тихон был арестован и выслан из Демянска, сохранял титул до 1927 г. Во 2-й пол. 20-х гг. в Демянском у. продолжалось возвращение верующих и храмов из обновленчества в Патриаршую Церковь вплоть до изгнания православными из храмов обновленческого духовенства. В марте 1927 г. в погосте Пола группа верующих «тихоновского» течения во главе со свящ. В. Ростовцевым заняла церковь, в к-рой служил обновленческий свящ. В. Громцев. Очевидно, интерес у губ. властей к обновленцам уже угас, поэтому решительных действий в их поддержку предпринято не было, церковь им не вернули.

29 авг. 1931 г. в Спасском соборе бывш. Юрьева новгородского монастыря во епископа Демянского был хиротонисан архим. Сергей (Васильев), бывший настоятель этой обители. В дек. 1937 г. еп. Сергей был арестован в Новгороде и вскоре казнен. Впосл. Д. в. не замещалось. Ист.: Хроника церк. жизни: Хиротония архим. Сергея (Васильева) во епископа Демянского // ЖМП. 1932. № 7/8. С. 8.

Лит.: *Мануйл*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 92; Т. 6. С. 92, 307; *Савинова И. Д.* Лихоoleyте: Новгородская епархия и сов. власть: 1917–1991. Новгород, 1998. С. 56–57, 61, 64; *Хрусталёв М. Ю.* Русская Правосл. Церковь в центре и на периферии в 1918–1930-х гг.: (На мат-лах Новгородской епархии): Канд. дис. Архангельск, 2004. Ркп. (<http://www.booksite.ru/fulltext/khr/ust/aly/ov/index.htm>); *Шкаровский М. В.* Церковь зовет к защите Родины: Религ. жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны. СПб., 2005. С. 361.

А. К. Галкин

ДЕНАРИЙ СВЯТОГО ПЕТРА [грош св. Петра; лат. denarius S. Petri; нем. Peterspfennig; англ. Peterspence, Rompeni, Romescot], ежегодная подать, к-рую в XIII–XVI вв. выплачивали Папскому престолу нек-рые страны Зап. Европы. Подать собиралась на местах папскими легатами (в Англии эти функции были возложены на епископов).

История возникновения подати мало изучена. По мнению нек-рых исследователей, она выплачивалась правителями тех стран, к-рые признавали папу Римского сюзереном. Др. историки оспаривают ее вассальный характер (напр., Б. Роберт), указывая на то, что Д. св. П. являлся скорее элементом почитания ап. Петра, поскольку нек-рые страны, являвшиеся вассалами Папского престола, не платили Д. св. П., в то же время в др. гос-вах наряду с Д. св. П. выплачивались и др. подати, вассальный характер к-рых не вызывает сомнений (напр., в Англии при кор. Иоанне Безземельном). Истоки этой подати ряд исследователей видят в добровольных пожертвованиях, которые англосакс. короли и простые англ. паломники начиная с VIII в. делали рим. храмам и Папскому престолу при паломничествах в Рим. Такая практика существовала и у паломников из др. стран. На Соборе в Челси (787) Оффа, кор. Мерсии, обещал Римскому папе *Адриану I* выплачивать ежегодную подать (согласно позднему преданию, на содержание англосакс. школы (Schola Saxorum) в Риме). Характер этой подати, неоднократно упоминаемой в VIII–IX вв., остается неясным. При кор. *Альфреде Великом* она выплачивалась в качестве дара короля и народа Уэссекса Папскому престолу. Собор в Лондоне, состоявшийся при кор. *Эдмунде* (941–946), постановил, что все подданные англ. короля должны платить подать под страхом отлучения от Церкви; деньги собирались к празднику вериг св. Петра (1 авг.). Кор. Вильгельм I Завоеватель в ответ на обращение Римского папы *Григория VII* (1074) согласился выплачивать такую же подать, что и англосакс. короли.

К сер. X в. Д. св. П. превратился в поочажную (в развитое средневековье — подушную) подать, собираемую правителями с населения для уплаты в Рим. Усилия по распространению Д. св. П. в Европе предпринимались папами особенно в период *григорианской реформы*. В сер. XII в. подать была распространена на Скандинавские страны, включая Финляндию и Исландию. В развитое средневековье подать выплачивалась также Англией, Ирландией, Шотландией, Испанией, Польшей, Венгрией.

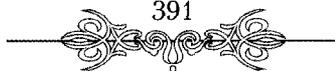
Окончательное оформление Д. св. П. в Англии произошло при кор.

Иоанне Безземельном (1199–1216), когда папа *Иннокентий III* выразил недовольство суммой в 299 мерков, указав, что мн. англ. епископы утаивают значительную часть подати (denarios). Д. св. П. нередко смешивался с вассальными выплатами Английского королевства Папскому престолу (до 1343). Папы чаще всего интерпретировали Д. св. П. как материальное выражение сюзеренитета над светскими правителями. В период *Реформации* выплата Д. св. П. была прекращена.

В качестве добровольного жертвования католиков папе в знак почитания ап. Петра Д. св. П. возродился в годы понтификата папы *Пия IX* (после бегства папы из Рима в 1848 и особенно после ликвидации папской власти над городом в 1870); подтвержден Пием IX в энциклике «*Saepe Venerabilis*» (1871). В XX в. эта практика получила широкое распространение, были созданы специальные об-ва для сбора Д. св. П. и его отправки в Рим.

Пожертвования собираются ежегодно к празднику апостолов Петра и Павла (29 июня). В речи 25 февр. 2006 г. папа Бенедикт XVI подчеркнул важность Д. св. П. как формы участия католиков в деятельности Римского епископа. Доходы от жертвований направляются на содержание Папского престола и благотворительные нужды (в частности, на помощь бедным епископствам). Лит.: *Maydorn B.* Der Peterspfennig in Schlesien bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts // Zschr. d. Vereins f. Geschichte (u. Alterthum) Schlesiens. Schleswig, 1883. Bd. 17. S. 44–62; *Markgraf H.* Die Rechnung über den Peterspfennig im Archidiaconat Oppeln 1447. // Ibid. 1893. Bd. 27. S. 356–403; *Jensen O.* Der englische Peterspfennig und die Lehnsteuer aus England und Irland an den Papststuhl im Mittelalter. Hdlb., 1903; *Daux C.* Le denier de St. Pierre: ses origines, ses raisons et convenances, ses modifications. P., 1907; *Maschke E.* Der Peterspfennig in Polen und dem deutschen Osten. Lpz., 1933. Sigmaringen, 1979; *Naz R.* Denier de Saint-Pierre // DDC. Vol. 4. Col. 1121–1123; *Nyberg T. S.* Köönig Knut der Heilige, Teuzo und der Peterspfennig aus Däänemark // Archivium historiae pontificiae. R., 1985. Vol. 23. P. 359–366; *Denzel M. A.* Kleriker und Klaufleute: Polen und der Peterspfennig im kurialen Zahlungsverkehr des 14. Jh. // Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte. Wiesbaden; Stuttg., 1995. Bd. 82. S. 305–331; *Robert B.* Peterspfennig // LexMA. 1999. Bd. 6. Sp. 1942.

ДЕНИСЕНКО Михаил Антонович [в монастыре Филарет] (род. 28.01.1929, с. Благодатное, ныне Амвросиевского р-на Донецкой обл.), деятель церковного раскола





на Украине в кон. XX — нач. XXI в., самозванный «патриарх Киевский и всея Руси-Украины».

После средней школы поступил в 1946 г. в 3-й класс Одесской ДС. По окончании семинарии в 1948 г. продолжил учебу в МДА, к-рую окончил в 1952 г. со степенью кандидата богословия. 1 янв. 1950 г., во время учебы на 2-м курсе МДА, был пострижен в монашество с наречением имени Филарет. Одновременно назначен исполняющим обязанности смотрителя Патриарших покоев в ТСЛ. 15 янв. 1950 г. рукоположен во диакона, 18 июня 1952 г. — во иерея. В 1952 г. по окончании МДА назначен преподавателем Свящ. Писания НЗ Московской ДС и благочинным ТСЛ. С 1954 г. доцент, старший помощник инспектора МДА. В 1956 г. возведен в сан игумена, назначен инспектором Саратовской ДС. В 1957 г. переведен в той же должности в Киевскую ДС. В 1958 г. возведен в сан архимандрита. В 1960 г. назначен управляющим делами Украинского Экзархата РПЦ. С мая 1961 по янв. 1962 г. настоятель подворья РПЦ в г. Александрии (Египет).

4 февр. 1962 г. в соответствии с решением Свящ. Синода хиротонисан во епископа Лужского, викария Ленинградской епархии с назначением временно управляющим Рижской епархией. 16 июня того же года освобожден от обязанностей викария Ленинградской епархии и назначен викарием Среднеевропейского Экзархата, к-рым временно управлял до 10 окт. 1962 г.; 16 нояб. того же года назначен епископом Венским и Австрийским. С 22 дек. 1964 г. — епископ Дмитровский, викарий Московской епархии и ректор МДА и Московской ДС. 14 мая 1966 г. возведен в сан архиепископа и переведен на Киевскую и Галицкую кафедру, назначен Патриаршим экзархом Украины, постоянным членом Свящ. Синода. 25 февр. 1968 г. возведен в сан митрополита. Неоднократно участвовал в экуменических мероприятиях по линии Всемирного Совета Церквей и др. организаций, а также в различных миротворческих форумах.

В период управления Украинским Экзархатом вокруг митр. Филарета сложилась неблагоприятная в духовно-нравственном плане обстановка. Его репутация была подорвана подозрением в монашеском образе жизни. В 60–80-х гг. XX в. эк-

зарх не предпринял конструктивных мер для укоренения православной традиции в Галиции, где в 1946 г. произошло воссоединение униатов с правосл. Церковью.

Когда в кон. 80-х гг. в результате политики «перестройки» и общей либерализации жизни в СССР в западноукр. областях начался рост националистических настроений, и на их волне в регионе стали возрождаться униатство и автокефалистский раскол, митр. Филарет не смог найти приемлемого решения униат. проблемы в Галиции. Он отказался от попыток диалога со священноначалием *Украинской греко-католической Церкви* (УГКЦ) и предпочел занять позицию, исключавшую к.-л. компромисс. Нек-рые из уклонившихся в автокефалистский раскол клириков также отмечали, что причиной их ухода из канонической Церкви стала личность митрополита Киевского, создавшего крайне тягостную атмосферу в Украинском Экзархате.

Стремясь предотвратить распространение раскола и униатства на Украине, *Архиерейский Собор РПЦ 30–31 янв. 1990 г.* принял «Положение об Экзархатах Московского Патриархата», согласно к-рому Украинский и Белорусский Экзархаты получали более широкую автономию и право именоваться Украинской и Белорусской Православными Церквами соответственно. Экзархаты получили финансовую самостоятельность и право иметь собственные Синоды, к-рым передавалась высшая судебная, законодательная и исполнительная церковная власть в епархиях, расположенных на их территории.

Автономизация Украинского Экзархата привела к тому, что Филарет стал управлять им почти бесконтрольно. Личность и непродуманные действия митрополита Киевского в новых условиях способствовали дискредитации Православия в западных регионах Украины, где уже в кон. 1989 — нач. 1990 г. возникло острое межконфессиональное противостояние, в результате которого православные епархии были здесь подвергнуты разгрому приверженцами унии и раскола.

3 мая 1990 г. на 80-м году жизни скончался Патриарх Московский и всея Руси *Пимен*, и митр. Филарет был избран Местоблюстителем Патриаршего Престола. Между тем в

прессе все чаще стала появляться информация о безнравственном образе жизни митр. Филарета. На *Поместном Соборе РПЦ 1990 г.*, проходившем 7–8 июня 1990 г. в ТСЛ, экзарх Украины фигурировал в числе кандидатов на Патриаршество. Однако Собор, впервые после 1917 г. получивший возможность избирать нового Предстоятеля Русской Церкви без давления со стороны гос-ва, избрал новым Патриархом Московским и всея Руси митр. Ленинградского и Новгородского Алексия (Ридигера, Патриарх *Алексий II*). Это обстоятельство стало одной из причин уклонения митр. Филарета в раскол и попытки добиться незаконного «патриаршества» в Киеве.

Уже летом 1990 г. митр. Филарет стал стремиться к еще большему расширению автономии УПЦ под предлогом необходимости нормализации церковной жизни на Украине. 9 июля 1990 г. укр. архиереи по инициативе митр. Филарета приняли «Обращение Украинской Православной Церкви о предоставлении ей независимости и самостоятельности в управлении». На Соборе в Киеве епископат УПЦ избрал митр. Филарета своим предстоятелем. 10 июля 1990 г. Синод УПЦ принял постановление о мерах, направленных на расширение автономии Украинского Экзархата, что вновь мотивировалось сложной религиозно-политической ситуацией на Украине. Оно было рассмотрено Синодом РПЦ на заседании 20 июля 1990 г. В связи с принципиальной значимостью данного вопроса было решено вынести его на обсуждение на Архиерейском Соборе РПЦ.

На Украине обсуждение вопроса о предоставлении УПЦ полной самостоятельности в управлении проходило без широкой огласки, правосл. общественность не была информирована о предстоящих переменах. Большинство правосл. населения Украины было настроено против церковной независимости и выступало за единство с Русской Церковью в составе Московского Патриархата. В новом автономном статусе Украинской Церкви многие видели шаг на пути к автокефалии, которой большинство православных верующих Украины не желало даже при условии ее каноничности. Митр. Филарет, напротив, стремился к более высокой степени автономии УПЦ, видя в ней не столько средство про-



тивостояния расколу, сколько способ укрепления личной власти и независимости от Московской Патриархии.

Архиерейский Собор РПЦ 25–27 окт. 1990 г. по вопросу о возможности предоставления УПЦ независимости и самостоятельности в управлении определил: «1. Украинской Православной Церкви предоставляется независимость и самостоятельность в ее управлении. 2. В связи с этим наименование «Украинский Экзархат» упраздняется. 3. Предстоятель Украинской Православной Церкви избирается украинским епископатом и благославляется Святейшим Патриархом Московским и всея Руси. 4. Предстоятель Украинской Православной Церкви носит титул «Митрополит Киевский и всея Украины»».

На следующий день после окончания работы Собора, 28 окт. 1990 г., Патриарх Алексий II прибыл в Киев, чтобы торжественно объявить о независимости УПЦ, даруемой ради преодоления раскола и водворения мира церковного. Однако во время совершения торжественного Патриаршего богослужения в храме Св. Софии в Киеве произошли события, к-рые показали, что разрешить проблемы в церковной жизни Украины путем предоставления УПЦ даже самой высокой степени автономии невозможно. Националистически настроенные политики и их приверженцы, прибывшие в Киев из Зап. Украины, с целью срыва Патриаршего богослужения устроили на Софийской пл. враждебную манифестацию.

22–23 нояб. 1990 г. в Киеве в связи с предоставлением УПЦ статуса независимой и самостоятельной в управлении по решению Синода Украинской Церкви прошел ее 1-й Собор. На нем был принят новый Устав УПЦ, который был рассмотрен 29 окт. 1990 г. на Соборе правосл. епископов Украины.

До распада СССР отношение властей Украинской ССР к конфессиональным проблемам в республике выглядело противоречиво. Коммунистическая номенклатура, стоявшая у власти в Киеве и вост. областях Украины, после 1988 г. относилась к церковным делам в целом индифферентно. Напротив, национально-демократические круги, пришедшие к власти на западе Украины уже в нач. 1990 г., всячески поддер-

живали униатов и раскольников-автокефалистов. Такая разница в отношении к Церкви тем не менее позволяла локализовать очаг религ. конфликтов в пределах Галиции и не допустить эскалации межконфессиональных распрей на восток Украины. В сер. 1990 г. распространение автокефалистского раскола было приостановлено. Несмотря на то что к этому времени в раскол ушло ок. 1,5 тыс. приходов, ранее находившихся в юрисдикции канонической УПЦ, в 1991 г. ее новые потери были минимальными и положение фактически стабилизировалось. По состоянию на 1 янв. 1991 г. в юрисдикции канонической Церкви пребывала 5031 община. Через полгода их количество оставалось на прежнем уровне.

Но уже летом 1991 г. в расстановке политических сил на Украине произошли большие изменения. После того как в июне 1990 г. Верховным Советом УССР была принята Декларация о гос. суверенитете Украины, все заметнее становилась тенденция к распаду СССР и выходу Украинской Республики из его состава. В таких условиях большая часть партийной номенклатуры в целях сохранения своего положения в быстро меняющихся условиях вступила в альянс с националистическими кругами и изменила политическую ориентацию. Сепаратизм стал уже не только особенностью одних западноукр. политиков, но и идеологией республиканских властей.

Поворотным моментом в отношениях Украины и России стала попытка гос. переворота в авг. 1991 г. в Москве, к-рая ускорила распад СССР и образование на его территории независимых гос-в. Вскоре после августовского путча Украина в одностороннем порядке объявила о выходе из состава СССР. Сменившие политические ориентиры представители бывш. партийной номенклатуры разделили власть с галицкими националистами и сохранили господствующее положение в руководстве независимой Украины. За основу новой гос. идеи в Киеве были приняты давно оформившиеся в Галиции националистические принципы, к-рые с этого времени стали насаждаться по всей стране. Разрыв с Россией стал требованием, настойчиво предъявляемым сверху ко всем сферам жизни — культурной, экономической и церковной в т. ч.

Л. М. Кравчук, к-рый в недавнем прошлом был секретарем ЦК КПУ по идеологии, а в дек. 1991 г. стал 1-м президентом получившей независимость Украины, решил наряду с др. атрибутами независимой укр. государственности добиваться создания независимой УПЦ, к-рая разорвала бы юрисдикционную связь с Москвой. Однако ни раскольническая т. н. *Украинская Автокефальная Православная Церковь* (УАПЦ), ни тем более УГКЦ, на стороне к-рых были лишь зап. украинцы, диаспора и националистически настроенная часть интеллигенции, не пользовались поддержкой большинства населения страны. Практически все приходы униатов и автокефалистов были в то время сосредоточены на западе Украины. Ни УАПЦ, ни УГКЦ не подходили на роль наиболее влиятельной конфессии Украины, способной поддержать новую власть. Кравчук также признавал, что УАПЦ и ее глава — «патриарх» Мстислав *Скрыпник* — не признаны ни одной Поместной Православной Церковью в мире. К тому же Скрыпник постоянно пребывал в США и, как и вся диаспора, не был подконтрольным Президенту Украины политическим партнером.

Кравчук вполне мог рассчитывать на тесный союз с Филаретом, с которым его связывали не только служебные, но и дружеские отношения со времен работы в идеологическом секторе ЦК КПУ. Он понимал, что подавляющее большинство украинцев, несмотря на все перемены в религ. жизни, наступившие в кон. 80-х — нач. 90-х гг., по-прежнему принадлежат к юрисдикции канонической УПЦ. Поэтому он решил добиться автокефального статуса для канонической УПЦ. Кравчук рассчитывал на честолюбивые амбиции митр. Филарета, к-рый в новых условиях мог надеяться стать предстоятелем автокефальной правосл. церкви на Украине, и на зависимость митрополита Киевского от укр. властей. Митр. Филарет, прежде выступавший против полной автокефалии Украинской Церкви, к осени 1991 г. стал активным поборником ее скорейшего достижения. У митр. Филарета имелся еще один мотив для того, чтобы изменить свою линию: в СМИ все чаще стали обвинять его в аморальной личной жизни. Опасаясь возможных прещений со стороны Московского Патриархата,



Филарет понимал, что только выход из юрисдикции Московского Патриархата может гарантировать ему безнаказанность.

Впервые митр. Филарет изложил новое видение развития Украинского Православия, выступая на Соборе УПЦ, проходившем 1–3 нояб. 1991 г. в Киеве. В работе Собора приняли участие 95 делегатов, представлявших 22 епархии и 32 мон-ря. Под сильнейшим нажимом Филарета участники Собора приняли Определение по вопросу о полной самостоятельности УПЦ. От имени Собора укр. иерархи обратились к Патриарху Алексию II и епископату РПЦ с просьбой о даровании канонической автокефалии УПЦ. Укр. епископат также просил Патриарха Московского и всея Руси и архиереев Русской Церкви поспособствовать учреждению Киевского Патриархата, что изобличало личные амбиции митр. Филарета. Никто из участников Киевского Собора 1–3 нояб. 1991 г. не решился возразить митр. Филарету: документ единогласно подписали все присутствовавшие на Соборе. Требования, сформулированные в определении, явились отражением новой согласованной политики митр. Филарета и президента Кравчука. В определении отмечалось: «...независимая Церковь в независимом государстве является канонически оправданной и исторически неизбежной...» Помимо Определения об автокефалии епископат УПЦ от имени Собора принял Обращение к Патриарху Алексию II и епископату РПЦ, в к-ром просил о даровании канонической автокефалии Украинской Церкви. В тексте обращения подчеркивалось, что оно исходит от участников Собора, представлявших весь укр. епископат, клир, мирян, мон-ри и духовные учебные заведения УПЦ. Однако, как показали последующие события, число приверженцев автокефалии внутри канонической Церкви было невелико. Укр. епископам было достаточно оказаться в условиях, исключающих давление на них со стороны митр. Филарета, чтобы большинство иерархов высказались против автокефалии, дезавуировав свои прежние выступления в ее поддержку, равно как и свои подписи под решением Собора УПЦ 1–3 нояб. 1991 г.

Вопрос о предоставлении автокефалии УПЦ рассматривался на за-

седаниях Свящ. Синода РПЦ 25–27 дек. 1991 г. и 18–19 февр. 1992 г. В обоих случаях члены Синода констатировали, что этот вопрос, как исключительно важный для Украинской Церкви, должен быть более обстоятельно рассмотрен на Архиерейском Соборе РПЦ. Митр. Филарета неоднократно приглашали в Москву для участия в заседаниях Синода и разъяснения церковной ситуации на Украине, однако он всякий раз отказывался приехать, сообщая, что болен. Решение Синода всесторонне рассмотреть этот вопрос на Соборе было оправданным в сложившихся условиях. Попытка уврачевания раскола путем поспешного и неподготовленного образования поместной Украинской Церкви вполне могла обернуться новыми нестроениями в церковной жизни Украины. В случае получения канонической автокефалии не было никаких гарантий относительно возвращения раскольников в лоно Церкви. Кроме того, были очевидны нежелание верующих вост. епархий УПЦ выходить из юрисдикции Московского Патриархата и неприятие ими самой идеи автокефалии, ассоциируемой с проявлением национализма на церковной почве.

Понимая, что круг сторонников автокефалии очень невелик, митр. Филарет отверг все попытки оценить истинное число приверженцев курса на церковную «самостоятельность». 22 янв. 1992 г. митрополит Киевский собрал Украинское епископское совещание, на к-ром настоял на принятии ультимативного требования о предоставлении автокефалии, адресованного Святейшему Патриарху и Свящ. Синоду РПЦ.

Итогом совещания стало еще одно Обращение к Патриарху, Синоду и всем архиереям Московского Патриархата. В нем утверждалось, что из Москвы в продолжение 3 месяцев не поступило никакого ответа на предыдущее обращение, в связи с чем укр. епископы заявляли о якобы создавшемся у них впечатлении, что положительное решение вопроса об автокефалии в Москве умышленно затягивается. Митр. Филарет намеренно стремился обострить отношения с Московской Патриархией, дабы показать себя укр. патриотом и поборником национальной идеи, — эти качества были необходимы для буд. «патриарха Киевского». С аналогичной целью в обращении от

22 янв. все обвинения в адрес митр. Филарета и сообщения о его безнравственном поведении объявлялись не просто клеветой — критика митрополита Киевского квалифицировалась как «выпады против независимости Украины». Митр. Филарет бросил вызов Московской Патриархии, считая, что поддержка укр. гос. руководства, обеспечившая ему практически единогласное одобрение всех его инициатив со стороны епископата, гарантирует положительное решение вопроса об автокефалии.

В то же время Киевский митрополит в тексте обращения пытался опровергнуть очевидное и доказать, что власти Украины отнюдь не оказывают давления на иерархов УПЦ в направлении получения автокефалии. Не соответствовало действительности и утверждение о том, что все епископы УПЦ единодушны и единомысленны в своем стремлении к автокефалии. 3 архиерея — епископы Донецкий и Славянский *Алипий (Погребняк)*, Черновицкий и Буковинский *Онуфрий (Березовский)*, Тернопольский и Кременецкий *Сергий (Генцицкий)* — заявили о несогласии с Киевским митрополитом и отказались поставить подписи под обращением о даровании автокефалии. Под давлением митр. Филарета Синод УПЦ сместил епископов Алипия, Сергия и Онуфрия с занимаемых кафедр и заменил их др. архиереями. Произошло это буквально на следующий день после того, как 3 иерарха выразили несогласие с курсом Предстоятеля Украинской Церкви. Филарет объявил о назначении епископов Сергия и Алипия своими викариями, а владыке Онуфрию предписал поменяться местами с еп. *Иларионом (Шукало)*, управлявшим Ивано-Франковской епархией. Т. о., Киевский митрополит надеялся нейтрализовать влияние несогласных с его линией епископов на их паству. Кроме того, с должности наместника Киево-Печерской лавры был смещен архим. Елевферий, т. к. руководимые им монахи не поддерживали митр. Филарета.

Чтобы нормализовать ситуацию на Украине, Патриарх Алексей II отправил 4 февр. 1992 г. телеграмму на имя митр. Филарета с просьбой до предстоящего 18–19 февр. 1992 г. заседания Синода РПЦ воздержаться от любых канонических прещений в отношении несогласных с его





курсом. В ответ митрополит Киевский заявил: «Прошу Ваше Святейшество и Священный Синод Русской Православной Церкви не принимать никаких постановлений, касающихся внутренней жизни Украинской Православной Церкви...»

Противодействие автокефалистскому курсу митрополита Киевского со стороны 3 укр. архиереев тем не менее мало повлияло на позицию Филарета. 29 янв. 1992 г. обращение епископата УПЦ о даровании автокефалии было доставлено в Москву. Его привезли архиеп. Одесский и Измаильский *Лазарь (Швец)*, епископы Волынский и Луцкий *Варфоломей (Ващук)* и Львовский и Дрогобычский *Андрей (Горак)*. Накануне заседания Синода Патриарху Алексию II было доставлено и открытое письмо Совета по делам религий при Кабинете министров Украины, которое также содержало настоятельную просьбу предоставить автокефалию УПЦ.

На заседании Свящ. Синода РПЦ, проходившем (без участия митр. Филарета, вновь не прибывшего «по болезни») 18–19 февр. 1992 г., было принято «Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету и епископату Украинской Православной Церкви». В нем выражалось недоумение по поводу инсинуаций с якобы имевшим место умышленным затягиванием РПЦ вопроса об автокефалии УПЦ. В послании укр. епископам говорилось: «Просьба Собора Украинской Православной Церкви о предоставлении «полной канонической самостоятельности» выходит за пределы компетенции Священного Синода и может быть ответственно рассмотрена только на соборном уровне (см.: Устав об управлении Русской Православной Церкви. Разд. II, III, V, XV). Руководствуясь этими уставными нормами, Священный Синод передает поднятый Собором Украинской Православной Церкви вопрос Архиерейскому Собору».

В послании также отвергались беспочвенные обвинения в разжигании церковной смуты на Украине, адресованные Киевским митрополитом Московской Патриархии. Сообщалось также, что на заседании Синода не предлагалось провести на Украине церковный референдум,

как утверждалось в обращении укр. епископата, но шла речь лишь о необходимости свободного волеизъявления клира и мирян в соответствии с нормами канонической традиции Православия.

В послании Синоду УПЦ рекомендовалось незамедлительно пересмотреть свое решение от 23 янв. 1992 г. о мерах против епископов, не подписавших обращение о даровании автокефалии. В послании говорилось также о том, что мн. клирики, монашествующие и миряне выразили желание оставаться в лоне Московского Патриархата. Это подтверждало крайнюю сложность и неоднозначность вопроса об автокефалии и необходимость его соборного изучения.

На заседании Свящ. Синода РПЦ 18–19 февр. 1992 г. впервые было заявлено, что в случае действий митр. Филарета, направленных на обретение автокефалии Украинской Церкви неканоническим путем, Московский Патриархат не оставит укр. паству, а примет ее в свою непосредственную юрисдикцию.

Вопрос об автокефалии УПЦ обсуждал *Архиерейский Собор РПЦ 31 марта – 5 апр. 1992 г.* Открывая работу Собора, Патриарх Алексий II, касаясь темы автокефалии, сказал, что обращение укр. епископата с просьбой о даровании автокефалии и Определение Собора УПЦ от 1–3 нояб. 1991 г. были разосланы всем епархиальным архиереям Московского Патриархата для ознакомления. Епископат РПЦ, по словам Патриарха Алексия II, также изучил повторное, январское, обращение митр. Филарета и укр. архиереев и ответное послание Патриарха и Синода РПЦ от 19 февр. 1992 г.

На Соборе состоялась оживленная дискуссия по вопросу об автокефалии. Проведенная в условиях, исключавших давление извне, она позволила участникам Собора сформировать адекватное представление о церковной жизни на Украине. Мнения, высказанные архиереями по данному вопросу, разделились. Итог обсуждения проблемы автокефалии Украинской Церкви стал поистине сенсационным: не только российские иерархи, но и подавляющее большинство укр. епископов высказались против предоставления полной самостоятельности УПЦ. Большинство архиереев укр. епархий дезавуировали свои подписи, поставленные

под обращением с просьбой о даровании автокефалии, т. к. были к тому принуждаемы под страхом прещений со стороны митр. Филарета и притеснений со стороны укр. властей.

Митр. Филарет на Соборе пытался продолжать отстаивать курс на достижение автокефалии. Он говорил о необходимости соответствия между гос. независимостью Украины и автокефальным статусом УПЦ. Но сторонников автокефалии на Соборе выявилось крайне мало: Филарета поддержали лишь неск. архиереев из числа 58 выступавших на Соборе. Телеграммы, присланные в адрес Собора президентом Кравчуком и Кабинетом министров Украины, в которых содержалась настоятельная просьба ускорить положительное решение вопроса об автокефалии УПЦ, большинство архиереев также расценили как попытку вмешательства в жизнь Церкви.

Мн. иерархи обвиняли митр. Филарета в том, что он не только не использовал для блага Церкви и уврачевания раскола предоставленную УПЦ широкую автономию, но и сделал ее орудием укрепления личной власти и произвола против всех несогласных с его курсом. На Соборе стали достоянием гласности факты грубейшего нажима на епископов и клириков с целью принудить их к поддержке линии на достижение автокефалии. Подробности последних конфликтов на этой почве стали широко известны благодаря пикетам, к-рые у московского Данилова муж. мон-ря организовали представители правосл. верующих Украины. Они не только протестовали против автокефалии, но и требовали от Киевского митрополита, запятнавшего себя неблаговидным поведением, уйти на покой. О том же говорили и мн. архиереи на заседаниях Собора. Ульяновский и Мелекесский еп. *Прокл (Хазов)* подчеркнул, что автокефалия не спасет Православие на Украине, если не будет избран новый Предстоятель УПЦ.

Немногочисленные сторонники автокефалии пытались воспрепятствовать обсуждению поведения Киевского митрополита. Они заявили о недопустимости рассмотрения деятельности митр. Филарета на Соборе в Москве, считая, что этот вопрос касается лишь внутренней жизни УПЦ. Но большинство укр. архиереев, напротив, сочли необходимым свободное обсуждение поведения





митр. Филарета именно на Архиерейском Соборе РПЦ, где отсутствовало давление на них со стороны как Киевского митрополита, так и его покровителей из руководства укр. гос-ва.

В ходе дискуссии по вопросу об автокефалии участники Собора констатировали, что сторонников независимости Украинской Церкви крайне мало, а вся кампания за церковную независимость основана исключительно на личных амбициях митр. Филарета, запугавшего епископат и духовенство и принудившего их поддержать идею автокефалии. Поэтому большинство архиереев, выступавших с 1 по 4 апр. 1992 г. на Соборе, высказались категорически против предоставления УПЦ автокефалии на данном этапе. В качестве более действенного средства, направленного на преодоление церковной смуты, архиереи предложили митр. Филарету уйти на покой.

Обсуждение проблемы автокефалии на Соборе постепенно переросло в дискуссию об аморальном поведении Киевского митрополита и его грубых просчетах в управлении Украинской Церковью. Митр. Филарет попытался уйти от соборного обсуждения своей деятельности, заявив, что судить его и разбирать его дело может только укр. епископат, а не Архиерейский Собор РПЦ. Тем не менее большинство иерархов поддержали предложение рассмотреть на Соборе вопрос о смене Предстоятеля УПЦ.

Мнения, изложенные в выступлениях архиереев, участников Собора, обобщил Патриарх Алексей II. Подводя итог дискуссии, Предстоятель РПЦ сказал: «Нас уверяют, что предоставление автокефалии Украинской Православной Церкви решит все вопросы, как ранее нас уверяли в необходимости независимости в управлении и даровании митрополиту титула Блаженнейшего. Но титул Блаженнейшего не спас положения, предоставление независимости и «незалежности» тоже не дало результата. Не вернулись ушедшие в неканоническую автокефалию приходы, раскол укрепился. Возьмем ли мы на себя ответственность за разделение, есть ли у нас уверенность в том, что это принесет благо Святой Церкви? Такой уверенности нет ни у украинского епископата, ни у всего Собора». Патриарх также указал на часто имевшие место факты при-

нуждения к поддержке идеи автокефалии и репрессий против несогласных с митр. Филаретом. Первосвященитель отметил, что попытка увязать решение вопроса о церковном устройстве на Украине с политической конъюнктурой — это путь, на котором невозможно нормальное устройство жизни Церкви. В заключение выступления Патриарх Алексей II также обратился к митр. Филарету с просьбой уйти со своего поста ради мира церковного и предоставить епископам Украины возможность избрать нового Предстоятеля УПЦ.

Наконец, митр. Филарет внял многочисленным просьбам об отставке и согласился покинуть Киевскую кафедру. Но при этом он поставил условием своего ухода проведение выборов нового митрополита Киевского и всея Украины в Киеве, что якобы позволяло избежать обвинений во вмешательстве Москвы в дела УПЦ. На это предложение митр. Филарет получил согласие участников Собора. Ему было обещано предоставить для служения иную епархию. Неск. укр. архиереев предупредили Патриарха о том, что обещаниям Филарета верить нельзя. Дабы развеять сомнения, митр. Филарет по настоянию Патриарха перед крестом и Евангелием обещал, что он сложит свои полномочия, как только соберется Собор УПЦ. Митр. Филарет также обещал сразу же после Архиерейского Собора РПЦ провести заседание Синода УПЦ с целью восстановления на своих кафедрах ранее смещенных епископов.

Было принято Определение Архиерейского Собора РПЦ, в котором говорилось, что в ходе соборного обсуждения выявилось неоднозначное отношение духовенства и верующих Украины к вопросу об автокефалии. В определении отмечалось, что популярная на западе Украины идея церковной независимости не находит отклика в восточноукр. епархиях, а потому, чтобы выражение воли всей полноты УПЦ было истинным, вопрос о ее полной независимости решено вынести на обсуждение ближайшего Поместного Собора РПЦ. Определение также доводило до сведения верующих, что митр. Филарет подаст в отставку с поста Предстоятеля УПЦ на ближайшем Архиерейском Соборе УПЦ. Аналогичное содержание имело и послание, с которым Архиерейский Собор РПЦ обратился к пастырям и пастве УПЦ. Посла-

ние призывало всех склонившихся в автокефалистский раскол к диалогу о восстановлении единства в Церкви.

Хотя планы митр. Филарета добиться автокефалии УПЦ не увенчались успехом на Архиерейском Соборе РПЦ в Москве, он вопреки обещанию не оставил попыток создать на Украине независимую церковную структуру. 7 апр. 1992 г., в день праздника Благовещения, за богослужением в киевском Владимирском соборе Филарет объявил об отказе сложить с себя обязанности Предстоятеля УПЦ. 14 апр. на пресс-конференции в Укринформгентстве он заявил, что Архиерейский Собор в Москве прошел с нарушениями Устава об управлении и регламента РПЦ. Филарет сказал, что на Соборе в Москве его присяга была вынужденной, а потому недействительной. Он, по его словам, был оклеветан и по этой причине отказался уйти в отставку. Митр. Филарет заявил, что намерен оставаться на посту Предстоятеля УПЦ до конца жизни.

Всемерная поддержка противоканоническим действиям митр. Филарета была оказана со стороны администрации президента Кравчука. Тем не менее, когда Филарет призвал укр. архиереев собраться в его киевской резиденции и поддержать его, откликнулся лишь викарий Тернопольской епархии, Почаевский еп. Иаков *Панчук*, наместник Почаевской лавры, изгнанный братией из обители как сторонник Филарета. Архиереи, к-рые на Архиерейском Соборе в Москве выступали поборниками автокефалии, отказались поддержать Филарета. Лишь спустя неск. месяцев к Филарету примкнул и уклонился в раскол еп. Львовский Андрей (Горак). Большинство верующих также отнеслись к действиям митр. Филарета крайне негативно. Практически во всех храмах Украины прекратилось поминовение Предстоятеля УПЦ за богослужением. Наиболее резко отрицательное отношение к идее автокефалии Украинской Церкви и личности Киевского митрополита выразила Одесская епархия. В обращении к Патриарху Алексею II выражалась просьба принять ее в непосредственное Патриаршее управление.

17 апр. 1992 г. Патриарх Алексей II направил митр. Филарету письмо с нарочным, в котором просил Киевского митрополита сообщить, соответ-





ствует ли действительности распространяемая через СМИ информация об изменении его решения оставить пост Предстоятеля Украинской Церкви. Письменного ответа Филарет не дал, от него также не последовало ответа на приглашение прибыть на заседание Свящ. Синода РПЦ, к-рое должно было состояться 6–7 мая 1992 г.

30 апр. 1992 г. в Житомире по инициативе Житомирского и Овручского архиеп. *Иова (Тывонюка)* состоялось Собрание архиереев, духовенства, монашествующих, представителей правосл. братств и мирян УПЦ. Из числа архиереев помимо архиеп. *Иова* на собрании присутствовали: митр. *Агафангел (Саввин)*, епископы Кировоградский *Василий (Васильцев)*, Черновицкий *Онуфрий (Березовский)*, Тернопольский *Сергий (Генсицкий)*, Донецкий *Алипий (Погребняк)*. Заявление Киевского митрополита было подвергнуто участниками собрания острой критике, Филарет был обвинен в клевете на Архиерейский Собор и в клятвopепреступлении. Собрание потребовало от Киевского митрополита незамедлительной отставки. Участники собрания также заявили, что настаивают на проведении 11 мая 1992 г. Архиерейского Собора УПЦ, с тем чтобы на нем принять отставку митр. Филарета.

Деятельность митр. Филарета стала предметом обсуждения на расширенном заседании Свящ. Синода РПЦ 6–7 мая 1992 г. Филарет на заседание Синода не явился. Члены Синода решительно осудили его заявление по поводу московского Архиерейского Собора как не соответствующее истине и вводящее в заблуждение паству. Синод квалифицировал слова Киевского митрополита как «хулу на соборный разум Церкви, действующий по водительству Святого Духа», и предписал митр. Филарету до 15 мая 1992 г. созвать Архиерейский Собор УПЦ, подать на нем прошение об отставке с поста ее Предстоятеля. В связи с чрезвычайным положением, возникшим в УПЦ по вине ее Первоиерарха, Синод запретил митр. Филарету до Архиерейского Собора УПЦ действовать в качестве ее Предстоятеля, а именно: созывать Синод, рукополагать архиереев, издавать указы и обращения. Исключением мог быть только Собор, на к-ром Филарет должен был подать в отставку. Реше-

нием Синода все прещения и наказания, к-рые уже были или могли быть наложены на архиереев, клириков и мирян митрополитом в связи с поддержкой ими постановлений Архиерейского Собора РПЦ 31 марта — 5 апр. 1992 г., объявлялись незаконными и недействительными. Синод предупредил Филарета о том, что в случае неисполнения постановлений Собора и данного решения Синода он будет предан церковному суду. О принятых на Синоде РПЦ решениях укр. паства была извещена Посланием Святейшего Патриарха и Свящ. Синода, в к-ром подчеркивалось, что решения, пресекающие антиканонические действия митр. Филарета, находятся в строгом соответствии с соборными определениями и не являются покушением на самостоятельность УПЦ, дарованную ей Архиерейским Собором РПЦ в окт. 1990 г.

По результатам расширенного заседания Свящ. Синода РПЦ 7 мая 1992 г. была проведена пресс-конференция для представителей СМИ. Патриарх Алексей II сообщил на ней об итогах Архиерейского Собора РПЦ и обрисовал ситуацию, сложившуюся на Украине в результате противоканонических действий митр. Филарета. Митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл (Гундяев)* отметил, что до 95% верующих и клира УПЦ выступают категорически против дарования ей канонической автокефалии и выхода ее из юрисдикции Московского Патриархата.

Митрополит Киевский не внял призывам прекратить опасную для Церкви раскольническую деятельность. Собора УПЦ, на к-ром Филарет ушел бы в отставку и обеспечил бы избрание ее нового Предстоятеля, он так и не созвал. В связи с этим Свящ. Синод РПЦ, заседавший 21 мая 1992 г. (вновь в отсутствие Филарета, отказавшегося явиться) и имевший суждение о положении в УПЦ, поручил старейшему по хиротонии среди укр. иерархов — митр. Харьковскому и Богодуховскому *Никодиму (Руснаку)* — незамедлительно созвать и провести до праздника Св. Троицы Архиерейский Собор УПЦ для избрания ее нового Предстоятеля. Свящ. Синод рекомендовал провести выборы тайным голосованием не менее чем из 3 выдвинутых Архиерейским Собором кандидатов. На том же заседании

Свящ. Синода было определено, что до выборов нового Предстоятеля УПЦ будет управлять митр. Никодим. В ответ на это 25 мая 1992 г. Филарет отправил на имя Патриарха Алексея сообщение о том, что он считает решения Синода «необнованными и недееспособными».

26 мая 1992 г. Предстоятель РПЦ направил Филарету еще одну телеграмму, в к-рой возвал к совести архиерея и просил его уйти в отставку. В тот же день Филарет собрал в Киеве своих немногочисленных сторонников, громко назвав свое мероприятие «Всеукраинской конференцией по защите канонических прав Украинской Православной Церкви». Ни одного архиерея в ее составе не было. «Конференция» отвергла решения Свящ. Синода РПЦ от 7 и 21 мая 1992 г. Небольшая группа клириков и мирян, поддержавших Филарета, стремясь вовлечь в церковный конфликт на Украине К-польского Патриарха *Варфоломея I*, обратилась к нему с посланием, в к-ром заявлялось об отвержении акта 1686 г. о передаче Киевской Митрополии из юрисдикции К-польской Церкви в ведение Московского Патриархата. 30 мая 1992 г. Филарет направил Патриарху Варфоломею послание, в к-ром обвинил Московскую Патриархию в «антиканонической деятельности» и в том, что она «фактически учинила раскол в лоне Украинской Православной Церкви». Филарет просил К-польского Патриарха принять его вместе с ближайшими помощниками под свою юрисдикцию.

Во исполнение Определения Свящ. Синода РПЦ от 21 мая 1992 г. Архиерейский Собор УПЦ собрался 27 мая 1992 г., как и было предписано, под председательством митр. Никодима. На Собор приехали 18 укр. иерархов. Ввиду того что не явившийся на Собор Филарет, поддерживаемый властями Украины, мог воспрепятствовать проведению Собора, используя все имеющиеся в его распоряжении средства — от властных структур до формирований националистических боевиков, — Собор проходил не в Киеве, а в Харькове. Президент Кравчук требовал от руководства Харькова и области воспрепятствовать выборам нового Предстоятеля УПЦ. Тем не менее Собор сместил митр. Филарета с Киевской кафедры и с поста Первоиерарха УПЦ и почислил его за штат



с запрещением в священнослужении. Новым Предстоятелем УПЦ епископат в ходе тайного голосования, проходившего в 2 тура, большинством голосов (16 из 18) избрал митр. Ростовского и Новочеркасского *Владимира (Сабодана)*. В соответствии с 3-м пунктом Определения об УПЦ, принятого Архиерейским Собором РПЦ 27–28 окт. 1990 г., Патриарх Московский и всея Руси Алексей II благословил митр. Владимира на первосвятительское служение в УПЦ.

На заседании Свящ. Синода РПЦ, к-рое состоялось 28 мая 1992 г., было выражено согласие с решением Архиерейского Собора УПЦ о смещении митр. Филарета и избрании митр. Владимира Предстоятелем УПЦ. Определением Синода для рассмотрения дела митр. Филарета, бывш. Киевского и всея Украины, на 11 июня 1992 г. было назначено провести в Москве Архиерейский Собор РПЦ. Решение Архиерейского Собора УПЦ об избрании митр. Владимира на пост ее Предстоятеля было с одобрением воспринято большинством Поместных Православных Церквей. Предстоятели Церквей вскоре после харьковского Собора направили телеграммы в адрес Патриарха Алексея II с выражением поддержки решений Собора и сообщением о признании митр. Владимира единственным законным первоиерархом УПЦ.

Во исполнение определения Свящ. Синода для рассмотрения деятельности митр. Филарета был созван *Архиерейский Собор РПЦ 11 июня 1992 г.* Накануне Собора укр. архиереи сделали заявление, в к-ром давалась обстоятельная характеристика противоканонических действий Филарета. Укр. епископы обвинили бывш. Предстоятеля УПЦ в жестоким и высокомерном отношении к архиереям и клирикам. Это квалифицировалось как грубое физическое и духовное насилие, за которое клирик, согласно 27-му прав. св. апостолов, подлежит извержению из сана. Обвинялся митрополит и в соблазне, вносимом в среду верующих своим поведением, что давало повод для поношения и хулы на Церковь со стороны внешнего мира. Подобные действия также подлежали каноническому наказанию в соответствии с 3-м прав. I Вселенского Собора и 5-м прав. Пято-Шестого (Трульского) Собора. Невыполне-

ние Филаретом обещания созвать в Киеве Архиерейский Собор и подать на нем в отставку, данного перед крестом и Евангелием, было приравнено украинскими епископами к клятвопреступлению. За подобные действия 25-е прав. св. апостолов предусматривает извержение из сана. Под действие 6-го прав. II Вселенского Собора попадали публичные выступления Филарета через СМИ, направленные на дискредитацию и извращение решений Архиерейского Собора РПЦ, проходившего 31 марта – 5 апр. 1992 г. Они были расценены епископами как клевета и хула на соборный разум Церкви. В заявлении также говорилось: «Митрополит Филарет, проигнорировав решения Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви от 27 мая 1992 года и потеряв совесть пастыря, святотатственно усвоил себе не принадлежащее право на священнодействия в качестве архиерея. В частности, он неоднократно совершал Божественную литургию и рукополагал диаконов, пресвитеров и даже епископов, не имея на то никакого полномочия со стороны Священного Синода». За эти действия бывший первоиерарх подлежал «анафеме пред всем народом» согласно 88-му прав. св. Василия Великого и 28-му прав. св. апостолов. В совокупности действия Филарета епископы расценили как учинение раскола в Церкви, что наказывается лишением сана на основании 15-го прав. Двукратного Собора. Укр. архиереи, изложив эти аргументы, настоятельно просили Архиерейский Собор РПЦ «принять в отношении митрополита Филарета, как сознательного нарушителя церковного благочестия и канонического порядка, строгие меры взыскания, как того требуют священные каноны...»

Архиерейский Собор РПЦ, созданный для суждения о противоканонической деятельности митр. Филарета и ее последствиях, проходил в московском Даниловом мон-ре. Троекратно приглашавшийся на Собор Филарет так и не прибыл на его заседание; вместе с еп. Почаевским Иаковом он объявил о неподчинении Собору, подтвердив тем самым свой окончательный разрыв с Церковью и уход в раскол. На суд Архиерейского Собора было представлено заявление укр. епископата, подписанное 16 иерархами. Собор принял

его в качестве иска и постановил, что судебную власть по делу митр. Филарета применит полнота Архиерейского Собора на настоящем его заседании. В ходе состоявшегося после этого судебного разбирательства участники Собора признали, что обвинения в адрес митр. Филарета, изложенные в заявлении, соответствуют истине. Архиереи Украинской Церкви и епископы, ранее проходившие служение на Украине, свидетельскими показаниями подтвердили достоверность всех пунктов обвинения, выдвинутых против Филарета. Ими были подтверждены следующие преступления бывшего председателя Украинской Церкви: авторитарные методы управления Украинской Церковью и Киевской епархией, игнорирование соборного голоса Церкви, проявления жестокости и высокомерия в отношениях с собратьями по архиерейскому служению, клириками и мирянами, отсутствие сострадания и христианской любви; образ жизни, не соответствующий требованиям канонов и бросающий тень на Церковь; клятвопреступление, выразившееся в нарушении слова, данного перед крестом и Евангелием; сознательное извращение подлинных решений Архиерейского Собора, хула и клевета на Собор и тем самым на правосл. Церковь; совершение священнодействий, в т. ч. диаконских, пресвитерских и епископских хиротоний, в состоянии канонического запрещения; единоличное присвоение соборной власти, выразившееся в угрозе наложения прещения на архиереев, к-рые, действуя в соответствии с канонами и Уставом УПЦ, приняли на Архиерейском Собрании в Харькове 27 мая 1992 г. решение о смещении его с поста митрополита Киевского и всея Украины с запрещением в служении; учинение раскола в Церкви незаконным рукоположением новых епископов и назначением их на кафедры, занятые каноническими архиереями, и иными преступными действиями.

Было проведено голосование, по итогам которого Собор постановил: «1. Извергнуть митрополита Филарета (Денисенко) из сущего сана, лишив его всех степеней священства и всех прав, связанных с пребыванием в клире. 2. Считать все рукоположения в сан диакона, пресвитера и епископа, совершенные митрополитом Филаретом в запрещенном состоянии с 27 мая с. г., а также все

прещения, наложенные им на клириков и мирян с 6 мая с. г., незаконными и недействительными. 3. Извергнуть из сана епископа Почаевского Иакова (Панчука) за соучастие в антиканонических действиях бывшего митрополита Киевского Филарета, лишив его всех степеней священства. 4. Решения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о извержении митрополита Филарета (Денисенко) и епископа Иакова (Панчука) из сущего сана и о лишении их всех степеней священства довести до сведения Предстоятелей всех Поместных Православных Церквей».

Архиерейский Собор обратился с Посланием к пастырям и верным чадам УПЦ, оповещавшим о том, что в укр. Православии возник новый раскол. До вехома верующих доводились решения Собора. Особо отмечалось в послании, что извержение из сана Филарета (Денисенко) и Иакова (Панчука) никоим образом не связано с принципиальным отношением к проблеме автокефалии Украинской Церкви, которая станет предметом рассмотрения на Поместном Соборе РПЦ. Участники Собора подтвердили стремление решить вопрос об автокефалии на основе свободного волеизъявления верующих. Наличие архиереев, выступавших за предоставление УПЦ канонической автокефалии, среди епископов, осудивших Филарета и Иакова, было подтверждением того, что последние понесли наказание не за свои убеждения, а за направленные против Церкви действия. В послании также содержалось предупреждение о том, что «все миряне, которые отныне будут вступать в церковное общение с бывшими митрополитом Филаретом (Денисенко) и епископом Иаковом (Панчуком), подвергаются отлучению от Церкви, а клирики — извержению из сана» в соответствии с 4-м прав. Антиохийского Собора и 2-м прав. св. апостолов.

Лишенный священного сана, Филарет стал искать опору не только у гос. власти Украины, но и у открыто экстремистских сил, прежде всего боевиков из молодежной националистической орг-ции УНА-УНСО (Украинская национальная ассамблея — Украинская национальная самооборона). Именно последние вместе с милицией преградили доступ в митрополичью резиденцию делега-

ции представителей канонической Церкви, к-рые пришли принять дела у низложенного Филарета. То же самое повторилось и у входа в кафедральный Владимирский собор, когда туда приехал новоизбранный Предстоятель УПЦ — митр. Киевский и всея Украины Владимир, восторженно встреченный правосл. киевлянами. Боевики из УНА-УНСО перекрыли подступы к храму и забаррикадировались изнутри. Чтобы избежать кровопролития, митр. Владимир призвал православных не применять силу и отправился в Киево-Печерскую Успенскую лавру. Т. о., УПЦ лишилась Владимирского собора и хранящихся в нем святынь — мощей св. вмц. Варвары и сщмч. Макария, митр. Киевского. В наст. время этот храм остается в руках Д. и его приверженцев.

При поддержке президента Кравчука Филарет сохранил за собой контроль за денежными средствами УПЦ. Президентскими указами были устранены с постов чиновники, к-рые отказывали Филарету в поддержке. В их числе оказался и председатель Совета по делам религий Н. А. Колесник, его место занял А. Зинченко, поддержавший Филарета. Кравчук и Зинченко объявили незаконными решения харьковского Архиерейского Собора УПЦ. Президиум Верховной Рады Украины по инициативе депутата Д. В. Павлычко (греко-католика по вероисповеданию) принял заявление, в к-ром харьковский Собор объявлялся не только незаконным, но и неканоническим. В то же время вопреки негласному приказу властей о поддержке филаретовцев далеко не все структуры МВД были на стороне Д. Так, когда накануне приезда митр. Киевского и всея Украины Владимира в Киев боевики из УНА-УНСО совершили нападение на Киево-Печерскую лавру и пытались штурмом овладеть мон-рем, монахи и верующие отбили их натиск совместно с подразделением ОМОН «Беркут», прибывшим для обороны лавры от националистов.

Несмотря на поддержку властей и большие финансовые возможности, Филарет оказался в полной изоляции со стороны канонического Православия. В создавшейся ситуации для него оставался один выход — пойти на объединение с УАПЦ, которую он недавно обличал как раскольническую. Для того чтобы снять

напряжение в отношениях с гос. властью и избежать обвинений в незаконности, правосл. иерархи во главе с митр. Киевским и всея Украины Владимиром решили провести новый Собор УПЦ в стенах Киево-Печерской лавры. Назначен он был на 27 июня 1992 г. Собор был призван еще раз подтвердить решения харьковского Собора. Зная о планах проведения Собора канонической Церкви, Филарет решил опередить события и при поддержке властей Украины объединиться с УАПЦ в одну конфессию — «Украинская православная церковь — Киевский патриархат» (иначе — *Украинская православная церковь Киевского патриархата*, или УПЦ КП). Создание УПЦ КП юридически ликвидировало как УАПЦ, так и УПЦ (представленную в объединительной акции лишь Д. и Иаковом (Панчуком)). Филарет надеялся, что тем самым каноническая Церковь, наибольшая по численности приходов и приверженцев конфессия Украины, с момента «объединения» окажется вне закона и потеряет все права.

Без вехома престарелого «патриарха» УАПЦ Мстислава Скрыпника при поддержке властей и содействии депутатов-националистов между Филаретом и представителями УАПЦ состоялись переговоры об объединении. Этому в значительной мере способствовало то, что в июне 1992 г. на соборе УАПЦ в Киеве управляющему делами УАПЦ «митрополиту» *Антонию (Масендичу)* были предоставлены исключительные полномочия и было разрешено принимать в отсутствие Мстислава наиболее важные решения самостоятельно, хотя и после предварительной телефонной консультации с пребывавшим в США «патриархом». По словам Антония (Масендича), на «епископат» УАПЦ оказали сильное давление депутаты Верховной Рады Павлычко, Н. Скорик, Л. Червоний, В. Поровский, Тернопольский и др., к-рые настаивали на объединении с Филаретом, ссылаясь при этом на распоряжение президента Кравчука. «Архиереи» УАПЦ Василий *Романюк* (пострижен в УАПЦ в монашество с именем Владимир), Спиридон Бабский и Антоний (Масендич) неоднократно встречались с Филаретом и обсуждали условия возможного союза. Филарет требовал 25 июня созвать «объединительный собор», с тем чтобы опередить открытие

Собора канонической Церкви и 26 июня совершить совместную службу с «иерархами» УАПЦ; для проведения службы правительство обещало предоставить Софийский собор.

25 июня 1992 г. в Киев для участия в соборе УАПЦ прибыли ее раскольнические «архиереи», за исключением «епископов» Тернопольского Василия *Боднарчука* и Львовского Петра *Петруся*. На собор также явились экстремистски настроенные депутаты Верховной Рады, которые в ультимативной форме потребовали от «епископов» УАПЦ объединиться с Филаретом, угрожая в противном случае расправой. Тем не менее 3 «епископа» УАПЦ: Андрей Абрамчук, *Антоний (Фиалко)* и *Николай (Грох)* — покинули собрание, отказавшись от объединения с Филаретом. Позже Абрамчук все-таки вошел в состав УПЦ КП, а Антоний (Фиалко) и Николай (Грох) принесли покаяние и после получения законной хиротонии стали каноническими епископами в УПЦ. Впоследствии к ним также присоединился *Пантелеимон (Романовский)*.

На мероприятии, которое его организаторы назвали «Всеукраинский православный собор», было постановлено «объединить Украинскую Православную Церковь и Украинскую Автокефальную Православную Церковь в единую Украинскую Православную Церковь — Киевский Патриархат». УПЦ КП была объявлена правопреемницей УПЦ и УАПЦ, всех их средств, имущества, включая храмы, мон-ри, учебные заведения и банковские счета. Главой УПЦ КП номинально был объявлен «патриарх» Мстислав Скрышник. Одновременно было решено «в связи с крайней необходимостью укрепления руководства Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата, учитывая пребывание Патриарха Мстислава за рубежом Украины, а также его возраст (94 года), что усложняет руководство Церковью, ввести должность Заместителя Патриарха Киевского Патриархата Престола» и «утвердить Заместителем Патриарха Благочиннейшего Филарета, Митрополита Киевского и всея Украины». Управляющим делами УПЦ КП стал Антоний (Масендич). Помимо «Синода» была также образована «Высшая церковная рада» УПЦ КП, в состав которой помимо 4 наиболее влиятель-

ных раскольнических «протоиереев» вошли народные депутаты Червоный, О. Шевченко и Поровский, известные своими экстремистскими убеждениями. 26 июня 1992 г. была совершена торжественная служба по случаю образования УПЦ КП. Бывший митрополит вместе с «иерархами» УАПЦ совместно отслужили молебен и литургию в Софийском соборе. Акция раскольников завершилась снятием анафемы с гетмана Ивана *Мазепы*.

Менее чем через 2 года после объединения с УАПЦ Антоний (Масендич), принеся покаяние и вернувшись в лоно канонической Церкви, назвал собор УПЦ КП «нелегитимным и незаконным», «совершенно не соответствующим канонам Православия». Такой же т. зр. придерживался и Генеральный прокурор Украины В. Шишкин, осмелившийся опротестовать «объединительный собор» и поставивший под сомнение легитимность новоявленной УПЦ КП. Однако он был снят с поста президентом Кравчуком. «Всеукраинский собор», организованный Филаретом, действительно проходил вопреки воле подавляющего большинства тех, от лица кого совершалось «объединение», причем с обеих сторон. Ни единого епископа УПЦ, которую якобы представлял Филарет, на соборе не было. Со стороны УАПЦ также далеко не все были согласны пойти на союз с Филаретом. Среди противников этого альянса был и сам глава УАПЦ «патриарх» Мстислав. Узнав об образовании УПЦ КП, Мстислав долго не хотел признавать новую «церковь», и лишь с большим трудом его удалось уговорить стать во главе УПЦ КП, к-рой в реальности руководил Филарет.

26 июня 1992 г. в Киево-Печерской лавре состоялся Архиерейский Собор УПЦ. Он признал Архиерейский Собор, проходивший 27–28 мая 1992 г. в Харькове, каноническим и законным и утвердил все его деяния. Собор утвердил избрание Предстоятелем УПЦ митр. Владимира (Сабодана) и призвал к единству всех верующих в связи с антиканонической деятельностью Филарета. Т. н. объединение, состоявшееся 25 июня 1992 г., рассматривалось как личное дело Филарета и объявлялось не имеющим никакого отношения к УПЦ. Собор признал недопустимыми вмешательства гос. властей Украины в церковные дела и поддержку, оказы-

ваемую ими раскольникам, и обратился к судебным инстанциям Украины с просьбой положить конец незаконным действиям Филарета. К постановлению Собора было добавлено за подписью управляющего делами УПЦ Житомирского и Овручского архиеп. Иова (Тывонюка) особое приложение. В нем содержалось обращение к органам прокуратуры с просьбой о возбуждении против Филарета уголовного дела по факту присвоения им имущества и денежных средств УПЦ. Однако реакции на это заявление от прокуратуры не последовало. Администрация Киева также не откликнулась на просьбу о возвращении канонической Церкви Владимирского собора и митрополичьей резиденции. Возмущение правосл. общественности произволом, творимым Филаретом, было столь велико, что Кравчук был вынужден принять митр. Владимира по окончании Собора и признать полную законность его избрания и легитимность УПЦ.

После создания УПЦ КП Филарет и Антоний (Масендич) ездили в Стамбул к Патриарху К-польскому Варфоломею I с намерением добиться от него признания статуса автокефальной Поместной Церкви. Однако, приняв раскольников, Патриарх не оказал им поддержки. Отказал он и в выдаче св. мира для УПЦ КП. Одновременно Патриарх Московский и всея Руси Алексей II обратился с письмом к К-польскому Патриарху Варфоломею, в к-ром изложил церковную ситуацию на Украине, возникшую в связи с раскольнической деятельностью Филарета. Предстоятель Русской Церкви выразил надежду, что Патриарх Варфоломей не допустит распространения раскола и не окажет поддержки раскольникам. В ответ из Стамбула в Москву поступило сообщение о том, что литургического общения Патриарха Варфоломея с укр. раскольниками не было. 26 авг. 1992 г. К-польский Патриарх известил Патриарха Московского о признании митр. Владимира (Сабодана) единственным законным Предстоятелем УПЦ и о поддержке решения о лишении Филарета священного сана.

К кон. 1992 г. «патриарх» Мстислав изменил отношение к УПЦ КП и объявил объединительную акцию Филарета и Антония (Масендича) их частным делом. Скрышник признал факт лишения сана Филарета



Московским Патриархатом и в свою очередь объявил лишенными сана Антония (Масендича) и Владимира Романюка — главных инициаторов создания УПЦ КП. Однако эти акты пребывавшего в США «патриарха Киевского» не были обнародованы на Украине.

Филарет, прежде заявлявший, что УАПЦ — это «канализация, куда текут все нечистоты», теперь возглавил автокефалистский раскол, оттеснив от управления его первоначальных лидеров — Мстислава Скрыпника и Антония (Масендича). Ранее почти не умевший говорить по-украински, теперь Филарет старался подчеркнуть приверженность националистическим убеждениям. Показателем доминирующего положения Филарета в УПЦ КП стала весьма необычная акция, предпринятая им вскоре после «объединительного собора»: изверженный из сана бывш. митрополит Киевский заново рукоположил большинство «архиереев», перешедших под его начало из УАПЦ. При поддержке президента Кравчука и депутатско-националистов Тернопольского, Поровского, Червоного, Скороика и др. УПЦ КП стала крайне агрессивно действовать против канонической Церкви и расширять свою структуру на всей территории Украины. Несмотря на то что вне Зап. Украины раскол не находил поддержки у большинства правосл. населения, здесь при содействии гос. властей УПЦ КП передавались храмовые здания. Нек-рые храмы УПЦ были захвачены при помощи боевиков УНА-УНСО и др. экстремистских формирований, к-рым Филарет стал активно покровительствовать. Во 2-й пол. 1992 — нач. 1993 г. при поддержке националистических политиков приверженцы УПЦ КП организовали серию захватов правосл. храмов: были захвачены кафедральные соборы в Луцке, Ровно и храмы в ряде др. городов. Неск. раз боевики из УНА-УНСО пытались захватить Киево-Печерскую лавру, но монахам и мирянам удавалось ее отстоять.

Чтобы обеспечить себе господствующее положение в УПЦ КП, Филарет назначал на ключевые посты в раскольническом сообществе своих ставленников. С этой целью «заместитель патриарха» проводил многочисленные «епископские хиротонии». Нередко филаретовских «епископов» ставили на кафедры, которые суще-

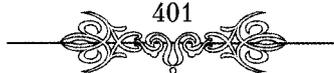
ствовали в УПЦ КП практически номинально: за пределами Зап. Украины мн. епархии раскольников включали лишь по неск. приходов, и то, как правило, малочисленных. Так, напр., к 1 янв. 1993 г. в Днепропетровской и Полтавской епархиях УПЦ КП было всего по 5 приходов, в Житомирской и Харьковской — по 4, в Запорожской и Одесской — по 3, в Сумской — 2, в Донецкой, Кировоградской и Луганской — по 1 религиозной общине. Новые «епископы», ставленники Филарета, в короткий срок заняли в УПЦ КП доминирующее положение и оттеснили «архиереев», начинавших деятельность в УАПЦ. Прежний авторитарный стиль церковного руководства Филарет продемонстрировал и в новых условиях. Мн. «епископы» УПЦ КП не пожелали терпеть произвола «заместителя патриарха» и стали приносить покаяние, возвращаясь в лоно канонической Церкви. Только за 1,5 года, прошедшие с момента создания УПЦ КП, ее покинуло 12 раскольнических «архиереев», в т. ч. один из создателей УПЦ КП Антоний (Масендич).

Внутри УПЦ КП далеко не все были согласны с узурпацией власти Филаретом. Против диктатуры «заместителя патриарха» выступали прежде всего идейные националисты, понимавшие, что Филарет примкнул к расколу лишь из конъюнктурных соображений. Раскольники из зарубежной укр. диаспоры после смерти Скрыпника не захотели оставаться в юрисдикции УПЦ КП и, избрав своим главой митр. Константина (Багана), вскоре перешли в юрисдикцию К-польского Патриархата. На Украине недовольные тем, что идею автокефалии «оседлал» Филарет, сплотились вокруг «архиепископа Львовского» Петра Петруса и «протоиерея» Владимира Яремы. Большинство западноукраинских раскольничьих приходов отказалось подчиняться Филарету, они настаивали на восстановлении УАПЦ. УПЦ КП покинуло свыше 1/3 общего числа ее приходов. Фактически весной 1993 г. на Украине оформились 2 самостоятельные раскольнические конфессии, причем обе формально возглавлялись «патриархом» Мстиславом, но управлялись совершенно др. лицами. Окончательное восстановление УАПЦ и ее полное размежевание с УПЦ КП

произошло после смерти Скрыпника (11 июня 1993).

Кончина Мстислава поставила перед обеими группировками автокефалистов вопрос о его преемнике, что неминуемо приводило к появлению 2 новых «патриархов Киевских». В УАПЦ, возрожденной после смерти Скрыпника, «патриархом» стал один из зачинателей автокефалистского раскола кон. 80-х гг. XX в. львовский прот. Владимир Ярема (пострижен в монашество с именем Димитрий). 7 сент. 1993 г. «Второй поместный собор УАПЦ» избрал Димитрия «патриархом Киевским» и главой УАПЦ.

Но несмотря на стремление Филарета стать «патриархом», в рядах УПЦ КП образовалась значительная партия противников его избрания. Они понимали, что Филарет необходим УПЦ КП как гарант благоприятного отношения к ней со стороны властей, но вместе с тем полагали, что его избрание на «патриаршество» оттолкнет многих от раскола. Эта группа лиц была склонна избрать «патриархом» какого-то иного деятеля, но при этом соглашалась сохранить реальную власть в УПЦ КП за Филаретом. Оппозицию Филарету в УПЦ КП возглавил Антоний (Масендич). Несмотря на поддержку депутатов Верховной Рады и председателя Совета по делам религий Зинченко, Филарет не смог стать «патриаршим местоблюстителем» и согласился на избрание таковым 14 июня 1993 г. Владимира Романюка. Выборы нового «патриарха» УПЦ КП были отложены до осени. 21–24 окт. 1993 г. в Киеве состоялся новый собор УПЦ КП. На соборе народные депутаты Поровский, Червоный и Скорик требовали избрания Филарета «патриархом». В знак протеста Антоний и неск. др. «архиереев» УПЦ КП покинули собор. Эта акция подействовала, и 23 окт. 1993 г. «патриархом Киевским» был избран «местоблюститель» Владимир Романюк. Филарет же по-прежнему остался «Блаженнейшим митрополитом Киевским» и «заместителем патриарха Киевского и всея Руси-Украины». Свящ. Синод РПЦ отозвался на возникновение 2 раскольничьих «патриархатов» постановлениями, которые были приняты на заседании 1 нояб. 1993 г. Синод определил считать избрания обоих «Киевских патриархов» самочинными, а лиц,





дерзнувших незаконно присвоить патриарший сан, святотатцами, принявшими смертный грех на души.

Избрание на «патриаршество» Романюка мало изменило ситуацию внутри УПЦ КП. Новый «патриарх» находился в полной зависимости от своего «заместителя», к-рый в реальности по-прежнему руководил УПЦ КП. Филарет свободно распоряжался всеми финансами УПЦ КП, для чего организовал специальный «Банк Киевского патриархата». Из средств УПЦ КП финансировались не только отдельные политики, но и политические движения, сотрудничество с к-рыми было выгодно Филарету. Он по-прежнему покровительствовал боевикам-националистам из УНА-УНСО, создал в УПЦ КП собственные силовые структуры на базе своей бывш. охраны, официально оформив ее как квазицерковную организацию «Чин святителя Илариона».

УПЦ КП стала прибежищем для раскольников, к-рые были отторгнуты от различных Поместных Православных Церквей. Так, напр., в лоно «Киевского патриархата» были приняты представители «Украинской автокефальной православной церкви соборноправной» — одной из американских ветвей УАПЦ, организованной в 1942 г. и после второй мировой войны следовавшей принципам, на к-рых строилась «самосвятская» УАПЦ Василия *Липковского*. К УПЦ КП некоторое время примыкала раскольническая группа «митрополита» Миланского Евлогия — «митрополия Западной Европы и Канады». В состав УПЦ КП также вошли нек-рые раскольнические приходы на территории России. В частности, в 1994 г. в УПЦ КП была создана Курско-Обоянская епархия, в 1996 г. — Сибирская, в подмосковном Ногинске на протяжении неск. лет существовала Богородская епархия. К УПЦ КП также присоединилось несколько раскольнических «архиереев» в Греции. Филарет вступил в общение с раскольническими сообществами, существующими в Болгарии и Черногории.

Владимир Романюк очень непродолжительное время являлся «патриархом Киевским». Он скончался 14 июля 1995 г. на 70-м году жизни при весьма неясных обстоятельствах, к-рые заставили усомниться в естественном характере смерти главы УПЦ КП. В частности, сообщалось

о том, что незадолго до кончины Романюка осложнились его отношения с Филаретом, поскольку глава УПЦ КП пытался инициировать расследование финансовой деятельности контролируемого Филаретом банка УПЦ КП. Романюк также собирался осуществить комплексную проверку финансово-хозяйственной деятельности Киевской епархии УПЦ КП, к-рую возглавлял Филарет, и с этой целью обратился за содействием в Управление внутренних дел Киева. Владимир беспокоился за личную безопасность. В апр. 1995 г. он обратился в правоохранительные органы с просьбой выделить ему охрану, отмечая, что он подвергается грубому нажиму со стороны Филарета и его окружения. Накануне состоявшегося 20 мая 1995 г. синода УПЦ КП Романюк вновь обращался в органы МВД с просьбой обеспечить его безопасность, т. к. боялся реакции Филарета на планируемое «патриархом» упразднение должности «заместителя патриарха», занимаемой Филаретом. Тем не менее его приверженцы в агрессивной и грубой форме принудили «патриарха» отказаться от намерения снять Филарета с поста «заместителя».

Похороны «патриарха» Владимира Романюка, проходившие 18 июля 1995 г., Филарет использовал для привлечения внимания к УПЦ КП и демонстрации ее силы и амбиций всему укр. обществу. Его провокационные действия привели к серьезным беспорядкам у стен собора Св. Софии в Киеве, в результате к-рых пострадало множество людей. Филарет сделал все, чтобы его образ как горячего поборника автокефалистского движения и ревнителя памяти почившего «патриарха» стал заметен накануне выборов нового главы УПЦ КП. Эти драматические события не помешали лидеру раскольников выступить с заявлениями, в к-рых он вновь потребовал от властей Украины признать УПЦ КП «национальной церковью» и передать ей главнейшие храмы Украины. В авг. 1995 г. Архиерейский Собор канонической УПЦ, состоявшийся в Киевско-Печерской лавре, оценил июльские события на Софийской пл. как провокацию, связанную с похоронами «патриарха» Владимира, в очередной раз подтвердившую, что «Киевский патриархат» — организация не религиозная, а политическая, которая ведет народ к противостоянию

и разделению. Архиереи УПЦ обратились с призывом к братьям, пребывающим в расколе, покаяться и вернуться в лоно Матери-Церкви.

Вскоре после кончины Романюка Филарет, несмотря на протесты значительной части «епископата» УПЦ КП, был объявлен «патриаршим местоблюстителем». Против его избрания на «патриаршество» выступила группа «иерархов» во главе с «митрополитом Галицким» Андреем Абрамчуком. Оппозицию составили «епископы», недовольные тем, что Филарет возглавил автокефалистское движение и сделал из него средство для достижения политического влияния и материального обогащения. «Иерархи», не ушедшие из УПЦ КП в УАПЦ после смерти Мстислава Скрышника в 1993 г., смирились с лидирующей ролью Филарета в УПЦ КП, считая, что это обеспечит поддержку конфессии со стороны гос. власти. Однако к 1995 г. политическая конъюнктура изменилась: Кравчука на посту Президента Украины сменил Л. Д. Кучма, к-рый стал более сдержанно, чем его предшественник, относиться к УПЦ КП. Оппозиционно настроенные «архиереи» теперь были склонны видеть в Филарете фигуру, к-рая дискредитировала идею автокефалии. Многие понимали, что любые переговоры о возможном объединении с канонической Церковью и УАПЦ будут обречены на провал, если УПЦ КП в качестве «патриарха» возглавит Филарет.

Накануне «поместного собора» УПЦ КП, к-рый должен был избрать нового «патриарха», 4 «иерарха» УПЦ КП — митрополит Галицкий, управляющий Ивано-Франковской епархией Андрей Абрамчук; «архиепископ» Тернопольский и Буцацкий Василий Боднарчук; «архиепископ» Нежинский и Брацлавский Роман Балащук; «епископ» Хмельницкий и Каменец-Подольский, управляющий делами УПЦ КП Мефодий Кудряков — заявили о выходе из состава УПЦ КП и переходе в УАПЦ вместе со своими епархиями. В общей сложности за ними в УАПЦ ушло более чем 700 (по др. сведениям, свыше 900) приходов, т. е. ок. 40–50% всех общин УПЦ КП, к-рая на 1 янв. 1995 г., по данным Госкомрелигии Украины, насчитывала 1753 прихода. 19 окт. 1995 г. состоялся «архиерейский собор» УПЦ КП, в работе которого





помимо 25 «архиереев», представивших 27 епархий (в т. ч. 7 находившихся за пределами Украины), приняли участие члены «Высшей церковной рады». «Архиерейский собор» УПЦ КП выдвинул 9 кандидатов для предстоящих выборов «патриарха», но все они, кроме Филарета, сняли свои кандидатуры. «Поместный собор» УПЦ КП, заседавший 20–21 окт. 1995 г. во Владимирском соборе в Киеве, избрал Филарета 3-м по счету «патриархом» УПЦ КП.

В связи с тем что Филарет, бывш. митрополит Киевский и всея Украины, не вынул неоднократно обращаемым к нему со стороны священноначалия канонической Церкви призывам покаяться и прекратить раскольническую деятельность, *Архиерейский Собор РПЦ 18–23 февр. 1997 г.* в Москве своим определением отлучил мон. Филарета от Церкви и предал его анафеме.

К наст. времени ситуация, которая сложилась в УПЦ КП в сер. 90-х гг. XX в., в целом мало изменилась. Д. ныне продолжает оставаться самопровозглашенным «патриархом Киевским» и возглавлять раскольническое сообщество, где не произошло существенных перемен.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1990. № 2. С. 4–5; Обращение архиереев Укр. Экзархата к духовенству, монашествующим и всем верующим Укр. Экзархата // Там же. № 3. С. 7–8; Определения Поместного Собора РПЦ // Там же. № 9. С. 6–9; Послания Святейшего Патриарха Алексия II // Там же. № 12. С. 4–6; Док-ты Архиерейского Собора РПЦ, 25–27 окт. 1990 г.; Определение об УПЦ // Там же. 1991. № 2. С. 2; Грамота Алексия II, Божией милостию Патриарха Московского и всея Руси, митр. Киевскому и всея Украины Филарету // Там же. С. 11; Заявление-протест Президенту Украины Л. М. Кравчуку Свящ. Синода УПЦ // Вестн. РХД. 1992. № 165. С. 267–268; Определения Собора УПЦ по вопросу полной самостоятельности УПЦ, 1–3 нояб. 1991 г. // ЖМП. 1992. № 3. Ч. офиц. С. 3–4; Обращение епископата УПЦ к Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II и епископату РПЦ // Там же. С. 4–5; Обращение епископов УПЦ к Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II, Свящ. Синоду и всем архиереям РПЦ // Там же. № 4. Ч. офиц. С. 5; Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Свящ. Синода РПЦ митр. Киевскому и всея Украины Филарету и епископату УПЦ // Там же. С. 6–7; Слово Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского Собора РПЦ, 31 марта 1992 г. // Там же. № 6. Офиц. хроника. С. IV–VII; Определение Архиерейского Собора РПЦ // Там же. С. XI–XII; Послание Архиерейского Собора РПЦ пастырям и пастве Правосл. Украины // Там же. С. XII; Ответное письмо Президенту Украины Л. М. Крав-

чуку // Там же. С. XVI; Из выступлений участников Архиерейского Собора РПЦ // Там же. № 7. С. 11–20; № 8. С. 3–7; Определения Свящ. Синода // Там же. № 7. Офиц. хроника. С. VIII–IX; Определения Свящ. Синода // Там же. № 8. Офиц. хроника. С. II–III; Определения Архиерейского Собора РПЦ, 11 июня 1992 г. // Там же. С. VII–VIII; Судебное деяние Архиерейского Собора РПЦ, 11 июня 1992 г. // Там же. С. IX–X; Послание Архиерейского Собора РПЦ пастырям и верным чадам УПЦ // Там же. С. XI–XII; Отклики Предстоятелей Поместных Правосл. Церквей на избрание Митр. Киевского и всея Украины Владимира // Там же. № 9. Офиц. хроника. С. VII–VIII; Постановление Собора УПЦ, 26 июня 1992 г., Киево-Печерская Лавра // Там же. № 10. Офиц. хроника. С. VII–VIII; Обращение Собора УПЦ к Президенту Украины Л. М. Кравчуку // Там же. С. IX–X; Архиерейский Собор РПЦ, 18–23 февр. 1997 г. М., 1997.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Филарета (Денисенко) // ЖМП. 1962. № 3. С. 11–16; Архиерейский Собор РПЦ, 30–31 янв. 1990 г. // Там же. 1990. № 5. С. 4–12; Патриарший Местоблюститель Митрополит Киевский и Галицкий Филарет, Экзарх всея Украины: Биогр. // Там же. № 7. С. 5–6; *Владимир (Сабодан), митр. Ростовский и Новочеркасский*. Интервью // Там же. С. 9; Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Украину // Там же. № 12. С. 14–18; Первосвятительский визит в Киев // Там же. 1991. № 2. С. 15–17; *Гарушенко З.* Первый Собор УПЦ // Там же. № 4. С. 8–9; *Добровольский М.* Положение церк. дел на Украине // Вестн. РХД. 1992. № 165. С. 238–247; Архиерейский Собор РПЦ // ЖМП. 1992. № 6. Офиц. хроника. С. II; Пресс-конференция Святейшего Патриарха Алексия II // Там же. № 7. Офиц. хроника. С. XI–XII; Архиерейский Собор РПЦ // Там же. № 8. Офиц. хроника. С. IV–VI; К церковной ситуации на Украине // Там же. № 9. Офиц. хроника. С. VIII–IX; Украинська автокефальна церква: Історичний нарис про церковний розкол на Україні. Почаїв, 1995; *Зарічний О.* Митр. Филарет. Львів, 1995; *Лоза А.* Чи існує Українська Правосл. Церква – Київський Патріархат? // Правосл. вісник. 1996. № 1. С. 43–55; *Блажей-овський Д.* Ієрархія Київської Церкви. Львів, 1996; *Цытин.* История РЦ; *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период: 1989–1997. М., 1998; *Феодосій (Дукун), митр.* На захист Правосл. Церкви від філаретівського розколу. Житомир, 1997; *Драбинко А.* Православие в посттоталитарной Украине: Вехи истории. К., 2002.

В. И. Петрушко

ДЕНИСОВ Леонид Иванович [в монашестве Арсений, еп. Каширский, вик. Московской епархии] (1866, Н. Новгород – 1942), духовный писатель, церковный историк. Окончил Московский ун-т. Служил сотрудником ж. «Церковные ведомости», где публиковал и свои статьи.

Д. – составитель большого количества жизнеописаний святых, выдержавших в совокупности множество переизданий. Из них выделяет-

ся опубликованное в 1904 г. Житие прп. *Серафима Саровского*, к-рое Д. составлял с 1902 г. Помимо жизнеописания оно включало материалы по канонизации прп. Серафима, иконографии, исторические очерки о *Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* и жен. монастырях, основанных по инициативе прп. Серафима. В 1908 г. вышел в свет составленный Д. справочник «Православные монастыри Российской империи», содержащий иллюстрированные описания всех мон-рей, архиерейских домов и жен. общин в России.

Д. состоял членом *Общества любителей духовного просвещения*, выпустил ряд брошюр, посвященных вопросам нравственности, воспитания детей, распространения грамотности в народе. Публиковал сборники с поучениями святых, в частности прп. *Ефрема Сирина*. Составил акафист мученицам Вере, Надежде, Любви и матери их Софии. Сочинял стихи, в т. ч. посвященные русско-япон. войне 1904–1905 гг., и прозу, в особенности рассказы для детей, рассказы и повести о жизни христиан первых веков после Р. Х. (см. сб. «Сыны света» (М., 1898)), писал о древней иконографии. В частности, изложил историю Нерукотворного образа Спасителя, написал работу «Каким требованиям должна удовлетворять православная икона?» (ВиЦ. 1901. Т. 1. Кн. 4. С. 585–597).

Овдовев, в окт. 1908 г. в соборе Двенадцати апостолов Московского Кремля принял монашеский постриг с именем Арсений, в нояб. того же года был рукоположен во иерея, назначен на должность помощника синодального ризничего. В мае 1914 г. возведен в сан архимандрита и назначен синодальным ризничим при соборе Двенадцати апостолов.

Во время революции 1905–1907 гг. выпустил брошюру «В защиту самодержавия!» (М., 1905). Однако *Февральскую революцию 1917 г.* восторженно приветствовал. После *Октябрьской революции 1917 г.*, в окт. и нояб., находясь в Московском Кремле, стал свидетелем его обстрела большевиками и разгрома. Члены *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* пытались найти архим. Арсения, чтобы узнать о судьбе Патриаршей ризницы, но он предпочел проигнорировать эти попытки. В окт. 1932 г. составил записку по поводу этих



событий, в к-рой изложил свои наблюдения. Записка составлялась по просьбе В. Д. Бонч-Бруевича, собиравшего свидетельства очевидцев взятия Кремля красными войсками. В это время архим. Арсению приходилось доказывать свою лояльность к советской власти, что повлияло на текст воспоминаний: в частности, он писал о том, что критически относился к священноначалию. Сборник свидетельств не был опубликован, они в рукописях сохранились в архиве Бонч-Бруевича в ОР РГБ (Ф. 369. К. 383. Ед. хр. 16. Л. 1–16). С 23 дек. 1917 до июня 1920 г. архим. Арсений был членом Комиссии по охране памятников искусства и старины, к-рая подчинялась Наркомату гос. имуществ, а затем Наркомату просвещения. Был одним из 2 ее членов, представлявших духовенство, работал секретарем музейного отдела комиссии, занимался приемом и охраной дворцового имущества и реставрацией Патриаршей ризницы. После этого нигде не работал, жил в крайней бедности. Архим. Арсению помог его давний знакомый архиеп. (впосл. митрополит) *Трифон (Туркестанов)*. После его обращения к Патриарху Московскому и всея России св. *Тихону* архим. Арсению было прощено его неповиновение священноначалию.

19 сент. 1927 г. состоялась хиротония архим. Арсения во епископа Марийского, викария Нижегородской епархии. В 1928 г. его назначили епископом Ефремовским, викарием Тульской епархии. После закрытия храма в Ефремове с марта 1931 г. стал епископом Каширским, викарием Московской епархии. В дек. после погрома в храме в Кашире ушел за штат. По свидетельству архиеп. Трифона, в поисках заработка носил светский костюм, занимался лит. трудами. Поддерживал дружбу с митр. Трифоном, к-рый не раз спасал его от голода. После кончины митр. Трифона в 1934 г. еп. Арсений жил в деревне. Умер от голода.

Соч.: Ист. описание Николаевской Берлюковской пуст. М., 1889; Акафист св. мц. Вере, Надежде и Любви и матери их Софии. СПб., 1893. М., 1992; История подлинного Нерукотворенного образа Спасителя. М., 1894. СПб., 2000; Жизнь и страдания св. мц. Веры, Надежды, Любви и матери их Софии. М., 1897; Жизнь и творения св. Ефрема Сирина, проповедника покаяния. М., 1897; Житие, чудеса и открытие честных мощей новоявленного угодника Божия св. Феодосия Углицкого, архиеп. и чудотворца Черниговского. М., 1897; Сказание о мытарствах прп. Феодоры. М.,

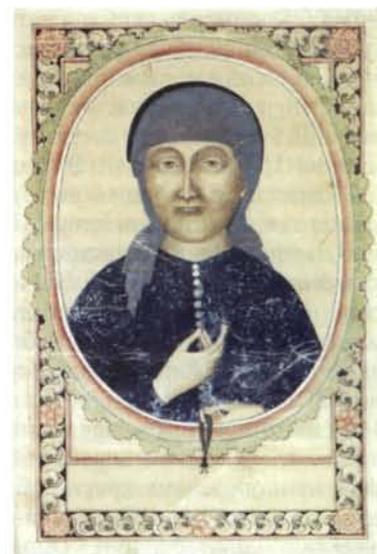
1897; Великий пост: Святоотеческое учение о посте и беседы христианина со своей душой во дни св. четырехдесятницы. М., 1898. СПб., 2000; Жизнь и подвиги св. Алексия, человека Божия. М., 1898; Жизнь и страдальческая кончина св. вмч. Евстафия Плакиды, супруги его Феопистии и детей их Агапия и Феописта. М., 1898; Жизнь и чудеса св. вмч. и Победоносца Георгия. М., 1898; Жизнь св. Макария Египетского. М., 1898; Жизнь и страдания св. мч. Трифона и почитание его в России. М., 1898, [1995]; Жизнь и страдания св. вмц. Варвары. М., 1899; Жизнь и страдания св. вмц. Екатерины. М., 1899; Явления и чудотворения святых семи архангелов. М., 1899, 1996; Ад и рай: Святоотеческое учение о вечных муках ада и вечном блаженстве рая и видение рая святыми. М., 1900, 2003^р; Жизнь и покаяние прп. Марии Египетской. М., 1900²; Покровители брака: Жизнь св. мучеников Гурья, Самона и Авива и св. чудотворцев муромских кн. Давида и кнг. Евфросинии, в иночестве Петра и Февронии. М., 1900; О памятниках древнерус. иконописи в Берлюковской пуст. // Моск. ЦВед. 1901. № 30. С. 348–351; Плач Пресв. Богородицы при Кресте Господнем. М., 1901; Небесные друзья трезвости: Жизнеописания прп. Моисея Мурина и св. Вонифатия Милостивого, еп. Ферентийского. М., 1903, 1996; Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие св. мощей преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. М., 1904 (то же, под назв.: Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. М., 2003^р); Правосл. мон-ри Рос. империи: Полный список. М., 1908.

Лит.: *Стрижёв А. Н.* Духовный писатель и мемуарист // Москва. 2003. № 7. С. 225–227; *Трифон (Туркестанов), митр.* «Любовь не умирает...»: Из духовного наследия. М., 2007. С. 537, 614, 625.

А. Н. Стрижёв

ДЕНИСОВЫ, деятели старообрядческого *поморского согласия*.

В Слове надгробном Петру Прокопьеву (1719) Андрей Д. возводит свой род к кн. Борису Александровичу Мышецкому, к-рый в *Смутное время* переселился из своих поместий под Новгородом в вотчину в Занонежье. Внук кн. Б. А. Мышецкого Евстафий, к-рый был, видимо, 2-м сыном Ивана Борисовича, откуда пошла фамилия Второй (с этой



Соломония Денисова. Рисованный лубок. Выг. Нач. XIX в. (ГИМ)

фамилией и с ее вариантом «Вторушин» А. Д. упом. в нек-рых источниках) (Евстафий и Иван как члены семьи Мышецких известны только по сообщению А. Д.), имел 3 сыновей — Ивана, Якова и Дионисия (Дениса) († 1705). Дети Дионисия Евстафьева — Андрей, Семен, Иван и Соломония — главные действующие лица начальной истории *Выголексинского общежительства*: Андрей был киновиархом Выговской пуст., Семен в 1730 г. сменил Андрея на этом посту, Соломония была настоятельницей жен. Лексинской обители (1706–18 февр. 1735). Петр Прокопьев, внук Якова Евстафьева, племянник Д., стал первым уставщиком Выговского общежительства.

Мн. родственники Д. являлись активными участниками старообрядческого движения. Иван и Яков Евстафьевы возглавили выступления крестьян Шунгского погоста против *тихвинского Большого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* в 70-х гг. XVII в. Сын И. Евстафьева Емельян был одним из организаторов самосожжений старообрядцев в *Корнильево*

Андрей и Семен Денисовы с изображением Выговского общежительства. Настенный лист. Выг. 10-е гг. XIX в. (ГИМ)



Палеостровском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре в 1687 и 1688 гг.

Андрей Денисов (1674, сел. Повенцы, позднее Повенецкий Рядок, совр. пос. Повенец, Карелия — 1.03.1730, Выговская пуст.), основатель и первый киновиарх (1702–1730) Выговского общежительства, старообрядческий писатель. Крестным отцом А. Д. был видный деятель раннего периода старообрядчества, соловецкий уставщик иеродиак *Игнатий*, часто посещавший дом Д. Евстафьева. Стремление сохранить «старую веру», руководившее братьями Евстафьевыми и их потомками, привело 17-летнего А. Д. в дек. 1691 г. в Выговскую «пустынь» (Выговский суземок), к-рая с кон. 70-х гг. XVII в. стала прибежищем сторонников «древнего благочестия». Первую зиму А. Д. вместе со своим спутником И. Белоутовым прожил в землянке. Летом 1692 г. они построили небольшую келью между озерами Тагозеро и Белое. Для совместной молитвы и бесед А. Д. часто приходил к Д. *Викулину*, к-рый вскоре уговорил его соединиться в «единотрапезное и единоименное» житие. В 1693 г. А. Д. привел на Выг свою сестру Соломонию. В окт. 1694 г. по инициативе А. Д. и Викулина и по благословению инока *Корнилия* было организовано Выговское общежительство на принципах киновийного мон-ря. В 1697 г. на Выг переселились отец А. Д. и братья Семен и Иван.

Первоначально во главе пустыни стояли Викулин и А. Д. В 1702 г. устройство духовной жизни общежительства было отделено от общего руководства пустыню: согласно соборному постановлению 11 сент. того же года, духовной сферой стал вестать Викулин, А. Д. был выбран киновиархом. Этот выбор, главным основанием для к-рого были личные качества А. Д., учитывал также и то, что он происходил из семьи, связанной с ранним старообрядчеством, имел тесные контакты с учителями «старой веры»: иеродиак Игнатием Соловецким, старцем Варлаамом (в миру Василий Быков), участником организации 2-й Палеостровской «гари» 1688 г., к-рый являлся духовным отцом А. Д. Как свидетельствуют письменные источники, А. Д. пользовался любовью учителей старообрядчества — иноков Корнилия, *Виталия* Московского (завещавшего ему свою мантию), Прокопия Нижегородского, соловецкого иером. Пафнутия, соловецкого соборного старца *Геннадия* (*Качалова*).



Андрей Денисов.
Фрагмент настенного листа.
Выг. Нач. XIX в. (ГИМ)

А. Д. сыграл главную роль в упрочении внешнего положения старообрядческого центра. Когда Выговское общежительство в связи с припиской к Олонецким Петровским заводам было легализовано, он стал главным ходатаем по выговским делам в обеих столицах. Пустынножители ценились заводской администрацией как хорошие, квалифицированные работники. А. Д. пользовался расположением приказчика Повенецкого завода Г. Традела, начальника всех заводов А. С. Чоглокова, позже коменданта В. И. Геннина. Во время заключения С. Денисова в новгородской тюрьме (1713–1717), когда в опасности оказалась судьба не только младшего брата, но и всей пустыни, А. Д. предпринимал активные меры для исправления положения, подбадривал посланиями и узника и общежитителей. При А. Д. сложилась практика поднесения высоким лицам, в частности имп. Петру I и царице Прасковии Феодоровне, во время их приездов на Марциальные воды «писем и гостинцев». Гостинцами обычно были олени и птицы (живые и стреляные), лошади, а также, возможно, в соответствии с духом времени «морские курьезы» для частных кунсткамер. Известен ряд приветственных и благодарственных посланий А. Д. Геннину (1721), Новгородскому архиеп. Феодосию (Яновскому) (1722), имп. Екатерине I по случаю коронации (1724), придворному поэту М. И. Ширяеву (1725–1727), имп. Петру II по случаю вступления на престол (1727).

Благодаря организаторскому таланту А. Д. старообрядческая оби-

тель на Выге быстро росла и обустроивалась. В 1705–1712 гг., когда на Выге вслед неурожаев разразился голод и мн. насельники покидали общежительство, киновиарх не только активно по всей стране собирал деньги и подавание для общежитителей, но и поучал братию сохранять крепость духа в посланном искушении. По инициативе А. Д. была организована доставка хлеба из Поволжья в С.-Петербург и его продажа, что приносило общежительству значительный доход. Получили развитие морские промыслы: экспедиции выговских трудников отправлялись на Нов. Землю и Шпицберген для добычи моржей, тюленей, белых медведей. В 1706 г. в 20 верстах от Выговского мон-ря на р. Лексе была основана жен. обитель. В 1717–1718/19 гг. большое строительство развернулось в муж. общежительстве. При А. Д. завели «судовое строение», началось строительство пристани в Пигматке на Онеге. Когда в 1727 г. выгорела Лексинская обитель, наставник сам принимал участие в ее возобновлении, рубил и сплавлял лес.

Трудами первооснователей пустыни (Викулина, Д., Прокопьева), но гл. обр. А. Д., была выработана программа развития старообрядческого центра. А. Д. составил ряд уставных статей, определявших устройство и порядок жизни Выговского и Лексинского общежительств: раздельное пребывание мужчин и женщин, отсутствие личного имущества, подчинение должностным лицам киновии (*Дружинин*). Писания рус. старообрядцев. 1912. С. 96–97, № 19–27). А. Д. следует считать основоположником традиций произведения Слов на церковные праздники и посещения выговскими наставниками «скитов» в дни престольных праздников.

В 1-й трети XVIII в. на Выге развернулось активное культурное строительство, во главе к-рого также стоял А. Д.: создавались школы для обучения грамоте и пению, формировались лит. и иконописная школы. «История Выговской пустыни» И. Филиппова содержит свидетельство о книжных экспедициях А. Д. в 1705–1712 гг.: «Оный же Андрей в те вышеписанные нужные годы ездяше ово з братом Симеоном, а ово и с ынными по всем градом и в Москве по всем монастырям и в Нижегородской пустыни промышляше

книги и осматриваше, овые покупаше, а овые списываше, испытывая, како в древлеотеческом благочестии утверждатися и стояти» (С. 139). Параллельно с разысканием и перепиской книг велся подбор свидетельств церковно-археологического характера в пользу старых обрядов. Из книг, приобретенных во время подобных поездок, пожертвованных благодетелями и переписанных, составила богатейшая б-ка. Скрипторий был организован в самой Выговской пуст.: переписывались, в т. ч. на заказ и на продажу, не только памятники древнерус. книжности, но и сочинения выговских авторов.

А. Д. был одним из наиболее авторитетных выговских книжников и начетчиков, современники называли его «мудрости многоценное сокровище». Творческое наследие А. Д., почти неопубликованное, насчитывает ок. 200 сочинений. Их анализ показывает, что лит. творчество не являлось для А. Д. самоцелью, но было подчинено задачам наставничества, поэтому основное место среди его лит. трудов занимают проповеди и поучения брата общежительства. А. Д. написал 8 Слов на двенадцатые праздники, 8 Слов, посвященных святым, и 4 послания, датированные 1713–1721 гг., с поздравлениями брата общежительства и скитов в

А. Д. был автором большого числа полемических сочинений и посланий, являющихся откликом на проблемы, волновавшие старообрядцев в 1-й четв. XVIII в., такие как знамение пришествия *антихриста*, написание «титлы» на кресте, обличение «новых мудрецов». А. Д. — автор основной части «*Поморских ответов*» (1723) на 106 вопросов правосл. миссионера иером. Неофита, ставших настольной книгой всех старообрядцев. Выговский наставник был главным редактором этого фундаментального труда.

А. Д. явился создателем выговской лит. школы, в к-рой обучение писательскому мастерству шло через штудирование учебников риторики, разбор примеров и подражание образцам. Учениками А. Д. были его брат Семен, Т. Петров, М. Петров, Д. Матвеев. Первый выговский киновиарх был знатоком рукописной книжности, сделанные им описания отдельных рукописей Троице-Сергиева мон-ря, московского Успенского собора и Патриаршего двора показывают, что он мог определить древность письма, украшений, переплета. По свидетельству Жития А. Д., его ученик М. Петров собрал первоначальный материал к датировке «Соборного деяния на еретика Мартина» и «Требника митрополита Феоноста», появившихся в нач. XVIII в. «для борьбы с расколом».

Андрей Денисов.
Миниатюра из Жития
Андрея Денисова. Выг.
10-е гг. XIX в.
(ГИМ. Увар. № 817)

Детальный критический разбор этих фальсификаций, сделанный скорее всего А. Д. и давший основание В. Г. Дружинину назвать выговцев первыми палеографами, вошел в «*Дьяконовы ответы*» (1719) и «*Поморские ответы*».

Выговская традиция сохранила воспоминание о чертах характера А. Д.: рассудительности, стремлении сохранять в братии мир и согласие, скромности в пище и одежде (на братские труды приходил в одеждах «уже многоплаченных», т. е. многократно зашитых и заплатаемых), знании меры, в т. ч. в произнесении проповедей, «ибо толь благоискусно и мерно оное производаше, яко



Андрей Денисов.
Старообрядческий портрет-икона.
Сер.— 2-я пол. XIX в. (ГИМ)

слушателей никогда же во отягощение и уныние привождаше».

На погребение А. Д. собралось до 2 тыс. чел., в т. ч. крестьяне окрестных деревень. Сочинения первого выговского киновиарха переписывались, его изображение помещалось на книжных миниатюрах и настенных рисованных лубках. Житие А. Д. было написано А. Борисовым в 80-х гг. XVIII в., тогда же И. Антонов составил службу ему. С годами А. Д. стал восприниматься старообрядцами-беспоповцами как символ славы общежительства и как его небесный заступник.

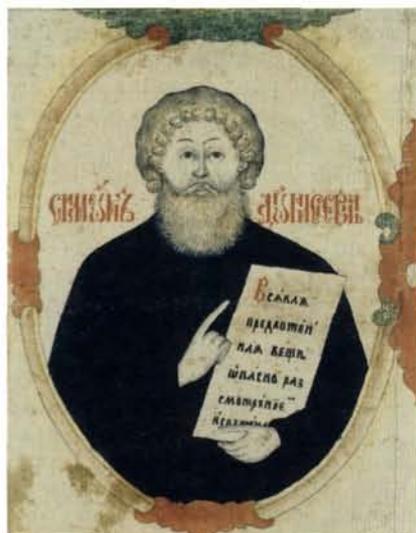
Семен Денисов (1682, сел. Повенцы — 25.09.1740, Выговская пуст.), один из основателей Выговского общежительства, старообрядческий писатель. В Выговскую пуст. переселился вместе с отцом и братом Иваном по инициативе старшего брата Андрея в 1697 г. Сразу же стал помощником последнего по обустройству киновии. Вместе с ним в 1707–1712 гг. ездил по России с целью сбора милостыни для обители, переживавшей череду неурожайных лет и голод, одновременно приобретал старопечатные и рукописные книги и участвовал в сборе церковно-археологических свидетельств в пользу «старой веры».

10 дек. 1713 г. С. Д. был арестован по повелению Новгородского митр. *Иова*, более 4 лет провел в заключении, отказываясь от присоединения к правосл. Церкви, в письменной полемике с митр. *Иовом* отстаивал истинность старообрядчества. 29 марта 1714 г. узника отвезли в С.-Петербур-



дни главных церковных праздников. Проповеди А. Д. (*Дружинин*. Писания русских старообрядцев. 1912. С. 113–121, № 102–135) направлены на укрепление слушателей в вере и убеждают твердо следовать установлениям старообрядческого общежития (напр., Слова о покаянии, о молитве, о вере, о страхе Божиим, о крестном знамении, о девстве, о смирении и т. п.). Перу первого выговского киновиарха принадлежат 4 надгробных Слова, в т. ч. надгробное Слово Прокопьеву (1719), содержащее очерк ранней истории Выга.

бург для представления Петру I. Царь не освободил заключенного, и не предал его казни, но распорядился обращать к правосл. Церкви мерами убеждения. 1 марта 1714 г. С. Д. был возвращен в Новгород. Собеседования с заключенным проводил находившийся тогда в Новгороде Иоанникий Лихуд (см. ст.



Семен Денисов.
Фрагмент настенного листа.
Выг. Нач. XIX в. (ГИМ)

Лихуды). Не изменили участи С. Д. неоднократные ходатайства коменданта Олонецких Петровских заводов Геннина. Осенью 1717 г. С. Д. бежал из тюрьмы и вскоре вернулся на Выг. Со временем заключения С. Д. связан поворотный этап в развитии общежительства: его насельники осознали Выг как свою духовную родину и окончательно связали с ним свою судьбу, результатом чего стал расцвет старообрядческого центра. В сознании выговцев С. Д. воспринимался как мученик за веру.

По возвращении в Выговское общежительство С. Д. нек-рое время провел в уединении, занимаясь словесными науками, читая книги, штудируя учебники риторики, обучаясь навыкам лит. труда у брата Андрея. Затем стал учителем, в 30-х гг. XVIII в. вместе с М. Петровым создал выговскую «Риторику». Принимал активное участие в составлении «Поморских ответов».

В 20-х гг. XVIII в. С. Д. был первым помощником А. Д. в настоятельских трудах. Составил ряд уставных статей, в т. ч. содержащих нормы поведения для трудников и круг обязанностей должностных лиц кинонии. В 1730 г. после смерти брата

стал киновиархом пустыни и продолжил его линию по благоустройству общежительства: в 1731 г. были построены новая часовня на Выге, пристань и амбары в Пигматке, в 1734 г. — плотина и новая мельница на Лексе, в 1735 г. — новая гостиница на Выге и др.

В 30-х гг. С. Д. столкнулся с рядом серьезных проблем. В 1733 г. Е. Кузнецов и П. Халтурин подали донос на выговцев, однако последним удалось предотвратить расследование. Донос И. Круглого 1737 г. имел более серьезные последствия: назначенная по нему 9 окт. 1738 г. комиссия О. Т. Квашнина-Самарина работала в Выговской пуст. до 1744 г. 30 марта 1739 г. С. Д. в числе др. заложников был отправлен в Шуньгу, где провел в заключении полгода (вернулся в общежительство в сент. 1739).

На 1733–1740 гг. пришлось 2 размолвки между наставниками пустыни. В 1733–1734 гг. покинул муж. общежительство и переселился в скит Корельский Бор, а затем уехал в Сибирь уставщик Трифон Петров, не сойдясь с С. Д. в «некоих уставленьях житейских и церковных». В 1737 г. разгорелся конфликт со старцем Филиппом (Васильевым), после Викулина являвшимся «духовным отцом» пустыни. В знак протеста против моления за царя, к-рое выговцы были вынуждены ввести ввиду нависшего над общежительством следствия, он вышел из кинонии (что положило начало *филипповскому согласию* в беспоповстве). Во время работы комиссии нек-рые выговцы, опасаясь преследований, покинули общежительство. Кроме того, в 30-х гг. XVIII в. скончались мн. близкие С. Д. люди: Викулин (1733), сестра Соломония (1735), брат Иван (1737).

Заключение 1739 г. подорвало здоровье С. Д. Когда он смертельно занемог, остро встал вопрос о преемнике в руководстве общежительством. 10 сент. 1740 г., за 2 недели до смерти, киновиарх написал «письмо известительное вкупе и молителное» (помимо духовного завещания), в к-ром выразил озабоченность в связи с сохранением наследия первых выговских отцов. С. Д. отправил письмо Т. Петрову, прося его вернуться на Выг и стать настоятелем, однако тот отказался. После этого выбор киновиарха пал на И. Филиппова, Д. Матвеев был определен по-

могать настоятелю в духовных делах, М. Петров — в светских.

С. Д. скончался в самый разгар работы следственной комиссии, поэтому его погребение было скромным и немногочисленным. Последующая традиция сохранила описание внешности С. Д.: «Возрастом [ростом.— Е. Ю.] бяше умерен, власы русы, корчавы же и густовласы имущь, лицем округл, брадою скуд и беловлас. Телом сухоняв и от многого воздержания издш плотию. Руце и персты имеющь долзе, носом тупоняв, очима светел, зеницами свобод, зраком усмехлив. Мало нагорб, рукама борзо и добре пишуць. Внутреними силами и качествами преудобрен, в разумениих глубок и смыслом ис природы остр и памятную силу имущь многу». В 70-х гг. XVIII в. на основе сохранившихся черновых записок В. Д. Шапошников написал «Сказание о преставлении Семена Денисова», в 80-х гг. того же века А. Т. Серебрянников составил Житие С. Д., тогда же была создана служба ему. Известны его изображения на книжных миниатюрах и настенных рисованных лубках.

Лит. наследие С. Д. (ок. 100 сочинений) не столь велико по объему, как наследие его брата Андрея, но более разнообразно в жанровом отношении. Его труды на ниве словесности в меньшей степени зависели от задач руководства пустынью. С. Д. написал основополагающие сочинения исторического цикла о старообрядческом движении в России во 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в.: «История об отцах и страдальцах соловецких» (10-е гг. XVIII в.) и «Виноград Российский» (30-е гг. XVIII в.). Ему также принадлежат многочисленные торжественные, проповеднические, поздравительные и надгробные Слова. Полемико-догматические сочинения С. Д. были посвящены гл. обр. вопросам крещения, сложения перстов при крестном знамении и форме креста. Помимо прозаических жанров С. Д. успешно пробовал себя на ниве силлабического стихотворства.

Соч.: Поморские ответы. [М., 1911]; Виноград Российский. М., 1906; Мальцев А. И. Незвестное сочинение С. Денисова о Тарском «бунте» 1722 г. // Источники по культуре и классовой борьбе феод. периода. Новосиб., 1982. С. 224–241; Юхлименко Е. М. Вновь найденные письма Семена Денисова // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 409–421; она же. Выговская лит. школа: Творческое наследие (в печати); Семен Денисов. История об отцах и страдальцах соловецких: Лицевой список из собр.

Ф. Ф. Мазурина / Изд. подгот.: Н. В. Поньрко и Е. М. Юхименко. М., 2002; *Маркелов Г. В.* Писания выговцев: Каталог-индициарий. Тексты: По мат-лам Древлехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004. С. 165–168, 244–280, 299–317, 327–328.

Ист.: *Есинов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII ст.: Извлеч. из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. Т. 1. С. 269–553; *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пуст. СПб., 1862; *Яковлев Г.* Извещение праведное о расколе беспововщины // Братское слово. 1888. № 1–9; Выго-Лексинский летописец // Там же. № 10. С. 795–815; *Брецицкий Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 62–107.

Лит.: *Барсов Н. И.* Братья Андрей и Семен Денисовы: Эпизод из истории рус. раскола. М., 1866; *Барсов Е. В.* Семен Денисов Вторушин, предводитель рус. раскола XVIII в. // ТКДА. 1866. № 2. С. 174–230; № 6. С. 168–230; № 7. С. 285–304; № 12. С. 570–588; *он же.* Андрей Денисов Вторушин как выгорецкий проповедник // Там же. 1867. № 2. С. 243–262; № 4. С. 81–95; *он же.* Уложение братьев Денисовых // Памятная кн. Олонейской губ. на 1868–1869 гг. Петрозаводск, 1869. Отд. 3. С. 85–116; *он же.* Четырь-Миней братьев Денисовых // Сб. ст. в честь М. К. Любавского. Пг., 1917. С. 663–708; *Смирнов П. С.* Выговская беспововщинская пуст. в первое время ее существования: (Особенности учения и важнейшие события) // ХЧ. 1910. № 5/6. С. 638–674; № 7/8. С. 910–934; *он же.* Лексинская беспововщинская пуст. в первое время ее существования // Там же. № 2. С. 145–172; № 3. С. 310–333; *Дружинин В. Г.* Словесные науки в Выговской поморской пуст. СПб., 1911; *он же.* Поморский Торжественник // С. Ф. Платонову: Ученики, друзья и почитатели: Сб. ст. СПб., 1911. С. 34–55; *он же.* Подлинная рукопись «Поморских ответов» и ее издание // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 1. С. 53–77; *он же.* Поморские палеографы нач. XVIII ст. // ЛЗАК за 1918 г. Пг., 1923. Вып. 31. С. 1–66; *Островский Д. В.* Выговская пуст. и ее значение в истории старообрядческого раскола. Петрозаводск, 1914; *Плигузов А. И.* Авторские сборники основателей Выговской пуст. // Древнерус. книга и ее бытование в Сибири. Новосибир., 1982. С. 104–112; *Покровский Н. Н.* Следственное дело и выговская повесть о тарских событиях 1722 г. // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосибир., 1983. С. 46–70; *Юхименко Е. М.* «Виноград Российский» Семена Денисова: (Текстол. анализ) // Древнерус. лит-ра: Источниковедение. Л., 1984. С. 249–262; *она же.* Соловецкое восстание 1668–1676 гг. и старообрядческая «История о отцах и страдальцах соловецких». Ч. 1 // Архив РИ. 1992. Вып. 2. С. 71–92; То же. Ч. 2 // Очерки феод. России. М., 1998. Вып. 2. С. 226–265; *она же.* Незвестный выговский писатель Василий Данилов Шапошников и «Сказание о преставлении Симеона Дионисиевича» // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 441–452; *она же.* Незвестная страница полемики выговских старообрядцев с офиц. Церковью: Предыстория «Поморских ответов» // Там же. 1999. Т. 51. С. 404–416; *она же.* О времени написания Семеном Денисовым «Истории о отцах и страдальцах соловецких» // КЦДР: Соловецкий мон-рь. 2001. С. 483–490; *она же.* Выговская старообрядческая пуст.: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 1. С. 7, 8, 15, 16, 22, 25 и др.; *она же.*

Старообрядческий опыт церк. археологии // Патриарх Никон и его время: Сб. науч. тр. М., 2004. С. 348–363; *она же.* «Егда же к нам, недостойным, принесется честная епистолия твоя...»: (Круг памятников, связанных с новгородским заточением Семена Денисова в 1713–1717 гг.) // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 806–838; *Поньрко Н. В., Бударагин В. П.* Автографы выговских писателей // Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 174–200; *Поньрко Н. В.* Андрей Денисов Вторушин // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 78–81 [Библиогр.]; *она же.* Семен Денисов Вторушин // Там же. Ч. 3. С. 332–335 [Библиогр.]. Библиогр.: *Дружинин В. Г.* Писания рус. старообрядцев: Перечень списков, сост. по печатным описаниям рукоп. собраний. СПб., 1912. С. 88–128, 161–162; *Юхименко Е. М.* Новонайденные сочинения выговских писателей // *Она же.* Выговская старообрядческая пуст.: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 2. С. 47–56.

Е. М. Юхименко

Иконография. Поморский портрет, в частности изображения Д., — своеобразное явление старообрядческой культуры посл. трети XVIII — 1-й пол. XIX в. Сохранилось неск. портретов Д., исполненных, как правило, в стилистике поморского искусства в иконописной технике на доске, темперой и чернилами (или акварелью) на бумаге и в тиражной графике. Наиболее ранние изображения являются иллюстрациями, помещенными в



Семен Денисов.
Миниатура из Месяцеслова
с пасхалией. Выг. 1774 г.
(ГИМ. Шук. № 837. Л. 1 об.)

рукописях сочинений Д. На миниатюре из Месяцеслова с пасхалией 1774 г. из собрания П. И. Щукина (ГИМ. Шук. 837. Л. 1 об.) Семен Д. представлен с нимбом, прямолично, по пояс, в синей рясе, с Евангелием в левой руке, на крое он указывает перстом десницы; на фоне возле плеч — инициалы («С. Д.» с титлами).

В др. подобных произведениях, несмотря на использование приемов условной иконописной трактовки формы, нимб отсутствует. Портреты Д. на книжных миниатюрах и настенных листах близки по иконографии — это фронтальные поясные изображения наставников с развернутыми вверх свитками (или листами) в левой руке и с указующим на текст перстом десницы, нередко заключены в овал. На свитках написаны изречения Д.: у Андрея — «Понеже православная и христианская вера еже веровати во Единого Бога», у Семена —

«Всякая предложенная вещь опасна рассмотрением искушенна достоверствуется». В ликах сохраняется индивидуальная характеристика: широкое лицо с морщинами на лбу и щеках, «шапка» рыжих кудрявых волос, окладистая, немного вьющаяся борода средней величины (у Семена Д. кудри только обрамляют лоб, борода меньшего размера). Детали рисунка и надпись имени выполнены с учетом иконной традиции (прориси). В числе произведений такого рода — миниатюра «Андрей Денисов» из его Жития, ок. 1810 г., из собрания А. С. Уварова (ГИМ. Увар. 817. Л. 4 об., см. также: РНБ. Ф. 345. Ед. 4. Л. 18 об.; ИРЛИ (ПД). Перетц. 625. Л. 10, 11); рисованные листы с его портретом нач. XIX в. (ГИМ, из собрания П. С. Уваровой), 1876 г. работы «изуграфа» Я. С. Суслова (РГБ), кон. XIX в., с подписью: «Сей мудрый философ и правой веры член Андрей Денисов сей ответами почтен» (ГИМ).

К портретам-иконам выговских наставников (на иконной доске, но без нимба) относятся произведения близкого извода 1-й пол. XIX в. (ГИМ, из собрания Румянцевского музея) и сер. — 2-й пол. XIX в. (ГИМ). На более раннем Андрей Д. представлен поколенно, перед ним на аналое — чернильница, перо и раскрытая книга с цитатой из «Поморских ответов» («Понеже овци есмы начало пастыря Хр[и]ста рекша-

го...»), десница с указующим перстом лежит на странице. Образ заключен в круглую рамку, в углах — цветочные орнаменты, внизу вирши:

«Андреи всю истину открыл пред светом ясно, во всем Хр[и]сту и Ц[е]ркви всеи с[в]я[т]еи согласно». З небольших образка — Андрея, Семена Д. (у обоих волосы с проседью) и Викулина — представляют серию поясных изображений икононого характера на темно-оливковом фоне, плотно вписанных в поле ковчега. Не исключено, что такие произведения создавались в Москве мастерами из молелен на Преображенском кладбище, о чем свидетельствует редкое изображение на одной доске группы овальных портретов выговских киновиархов (с высветлением фона вокруг головы) 70–80-х гг. XIX в. (ГИМ, из собрания П. И. Щукина), куда включен также портрет попечителя Преображенского богаделенного дома К. Е. Егорова (с более реалистичной трактовкой формы).

В группе поморских рисунков встречается парное изображение Андрея и Семена Д. 10-х гг. XIX в. (ГИМ, из собрания



А. П. Бахрушина) с видом Выгорецкой киновии, под портретами – тексты с краткими биографиями. На др. листах 1-й пол. XIX в. (РГБ) Андрей представлен вместе с Викулиным (изображение на ткани с печатью фабрики В. Морозова), а Семен – с Прокопьевым в овальных рамках с подписями в картушах. Портреты этих 4 наставников имеются на рисунке нач. XIX в. (ГИМ); на листе кон. XVIII – нач. XIX в. (ГМИР) к ним добавлено в центре в круглом клейме изображение иноков Корнилия и Виталия в рост на фоне пейзажа с храмом. На 3-частном монохромном листе сер. XIX в. из р-на Печоры, созданном в мастерской Великопозженского монастыря (ГИМ; вероятно, первоначально 5- или 6-частный ряд), Семен с разделенной на пряди бородой представлен слева в ряду с Филипповым и Викулиным. На одном из поморских листов – редкий образ Соломонии Д. (нач. XIX в., ГЛМ).

Неск. произведений представляет родословное древо Д., напр. лист 1-й пол. XIX в. из собрания А. П. Бахрушина (ГИМ ОПИ. Ф. 1. Ед. 126) с панорамами и топографией Выговской и Лексинской обителей (мужчины изображены прямолично, женщины – вполборота или в профиль) или др. близкие по иконографии варианты того же времени (ГИМ, из собрания П. И. Щукина; ГИМ ОПИ. Ф. 147. Арх. 1070; ГМИР, ГЛМ). Экземпляр подобного извода из коллекции Е. В. Барсова экспонировался на этнографической выставке 1879 г. в Москве (*Ровинский*. Т. 1. Стб. 657). Бытовали также рисунки древа только с именами киновиархов Выгорецкого общежития, годами их жизни и настоятельства (1826, ГИМ). На листе 1-й пол. XIX в. (ГМИР) над подробным планом Выговского общежития («мужского» и «девического» мон-рей) в кругах – полуфигуры 6 наставников вполборота к центру (Д. тоже в синей одежде), со свитками в руках.

По замечанию Д. А. Ровинского, гравированный портрет Андрея Д. «чувствуется раскольниками наравне с иконами» (*Ровинский*. Т. 1. Стб. 657). Известны варианты оттисков гравюры пунктиром (иногда с резцом, раскраской) с изображением Андрея, 1-я треть XIX в. (РГБ, опубли.: Там же. Стб. 658). Он представлен в рамке ампириного типа, фронтально, как обычно на рисунках, подпись обрамлена лавровыми гирляндами. По-видимому, портрет печатался на одном листе с аналогичным образом Викулина.

Тот же извод иконографии и особенности внешнего облика Д. сохраняются на литографиях сер.–2-й пол. XIX в., в частности на помещенных в изд.: *Филитов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. Портрет Андрея Д. кон. XIX в. (РГБ) в технике хромолитографии с золотом окаймляет большой картуш с растительным орна-



Настоятели Выгорецкой пуст. Настенный лист. Выг. Нач. XIX в. (ГЛМ)

ментом и изображением процветшего креста, винограда, цветов и птиц.

Уникальным является живописный портрет Андрея Д. 70-х гг. XIX в. в академической манере (НКПИКЗ), очевидно, из конгрегационного зала КДА – поясное изображение вполборота влево, в синей рясе, с указующим перстом левой руки на развернутый вверх лист в деснице («Понеже православная и христианская вера еже вера в Б[о]га»). У него рыжие кудрявые волосы и окладистая светлая борода средней величины; внизу белая полоса с подписью: «Андрей Денисович» (как и на др. портретах из КДА). Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 1. Стб. 657–658; Т. 4. Стб. 284, 293; *Адарюков, Обольянинов*. Словарь портретов. С. 281; Рус. рисованный лубок кон. XVIII – нач. XX в.: Из собр. ГИМ / Сост.: Е. И. Иткина. М., 1992; Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообр. пуст.: Кат. выст. / ГИМ; авт.-сост.: Э. П. Винокурова и др. М., 1994; Тайна старой веры: Буклет / ГИМ. М., 2005. С. 14–15. Кат. 3, 5; Рус. искусство из собр. ГМИР. М., 2006. Л. 215, 218. № 315, 320, 322.

Я. Э. Зеленина

ДЕНИФЛЕ [нем. Denifle] Генрих (мирское имя Йозеф Антон; 16.01.1844, Имст, Тироль – 10.06.1905, Мюнхен), доминиканец, субархивист при Папском престоле, католич. историк, палеограф.

Род. в семье учителя начальной школы и приходского органиста. После смерти отца (1848) семья переехала в Вильген (близ Инсбрука), где Д. окончил начальную школу, после чего обучался в школе в Кронбурге, близ Цамса. В 1856 г. получил стипендию и поступил в руководи-

мую регулярными канониками имперскую гимназию в г. Бриксен (ныне Брессаноне, Италия). В 1861 г. вступил в новициат ордена доминиканцев в Граце (Австрия), получив имя в честь Генриха Сузо, в 1865 г. принес вечные монашеские обеты. 22 июля 1866 г. рукоположен во пресвитера. В 1867–1869 гг. служил на приходе в Кашау (совр. Кошице, Словакия). После сдачи экзамена на право преподавания (1869) читал лекции по философии и теологии в новициате в Граце (1870–1880), одновременно занимаясь исследовательской деятельностью.

Одной из главных научных тем Д. было творчество нем. мистиков XIV в., мн. сочинения к-рых были собраны им в различных б-ках и в 1873 г. впервые опубликованы в сб. «Das geistliche Leben: Blumenlese aus den deutschen Mystikern des XIV. Jh.» (Духовная жизнь: Антология нем. мистиков XIV в.). В тот же период Д. работал над фундаментальным трудом о нем. мистиках XIV в. «Die deutschen Mystiker des XIV. Jh.» (Немецкие мистики XIV в.), изданным уже после смерти автора (1951). В 1880 г. Д. опубликовал на нем. языке произведение Генриха Сузо, положив начало изданию его полного собрания сочинений. Ряд работ Д. был посвящен нем. мистикам Иоганну Таулеру, Иоганну Экхарту, Николаю Базельскому, а также религ. мистическому движению «Друзья Божии», существование к-рого ставилось Д. под сомнение в соч. «Der Gottesfreund im Oberlande und Nicolaus von Basel» («Друзья Божии» в Оберланде и Николай Базельский).

В 1880 г. переведен в Рим и назначен ассистентом генерального магистра ордена доминиканцев. В качестве палеографа принимал участие в издании трудов *Фомы Аквинского*; в 1881–1883 гг. работал в б-ках и хранилищах Италии, Нидерландов, Великобритании, Франции, Испании, Португалии, Бельгии, Германии и Австрии, где собрал, описал и ввел в научный оборот ок. 170 ранее неизвестных рукописей Фомы Аквинского.

1 дек. 1883 г. папой *Львом XIII* назначен субархивистом Папского престола. В связи с открытием для исследователей доступа в *Ватиканский секретный архив* (1881) первый префект архива *Й. Гергенрёттер* поручил Д. подготовку архивных фондов к использованию в исследовательской работе. В 1884 г. Д. был





назначен советником учрежденной папой Львом XIII (1883) кардинальской комиссии по историческим исследованиям. В 1885 г. совместно с пресвитером иезуитом Ф. Эрлем организовал издание сб. «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters» (Архив средневековой литературы и церковной истории). В 1887 г. участвовал в подготовке и составлении сб. «Specimina palaeographica Regestorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Urbanum V» (Палеография образцов регистров Римских понтификов от Иннокентия III до Урбана V), выпущенного Ватиканским секретным архивом.

В 1885 г. вышло сочинение Д., посвященное средневековой истории европ. ун-тов (Die Universitäten des Mittelalters bis 1400), в к-ром на основе большого архивного материала он опроверг версию о происхождении ун-тов из кафедральных школ, а также показал, что на начальном этапе в большинстве ун-тов (за исключением Парижского) не преподавалась теология. Д. планировал создать еще 4 тома, посвященных развитию структуры ун-та, происхождению и истории Парижского ун-та до кон. XIII в. и конфликтам ун-тов с нищенствующими орденами. По приглашению Парижского ун-та возглавил многотомное издание документов ранней истории ун-та «Chartularium Universitatis Parisiensis» (Картулярий Парижского ун-та). В 90-х гг. XIX в. основным направлением исследований Д. становится Франция в период Столетней войны, материалы по истории к-рой были опубликованы в сочинениях «La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans» (Разорение храмов, мон-рей и больниц во Франции во время Столетней войны) и «Le procès de Jeanne d'Arc et l'Université de Paris» (Процесс Жанны д'Арк и Парижский университет).

В нач. XX в. Д. обнаружил в Ватиканском секретном архиве неизданный комментарий М. Лютера на Письмо ап. Павла к Римлянам, что подтолкнуло его к изучению духовной эволюции основоположника протестантизма. В 1904 г. Д. издал кн. «Luther und Lutherum» (Лютер и лютеранство). Основываясь на сочинениях Лютера, обвинял его в плохом знании средневеков. богословия и католич. монашеской практики. Вы-

воды Д. вызвали резкие возражения протестант. исследователей (А. фон Гарнак, Р. Зеберг), в ответ Д. написал соч. «Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung» (Лютер в свете рационализма и христианства).

Д. был членом академий Берлина, Вены, Гёттингена и Праги, доктором honoris causa Мюнстерского, Инсбрукского и Кембриджского ун-тов, кавалером ордена «Железной короны» Австрии и франц. ордена Почетного легиона.

Погребен в крипте аббатства св. Бонифация в Мюнхене. По распоряжению папы Пия X в память о Д. в помещении Ватиканского секретного архива был установлен его бюст. Соч.: Die Kathol. Kirche und das Ziel der Menschheit. Graz, 1872; Das geistliche Leben: Blumenlese aus d. deut. Mystikern des XIV. Jh. Graz, 1873; Der Gottesfreund im Oberlande und Nicolaus von Basel. Münch., 1875; Taulers Bekehrung: Krit. Untersuch. Strassburg, 1879; Deutsche Schriften. Münch., 1880. Bd. 1. Abt. 1: Die Schriften des seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden; Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. B., 1885. Graz, 1956. Bd. 1; Specimina palaeographica Regestorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Urbanum V. R., 1888; Chartularium universitatis Parisiensis. P., 1889–1897. 4 vol.; Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis. P., 1894–1897. 2 vol.; La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans. P., 1897–1899. 2 vol.; Le procès de Jeanne d'Arc et l'Université de Paris. P., 1897; Luther und Lutherum in der ersten Entwicklung. Mainz, 1904. 2 Bde in 4; Luther in rationalist. und christl. Beleuchtung prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg. Mainz, 1904; Die deut. Mystiker des XIV. Jh.: Beitr. z. Deutung ihrer Lehre. Freiburg, 1951.

Лит.: Kirsch J. P. Le R. P. Henri-Suso Denifle O. P.: Not. biogr. et bibliogr. // RHE. 1905. Vol. 6. P. 665–674; Grauert H. P. Heinrich Denifle, O. P.: Ein Wort zum Gedächtnis und zum Frieden. Freiburg i. Br., 1906; Walz A. Analecta Denifleana. R., 1955; idem. Denifle // DHGE. Vol. 14. Col. 221–245; Russo A. La Scuola cattolica di Franz Brentano: Heinrich Suso Denifle. Trieste, 2003; P. Heinrich Denifle O. P. (1844–1905) / Hrsg. H. Gritsch et al. Innsbruck, 2005.

А. Г. Крысов

ДЕНК [нем. Denk, Denck] Ганс (ок. 1495, Хабах, Бавария — 15.11.1527, Базель, Швейцария), нем. мистик-анабаптист. Получил классическое образование в ун-те Ингольштадта под рук. И. Экка, продолжил обучение в Базеле, где познакомился с И. Эколампадием. Был переводчиком и редактором «Учебника грамматики греческого языка» (3 т.) Феодора Газы (ок. 1400–1475); в 1523 г. по рекомендации Эколампадия приглашен на пост ректора школы св. Себастья в Нюрнберге. В этот

период Д., прочитав «Немецкую теологию» (Theologia Germanica), опубликованную в 1516 г. М. Лютером, на всю жизнь попал под влияние ее мистицизма. В 1524 г. Д. познакомился с Т. Мюнцером и А. Карлштадтом; в том же году в Нюрнберге состоялся процесс над 3 художниками, к-рых обвиняли в отрицании учения о пресуществлении Св. Даров. После того как один из них, Себальд Бехайм, показал на дознании, что обсуждал свои взгляды с Д., Д. вызвали на допрос в магистрат, а 21 янв. 1525 г. изгнали из города «навечно».

Посетив Мюльхаузен и Санкт-Галлен, Д. обосновался в Аугсбурге и вернулся к преподаванию. Весной—летом 1526 г. он принял «крещение по вере» от Б. Губмайера, а затем сам крестил Г. Гута. В нояб. того же года Д. вынужден был отправиться в Страсбург, где остановился у анабаптиста Людвиг Хетцера. Д. постоянно полемизировал не только с лютеранами (напр., с В. Капито и М. Буцером), но и с анабаптистами, в частности с М. Саттлером, взглядов которого не разделял. В февр. 1527 г. Д. перебрался в Вормс, где вместе с Хетцером подготовил первый перевод пророческих книг Библии на нем. язык (Alle Prophetennach Hebreischer sprach verdeütscht / Übers. L. Hätzer u. H. Denck. Augsburg, 1527). В авг. того же года Д. возвратился в Аугсбург и принял участие в конференции анабаптистов, получившей название «синод мучеников»: почти все участники были в течение последующих 3 лет казнены за проповедь своих религ. взглядов. Ок. 60 представителей различных групп нем. и швейцар. анабаптистов обсуждали такие актуальные вопросы, как отношение к воинской службе и ношению оружия, к службе в магистрате, к принесению клятв и т. д. Одна из самых жарких дискуссий касалась Второго пришествия, к-рое, по пророчеству Гута, должно было произойти в 1528 г. После синода Д. отправился в Ульм, а затем в Базель, предварительно написав своему учителю Эколампадию письмо с просьбой дать ему возможность обосноваться в этом городе. Вскоре после приезда в Базель Д. умер от чумы.

Среди богословов ранней Реформации Д. отличался тем, что интересовался гл. обр. внутренней жизнью христианина, жизнью в Св. Духе. Основная тема теологии Д.— любовь



Божия. В трактате «Об истинной любви» (Von der Wahren Liebe. Worms, 1527) он писал, что любовь единственный путь, по к-рому человек может приблизиться к Богу. Тот, кто не понимает и не чувствует любви, тот не познал Христа. Человек, хотя он и грешен, способен любить, в 2 важнейших заповедях, данных Христом, говорится о любви к Богу и любви к ближнему. Полемизируя с доктриной Лютера о «рабстве воли», Д. отмечал, что Лютер делает Бога создателем зла, ибо с его т. зр. грешники отказываются каяться, потому что Бог сделал их слепыми. Не соглашаясь с Лютером, Д. утверждал, что Бог желает спасения для всех людей, но не все будут спасены, т. к. Господь не может насильно заставить грешников, избегающих покаяния, принять Его прощение. С т. зр. Д., чтение Свящ. Писания без содействия Св. Духа (т. н. внутреннего слова) может привести только к формальному восприятию христианства. Для читателя Свящ. Писания и в XVI в. также необходимо осознание присутствия Св. Духа, как и для пророков и апостолов, писавших эту книгу. В свое время анабаптисты привлекли Д. тем, что в своих постулатах выражали стремление к праведной жизни и желание следовать апостольским путем. Но Д. не смог полностью воспринять их т. зр., видя, что они в ущерб духовной жизни и братской христ. любви много внимания уделяли несущественным догматическим разногласиям и формальным организационным моментам.

Соч.: Schriften Hans Denck. Gütersloh, 1955. Тl. 1: Bibliographie / Hrsg. G. Baring; 1956. Тl. 2: Religiöse Schriften / Hrsg. W. Fellmann; 1960. Тl. 3: Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe / Hrsg. W. Fellmann.

Лит.: Keller L. Ein Apostel der Wiedertäufer. Lpz., 1882; Haake G. Hans Denck, ein Vorläufer der Neueren Theologie: 1495–1527. Norden, 1897; Радикальная реформация: История возникновения и развития анабаптизма / Ред.: К. Дж. Дик. М., 1995.

И. Л.

ДЕННИ [англ. Denney] Джеймс (5.02.1856, Пейсли, Шотландия — 1917), протестант. библиист и богослов. Высшее образование получил в ун-те г. Глазго (Шотландия), где изучал классические языки и философию (1874–1879). Сначала принадлежал к Реформатской Пресвитерианской Церкви (Reformed Presbyterian Church), впосл. присоединился к Свободной Пресвитери-

анской Церкви Шотландии (Free Kirk of Scotland). С 1879 по 1883 г. учился в колледже Свободной Церкви (Free Church College) в Глазго, в к-ром получил степени магистра гуманитарных наук, бакалавра и д-ра богословия; по окончании обучения стал пресвитерианским священником. В колледже Свободной Церкви состоял зав. кафедрой систематического и пастырского богословия (1897–1899), зав. кафедрой апологетики и экзегезы НЗ (1899–1917), директором (1915–1917). Автор многочисленных исследований по богословию и экзегетике НЗ.

Д. видел основание богословия в совокупности знания о Боге и о мире; подчеркивал диалогическую структуру Свящ. Писания (в Писании Бог обращается к человеку, человек слышит голос Бога); был сторонником применения методов лит. критики при изучении библейских текстов. Признавая авторитет Свящ. Писания, Д. выступал за свободу критики, полагая, что она допустима в отношении отдельных библейских повествований. При этом Д. не был сторонником радикальной критики, отвергавшей действительность чуда. Утверждая, что учение Свящ. Писания о Христе как об исторической личности не может быть подвергнуто сомнению результатами историко-критического метода, он выступал против радикальной и либеральной критики А. фон Гарнака, А. Клостермана, А. Ф. Луази, Б. Вайса, Ю. Велльгаузена, В. Вреде, А. Ричля. В вопросе происхождения Евангелий Д. был сторонником теории 2 источников (Q и Евангелие от Марка). Не считая символы веры и исповедания Церкви непогрешимыми, Д. выступал за свободу в их интерпретации.

Центральная тема богословия Д. — учение об искуплении человечества и его примирении с Богом через смерть Христа, необходимом по причине греховности человека. Выступая против утверждения Ричля о том, что грехом может быть названо лишь сознательное неприятие Христа, Д. называл грехом всякое противление воле Бога и указывал на существование божественно-человеческих отношений, регулируемых универсальным нравственным законом, в соответствии с к-рым, совершив грех, человек должен испытывать перед Богом чувство вины, которое полностью оправдано по

причине действительного осуждения греха Богом, — эту идею Д. считал особенно актуальной в совр. ему эпоху.

Согласно Д., через смерть на кресте Христос принял на Себя наложенное Богом на человека осуждение за грех и освободил от него человека. Д. был убежден в том, что в Посланиях ап. Павла (1 Кор 15. 3 и сл.; 2 Кор 5. 14, 21; Гал 3. 13; Рим 3. 21 и сл.), синоптических Евангелиях, Евангелии от Иоанна, 1-м Послании Петра, 1-м Послании Иоанна и Откровении Иоанна Богослова дается объяснение связи между смертью Христа и прощением человечества, — Бог прощает наши грехи, поскольку Христос умер за них (Studies in Theology. 1894. P. 104, 118). Значение Христа в деле искупления Д. описывал с помощью термина substitute (заместитель, замена), указывающего на то, что смерть Христа на кресте была искупительной жертвой ради людей и вместо людей и «была равнозначна смерти всех» (The Death of Christ. 1902. P. 194, 196). Примирение грешников с Богом происходит через веру в Спасителя, под к-рой Д. понимал самоабвенную любовь к Богу, принятие примирения, предлагаемого Богом. Учение Д. об искуплении, в соответствии с к-рым Христос претерпел смерть на кресте как «заместитель» грешников, получило название «теории заместительного наказания» (penal substitution theory); впосл. ее поддерживали многие протестант. богословы, в т. ч. П. Т. Форсайт, П. Альтхаус, К. Барт, Г. Э. Бруннер и др.

Соч.: The Epistles to the Thessalonians. L., 1892; The Second Epistle to the Corinthians. L., 1894; Studies in Theology: Lectures delivered in Chicago Theol. Seminary. L., 1894; The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the NT. L., 1902; The Atonement and the Modern Mind. L., 1903; Jesus and the Gospel: Christianity Justified in the Mind of Christ. L., 1908; The Christian Doctrine of Reconciliation. L., 1917. Лит.: Mackintosh H. R. Principal Denney as a Theologian // The Expository Times. Edinb., 1917. Vol. 28. P. 488–494; Hughes T. H. The Atonement: Modern Theories of the Doctrine. L., 1949; Hunter A. M. The Theological Wisdom of J. Denney // The Expository Times. 1949. Vol. 60. P. 238–240; idem. Interpreting the New Testament: 1900–1950. L., 1951; Mozley J. K. Some Tendencies in British Theology. L., 1952; Taylor J. R. God Loves Like That. L., 1962; Hughes P. E. Creative Minds in Contemporary Theology: A Guidebook to the Principal Teachings of K. Barth, G. C. Berkouwer, D. Bonhoeffer, E. Brunner, R. Bultmann, O. Cullmann, J. Denney, C. H. Dodd, H. Dooyeweerd, P. T. Forsyth, Ch. Gore, R. Niebuhr, P. Teilhard de Chardin and P. Tillich. Grand Rapids (Mich.),

1973²; *Gordon J. M. Principal J. Denney, 1856–1917: An Examination of His Intellectual and Theol. Development, With Special Reference to the Hist., Social, Intellectual and Religious Context of Late Victorian and Edwardian Scotland: Diss. Edinb., 2004; idem. James Denney (1856–1917): An Intellectual and Contextual Biogr. Carlisle, 2006.*

В. А. Мякиши

ДЕНОМИНАЦИЯ, как синоним вероисповедания, конфессии — см. *Вероисповедание*.

ДЕНСУШ [румун. Densus], с. в жудеце Хунедоара, где находится правосл. ц. свт. Николая, одна из древнейших в Румынии.

Храм возведен рядом с руинами рим. г. Сармизегетуза на фундаментах более древней постройки (ок. II–IV вв. по Р. X.) — предположительно храма Марса или мавзолея полководца Лонгина Максима. Храм датируется сер. XIII в. (В. Дрэгуч), посл. четв. XIII в. (В. Вэтэяну), 1280 г. (К. К. Джуреску). Имя ктитора неизвестно, им мог быть воевода Олтении Литовой († ок. 1277–1279). Церковь неоднократно перестраивалась, и к XIII в. относится, возможно, ее перестройка, а основной объем мог существовать уже в X в.

В основу церкви положен визант. тип храма на 4 колоннах (ок. 6×6 м), но в местном романо-готическом исполнении. Массивные каменные столбы сдвинуты к центру, пространство вокруг них объединено в сводчатый обход (освещен лишь 3 окнами с севера). С востока примыкает обширная полуциркульная апсида. Над храмом возвышается башня, открытая внутрь и опирающаяся на центральные столбы, без системы сводов. Диаконник к югу от апсиды возник позже, в XIV–XV вв. сооружены пристройки с юга и запада (сохр. частично). Храм построен из строительного материала близлежащей Сармизегетузы: четверик — из крупных каменных блоков, апсида и башня — из более мелкого камня (в т. ч. с лат. надписями) и кирпича (поребриковые карнизы), контрфорсы с юга и севера — из античных колонн. Окна имеют стрельчатые очертания. Археологические исследования проводились в 1961–1963 гг.

В 1443 г., как следует из сохранившейся надписи, мастер Штефан с помощниками по заказу местных князей из рода Мынжина украсил интерьер росписями, выполненными в визант. иконографической тра-



Церковь свт. Николая в Денсуше

диции. Штефану принадлежат фигуры святителей и фрагменты композиций «Причащение апостолов» и «Богородица на троне с архангелами и пророками» в алтаре, а также фигуры св. бессребреников в наосе и изображение покровителя церкви в нише над входом. Эти фрески являются немного упрощенным вариантом позднепалеологовского искусства. Стиль др. мастеров артели больше отражает местные вкусы, отличаясь крупными формами и живостью исполнения. Ими были выполнены росписи на сюжеты «Св. Марина, убивающая дьявола» и «Св. Троица из Денсуша», где Бог Отец, имеющий облик простого местного жителя, возлагает руки на плечи Христа, а над Ними изображен Св. Дух в виде голубя.

Лит.: *Drăguț V. Lart roumain: Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, Baroque. Bucarest, 1984. P. 90–93, 182; Bucurescu A. Misterele unei biserici vechi: Lăcașuri de piatră interzise // România Liberă. 2001. 12 iul. P. 18.*

Э. П. И.

ДЕНТЕЛИН [лат. Dentelinus, Dentelinus; франц. Dentlin, Denain] († до 677), св. (пам. зап. 14 июля в Германии, 16 марта в Бельгии), праведный отрок. По преданию, Д. был младшим сыном св. Винцентия Мадельгара и св. *Вальтруды Монской*. Житие св. Д. было составлено в кон. XVI в. лувенским богословом Иоанном Моланом (Жаном де ла Моль), к-рый основывался на упоминаниях Д. в Житиях его родственников. Молан включил Житие Д. в соч. «О днях памяти святых Бельгии» (*De natalibus sanctorum Belgii*. 48). В нач. XVII в. каноники ц. св. Д. в г. Рес составили еще 2 Жития святого.

Вероятно, Д. скончался в возрасте 6 лет (по Молану, в 7 лет). Похоро-

нен в мон-ре Сонегий (совр. Суаньи, Бельгия), основанном его отцом. Вскоре Винцентий сам удалился в мон-рь и в 677 г. был похоронен рядом с сыном. У могилы Д. совершались исцеления. В 1040 г. часть его мощей была перенесена в Рес; мощи, оставшиеся в Суаньи, уничтожены во время иконоборческого восстания в Нидерландах (1566). Память Д. встречается в дополнениях кон. XV в. к Мартирологу Узуарда. Особо Д. почитался в Бельгии (г. Монс, пров. Эно) и Зап. Германии (г. Рес). Ист.: *ActaSS. Iul. T. 3. P. 689–691; Molanus J. Auctarium ad natales sanctorum Belgii / Ed. A. de Raisse. Douai, 1626.*
Лит.: *Codaghengo A. Dentelino // BiblSS. Vol. 4. Col. 569; Schütte A. Handbuch der deutschen Heiligen. Köln, 1941. S. 91–92.*

Д. В. Зайцев

ДЕНХА I [сир. ܕܢܚܐ — заря, (Бого)явление] (ок. 1225 — 24.02.1281, Багдад), несторианский католикос (1265–1281). Сохранилась стихотворная биография (мимра) Д., принадлежащая его ученику, мон. Юханану, однако большая часть сведений о его жизни передана несторианскими и яковитскими хронографами.

Род. в Сев.-Вост. Месопотамии: согласно биографии — в Бет-Багаше, а по словам историка *Салибы ибн Юханны* — в Рустаке. Д. подвизался в мон-ре Бет-Кока (Бакука) в *Адиабене* и в неполных 30 лет стал митрополитом Арбелы (ныне Эрбиль, Ирак) и Хаззы. Он был претендентом на католикосат уже после Савришо V (1226–1256), однако тогда кафедру занял епископ Нисибинский с именем Маккиха II (1257–1265). После его смерти Д. был наконец избран католикосом благодаря покровительству старшей жены монг. ильхана Хулагу (1256–1265), несторианки Догуз-хатун, от к-рой получил ярлык. После особо торжественного обряда рукоположения в мон-ре Мар-Мари (Селевкия-на-Тигре) еп. Илией Гундишапурским (15 нояб. 1265) делегация от сына Догуз-хатун, ильхана Абаги (1265–1282), в составе эмира Якуба, периодевта Брихи и 3 монг. нойонов вручила ему знаки достоинства формального главы христиан Ильханской державы (грамоту-фарман, золотую пластинку-пайцза и зонтик-чатр). Местопребыванием католикоса стал дворец бывш. халифского камергера (хаджиба) ат-Табарси в Багдаде, переданный Хулагу еще Маккихе II.



Д. прославился как строитель монастырей и покровитель школ и церковной учености. Его католикосат стал также временем укрепления контактов между 2 сир. Церквами — несторианской и монофизитской. В 1277 г. Д. принимал в Багдаде яковитского мафриана Востока Григория (Абу-ль-Фараджа, Бар Эвройо), с к-рым вел переписку: сохранилось послание Григория, написанное им в ответ на письмо католикоса (*Chabot J.-B. Une lettre de Bar Hébréus au catholicos Denha I^{er} // J. Asiatique. P., 1898. Ser. 9. Vol. 11. P. 75–102 [текст], 102–128 [франц. пер.]*). О благосклонности Д. к монофизитам может также свидетельствовать тот факт, что еще в 1262 г., будучи епископом, он позволил им, укрывавшимся в Арбеле после взятия монголами Мосула, построить церковь вопреки воле католикоса Маккихи II.

В 1268 г. Д. вызвал возмущение мусульм. населения Багдада распоряжением утопить в Тигре молодого христианина из Тагрита, принявшего ислам. Разъяренная толпа осадила, а затем подожгла его резиденцию. Д. был вынужден прибегнуть к покровительству наместника (вали) Ирака Арабского, Ала ад-Дина Ата Малика Джувайни, к-рый тайно предоставил ему убежище в своем доме. После подавления беспорядков монг. военной администрацией Д. отправился с жалобой в Ильханскую Орду. Неудовлетворенный ее решением, католикос перенес свое подворье в мон-рь, построенный им в цитадели Арбелы. В 1279 г. он вступил в конфликт с оппозиционной группировкой, возглавленной еп. Тусским (обл. Хорасан) Симеоном бар Калигом, к-рого только перед этим поставил митрополитом Китая, и неким Денхой, к-рого несторианский клир Китая признал католикосом. Борьба закончилась торжеством Д. и заточением Симеоном бар Калига и его приверженцев сначала в мон-ре Мар-Бехнам, а затем, после попытки бегства, в соборной келье католикоса.

Примерно в это же время, при посещении г. Марага в Адорбайгане (Азербайджане), Д. встретил 2 монахов, раббан Сауму и Маркоса, направлявшихся в Иерусалим для поклонения св. местам. Он дал им охранную грамоту для посещения Багдада, а нек-рое время спустя поручил паломникам получить для него приказы от ильхана Абаги, ут-

верждавшие его в правах католикоса. После удачного выполнения этого задания, в 1280 г., Д. назначил мон. Сауму всеобщим периодевтом, а мон. Маркоса рукоположил и поставил митрополитом Сев. Китая с именем Ябаллаха. Последний и стал преемником Д. после его смерти (Ябаллаха III).

Д. похоронен рядом с католикосом Маккихой II в доме ат-Табарси, откуда их прах в 1295 г. был под давлением мусульман перенесен в т. н. ц. Третьего рынка в Багдаде. Из произведений, написанных Д., сохранился церковный гимн на сир. языке, посвященный «празднику Креста» и встречающийся в рукописях др. несторианских гимнографов, в т. ч. *Георгия Варды* (Berolin. SB. 43. 6^o; 65. Fol. 231v^o — 233v^o), а также небольшой трактат на араб. языке (каршунни) о несторианской вере (Vat. 204. Fol. 161v^o — 163r^o).

Ист.: *Assemani*. BO. T. 2. P. 251–252, 455; T. 3/1. P. 564–566; ВНО, N 252; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Col. 429–430, 439–440, 449–452; *Абу-ль-Фарадж*. Та'рих мухтасар ли-д-дувал. Бейрут, 1890. С. 450–451 (на араб. яз.); *Éloge du patriarche Nestorien Mar Denha I^{er} par le moine Jean / Éd. et trad. J.-B. Chabot // J. Asiatique. P., 1895. Ser. 9. Vol. 5. P. 110–141*; *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens / Éd. P. Bejdjan. P., 1895². Ch. 3–5* (рус. пер.: *Пугулевская Н. В.* История мар Ябалахи III и раббан Саумы: Перевод // *Она же*. Сирийская средневеков. историография. СПб., 2000. С. 685–690); *Maris, Amri et Sibaе de patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1896. T. 2. P. 119–120*; *BarHebraeus*. The Chronography / Transl. E. A. W. Budge. Oxf., 1932. Amst., 1975^r. P. XXIV–XXV.

Лит.: *Assemanus J. A.* De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentaria historico-chronologicis. R., 1775. Farnborough, 1969^r. P. 182–183; *Païm*. Очерк. С. 204, сн.*; 210, сн.**; *Baumstark*. Geschichte. S. 207; *Graf*. Geschichte. Bd. 2. S. 213; *Roey Van A. Denha I^{er} // DHGE. Vol. 14. Col. 219–221.*

Т. К. Кореев

ДЕНХА IV МАР, действующий католикос Церкви Востока — см. *Дынха IV Мар*.

ДЕНЦИНГЕР [нем. Denzinger] Генрих Йозеф Доминикус (10.10. 1819, Льеж, совр. Бельгия — 19.06. 1883, Вюрцбург, Германия), католич. богослов, издатель.

Сын профессора Льежского ун-та. В 1831 г. семья переехала из Бельгии в Вюрцбург. Там Д. учился в гимназии, затем в ун-те, где изучал философию и защитил докт. диссертацию. В 1838 г. поступил в Вюрцбургскую семинарию, а с 1841 г. обу-

чался в Германском коллегииуме в Риме. 8 сент. 1844 г. рукоположен во пресвитера. В 1845 г. в Риме получил степень д-ра богословия.

Вернувшись в Баварию в окт. 1845 г., Д. был назначен викарным священником в Хасфурте. В 1848 г. переведен на служение в Вюрцбург и назначен преподавателем экзегетики НЗ при кафедре догматического богословия Вюрцбургского ун-та. 25 янв. 1854 г. Д. стал профессором догматического богословия и возглавил кафедру.

В 1854 г. в Вюрцбурге вышел главный труд Д. — «Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum» (Руководство по символам, определениям и постановлениям по вопросам веры и морали), собрание вероучительных документов на лат. языке (исповеданий веры, постановлений Соборов, посланий Римских пап), представленных в хронологическом порядке. Тексты документов имеют единую для сборника нумерацию, разделяющую все документы на небольшие части по смысловому принципу. Труд Д. получил широкое распространение среди католического духовенства, учебных и научно-исследовательских заведений и орг-ций во всем мире. При жизни Д. книга выдержала 6 переизданий, пополняясь актуальными вероучительными определениями католич. Церкви. После смерти Д. труд по переизданию сборника и пополнению документами последующих понтификатов продолжил проф. И. Шталь. В 1908 г. 10-е издание сборника, в к-рое были включены новые документы папы Пия X, подготовил иезуит К. Баннварт. В XX в. сборник переиздавался неск. десятков раз и выходил под именами 2 составителей — Д. и А. Шёнметцеров.

Впосл. принцип публикации Д. был частично использован при издании вероучительных документов (напр., в «La foi catholique, textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la foi catholique» (Католическая вера, доктринальные тексты церковного Учительства о католической вере) и в «Христианском вероучении, догматических текстах учительства Церкви III–XX вв.» (СПб., 2002)). В русском издании все документы распределены тематически (фрагменты одного документа могут находиться в разных местах), оставлен принцип единой для всего сборника нумерации, но для каждого номера



указывается также соответствующий ему номер в издании Д., что позволяет найти лат. вариант текста.

В 1866 г. Д. был назначен советником Конгрегации пропаганды веры по вопросам вост. обряда (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis*), учрежденной папой *Пием IX* в 1862 г.

В 1863–1864 гг. Д. издал 2 т. лат. переводов богослужебных текстов копт., сир. и арм. обрядов (*Ritus orientaliū, coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*), нек-рые тексты в вышедших «*Patrologia graeca*» и «*Patrologia latina*» Ж. П. *Миня*, а также напечатал в виде отдельных публикаций ряд средневеков. богословских трактатов. Д. принадлежат небольшие трактаты о принятии Римско-католической Церковью новых догматических определений о непорочном зачатии Девы Марии (1854) и о безошибочности (непогрешимости) пап (1870).

Соч.: *De Philonis philosophia et schola Iudaeorum Alexandrina*. Würceburgi, 1840; *Kritik der Vorlesungen des Herrn Prof. H. Thiersch über Katholizismus und Protestantismus*. Würzburg, 1847. 2 Bde; *Über die Echtheit des bisherigen Texts der Ignatianischen Briefe*. Würzburg, 1849; *Die speculative Theologie A. Günther's*. Würzburg, 1853; *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum*. Würceburgi, 1854; *Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria*. Würzburg, 1855; *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*. Würzburg, 1856–1857. 2 Bde; *Kepha: Über die päpstliche Unfehlbarkeit*. Würzburg, 1870.

Изд.: *Disquisitio critica de textu recepti Epistolae S. Ignatii integritate* // PG. 5. Col. 601–623; *De Rubens B. M. De peccato originali*. Würceburgi, 1857; *Prudent Marani. Divinitas Domini Nostri Jesu Christi*. Würceburgi, 1859; *Habert I. Theologia Graecorum Patrum vindicata circa materiam gratiae libri tres*. Würceburgi, 1863; *Ritus orientaliū, coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*. Würceburgi, 1863–1864. 2 Bde; *S. Brunonis episcopi Herbipolensis opera* // PL. 142. Col. 9–568.

Лит.: *Hettinger F. Dreifaches Lehramt: Gedachtnissrede auf H. J. D. Denzinger*. Freiburg i. Br., 1883; *Schumacher J. Der «Denzinger»*. Freiburg i. Br., 1974.

А. Г. Крысов

ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ [евр. יום יהוה, *yôm yhw̄h* ('*ādōnāy*); греч. ἡμέρα Κυρίου], один из ключевых эсхатологических терминов Свящ. Писания, указывающий на грядущее пришествие Божие в мир для суда над вселенной и человеком, после которого наступит эпоха окончательного торжества правды Божией.

В ВЗ термин Д. Г., или «день Яхве» (евр. *yôm yhw̄h* — Иоил 1. 15; 2. 1, 11,

31; 3. 14; Ам 5. 18–20; Авд 1. 15; Соф 1. 7; Зах 14. 1; Мал 4. 5), встречается также в следующих вариантах: «день Господа» (Соф 1. 14; Ис 13. 6, 9; Иез 13. 5; 30. 3); «день Господа Саваофа» (Ис 2. 12); «день мщения у Господа» (Ис 34. 8); «день отмщения» (Иер 46. 10); «день гнева Господня» (Плач 2. 22; Соф 1. 18; 2. 3); «день ярости Господа» (Иез 7. 19); «день жертвы Господней» (Соф 1. 8). Синонимами Д. Г. являются выражения: «тот день /дни» (*hayyôm hahû'* — Ам 8. 9, 13; Ис 2. 11, 17); «вот день» (*hayyôm* — Иез 7. 10); «наступил день» (*higgîa' hayyôm* — Иез 7. 12); «пришло время» (*bā' hā'ēt* — Иез 7. 12); «то время» (*bā'ēt hahî'* — Соф 1. 12) и др.

Тема Д. Г. в основном рассматривается в пророческих книгах ВЗ. Главные положения библейского учения о Д. Г. излагаются в Книге пророка Амоса, к-рый говорит о Д. Г. в контексте пророчеств о судьбах Израиля и в основном обличает нечестие Израиля, за к-рое его должна постигнуть кара Божия. В первый раз в Свящ. Писании представление о Д. Г. дается в Ам 5. 18–20. Согласно предположению, высказанному Р. Г. Чарлзом (*Charles*. 1913), обращение прор. Амоса к понятию Д. Г. свидетельствует о распространенности в среде иудеев верования в скорое и окончательное сокрушение Господом врагов Своего народа. Современники Амоса ожидали, что Д. Г. будет днем великой победы Бога над нечестивыми народами в самое ближайшее время. По-видимому, по этой причине Амос часто называет Господа «Господь Бог Саваоф» (евр. *yhw̄h 'ēlōhēy šabā'ôt* букв. — Яхве Бог Воинств — Ам 5. 14). Вероятно, пророк следует народному восприятию Яхве как Бога — Воителя за Израиль. Обвиняя Израиль в глубоком попрании правды Божией, носителем к-рой он призван быть, пророк говорит о ложности надежд на грядущий триумф евр. народа. Израилу предстоит не торжество победы, но суд Божий. Этим судным днем провозглашается Д. Г., к-рый для Израиля станет не днем надежды, а днем отчаяния: «Горе желающим дня Господня! ...он — тьма, а не свет...» (Ам 5. 18). Это провозвестие Д. Г. в Книге пророка Амоса построено на контрасте ожидаемого и истинного. Т. о., Д. Г. — это сложившееся религ. представление, к к-рому пророк прибегает в соответствии с данным ему видением исторической ситуации. Со-

гласно т. зр. рус. исследователей кон. XIX в., прор. Иоиль пророчествовал ранее Амоса, учение к-рого о Д. Г. могло сформироваться под влиянием пророчества Иоиля о наказании язычников (Иоиль 3. 14–15, ср. 3. 16–21) (см., напр.: *Николай (Добропоров)*, *сщмч.* Книга прор. Иоиля. М., 1885. С. 13–26; Книга прор. Амоса: Введ., пер. и объяснение: П. А. Юнгерова. Каз., 1897. С. 82, 101). Прор. Амос развивает это понимание Д. Г., отмечая, что этот день страшен для всех, отступающих от заповедей Бога.

В совр. зап. экзегетике существует 2 взгляда на происхождение термина «Д. Г.» З. *Мовинкель* предположил, что Д. Г. был важнейшей составной частью празднования евр. Нового года, связанного с богослужебным почитанием праздника восхождения Яхве на трон (*Mowinkel*. 1917). Г. фон Рад рассматривал Д. Г. в контексте концепции священной войны как день победы Яхве над противниками (*Rad*. 1959). Последующие гипотезы высказывались в рамках этих версий. На основании гипотезы Мовинкеля Дж. Грей находил в ханаанских культах аналог обряда «воцарения» (*Gray*. 1974). Исходя из предположения Г. фон Рада, Ф. Ч. Феншам считал Д. Г. днем произнесения благословений и проклятий в ритуале обновления завета, когда Яхве предстоял в «Свой день» не только как Царь и Воитель, но и как Судия (*Fensham*. 1967). Попытку согласования обоих подходов предпринял Ф. М. Кросс, утверждавший, что мифологические корни священной войны указывают на ее связь с т. н. культом воцарения Яхве (*Cross*. 1973). Т. о., внебиблейские истоки не стали определяющими в формировании учения Свящ. Писания о Д. Г., к-рое несомненно создается ветхозаветными пророками.

Прор. Амос подчеркивает, что Д. Г. будет днем суда Божия не только над Израилем, но и над остальными народами. Предсказания об участии соседних с Израилем народов построены по единой схеме: приговор Божественного суда включает обличение и грядущую кару. Т. о., приговор суда Божия выносится не на основании этнической или религ. принадлежности обвиняемых, а на основании нарушающих нравственные законы деяний, к-рые в соответствии с общепринятыми на Др. Востоке моральными нормами могли

быть признаны кощунством и святотатством (Ам 1. 9, 13; 2. 1). Нарушение законов нравственности — главная причина осуждения народов. Вина богоизбранного народа усугубляется его неверностью обязательствам завета (Ам 3. 2). Провозвестие Д. Г. в книге Амоса достигает значения всеобщего суда, суда Божия над всеми народами мира. Такое понимание Д. Г. полностью согласуется с универсальным видением пророком исторических судеб человечества (Ам 9. 7).

Пророки ВЗ описывают Д. Г. с предельной эмоциональной насыщенностью, используя грозные эпитеты: «день отмщения» (*yôm nāqātā* — Иер 46. 10; Ис 34. 8), «день лютый» (*yôm 'akzārī* — Ис 13. 9); «день ярости Господа» (*yôm 'ebraj yhw̄h* — Иез 7. 19); «день гнева Господа» (*yôm 'ar̄ yhw̄h* — Соф 1. 15, 18; 2. 3; Плач 2. 22); «день жертвы Господней» (*yôm zebah̄ yhw̄h* — Соф 1. 8) и др. Начиная с Амоса, тема суда (*mīšpā!*) становится определяющей в описании Д. Г. В пророческих книгах ВЗ «суд Божий» и Д. Г. употребляются как взаимозаменяемые, тождественные понятия. Тема Божественного суда является центральной в Книгах пророков Амоса, Осии, Михея, Софонии, Наума, Авдия, Иоилья, Исании, Аввакума, Иеремии, Иезекииля, Захарии, Малахии, Даниила. Провозвестие Д. Г. в ВЗ легло в основание новозаветного учения о суде Божиим.

Анализ пророческих текстов о Д. Г. показывает постепенное становление учения о суде Божиим. В отличие от предсказаний допленных пророков, в к-рых главными объектами Божественного суда являются жители Израиля и Иудеи (Ос 1. 4–5; 5. 9; 9. 16–17; Ис 2. 6–21; 3. 13–4. 1; Мих 2. 4; Соф 1. 7–18 и др.), в предсказаниях послепленных пророков приговор выносится прежде всего в отношении языческих народов (Ис 13; 34; Иоиль 2. 1–11; 3. 1–17; Зах 14 и др.). Допленные пророчества о Д. Г., преимущественно обращенные к ближайшему будущему, тем не менее могут указывать и на уже происшедшие события. Так, наступление возвещенного пророками Амосом и Осией суда Божия над Израилем и окружающими народами предполагается в ближайшем времени (начало их проповеди от гибели Самарии в 722 г. до Р. Х. отделяет не более 30–40 лет). Как о локальном и уже по факту совершившемся суде Господа



Прор. Амос.
Роспись ц. Успения
Богородицы мон-ря Троица
(Косово и Метохия). Ок. 1320 г.

над мадианитянами («дне Мадиама») говорит прор. Исаия (Ис 9. 4). Т. о., в допленных пророческих текстах Д. Г. понимается прежде всего как вмешательство Бога в исторический процесс, в рамках к-рого совершается суд Божий. Его исполнителями являются народы, призванные Яхве к этой миссии: ассирийцы, вавилоняне и др. (Ам 3. 11; 6. 14; Ис 5. 26; Авв 1. 6; Иер 1. 15; 5. 15; 25. 9 и др.). В послепленных пророчествах благодаря включению провозвестия о Д. Г. в апокалиптические тексты поздней пророческой письменности (Ис 24–27; 34–35; Зах 12–14) суд Божий становится неотъемлемой составляющей в формировании эсхатологических представлений ВЗ. Меняется масштабность события Д. Г. В эсхатологической перспективе Д. Г. рассматривается в качестве грядущего последнего всеобщего суда, к-рый будет совершен не только над всеми народами мира (Ис 24. 21; Иоиль 3. 11–14; Авд 1. 15–16; Зах 12. 3), но и над всеми поколениями живых и умерших людей. Этот суд совершится благодаря всеобщему *воскресению мертвых* (Дан 12. 1–4). Д. Г. станет временем окончательного восстановления правды в отношении участия праведников и нечестивых

(Мал 4. 1–3), будет грядущим всеобщим судом над всем творением, «всякою плотью» (Ис 66. 16), самой «землею» (Ис 24. 1, 19–20), когда будут повержены силы зла (Ис 27. 1). Д. Г. осуществится как теофания, сверхъестественное вмешательство Яхве в события мира, вслед чего будет нарушен естественный порядок вещей (Ис 13. 10, 13; 24. 21–23; Иоиль 2. 10, 30–31; 3. 15–16; Зах 14. 6–7 и др.). Суд Господа над миром (Дан 7. 9–10) положит конец всей земной несправедливости (Ис 25. 8; 32. 17 и др.). И, хотя «то время» станет самым «тяжким» в истории человечества (Дан 12. 1), последний суд приведет не к всеобщему уничтожению и разрушению, а к обновлению всего творения (Ис 65. 17; 66. 22). В поздних пророческих текстах Д. Г. не ассоциируется с конкретными историческими событиями, а становится радикальным свершением истории, несовершенства к-рой будут окончательно преодолены. Т. о., в отличие от ранних пророческих текстов, преимущественно сосредоточенных на исторических событиях, в поздних пророчествах главное внимание уделяется эсхатологии, что свидетельствует об изменении временных и пространственных характеристик Д. Г. в пророческих книгах ВЗ. Отдельным остается вопрос о присутствии эсхатологических воззрений в допленных пророчествах, к-рые, возвещая о событиях ближайшего будущего, также содержат и эсхатологические пророчества (напр.: Ис 2. 1–4 (= Мих 4. 1–3)). Прор. Амос, в частности, описывал суд Божий как космический катаклизм (Ам 8. 9), что также можно понимать в эсхатологической перспективе. В целом вопрос о содержании эсхатологии в допленных пророчествах продолжает оставаться дискуссионным. Тем не менее после вавилонского плена эсхатологический аспект в раскрытии темы Д. Г. в пророческой лит-ре усиливается. В контексте конкретной религ. ситуации описание Д. Г. в качестве суда над отдельными народами приобретает черты всеобщего суда, а его предполагаемое скорое наступление гл. обр. свидетельствует о его неизбежности.

Пророчества ВЗ не создают единой картины наступления Д. Г. Поздние пророческие тексты провозглашают Д. Г. днем спасения и искупления Израиля и днем осуждения враждебных Израилю народов,

к-рые будут повержены Господом в последней решающей битве в Иерусалиме (Зах 12. 2–9; 14). Ярость Господа лишит надежды осуждаемые Богом народы (Ис 34), суд над которыми произойдет в «долине Иосафата» — долине суда (Иоиль 3. 2) в присутствии Богоизбранного народа (Израиля), к-рый т. о. получит воздаяние за перенесенные страдания и унижения (Иоиль 3. 2–21). Иерусалим будет навсегда очищен от «иноплеменников», к-рые уже никогда не осквернят его святость (Иоиль 3. 17; ср. Зах 14. 21). В Зах 14. 16–19 демонстрируется поклонение народов Господу на Сионе как принудительное действие, с к-рым диссонируют др. пророческие тексты (Ис 2. 1–4 (= Мих 4. 1–3); 25. 6–8), описывающие эсхатологическое свершение времен как всеобщий триумф человечества, вернувшегося к своему Творцу и Спасителю (см. также: Ис 19. 19–25). Грядущее спасение оправдывает страдания Израиля и раскрывает его историческую миссию. Судный день — это не безысходное наказание рода человеческого, а спасительное восстановление правды Божией.

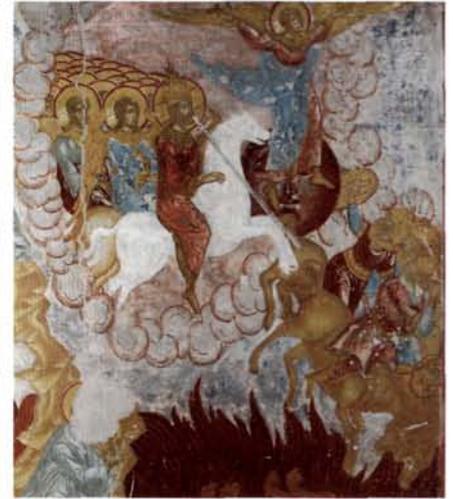
Констатируя определенные противоречия в описаниях Д. Г. в пророческой литературе, необходимо учитывать жанровую особенность апокалиптических текстов поздней пророческой письменности, построенных на принципах образности и символичности, что исключает возможность их однозначной интерпретации. Описание Д. Г. посредством образов, аналогий и символов свидетельствует о его непреходящей тайне, о к-рой говорит прор. Захария (Зах 14. 7). Как в реалиях, так и в сроках исполнения Д. Г. является тайной Бога, к-рая лишь отчасти приоткрывается человеку, оставаясь в своей полноте непознаваемой. Только наступление Д. Г. снимет «покрывало» неведения со всех народов (Ис 25. 7).

Ветхозаветные ожидания Д. Г. как великого судного дня в полной мере раскрываются в НЗ в Откровении Господа Иисуса Христа. Преемственность ВЗ и особенность учения НЗ о Д. Г. нашли отражение в специальной терминологии. Словосочетание Д. Г. встречается в НЗ 3 раза (1 Фес 5. 2; 2 Петр 3. 10; Деян 2. 20). Его синонимами в НЗ являются выражения: день суда (греч. *ἡμέρα κρίσεως* — Мф 12. 36; 2 Петр 2. 9; 3. 7;

1 Ин 4. 17); день Сына Человеческого (*ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* — Лк 17. 22, 24, 26, 30); день Христов (*ἡμέρα Χριστοῦ* — Флп 1. 10; 2. 16) или день Иисуса Христа (*ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ* — Флп 1. 6; ср.: 1 Кор 1. 8; 5. 5; 2 Кор 1. 14); великий день Бога Вседержителя (*μεγάλη ἡμέρα τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος* — Откр 16. 14); великий день гнева (*ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς* — Откр 6. 17); оный день (*ἐκείνην τὴν ἡμέραν* — 2 Тим 1. 12, 18; 4. 8); последний день/дни (*ἑσχάτη ἡμέρα* — Ин 6. 40, 44, 54; 12. 48; Иак 5. 3; 2 Петр 3. 3; 2 Тим 3. 1; Евр 1. 2) и др.

Преемственность ВЗ и НЗ в раскрытии тематики Д. Г. определяется прежде всего актуальностью для всего божественного Откровения темы последнего суда. Искушительное служение Христа, Его воплощение, учение, крестные страдания и воскресение предельно обостряют ожидания грядущего суда Божия. В НЗ Д. Г. начинается с приходом в мир Господа Иисуса Христа, с наступлением мессианского царства (Мф 10. 23), одновременно сохраняя эсхатологическую перспективу, к-рая обретает в евангельском провозвестии большой динамизм и напряженность. В учении НЗ суд Божий неотделим от миссии Христа, Которому предстоит судить мир (Мф 25. 31–46; 1 Петр 2. 23; 4. 5; Рим 2. 16; 2 Тим 4. 8). Т. о., Д. Г. в НЗ трансформируется в «день Христов» (2 Фес 2. 2). Словосочетания, раскрывающие в НЗ понятие Д. Г.: «день Христов», «день Иисуса Христа», «день Господа нашего Иисуса Христа», «день Сына Человеческого» и др., — говорят о Втором пришествии Господа как о наступлении судного дня (1 Кор 1. 8; 5. 5; 2 Кор 1. 14; Флп 1. 6, 10; 2. 16; 2 Фес 2. 2; Иак 5. 7–9). Т. о., новозаветные тексты свидетельствуют об объединении в представлении первых христиан эсхатологических ожиданий последнего суда Господа с чаяниями грядущего пришествия Господа Иисуса Христа, Его парусии.

Новозаветное описание суда Божия сохраняет существенные черты ветхозаветной эсхатологии. Суд Божий будет всеобщим, вселенским судом над всеми народами (Мф 25. 32); благодаря всеобщему воскресению мертвых он осуществится над всеми поколениями людей (Ин 6. 39–40) и окончательно определит судьбы праведников и нечестивых (Мф 25. 31–46; Откр 20. 11–15), зна-



Праведный Судия на белом коне поражает мечом нечестивые народы. Роспись Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском. 1662–1668 гг.

меня конец эры греха и начало совершенной жизни с Богом. История в ее нынешнем состоянии упразднится раз и навсегда. В 2 Петр 3. 7–10 говорится об уничтожении огнем прежнего мира. Новый мир и новая жизнь — это «Царствие Божие / Царство Небесное», в к-рое Христос введет праведников (Мф 7. 21; Мк 14. 25 и др.). Новая эпоха будет возвращением мира к изначальному совершенству, утраченному в результате грехопадения (2 Петр 3. 13; Откр 21. 1–22. 5).

Новозаветное Откровение тем не менее не снимает покрыва тайны с Д. Г. Сам Господь не говорит прямо о точных сроках судного дня (Мф 24. 36; 25. 13; Мк 13. 32; Деян 1. 7). Время Второго пришествия — это тайна Божия, неведомая даже Сыну (Мк 13. 32; см. статьи *Суд Божий, Эсхатология*). Картины суда и Второго пришествия даются в таинственных образах, характерных для апокалиптической лит-ры (Мф 24. 39–31; 25. 31–46; Откр 20. 11–15 и др.). Отдельные притчи указывают на невозможность рационального осмысления времени события Д. Г. (Мк 13. 34–36; Лк 12. 35–40). Долг христианина в ситуации неведения состоит в дерзновенной готовности ответить на всегда обращенный к нему призыв Господа: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22. 20; см. также: Мф 25. 13; Лк 12. 35–40; 21. 34–36; 2 Петр 3. 10; 1 Фес 5. 1–3; Откр 3. 3; 16. 15).

Понятие Д. Г. присутствует также в раввинистической и апокрифичес-

кой лит-ре, в таких вариантах, как «день суда» (Хагига. 77а; Шемот Раба. 23), «день Бога» (или «Его день» — 2 Вар. 48. 47; 49. 2), «день Избранника» (1 Енох. 61. 5). Библейское понятие Д. Г. следует отличать от «дней Мессии» (יְמֵי מָשִׁיחַ — Кантикум Раба. 7. 3; Берахот. 1, 5; ср.: 4 Езд 13. 52) в ранней иудейской апокалиптике, обозначающих период вечно блаженства праведников, к-рому предшествует воскрешение мертвых и Страшный Суд (Смирнов. 1899. С. 208 сл.; Volz. 1934. S. 163 sq., 214 sq.; Strack. 1928. S. 857 sq.).

В раннехристианской лит-ре выражение Д. Г. (обычно в форме ἡ κυριακῆ ἡμέρα, в отличие от библейского ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου), начиная с Откр 1. 10, стало употребляться для обозначения воскресного дня и дня совершения Евхаристии (Didache. 14. 1; Ioan. Chrysost. In Gen. 11. 2; Idem. Ad Stelechium de compunctione. II 4; Evang. Petr. 9. 34; см. в ст. Воскресенье).

Лит.: Смирнов А. В., прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Каз., 1899; Smith J. M. P. The Day of Yahweh // AJTh. 1901. Vol. 5. N 3/4. P. 505–533; Трубецкой С. Н. Эсхагология // ЭС. 1904. Т. 81. С. 127–130; он же. Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 285–339, 432–487; Charles R. H. A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity. L., 1913²; Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tüb., 1913², 1951⁶; Mowinckel S. Tronstignings-salmerne og Jahwes tonstigningsfest // Norsk teologi til reformationsjubileet: Spesialhefte til Nieuw theologisch Tijdschrift. Kristiania, 1917. P. 13–79; idem. He That Cometh. Oxf., 1956; Bultmann R. Jesus. B., 1926. Tüb., 1964; Strack H. L. Exkurse zu Einzelnen Stellen des NT: Abhandl. z. Neutestamentl. Theologie und Archäologie // Billerbeck. Kommentar. Münch., 1928. Bd. 4. S. 857–968; Volz P. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentl. Zeitalter: nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur. Tüb., 1934; Cullmann O. Le Retour du Christ. Neuchâtel; P., 1944, 1948³; DeHaan M. R. The Second Coming of Jesus. Grand Rapids, 1944⁵; Černý L. The Day of Yahweh and Some Relevant Problems. Praha, 1948; Minear P. S. Christian Hope and the Second Coming. Phil., 1954; idem. New Testament Apocalyptic. Nashville, 1981; Burrows M. Thy Kingdom Come // JBL. 1955. Vol. 75. P. 1–8; Kümmel W. G. Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus. L., 1957; Rad G., von. The Origin of the Concept of the Day of Yahweh // JSS. 1959. Vol. 4. P. 97–108; idem. Theologie des AT. Münch., 1961. Bd. 2. S. 133–137; Perrin N. The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. L., 1963; idem. Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in NT Interpretation. Phil., 1976; Käsemann E. An Apologia for Primitive Christian Eschatology // Idem. Essays on NT Themes. L., 1964. P. 169–195; idem. On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic // New Testament Questions of Today. L., 1969. P. 108–137; Буџе Л.

О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965. С. 138–153; Fensham F. C. A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord // Biblical Essays: Proc. of the 9th Meeting of Die Oud-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika at the Univ. of Stellenbosch, 22–25 July 1966. [Potchefstroom], 1966. P. 90–97; Dalton W. J. Aspects of New Testament Eschatology. Netherlands (Perth, Australia), 1968; Schunck K. D. Der «Tag Jahwes» in der Verkündigung der Propheten // Kairos. Salzburg, 1969. Bd. 11. S. 14–21; Hiers R. H. The Kingdom of God in the Synoptic Tradition. Gainesville, 1970; idem. The Historical Jesus and the Kingdom of God: Present and Future in the Message and Ministry of Jesus. Gainesville, 1973; idem. Reading the Bible Book by Book: An Introductory Study Guide to the Books of the Bible with Apocrypha. Phil., 1988; idem. Day of Christ // ABD. Vol. 2. P. 76–79; idem. Day of Judgment // Ibid. Vol. 2. P. 79–82; idem. Day of the Lord // Ibid. Vol. 2. P. 82–83; Jeremias J. New Testament Theology. Pt. 1: The Proclamation of Jesus. L., 1971; idem. The Parables of Jesus. L., 1995³; Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Camb., 1973; Everson A. J. The Days of Yahweh // JBL. 1974. Vol. 93. P. 329–337; Gray J. The Day of Yahweh in Cultic Experience and Eschatological Prospect // Svensk Exegetisk Ersbok. 1974. Bd. 39. S. 5–37; Hanson P. D. The Dawn of Apocalyptic: The Hist. and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology. Phil., 1975; Cathcart K. J. Kingship and the «Day of YHWH» in Isaiah 2. 6–22 // Hermathena. Dublin, 1978. Vol. 125. P. 48–59; idem. Day of Yahweh // ABD. Vol. 2. P. 84–85; Robinson J. A. T. Jesus and His Coming. L., 1979²; Hoffmann Y. The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prothetic Literature // ZAW. 1981. Bd. 93. P. 37–50; Achtemeier P. J. An Apocalyptic Shift in Early Christian Tradition // CBQ. 1983. Vol. 45. P. 231–248; Даниелю Ж. Эсхагологические чаяния // Символ. 1986. № 16. С. 49–56; Buzzard A. F. The Coming Kingdom of the Messiah. Wyoming, 1988; Auway P., Léon-Dufour X. День Господень // Леон-Дюфур. Словарь библ. богосл. Стб. 269–276; Corbon J., Grelot P. Суд // Там же. Стб. 1134–1140; Ishai-Rosenboim D. Is the Day of the Lord a Term in Biblical Language? // Biblica. 2006. Vol. 87. Fasc. 3. P. 395–401.

Б. А. Тихомиров

ДЕНЬ ОЧИЩЕНИЯ — см. Йом Киптур.

ДЕОГРАЦИЙ [лат. Deogratias, Deogratius] († ок. 456), св. (пам. зап. 22 марта), еп. Карфагенский (с 453). Церковный историк Виктор Витенский в «Истории гонений в Африканской провинции» сообщает, что после взятия Карфагена кор. вандалов Гейзерихом и изгнания еп. Кводвультдея (439) вандалы-ариане не разрешили поставить нового епископа. Лишь в 453 г. под давлением имп. Валентиниана III Гейзерих позволил избрать нового Карфагенского епископа, к-рым стал Д., человек преклонных лет. В 455 г. вандалы, разграбив Рим, вывезли в Карфаген множество пленных. Д. продал цер-

ковные драгоценности и даже литургические сосуды, чтобы выкупить пленников. Для размещения освобожденных пленников епископ отдал 2 городские базилики, лично заботясь о пропитании и лечении больных. По словам Виктора, милосердие Д. озлобило ариан, к-рые задумали очернить или даже убить его, однако Д. вскоре скончался естественной смертью. Он был погребен тайно, чтобы избежать разорения могилы искателями реликвий. В календаре Карфагенской Церкви нач. VI в. память Д. значится под 5 янв. После араб. завоевания Африки почитание Д. прекратилось. В Римский Мартиролог его имя было внесено в кон. XVI в. по инициативе кард. Цезаря Барония.

Истр.: BHL, N 2137; Victor Vitensis. Historia persecutionis Africanae Provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalarum. I 8. Münch., 1993¹. P. 7. (MGH. SS; 3, 1); ActaSS. Mart. T. 3. P. 394.

Лит.: Amore A. Deogratias // BiblSS. Vol. 4. Col. 573; O'Malley V. J. Saints of Africa. Huntingdon (Ind.), 2001. P. 46–47.

Д. В. Зайцев

ДЕОДАТ [лат. Deodatus; франц. Dieudonné, Dié] (2 пол. VII в.), св. (пам. зап. 19 июня), еп. г. Невири (совр. Невер, Франция), основатель ряда мон-рей в горах Восег (совр. Богезы).

Сохранилось Житие Д., созданное в 1049 г. мон. Гумбертом (впосл. кардинал, епископ Сильва-Кандиды) на основе откровений мон. Вальканду, а также более ранних текстов (не сохр.). Житие рассматривалось на Соборе в Риме (1049) и было одобрено Римским папой Львом IX.

Согласно Житию, Д. из любви к монашеской жизни решил оставить епископскую кафедру в Невири и вместе с учениками Арбогастом (впосл. епископ Аргентората (совр. Страсбург, Франция)) и Флоренцием отправился в горы Восег на поиски уединенной пустыни. К нему присоединились др. ученики, в т. ч. святые Виллигод и Домнул. Д. остановился в Ромоне, однако вскоре перебрался в лесистую местность Хейлигесфорст (близ совр. Агно). Св. Виллигод остался в Ромоне и построил там церковь. В Хейлигесфорсте для постройки мон-ря Д. оставил св. Арбогаста, а сам отправился в местность Аргентилла и построил ц. во имя апостолов Петра и Павла (на месте совр. сел. Эберсмёнстер), но вскоре был изгнан местными

жителями. После этого Д. поселился на берегу р. Вильра, где при помощи местного землевладельца Ганона и его жены св. Гуны воздвиг ц. во имя ап. Иакова Зеведеева.

После 30 лет скитаний Д. выстроил келью в верховьях р. Морта (совр. Мёрт), в долине Галилея (Vallis Galilaea). Впосл. он воздвиг там часовню во имя свт. *Мартина Милостивого*, еп. Турского. К святому начали стекаться любители отшельнической жизни, жаждавшие духовных наставлений. Д. был вынужден основать возле пустыни киновию во имя Богоматери, где был введен устав на основе уставов прп. *Венедикта Нурсийского* и прп. *Колумбана*. Крестник Д. св. Деодат Младший, сын Ганона и Гуны, покинул его и вместе с др. монахами построил мон-рь в Аргентилле (впосл. аббатство Эберсмёнстер). Кор. Австразии Хильдерик II даровал обоим мон-рям различные привилегии (669).

Перед кончиной Д. поручил заботу о братии мон-ря св. Хидульфу, основателю обители Медиан (совр. Муайенмутье). Д. был погребен в церкви своей киновии, впосл. получившей название в его честь (Сен-Дье).

Время кончины Д. точно неизвестно. Подлинность диплома Хильдерика II вызывает сомнение. Известен Деодат, еп. Невирна, который в 657 г. подписал привилегию архиепископа г. Сеноны (совр. Санс) в пользу аббатства «св. Петра Живого» (S. Petri Vivi, ныне Сен-Пьер-ле-Виф). Др. еп. Деодат в 680 г. присутствовал на Соборе против монофелитов в Риме. Житие датирует кончину Д. 679 годом, однако дата вызывает сомнение.

При Карле Великом монастырь Деодата был приписан к аббатству *Сен-Дени*, но впосл. получил самостоятельность. В 980 г. он был преобразован в общину *каноников регулярных*. Препозит общины получил от Римского папы Льва IX право ношения митры и паллия, впосл. осуществлял епископскую юрисдикцию над юж. частью Тульского еп-ства и подчинялся непосредственно архиепископу Трира, минуя епископа Туля.

Св. мощи Д. были открыты в 1003 г. На месте мон-ря возник г. Сен-Дье, с 1777 г. центр еп-ства.

Ист.: BHL, N 2131–2134; ActaSS. Iun. T. 3. P. 869–884; Apr. T. 2. P. 877; *Richerus Senoniensis*. Gesta Ecclesiae Senoniensis. I 4–9 // MGH.

Script. T. 25. P. 259–262, 276–277; Chronicon Ebersheimense // MGH. Script. T. 23. P. 436. Лит.: *Aubert R. Dié* // DHGE. T. 14. Col. 435–436; *Stintzi P.* Histoire de l'Église catholique en Alsace. Colmar, 1947. P. 34, 104–107; *Clauss J.* Die Heiligen des Elsass in ihrem Leben, ihrer Verherung, und ihrer Darstellung in der Kunst. Düsseldorf, 1935; *Michel A.* Die Frühwerke des Kardinals Humbert über Hidulf, Deodat, und Moyennoutier // ZKG. F. 4. 1952/53. Bd. 64. S. 225–259.

Д. В. Зайцев

ДЕОДАТ († 473, Нола, Юж. Италия), св. (пам. зап. 26 июня), еп. Ноланский. Согласно созданному ок. 1117 г. Житию, Д. в возрасте 30 лет был рукоположен во пресвитера еп. Ноланским св. *Павлином Милостивым* (ок. 422). При еп. Павлине II (431–442) стал архипресвитером, служил при ц. мч. Феликса и ведал сбором церковных пожертвований, что стало причиной зависти некоторых клириков, обвинивших Д. в расхищении церковного имущества. В отсутствие в Ноле еп. Павлина, к-рый всецело доверял архипресвитеру, Д. был обвинен в «оскорблении величества» и вызван на суд к рим. имп. *Валентиниану III* (425–455). Узнав об аресте, еп. Павлин обратился к императору, однако тот уклонился от встречи с епископом и поспешил отправить Д. в ссылку.

Освобождение святого, согласно Житию, произошло чудесным образом. Одна из 2 дочерей императора была одержима бесом, к-рый выкрикивал имя Д. и пророчествовал о буд. несчастьях для империи и скорой гибели императора. Валентиниан III вспомнил о несправедливо осужденном Д., велел вернуть того из ссылки и покаяться перед святым за несправедливое осуждение. По молитвам святого бес, терзавший имп. дочь, оставил ее.

Д. вернулся в Нолу (442) и занял положение архипресвитера при еп. Павлине II. После смерти Павлина был единодушно избран на епископскую кафедру. О епископском служении Д. известно мало.

Останки святого сначала захоронили на кладбище за городом. В 40-х гг. IX в. с разрешения Сихарда, герц. Беневенто, мощи были перенесены в специально выстроенную знатным гражданином Нолы Пальдом церковь у городских ворот. Папа *Пасхалий II*, проводивший весну и лето 1117 г. в Беневенто, ежедневно посещал для молитвы гробницу Д. В XVI в. мощи святого находи-

лись в капелле «Святая Святых» при кафедральном соборе г. Нола.

По правую сторону от гробницы были размещены 2 эпитафии (V в.) с места первоначального захоронения святого. Одна из них — *Deodatus indignus archipresbyter sanctae Nolanae ecclesiae requiescit hic* (Здесь покоится Деодат, недостойный пресвитер святой Ноланской церкви) — была выполнена по заказу Д. еще при его жизни, на камне было оставлено место, где должна была быть выбита дата смерти. Поскольку Д. умер в сане епископа, жители Нолы решили увековечить его память др. эпитафией, являющейся продолжением первой, — *Dilectus a Deo et hominibus in sacerdotium* (Возлюбленный Богом и людьми во священстве [епископском служении]).

В Житии сообщается, что при мощах святого свершалось множество чудес, однако ни об одном из них не рассказывается подробно. О неск. чудесных исцелениях упоминает Ф. Феррари в пересказе Жития Д. для «Каталога святых Италии» (Catalogus Sanctorum Italiae. Mediolani, 1613).

Ист.: ActaSS. Iun. T. 5. P. 259–262; BHG, N 2136. Лит.: *Borgia S.* Memorie storiche della pontificia città di Benevento. R., 1763. Vol. 1. P. 356–358; *Burchi P.* Deodato di Nola // BiblSS. Vol. 4. Col. 571–572.

Д. В. Зайцев

ДЕОДАТ (VI–VII вв.), св. (пам. зап. 24 апр.), отшельник в Блезском округе (историческая обл. Блезуа). Сохранились 3 редакции Жития Д., самая поздняя из к-рых (сокращенная) относится к XI в. В Житии заметно влияние соч. Григория Турского.

Согласно Житию, Д. происходил из знатной семьи, проживавшей в г. Битуриги (совр. Бурж). Желая посвятить себя Богу, он еще в юности ушел к св. Филетру в мон-рь Икций близ г. Карнут (совр. Шартр). Однако братия завидовала подвижнической жизни Д., и святой решил покинуть мон-рь, чтобы стать отшельником. Очевидно, Д. ушел из монастыря без благословения св. Филетра. В Икций прибыл Бадемир, пресвитер из Карнута, к-рый поведал Д., что в Блезском окр. есть пустынные места, в одном из к-рых живет большой змий (дракон). Святой попросил Бадемира проводить его к этому месту, и по молитве Д. дракон бежал. Святой поселился на этом

месте. Через некоторое время молва о монашеских подвигах Д. распространилась по округе, и к нему стали приходить те, кто хотели жить как он, возник небольшой монастырь.

Король франков Хлодвиг, узнав о Д., посетил его и получил благословение, а впоследствии сделал крупные пожертвования монастырю. Согласно Житию, это был Хлодвиг I (481–511), который направлялся в поход против вестготов (507) и впоследствии якобы приписывал победу над ними молитвам Д., но речь может идти о Хлодвиге II (638–657).

День кончины святого неизвестен. Согласно Житию, он впоследствии был открыт в видении мон. Блодесинду. После смерти Д. к монастырю собрался народ, желавший почтить память святого. Монахи раздавали всем частицы одежд Д. При короле западных франков, затем имп. Карле Лысом (843–877) аббат Аврелиан возвел над могилой святого базилику, к-рая была перестроена в XV–XVI вв. В XVIII в. монастырь был обращен в приходскую церковь; возникшее в этом месте поселение названо в честь Д. (Сен-Дье-сюр-Луар). Ист.: BHL, N 2128–2129; Acta SS. Apr. T. 3. P. 273–276.

Лит.: Martonne A., de. Nouvelles recherches sur la vie de St. Dié // Revue des sciences ecclésiastiques. Arras etc., 1863. Vol. 8. P. 332; Bataille G. Deodato di Blois // BiblSS. T. 4. Col. 570–571.

Д. В. Зайцев

ДЕПАРТАМЕНТ ДУХОВНЫХ ДЕЛ ИНОСТРАННЫХ ИСПОВЕДАНИЙ

Мин-ва внутренних дел, центральное гос. учреждение для надзора и контроля за неправосл. христ. конфессиями и др. религиями в Российской империи, называвшееся так с 2 февр. 1832 по 5 авг. 1917 г. Неоднократно менял наименование и подчиненность: 25 июля 1810 – 24 окт. 1817 г. – Главное управление духовных дел разных (иностранных) исповеданий, самостоятельное правительственное ведомство; 24 окт. 1817 – 15 мая 1824 г. – Департамент духовных дел Мин-ва духовных дел и народного просвещения; 15 мая 1824 – 2 февр. 1832 г. – Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, самостоятельное ведомство; 6 авг. 1880 – 16 марта 1881 г. – самостоятельное ведомство.

Гос. учреждения, контролировавшие деятельность неправосл. испо-



Кн. А. Н. Голицын.
Портрет. Худож. К. П. Брюллов.
1840 г. (ГТГ)

веданий, начали появляться в России с XVIII в., когда в связи с присоединением новых территорий существенно увеличилось количество подданных, не принадлежавших к правосл. Церкви. Делами лютеран и католиков занималась Юстиц-коллегия Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел, в 1801 г. была учреждена Римско-католич. духовная коллегия (к-рой подчинялись в т. ч. униаты), дела мусульман находились в ведомстве Мин-ва внутренних дел. По замыслу М. М. Сперанского в ходе министерской реформы нач. XIX в. одним из центральных ведомств Российской империи должен был стать «особенный департамент духовных дел», учреждаемый для «охраны обрядов» религий гос-ва. Данный проект во многом отталкивался от примера наполеоновской Франции, где в 1801 г. было образовано Центральное управление духовных дел, преобразованное в 1804 г. в Мин-во исповеданий. Согласно манифесту имп. Александра I от 25 июля 1810 г., было создано Главное управление духовных дел разных (иностранных) исповеданий на правах мин-ва, под контроль которого были поставлены «все предметы, относящиеся к духовенству разных иностранных религий и исповеданий, исключая судных их дел» (последние состояли в ведении Сената). Указом от 17 авг. 1810 г. был определен круг вопросов, находившихся в ведении Главного управления: строительство и упразднение церквей, контроль над состоянием имений и капиталов, брачные

дела, надзор за католич. духовными семинариями и монастырями, представление на рассмотрение императора кандидатов на епископские кафедры, назначение начальников монашеских орденов, консисторий и др. Главное управление возглавил обер-прокурор Святейшего Синода кн. А. Н. Голицын, директором исполнительного органа Главного управления (департамент) стал А. И. Тургенев, с 1813 г. одновременно бывший секретарем *Российского библейского общества*.

По манифесту от 24 окт. 1817 г. было учреждено объединенное Мин-во духовных дел и народного просвещения, к-рое сосредоточило контроль над всеми религиями и системой учебных заведений. В его составе был образован Департамент духовных дел, в к-рый вошли обер-прокуратура Святейшего Синода и Главное управление духовных дел иностранных исповеданий. Делами последних занимались 2-е (дела католиков), 3-е (дела униатов и армяно-григориан) и 4-е (дела протестантов, мусульман, иудеев и представителей др. религий) отд-ния. По замыслу имп. Александра I мин-во должно было способствовать пропаганде религ. в первую очередь христ. ценностей. Мин-во возглавлял Голицын, однако реально он осуществлял лишь общее наблюдение за духовными делами «иноверцев», фактически же управлял текущими делами Тургенева, ставший директором Департамента духовных дел. Разочаровавшись в деятельности громоздкого ведомства, а также учитывая недовольство существованием этого учреждения со стороны Святейшего Синода, 15 мая 1824 г. Александр I упразднил его. Были воссозданы Мин-во народного просвещения и Главное управление духовными делами иностранных исповеданий как отдельное ведомство. Министром народного просвещения и главноуправляющим духовных дел иностранных исповеданий стал А. С. Шишков. Указом от 24 авг. 1827 г. был утвержден штат Главного управления. Оно состояло из 3 отд-ний: 1-е занималось делами католиков, униатов и армяно-григориан, 2-е – протестантов, 3-е – представителей др. религий. В 1828 г. главноуправляющим был назначен гр. Д. Н. Блудов. В 1832 г., при назначении Блудова министром внутренних дел, Главное управление было преобразовано в



Гр. Д. Н. Блудов.

Рис. П. Ф. Соколова. 1816 г. (ГМП)

Д. д. д. и включено в структуру Мин-ва внутренних дел. 6 авг. 1880 г. департамент был выделен из состава мин-ва в качестве отдельного ведомства, им стал по совместительству управлять министр почт и телеграфов Л. С. Маков, 16 марта 1881 г. департамент восстановлен в структуре Мин-ва внутренних дел, где пребывал до 1917 г.

В 1829–1840 гг. директором Д. д. д. был писатель-мемуарист Ф. Ф. Вигель, в 1847–1853 гг. в департаменте состоял гр. Д. А. Толстой (в 1852 и 1853 временно исполнял обязанности директора), в 1908–1911 гг. директором был этнограф А. Н. Харузин, близкий соратник П. А. Столыпина.

Функционирование департамента регламентировалось Уставом духовных дел иностранных исповеданий (1857; дополнен в 1896). В структуре Мин-ва внутренних дел Д. д. д. был одним из самых небольших подразделений (30–40 служащих). К 1917 г. в его составе находилось 7 отделов: 1-е ведало делами католиков (дела униатов с 1 янв. 1837 были поручены обер-прокурору Святейшего Синода), 2-е — протестантов, 3-е — сектантов, отпавших от инославных исповеданий (баптистов, меннонитов, мормонов и др.), 4-е — старообрядцев (с 1909), 5-е — мусульман, буддистов, иудеев (евреев и караимов) и язычников, 6-е — армяно-григориан, армяно-католиков и рус. католиков, 7-е вело секретные дела. В структуру Д. д. д. были также включены канцелярия, хозяйственный отдел, 6-ка и архив. От департамента зависели Римско-католич. коллегия, Греко-униат. коллегия (до

1837), Генеральная евангелическо-лютеран. консистория, Оренбургское, Таврическое и 2 Закавказ. духовных правления мусульман, Комиссия о вакуфах (в Симферополе) и др. руководящие органы и духовные лица различных конфессий и религий. До 1899 г. при Д. д. д. существовала Раввинская комиссия. В отличие от др. департаментов Мин-ва внутренних дел он не имел своих структур на местах и его деятельность проводилась через территориальные адм. органы. Хотя в др. ведомствах лица неправосл. исповедания могли занимать высокие посты, в Д. д. д. служили только правосл. чиновники. Лишь в качестве внешних экспертов могли привлекаться «иноверцы». Деятельность Д. д. д. была направлена на охрану устоев Православия как гос. религии империи.

Д. д. д. разрабатывал различные законодательные вопросы, связанные с иноверцами; контролировал сношения российских католиков с Римской курией, готовил представления об определении и увольнении членов Римско-католич. коллегии, утверждавшиеся императором, назначал в католич. капитулы прелатов и каноников, открывал новые католич. епархии и приходы; утверждал руководителей и членов протестант. консисторий и мусульм. духовных правлений; разрешал правовые и имущественные вопросы евреев; вел секретную переписку о политическом положении армян, поляков, литовцев и др. Д. д. д. учреждал новые духовные должности, заведовал устройством конфессиональных округов и учебных заведений, давал распоряжения о постройке и ремонте храмов, молитвенных домов и богоугодных заведений, осуществлял надзор за доходами и расходами иноверческих орг-ций, разрешал вопросы о землевладении иностранцев, занимался духовной иноверческой цензурой. Также он вел статистику числа церквей, духовных лиц, прихожан, регулировал дела о метрикации, признании смешанных браков и разводов, принятии христианства, устанавливал праздничные дни для «иноверцев», награждал духовных лиц знаками отличия. Д. д. д. контролировал духовную жизнь ок. 20% населения России: по данным переписи 1897 г., в стране проживало почти 14 млн мусульман, 4,3 млн католиков, ок. 4 млн иудеев, 3,2 млн про-

тестантов, 1,6 млн старообрядцев, более 300 тыс. буддистов и язычников.

После Февральской революции 1917 г. директором Д. д. д. был назначен С. А. Котляревский. При нем в департаменте шла работа по реформированию всего религиозно-гражданского законодательства. В разработке законопроектов участвовали представители религиозных организаций. В частности, в Д. д. д. было разработано постановление «О свободе совести», принятое Временным правительством 14 июля. 5 авг. 1917 г. было образовано Мин-во исповеданий, к-рому были переданы канцелярия Святейшего Синода и Д. д. д. Министром был назначен А. В. Карташёв, а Котляревский стал его товарищем. Это ведомство практически не успело сформироваться и было упразднено 25 окт. 1917 г. Арх.: РГИА. Ф. 821.

Ист.: Устав духовных дел иностр. исповеданий // Свод законов. 1896. Т. 10. Ч. 1; Белоголов И. Акты и док-ты, относящиеся к устройству и управлению Римской католич. Церковью в России. Пг., 1915.

Лит.: Кузнецов Н. Д. Управление делами иностр. исповеданий в России в его ист. развитии. Ярославль, 1898; Мин-во внутр. дел: 1802–1902: Ист. очерк. СПб., 1901. М., 2002^р; Гл. управление духовных дел иностр. исповеданий // Государственность России: (Кон. XV в. — 1917 г.). М., 1996. Т. 1. С. 182–183; Аранов Д. Ю. Неправосл. религии в системе гос. управления Рос. империи // Гос. управление: История и современность: Междунар. науч. конф. М., 1998. С. 64–65; Католич. Церковь в архиве Департамента духовных дел иностр. исповеданий Мин-ва внутр. дел / Отв. ред.: М. С. Радван, А. Р. Соколов. СПб., 2000–2001. 5 т.; Департамент духовных дел иностр. исповеданий // Высш. и центральные гос. учреждения России: 1801–1917 гг. СПб., 2001. Т. 2. С. 36–38.

Д. Ю. Аранов, В. П. Пономарёв

ДЕРВЕНТ [румун. Dervent], муж. мон-рь Томисской архиепископии, митрополии Мунтении и Добруджи Румынской Православной Церкви. Находится в исторической обл. Добруджа близ с. Галица, жудец Констанца. Тур. название Д. переводится как «место переправы». Первые достоверные сведения о существовании здесь, на месте древнего христ. кладбища, мон-ря относятся к IX в. В 1036 г. монастырская церковь была разрушена печенегами. В XIII–XVII вв. в этой местности неоднократно возникали монашеские общины.

В нач. XIX в. на месте древних ски-тов Добруджи было построено неск. мон-рей, в основном в сев. ее части, — Кокош, Челик-Дере и др. В нач.



следующего столетия верующие обратились с просьбой в Томисскую епископию (с кафедрой в Констанце) об основании мон-ря, поскольку место это посещало множество паломников и от источника и хранившейся здесь святыни — Св. Креста происходило много чудесных исцелений. 24 февр. 1924 г. еп. Томисский Иларий (Теодореску) издал указ об учреждении жен. мон-ря. Еп. Геронтий (Николау), вскоре сменивший на кафедре еп. Илария, решил преобразовать мон-рь в мужской. 5 июля 1936 г. закладной камень в основание храма был освящен еп. Геронтием. На строительство были сделаны частные пожертвования, в т. ч. земельные, со стороны состоятельных представителей местного общества. Буд. настоятель и духовник мон-ря иером. Елевферий (Михаил) в качестве сборщика за 3 года обошел все окрестные села; крестьяне работали на строительстве и предоставили монахам гужевой транспорт. Возведение церкви было завершено в 1942 г. Главный престол был посвящен прп. Параскеве, левый придел — Воздвижению Честного и Животворящего Креста Господня (здесь был помещен чудотворный Крест), правый — вмч. Георгию. 13 сент. церковь была освящена.

В 1959 г., во времена гонений на правосл. верующих, Д. был закрыт. В 1970 г. монастырская церковь была вновь открыта как приходская для с. Галица. В февр. 1990 г. в Д. началось возрождение монашеской жизни. Были построены новые кельи и гостиница для паломников, обустроен источник. Среди сохранившихся святынь мон-ря — чудотворные Крест и икона Божией Матери «Милостивая» (подарена мон-рю в 1940). В пятницу Светлой седмицы, в день празднования иконе Божией Матери «Живоносный Источник», от мон-ря к часовне у источника проходит многотысячный крестный ход.



Монастырь Дервент

ДЕРВІШ [дарвиш; от персид. ищущий двери, т. е. нищий, побирающийся, живущий подающим], член суфийского братства (*тариката*). В Иране, Ср. Азии и Турции — нищенствующий бродячий мистик-аскет, не имеющий имущества.

На начальном этапе развития *суфизма* Д. собирались вокруг учителя-шейха, не создавая формально организованных братств. 1-м исторически зафиксированным братством Д. стал тарикат Кадирия, основание к-рого связывают с именем шейха Абд аль-Кадира аль-Джилани, большую часть жизни прожившего в Багдаде и там похороненного (ум. в 1166). Организованные в братства Д. жили в текиях (ханаках, даргах, рибатах), т. н. суфийских мон-рях. Поступая в такой мон-рь, ученик должен был принести клятву верности (араб. байа) учителю (араб. устаз): ученик вкладывал свою руку в руку устаза и т. о. получал его благословение (барака). Д. вручалось специальное облачение — рваный халат (араб. хирка) и колпак (араб. тадж). Однако, как подчеркивал тур. суфийский поэт Юнус Эмре (ум. ок. 1321), «дервишество в голове, а не в головном уборе». Суфий из Синда шах Абд аль-Латиф советовал истинному Д. бросить в огонь колпак, а не кичиться им.

Совершенствуясь духовно, Д. продвигался также и внутри достаточно жесткой суфийской иерархии. Он мог стать халифом (заместитель) и остаться в мон-ре, затем быть наследником шейха (персид. пир) или отправиться в путешествие для распространения учения братства. По случаю вступления в должность халиф получал специальный документ (персид. хилафатнаме). Халиф наследовал коврик (араб. саджада) или овечью либо оленью шкуру (персид. пус), служившие ритуальными предметами учителя. Иногда учитель перед смертью выбирал в качестве наследника простого Д., к-рый ничем не выделялся среди братьев, но в любом

случае ученики должны были принять выбор шейха. Со временем должность халифа во мн. суфийских общинах превратилась в наследствен-

ную. Власть и богатство сосредоточивались в руках отдельных семей шейхов, постепенно утративших былую духовность.

Наряду с Д., проживавшими совместно, были и странствующие Д., к-рые посещали различные суфийские общины и братства и не жили постоянно на одном месте. Д. становились и женщины, получавшие посвящения от шейха, к-рый принимал их в ученицы. Существовало неск. мон-рей, в к-рых они вели уединенную, созерцательную жизнь. Самой известной женщиной-Д. считается Рабия аль-Адавия (713/4–801), к-рой легенды приписывают различные чудеса и сверхъестественные способности.

Лит.: *Browne J. P.* The Dervishes, or Oriental Spritualism. L., 1868; *Arberry A. J.* An Intro to the History of Sufism. L.; N. Y., 1942; *Dermenghem E.* Vies des saints musulmans. Alger, 1943; *Nurbakhsh J.* Sufi Women. N. Y., 1983; *Ernst C. W.* The Shambala Guide to Sufism. Boston (Mass.); L., 1997; *Хисматулин А. А.* Суфизм. СПб., 1999; *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма: Пер. с англ. М., 1999.

М. Ю. Роцин

ДЕРЕАГЗЫ [тур. Dere Ağzi], руины архитектурного комплекса (епископского, монастырского или паломнического?) в М. Азии, к северу от древних Мир Ликийских (совр. Турция, иль Анталья). В его центре — крупнейшая из известных церквей Византии IX–X вв. Сохранились стены построек, нек-рые арки и участки сводов, фрагменты декора. Исторических сведений о памятнике нет, предположение Росса о посвящении храма св. Бессребреникам не находит оснований (*Morganstern*. P. 172).

Храм был крестово-купольным, с элементами, характерными для базилики. Наос представлял собой почти точный квадрат с равновеликими рукавами креста (высота ок. 14 м), неглубокими по сравнению с подкупольным пространством. Над нартексом и боковыми нефами были устроены хоры, открывавшиеся в сев. и юж. рукава креста. Ячейки боковых нефов и нартекса под хорами перекрывали крестовые своды. Пространство каждого из боковых нефов под хорами в рукавах креста отделялось от центрального парами колонн. Ось центрального нефа постройки подчеркивалась продольной растянутостью подкупольных столбов. Пространство вост. рукава легким уступом отделялось от глубокой сводчатой вимы, предвращавшей алтарную апсиду. Жертвенник





и диаконник, перекрытые крестовым сводом квадрифолии с углубленным вост. рукавом, имели проходы как в виму, так и в боковые нефы. Снаружи все 3 апсиды были 3-гранными. Нартекс фланкировался квадратными в плане лестничными башнями, перед 3 входами в него располагались глубокие портики. Фасады были оформлены рядами плоских арочных ниш и широкими лопатками, отражающими внутреннюю структуру храма. С юж. и сев. сторон от храма находились 2 одновременные ему купольные постройки, связанные с ним переходами. 8-гранные снаружи и ротондальные внутри, с востока они имели слегка выступающие компартименты с конхами. В толстых стенах находились ниши: в юж. постройке прямоугольные по сторонам света, а в сев. постройке — наоборот, полуциркульные по диагонали.

Стены всех зданий комплекса выложены в смешанной технике: высокие участки каменной кладки перемежаются узкими полосами кирпичной, арки и своды выложены из кирпича. Широко использованы элементы из мрамора. Аналоги скульптурных деталей либо относятся к V–VI вв., либо встречаются в памятниках 2-й пол. IX — нач. X в. в М. Азии, К-поле и Греции. Фрагменты декора свидетельствуют о том, что основные своды были покрыты мозаиками, а стены и остальные своды — фресками. В диаконнике сохранились следы композиции «Христос во славе».

Архитектура храма связывается с к-польской школой, «отличается совершенством, продуманностью развития крестово-купольной композиции» (Комеч. С. 21), восходящей к ц. Св. Ирины в К-поле в том виде, к-рый она получила в перестройке после землетрясения 740 г. (Krautheimer. P. 285). На основе анализа архитектуры комплекс датируется кон. IX — нач. X в., его строительство связывается с реорганизацией епархии Ликии, осуществленной между 869 и 901–907 гг.; допускается возведение построек имп. Василием I (867–886) в рамках его обширной строительной программы (Morganstern. P. 169–173).

Храм имеет первостепенное значение для понимания генезиса Десятинной ц. в Киеве (Комеч. С. 176; Холостенко. С. 68–84), к размерам к-рой близки даже его размеры: ши-

рина — 21 м, длина — 39 м, диаметр купола — более 8 м. Рядом особенностей храм напоминает Спасо-Преображенский собор в Чернигове (30-е гг. XI в.) (Morganstern. P. 81; Комеч. С. 138).

Лит.: Forbes E., Spratt T. A. B., Daniell E. T. Travels in Lycia, Milyas, and the Cibyratis. L., 1847. Vol. 1. P. 105; Rott H. Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphilien, Kappadokien und Lykien. Lpz., 1908. S. 299, 314; Texier Ch. Description de l'Asie Mineure faite par ordre du gouvernement français, de 1833 à 1837. P., 1849. Vol. 3. Pl. CLXV; Schulze V. Altchristliche Städte und Landschaften. Lpz., 1926. Bd. 2. P. 204; Harrison R. M. Churches and Chapels of Central Lycia // AnatSt. 1963. Vol. 13. P. 117–151; Холостенко М. В. 3 истории зодчества Древней Руси X ст. // Археология. 1965. Т. 19. С. 68–84; Mango C. Byzantine Architecture. N. Y., 1976. P. 174, 181, 192; Morganstern J. The Byzantine Church at Dereka z and its Decoration. Tüb., 1983; Krautheimer R., Ćurčić S. Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven; L., 1986⁴. P. 285–287; Комеч А. И. Древнерус. зодчество кон. X — нач. XII в.: Визант. наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987. С. 20–21, 24, 26, 29, 138, 148–149, 176; Седов Вл. В. Храм в Дерее-Агзы // Проект классика. 2004. № 12. С. 148–156.

А. Ю. Казарян

ДЕРЕВЯНИЦКИЙ В ЧЕСТЬ ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в 4 верстах от Вел. Новгорода (ныне в черте города), на правом берегу р. Волхов. Назван по речке Деревянице (Деревянке), к-рая впадала в Волхов.

История. Основан как мужской. Впервые упоминается под 1335 г. в связи со строительством по благословению архиеп. Новгородского свт. Моисея каменного храма в честь Воскресения Христова (НПЛ. С. 346), при к-ром он основал мон-рь «на Деревянице». По инициативе свт. Моисея в Д. м. был построен и 2-й каменный храм — в честь Успения Пресв. Богородицы (Новг. летописи. 1879. С. 136). В 1348 г. по указу Новгородского архиеп. св. Василия

Калики Воскресенский собор был расписан (НПЛ. С. 361; ПСРЛ. Т. 16. С. 79).

В XIV — нач. XVI в. Д. м. был тесно связан с домом Св. Софии. В монастыре существовали «владычнен хоромы» (НПЛ. С. 404) для ушедших на покой Новгородских архиереев. В каменной паперти Воскресенского собора были похоронены святители Новгородские *Алексий* († 1390) и *Иоанн II* († 1417), в 1421 г. — *Симеон* (ПСРЛ. Т. 30. С. 166). В 1424 г. из Д. м. был избран по жребию на Новгородскую кафедру «владыччен духовник» мон. Омелян (впосл. епископ *Евфимий Г*). В 1454 г. еп. Евфимий вложил в монастырь служебную Минею (*Кадыкин*. С. 7). Согласно записи на списке Устава Иерусалимского 1498 г., еп. Евфимий был погребен в Д. м. (ИРЛИ. Новгородско-Псковское собр. № 89. Л. 296 об.). В 1553 г. в Д. м. принял постриг «владычен сын боярский Василий Борисович Осенин» (Новг. летописи. С. 86). «Владыччен огород» близ мон-ря упоминается и в писцовой книге 1582 г. (*Неволин*. С. 134).

По реформе 1528 г. при архиеп. Новгородском св. Макарии в Д. м. был введен общежительный устав. В связи с Ливонской войной и захватом Швецией территории Карелии в 1581 г. в Д. м. по указу царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* была переведена братия *Коневецкого в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. В 1582 г. царь Иоанн пожаловал объединенной обители несудимую грамоту (подтверждена в 1628 царем Михаилом Феодоровичем, в 1646 — царем Алексеем Михайловичем). После возобновления в 1597 г. Коневецкого мон-ря его насельники вернулись из Новгорода. В 1610 г., во время швед. нашествия, коневецкие иноки вновь переселились в Д. м., привезя с собой Коневскую икону Божией Матери (до

1799 находилась в Воскресенском соборе Д. м.). Настоятелем объединенной обители стал коне-

Деревяницкий
в честь Воскресения
Христово мон-рь.
Фотография. 2006 г.



вецкий игум. Леонтий. В период оккупации Новгорода шведами (1611–1617) братия обеих оби-



телей укрывалась в тихвинском Большом в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре. В 1672 г. указом Новгородского митр. Иоакима (Савёлова) Д. м. был отнесен к числу «степенных». В 1700 г., при Новгородском митр. Иове, в Д. м. была учреждена архимандрития. В 1764 г. Д. м. был причислен к 3-му классу с игуменским правлением.

Л. А. Секретарь

Неск. настоятелей Д. м. XVII–XIX вв. стали архиереями: митрополиты Рязанский *Иосиф* († 1681), Казанский *Сильвестр* (Холмский), архиеп. Казанский *Владимир* (Ужинский), епископы Костромской Дамаскин (Аскаронский), Великоустюжский Иоанн (Никитин). Из иеромонахов мон-ря в 1651 г. рукоположен сщмч. *Мисаил*, архиеп. Рязанский (убит в 1655). К 1870 г. в Д. м. проживало 17 чел. братии.

Определением Святейшего Синода от 1 нояб. 1874 г. (утверждено императором 25 янв. 1875) Д. м. был обращен в женский с открытием в нем жен. уч-ща для сирот духовенства Новгородской епархии. Немногочисленную братию распределили по др. мон-рям. Так, последний настоятель иером. Иринарх был перемещен по прошению в *Варлаамиев Хутынский мон-рь* на должность казначея. 17 июля 1875 г. управляющей Д. м. была назначена рясофорная послушница новгородского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря М. А. Ивановская (1841–1903). В 1879 г. она приняла постриг с именем Валентина, была возведена в сан игуменнии, 13 янв. 1888 г. переведена настоятельницей в с.-петербургский Новодевичий мон-рь.

Открытие уч-ща «для сирот беднейших» состоялось 28 сент. 1875 г. Наблюдение за учебно-воспитательной работой осуществляла игум. Валентина (Ивановская). Духовенство епархии приглашалось к ежегодным пожертвованиям на уч-ще, пример подал митр. Новгородский и С.-Петербургский *Исидор* (Никольский), к-рый в 1875 г. пожертвовал 1 тыс. р. на стипендию своего имени. В 1882 г. член Учебного комитета при Синоде И. К. Зинченко инспектировал Деревяницкое и Державинское (в Званском в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ре) жен. духовные уч-ща Новгородской епархии. По его докладу и ходатайству митр. Исидора 10 авг. 1883 г. уч-ща в учебном плане были объединены



кофьевском Бельском (Кадыкин. С. 37–39, 41, 45; Неволин. С. 134–139).

Выпускницы духовного училища и насельницы Деревяницкого мон-ря. Фотография. Нач. XX в.

К 1653 г. в этих вотчинах за Д. м. числилось 167 крестьянских дворов, с которых взимались на-

логи, к 1686 г. — 194 двора. Мон-рю принадлежало 2 подворья в Новгороде — в Детинце и на Буяне ул. Последнее упоминается в сер. XVI в. как принадлежавшее Коневецкому мон-рю. Во 2-й пол. XVII в. налоги с Д. м. увеличились: деньги собирались на жалованье «ратным людям», на реконструкцию городских укреплений, на строительство мостов и дорог, на судовой подъем по р. Мсте, когда перевозились оружейные припасы. Взимались также «ямские подоможные», даточные конные, «становые» (содержание земского дьячка, целовальника, тюремного сторожа, палача, покупка бумаги) деньги. Царь *Алексей Михайлович* ввел гос. соляную пошлину. Кроме того, Д. м. обязывался поставлять из крестьянского населения «ратных людей» в полном вооружении. Так, в 1677 г. со 165 дворов должен был предоставить на государеву службу 6 чел. В 1712 г. кн. А. Д. Меншиков, захватив у мон-ря с. Грузино, отдал взамен Лопский погост с деревнями в Старорусском у., отчего обитель «пришла в оскудание». Но в 1727 г. указом Петра I Грузинскую вотчину вернули мон-рю. В 1744 г. во владениях Д. м. числилось 1 444 крестьянина.

В 1888 г. Д. м. и уч-щем управляла казначея мон. Серафима, в 1889–1894 гг. — мон. Флорентия. В 1890 г. экономка уч-ща и казначея Д. м. мон. Серафима была переведена в новоустроенный Косинский Никольский мон-рь близ Ст. Руссы. С 12 июля 1894 г. Д. м. и уч-щем управляла казначея *Десятинного в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* мон. Измарагда (Михайлова Ираида Клавдиевна), с 13 янв. 1909 г. — настоятельница Званского мон-ря игум. Нина (Тимофеева Надежда Тимофеевна). 21 сент. 1892 г. в Д. м. совершал литургию прот. св. *Иоани Кронштадтский*. В 1905 г. съезд духовенства Новгородской епархии постановил ходатайствовать о соединении Званского и Деревяницкого уч-щ в с. Деревяницы при неременном условии закрытия обители. Постановление реализовано не было, и епархиальное училище продолжало соседствовать с Д. м. до 1917/18 уч. г., когда оно было закрыто.

А. К. Галкин

Экономическое положение. В XVII в. Д. м. принадлежали вотчины в Обонежской, Водской и Бежецкой пятинах — в погостах Андреевском Грузинском, Деревяницком и Про-

логи, к 1686 г. — 194 двора. Мон-рю принадлежало 2 подворья в Новгороде — в Детинце и на Буяне ул. Последнее упоминается в сер. XVI в. как принадлежавшее Коневецкому мон-рю.

Во 2-й пол. XVII в. налоги с Д. м. увеличились: деньги собирались на жалованье «ратным людям», на реконструкцию городских укреплений, на строительство мостов и дорог, на судовой подъем по р. Мсте, когда перевозились оружейные припасы. Взимались также «ямские подоможные», даточные конные, «становые» (содержание земского дьячка, целовальника, тюремного сторожа, палача, покупка бумаги) деньги. Царь *Алексей Михайлович* ввел гос. соляную пошлину. Кроме того, Д. м. обязывался поставлять из крестьянского населения «ратных людей» в полном вооружении. Так, в 1677 г. со 165 дворов должен был предоставить на государеву службу 6 чел. В 1712 г. кн. А. Д. Меншиков, захватив у мон-ря с. Грузино, отдал взамен Лопский погост с деревнями в Старорусском у., отчего обитель «пришла в оскудание». Но в 1727 г. указом Петра I Грузинскую вотчину вернули мон-рю. В 1744 г. во владениях Д. м. числилось 1 444 крестьянина.

Архитектура. Согласно описи 1583 г., приведенной архим. Амвросием (Орнатским), в Д. м. находились каменные Воскресенский и Успенский храмы, а также деревянная ц. свт. Николая Чудотворца с трапезной. В челобитной насельников 1610 г. названо 3 храма: Воскресенский, Успенский и «великого чудотворца Николы» (см.: Кадыкин. С. 20). Во время швед. оккупации Новгорода в 1611–1617 гг. Д. м. был «разорен до основания» (Там же). Согласно описи 1617 г., храмы стояли без кровель, церковное имущество разграблено, кельи и ограда сожжены. После 1617 г. Успенская ц.,



ку в нарышкинском стиле. На четвериковом основании, окруженном с 3 сторон папертью и «палатками», возвышались 2 уменьшающихся вось-

*Воскресенский собор
Деревицко́го мон-ря.
Фотография. 2006 г.*

(ИРИ. Ч. 4. С. 16–19) мнение о том, что юж. придел пристроен в 1797 г., а северный — в 1805 г., является ошибочным; это даты перестроек приделов и их освящения.

При возведении Воскресенского собора в кон. XVII в. мощи святителей Алексия и Иоанна были перенесены в зап. паперть. В нач. XX в. могилы архиепископов обследовал И. А. Шляпкин. Одна оказалась разграбленной. Сохранившаяся гробница представляла собой «дубовую долбленную домовину», выкрашенную по бортам красной краской. Погребенный был одет в длинную схи́му из крученой белой ткани, которая от времени стала коричнево-серой. Шляпкин предположил, что это захоронение архиеп. Новгородского Иоанна (Архив ИИМК РАН. Ф. 51. Д. 70).

Воскресенский собор представляет собой монументальное 5-главое строение, окруженное с 3 сторон невысокими галереями, оканчивающимися 2 симметричными приделами с вост. стороны. Его плановое решение и архитектурные формы отличаются строгой симметрией и геометрической правильностью. Особенностью собора является 2-столпная конструкция сводчатого перекрытия интерьера с центральным барабаном, расположенным строго на оси столбов, — истинное двустолпие, по определению В. П. Выголова (*Выголов В. П. Архитектура Благовещенского собора в Сольвычегодске // Архив архитектуры. М., 1992. Вып. 1. С. 82–83*). Такое решение нетипично для позднесредневеков. рус. архитектуры, тем не менее подобную конструкцию имеют неск. соборов 2-й пол. XVII в. (*Мерзлютина Н. А. Архитектурные памятники села Фаустово // Христианское зодчество. Новые материалы и исслед. М., 2004. С. 307*). От столбов на вост. и зап. стены перекинуты мощные подпружные арки, которые служат основанием для лотковых сводов, прорезанных 5 барабанами. Приделы перекрыты коробовыми сводами и отделены от галерей арочными проемами. Отсутствие апсидных выступов у приделов объясняется тем, что они были возведены на фундаментах «палаток и папертей» предыдущей постройки.

Фасады основного объема разделены плоскими лопатками, переходящими на уровне окон в парные полуколонки. Венчает фасады фриз из кокошников, украшенных в

вероятно, не возобновлялась. Были восстановлены Воскресенский храм (к 1620), деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца с трапезной палатой, началось строительство келий. В 1663 г. Никольская ц. сгорела, но в 1672 г. была возобновлена. В 1693 г., при игум. Маркелле, по благословению митр. Новгородского Корнилия началось строительство деревянной надвратной ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери. К кон. XVII в. настоятельские и братские кельи, хозяйственные службы и др. постройки также были деревянными.

С 1694 г. и в 1-ю треть XVIII в. в Д. м. велись каменные строительные работы, в результате к-рых монастырский ансамбль был полностью обновлен. В 1694 г. был разобран каменный Воскресенский собор, и в 1695 г. по благословению митр. Корнилия «царского Величества ближний боярин и воевода князь Борис Иванович Прозоровский на том же месте завел церковь великую и строил тое церковь три лета из монастырской казны» (ОПИ НГММЗ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 145. Л. 1–1 об.). В 1695 г. был заключен подрядный договор с 2 артелями каменщиков, к-рые возглавляли Фома Алексеев из Костромского у. и Никита Киприянов из Ярославского у.

Подробное описание собора в подрядной записи позволило Н. Н. Кузьминой выполнить его графическую реконструкцию и поставить собор в типологический ряд с такими памятниками московского зодчества, как церкви Покрова Пресв. Богородицы в Филях, Спаса в Уборах, св. мучеников Бориса и Глеба в Зюзине и др. (*Ильин. Каменное зодчество. С. 247, 249, 259, 261*).

Воскресенский собор представлял собой высотную 3-ярусную построй-

мерика и 8-гранный глухой барабан, увенчанный главкой. Возведение масштабного сооружения можно связать с замыслом Б. И. Прозоровского обновить древние новгородские ансамбли, привести их в соответствие с требованиями нового времени (см.: Новгород Великий в XVII в.: Док-ты по истории градостроительства. М., 1986. Ч. 2. С. 247, 258, 269).

В 1697 г. Воскресенский собор «разрушился до основания». О 3-летнем строительстве и о разрушении храма как о «великой беде» оставил запись игум. Антоний в памятной записке (ОПИ НГММЗ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 145. Л. 1–1 об.). Причиной внезапного обрушения послужила, вероятно, сложность конструктивного решения здания, малознакомого или вовсе не знакомого костромским и ярославским мастерам. При натуральных исследованиях в кладке стен существующего храма были обнаружены вторично использованные профилированные кирпичи XVII в. со следами побелки. Это означало, что строительство собора было завершено и декор облепашен.

В апр. 1698 — сент. 1699 г. по благословению Новгородского митр. Иова на месте рухнувшего был возведен новый собор, сохранившийся до наст. времени. В 1699 г. из-за недостатка средств строителям не удалось довести замысел до конца. В 1700 г. игум. Антоний «с братьею» обратился с челобитной к митр. Иову «пожаловать их благословити б около тое соборная церкве з дву сторон по старому основанию построить две церкве с южной стороны во имя Иоанна Предтечи, а с северной стороны во имя Николая Чудотворца да паперть каменная» (Там же. Д. 161. Л. 1). Они были возведены в первые годы XVIII в. (ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 975. Л. 348), но долгое время стояли «праздны». В 1756 г. был освящен юж. придел. Высказанное архим. Амвросием (Орнатским)



XVIII в. живописными композициями. При украшении порталов, наличников окон, тяг, карнизов использовано ок. 50 типов профилированных кирпичей. Это валики, полочки, гуськи, шары, балясины, розанчики, халы и т.д. Оконные проемы основного объема обрамлены полуколонками, разорванными наверху изогнутой формы. Узор наличников зап. галереи напоминает памятники Каргополья кон. XVII в.

Воскресенский собор представляет собой образец искусства переходного периода, в котором объединены древнерус. традиции и нововведения, связанные с влиянием нарышкинского стиля; к числу последних можно отнести граненые формы апсиды и барабанов, а также форму наличников основного объема. Памятник реставрировали в 1965–1973 гг. по проекту архитектора НСНРПМ Кузьминой, реставрацию кирпичного декора исполнил Ю. И. Марков, в объемах принимали участие Г. П. Никольская и П. И. Анисимова.

В XVIII в. стены основного объема были украшены живописью по тонкому левкасу, следы которой обнаружены в процессе реставрационных работ. Живописные композиции располагались в простенках между окнами, на притолоках оконных проемов. Картинные изображения выделялись на белой глади стен. Живопись XVIII в. позднее была забелена. В кон. XIX — нач. XX в. выступившие из-под побелки композиции поновил местный худож. Маленьков.

В 40-х гг. XVIII в. в основном объеме и юж. приделе были устроены резные иконостасы. Договор на изготовление иконостаса в главный храм был заключен с резчиком Гаврилой Малявиным. Колонны предполагалось исполнить в технике сквозной (флемованной) резьбы. Орнаментальная резьба дополнялась объемной скульптурой. По сторонам царских врат предусматривалось разместить фигуры архангелов Михаила и Гавриила, в праздничном ряду — 6 херувимов. Над престолом с фигурками херувимов по углам предполагалось установить резную сень. В 1745 г. была изготовлена резная рама иконостаса для юж. придела (см.: ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 975. 1756. Л. 248; Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 154. Оп. 1. Д. 615. Л. 9 об.—

11; резные иконостасы утрачены в советское время).

К 1725 г., при архим. Иоанникии (1717–1734), в Д. м. была построена трапезная палата с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (с 1853 в честь Конеvской иконы Божией Матери) и колокольней. Кубическая одноглавая церковь с обширной полуциркулярной апсидой перекрыта крестовым сводом, имеет 8-скатную кровлю. С запада к церкви примыкает протяженный трапезный корпус. Его вост., квадратная в плане часть представляет собой одностолпные палаты, зап.— сени. Церковь и трапезная возведены в традициях позднесредневек. рус. зодчества, декор отличается сдержанностью, его ос-



Трапезная палата
с ц. в честь Конеvской иконы
Божией Матери. Фотография. 2006 г.

новым элементом являются наличники в виде полуколоннок с бусинами и килевидными завершениями. 5-ярусная колокольня имеет открытый восьмерик звона; первоначальное шатровое завершение было заменено в нач. XIX в. барочной кровлей со шпилем в завершении. Архитектурное оформление колокольни (рустованные лопатки, выделяющие углы верхних ярусов, прямоугольные оконные проемы, обрамленные профилированными рамками) выдержано в скромных формах петровского барокко.

Памятник исследован и реставрирован в 1964–1965 гг. по проекту Кузьминой. Хорошая сохранность первоначальных конструкций (стен, сводов) позволила при недостатке средств восстановить здание в формах, максимально приближенных к времени его создания.

В 1729 г. был заключен подрядный договор с крестьянином Костромского у. Саввой Павловым «с това-

рищи» на строительство «без всякого отлагательства и отговорок... самым добрым мастерством» каменных братских келий (Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 154. Оп. 1. Д. 577. Л. 1–1 об.). В качестве образца для архитектурного оформления фасадов рустами в договоре названа колокольня при трапезной палате. Работы предполагалось вести «по их, архимандрита с братиею, показанию и данного чертежу». При архим. Иоанникии были возведены и каменные 2-этажные настоятельские кельи.

О монастырском комплексе свидетельствует опись 1764 г. (из коллекции Шляпкина). 2 каменных храма в центре мон-ря, колокольня и деревянная надвратная церковь, построенная к 1764 г. на месте сгоревшей, составляли полностью обновленный треугольник архитектурных вертикалей. К западу от Воскресенского собора располагались настоятельские кельи, в сев. линии застройки стояли 2 братских корпуса (ОПИ НГМОМЗ. Д. 12087. Листы не пронумерованы). Остальные постройки были деревянными. Внутри ограды находились поварня, квасоварня, солодовня, сушило, амбары, кузница, 2 бани. Сады с яблонями и вишнями дополняли живописный облик мон-ря. За пределами рубленой ограды с 6 башнями располагался комплекс хозяйственных строений: конюшенный и коровий дворы, гумно с ригой, амбар, 2 ветряные мельницы «российского строения», т. е. столбовки, в к-рых клеть с мельничным устройством вращалась вокруг столба (Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 154. Оп. 1. Д. 615. Л. 9 об.— 11).

Перестройки кон. XVIII–XIX в. были не столь существенными, чтобы кардинально изменить архитектурный облик монастырского ансамбля 1-й пол. XVIII в. В 1797 г. вместо деревянной была построена каменная ограда с 4 угловыми башнями и 3 воротами (деревянная надвратная церковь разобрана).

1919–2007 гг. В 1919 г. из Д. м. были изъяты денежные средства, недвижимое имущество и сельхозинвентарь. В 1920 г. Д. м. был упразднен, 14 монахинь и рясофорных послушниц организовали сельхозартель. Храмы передали в бесплатное пользование коллективу верующих Деревяницкой слободы и с. Погорелец. В др. помещениях разместилась детская сельскохозяйственная





Деревяницкий мон-рь
и корпус училища для сирот.
Фотография. Нач. XX в.

колония им. К. Либкнехта (позднее им. М. Калинина), в к-рой содержалось ок. 300 воспитанников (ГИАНО. Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 15. Л. 68–69). К 1931 г. артель была упразднена, храмы закрыты, на территории монастыря устроен военный городок (Там же. Ф. Р-138. Оп. 3. Д. 90. Л. 58; Д. 25. Л. 6–16). При закрытии храмов заведующий Новгородским музеем Н. Г. Порфиридов сохранил для экспозиции наиболее ценные иконы (23 ед. хр.) и изделия прикладного искусства: 2 потира (XVIII в.), ложчатое кадило, дарохранительницу и потир иностранной работы. Др. конфискованные предметы были отправлены в хозяйственный отдел ОГПУ Москвы или в металлолом (Там же. Д. 90. Л. 58, 62, 66–69 об.).

В годы Великой Отечественной войны после оккупации Новгорода на сев.-вост. главе Воскресенского собора фашисты устроили наблюдательный пункт. В ходе боевых действий храмы Д. м. получили серьезные повреждения, были уничтожены покрытия, в стенах образовались многочисленные трещины, снарядами повреждены центральный свод и стены собора. В 1964–1973 гг. НСНРПМ произвела в памятниках комплекс научно-исследовательских, проектных и восстановительно-реставрационных работ. К нач. 2007 г. храмы арендуются заводом «Стекловолокно», к-рый размещается в непосредственной близости от них. Успенская ц. закрыта, в Воскресенском соборе находится склад.

Книжное собрание. Описание Новгорода 1617 г. в числе сохранившихся упоминает 46 рукописных книг на бумаге и 14 пергаменных рукописей. В 1899 г. в Архангельской обл. археографическая экспедиция ИРЛИ (ПД) обнаружила список Устава Иерусалимского 1498 г. из Д. м. (Бобров А. Г. Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 90). Из Д. м. происходит Евангелие апракос

2-й пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. 22 — см.: СКСРК, XIV. 2002. Вып. 1. С. 288–289).

Арх.: Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 154. Оп. 1. Д. 592. Л. 1; Д. 596 (1740). Л. 1–2 об.; ОПИ НГОМЗ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 7–13, 29, 46, 53, 60, 68, 74, 77, 86, 132, 141. Л. 1; Д. 188; ОПИ НГМ КП. № 12087; ГИАНО. Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 15. Л. 68–109; Ф. 480. Оп. 1. Д. 3707 (1903). Л. 97 об.; Д. 4197 (1915). Л. 1–3; Ф. Р-822. Оп. 1. Д. 190. Л. 36; Ф. Р-4137. Оп. 1. Д. 2. Л. 15. Ист.: ПСРЛ. Т. 16. С. 79, 132, 161–162, 164; Т. 30. С. 166, 199; НПЛ. С. 346, 361, 404; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 84, 86; *Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI в. СПб., 1853. С. 134–139; *Кадьякин П. Ф., Шляпкин И. А.* Летопись и акты новгородского Воскресенского Деревяницкого мон-ря. СПб., 1911; *Опись Новгорода 1617 г.* // Памятники отечественной истории. М., 1984. Вып. 3. Ч. 1. С. 114.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 16–19; О приглашении церковей и духовенства к постоянным пожертвованиям на Деревяницкое уч-ще // Новгородские Ев. 1875. № 15. С. 3–5; *Л-ъ.* Назначение и. д. начальницы и настоятельницы в Деревяницкое епарх. жен. уч-ще и мон-рь // Там же. 1894. № 16. С. 758–761; *Вихров А., свящ.* Новгородский Деревяницкий Воскресенский жен. мон-рь и епарх. при нем уч-ще. Новгород, 1892; Торжество 25-летия Деревяницкого епарх. жен. уч-ща // Новгородские Ев. 1900. № 20. С. 1243–1257; Ликвидация мон-рей в Новгородском у. // Звезда. 1920. № 48. 3 марта; О бывших монастырских капиталов // Там же. № 172. 3 авг.; Монастырская артель и детская колония // Там же. 15 дек.; *Ильин М. А.* Каменное зодчество кон. XVII в. // История рус. искусства. М., 1959. Т. 4. С. 247, 249, 259, 261; *Кузьмина Н. Н., Секретарь Л. А.* Деревяницкий Воскресенский мон-рь: (История строительства, архитектуры, реставрации) // НИС. 1999. Вып. 7(17). С. 226–244; *Жервэ Н., Сирахова Я.* История Деревяницкого мон-ря // София. 2000. № 1. С. 11–13; *Анкудинов И. Ю.* Природные новгородские мон-ри на планах Елизаветинского и Генерального межеваний // Новгородский архивный вестник. Вел. Новгород, 2005. Вып. 5. С. 261–264.

Л. А. Секретарь

ДЕРЕВЯННАЯ ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА, область архитектуры, специфика которой определяется характером материала. Распространение деревянного строительства в Европе связано с наличием обширных лесных массивов к северу от Альп и Карпат. Деревянные постройки сочетают быстроту и удобство возведения с недолговечностью, связанной в первую очередь с пожарами. В средние века малочисленные каменные храмы, затратное и медленное строительство которых первоначально было связано с престижным (княжеским, епископским, монастырским) заказом, служили образцами, формы к-рых интерпретировались на «языке» деревянного зодчества. Наибольшее развитие де-

ревянное зодчество получило там, где возможности каменного строительства были наименьшими, — в горах Норвегии и Карпат, в бескрайних лесах Русского Севера. Каменные храмы постепенно сменяли деревянные и вытесняли их на периферию архитектурного процесса. До 80-х гг. XX в. в отечественной историографии господствовала теория, возникшая под влиянием национально-романтических тенденций кон. XIX в. и сформулированная И. Е. Забелиным, согласно которой формы каменных храмов были заимствованы от деревянных, более «подлинных», «самобытных» и «народных». Однако в последние десятилетия противоположная т. зр. (см. выше), к-рую разделяли еще М. В. Алтамов и Н. И. Брунов (*Alpatov M., Brunov N. Nachrichten aus Moskau // BZ. 1923/1925. Bd. 24/25. H. 3/4. S. 485–492*), находит в историографии весомые обоснования.

Наиболее древние деревянные храмы сохранились в Скандинавии. Деревянные храмы Норвегии называются «ставкирки» (норвеж. stavkirke), т. е. мачтовые церкви. Они строились из сосны. В основе их конструкции в отличие от рус. сруба — вертикальные опоры, пространство между к-рыми заполнялось досками. Первоначально опоры вкапывались прямо в землю, что быстро приводило к порче; с сер. XII в. их стали укреплять в пазах горизонтальных балок, уложенных на каменный фундамент. В конструкции перекрытия использован богатый опыт, накопленный викингами при строительстве кораблей. Горизонтальные потолков ставкирки не имели. Снаружи они покрывались гонтом (кровельный материал в виде дощечек, имеющих клинообразное сечение) и часто пропитывались смолой. Архитектура ставкирок воспроизводит не только план романской базилики, но и такие характерные детали каменного зодчества, как полуцилиндрическая апсида, аркада на столбах, пояс эмпор над нефами, капители с резьбой. Снаружи ставкирки украшались резьбой с переплетающимися фантастическими растениями и животными, изнутри стены были расписаны: фрагменты средневек. росписей сохранились только в церквах в Торпо в долине Халлингдал (ок. 1200) и Хопперстад в Согне-фьорде (1130). В Норвегии было построено до 2 тыс. ставкирок.



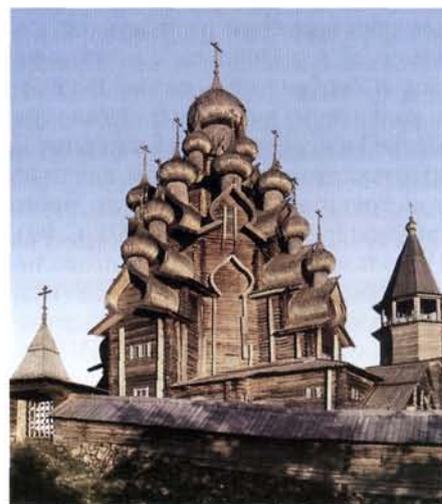
Церковь в Боргунне, Норвегия.
Кон. XII в.

После Реформации (1536) их строительство прекратилось. До наших дней дошло 29 ставкирок, относящихся в основном ко 2-й пол. XII — 1-й пол. XIV в. с более поздними перестройками. Выделяют неск. типов — от прямоугольного помещения с 4 столбами по углам и прямоугольным алтарем до сложных зданий с дополнительными столбами по внутреннему периметру фундамента и обходом вокруг них. Из последних наиболее известна церковь в Боргунне в долине Лердал (кон. XII в.), единственная почти целиком сохранившая внешний облик, в т. ч. драконьи головы на коньках крыш. Ставкирка в Урнесе (1130–1150) знаменита тем, что в нее включены резные панели предыдущей церкви (ок. 1050), являющиеся одним из самых древних образцов резьбы викингского стиля. Самая большая (20 м в длину, 26 м в высоту) став-

кирка — в Хеддале в фюльке Телемарк (кон. XII в., ок. 1250). Самый оригинальный тип ставкирок — с одним центральным столбом — представлен храмами в Нуре и Увдале в долине Нумедал (2-я пол. XII в., перестроены в XVII–XVIII вв.). В Швеции и Финляндии преобладают срубные деревянные церкви. 3 памятника в Швеции относятся к XIII–XIV вв., в основном же храмы не старше XVIII в., они копировали характерные для местной каменной архитектуры крестообразные барочные композиции. Выразительные швед. звонницы XVIII в. имеют каркас из наклонных бревен, обшитых гонтом, и завершаются барочными луковичами (в Емтланде — на о-ве Фрёсё, 1754, в Хаккосе, 1778). В Финляндии сохранились восьмериковые ярусные колокольни (Руоколаhti, 1752, украшена резьбой).

В основе рус. деревянного храма — бревенчатый сруб; комбинации различного количества срубов с разными типами завершений объясняют многообразие типов рус. храмов. С кон. XVII в. фиксируются пирамидальные распорные потолки («небеса»). Криволинейные поверхности (главы, барабаны, нередко бочки) покрывались лемехом, прямоскатные кровли — тесом. Высотные храмы доминировали над низкой деревянной застройкой сел. Для Русского Севера, где погосты служили средоточием жизни обширной округи, были характерны ансамбли — из холодного летнего (как правило, большего), теплого зимнего храмов и колокольни. Выдающимся образцом был Великодворский погост в Юрме Лешуконского р-на Архангельской обл. (далее: АО) с церквами арх. Михаила (1685) и прор. Илии (1729). До наст. времени сохранилось всего 4 ансамбля-«тройника»: в Малошуйке Онежского р-на АО (церкви Никольская (1638) и Сретенская

кольская (1763), колокольня (1834)), а также в Лядинах Каргопольского р-на АО (церкви Покровская (1743) и Богоявленская (1793), колокольня) и на о-ве Кижии в Карелии (церкви Преображенская (1714) и Покровская (1694, 1764), колокольня (1874)). Иногда строились ансамбли из 3 храмов и колокольни, напр. в с. Шуерецком Беломорского р-на Карелии (церкви Параскевы Пятницы (1666), Николы (1753), Климента (1787), колокольня) и в с. Чекуеве Онежского р-на АО (церкви Успе-



Церковь Преображения Господня на о-ве Кижии, Карелия. 1714 г.

ния (1675), Сретения (1677), Преображения (1689), колокольня (1740)). Рус. деревянное зодчество не имеет аналогов в мире как по количеству и размерам памятников (высота некоторых храмов достигает 45 м), так и по их художественным качествам.

Создание последовательной картины развития рус. деревянного зодчества затруднено из-за отсутствия памятников старше XV в., сложности датировки, а также из-за того, что до наст. времени сохранились в основном приходские храмы и только единичные из городских или монастырских. До Крещения Руси строительство было деревянным; первые деревянные христ. храмы копировали каменные визант. образцы (в нач. XI в. упом. 13-главый собор Св. Софии в Новгороде), но конкретные их формы неизвестны. Самые ранние сохранившиеся храмы — клетские, существовали также многогранные, возможно деревянный вариант каменных ротонд (напр., Успенские соборы в Вел. Устюге (до 1490 и 1492), «круглые... о 20 стенах» — Шургин. 2006. С. 8), в XV в.



Церкви арх. Михаила (1685), прор. Илии (1729) и колокольня (XVIII в.) Великодворского погоста в с. Юрме Архангельской обл. 1898 г. Фотография Ф. Горюстаева (ГНИМА)

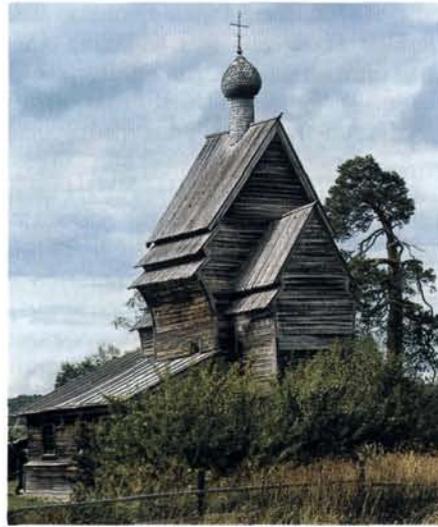
(1873), колокольня (1807)) и в Нёноксе под Северодвинском (церкви Троицкая (1727–1729) и Ни-



распространились постройки с крестообразным планом. С XVII в. формы деревянных церквей усложнились, возникло множество сочетаний основных объемов храмов и их завершений — процесс, протекавший и в каменном зодчестве. Можно говорить и о наличии региональных школ XVII–XVIII вв.

Во 2-й пол. XVII в. в городах начался процесс замены деревянных приходских храмов каменными, при этом подавляющее большинство сельских храмов оставались деревянными до 2-й пол. XVIII в. Этот век стал временем радикальных перемен, т. к. изменились и технологии, и особенности заказа. В связи с развитием кораблестроения при Петре I и особенно при Екатерине II изготавливаемые топором вручную конструкции стали уступать место пиломатериалам (*Он же*. 1995. С. 99). Использование последних позволило разбогатевшим выходцам из сельской среды, обосновавшимся в городах, инициировать с кон. XVIII в. перестройку (и постройку новых) храмов в родных селах в формах столичной архитектуры. Рубленые храмы обшивали досками и раскрашивали, кровли покрывали железом, растесывали оконные и дверные проемы.

К нач. XIX в. на деревянное храмо-строительство распространилось образцовое проектирование. Во 2-й пол. XIX в. сложилось представление о деревянной архитектуре как о носителе черт самобытности рус. зодчества и отношение к ней изменилось. Началось изучение памятников (1-я поездка на Север — Л. В. Даля в 1871), предпринимались попытки их охраны и реставрации (П. П. Покрышкин). Большое влияние оказали поиски форм стилизации в области деревянного жилого зодчества архитекторов В. А. Гартмана и И. П. Ропета. Стали строить многочисленные деревянные храмы в рус. стиле: наиболее самобытные — ц. Покрова Богородицы в Александровске-Сахалинском (1893, архит. И. А. Чарушин, не сохр.); ц. Св. Троицы в Удельной близ Москвы (1897, архит. С. С. Эйбушитц); Никольский собор в Харбине (1899, архит. И. В. Подлевский, не сохр.) или в той или иной степени следовавшие конкретным древним образцам — ц. прп. Сергия Радонежского в пос. Шереметевка (Кусковский тупик, Москва, 1901–1903, архит. И. Т. Барютин, не



Церковь вмч. Георгия
в с. Юковичи Ленинградской обл.
1493, 1632 гг.

сохр.), ц. в честь Казанской иконы Божией Матери на Преображенском кладбище в С.-Петербурге (1902–1905, архит. В. А. Демяновский, не сохр.), собор Воскресенско-Покровского мон-ря близ Луги (1912, архит. А. Е. Элкин, не сохр.), ц. Преображения в Кирккоярви (совр. Поляны) близ Выборга (1912–1913, архит. А. А. Полищук, не сохр.), ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в Вырице близ С.-Петербурга (1913–1914, архит. М. В. Красовский), ц. свт. Николая у Соломенной сторожки в Москве (1914–1916, архит. Ф. И. Шехтель, восстановлена с искажениями). Ряд храмов, в т. ч. вмч. Георгия на Хамовническом кладбище в Москве (1910, архит. И. И. Бони, не сохр.) и вмч. Пантелеимона на курорте Тинаки близ Астрахани (между 1900 и 1913), близок к храмам в стилистике модерна.

В 20–30-х гг. XX в. ситуация резко изменилась, разрушение деревянных храмов приобрело катастрофический размах. В послевоенное время они, объявленные выражением подлинной народности, стали предметом специальных реставрационных исследований и охраны, началось создание музеев под открытым небом, куда свозились постройки из деревень (идея, впервые осуществленная в Скандинавии в 80–90-х гг. XIX в.). Но это лишь приостановило процесс утраты деревянных храмов, который продолжается и в наст. время. С 90-х гг. XX в. началось строительство деревянных храмов и часовен, как правило воспроизводящих традиц. образцы.

Существует неск. вариантов классификации деревянных храмов. Ниже предлагается обобщенная схема с упоминанием наиболее ярких существующих храмов и в меньшей степени несохранившихся.

Самым простым и распространенным является клетский тип храма, состоящий из одной (в случае часовен) или неск. (алтарь, основная часть храма, трапезная, притвор) прямоугольных в плане клетей, крытых 2-скатными крышами: церкви Воскресения Лазаря из Муромского мон-ря, находящаяся ныне в Кижях (1464; датировка по: *Сергеева Н. и др.* Дендрохронологические исследования дерева ц. Воскресения Лазаря из бывшего Муромского мон-ря // *Культура и искусство народов в СССР*. М., 1987. Вып. 7. С. 10–15), и Ризоположения из с. Бородава, перенесенная в Кириллов (1485), считаются древнейшими памятниками рус. деревянной архитектуры. Среди клетских выделяются храмы с крутой, т. н. клинчатой, кровлей (ц. Воскресения из с. Билукова, ныне в Плесе Ивановской обл. (1700)) и с кровлей с уступами (ц. вмч. Георгия в с. Юковичи Подпорожского р-на Ленинградской обл. (1493, 1632)).

Наиболее характерный тип многогранных храмов — 8-гранный от земли. Как правило, эти храмы завершались шатрами — Никольская ц. в с. Лявля Приморского р-на АО (1589), Георгиевская ц. из с. Вершина, ныне в музее «Малые Карелы» близ Архангельска (1672), Никольская ц. в с. Согиницы Ленинградской обл. (1696–1698). Происхождение шатра спорно, сторонники «теории самобытности» настаивают на том, что он зародился в деревянном строительстве и был заимствован каменными храмами. В последние годы все больше подтверждается т. зр., согласно к-рой особое влияние на распространение каменных и деревянных шатровых храмов оказала ц. Вознесения в Коломенском (1532), построенная итал. мастером (*Подъяпольский С. С.* Архитектор Петрок Малой // *Памятники рус. архитектуры и монумент. искусства: Стиль, атрибуции, датировки*. М., 1983. С. 34–50). Др. типы завершений сохранившихся храмов восьмериком от земли — крещатая бочка (ц. Собора Богородицы из с. Холм, ныне в Костроме (1552, XVIII в.)), укр. кровля-баня (ц. свт. Николая в с. Зачачье Холмогор-





ского р-на АО (1687, 1748). Известны также 10-гранная ц. Воскресения в пос. Важины Подпорожского р-на Ленинградской обл. (1630, перекрыта классицистическим куполом в 1827–1831) и 6-гранная ц. Богоявления в с. Пянтег Пермского края (1617, шатер не сохр., перестроена, по всей видимости, из оборонительной башни).

Постройки с квадратной в плане клетью (четвериком) в качестве основного объема отличаются многообразием завершений. Шатровые храмы типа восьмерик на четверике (подобные аналогичным каменным) — Петропавловская ц. на Лычном о-ве в Кондопожском р-не Карелии (1620, сер. XVIII в.), Воскресенская ц. в М. Немноге Пинежского р-на АО (1642, не сохр.), Варваринская ц. в Яндомозере Медвежьегорского р-на Карелии (1650), ц. Рождества Богоматери в с. Гимрека Подпорожского р-на Ленинградской обл. (1659–1695), ц. Иоанна Златоуста в с. Саунине Каргопольского р-на АО (1665). Поздние шатровые храмы часто достигали огромных размеров — церкви Покрова в Лядинах (1743), Успения в Кондопоге в Карелии (1774), Димитрия Солунского в с. В. Уфтюга Красноборского р-на АО (1786). Сохранился один монастырский трапезный храм — Никольская ц. бывш. Муезерского Троицкого монастыря (1602–1605) в Беломорском р-не Карелии. Есть и 2-придельные 3-шатровые композиции — Успенский собор в Кемии в Карелии (1711–1717). Единственный сохранившийся пример перекрытия четверика бочкой (происшедшей, вероятно, от закомары) — ц. Благовещения в с. Пустынька Плесецкого р-на АО (1719). Крещатая (т. е. 4-фасадная) бочка является, по-видимому, деревянным аналогом «горки кокошников». Храмы с таким завершением могут быть

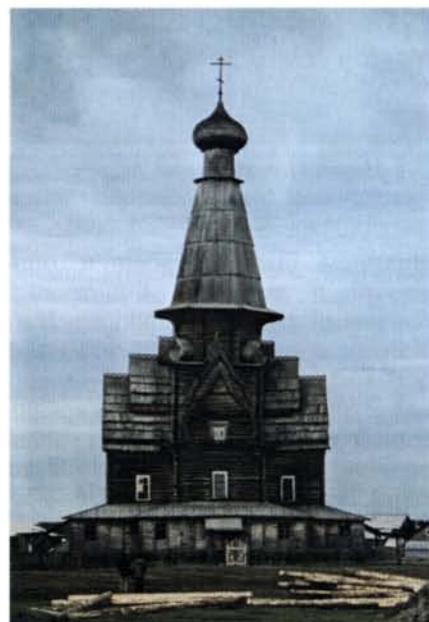
3-главыми (вмч. Георгия в с. Пермогорье Красноборского р-на АО (1665) и в Среднепогостском приходе на р. Ёрга Верхнетоемского р-на АО (1685)), 5-главыми (ц. Богоявления в с. Палтога (1733, сохр. только 1 глава) и ц. Успения в с. Девятины (1770), обе — в Вытегорском р-не Вологодской обл., а также ц. вмч. Димитрия Солунского в с. Щелейки Подпорожского р-на Ленинградской обл. (1780–1783)) и многоглавыми (см. ниже). Параллелью «горке кокошников» было и распространение в Поонежье и на Поморском берегу Белого м. кубоватое завершение — 4-скатная пучинистая кровля, напоминающая луковицу (Вознесенская ц. (1669) из с. Кушерека, ныне в музее «Малые Карелы», Петропавловская ц. (1696?) в с. Вирма Беломорского р-на Карелии и др.). Четвериковые храмы под 4-скатной крышей копировали формы аналогичных каменных, появившихся в кон. XVII в., но в отличие от них чаще всего были одноглавыми (ц. Спаса Нерукотворного в дер. Н. Починок на р. Моломе, Кировская обл. (1717), и мн. др.); 5-главая ц. Преображения в дер. Ижма близ Архангельска (1679) была, вероятно, до перестройки 3-главой. Одноглавые храмы типа восьмерик на четверике распространены не менее, чем их каменные прообразы, преимущественно в Центр. России. Типологически более поздними, чем «простые» композиции, являются храмы с комбинированными вариантами завершений. Шатер на крещатой бочке (последняя оформляла переход от четверика к шатру) распространился на Пинеге и Мезени. К сожалению, почти не осталось храмов этого типа (среди них Юрома, см. выше), целиком сохранились лишь 5-главые церкви Богородицы Одигитрии в с. Кимжа Мезенского р-на АО (1763) и прор. Илии при Артемиеве Веркольском мон-ре в Пинежском р-не АО (1697,

Церкви Покрова Богородицы (1743), Богоявления (1793) и колокольня (XIX в.) в с. Лядины Архангельской обл.

1869). Ряд живописных 9-главых композиций был создан сочетаниями крещатой бочки с восьмериком (ц. св. Иоанна Пред-

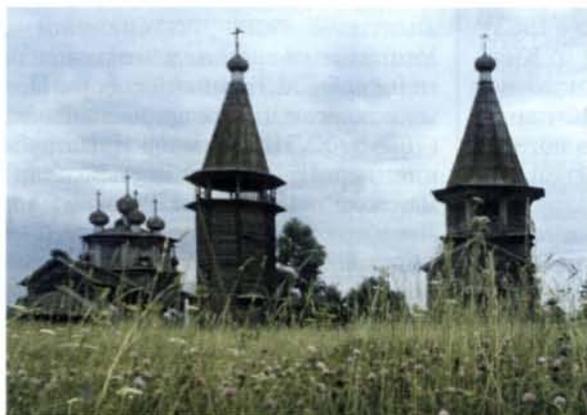
течи в с. Шуя близ Петрозаводска (сер. XVIII в., не сохр.)) и кубоватым покрытием (Никольская ц. в с. Бережная Дуброва Плесецкого р-на АО (1678)), а также размещением дополнительных глав на четверике вокруг шатра (Ильинская ц. в с. Чухчерьма Холмогорского р-на АО (1659, не сохр.) и Сретенская ц. в Заостровье (Рикасове) Приморского р-на АО (1688)) или на восьмерике вокруг центральной главы (церкви Покровская в Кижях и Богоявленская в Лядинах — см. выше).

Крестообразные храмы (с боковыми прирубками) отличаются, как правило, значительными размерами. На популярность шатровых храмов этого типа могли повлиять формы ц. Вознесения в Коломенском. Особенно близки к ней храмы со слабо выступающими прирубками — церкви Вознесения в с. Пицла Онежского



Церковь Успения Богородицы в с. Варзуга Мурманской обл. 1674 г.

р-на АО (1651; с 4 главками на прирубках) и Успения в с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл. (1674). Позже строились и близкие по типу кубоватые 9-главые храмы — Владимирский в с. Подпорожье (1757) и Преображенский (1786) в с. Турчасове — оба в Онежском р-не АО. Ветви креста могли иметь и более обособленные объемы, достаточно низкие относительно центрального шатра (ц. Успения из Александро-Куштского мон-ря, ныне на территории Спасо-Прилуцкого монастыря близ Вологды (сер. XVI в.)) или, наоборот, высокие (ц. Успения из





с. Передки, ныне в музее «Витославицы» в Вел. Новгороде (20–30-е гг. XVI в., завершение перестроено в 90-х гг. XVII в.). Особое место занимает центрическая 5-шатровая композиция ц. Св. Троицы в с. Нёнокса (1727–1729), на к-рую оказал влияние образ собора Покрова на Рву (Шургин. 1998. С. 83–100). Под его



Церковь Преображения Господня
в с. Турчасове Архангельской обл. 1786 г.

влиянием был построен и описанный в летописи 6-шатровый Успенский собор Трифонова Вятского мон-ря (ок. 1595; Рузаева. 1997. С. 174–187). Известен вариант с крестообразной 5-банной композицией (ц. Воскресения в Верхолесске Иркутской обл. (1792–1795, не сохр.)). Крестообразные храмы могли также завершаться крещатой бочкой (Успенская ц. в с. Нелазском Череповецкого р-на Вологодской обл. (1694, 1856)). Особое место занимают грандиозные крестообразные деревянные храмы, подражавшие каменным соборным. 5-главый четверик собора арх. Михаила в Шенкурске АО (1681, не сохр.) имел высокие прирубы с дополнительными главами; в целом похожий Воскресенский собор в г. Кола Мурманской обл. (1681, не сохр.) имел также два 5-главых придела, что создавало уникальную 19-главую композицию.

К древней разновидности многоярусных храмов относятся храмы из неск. срубов с 8-скатными покрытиями, поставленных друг на друга; до наст. времени сохранилась только ц. Рождества св. Иоанна Предтечи Ширкова погоста в Тверской обл. (1694). Под влиянием каменных



Церковь Рождества св. Иоанна Предтечи
Ширкова погоста Тверской обл. 1694 г.

храмов нарышкинского стиля возникли восьмериковые ярусные храмы, наиболее эффектные из к-рых имеют 3 и более яруса (церкви прор. Или в Белозерске (1690), Вознесения в Торжке (1717) и др.); этот тип получил дальнейшее развитие — церкви прор. Или в с. Цыпине близ Кириллова (1755, сохр. частично), Сретения погоста Пески в Московской обл. (2-я пол. XVIII в., 1858), Рождества Богородицы в с. Поповка (Каликино) Вожегодского р-на Вологодской обл. (1783, не сохр.) и др. Вершинами развития русского деревянного зодчества стали многоглавые многоярусные храмы (в основе — восьмерик от земли с 4 прирубями), архитектура к-рых отражала представления об образе Небесного Иерусалима (Шургин. 1999. С. 82–85). Все они расположены на Онежском оз. или недалеко от него: 21-главый (первоначально, возможно, 25-главый) Покровский храм в с. Анхимове Вытегорского р-на Вологодской обл. (1708, сгорел в 1963), 22-главая Преображенская ц. Кижского погоста (1714), а также построенная по их образцу 12-главая Никольская ц. Оштинского погоста Вытегорского р-на Вологодской обл. (1791, не сохр.).

Деревянные колокольни имеют в основе столбовую конструкцию. Известны всего 2 колокольни с открытыми столбами — в с. Кимжа Мезенского р-на АО (1763, не сохр.) и в с. Ракула Холмогорского р-на АО, имевшая уникальное 5-шатровое за-

вершение. Обычно же каркас из столбов был скрыт срубом колокольни — в с. Цивозере Красноборского р-на АО (1658) и из с. Кулига-Дракованово, ныне в музее «Малые Карелы» (XVII в.). Завершались деревянные колокольни шатрами, с XVIII в. также купольными покрытиями.

На Украине сохранилось много деревянных храмов, особенно это касается юго-запада страны, где они избежали тотального истребления в 20–30-х гг. XX в. За исключением ряда сооружений этого региона, сохранившиеся памятники не старше XVIII в. Основной тип деревянного храма — 3-срубный. В зап. сруб («бабинце») стояли женщины и совершались отпевания, в основной части (иногда называлась «нава», т. е. неф) стояли мужчины, в вост. находился алтарь. 5-срубные храмы встречаются значительно реже, преимущественно на востоке страны.



Колокольня
в с. Цивозере Архангельской обл. 1658 г.

Уникальным произведением является 9-срубный Троицкий собор в Новомосковске Днепропетровской обл. (70-е гг. XVIII в., мастер Я. Погребняк; перестроен архит. З. Ю. Харманским в 1888). Для Киевщины и Левобережной Украины характерны высокие барочные завершения-бани (Покровская ц. в г. Фастове Киевской обл. (1779–1781)); часто встречаются 5-срубные храмы с 1, 3, редко 5 (Никольская ц. в с. Нов. Ропск Брянской обл. (1732)) главами. На





Подолье преобладают 3-частные композиции, чаще 3-главые, с пирамидальными завершениями (ц. Иоанна Богослова в с. Скорики Тернопольской обл. (XVII в.)). Для волынской школы характерны невысокие одноглавые 3-частные храмы, часто с колокольной с запада. Храмы галицкой школы также 3-частные, с обособленными восьмериковыми объемами и эффектными барочными луковичами: церкви св. Юра в Дрогобыче (XV–XVIII вв.), св. Параскевы в Крехове (1658), Николаевская в Каменке-Бугской (1667) — все во Львовской обл.

Особое место занимают произведения правосл. деревянного зодчества Карпат, отразившие влияние архитектурных традиций сопредельных территорий Украины, Румынии и Польши. Постройки срубные, с многозаломными пирамидальными завершениями, верхние ярусы стен, башен и кровель обшивались гонтом. Характерны отдельно стоящие четвериковые звонницы, массивные, невысокие, как правило, 2-ярусные, реже 3-ярусные. Можно выделить 4 основных архитектурных типа храмов. Гуцульский (восток Закарпатской обл., Ивано-Франковская обл. Украины) — крестообразные одноглавые храмы: ц. Рождества Богородицы в с. Криворовня Ивано-Франковской обл. (1818), Воскресенская («Струковская») ц. в пос. Ясиня Закарпатской обл. (1824). Бойковский тип (север Закарпатской, юго-запад Львовской обл. Украины, юго-восток Подкарпатского воеводства в Польше) считается самым архаичным, с 3-частной композицией из практически одинаковых объемов. Наиболее характерные памятники: церкви Никольская из с. Кривки, ныне во Львове (1767), Михайловская в с. Вышка Закарпатской обл. (ок. 1700, 60-е гг. XVIII в.), ап. Луки в с. Орявчик Львовской обл. (1862). Лемковский тип также 3-частный, но отличается динамичным возрастанием композиции от алтаря к колокольне и барочными завершениями всех кровель; нижний ярус окружен открытой галереей. Памятники этого типа расположены в основном в Польше (юго-запад Подкарпатского и юго-восток Малопольского воеводств) и на северо-востоке Словакии; на западе Закарпатской обл. Украины к лемковскому типу относятся Михайловская ц. из с. Шелестова, ныне в Ужгороде (1777), и

Покровская ц. из с. Канора, ныне в Киеве (1792). Памятники марамурешской школы, прообразами к-рых были каменные готические храмы Трансильвании и сев.-вост. Венгрии, имеют 3-частную композицию. Внешне выделен только алтарь; притвор и основная часть храма покрыты общей высокой вальмовой кровлей (с уступом или без), над зап. частью установлена высокая колокольня с «готическим» завершением. Более 30 храмов этой группы находится на северо-востоке жудеца Марамуреш в Румынии; другие расположены на юго-востоке Закарпатской обл. Украины. Среди них выделяются Никольские храмы из с. Ср. Водяное (верхний — 1428, ок. 1600, ок. 1760, нижний — сер. XVII в.), а также церкви т. н. хустской группы: Михайловская в с. Крайниково (1668), Параскевы Пятницы в с. Александровка (1753), Николаевские в селах Сокирница (1770) и Данилово (1779), Рождественская в с. Стеблевка (1797, не сохр.). Ряд церквей центральной части Закарпатской обл. Украины (напр., Дмитриевская в с. Репинном (1780), Св. Духа в с. Колочава-Горб (1795) и Введенская в с. Буковец (1808)) имеет черты, общие для лемковского и марамурешского типов.

Лит.: *Суслов В. В.* Путевые заметки о севере России и Норвегии. СПб., 1888; *он же.* О древних деревянных постройках сев. окраин России // *Он же.* Очерки по истории древнерус. зодчества. СПб., 1889. С. 85–106; *он же.* Памятники древнего рус. зодчества. СПб., 1895–1901. 7 вып.; *Алексий (Виноградов), иером.* Памятники деревянного церк. зодчества в епархиях Новгородской, Тверской, Ярославской, Иркутской и Красноярской XVII и XVIII вв. // ЗРАО. СПб., 1892. Т. 6; *Забелин И. Е.* Черты самобытности в древнерус. зодчестве. М., 1900; *Горностаев Ф. Ф., Грабарь И. Э.* Деревянное зодчество Рус. Севера // *Грабарь И. Э.* История рус. искусства. М., 1910. Т. 1. С. 331–482, 493–508; *Грабарь И. Э.* Деревянное церк. зодчество Прикарпатской Руси // *Он же.* История рус. искусства. М., 1910–1911. Т. 2. С. 361–376; *Дунаев Б. И.* Деревянное зодчество северо-востока Костромской губ. М., 1915; *Серебренников И. И.* Памятники старинного деревянного зодчества в Иркутской губ. Иркутск, 1915; *Красовский М. В.* Курс истории рус. архитектуры. Пг., 1916. Т. 1: Деревянное зодчество; *Zaloziecky W. R.* Gotische und Barocke Holzkirchen in den Karpatenländern. W., 1926; *Сичинський В.* Бойківський тип дерев'яних церков в Карпатах. Львів, 1927; *он же.* Українське дерев'яне будівництво і різьба. Львів, 1937; *Некрасов А. И.* Проблема происхождения древнерус. столпообразных храмов // Тр. Кабинета истории материальной культуры. М., 1930. Вып. 5. С. 17–18; *он же.* Очерки по истории древнерус. зодчества XI–XVII вв. М., 1936. С. 244; *Драган М.* Українські дерев'яні церкви. Львів, 1937; *Забелло С. Я.,*

Иванов В. Н., Максимов П. Н. Русское деревянное зодчество. М., 1942; *Азафонов С. Л.* К вопросу об открытых внутри шатрах в рус. деревянном зодчестве // Архит. наследство. М., 1952. № 2. С. 187–192; *Забелло С. Я.* Костромская экспедиция // Там же. М., 1955. № 5. С. 19–36; *Ополовников А. В.* Памятники деревянного зодчества Карело-Финской ССР. М., 1955; *он же.* Рус. деревянное зодчество. М., 1986; *он же.* Сокровища Рус. Севера. М., 1989; *Бартенев И. А., Федоров Б. Н.* Архит. памятники Рус. Севера. М.; Л., 1968; *Подъяпольский С. С.* По Сухоне и Сев. Двине. М., 1969; *Смирнова Э. С.* По берегам Онежского озера. Л., 1969; *Czajkowski J.* Wiejskie budownictwo mieszkalne w Beskidzie Niskim i na przyległym Pogorzu. Rzeszów, 1969; *Гнедовский Б. В., Добровольская Э. Д.* Дорогами земли Вятской. М., 1971. С. 114–116; *Красноречьев Л. Е., Тынтаева Л. Я.* «Как мера и красота скажут»: Памятники древнего деревянного зодчества Новгородской обл. Л., 1971; *Мильчик М. И.* По берегам Пинеги и Мезени. М., 1971; *Орфинский В. П.* Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972; *он же.* Народное деревянное культовое зодчество Российского Севера: Истоки развития // Народное зодчество: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 1992. С. 32–59; *Алферова Г. В.* Каргополь и Каргополье. М., 1973; *Галащевич А. А.* Памятники деревянного зодчества Калининской обл.: (Клетский тип храма) // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1975. Вып. 1. С. 81–84; *он же.* Памятники деревянного зодчества Калининской обл.: (Ярусный тип храма) // Там же. 1982. Вып. 2. С. 103–110; *Макушенко П. И.* Народная деревянная архитектура Закарпаття: (XVIII — нач. XX в.). М., 1976; *Сополлига М.* Народна архітектура українців Східної Словаччини. Свидник, 1976; *Таранушенко С. А.* Монументальна дерев'яна архітектура Лівобережної України. К., 1976; *Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество: Памятники сер. XVI в. М., 1980; *Мильчик М. И., Ушаков Ю. С.* Деревянная архитектура Рус. Севера: Страницы истории. Л., 1980; *Tłoczek I.* Polskie budownictwo drewniane. Wrocław, 1980; *Buxton D.* The Wooden Churches of Eastern Europe: An Introductory Survey. Camb., 1981; *Brykowski R.* Drewniana architektura kościelna w Małopolsce. Wrocław, 1981; *idem.* Lębowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi zakarpaciej. Wrocław; Warsz., 1986; *Ушаков Ю. С.* Ансамбль в народном зодчестве Рус. Севера. Л., 1982; *он же.* Деревянная архитектура древних славян и Древнерус. гос-ва: (X–XIV вв.) // История рус. архитектуры / Ред.: Ю. С. Ушаков, Т. А. Славина. СПб., 1994. С. 6–24; *он же.* Народное деревянное зодчество: (XV–XVIII вв.) // Там же. С. 99–170; *Гули Г. П.* Каргопольский озерный край. М., 1984; *он же.* Каргополье — Онега. М., 1989; *Tur J.* Architektura cerkiewna // Lemkowie: Kultura, sztuka, język. Warsz.; Kraków, 1987. S. 43–65; *Kornecki M.* Drewniana architektura zakralna w Polsce: Zagadnienie typów i form regionalnych w rozwoju historycznym // Ochrona Zabytków. Warsz., 1992. R. 45. Nr. 1–2. S. 7–31; Народна архітектура укр. Карпат XV–XX ст. / Ред.: Ю. Г. Гошко, К., 1987; *Кольцова Т. М.* Росписи «неба» в деревянных храмах Рус. Севера. Архангельск, 1993; *Попов А. В., Шургин И. Н.* О воссоздании рус. плотничной технологии XVII–XVIII вв. при реставрации ц. Дмитрия Солунского в с. Верхняя Уфтуга. М., 1993; *Слободян В.* Церкви українців Румунії. Львів, 1994; *Иоаннісан О. М.* Дерев'яні храми домонгольської



Руси // Успенская церковь в Кондопоге: Сб. ст. по мат-лам конф. Кондопога; СПб., 1994/1996. С. 4–46; *Шурган И. Н.* Исторические плотничные технологии и их значение в реставрации памятников деревянной архитектуры // Современные принципы реставрации. Конечный результат реставрации. М., 1995. С. 98–101; *он же.* Деревянная Троицкая ц. в с. Нёнокса // Троицкие чтения, 1997: Сб. науч. исслед. по мат-лам конф. Б. Вязёмы, 1998. С. 83–100; *он же.* Великие церкви Рус. Севера: Преображенская на острове Кижы и Троицкая в селе Нёнокса // Актуальные проблемы исследования и спасения уникальных памятников деревянного зодчества России. СПб., 1999. С. 82–85; *он же.* Исчезающее наследие. М., 2006; *Valebrokk E., Thiis-Evensen Th.* *Norwegische Stabkirchen: Architektur, Geschichte und Traditionen.* [Oslo], 1999³; *Рузаева Е. И.* К вопросу о многопрестольности в рус. деревянном зодчестве кон. XVI в.: Успенский собор Трифонова Вятского мон-ря // Архив Архитектуры. М., 1997. Вып. 9. С. 174–187; *Szantner Z.* *Ruskie i moldawskie wzory architektury cerkiewnej — ich wpływ na obzar północnego odcinka łuku Karpat* // *Sztuka cerkiewna w diecezji Przemyskiej.* Łańcut, 1999. S. 207–232; Памятники народного деревянного зодчества России в творчестве Б. В. Гнедовского / Сост.: Э. Д. Добровольская. М., 2000; *Patterson J.* *Wooden Churches of the Carpathians: A Comparative Study.* N. Y., 2001; *Орфинский В. П., Гришина И. Е.* Типология деревянного культового зодчества Севера. Петрозаводск, 2004; *Гуцица В. А.* К вопросу об истоках формирования Кижского архит. ансамбля // Кижский вестник. Петрозаводск, 2004. Вып. 9. С. 180–210; *Бодэ А. Б.* Деревянное зодчество Рус. Севера: Архит. сокровищница Поонежья. М., 2005.

Л. К. Масиель Санчес

ДЕРЖАВИН Гавриил Романович (3.07.1743, Казань (по др. сведениям, дер. Кармачи или Сокуры под Казанью) — 8.07.1816, с. Званка Новгородского у. и губ.), поэт, гос. деятель. Из мелкопоместного дворянского рода татар. происхождения. В 1759–1762 гг. учился в Казанской гимназии, находившейся в ведении Московского ун-та. В 1762–1771 гг. служил в нижних чинах в лейб-гвардии Преображенском полку в С.-Петербурге, в 1772 г. произведен в чин прапорщика. В 1773–1774 гг. состоял в Секретной комиссии по расследованию причин Пугачёвского бунта, деятельно участвовал в его усмирении. 15 февр. 1777 г. отставлен от военной службы с чином капитан-поручика, переведен на статскую службу с чином коллежского советника и награжден имением в Белоруссии. В авг. 1777 г. назначен экзекутором 1-го департамента Сената. В дек. 1780 г. переведен в новоучрежденную Экспедицию о гос. доходах, составил инструкцию («начертание должности»), регламентировавшую ее деятельность. В февр.

1784 г. из-за разногласий с ген.-прокурором кн. А. А. Вяземским Д. был отправлен в отставку, но уже в мае 1784 г. назначен на должность губернатора новоучрежденной Олонецкой губ. В дек. 1785 г. переведен губернатором в Тамбов, где при нем было открыто главное народное уч-ще (сент. 1786) и начала действовать типография (нояб. 1787). В 1787 г. усилиями Д. были открыты народные школы в др. городах губернии (Козлов, Лебедянь, Елатьма, Шацк, Липецк, Спасск, Темников). В кон. 1788 г. из-за конфликтов с ген.-губернатором И. В. Гудовичем Д. был отставлен от должности губернатора и отдан под суд. В сер. 1789 г. полностью оправдан, а в дек. 1791 г. стал статс-секретарем имп. *Екатерины II* с поручением наблюдать за законностью решений Сената. В сент. 1793 г. стал сенатором, а в янв. 1794 г. президентом Коммерц-коллегии. В этой должности Д. взялся за борьбу со злоупотреблениями таможенной службы и иностранных купцов, в результате чего ему было передано распоряжение императрицы никакими делами больше не заниматься и числиться президентом Коммерц-коллегии, «ни во что не мешаясь».

При вступлении имп. *Павла I* на российский престол Д. был назначен правителем канцелярии Совета при Его Императорском Величестве, но уже 22 нояб. 1796 г. император особым указом оповестил Сенат, что Д. «за непристойный ответ, им пред нами учиненный, отсылается к прежнему его месту», т. е. остается только сенатором. В этот период Д. часто выступал в качестве третейского судьи в совестных судах, где ему удалось разрешить множество тяжб о наследстве и разделе имущества. С 1799 г. Павел I стал давать ему частные поручения. В 1800 г. Д. был командирован в Белоруссию, где сумел предотвратить надвигавшийся голод. Здесь же составил обширную записку «Мнение о евреях», предлагая ряд мер, чтобы «поставить евреев, относительно общежительных обязанностей, наравне с прочими России подвластными народами и подвергнуть единому государственному закону». В результате в 1802 г. была создана комиссия для изучения евр. вопроса, в к-рую вошел Д. (см.: *Голицын Н. Н.* История рус. законодательства о евреях. СПб., 1886. Т. 1. С. 208–272). За деятельность в Белоруссии Д. был награжден чином

действительного тайного советника, в авг. 1800 г. назначен президентом Коммерц-коллегии, а в нояб. того же года гос. казначеем, членом Совета при Его Императорском Величестве, присутствующим в 1-м департаменте Сената. При имп. Александре I вновь был освобожден от всех должностей, оставшись только сенатором. По словам Д., тогда же он написал бумагу, в к-рой советовал «хотя видом одним произвесть следствие» о гибели Павла I и наказать преступников, трижды ездил во дворец с этой бумагой, «но был приближенными... не допущен» (Избр. проза. С. 207). В сент. 1802 г. при учреждении мин-в Д. был назначен министром юстиции и членом Непременного совета. Отстаивая неприкосновенность самодержавной власти и существующих законов (в т. ч. крепостного права), протестовал против реформаторских замыслов членов Негласного комитета и после ряда острых конфликтов с ними в окт. 1803 г. был окончательно уволен от дел (на последней аудиенции император заметил Д.: «Ты очень ревностно служишь»).

К 1779 г. Д. «избрал свой совсем особый путь» в поэзии (Соч.: В 9 т. Т. 6. С. 443) и опубликовал ряд принципиально новаторских стихотворений («На смерть князя Мещерского», «На рождение в Севере порфирородного отрока», «Ключ», «К первому соседу» и др.). На его становление оказало влияние участие в кружке Н. А. Львова. Отказавшись от «подражания образцам», Д. писал стихотворения, в которых находилось место частной жизни и быту автора, его друзьям и знакомым, всей «зримой и звучащей» реальности природы и общества. Преодолевая классицистическую иерархию жанров и стилей, свободно смешивал «высокие» славянизмы и «низкие» просторечия, легко переходил от философствования и морализаторства к насмешкам и даже балагурству. Так, в оде «Фелица» (1782) он практически нейтрализовал оппозицию оды и сатиры, причем, даже создавая идеализированный портрет имп. Екатерины II, добился его житейской достоверности и сходства с оригиналом (как и в сатирических портретах вельмож). Благодаря этому произведению приобрел лит. известность и обратил на себя внимание императрицы. Свои лит. заслуги Д. в посл. видел в том,



что умел «в забавном русском слоге / О добродетелях Фелицы возгласить, / В сердечной простоте беседовать о Боге / И истину царям с улыбкой говорить» (Памятник. 1795).

В 1795 г. Д. подал имп. Екатерине II рукописный том своих стихотворений, проиллюстрированный А. Н. Олениным, для одобрения к публикации, но получил отказ (Д. сообщал, что в его переложении Пс 81 «Властителям и судиям» был усмотрен «якобинский дух», и, оправдываясь, говорил, что «царь Давид не был якобинец»). В янв. 1797 г. Д. сумел добиться расположения Павла I, передав ему оду «На новый 1797 год». В 1798 г. получил от него награду за оды «На рождение великого князя Михаила Павловича» и «На Мальтийский орден». В том же году вышла 1-я ч. «Сочинений» Д. (изд. не было продолжено).

Предпосылкой ярко индивидуального, «державинского» стиля было новое представление о личности поэта и характере поэтического вдохновения. Наиболее полно оно изложено в его позднем трактате «Рассуждение о лирической поэзии, или Об оде» (1811–1815; части 1–2 опублик. в 1811–1812; части 3–4 — в кн.: XVIII век. Л., 1986. Сб. 15. С. 229–283; 1989. Сб. 16. С. 289–318). Поэт в представлении Д. — это творческий «гений», а «у всякого гения есть своя собственность, или печать его дара, которым он от других отличается» (Там же. Сб. 16. С. 304), т. е. поэт не обязан подчиняться заранее данным «правилам». Он вдохновляется непосредственно «свыше»: «Вдохновение не что иное есть, как живое ощущение, дар Неба, луч Божества. Поэт, в полном упоении чувств своих, разгораясь свещным оным пламенем... приходит в восторг, схватывает лиру и поет, что ему велит сердце» (Соч.: В 9 т. Т. 7. С. 519). Поэт у Д. наделяется чертами богодухновенного пророка, не нуждающегося в посредниках для общения с Творцом: «Сей дух в пророках предвещает, / Парит в пнигах в высоту...» (Бессмертие души. 1796). Даже высказываясь на светские темы (напр., в «победных» одах или «анакреонтических» стихотворениях), поэт, если только его вдохновение подлинно, вдохновляется Богом: «Если я блистал восторгом, / С струн моих огонь летел, / Не собою блистал я — Богом; / Вне себя я Бога пел» (Признание. 1808). От-



Г. Р. Державин.
Портрет. Худож. В. Л. Боровиковский.
1795 г. (ГТГ)

сюда особая весомость духовной поэзии и религиозно-философских размышлений в обширном и разнообразном наследии Д.

Я. К. Грот, крупнейший знаток творчества Д., видел в нем «замечательного коренного русского по воспитанию, быту, уму и нраву» и отмечал, что «во всех сочинениях Державина явственно проглядывает... его давнее слияние с Церковью, его совершенное знание славянской Библии и богослужебных песен» (Грот. 1997. С. 683). Д. читал творения св. отцов и живо интересовался совр. ему богословской литературой (в т. ч. европейской), но был чужд характерным для его времени масонским религ. исканиям. Всегда осознавал себя верным сыном правосл. Церкви и в духовных стихотворениях стремился сохранить «богословское православной нашей веры понятие» (Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 593).

Д. принадлежит 27 переложений псалмов (каждому он дал особое заглавие). Из их выбора видно, что поэта волновали вопросы практической личной и общественной морали. Во мн. переложениях говорится о правосудии и земных властителях, что явно соотносится со служебной деятельностью поэта: «Властителям и судиям» (Пс 81. 1780, 1795), «Праведный судия» (Пс 100. 1789), «Радость о правосудии» (Пс 74. 1794), «Введение Соломона в судилище» (Пс 71. 1799), «Воцарение правды» (Пс 96. 1813). Темы других — о блаженстве праведников: «Счастлирое семейство» (Пс 127. 1780, 1785), «Истинное счастье» (Пс 1. 1789), «Братское согласие» (Пс 132. 1799); о покаянии: «Покаяние» (Пс 50. 1813);

о величестве Божиим, о кознях нечестивцев и т. д. В переложениях псалмов Д. часто вносит намеки личного характера, а иногда непосредственно «применяет» их к определенным людям и событиям. Так, переложение Пс 90 (Победителю. 1789) адресовано Г. А. Потёмкину по случаю взятия Очакова, Пс 20 озаглавлено «На коронацию императора» (1801). Среди др. библейских переложений — «Соломон и Суламита» из Песни Песней (1808), «Целение Саула» из 1-й книги Царств (1811; подражание англ. поэту Дж. Брауну), «Вторая песнь Моисеева» из кн. Второзаконие (10-е гг. XIX в.).

Большая часть духовных од Д. являются оригинальными, хотя и пронизаны библейскими реминисценциями. Во многих, особенно в ранних одах прослеживается полемика со скептической философией Просвещения (в частности, с философскими одами прусского кор. Фридриха II, к-рые Д. перевел в прозе в 1774 и включил в свой 1-й поэтический сб. «Оды, переведенные и сочиненные при горе Читалагае» (1777)). Так, в оде «Успокоенное неверие» (1779) мрачные рассуждения о ничтожестве человеческой жизни опровергнуты апелляцией к вере: «Придите, обымите Веру: / Она одна спокоит вас...» В оде «На смерть князя Мещерского» (1779, 1783) дан образ смерти, к-рою «звезды сокрушаются» и «солнцы потушаются», но завершается она сентенцией в духе христ. приятия жизни: «И с чистою твоей душою / Благословляй судеб удар».

Главным своим творением поэт считал оду «Бог», задуманную на пасхальной заутрене в 1780 г. и завершённую в 1784 г. (этим произведением Д. начинал собрания своих сочинений). В торжественном гимне величию Божию от строфы к строфе изложены доказательства Его бытия (космологическое, телеологическое, онтологическое, психологическое: «Я есмь — конечно, есть и Ты!»). Но все попытки определить бытие Божие относительно тварного мира и его атрибутов (пространства, времени, движения, причинности и др.) оказываются безуспешны (все миры «перед Тобой — как ночь пред днем»). В центре оды — мысль о том, что бесконечный, предвечный, непостижимый Бог «изобразил» Себя в ничтожном (меньше «точки») человеке, поставленном «в середине естества», который, одновременно



являясь и тварью и образом своего Создателя, тоже оказывается непостижимым: «Я телом в прахе истлеваю, / Умом громам повелеваю, / Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог!» В конечном счете достоинство и жизнь человека основываются только на бытии его Создателя и вере в Него: «Ты есть — и я уж не ничто». Эта мысль была дорога Д., и она по-разному звучит во мн. одах. На бытии Божиим основано наше бессмертие: «Да на краю воскликну бездны: / Жив Бог — жива душа моя!» (Бессмертие души. 1796); возможность торжества над земной судьбой: «Рок низлагать — молитвой и Богом» (Снигирь. 1800); совесть, правдолюбие и любовь к ближним: «Он совесть — внутрь, Он правда — вне», «Да токмо за Тобой стремлюсь /... / Любя Тебя, да всех люблю» (Истина. 1810); послушание властям: «Твоей лишь воле в угожденье / В лице царя Твой образ чтил» (Молитва [«О Боже, душ Творец бессмертных...»]. 1796).

В 1814 г. Д. написал и опубликовал еще одну «богословскую» оду — «Христос», ее прохождению через духовную цензуру способствовал архим. *Филарет (Дроздов)*; впол. митрополит Московский). Оды «Бог» и «Христос» составили своеобразную «духовную диалогию». В оде «Христос» сквозная мысль — о непостижимости слияния человеческой и божественной природы в Спасителе и совершенного Им искупления рода человеческого. Треть ее строф начинается с недоуменного вопроса «Кто Ты?»: «Ты Бог — но Ты страдал от мук! / Ты человек — но чужд был мести! / Ты смертен — но истинил скиптр смерти! / Ты вечен — но Твой издше дух». Но только таким, непостижимым и страшным, образом оказалось возможным наше спасение: «Адам бы падше не восстал, / Когда б в Христе не воскресился, / Не воскресясь — не воссиял, / Не воссияв — не возродился / В блаженство первородно вновь. / Се, как смирением, терпением, / Страданьем, скорбью, умерщвлением / Возводит всех к себе Любовь». Он — начало и конец, альфа и омега, предел человеческих стремлений: «Христа нашедши, все находим, / Эдем свой за собою водим, / И храм Его — святы сердца». Вся эта пространная ода построена на новозаветных цитатах, к-рые автор указал в примечаниях (на 38 строф приходится 82 сноски).



церковных книг, народных песен и одической поэзии. В 1811 г. ими было создано официальное

Место первоначального захоронения Г. Р. Державина в Преображенском соборе Варлаамиева Хутынского монастыря. Фотография. 2006 г.

лит. об-во «Беседа любителей русского слова», один из «разрядов» которого возглавил Д. Собрания «Беседы...» про-

ходили преимущественно в его доме (со смертью поэта об-во прекратило существование). В 1805 г. в Званке Д. познакомился со Старорусским еп. *Евгением (Болховитиновым)*. Ему адресованы стихотворения «Евгению. Жизнь Званская» (1807) и «Эхо» (1811). Их переписка продолжалась до последнего дня жизни поэта. К еп. Евгению Д. обращался за советами по богословским, историческим и лит. вопросам, хотя и не всегда следовал им. Епископ помогал ему в сборе материалов для «Рассуждения о лирической поэзии» и в свою очередь просил у Д. материалы для «Словаря русских писателей», над к-рым в это время работал. По его просьбе в 1805 г. Д. составил краткие «Примечания» к своим сочинениям (опубл.: *Вопр. рус. лит.-ры.* 1973. Вып. 2. С. 107–117; 1974. Вып. 1. С. 81–94; 1975. Вып. 1. С. 110–125), впол. выросшие в обширные «Объяснения», которые Д. продиктовал в 1809–1810 гг. на материале 4-томного издания 1808 г. (полностью опубл. Гротом в 1870). В 1805 г. для «Словаря русских писателей» еп. Евгения Д. подготовил краткую автобиографическую справку. Возможно, работа над ней и поддала Д. мысль о создании мемуаров — «Записок из известных всем происшествий и подлинных дел, заключающих в себе жизнь Гаврилы Романовича Державина» (1811–1813; опубл. П. И. *Бартеневым* в 1859).

По выходе в отставку Д. лето проводил в Званке, а зиму в С.-Петербурге. Занился изданием своих сочинений: в 1804 г. вышел сб. «Анакреонтические песни», а в 1808 г. — 4-томное собрание сочинений (в 1815 вышел 5-й т. со стихами, написанными после 1808, и драматическими произведениями). Много сил в это время отдавал драматургии. Написал трагедию на сюжет из Иосифа Флавия «Ирод и Мариамна» (1807), трагедии из рус. истории «Евпраксия» и «Темный» (обе 1808), оперы «Добрыня» (1804), «Пожарский, или Освобождение Москвы» (1806), «Грозный, или Покорение Казани» (1814), комические оперы «Дурочка умнее умных» и «Рудокопы» (обе до 1812) и др. Большая часть драматических сочинений при жизни Д. не была опубликована, в т. ч. опера на библейский сюжет «Эсфирь» (1814; опубл.: XVIII век. СПб., 2002. Сб. 22. С. 368–408). Из поздних духовных од помимо оды «Христос» и переложений псалмов наиболее значителен цикл стихотворений, созданных в 1810 г.: «Идолопоклонство», «Добродетель», «Истина», «Проблеск», а также «Тоска души» и «Предвестие» (последние — переводы из нем. поэта и богослова Л. Козегартена).

Дом Д. на Фонтанной набережной стал одним из центров лит. жизни столицы. Вокруг Д. и А. С. *Шишкова* сложился кружок «арханстов», ревнителей старины, любителей

лит. об-во «Беседа любителей русского слова», один из «разрядов» которого возглавил Д. Собрания «Беседы...» проходили преимущественно в его доме (со смертью поэта об-во прекратило существование). В 1805 г. в Званке Д. познакомился со Старорусским еп. *Евгением (Болховитиновым)*. Ему адресованы стихотворения «Евгению. Жизнь Званская» (1807) и «Эхо» (1811). Их переписка продолжалась до последнего дня жизни поэта. К еп. Евгению Д. обращался за советами по богословским, историческим и лит. вопросам, хотя и не всегда следовал им. Епископ помогал ему в сборе материалов для «Рассуждения о лирической поэзии» и в свою очередь просил у Д. материалы для «Словаря русских писателей», над к-рым в это время работал. По его просьбе в 1805 г. Д. составил краткие «Примечания» к своим сочинениям (опубл.: *Вопр. рус. лит.-ры.* 1973. Вып. 2. С. 107–117; 1974. Вып. 1. С. 81–94; 1975. Вып. 1. С. 110–125), впол. выросшие в обширные «Объяснения», которые Д. продиктовал в 1809–1810 гг. на материале 4-томного издания 1808 г. (полностью опубл. Гротом в 1870). В 1805 г. для «Словаря русских писателей» еп. Евгения Д. подготовил краткую автобиографическую справку. Возможно, работа над ней и поддала Д. мысль о создании мемуаров — «Записок из известных всем происшествий и подлинных дел, заключающих в себе жизнь Гаврилы Романовича Державина» (1811–1813; опубл. П. И. *Бартеневым* в 1859).

Член Российской академии (1783), почетный член *Общества любителей российской словесности* (1812) и СПбДА (1814). Награжден орденами св. Владимира 3-й (1786) и 2-й (1793) степени, св. Анны 1-й степени (1798), св. Александра Невского (1801), почетным командорским крестом Мальтийского ордена (1800). Похоронен в *Варлаамиевом Хуты-*



ском мон-ре. В 1959 г. его прах был перевезен в Новгородский кремль и захоронен у зап. стены Софийского собора. В Званке по завещанию вдовы поэта Д. А. Державиной на пожертвованную ему сумму в 1869 г. были открыты Знаменский жен. мон-рь и при нем Державинское 3-классное уч-ще для девиц духовного звания. Арх.: РНБ ОР. Ф. 247; ИРЛИ. Ф. 88, 96; РГАЛИ. Ф. 180; РГБ ОР. Ф. 450.

Соч.: Сочинения... с объяснит. примеч. Я. Грота. СПб., 1864–1883. 9 т.; СПб., 1868–1878². 7 т.; Стихотворения. Л., 1933, 1957²; Стихотворения. М., 1958; Избр. проза. М., 1984; Сочинения. М., 1985; Анакреонтические песни. М., 1986. (Лит. памятники); Духовные оды. М., 1993; Записки. М., 2000; Сочинения. СПб., 2002. (Новая 6-ка поэта).

Лит.: Грот Я. К. Жизнь Державина. СПб., 1880. 2 т. М., 1997; Сретенский Н. Религиозно-филос. элемент в поэзии Державина // Вестник образования и воспитания. Каз., 1916. Май–июнь. С. 356–367; Ильинский Л. К. Из рукописных текстов Г. Р. Державина // ИОРЯС. 1917. Т. 22. Кн. 1 (отд. отт.: Пг., 1917); Ходасевич В. Ф. Державин. П., 1931. М., 1988; Дальний Б. Д. [Живоглядов Б. Д., псевд.], Богданов Д. Державин в Тамбове. Тамбов, 1947; Западов А. В. Державин. М., 1958; он же. Мастерство Державина. М., 1958; он же. Поэты XVIII в.: (М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин). М., 1979; Западов В. А. Державин: (Биогр.). М.; Л., 1965; он же. Работа Г. Р. Державина над «Рассуждением о лирическом поэзии» // XVIII век: [Сб. ст.]. Л., 1986. Сб. 15. С. 229–282; Серман И. З. Державин. Л., 1967; он же. Рус. классицизм: Поэзия, драма, сатира. Л., 1973; XVIII век. Л., 1969. Сб. 8: Державин и Карамзин в лит. движении XVIII — нач. XIX века; Альтшуллер М. Г. Предтечи славянофильства в рус. лит-ре: (Об-во «Беседа любителей рус. слова»). Ann Arbor (Mich.), 1984. С. 59–95; Глинка Н. И. Державин в Петербурге. Л., 1985; Зорин А. Л. Глагол времен: Издания Г. Р. Державина и рус. читателя // Зорин А. Л., Зубков Н. Н., Немзер А. С. «Своей подвиг свершив...». М., 1987. С. 5–154; Эпштейн Е. М. Державин в Карелии. Петрозаводск, 1987; Творчество Г. Р. Державина: Специфика, традиции: Науч. статьи, докл., очерки, заметки. Тамбов, 1993; Г. Державин: История и современность: Сб. статей. Каз., 1993; Державинский сб. Новгород, 1995; Г. Державин: 1743–1816. Нортфилд (Вермонт), 1995. (Норвичские симпозиумы по рус. лит. и культуре; 4); Державинские чтения. СПб., 1997. Вып. 1; Ливенштейн О. Г. Г. Р. Державин: Гос. деятельность: 1784–1796. Йошкар-Ола, 1997; Морозова Н. П., Шаталова Н. Н., Егоров С. К. Мат-лы к описанию б-ки Г. Р. Державина // XVIII век. СПб., 2002. Сб. 22. С. 235–287; Луцевич Л. Ф. Псалтырь в рус. поэзии. СПб., 2002. С. 436–494; Г. Р. Державин // Христианство и новая рус. лит-ра XVIII–XX вв.: Библиогр. указ. СПб., 2002. С. 95–97 и др.; Державин и его время: Сб. науч. ст. СПб., 2004–2005. 2 вып.

В. Л. Коровин

ДЕРЖАВИН Иоанн Семенович (30.03.1763, Новгородская губ.—3.03.1826), протопр., обер-свящ. армии и флота. Род. в семье священника. В 1785 г. окончил Новгородскую ДС в числе лучших выпускников и был

оставлен в ней учителем в низшем (т. н. информаторском) классе. В 1788 г. переведен в Александро-Невскую семинарию, только что преобразованную в Главную с расширенным курсом наук, преподавал поэзию и красноречие. В 1790 г. рукоположен во иерея, причислен к приходской ц. в честь Вознесения Господня в С.-Петербурге (не сохр.), после чего назначен настоятелем. Получил известность как проповедник. В 1794 г. назначен цензором проповедей. Вскоре по распоряжению имп. Екатерины II Д. был назначен преподавателем Закона Божия в Мариинском и Родильном ин-тах, а также в немецком Петропавловском уч-ще в С.-Петербурге. В 1798 г. возведен в сан протоиерея, в 1799 г. стал присутствующим в С.-Петербургской духовной консистории и благочинным. В 1808 г. назначен членом Комиссии по усовершенствованию духовных уч-щ при Синоде. Активно участвовал в обсуждении проектов уставов духовных учебных заведений.

20 июля 1807 г. Д. был переведен на должность обер-священника армии и флота и по должности стал членом Святейшего Синода. Положил начало развитию новой организационной структуры своего ведомства, разработал инструкции для органов управления военным духовенством. При нем 27 янв. 1812 г. было принято «Учреждение для управления большой действующей армией», согласно которому в состав штабов отдельных корпусов была введена должность корпусного обер-священника, а в состав Главного штаба — постоянная должность полевого обер-священника, осуществлявшего наблюдение за полковыми священниками. В 1815 г., после реформы центрального военного управления и учреждения Главного штаба, из ведомства Д. было выделено духовенство Гвардейского корпуса, которое оказалось в подчинении обер-священника Главного штаба; в 1816 г. введена должность священника штаба Грузинского отдельного корпуса.

К времени Отечественной войны 1812 г. и заграничных походов рус. армии относится неск. опубликованных патриотических речей Д. (Слово о должности воина. СПб., 1812; Речь к военнослужащим, оставшимся в С.-Петербурге, и вновь сформированным командам лейб-гвардии Измайловского, Литовско-

го, Финляндского и Егерского полков по случаю молебствия за Всемилостивейшим пожалованием полкам сим Георгиевских знамен. СПб., 1813; Речь на случай возвращения победоносного российского воинства из Парижа и Франции. СПб., 1814; Речь при выступлении в поход лейб-гвардии Преображенского полка. СПб., 1815).

При Д. в 1811 г. для Армейской семинарии, в к-рой преимущественно учились дети армейского и флотского духовенства, было приобретено новое здание в С.-Петербурге на Царскосельском проспекте (совр. адрес: Московский проспект, 29) и в 1814 г. в нем освящена ц. в честь Преображения Господня. Д. участвовал в разработке нового положения, согласно к-рому Армейская семинария была разделена на 3 отд-ния: высшее, среднее (по курсу уездного уч-ща) и низшее (приходское уч-ще). Однако вскоре именно Д. составил проект положения об упразднении Армейской семинарии с целью экономии средств, утвержденный 14 апр. 1819 г. Обучение детей военного духовенства было возложено на епархиальные ДС за счет управления обер-священника. В 1820 г. резиденция обер-священника с церковью была переведена в здание на Б. Подьяческой ул. (совр. д. 32), где располагалась до 1892 г. По инициативе Д. стационарные церкви, находившиеся при воинских учреждениях: батальонных, полковых, крепостных, госпитальных и др., — были переданы из епархиального ведомства в подчинение обер-священнику армии и флота. Указ Святейшего Синода об этом был подписан 29 сент. 1826 г., уже после его смерти.

В янв. 1808 г. Г. Р. Державин написал шутовское стихотворение «Привратнику» по поводу того, что его привратник по ошибке принял пакет, адресованный Д. Поэт указал на несходство 2 однофамильцев. Ответом ему стало полемическое сатирическое стихотворение «Приказ моему секретарю», приписываемое Д.

Д. был членом Волжского экономического об-ва. Награжден орденом св. Анны 1-й степени (1808). По смерти Д. за его 40-летнюю службу имп. Николай I пожаловал его вдове и 2 дочерям единовременное пособие 5 тыс. р. и пожизненную пенсию 4 тыс. р. в год. Похоронен в ц. Воскресения Христова на Волковом кладбище в С.-Петербурге. На надгробии



находилась эпитафия: «Он Церкви и Царю усердный был служитель, / Всю жизнь свою, труды Отчизне посвятил, / Семейства своего подпора, утешитель, / Как самого себя, он ближнего любил». Могила утрачена после закрытия церкви в 1936 г.

Лит.: *Державин Г. Р.* Соч.: В 9 т. СПб., 1866. Т. 3. С. 420–426; *Невзоров Н. И.* Ист. очерк управления духовенством Военного ведомства в России. СПб., 1875. С. 29–31; *Барсов Т. В.* Об управлении рус. военным духовенством. СПб., 1879. С. 116–119, 122–124, 137–140; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. 1884³. С. 432; *Ласкеев Ф., свящ.* Ист. записка об управлении военным и морским духовенством: 1800–1900 гг. СПб., 1900. С. 54–56, 77–82; *Боголюбов А. Э.* Очерки из истории управления военным и морским духовенством в биограф. гл. священников его за время с 1800 по 1901 г. СПб., 1901. С. 27–41; *Чимарев С. Ю.* РПЦ и вооруженные силы России в 1800–1917 гг. СПб., 1999. С. 54–59; *Ивашко М. И.* РПЦ и вооруженные силы: (XVIII – нач. XX вв.); Историогр. исслед. М., 2004; *Исакова Е. В.* Периодизация истории ин-та военного духовенства // Вестн. военного и морского духовенства. 2005. № 1. С. 40–48.

Свящ. Александр Берташ,
С. В. Римский

ДЕРЖАВНАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 2 марта), чудотворный образ, обретенный в день отречения от престола имп. мч. *Николая II Александровича*. Согласно сведениям, зафиксированным в 1917 г. (Душеполезный собеседник. 1917. Окт.), Пресв. Богородица дважды явилась во сне крестьянке Евдокии Андриановой из дер. Починок Бронницкого у. 13 февр. Евдокия услышала только слова Богородицы: «Есть в селе Коломенском большая черная икона, ее нужно взять, сделать красной, пусть молятся». 26 февр. она видела белую церковь, а в ней восседавшую величественную женщину, лик которой был сокрыт. Крестьянка решила найти увиденную во сне церковь. 2 марта 1917 г. в с. Коломенском близ Москвы она поняла, что ц. Вознесения Господня и есть та самая церковь, к-рую она искала. Вместе с настоятелем свящ. Николаем Лихачёвым в подвале была обретаена большая темная икона Божией Матери, в к-рой Евдокия узнала явленный ей образ.

Вскоре икона была обновлена в иконописной мастерской Алексиевского мон-ря в Москве. Совпадение дня явления иконы с днем отречения императора было воспринято рус. правосл. народом как символическое свидетельство передачи верховной царской власти и попечительства о России Самой Богородице.

Икона сразу стала почитаться как чудотворная, с нее делали списки, к-рые рассылали по стране. Икону возили на молебны в др. храмы, на фабрики и заводы Москвы, в Коломенском она оставалась только по воскресным и праздничным дням. В Марфо-Мариинской обители перед Д. и. молилась прмц. вел. кн. *Елисавета Феодоровна* с сестрами (Сергиевские листки. № 18). Один из списков в сер. 20-х гг. XX в. находился в ц. во имя св. Алексия, человека Божия, на Петроградской стороне в С.-Петербурге.

Служба и акафист Д. и. были составлены с участием св. *Тихона*, Патриарха Московского и всея России; после прославления иконы по его указанию из частей акафистов по-



Державная икона Божией Матери
(ц. Казанской иконы Божией Матери
в Коломенском)

читавшихся в России икон было написано славословие Д. и., названное Акафист акафистов. Др. служба была составлена В. В. Богородицким (Акафист Пресв. Богородице явления ради чудотв. Ея иконы Державная в с. Коломенском, близ града Москвы, 2 марта 1917 г. Джорд., 1984. С. 37–40).

Название иконы соответствует ее иконографии. Богородица представлена как Царица Небесная и Царица Земная: облаченная в красное одеяние, напоминающее царскую мантию «цвета крови», и в зеленый хитон, Она восседает на престоле

с полукруглой спинкой, в простертой правой руке — скипетр, левая возложена на державу, на голове — царская корона, окруженная золотым нимбом. На коленях Богородицы — отрок Иисус Христос в светлом одеянии, с благословляющей десницей, левой рукой указывает на державу; вверху в облаках — благословляющий Господь Саваоф.

Икона (размер 141×86 см) выполнена масляными красками по коричневому грунту на доске с полукруглым верхом. Низ иконы был опилен на 15–20 см, вероятно, после ее обречения из-за сильных повреждений доски. На основании художественных особенностей образ датируется кон. XVIII в. По нек-рым сведениям, Д. и. происходит из Вознесенского девичьего монастыря в Московском Кремле, откуда была вывезена в Коломенское перед нашествием Наполеона в 1812 г. Однако в сохранившихся архивных документах Вознесенского мон-ря сведений об этой иконе не обнаружено (*Меняйло В. А.* Иконы из Вознесенского монастыря Моск. Кремля: Кат. М., 2005). В 1928 г. Д. и. поступила в ГИМ, в 1988 г. передана на выставку в издательский отдел МП и в течение 2 лет хранилась там, в алтаре домового храма во имя прп. Иосифа Волоцкого. В 1990 г. возвращена в Коломенское, где находится в наст. время в ц. Казанской иконы Божией Матери справа, перед иконостасом, возле клироса. Церковное предание связывает возвращение чудотворной иконы с началом освобождения Русской Церкви от богоборческого ига.

С Д. и. было сделано много списков. В числе сохранившихся ранних произведений кон. 10-х — 20-х гг. XX в. — иконы из ГМЗК, ЦМиАР, ц. Рождества св. Иоанна Предтечи в ТСЛ, др. списки из придела ц. Казанской иконы Божией Матери в Коломенском, образ нач. 20-х гг. XX в. работы худож. Н. С. Чернышёва из ц. св. Илии пророка в Обыденском пер.

Почитание Д. и. в кон. XX — нач. XXI в. Мироточением прославился образ, написанный в 1991 г. иконописцем П. А. Жаровым по заказу адвоката Минского епархиального управления В. М. Ерчака. На Пасху 1993 г. икона была освящена на Гробе Господнем. 6 нояб. 1994 г. на ней были обнаружены капли мира. Мироточение продолжалось до 15 дек. За это время иконе, по-



Державная икона Божией Матери.
Иконописец Л. Н. Шеховцова. 2000 г.
(храм-часовня в честь Державной иконы
Божией Матери, Москва)

бывавшей во мн. храмах и монастырях, поклонились сотни тысяч верующих. 19 мая 1997 г., в день памяти прав. Иова Многострадального, за литургией во временной часовне при Доме милосердия в Минске обильное мироточение возобновилось и продолжалось долгое время. Восприняв это как знамение Самой Царицы Небесной, Ерчак передал икону священнику этого прихода (во имя Всех святых) прот. Феодору Повному. В авг. 1997 г., после молитв у мироточивого образа, получила исцеление от рака кожи лица и слепоты жительница Бреста.

С 1992 г. по благословению архим. Наума (Байбородова), архим. Кирилла (Павлова) и схиигум. Илия (Ноздрина) группа верующих ежедневно читала акафист Д. и. на месте разрушенного храма Христа Спасителя. В 1993 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II благословил строительство храма-часовни в честь Д. и. как начала воссоздания храма Христа Спасителя (архит. А. Б. Барabanов). Закладка храма состоялась 10 нояб. 1994 г., освящение — 8 нояб. 1995 г. Тогда же в качестве храмового образа был создан список Д. и., который в 1999 г. участвовал в крестном ходе (облете) на самолете вокруг России (в наст. время находится в Артемиевом Веркольском муж. монастыре). В 2000 г.

в храме, справа от иконостаса, был поставлен образ работы Л. Н. Шеховцовой в серебряном окладе с драгоценными камнями. Он не является точным списком чудотворной святыни (с утраченным нижним краем), а представляет полнофигурную копию-реконструкцию (размер 160×90 см), выполненную на основе исследования реставратора В. В. Филатова. У него сохранилась фотография образа 1917 г., полученная родственниками Королёвыми от руководительницы иконописной мас-



Крестный ход вокруг храма-часовни
в честь Державной иконы Божией Матери
в день престольного праздника.
Фотография. 2007 г.

терской Алексиевского монастыря в Москве мон. Ангелины (Обуховой).

С 1997 г. по благословению архим. Кирилла (Павлова) и по заказу общины храма Христа Спасителя начали создавать списки Д. и. в первоначальную меру и подобие оригинала для различных храмов и мон-рей России (написано более 30 икон), авторы — иконописцы А. В. Штатнова, М. А. Игуменова, М. С. Леонтьев, Н. Нужный, Е. Чиркова и др. Иконография образов соответствует подлиннику, они исполнены в древнерус. стилистике (некрые в традициях искусства XVII в.) с отличиями в колорите, орнаментике. Так, на произведении М. Б. Шабаева, как правило, на полях написан вязью тропарь Д. и. Такие иконы находятся в с.-петербургском Новодевичьем монастыре, киевском Флоровском жен. мон-ре, пензенском Троицком жен. мон-ре, угличском во имя свт. Алексия Московского жен. мон-ре, Шартомском во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ре, Дуниловском

Успенском жен. мон-ре, Геннадиевом Преображенском монастыре, ростовском Спасо-Иаковлевском муж. мон-ре, в храмах Москвы, Подмосковья, Петрозаводска, Южно-Сахалинска, на Алтае и др., где перед ними регулярно читается акафист Д. и. В храме Благовещения Богородицы в Петровском парке в Москве, в храмах Оптиной Введенской пуст., Екатеринбургa списки Д. и. были созданы местными мастерами. В наст. время написаны иконы для храмов в Палестине, Болгарии и др.

Лит.: *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание блж. Антония, митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1958. Т. 4. С. 44; *Киселев А., прот.* Чудотворные иконы Божией Матери в рус. истории. Н.-Й., 1976. С. 97–99; *Филатов В. В.* Заметки по поводу второго обретения Державной иконы Божией Матери в России // ЖМП. 1996. № 3. С. 39–46; Россия перед Вторым пришествием: Пророчества рус. святых / Сост.: С. В. Фомин. М., 1999; *Духовные свечоточи России.* С. 257–258. Кат. 238.

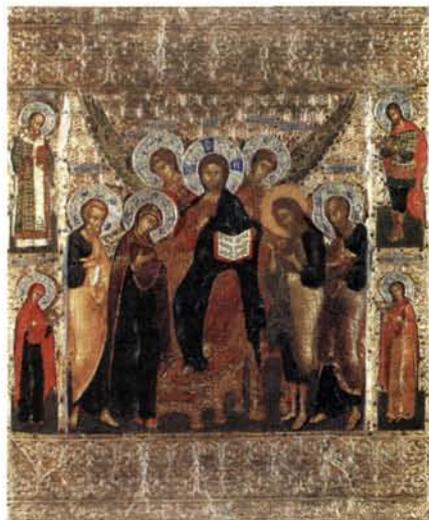
Л. А. Щенникова,
иером. Гурий (Фёдоров), Э. П. И.

ДЕРМА́НСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТОЙ ТРОИ́ЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ — см. *Святой Троицы женский мон-рь* в с. Дермань Здолбуновского р-на Ровенской обл.

ДЕРМИНЫ [Дерма(о)ярцевы], династия рус. иконописцев 2-й пол. XV–XVI в., очевидно, из Ростова. Первое упоминание об «иконнике» Ярце, исполнившем по заказу св. *Вассиана I (Рыло)*, архиеп. Ростовского, вместе с *Дионисием*, свящ. *Тимофеем* и *Коней* иконостас Успенского собора Московского Кремля («иже и написаша чудно вельми»), относится к 1481 г. (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. С. 347; Т. 6. С. 233).

Сын Ярца, Дерма Иван Ярцев (Иван Дермоярцев), в качестве иконописца («писца») великого князя участвовал в создании серии минейных икон или лицевого подлинника (на окт.), описанных в иконописном подлиннике краткой редакции 1-й пол. XVII в. из б-ки ОЛДрП (РНБ. ОЛДП. О. 21). В 1509 г. по повелению св. *Серапиона (Курцова)*, архиеп. Новгородского, совместно с *Андреем Лаврентьевым* «дописал» иконы деисусного и праздничного чинов главного иконостаса собора Св. Софии в Новгороде (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 461, 469, 537). Сохранилось 6 икон Деисуса и 7 икон праздничного чина (каждая с 3–4 сюжетами) под басменными окладами 1537, 1537–1558 гг. (НГОМЗ).





Деисус («Седмица»), со святыми на полях.
Икона. 2-я пол. XVI в. (СИХМ)

Больше сведений имеется об одном из сыновей Ивана Дермы — Поснике Иванове Дермине Ростовце (известен также как Петр Иванов Дмитриев). Родом из Ростова, в 80-х гг. XVI в. состоял жалованным царским иконописцем. В 1584 г. «Посник Дмитриев сын Ростовец» «знаменил» покров на гроб царя Иоанна Грозного (*Забелин И. Е.* Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. М., 1901. Т. 2: Домашний быт рус. царей. С. 723). В 1586 г. за 7 р. написал Смоленскую икону Божией Матери с праздниками (список с чудотворного образа) в Герасимов Болдинский мон-рь (РИБ. Т. 37. Стб. 41–42).

В 1589 г. «Петр Дермин с товарищи» был отправлен с посольством в Грузию, где в течение 3 лет писал фрески и иконы в мон-рях Тога и Алаверди в Кахети. В 1591 г. посольству было предписано возратить Посника с мастерами или же одного, но дальнейшая его судьба неизвестна (по сообщению груз. царя Теймураза 1642 г., присланные «при прежних... царех» 12 иконников «все в Грузех и померли» — *Полиев-Ктов М. А.* Новые данные о моск. художниках XVI–XVII вв. в Грузии. Тбилиси, 1941. С. 9, 13, 157). В описи Антониева Сийского монастыря 1597 г. в алтаре Троицкого собора упоминается Деисус из 3 икон-пядниц — Спасителя, Богородицы, св. Иоанна Предтечи — «на золоте» письма Посника «Дербина» (очевидно, вариант написания фамилии), вклад старца Ионы, ризничего митрополита Ростовского (БАН. Арханг. Д. 375. Л. 7 об.).

Сохранилось 2 иконы-пядницы мастера, созданные по заказу Н. Г. Строганова (см. в ст. *Строгановы*). Владимирская икона Божией Матери, с избранными святыми на полях (покровители семьи заказчика), в басменном окладе (до 1589, собр. П. Д. Корина, ГТГ; 36×29 см), имеет на обороте надпись: «Посниково пи[с]мо Д[ер]мина». Образ «Деисус» («Седмица») предположительно из Благовещенского собора Сольвычегодска (2-я пол. XVI в., СИХМ; 36×29,7 см) тоже украшен басмой, с аналогичным составом палеосных святых (на верхнем поле — изображение Бога Отца) и 2 клеймами Никиты Строганова («НИ») на тыльной стороне, подписан: «Писмо П[о]сника Де[р]бина». Изящный рисунок и мягкая живопись с миниатюрной разработкой деталей характерны для стилистики икон строгановской мастерской.

Брат Посника, Феодор Иванов Дермин, тоже был иконописцем, о чем свидетельствует храмовая икона «О Тебе радуется» из переславль-залесского Феодоровского монастыря (50-е гг. XVI в., ПЗИХМЗ; 146×116 см) с подписью мастера на обороте: «Федор Дермин писал о Тебе радуется».

Лит.: *Вяземский П. П.* Иконописный подлинник кр. редакции. СПб., 1885. (ПДП; 56); *Григорьев Д. А.* Рус. иконописный подлинник. СПб., 1887. С. 46; *Лихачев Н. П.* Иконописцы подлинника кр. редакции // ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 2. С. 353–355; *Антонова В. И.* Древнерус. искусство в собр. П. Корина. М., 1966. С. 89–91. Кат. 67. Ил. 83; *она же.* Моск. иконник Посник Дермин // Культура и искусство Др. Руси. Л., 1967. С. 144–145; Живопись Ростова Великого: Кат. выст. М., 1973. Кат. 45; *Попов Г. В.* Живопись и миниатюра Москвы сер. XV — нач. XVI в. М., 1975. С. 42; *Гра Е. А.* Иконопись сольвычегодских «иконных горниц» Строгановых: По мат-лам сов. музеев // Музей, 4. М., 1983. С. 54–55; *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора (по письм. ист.) // НИС. Л., 1984. Вып. 2(12). С. 213, 215, 217; *Логвинов Е. В.* Иконы «строения именитых людей» Строгановых // Искусство строгановских мастеров: Реставрация. Исслед. Пробл.: Кат. выст. М., 1991. С. 14, 25–26, 70–71; Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: Кат.-альбом / ВХНРЦ. М., 2003. С. 51, 153, 263, 281. Кат. 34; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 177–178, 182–183, 374, 785.

Э. П. И.

ДЕРМОЯРЦЕВ Иван, иконописец, XVI в. — см. ст. *Дермины*.

ДЕРНОВ Александр Александрович (15.02.1857, с. Никольское Яранского у. Вятской губ. — 12(13).10.1923, Петроград), протопр. Род. в семье

свящ. Александра Афанасиевича Дернова. Окончил Вятское ДУ и ДС. В 1878 г. правлением семинарии направлен в СПбДА, к-рую окончил в 1882 г. со степенью канд. богословия. 15 июня 1882 г. по благословению митр. С.-Петербургского и Новгородского *Исидора (Никольского)* рукоположен во диакона (служил в ц. св. равноап. Марии Магдалины при одноименной больнице на 1-й линии Васильевского о-ва), 19 июля — во иерея, после женитьбы на дочери протоиерея Елизавете Васильевне Княжинской (у них вполсл. род. 6 детей).

29 нояб. 1884 г. митр. Исидором (Никольским) Д. был определен на должность настоятеля ц. равноап. Марии Магдалины и законоучителя Военной прогимназии. 9 авг. 1886 г. перемещен в Рождественскую ц. в Песках. 25 июня 1888 г., согласно прошению зав. придворным духовенством протопр. Иоанна Янышева, переведен в Петропавловский придворный собор, в 1897 г. назначен его ключарем. 9 мая 1899 г. митр. С.-Петербургским и Ладужским *Антонием (Вадковским)* возведен в сан протоиерея. 1 июня 1899 г. назначен настоятелем Петропавловского собора. Д. регулярно наблюдал за ходом работ по сооружению великокняжеской усыпальницы при соборе (1897–1908), 21 окт. 1906 г. освятил в ней придел во имя св. Александра Невского. По инициативе Д. клирики собирали сведения о случаях благодатной помощи у гробницы имп. *Паула I* в соборе.

С 28 янв. 1884 по 6 мая 1899 г. по приглашению вел. кн. Владимира Александровича и вел. кнг. Марии Павловны давал уроки Закона Божия их детям — вел. князьям Кириллу, Борису и Андрею и вел. кнг. Елене.

С окт. 1882 г. Д. — член Об-ва расширения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви. Проводил внебогослужебные воскресные беседы при больничном храме, а вполсл. в Казанском соборе, во Входаиерусалимской (Знаменской), Троицкой, Воскресенской, Иоанно-Предтеченской церквях общества, в городской думе, на фабрике братьев Брусницыных. 2 мая 1895 г. Д. был избран казначаем об-ва. Его связывало духовное товарищество с такими членами общества, как еп. сщмч. Гдовский *Вениамин (Казанский)* (вполсл. митрополит

Петроградский), председатель общества прот. сщмч. *Философ Орнатский*, протоиереи Павел Кульбуш (см. *Платон (Кульбуш)*), сщмч., еп. Ревельский), Михаил Соколов, Константин Ветвеницкий, Павел Лахостский.

В нояб. 1900 г. Д. по поручению Об-ва распространения религиозно-нравственного просвещения в ответ на публикации В. В. *Розанова* в газ. «Новое время» написал кн. «Брак или разврат?: По поводу статей г. Розанова о незаконных детях» с подзаголовком «Отпор на призыв к бесформенному сожитию, или, вернее, к половой разнузданности и охранение святости брачного союза». В ней он проследил церковные, гос. и юридические аспекты таинства *Брака* и понятия незаконнорожденности, святоотеческие представления о стыде и наследственности греха. В 1901 г. Д. создал журнал об-ва «*Православно-русское слово*». Указом Синода от 5 дек. 1901 г. Д. был назначен его редактором совместно со свящ. Павлом Лахостским и А. Н. *Надеждиным*. С 1908 г. Д. — почетный член общества. В этот период он заведовал редакцией «Санкт-Петербургского духовного вестника», трудился в Христорожественском Александро-Иосифовском братстве на Песках, в об-вах вспоможения студентам ДА и учащимся 3-й гимназии, преподавал Закон Божий в гимназии М. Н. Стоюниной, на женских педагогических курсах и в прогимназии при них.

Лекции по Закону Божию, которые Д. читал на жен. педагогических курсах (с 1907 Жен. педагогический ин-т), неоднократно издавались с 1896 до 1905 г. в литографированном варианте. Итогом педагогической деятельности Д. стала кн. «Чтения по Закону Божию для слушательниц Педагогических курсов при С.-Петербургских женских гимназиях» — один из первых опытов методики преподавания Закона Божия, обоснованной церковно-исторической. В книгу вошли записи лекций Д. и прот. М. И. Соколова. По просьбам законоучителей в 1902 г. вышло 2-е издание книги, одобренное Учебным комитетом при Святейшем Синоде для ученических б-к духовных семинарий, жен. духовных уч-щ и Учебным комитетом при Мин-ве народного просвещения для использования в средних учебных заведениях, б-ках учительских семинарий и ин-

ститутов. 3-е, исправленное и дополненное издание (1913) включило образцовые уроки преподавания Закона Божия детям младшего возраста, описание задач и средств христ. воспитания с использованием сведений из Свящ. и общей церковной истории и высказываний рус. подвижников и педагогов. Д. выступил также



Протопр. Александр Дернов.
Фотография. 1915 г.

редактором книг о славянофилах «Семья Аксаковых» (СПб., 1904) и «Алексей Степанович Хомяков» (СПб., 1904).

Д. был сподвижником св. прав. *Иоанна Кронштадтского*. Когда положение о. Иоанна осложнилось после революционных событий и издания Манифеста 17 окт. 1905 г. о свободе совести, Д. стал инициатором создания Об-ва защиты свящ. Иоанна Кронштадтского от нападок врагов. Но митр. С.-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) не утвердил данный проект. Уже после кончины св. Иоанна, 17 марта 1909 г., было официально учреждено Об-во в память о. Иоанна Кронштадтского под председательством Д. Об-во оказывало нуждающимся духовную и материальную помощь, прилагало усилия для поддержания памяти об о. Иоанне, с 1911 г. издавало ж. «*Кронштадтский пастырь*». Д. привлекал к сотрудничеству известных духовных писателей, в т. ч. А. Ф. *Платонову* (в монашестве Анастасию). Под рук. Д. были открыты странноприимный дом для паломников, приют для девочек-сирот, б-ка, чайная, выдавались бесплатные обеды.

17 февр. 1915 г. Д. был назначен на должность зав. придворным духовенством и возведен в сан прото-

пресвитера, настоятеля Спасского собора в имп. Зимнем дворце и *Благовещенского собора Московского Кремля*. С 24 дек. 1915 г. Д. постоянно присутствовал на заседаниях Святейшего Синода.

Д. был также председателем Иоанно-Предтеченского братства трезвости, зам. председателя Об-ва любителей ораторского искусства в Петрограде, товарищем председателя об-ва вспоможения слушательницам Имп. жен. педагогического ин-та и ученицам Константиновской жен. гимназии, законоучителем жен. гимназии имп. *Марии Александровны*, трудился в Комиссии по устройству народных чтений, Комитете правосл. миссионерского об-ва, был председателем IV Всероссийского съезда представителей епархиальных свечных заводов. Д. руководил деятельностью священников придворных церквей в столице и дворцовых пригородах, в Крыму, на Кавказе, а также дома призрения вдов и сирот придворного духовенства имп. *Александра II*, при к-ром (на Воскресенской набережной, 22) он проживал, и др. благотворительных учреждений. Д. жертвовал немало личных средств храмам, б-кам, учебным заведениям, правосл. об-вам и братствам трезвости, старался делать это анонимно.

2 марта 1917 г. Д. участвовал в частном собрании членов Святейшего Синода в покоях Московского митр. св. *Макария (Невского)*, на котором было признано необходимым немедленно установить связь с Исполнительным комитетом Гос. думы, и подписал 9 марта 1917 г. синодальное обращение «К верным чадам Православной Российской Церкви по поводу переживаемых ныне событий» с поддержкой Временного правительства. До 14 апр. указом Временного правительства Д. был освобожден от присутствия в Синоде, но продолжал возглавлять ведомство, которое стало называться Ведомство бывшего придворного духовенства. Впосл. он испрашивал указания Синода «относительно того, как будет в дальнейшем время существовать все придворное духовенство», оказавшееся без средств к существованию.

18 сент. 1917 г. в Хайкко (Финляндия) Д. крестил новорожденного вел. кн. Владимира Кирилловича. 6 янв. 1919 г. Д. перевез в гатчинский Павловский собор из Москвы



«мальтийские святыни»: Филермскую икону Божией Матери, десницу св. Иоанна Предтечи и часть древа Креста Господня, подаренные Мальтийским орденом имп. Павлу I 12 окт. 1799 г. и ранее хранившиеся в Спасском соборе Зимнего дворца. В авг. 1918 г. по благословению Патриарха св. Тихона Д. доставил их обратно в С.-Петербург.

1 дек. 1919 г. Д. на общем собрании представителей приходских советов под председательством митр. Вениамина (Казанского) от имени «бывшего придворного духовенства» передал открывавшемуся Петроградскому Богословскому ин-ту 10 тыс. р., а затем ценное пожертвование в библиотеку института.

В апр. 1922 г. по делу митр. Вениамина Д. был арестован, но 2 июня того же года освобожден благодаря ходатайству А. И. Введенского. После ареста 10 февр. 1923 г. еп. Николая (Ярушевича) епархиальный съезд, на к-ром обновленцы были в большинстве, рассматривал среди прочих кандидатуру Д. на замещение Петроградской кафедры. Он отказался от сотрудничества с обновленческим Петроградским епархиальным управлением. В июле 1923 г., после освобождения Патриарха св. Тихона из-под стражи, Д. был в числе делегатов от петроградского духовенства, ходатайствовавших о назначении иером. Мануила (Лемешевского) правящим архиереем.

Д. похоронен на Смоленском кладбище рядом с сыновьями (могила сохр.). 15 окт. 1923 г. в Троицкой ц. (на Стремянной ул.) его отпевал еп. Мануил в сослужении 144 священников и 47 диаконов, что вылилось в «торжество Православия» в Петрограде. Из личных качеств Д. современники отмечали его близость по духу к о. Иоанну Кронштадтскому, смирение, теплое отношение к ближним, прямоту и честность.

Д. награжден 2 наперсными крестами (1-й был пожалован имп. Александром III 10 апр. 1893, 2-й вручен по ходатайству вел. кнг. Марии Павловны), а также орденами св. Анны 3-й (1896), 2-й (1902) и 1-й (1914) степени, св. Владимира 4-й (1905) и 3-й (1911) степени, болг. орденом «За гражданские заслуги» 2-й степени (1898).

Соч.: Памяти законоучителя прот. М. И. Соколова. СПб., 1895; Об обязанности и важности для христиан чтения и изуч. слова Божия и др. душевспасительных религ.-нравственных книг. СПб., 1887; Брак или разврат?: По по-

воду ст. г. Розанова о незаконных детях. СПб., 1900; Памяти прот. Д. Я. Никитина. СПб., 1900; Руководство для чтения повествований святиц истории Ветхого и Нового Завета по тексту Св. Библии. СПб., 1901; Чтения по Закону Божию для слушательниц Пед. курсов при С.-Петербургских жен. гимназиях. СПб., 1901; Филарет, митр. Московский, и Иннокентий, архиеп. Херсонский: Опыт кр. характеристики: (По поводу 100-летия со дня рождения их). СПб., 1901; Методика Закона Божия: Чтения по Закону Божию об истинно-христ. воспитании. СПб., 1913.

Ист.: ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1820, 1630; РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 2984 [Формулярные списки придворного духовенства за 1911 г.], 2986, 3038; Ф. 2279. Оп. 1. Ед. хр. 67. Лит.: Отчет о деятельности Высочайше утвержденного 4-го апр. 1881 г. Об-ва распространения религ.-нравственного просвещения в духе Правосл. Церкви за 1882–1883 гг. СПб., 1883. С. 14; То же за 1883–1884 гг. СПб., 1884. С. 14; То же за 1895–1896 гг. СПб., 1896. С. 5; [Соловьев И., прот.] Библиогр. заметка: [Рец. на: Дернов А. Чтения по Закону Божию для слушательниц пед. курсов при С.-Петербургских жен. гимназиях] // ВиЦ. 1901. Т. 2. Кн. 6. С. 156–162; Давыденко В. Ф. Основные начала христ. воспитания с изложением способов обучения Закону Божию. Х., 1902; Новый отец протопресвитер // Колокол. 1915. 22 февр. С. 1; Гонения на Петроградскую Церковь // ПрибЦВед. 1918. № 1. С. 20–28; Иоанн (Снычев), митр. Митр. Мануил (Лемешевский): Биогр. очерк. СПб., 1993; Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. М., 1994; Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат: (1917–1945). СПб., 1995; Бовкало А. А. Протопр. А. Дернов // Собор Спаса Нерукотворного образа в Зимнем дворце как памятник духовной и материальной культуры. СПб., 1998. С. 56–60; Цыганков В. А. К дорогому батюшке А. Дернову // Смоленский храм. 2001. № 2. С. 2; он же. Вечная память протопр. А. Дернову // Листки трезвения. 2001. № 3. С. 10–17; он же. Протопр. А. Дернов // СПбЕВ. 2003. № 30/31. С. 153–168; Записки петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Ред.: С. М. Половинкин. М., 2005. С. 232, 240, 263, 314, 330, 352, 441, 513; Сорокин В., прот. Исповедник: Церк.-просвет. деятельность митр. Григория (Чукова). СПб., 2005.

Свящ. Александр Берташ,
В. А. Цыганков

ДЕ РОССИ [итал. De Rossi] Джованни Баттиста (23.02.1822, Рим — 20.09.1894, Кастель-Гандольфо), один из основателей археологии христианской и ее популяризатор, исследователь рим. катакомб, специалист по позднеантичной эпиграфике, истории и топографии Рима, писатель, редактор и издатель.

Отец — командор Камилло Луиджи Де Росси, мать — Марианна Марчеза Брути. До 1838 г. Де Р. посещал подготовительное отд-ние иезуитского Римского коллегіума; в 1838–1840 гг. изучал философию и юриспруденцию в Папском ун-те Сапиенца; получив докторскую степень, занял должность писца Ватиканской



Дж. Б. Де Росси.
Фотография. Кон. 80-х гг. XIX в.

б-ки и приступил к составлению каталога рукописей, свободный доступ к к-рым, как и к архивам Ватикана, стал источником его научной работы.

Со студенческих лет Де Р. собирал древние надписи христ. Рима. К 1857 г. у него был готов 1-й том описания коллекции, вобравший 1126 текстов (затем расширен до 1374; 2-й том вышел в 1888). Де Р. создал хронологическую экспозицию собрания эпиграфики, которая вместе с коллекцией христ. саркофагов легла в основу возникшего в 1854 г. собрания раннехрист. древностей в Латеранском дворце, сохранившего систему показа Де Р. (с 1970 собрание доступно для посетителей Музеев Ватикана). Де Р. собирал также материалы по раннехрист. живописи и издал свод мозаик (Mosaici cristiani. 1872).

Главные открытия сделаны Де Р. при изучении катакомб, где в сер. 40-х гг. XIX в. им был применен новый метод. Он предположил, что места погребения мощей мучеников нужно искать вблизи главных входов в катакомбы, определяя их по оставленным паломниками отметкам (граффити и др.). Его правоту доказала находка «кладбища пап» III–IV вв. на *Аппиевой дороге*; после этого католич. Церковь в лице папы Пия IX решила взять раскопки Де Р. под покровительство.

Де Р. сделал ряд новых выводов: катакомбы начали строить не христиане и не для совершения литургии, а также не для укрытия в период гонений. Это языческие некрополи Рима, к-рые христиане использовали как кладбища во 2-й пол. II–V в., а с посл. четв. III до нач. IV в. как места поминальных служб и совершения литургии. Ранние христиане были членами хорошо организован-





ных погребальных сообществ и происходили не только из беднейших слоев Рима; христианство и язычество в рим. обществе III в. тесно соприкасались. Де Р. видел в катакомбах неисчерпаемый источник сведений по истории, литургике, искусству. Не умея комплексно проанализировать массовый материал катакомб (керамику, светильники, монеты), он стремился к трезвой оценке этого источника (напр., отказался от трактовки погребального инвентаря как свидетельства мученичества), что является исключением в католич. науке сер. XIX в.

Де Р. стал основателем и главой историко-археологического направления, получившего название «римская школа католической археологии»; мн. традиции и начинания этой школы жизнеспособны и сейчас.

Метод организации научной работы Де Р. имел ряд особенностей, к-рые часто пытались копировать. Увлеченный древностями христианства, сосредоточенный на исследованиях, он был открыт для научного общения, стремился к нему и создал систему связей с коллегами из Италии и др. стран Европы, особенно Франции и Германии, помогал деятельности Э. Леблана, Л. Дюшена, Т. Моммзена, Г. Хенцена. Не будучи любителем путешествий, Де Р. тем не менее в 1838–1879 гг. объехал всю Италию (что было несвойственно итал. ученым XIX в.), а также Францию, Бельгию, Швейцарию, Германию, Австрию и Великобританию, изучив их памятники и скопировав на месте огромное количество рукописей. Знание памятников (особенно рукописей) позволило ему стать авторитетным исследователем и добиться от европ. научного сообщества признания за христ. археологией прав науки.

Де Р. понимал необходимость распространения интереса общества к христ. археологии: в 1850–1870 гг. он читал лекции в дни памяти святых, проводил экскурсии по памятникам, создал Об-во христ. археологии (1875–1877) и руководил им. Де Р. был популярен, его уважали в кругах интеллигенции и знати; благодаря дружеским связям он мог получать из б-к и музеев др. стран (включая Россию) книги, рукописи и артефакты, которые ранее не вывозились за границу.

С уважением относились к Де Р. папская курия и папы, практически

не стеснявшие его исследования. Настойчивый, но терпеливый и осторожный, Де Р. сочетал убеждения католика с «критическим», по его выражению (т. е. непредвзятым), подходом к фактам и противодействием догматизму. В сер. 50-х гг. XIX в. ультракатолики (кардиналы Д. Бартолини, Ж. Б. Питра и др.) критиковали «протестантизм» Де Р. после издания кн. «Подземный Рим» и намеревались включить ее в число запрещенных сочинений. Письма к другу и коллеге кардиналу-ученому Л. Дюшену содержат жалобы на нарастающий рационализм, гиперкритику и на недооценку важности науки, на догматизм Ватикана, на зависти и доносы.

Помимо монументальных трудов Де Р. издал более 200 малых археологических и церковно-исторических работ, основал и почти целиком заполнял периодический «Бюллетень христианской археологии» (*Bulletino di archeologia christiana, Bulletin de l'archéologie chrétienne*). С сер. XIX в. основной труд Де Р. «Подземный Рим» (3 т. вышли в 1864–1877; 4-й и 5-й готовили к печати) читали как в Италии, так и в Великобритании, Франции, Германии в переводах, пересказах и курсах христ. археологии. Юбилеи (60- и 70-летие) ученого стали поводом для широких международных форумов.

В России труды и личность Де Р. сыграли значительную роль в развитии христ. археологии, что признавали уже в XIX в. Поддержкой Де Р. пользовались Н. П. Кондаков, Ф. И. Буслаев, Н. В. Покровский, И. В. Цветаев и др. выдающиеся рус. историки христ. искусства; в России его сочинения перерабатывались А. фон Фрикенем и А. С. Уваровым, а с 80-х гг. XIX в. до нач. XX в. работы рус. ученых (напр., А. П. Голубцова) строились как развитие и критика трудов европ. учеников Де Р. Соч.: *La Roma Sotterranea Cristiana*. R., 1864–1877. 3 vol.; *Mosaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al sec. XV*. R., 1872; *Codicum latinorum bibliothecae Vaticanae*. Vol. 10. Pt. 1. Nos. 7245–8066; Pt. 2. Nos. 8067–8471; Vol. 11. Nos. 8472–9019; Vol. 12. Nos. 9020–9445; Vol. 13. Nos. 9446–9849. Ркп.; *Martyrologium Hieronymianum* // *ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1* (в соавт. с Л. Дюшеном).

Изд.: *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. R., 1861–1888. 2 vol.; *Inscriptiones Urbis Romae Latinae*: *Collegerunt G. Hanzen / Ed. E. Bormann, G. Henzen*. B., 1876–1886. 3 t. (CIL; 6); *Codices palatini latini: Bibliothecae Vaticanae*. R., 1886. T. 1.

Лит.: *Цветаев И. В.* Путешествие по Италии в 1875 и 1880 гг. М., 1883; *он же.* Праздник христ. археологии в Риме весною 1892 г. М., 1893; *он же.* Рим. катакомбы: Из истории изучения их. М., 1896; *Baumgarten P. M.* Giovanni Battista De Rossi, fondatore della scienza di archeologia sacra. R., 1892; *Marucchi O.* Giovanni Battista De Rossi: Cenni biografici. R., 1901; *idem.* Elements d'archéologie chrétienne. P., 1899–1902. 3 vol.; *idem.* The Evidence of the Catacombs. L., 1929; *Кыласова И. Л.* История изучения визант. и древнерус. искусства в России. М., 1985. С. 167; *Baruffa A.* Giovanni Battista de Rossi: L'archeologo esploratore delle catacombe. Vat., 1994; *Correspondance de G. B. de Rossi et de L. Duchesne: 1873–1894* / Ed. P. Saint-Roch. R., 1995; *Frascati S.* La collezione epigrafica di G. B. de Rossi presso il Pontificio Istituto di archeologia cristiana. Vat., 1997; *Сен-Пок II.* Совр. христ. археология на Западе // *Рос. Арх.* 1998. № 2. С. 202–206; *Хрушкова Л. Г.* О международных конгрессах по христ. археологии // Там же. С. 207–214; *Liturgie et archéologie, deux fondateurs: P. Guéranger, G. B. De Rossi: Documents inédits* / Ed. C. Johnson. R., 2003.

Л. А. Беляев

ДЕСНИЦКИЙ Семен Ефимович (ок. 1740, г. Нежин, ныне Черниговской обл., Украина – 15.06.1789, Москва), юрист, социолог, просветитель.

Род. в мещанской семье. Первоначальное образование получил в ДС при Троице-Сергиевой лавре. С 1759 г. обучался в гимназии при Московском ун-те вместе с Н. И. Новиковым и Д. И. Фонвизиным. В апр. 1760 г. Д. стал студентом ун-та, где учился у прибывшего из Вены д-ра права Ф. Г. Дильгея. Затем по инициативе куратора ун-та гр. И. И. Шувалова после предварительной подготовки в С.-Петербургском ун-те по философии, физике и красноречию в 1761 г. Д. вместе с др. студентом, И. А. Третьяковым, был направлен в ун-т Глазго.

Д. и Третьяков считаются первыми рус. студентами, приехавшими в Великобританию на длительный срок для прохождения университетского курса. С авг. 1761 по июнь 1767 г. стажеры изучали юриспруденцию, философию, историю, греч. язык, математику, медицину и химию. Они слушали лекции одного из основоположников политэкономии, А. Смита, по «нравственной философии» и Дж. Миллара (Милларда) по гражданскому праву, познакомились с Дж. Уаттом, идеологом «промышленной революции». В наибольшей степени на формирование мировоззрения Д. повлияли теория нравственных чувств Смита и метафизика Д. Юма. Получив в 1765 г. магистерский диплом, Д. продолжил



учебу. 30 апр. 1767 г. он был удостоен степени доктора гражданского права в виде исключения без защиты, став первым иностранцем, получившим ученую степень в ун-те Глазго.

В 1767 г. Д. вернулся в Россию, получил должность экстраординарного профессора юриспруденции в Московском ун-те, где преподавал до 1787 г. Д. признан основателем рус. юридической школы. В 1773 г. он стал ординарным профессором, получил кафедру российского законодательства и впервые в России начал читать курс отечественного права. Занятия также впервые в отечественной практике преподавания юриспруденции велись на русском языке, доступном более широкому кругу студентов, а не на латыни, как это практиковалось ранее. По замыслу Д. преподавание права сочетало разработку научно-теоретических проблем и рассмотрение вопросов юридической практики. Он полагал, что юристу необходимы 4 науки: нравоучительная философия, натуральная юриспруденция, рим. и отечественное право. В 1783 г., при основании Российской АН, Д. был избран ее действительным членом. Сотрудничал в «Вольном российском собрании», основанном при Московском ун-те в 1771 г.

Д. стремился к развитию отечественной науки. Будучи рус. патриотом, он в то же время являлся и одним из первых в России англофилов, с особым сочувствием отзывавшимся об англ. законах и учреждениях. В 1783–1786 гг. он преподавал в университетской гимназии англ. язык, малоизвестный в то время в России, и составил курс англ. грамматики. Перевел с английского «Наставник земледельческий» Т. Боудена (написал к нему предисловие) и «Истолкование английских законов» У. Блэкстона, снабдив их примечаниями. Эти и др. произведения европ. мыслителей, а также «Описание практического английского земледелия» прот. А. А. Самборского (М., 1781) печатались в типографии Н. И. Новикова «под смотрением» Д.

В последующие годы Д. разрабатывал философско-правовую терминологию для академического словаря, осуществлял выборки из древнерусских юридических памятников, занимался публикацией материалов судебных архивов. В 1787 г. вышел в отставку по болезни в чине коллежского асессора. Умер Д. в Мос-

кве. Среди его преемников и учеников — А. А. Артемьев, автор «Краткого начертания римских и российских прав с показанием купно-обоех, равномерно как и чинов-положения оных историй» (М., 1777), З. А. Горюшкин, проф. практического законоискусства Московского ун-та, Н. Н. Сандунов, занявший после Горюшкина кафедру гражданского и уголовного судопроизводства, известный также как драматург и переводчик.

Взгляды Д. наиболее отчетливо представлены в речах, подготовленных для торжественных университетских актов. Известны 8 речей, произнесенных в 1768–1781 гг. Главный научный труд «Представление об учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи» Д. подготовил в февр. 1768 г. по заданию имп. *Екатерины II* для Уложенной комиссии. Это сочинение, содержащее проект гос. преобразований и использованное в «Наказе» императрицы, было опубликовано только в 1905 г. А. Успенским.

Д. стремился применять сравнительно-исторический метод в юриспруденции. Важнейшим этапом в развитии общества он признавал установление частной, и прежде всего земельной, собственности, которая складывается в результате трудовых затрат. Предметом его изучения стали возникновение и дальнейшее развитие собственности в связи с изменениями экономического быта. Причиной появления властных структур Д. считал не общественный договор, а неравенство состояний, из которого вытекает необходимость насилия. В числе причин власти одних людей над другими Д. называл превосходство в телесных и душевных качествах и в богатстве. Историзм Д. подготавливал преодоление концепции естественного права.

Д. первым из отечественных мыслителей выдвинул историческую концепцию развития человечества, в которой прослеживается влияние идей совр. ему зап. экономистов А. Р. Ж. Тюрго и Смита. В рамках этой концепции он выделял 4 состояния: «первоначальное» (охота, собирательство), «пастушеское» (скотоводческое), «хлебопашественное» (земледельческое), «коммерческое» (торгово-промышленное, современное). Каждому из этих этапов соот-

ветствует особый тип собственности, основанной на труде, а также словесной иерархии, форм семьи, религ. и правовых представлений. Но в полной мере отношения собственности и истинная государственность формируются только на «коммерческой» стадии, когда появляется разделение труда и властей, а также специализация производства. Уровень богатства общества, согласно Д., определяет и уровень его развития. В «коммерческом состоянии» законодательство, земледелие, ремесло и искусства достигают совершенства: чем выше уровень развития народа, тем больше законов ему нужно (*Десницкий*. 1959. С. 242–258).

Д. опирался не только на «натуральную юриспруденцию», неизменной основой всякой социальной деятельности он признавал этику. Нравственные константы — идеалы — были целью, к к-рой шло историческое и общественное развитие и к-рую Д. считал следствием реализации в индивидах «нравственного чувства» или «нравственного смысла» (Там же. С. 143–185).

В соответствии с идеологией Просвещения он видел цель гос-ва в достижении наибольшего количества благ наибольшим числом людей. «Коммерческое» состояние противоречиво, поскольку приводит к размежеванию богатых и бедных. «Напитанные страстями» «сокровиществующие миллионщики» берут на откуп правосудие и гос. власть. «Весьма опасной» называл Д. коммерцию, «когда она вся перевернется в руки немногих богачей, которые своим безмерным достатком задавляют всех прочих и делают такую нечувствительную во всем монополию, или единопродавство, которого ни самое премудрое правительство предусмотреть и отвратить не может». Координирующее вмешательство гос-ва в хозяйственную жизнь страны в духе «просвещенного абсолютизма» — покровительство цивилизованным промышленности, торговле, банковскому делу, развитию наук и художеств — Д. считал обязательным (Там же. С. 290–291).

Улучшению материального положения народа, по мнению Д., мог бы содействовать переход от подушной подати, налагавшейся только на крестьян и посадских людей, к косвенным налогам, что позволило бы лишить необоснованных преимуществ высшие слои общества, а также



прогрессивное налогообложение недвижимости, гл. обр. земли.

Гражданские права Д. предлагал классифицировать по институциональной системе: «персоны, вещи и обязательства». Он признавал существование таких «натуральных прав» человека, как права на жизнь, здоровье, честь, собственность, но утверждал, что исторические, географические, политические обстоятельства могут обуславливать необходимость рабства. Д. выступал с критикой ограничений в правах определенных слоев населения, в частности полного отсутствия собственности у крепостных крестьян и их бесконтрольной продажи (Там же. С. 99–142).

Д. разрабатывал положение об историческом происхождении и развитии не только собственности, но и семьи (супружества), ее связи с развитием условий хозяйственной жизни, выступал за равноправие женщин (Там же. С. 215–224).

Сторонник монархии, Д. сочувствовал идеям буржуазного либерализма и поддерживал идею правовой регламентации общественных и гос. отношений. Впервые в истории России Д. выдвинул принцип разделения властей и предложил ограничить администрацию судебным контролем. Гарантию против беззакония властей, тирании и падения нравов Д. видел также в создании подчиненного монарху законосовещательного органа, сената, из представителей различных сословий (600–800 чел.), но на основе имущественного ценза. Государю и сенату должны подчиняться коллегии — высшие органы управления. «Законы делать, судить по законам и производить суд во исполнение — сии три должности составляют три власти, то есть законодательную, судительную и наказательную», — писал Д. (Там же. С. 294). Законодательная власть, по его мнению, принадлежит только монарху, однако исполнение законов зависит от организации и деятельности др. властей. Основой судебной власти, считал Д., должны были стать организованные по англ. образцу региональные суды присяжных, действующие в условиях гласности судопроизводства, состязательности, независимости и несменяемости судей. «Наказательную власть» предполагалось сконцентрировать в руках «воевод», к-рые назначались бы монархом и находились под контро-

лем суда и сената. К области компетенции этой ветви власти должны относиться борьба с преступностью, сбор налогов и пошлин, обеспечение пожарной охраны и содержание тюрем. Вопросы благоустройства крупных городов и благосостояния их жителей, ценообразования, местных налогов, по мнению Д., должны решаться «гражданской полицией» из купцов, дворян и ремесленников. По сути, он ввел понятие «четвертой» власти, названной им «гражданской», к-рая должна была включать органы местного самоуправления (Там же. С. 99–142, 143–185).

В области уголовного права Д. пропагандировал идею соразмерности наказания преступлению, равенства всех перед законом, равного наказания за одинаковые преступления и др. Возможность применения смертной казни ограничивал умышленным убийством и изменой родине, категорически противился негуманным способам ее исполнения (Там же. С. 186–200). Д. считал необходимым пересмотреть существовавшую классификацию преступлений, поставив на 1-е место по тяжести преступления против личности и собственности, а не против гос-ва и Церкви, как это было принято. Ученый не соглашался с применением уголовного наказания за преступления против религии (Там же. 1959. С. 201–214).

Значимое место в сочинениях Д. занимали натурфилософские и космологические вопросы. Философ придерживался теории множественности миров, писал о бесконечности и вечности вселенной, критиковал астрологию, интересовался учением И. Ньютона.

При всей многосторонности ученой деятельности Д. основной след он оставил в науке о праве: его идеи (о происхождении права, гос-ва, о «четвертой» (гражданской) власти, о суде присяжных и др.) широко использовали юристы XIX в., его называли «первым русским правоведом». Соч.: Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. [М., 1768]; То же // Речи, произнесенные в торжественных собраниях Имп. Моск. ун-та рус. профессорами оног. М., 1819. С. 213–281. Ч. 1; То же // Юридические произведения прогрессивных рус. мыслителей: 2-я пол. XVIII в. / Под общ. ред. С. А. Покровского. М., 1959. С. 143–185; Слово о причинах смертных казней в делах криминальных. [М., 1770]; То же // Речи. М., 1823. Ч. 4. С. 256–291; То же // Юридические произведения. С. 186–200; Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и при-

нятых в благочестие. [М., 1772; То же // Речи. М., 1819. Ч. 1. С. 282–319; То же // Юридические произведения. С. 201–214; Слово на высокотожественный день тезоименитства... имп. Екатерины Алексеевны. [М., 1775]; Слово на высокотожественный день бракосочетания... вел. кн. Павла Петровича... с... вел. кн. Наталией Алексеевною. [М., 1773]; Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества. [М., 1775]; То же // Речи. М., 1823. Ч. 4. С. 292–324; То же // Юридические произведения. С. 215–224; Юридическое рассуждение о пользе знания отечественного законоискусства. М., [1778]; То же // Речи. М., 1823. Ч. 4. С. 338–366; То же // Юридические произведения. С. 225–241; Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имущества в различных состояниях общежития. М., [1781]; То же // Речи. М., 1823. Ч. 4. С. 367–398; То же // Юридические произведения. С. 242–258; Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи // ЗИАН. Сер. 8; По ист.-филол. отд. СПб., 1905. Т. 7. № 4. С. 1–45; То же // Юридические произведения. С. 99–142; [Из примеч. к пер. кн. Блэкстона «Истолкование английских законов»] // Юридические произведения. С. 259–264.

Пер.: Наставник земледельческий / [И]зд. на аглинском языке Т. Боуденом славным земледельцем в провинции Кент, а переведена на российский язык и притом из наилучших аглинских о земледелии писателей приумножена и пополнена проф. С. Десницким. М., 1780; Истолкования аглинских законов г. Блэкстона / [Перевел С. Е. Десницкий при участии А. М. Брянцева]. [М.], 1780–1782. Кн. 1–3. Лит.: *Морошкин Ф. Л.* Десницкий Семен Ефимович // УЗ Моск. ун-та. 1834. Ч. 3. № 8. С. 226–232; Биографический словарь профессоров и преподавателей Имп. Моск. ун-та. М., 1855. Ч. 1. С. 297–301; *Коркунов Н. М.* С. Е. Десницкий, первый рус. профессор права. СПб., 1894; *Липто-Данилевский А. С.* Материалы о Десницком // ИИАН. Сер. 5. 1905. Т. 22. № 2, 3; *Калмыков В.* Десницкий Семен Ефимович // РБС. СПб., 1905. Т. Дабелов-Дядьковский. С. 331–335; *Покровский С. П.* Политические и правовые взгляды С. Е. Десницкого. М., 1955; *Грацианский П. С.* Десницкий. М., 1978; *Gross A. G.* «By the Banks of the Thames»: Russians in 18th Cent. Britain. Newtonville (Mass.), 1980; *Алексеев А. А.* С. Е. Десницкий // Словарь рус. писателей XVIII в. Л., 1988. Вып. 1 (А–И). С. 260–261; *Ефремова Н. Н.* Изменения в судебной системе России во 2-й пол. XVIII в.: (Аспекты англ. влияния) // Историко-юридические исследования: Россия и Англия. М., 1990. С. 23–34; *Грацианский П. С.* А. Смит, Дж. Миллар и С. Е. Десницкий о происхождении и сущности государства // Там же. С. 43–53; *Пустарнаков В. Ф.* Десницкий С. Е. // Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 138–139.

Свящ. Александр Берташ

ДЕСТУНИС Гавриил Спиридонович, (16.03.1818, С.-Петербург — 19.03.1895, там же), рус. византинист греч. происхождения. Сын С. Ю. Дестуниса. В 1818–1826 гг. жил в Турции и Италии, где его отец служил в российских дипломатических представительствах. В 1834 г. поступил в С.-Петербургский ун-т, где изучал



греч. словесность, его учителями были акад. Ф. Б. Грефе (один из основателей школы классической филологии в России) и исследователь античности М. С. Куторга. В 1838 г. Д. окончил университет со степенью кандидата. По ходатайству Куторги ему была предоставлена возможность отправиться в командировку за границу, однако из-за слабого здоровья поездка откладывалась 8 лет. После пребывания в 1846–1847 гг. в Афинах греческий язык и история Греции стали предметом его изучения.

В 1848 г. Д. поступил на службу в Азиатский департамент МИД в качестве переводчика с греч. языка. Вскоре он был приглашен преподавать новогреч. язык в Ин-т вост. языков, а также начал читать курсы всеобщей и рус. истории в Александровском и Павловском жен. ин-тах. С сер. 50-х гг. активно сотрудничал с различными учреждениями АН, установил научные контакты с акад. А. А. Куником, подготовил ряд изданий по византиноведению (Исторические сказания инока Комнина и инока Прокла о разных деспотах Эпирских и о тиране Фоме Прелумбове Комнине, деспоте: Пер. с греч. СПб., 1858; Ватопедский снимок Птолемеовой географии; Мат-лы для рассматривания вопроса о следах славянства в нынешнем греч. языке. СПб., 1860, и др.), готовил издание переводов своего отца. К 50-м гг. относятся и первые историко-этнографические работы Д. (Очерк клефтского быта // Геогр. вестн. 1855. № 3. С. 27–46; Очерки Константинополя // Вестн. Имп. РГО. 1857. Кн. 1. Отд. 3. С. 1–11; Кн. 2. Отд. 3. С. 5–36, и др.).

Подъем интереса к лит-ре, культуре и истории Византии в России позволил Д. при поддержке Куторги в 1859 г. обратиться в ун-т с предложением организовать кафедру визант. древностей и лит-ры и новогреч. языка. Решение о создании кафедры было принято 15 марта 1860 г., 23 сент. того же года Д. прочел вступительную лекцию «О значении византийской образованности». В 1860–1861 гг. им была прочитана значительная часть разработанного им курса визант. древностей и лит-ры, но с закрытием ун-та (1861) лекции Д. прекратились. Они возобновились в 1864 г., когда Д. получил место приват-доцента (26 авг. 1864). В 1865 г. стал д-ром греч. филологии, в 1867 г. избран экстраординарным

профессором по кафедре греч. филологии, вскоре назначен ординарным профессором. В 1879 г. Д. был избран профессором еще на 5 лет, но не смог воспользоваться этим правом и через неск. месяцев отказался от преподавания из-за ухудшения здоровья. После отставки он остался почетным членом Совета ун-та и принимал активное участие в его заседаниях, обсуждении византиноведческих исследований, продолжал научную работу.

В курсе визант. истории IV–VII вв., к-рый Д. читал в 1864–1865 гг., он подробно обосновал необходимость изучения культуры Византии для понимания древнерус. истории, особо отмечая необходимость глубокого изучения истории языка, этнографии и археологии. Д. занимался проблемой отношений Византии с западноевроп. миром, сопоставлением путей их развития. Он выступал против представлений о коренной противоположности зап. и вост. истории и считал, что задача совр. науки — изучение Византии «как звена, связывающего Грецию классическую с Грецией освобожденной». Лекции Д. давали представление об основах культурной и политической жизни Византии, однако гл. обр. подготавливали слушателей к осмысленным занятиям новогреч. языком, чтению визант. и новогреч. лит-ры, раскрывали культурное значение Византии в истории Европы. Д. оставался, по словам В. Г. Васильевского, прежде всего филологом. У Д. учился Ф. И. Успенский и византинисты, впосл. вышедшие из школы Васильевского: В. Э. Регель, Д. Ф. Беляев, В. К. Эрнштедт. Так, направление работ Беляева по визант. древностям К-поля в известной мере являлось продолжением и развитием исследований Д. в этой области.

С 1876 по 1891 г. Д. подготовил и издал в «Записках» историко-филологического факультета «Историю» Прокопия Кесарийского (в переводе своего отца). В это же время обнаружил и опубликовал ряд визант. памятников (Об Армуре: Греч. былина визант. эпохи. СПб., 1877; О Ксанфине: Греч. трапезундские былины визант. эпохи. СПб., 1881, и др.). С 3 дек. 1894 г. Д. — член-корреспондент Императорской АН. К числу последних его работ относится исследование о визант. историке XV в. Георгии Сфрандзи и статья об Агафнии Схоластике (Ми-

ринейском; VI в.) для «Записок» Одесского научного общества.

Последние 3 года жизни Д. почти не выходил из квартиры на Васильевском о-ве. Еще в 1892 г. он подарил ун-ту часть своей б-ки — коллекцию новогреч. изданий (290 книг XVIII–XIX вв.), в 1896 г. его вдова продала ун-ту остальные книги. Похоронен на Смоленском кладбище.

В наст. время архив Д. хранится в ОР РНБ, Отделе древних книг и рукописей научной б-ки СПбГУ, в ОР ИРЛИ.

Соч.: О жизни и трудах Константина Экономоса // Странник. 1860. № 7. Отд. 1. С. 1–23; Ватопедский снимок Птолемеовой географии: (Письмо к П. И. Севастьянову) // ИИАО. 1861. Т. 2. Вып. 1. Стб. 16–22; Какими путями нужно исследовать древний классический греч. мир? // ЖМНП. 1868. Ч. 140. Дек. Отд. 2. С. 887–895; О каталоге греч. афонских рукописей, сост. летом 1880 г.: (Извлеч. из отчета греч. ученого Ламбра о командировке его на Афон) // Там же. 1881. Ч. 213. Февр. Отд. 2. С. 159–171; Топография средневеков. Константинополя // Там же. 1882. Ч. 219. Янв. Отд. 2. С. 1–132; 1883. Ч. 225. Янв. Отд. 2. С. 1–29, 229–263; Разыскания о греч. богатых былинах средневеков. периода. СПб., 1883; Статьи по Византии в греч. журнале «Афиней» // ЖМНП. 1883. Ч. 230. Дек. Отд. 2. С. 415–446; Новая греч. книга об Афоне: [Рец. на: Мануил И. Гелеон. Об Афоне: Воспоминания и докум. заметки. К-поль, 1885 [на греч. яз.]] // Там же. 1886. Ч. 245. Май. Отд. 2. С. 349–375; Ист.-топогр. очерк сухопутных стен Константинополя // Тр. VI Археол. съезда. Од., 1887. Т. 3. С. 235–280; Каталог греч. афонских рукописей: (Обзор книги Сп. Лампроса. Афины, 1888 [на греч. яз.]) // ЖМНП. 1889. Ч. 264. Июль. Отд. 2. С. 132–157; Живые остатки визант. терминологии // ЛетИФО. 1891. Т. 2. Визант. отд. Вып. 1. С. 1–24; [Рец. на:] Иерусалимский изборонок, печатаемый на счет ИППО, сост. и изд. А. Пападопуло-Керамевсом. СПб., 1891. Т. 1 // ЖМНП. 1892. Ч. 282. Май. Отд. 2. С. 385–400; Опыт биографии Георгия Франдзия // Там же. 1893. Ч. 287. Июль. Отд. 2. С. 427–497; Заметки по исправлению текстов в обеих летописях Франдзия // Там же. 1894. Ч. 291. Янв. Отд. 5. С. 1–11; Заметки по тексту Феофанова Временника // ВВ. 1894. Т. 1. Отд. 1. С. 307–318;

Изд.: Повесть Епифания о Иерусалиме // ЖМНП. 1886. Ч. 247. Сент. Отд. 2. С. 125–143; Дополнение к визант. источникам // Там же. 1881. Ч. 276. Июль. Отд. 2. С. 204–213; Рассказ и путешествие по Святым местам Даниила, митр. Ефесского: 1493–1499 гг. // ППС. 1884. Т. 3. Вып. 2(8).

Лит.: Васильевский В. Г. Г. С. Дестунис: Некролог // ЖМНП. 1895. Ч. 298. Апр. Отд. 4. С. 66–69; Г. С. Дестунис: Некролог // ВВ. 1895. Т. 2. Отд. 3. С. 316–326; Курбатов Г. Л. Из истории возникновения отечественной школы науч. византиноведения: (Г. С. Дестунис) // ППС. 1971. Вып. 23(86). С. 179–191; Горфункель А. Х., Николаев Н. И. Неотчуждаемая ценность: Рассказы о книжных редкостях университетской б-ки. Л., 1984; Prousis Th. The Destunis Collection in the Manuscript Section of the Saltykov-Shchedrin State Public Library in Leningrad // Modern Greek Stud. Yb.

Minneapolis (Minn.), 1989. Vol. 5. P. 395–452; Белоброва О. А. С. Ю. и Г. С. Дестунисы: Рукописное наследие // Архивы рус. византистов в С.-Петербурге. СПб., 1995. С. 22–33.

Л. А. Герд

ДЕСТУНИС Спиридон Юрьевич (1782, Асос, о-в Кефалиния — 31.06.1848, С.-Петербург), рус. дипломат греч. происхождения, филолог, историк, писатель, переводчик с греческого. Дед Д. — священник, отец — врач, сенатор Венеции. Д. поступил в Московский университетский благородный пансион, где учился вместе с Д. В. Дашковым, Д. Н. Блудовым, Ф. П. Вронченко. Увлекался античной лит-рой. В апр. 1802 г. Д. был принят на службу в архив Коллегии иностранных дел в Москве; через несколько лет переехал в С.-Петербург, где продолжил службу в МИД. В это время он перевел с греческого «Сравнительные жизнеописания» Плутарха (СПб., 1813–1821. Ч. 1–13). Министр иностранных дел гр. Н. П. Румянцев, познакомившись с переводом Д., передал его через министра народного просвещения И. И. Мартынову, известному писателю и переводчику древних авторов, и тот положительно оценил работу Д. По ходатайству статс-секретаря МИД И. Каподистрии перевод Плутарха распоряжением имп. Александра I (1816) был издан за счет Кабинета Его Имп. Величества. Д. было пожаловано 2 тыс. дес. земли. Однако только 6 частей перевода было издано при участии самого Д.; остальные были напечатаны в его отсутствие с ошибками и пропусками. Тогда же по поручению гр. Румянцева Д. составил «Эллино-русский словарь» в качестве пособия для изучения византийской истории, одобренный Мин-вом народного просвещения, но неопубликованный.

С 1818 г. Д. — генеральный консул России в Измире (Смирне). Во время начавшегося вскоре греч. восстания, наряду с др. европ. консулами Д. прилагал усилия к защите греч. населения от карательных акций османских властей, пока не получил предписание покинуть Измир. После этого он переехал на Ионические о-ва, а затем в Венецию, где перевел на рус. язык соч. Мелькиора Джойи «Новая Галатей» и составил «Историко-топографическое описание Венеции» (обе работы остались в рукописях).

В 1826 г. Д. вернулся в С.-Петербург, где постоянно проживал до 1845 г. С 1835 г. 1-й драгоман при

Азиат. департаменте МИД; с 1842 г. действительный статский советник. В июне 1848 г. награжден орденом св. Станислава 1-й степени.

Д. перевел с греческого на русский соч. А. С. Стурдзы «Ручная книга православного христианина» (СПб., 1830). В 1831 г. по заказу Сената Д. перевел и издал законодательный сб. «Шестикнижие» визант. юриста XIV в. Константина *Арменопула*, который использовался в судебной практике в Бессарабии, присоединенной в 1812 г. к России. Г. А. Розенкамцф (правовед, сотрудник М. М. Сперанского) в «Обзрении Кормчей книги» (СПб., 1839²), говоря об Арменопуле, умолчал о существовании рус. перевода, сделанного Д.

Д. занимался также составлением пособия по морскому праву европейских стран. Собранный материал был обобщен в ст. «Изложение понятий разных народов о власти над морем» (1846).

В 1838 г. по поручению АН Д. приступил к переводу сочинений визант. историков. Перевел одну из частей «Corpus scriptorum Historiae Byzantinae» (Bonnae, 1829. Т. 13–14), но только «Римское посольство к Аттиле» вышло при жизни Д. (1842), сохранившиеся же отрывки произведений визант. писателей Дексиппа, Евнапия, Петра Патрикия, Малха, Менандра, Олимпиодора, Приска Панийского, Кандида, Нонна, сочинения Прокопия Кесарийского и Агафия Схоластика (Миринейского) и Феофана Исповедника были напечатаны после смерти Д. его сыном Г. С. Дестунисом в серии «Византийские историки, переведенные с греческого при СПбДА». В 1841 г. Д. опубликовал ст. «Нечто о византийских историках», где показал важность этих источников для изучения мировой и рус. истории.

С 1816 г. Д. — действительный член Об-ва любителей российской словесности при Московском ун-те; с 1836 г. действительный член Одесского об-ва истории и древностей (в 1841 подарил об-ву собранную им в Измире археологическую коллекцию из 20 античных барельефов и орнаментов и 50 глиняных сосудов), с 1837 г. корреспондент имп. Человеколюбивого об-ва, с 1847 г. действительный член Афинского об-ва древностей.

Был женат на А. В. Гераковой, происходившей из греческой семьи.

Скончался во время эпидемии холеры, похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге.

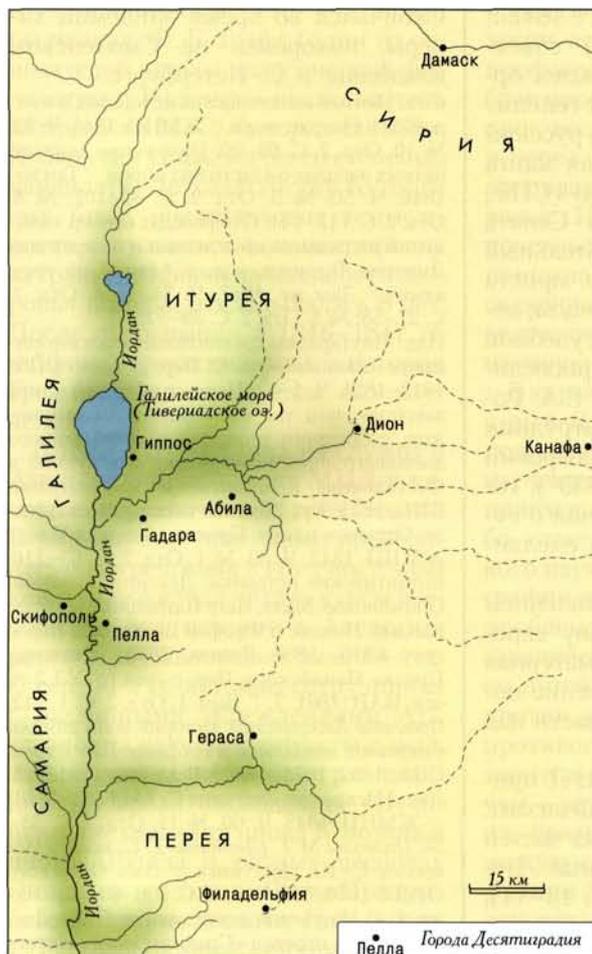
Соч.: Нечто о византийских историках и о переводе их на рус. язык // ЖМНП. 1841. Ч. 32. № 10. Отд. 2. С. 69–90; Изложение понятий разных народов о власти над морем // Там же. 1846. Ч. 50. № 5. Отд. 2. С. 85–107; № 6. Отд. 2. С. 117–144; О переводах санскр. сочинений на разные европ. языки и о переводах Дмитрия Галаноса, изд. в Афинах на греч. языке // Там же. 1847. Ч. 54. № 4. Отд. 2. С. 27–58; № 5. Отд. 2. С. 59–97.

Изд.: Плутарховы сравнительные жизнеописания славных мужей: Пер. с греч. СПб., 1813–1821. Ч. 1–13; Перевод «Ручной книги законов», или так называемого Шестикнижия, собранного отовсюду и сокращенного достопочтенным номофилактом и судьей в Фессалонике Константином Арменопулом. СПб., 1831. 2 г.; Римское посольство к Аттиле: Отрывок из соч. Приска, писателя V в. // ЖМНП. 1842. Ч. 33. № 1. Отд. 2. С. 65–116; Византийские историки: Дексипп, Евнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец: Пер. с греч. СПб., 1860. Рязань, 2003²; Сказания Приска Панийского: Пер. с греч. // УЗ 2-го отд. ИАН. 1861. Т. 7. Вып. 1. Отд. 2. С. 1–112; *Прокопий Кесарийский*. История войн римлян с персами, вандалами и готфами: Пер. с греч. СПб., 1862, 1876–1880². Т. 1 в 2 ч.; 1891. Т. 2. Лит.: [Некролог: Дестунис С. Ю.: 1782–1848] // ЖМНП. 1848. Ч. 60. № 11. Отд. 7. С. 53–54; *Палеолог М. Г.* [Дестунис Г. С., псевд.] Некролог С. Ю. Дестуниса // Зап. Одесского ОИДР. 1850. Т. 2. Отд. 3. С. 798–804; *Дестунис Г. С.* Из ученой деятельности С. Ю. Дестуниса: Его перевод «Сравнительных жизнеописаний Плутарха» // СБОРЯС. 1886. Т. 40. № 5; *Papastathis Ch. K.* Zur Verbreitung der «Hexabiblos» des Harmenopoulos im slawischen Raum // Balkan Studies. 1976. Vol. 17. № 1. P. 67–78 [греч. библиогр. о Д.]; *Медведев И. П.* Пушкин — переводчик Коллегии иностранных дел // Временник Пушкинской комиссии, 1978. Л., 1981. С. 105–109; Белоброва О. А. С. Ю. и Г. С. Дестунисы: Рукописное наследие // Архивы рус. византистов в С.-Петербурге. СПб., 1995. С. 22–33; *Шукурова А. Э.* О С. Дестунисе как переводчике «Шестикнижия» Арменопула // Там же. С. 34–35.

Л. А. Герд

ДЕСЯТИГРАДИЕ [Декаполис; греч. Δεκάπολις], встречающееся в Евангелиях (Мф 4. 25; Мк 5. 20; 7. 31) и принятое в эллинистическо-рим. эпоху название группы городов, лежавших (кроме Скифополя) к востоку от р. Иордан и *Галилейского м.* (Геннисаретского оз., совр. Тивериадское оз.), а также контролируемой ими области в Палестине и Иордании. Д. играло значительную роль в развитии Палестины эллинистическо-рим. эпохи, включая время проповеди Иисуса Христа и раннехрист. период.

Д. упоминается также внебиблейскими источниками. В I в. по Р. Х. Плиний Старший (*Plin. Sen. Natur. hist.* V 18. 74) перечислил города Д.:



ства). Географ Стефан Византийский в VI в. (*Steph. Byzant. Ethnika*. 135. 15), называя Герасу, отнес ее к области Τεσσαρεσκαιδεκάπολις (Четырнадцатиградие), возможно, по ошибке. Как входящий в Д. упоминается и г. Абила (в греч. надписи из района Пальмиры — SIG, № 4501). В одной из греч. надписей на Балканах эпохи имп. Домициана упоминается имя префекта «сирийского Десятиградия». Данные эпиграфики позволяют предположить, что города Д. не именовали себя официально членами Д. (надпись из Пальмиры просто стремится отличить Абилу из Д. от одноименного города во владениях Лисания; см.: *Ios. Flav. Antiq.* XIX 5. 1).

В Д. часто видели созданный рим. полководцем Гнеем Помпеем Великим (ок. 106–48 гг. до Р. Х.) союз независимых городов (*Bietenhard*. 1963; *Jones*. 1971. P. 259), но ни

Филадельфия, Рафана, Скифополь, Гадара, Гиппос, Дион, Пелла, Гераса и Канафа, а также лежащий значительно севернее Дамаск. Согласно Плинию, Д. — владения Иудеи за пределами ее географической территории, в Сирии; отмечается также, что точного списка городов Д. нет. Иосиф Флавий упоминает Скифополь как крупнейший город Д. (*Ios. Flav. De bell.* III 9. 7), Филадельфию (*Ibid.* II 18. 1), Гадару и Гиппос (*Ios. Flav. Vita.* 65, 74) и 10 городов Д. в Сирии (судя по тексту, речь идет о хорошо известном тогда составе городов). У географа Клавдия Птолемея (II в. по Р. Х.) (*Ptolem. Geogr.* V 14. 8) Д. включается в Келесирию с упоминанием большинства городов, названных Плинием, и дополнением из числа городов Юж. Сирии, лежавших рядом с Дамаском, в т. ч. и Капитолиады (всего 18). Христ. авторы Евсевий Кесарийский (*Euseb. Hist. eccl.* III 5. 3) и свт. Епифаний Кипрский (*Eph. Adv. haer.* XXIX 7. 7–8), описывая Д. как расположенное в пределах Переи, упоминают Гиппос, Пеллу и Гадару (видимо, вслед. их заметной роли в истории христиан-

Страбон, прекрасно знавший о деяниях Помпея, ни Иосиф Флавий о таком союзе не пишут (*Parker*. 1975). Города Д. применяли разные системы летосчисления: в большинстве городов (Абила, Канафа, Дион, Гадара, Гераса, Гиппос, Пелла, Филадельфия и Скифополь) использовали варианты дат (64–61 гг. до Р. Х.) эры Помпея (видимо, в память обретенной при нем политической свободы); Дамаск пользовался селевкидской эрой; в Капитолиаде чеканка монет началась только в правление имп. Нервы или имп. Траяна. Судьба городов Д. в эпоху рим. господства совершенно различна, они никогда не вели не только общей, но и согласованной политики. Единый облик городов Д. связывают с общими культурными эллинистическими корнями, к-рые резко выделяли их из окружающей среды: от городов евреев с запада, набатеев с юга и горцев или кочевников с севера (*Bietenhard*. 1977. S. 249–252; *Rey-Coquais*. 1982. P. 9). Города Д., населенные в IV–III вв. до Р. Х. эллинами, управлялись автономно и были организованы наподобие греч. полисов. В них

процветали культы греч. божеств и спортивные игры (*Seyrig*. 1959; *Augé*. 1982).

В городах Д. жили известные риторы и ученые, поэты и юристы. Во II в. до Р. Х. Гиппос считали главным культурным центром Юж. Сирии. Из Гадары происходили сатирик Менипп (III в. до Р. Х.); поэт Мелеагр Гадарский (ок. 140 — ок. 70 гг. до Р. Х.), автор одной из первых антологий греч. поэзии, называвший Гадару «сирийской Аттикой»; философ-эпикурец Филодем (ок. 110–40 гг. до Р. Х.). В рим. период были известны философ Антиох, оратор Феодор, современник Страбона (*Strabo. Geogr.* XVI 2. 29), советник имп. Тиберия, и философ-киник Эномай (II в. по Р. Х.). Из Гадары происходил рим. консул, афинский философ Аспин (ок. 190–250). Философ Ямвлих (ок. 250 — ок. 330), уроженец Халкиды, учил в Гадаре. Среди граждан Герасы Стефан Византийский называл ритора Аристана, софиста Керикоса, юриста Платона, математика и пифагорейца Никомеха (нач. II в. по Р. Х.). Из Пеллы был родом христ. историк Аристон. В архитектуре, скульптуре, живописи городов Д. процветали античные формы, о чем свидетельствуют оформление гробниц рим. периода (*Zayadine*. 1976; *Barbet*. 1982; *Vibert-Guigne*. 1982), планирование городов, улиц с портиками и колонадами, театры, фонтаны. Своеобразная культура Д. заимствовала и перерабатывала влияния с Востока (*Seign*. 1986. P. 41–53). Языческое население, видимо, было враждебно иудеям, однако язычников было немало в Д., о чем свидетельствует Талмуд. Среди учеников Иисуса Христа также названо «множество народа... из Десятиградия» (Мф 4. 25; Мк 5. 20).

Первые колонии македонцев и греков в районе буд. Д. занимали выгодные в стратегическом отношении точки на важных путях и в удобных для культивации землях, обычно заселенных с древности (*Mittmann*. 1966; *Bauzou*. 1988). Они возникли во время похода Александра Македонского, к-рый почитался в Герасе как ее основатель; Стефан Византийский называет Александра основателем Диона (*Steph. Byzant. Ethnika*. 103–104); он же считался основателем Абила и Капитолиады (*Seyrig*. 1965. P. 24–28; *Frézouls*. 1988. P. 127). Пелла, возможно, названа в



честь одноименной столицы Македонии, что подтверждают находки монет Птолемея и штампы на родосских амфорах (McNicoll. 1982). Название Пелла может восходить не к македон. метрополии, но к похоже звучащему топониму древнеегип. документов. Филадельфия названа в честь Птолемея II Филадельфа (ок. 308–246 гг. до Р. X.). Полибий (Polyb. Hist. V 69–70) назвал ее Раббатаманой (Ραββαταμόνα; Раббат-Аммон, Рава Аммонитская). Абила, Канафа, Гадара, Гераса сохранили древние имена (Zayadine. 1982). Название Гиппос (греч., букв. — конь), возможно, калька с семит. названия פִּיפּוֹס, *sūsītā* (Сусита); оно отражено в изображениях на монетах города крылатого коня. Для нового названия *Бейф-Сана* — Скифополь есть много объяснений, восходящих к Геродоту (Herod. Hist. IV 105) и хронисту VI в. Иоанну Малале (Ioan. Malal. Chron. 5. 178), причем поселение здесь скифов связывают с эпохой Птолемея II (Lifshitz. 1977); иногда топоним объясняют семит. корнями (Frézouls. 1987). Скифополь называли также Ниса, что в рим. период связывали с мифом о Дионисе и с его кормилицей (Plin. Sen. Natur. hist. V 18. 14); есть и др. объяснения (напр., используя имена женщин дома Селевкидов, Антиоха III или Антиоха IV (Frézouls. 1987. P. 88)).

В кон. III в. до Р. X. Антиох III Великий отобрал у Египта Сирию, Юж. Финикию и Палестину, получив по договору Скифополь (Lifshitz. 1977. P. 268–270; Sartre. 1988. P. 21), Пеллу, Галааду (т. е., вероятно, Герасу, Абилу и Гадару) и Филадельфию (Polyb. Hist. V 69–71). Захват последнего города Селевкидами заставил Иоанна Гиркана спастись в крепости Тир (Jos. Flav. Antiq. XII 4. 11) — возможно, совр. Ирак-эль-Амир (Vileneuve. 1988). Антиох III Епифан и его преемники колонизовали район Иордании, что привело к переименованию городов (Frézouls. 1988. P. 117–119); Гадара стала называться Селевкия и Антиохия (Steph. Byzant. Ethnika. 128. 30), Гераса — Антиохия-на-Хрисороасе (см. надпись на гирьке 143/2 г. до Р. X. — Seyrig. 1950. P. 53; надпись эпохи Адриана и монеты императоров от Марка Аврелия до Коммода (Spijkerman. 1978. P. 160–163)), Абила — Селевкия, Гиппос — Антиохия (согласно надписям на монетах — Spijkerman. 1978. P. 50–57, 170–179). Именно в этот период

города Д. получили статус эллинистических полисов (Barghouti. 1982), что хорошо заметно в Герасе (Seigne. 1986. P. 53).

В кон. II — нач. I в. до Р. X. Филадельфия и Гераса перешли под власть Зенона Котилы и его сына Феодора (Gatier. 1988. P. 159–162), вассалов Набатеяского царства, чья казна хранилась в Герасе. Ок. 80 г. до Р. X. Александр Яннай отнял у них ряд крепостей, в т. ч. Дион, Абилу, Скифополь и Гадару, объявив войну язычеству и насильственно насаждая в Д. иудаизм (Jos. Flav. De bell. I 4. 8; Idem. Antiq. XIII 15. 3–4); сопротивление жителей Пеллы заставило его даже разрушить город (Александр Яннай ум. в Д., в районе Герасы — Jos. Flav. Antiq. XIII 15. 5). До 64 г. до Р. X. Гадара, Дион, Пелла и Скифополь оставались в составе евр. гос-ва; Филадельфию (Jos. Flav. De bell. I 6. 3) и Герасу (Gatier. 1988. P. 162) в 63 г. контролировали набатеи. Конец оккупации городов Д. набатеями и иудеями положили римляне в 64–63 гг. до Р. X. во главе с Помпеем (Strabo. Geogr. XVI 2. 40), к-рый помог их отстроить.

В 63 г. до Р. X. Помпей выделил Д. как особую адм. единицу из состава Иудеи и включил в пров. Сирия, подчинив (о чем известно из греч. надписи с упоминанием префекта «сирийского Десятиградия») ведению легата Сирии (Jos. Flav. De bell. I 7. 7; Idem. Antiq. XIV 4. 4), но сохранив за Д. определенную автономию, подобно Иудее при префекте Понтии Пилате (Rey-Coquais. 1978. P. 50; Isaac. 1981). Статус местных сообществ был средним между независимостью «свободных» городов типа Антиохии на р. Оронт или Тира и положением городов, полностью подчиненных рим. провинциальной юрисдикции (Pauly, Wissowa. Suppl. 13. S. 370). Разрушенную Гадару (экономический и культурный центр Д.) Помпей подарил вольноотпущенному, местному уроженцу Деметрию. Гадара впервые получила право чеканки бронзовой монеты. В Гиппосе, Скифополе, Пелле и Дионе была восстановлена муниципальная автономия.

После освобождения города Д. ввели новую эру счета времени, которая в отличие от большинства др. «помпеянских» эр, принимавшихся на Ближ. Востоке, сохранялась до конца существования Римской империи (Seyrig. 1959). Гадара, Гиппос,

Скифополь начали использовать ее с осени 64 г. до Р. X.; в Гадаре 1-й год новой эры назван «год 1 от освобождения Римом» (Seyrig. 1959). Эры Герасы, Пеллы и Филадельфии (Gatier. 1988. P. 165) начались с осени 63 г. Для Абилы и Диона (Augé. 1988. P. 326) введение эры произошло между 64 и 63 гг.; надписи из Тафаса (Rey-Coquais. 1978. P. 45) и из Хисфина на Голанах и Эль-Кунейтры указывают на начало отсчета с 64 г., но неясно, к территориям каких городов они относятся. В сер. II в. города Д. официально ввели в подписи на монетах ссылку на основание их Помпеем и его командующими (Seyrig. 1959). Гадара называла себя «Помпея Гадара»; Пелла получила имя Луция Марция Филиппа, правителя Сирии в 61–60 гг. до Р. X.: на монетах эпохи Луция Вера, Коммода и Элагабала город назван «Пелла Филиппа» с отсылкой к Помпею (Smith. 1973. P. 52–54). Имя Авла Габиния, правившего в 57–55 гг. до Р. X. Сирией и восстановившего многие города, при Коммод и Элагабале, сражавшихся с арабами (Appian. Syriaca. 51) и набатеями (Jos. Flav. De bell. I 7. 7; Idem. Antiq. XIV 4. 4), было помещено на монетах из Канафы («Габиния Канафа») (Rey-Coquais. 1981. P. 25–26).

В эпоху рим. гражданских войн набатеи снова распространили влияние на Д. Когда Марк Антоний отдал Юж. Сирию Клеопатре, районом Эль-Канавата, где обычно помещают Канафу, владели набатеи. В год победы Августа при Акции (ок. 31 г. до Р. X.) сражения евреев и набатеев шли в районе Диона (Иосиф Флавий называет его Диосполис — Jos. Flav. De bell. I 19. 2), Канафы (Jos. Flav. Ibid.; Idem. Antiq. XV 4. 5) и Филадельфии (Jos. Flav. De bell. I 19. 5). Перестроив вост. часть империи, Август передал земли к северу от Хаурана сначала Зенодору из Халкиды, к-рый отдал их часть набатеям, а после 23 г. до Р. X. — Ироду Великому, к-рый построил здесь 2 военных лагеря, но в 12 г. до Р. X. был вынужден призвать на помощь Рим. В 30 г. до Р. X. он подчинил Гиппос и Гадару (Jos. Flav. De bell. XV 7. 3; XV 10. 2–3). Скифополь и Пелла ему не подчинялись, а после смерти Ирода Гиппос и Гадара вновь были причислены к пров. Сирия как свободные города (Jos. Flav. Antiq. XVII 11. 4). Земли севернее Хаурана вошли во владения тетрарха



Филиппа; их отдали сначала царю Агриппе I, а затем, после нового периода прямого правления Сирией при имп. Клавдии, — Агриппе II (ум. в 92 г. по Р. X.), о чем говорят мн. надписи (*Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Edinb., 1973. Vol. 2. P. 336–340, 442–454, 471–483; *Bowersock*. 1975).

В начале 1-й иудейской войны восставшие атаковали 10 сир. городов, ограбив владения Филадельфии, Герасы, Пеллы, Скифополя, Гадары и Гиппоса (*Ios. Flav. De bell. II 18. 1–4; Idem. Vita. 65*). По прибытии Веспасиана в Птолемаиду знатные люди Д. просили его о защите (*Ios. Flav. Vita. 74*). В 66 г. по Р. X. все евреи Скифополя были уничтожены (*Ios. Flav. De bell. II 18. 3–5; VII 8. 7*), и город стал базой для военных операций рим. армии. В Гиппосе и Гадаре прошли массовые убийства евреев, и Гадара была единственным городом, отправившим войска против восставших. В Герасе желающим разрешили покинуть город с охраной. Согласно Иосифу Флавию (*Ios. Flav. De bell. IV 9. 1*), Гераса была уничтожена Веспасианом, ее население перебито или продано в рабство; однако надпись с датой 70 г. Р. X. это опровергает, сообщая, что некто нашел убежище в храме Зевса, в благодарности за что жертвует 10 тыс. драхм. При осаде Иерусалима большая христ. община укрылась в Пелле (*Euseb. Hist. eccl. III 5. 3; Epiph. Adv. haer. XXIX 7. 7–8*).

Захват Набатейского царства и создание пров. Аравия при имп. Траяне (105–106) покончили с существованием Д. как адм. района; после ряда преобразований II–III вв. его города вошли в провинции Аравия, Сирия или Палестина (возможно, последними в 295 были Гераса и Филадельфия; см.: *Amm. Marc. Reg. gest. XIV 8*). Согласно Птолемию, Д. еще существовало во II в. как особая область, но уже с нач. II в. в офиц. титулах городов Д. появляется название Келесирия (на монетах и в надписях из Филадельфии эпохи Ирода; на монетах из Скифополя, Гадары и Абилы при Марке Аврелии; на монетах из Диона и Пеллы при Каракалле). С вхождением в пров. Сирия, или Келесирия, в этих городах был установлен культ обожествленного императора, чем объясняется и упоминаемая Птолемеем рубрика «Десятиградие Келесирии»,

под к-рой он помещает все города в районе Дамаска, где отправляли культ императора.

Хотя население городов Д. теперь подверглось ассимиляции арабами и евреями (*Bowersock*. 1983. P. 85), они продолжали считаться греческими. Так, Скифополь, став частью пров. Палестина, причислял себя к греч. городам Сирии, утверждая это через надписи на монетах эпохи имп. Коммода (*Spijkerman*. 1978. P. 194–195; *Rey-Coquais*. 1981. P. 28–31; 1982. P. 8–9; *Sartre*. 1988. P. 27). Со II в. мн. города бывш. Д. вновь обрели самостоятельность, о чем говорят монеты и надписи Герасы (начиная с периода правления Адриана), Гадары, Абилы, Капитолиады и Скифополя. Греч. города, принадлежа Аравии и Палестине, сохраняли свои традиции; следы бывш. Д. были заметны вопреки любым адм. границам.

Источники мало рассказывают о жизни Д. (Плиний, напр., с одобрением пишет о мелких оливках этой области — *Plin. Sen. Natur. hist. XV 4*), но многое удается узнать благодаря археологии. В наст. время местоположение большинства городов Д. установлено. Скифополь — это Бет-Шеан на равнине Н. Галилеи (*Lifshitz*. 1977), Пелла — Табакат-Фахль (*Smith*. 1973; *McNicol*. 1982) — была известна нимфеем — святилищем воды, давшим городу офиц. имя Пелла Нимфейская (*Seyrig*. 1959. P. 41–42; *Smith*. 1973. P. 52–53). Филадельфия уверенно отождествляется с Амманом (*Zayadine*. 1982). Гераса — это Джараш (*Kraeling*. 1938), расположена на холмах Галаада; граница с землями Филадельфии проходит по притоку Иордана, р. Иавок (совр. Эз-Зарка). Оба города находятся на главной дороге, проходящей с севера на юг по освоенным районам Иорданского плато (*Bauzou*. 1988). Территорию Герасы отделяли от Геннисаретского оз. земли Гадары и Гиппоса. Гадара (*Wagner-Lux*. 1982) располагалась в районе совр. Умм-Кайса на левом берегу р. Ярмук (притоке Иордана). На правом берегу Ярмука располагались купальни на горячих источниках Эммафы. Гиппос находился на вост. берегу озера, на месте совр. урочища Кальат-эль-Хусн (ЕАЕНЛ. Vol. 2. P. 521–523), где в последнее десятилетие проводятся успешные раскопки (*Segal, Eisenberg*. 2006). Абила, возможно Куайлиба, находится к востоку от Гадары (*Euseb.*

Opomast. 32. 16). Капитолиаду помещают в Бейт-Рас (Иордания, севернее Ирбида). Рафана (ср. Рафон — 1 Макк 5. 37) — возможно, Эр-Рафе — в 13 км к северо-востоку от Шайх-Саада в Сирии (*Bietenhard*. 1977. S. 223); иногда допускают, что Рафана — это буд. Капитолиада (*Jones*. 1971. P. 259). Для Диона, к-рый Птолемей помещает между Пеллой и Гадарой (*Ptolem. Geogr. V 14. 8*), предлагались в Иордании Кафр-Абиль восточнее древней Пеллы, Телль-эль-Хусн юго-восточнее Ирбида и даже далее к юго-востоку, Эль-Мафрак и Рихаб, но наиболее вероятным местом является Телль-эль-Ашари в Сирии, ок. 15 км к северо-западу от Дарва, где найдены 2 бронзовые монеты из Диона. Канафу обычно идентифицируют с Эль-Канаватом в горах Эль-Араб (Эд-Дуруз), но монеты Канафы датированы эрой Помпея, в то время как надписи из Эль-Канавата — годами правления рим. императоров, что плохо согласуется с традициями Д. (*Rey-Coquais*. 1982). Археологически район Эль-Канавата — сельская среда, куда следы эллинистической культуры проникают не ранее кон. I в. до Р. X. (*Sartre*. 1987).

Лит.: *Kraeling C. H. Gerasa, City of the Decapolis*. New Haven, 1938; *Seyrig H. Antiquites syriennes // Syria*. 1950. Vol. 27. P. 53; *idem. Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole // Ibid.* 1959. Vol. 36. P. 71–75; *idem. Note sur les cultes de Scythopolis e l'époque romaine // Ibid.* 1962. Vol. 39. P. 207–211; *idem. L'ere de Scythopolis // Revue numismatique*. Ser. 6. P. 1964. Vol. 6. P. 25–28; *idem. Alexandre le Grand, fondateur de Gerasa // Syria*. 1965. Vol. 42. P. 25–28; *Bietenhard H. Die Dekapolis von Pompeius bis Traian // ZDPV*. 1963. Bd. 79. S. 24–58; *idem. Die syrische Dekapolis von Pompeius bis Traian // ANRW*. 1977. Tl. 2. Bd. 8. S. 220–261; *Mittmann S. The Roman Road from Gerasa to Adraa // ADAJ*. 1966. Vol. 11. P. 65–87; *Jones A. H. M. Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxf., 1971²; *Smith R. H. Pella of the Decapolis*. Wooster (Ohio), 1973. Vol. 1; *Bowersock G. W. Old and New in the History of Judaea // JRS*. 1975. Vol. 65. P. 180–185; *idem. Roman Arabia*. Camb. (Mass.), 1983; *Parker S. T. The Decapolis Reviewed // JBL*. 1975. Vol. 94. P. 437–441; *Zayadine F. Une tombe peinte de Beit-Ras (Capitolias) // Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti*. Jerusalem, 1976. Vol. 1. P. 285–294. (SBF. Coll. Maj.; 22–23); *idem. Amman // MdB*. 1982. Vol. 22. P. 20–28; *Lifshitz B. Scythopolis: L'histoire, les institutions et les cultes de la ville a l'époque hellénistique et impériale // ANRW*. 1977. Tl. 2. Bd. 8. S. 262–294; *Rey-Coquais J. P. Syrie romaine, de Pompée à Dioclétien // JRS*. 1978. Vol. 68. P. 44–73; *idem. Philadelphie de Coelesyrie // ADAJ*. 1981. Vol. 25. P. 25–31; *idem. Decapole et province d'Arabie // MdB*. 1982. Vol. 22. P. 7–9; *idem. Decapolis // ABD*. Vol. 2. P. 116–121; *Spijkerman A. The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia / Ed. M. Piccirillo*. Jerusalem,



1978. (SBF. Coll. Maj.; 24); *Isaac B.* The Decapolis in Syria: A Neglected Inscription // *ZfPE*. 1981. Bd. 44. S. 67–74; *Sartre M.* Le territoire de Canatha // *Syrie*. 1981. Vol. 58. P. 343–357; *idem.* Villes et villages du Hauran (Syrie) du Ier au IV^e siècle // *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie mineure et la Syrie hellénistiques et romaines: Actes du Colloque* / Ed. E. Frézouls. Strasbourg, 1987. P. 239–255; *idem.* La Syrie Creuse n'existe pas // *Géographie historique au Proche-Orient* / Ed. P.-L. Gatiier, B. Helly, S. P. Rey-Coquais. P., 1988. P. 15–40; *Augé C.* Divinités et mythologies sur les monnaies de la Décapole // *MdB*. 1982. Vol. 22. P. 43–46; *idem.* Les monnaies antiques: Monnaies des cites de Décapole et d'Arbie // *La voie royale: 9000 ans d'art au Royaume de Jordanie*. P., 1986. P. 286–287, 292–299; *idem.* Sur le monnayage de Dion de Coelesyrie // *Géographie historique au Proche-Orient*. 1988. P. 325–341; *Barbet A.* Tombeaux peints du Nord de la Jordanie à l'époque romaine // *ADAJ*. 1982. Vol. 26. P. 80–83; *idem.* La peinture murale funéraire à l'époque romaine // *La voie royale*. 1986. P. 198–201; *Barghouti A. N.* Urbanization of Palestine and Jordan in Hellenistic and Roman Times // *Studies in the History and Archaeology of Jordan* / Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. Vol. 1. P. 209–229; *Gatiier P. L.* Inscriptions grecques et latines de Jordanie: Quelques aspects du Ier au IV^e siècle // *MdB*. 1982. Vol. 22. P. 10–11; *idem.* Inscriptions de la Jordanie. P., 1986. Vol. 2: Région centrale. (Biblioth. archéol. et hist.; Vol. 114); *idem.* Philadelphia et Gerasa du Royaume Nabatéen à la province d'Arabie // *Géographie historique au Proche-Orient*. 1988. P. 159–170; *McNicoll A.* Pella, une ville de la Décapole à l'époque gréco-romaine // *MdB*. 1982. Vol. 22. P. 34–36; *Vibert-Guigue C.* Tombeaux peints du Nord de la Jordanie à l'époque romaine // *ADAJ*. 1982. Vol. 26. P. 67–84; *Wagner-Lux U.* Gadara // *MdB*. 1982. Vol. 22. P. 30–33; *idem.* A Preliminary Report on the Excavations and Surveys at Gadara (Umm Qes) in Jordan, 1997 // *ZDPV*. 1999. Bd. 115. S. 51–58; *Seigne J.* Recherches sur le sanctuaire de Zeus à Jérash // *Jerash Archaeol. Project, 1981–1983* / Ed. F. Zayadine. Amman, 1986. P. 29–59; *Frézouls E.* Du village e la ville: Problèmes de l'urbanisation dans la Syrie hellénistique et romaine // *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie mineure et la Syrie hellénistiques et romaines: Actes du Colloque* / Ed. E. Frézouls. Strasbourg, 1987. P. 81–93; *idem.* Fondations et refondations dans l'Orient syrien // *Géographie historique au Proche-Orient*. 1988. P. 111–131; *Bauzou T.* Les voies romaines entra Damas et Amman // *Ibid.* P. 293–299; *Villeneuve F.* Prospection archéologique et géographie historique // *Ibid.* P. 257–288; *Segal A., Eisenberg M.* The Spade Hits Sussita // *BAR*. 2006. Vol. 27. N 3. P. 40–51, 78.

Л. А. Беляев

ДЕСЯТИЛЬНИКИ, светские архиерейские чиновники в средневеков. Руси. Упоминаются со 2-й пол. XIII в. Согласно решениям Собора 1273 г., запрещалось поставление «по мзде» Д. и владычных наместников (РИБ. 1908. Т. 6. № 6. Стб. 92). Со 2-й пол. XIV в. Д. образовывали низшее звено церковного управления. В их обязанности входил надзор за деятельностью приходского духовенства, суд 1-й инстанции по гражданским делам между «церковными людьми»,

сбор «церковных пошлин» в казну архиерея. Округ, на территорию которого распространялась деятельность Д., назывался «десятина». Такой округ мог охватывать и целый уезд, и один из станов уезда. Обычно на эту должность назначались светские вассалы архиереев — дети боярские из их служилых дворов; для них данные обязанности были «кормлением» — источником доходов. Приходские священники на территории «десятины» должны были строить для Д. дворы, давать им такие же кормы, к-рые давали черносошные крестьяне светским кормленщикам.

По договору от 28 июня 1392 или 1404 г. между вел. кн. *Василем I Димитриевичем* и Киевским митр. свт. *Киприаном* на Д. можно было жаловаться вел. князю, к-рый имел право суда над чиновниками архиерейского аппарата. Этот договор также фиксирует размеры кормов, к-рые могли взимать Д. (ДРКУ. С. 178–179). Согласно переработке Устава кн. Владимира 70-х гг. XV в., князья запрещали своим тиунам «судити без судии митрополича или владычн десятичника» (эта переработка Устава была распространена преимущественно в Белозерском крае; см.: *Шапов.* 1972. С. 203–204; 1989. С. 73). Судебник 1550 г. предписывал Д. взимать судебные пошлыны. При предъявлении новому Д. ставленых, благословенных и отпусковых грамот он не должен был брать со священников никаких пошлын. Д. запрещалось держать корчмы. В ряде документов XV–XVI вв., относящихся к территории *Литовского великого княжества*, также упоминаются Д., но здесь этот институт не получил такого широкого распространения, как в землях Сев.-Вост. Руси.

Порядок управления приходским духовенством при помощи светских чиновников часто вызывал недовольство, отразившееся, в частности, в сочинении ростовского свящ. Георгия *Скрипицы*, обращенном к участникам Собора 1503 г. В вопросах царя *Иоанна IV Васильевича* к участникам *Стоглавого Собора 1551 г.* было отмечено, что Д., как и светские кормленщики, использовали свою судебную деятельность для незаконного обогащения, возбуждая искусственно против приходских священников судебные дела при помощи «ябедников». Из-за подобных зло-

употреблений многие приходские храмы лишились священников.

Стоглавый Собор провел ряд серьезных преобразований, направленных на реформирование системы церковного управления, а также института Д. Функции Д. были серьезно ограничены. Так, сбор дани и др. церковных пошлын в пользу архиерея был передан *старостам поповским* — выборным представителям приходского духовенства. Свою роль судей 1-й инстанции над «церковными людьми» по гражданским делам Д. сохранили, но теперь в суде вместе с ними должны были участвовать поповские старосты и др. представители приходского духовенства, а также земские старосты, «кому прикажет» царь. В случае к.-л. правонарушений со стороны Д. они имели право жаловаться на него архиерею и даже царю. Если жалоба была справедливой, Д. угрожала опала и потеря десятины. Неясно, в какой мере решения Собора 1551 г. были проведены в жизнь. Документы кон. XVI — 1-й пол. XVII в. содержат неоднократные упоминания о насилиях и злоупотреблениях Д. по отношению к приходскому духовенству.

Источники 1-й пол. XVII в. различают «сиделых» Д., к-рые осуществляли постоянное управление определенным «десятинным» округом, и Д., посылавшихся для единовременного сбора церковных податей. На Русском Севере, о к-ром сохранилось наибольшее количество данных, посылка «сиделых» Д. стала к этому времени явлением редким. В роли судей 1-й инстанции и сборщиков церковной дани в этот период начинают постоянно выступать поповские старосты, а в ряде случаев — настоятели крупных мон-рей. Сохранившиеся немногочисленные свидетельства о деятельности «сиделых» Д. этого времени показывают, что от них требовали вершить суд в присутствии поповских старост, а последние должны были предоставлять сообщения о деятельности Д. Назначение на «десятину» (обычно на годовой срок) в этот период являлось по преимуществу вознаграждением за службу для приказных людей архиерейского дома. Институт Д. как представителей низшего звена церковного управления постепенно исчезал, но, отказываясь от его использования, епископы пытались одновременно получить средства для содержания детей боярских





архиерейских дворов. В частности, на Русском Севере, бывшем частью Новгородской епархии, в сер. XVII в. появился новый налог — «откуп за сиделого десятильника». Сохранявшаяся практика посылки детей боярских для сбора церковных пошлин противоречила постановлению Стоглавого Собора.

Для дальнейшей судьбы института Д. принципиальное значение имели решения *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, провозгласившего неподсудность духовных лиц светским властям. Судебные дела, касавшиеся духовенства, должны были разбирать судьи из духовенства. Несмотря на то что в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XVII в. посылка детей боярских на «десятину» и для сбора дани продолжалась, в эти годы стали предприниматься шаги, направленные на ликвидацию такой практики. В 1673 г. Новгородский митр. *Иоаким (Савёлов;* в посл. Патриарх Московский и всея Руси) передал сбор всех церковных налогов и их доставку в архиерейскую казну выборным представителям духовенства, одновременно установив новую подать — «за десятинный доход», к-рая должна была идти на содержание детей боярских архиерейского дома. Несмотря на введение данной подати, эта мера существенно облегчила положение приходского духовенства, т. к. при сборе дани Д. помимо установленных для них кормов взимали незаконные поборы и допускали многочисленные др. злоупотребления.

Институт Д. был ликвидирован в 1675 г. решениями Собора, созванного патриархом Иоакимом. Собор постановил создать для суда над духовенством духовные суды разного уровня, в работе к-рых не должны были принимать участие дети боярские архиерейских домов. Светских чиновников можно было привлекать только для исполнения принятых решений — «против архиерейского чину непослушников». Собор также передал сбор налогов в архиерейскую казну представителям духовенства. В первые годы после Собора, хотя и встречались отдельные случаи посылки «сиделых» Д., в целом деятельность этого института управления была прекращена. Представителями церковной власти в десятинах стали наместники архиерея — как правило, настоятели крупных мон-рей или соборные протопопы.

Лит.: *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники в Др. Руси. М., 1874; *Срезневский.* Словарь. Т. 1. Стб. 658–659; *Шимко И. И.* Патриарший Казенный приказ. М., 1894; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1/1. С. 390–393; *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Др. Руси: XI–XIV вв. М., 1972; *он же.* Государство и Церковь Др. Руси: XI–XIII вв. М., 1989; *Флорья Б. Н.* Отношения Церкви и гос-ва у вост. и зап. славян: (Эпоха средневековья). М., 1992; *Миндич Д. А.* Церк. суд в России во 2-й пол. XVII в.: Дипл. работа / МГУ. М., 1998. Ркп.

Б. Н. Флорья

ДЕСЯТИНА [евр. מעשר, *ma'ásēr*; греч. δεκάτη; лат. *decima*], в древнем мире и в практике христ. Церкви передача 10-й части доходов (обычно натуральных) в качестве единовременного или регулярного пожертвования в пользу властей, клира или религ. общины.

Ветхий Завет. О Д. впервые упоминается в истории о патриархе Аврааме, к-рый передал 10-ую часть военной добычи Мелхиседеку, царю Салима и священнику Бога Всевышнего (Быт 14. 18–20; христологическое толкование см.: Евр 7. 4–9). Патриарх Иаков в Вефиле обещал отдать Богу Д. из всего, что имеет, если Он сохранит его в пути и поможет благополучно вернуться домой (Быт 28. 20–22). Несмотря на то что эти повествования, по-видимому, указывают на древнейшие центры принесения Д. (Иерусалим и Вефиль), они не могут свидетельствовать о том, что эта практика была регулярной или общеобязательной в подразумеваемый исторический период. Наиболее раннее свидетельство о регулярной Д. — слова из Книги пророка Амоса: «Приносите жертвы ваши каждое утро, десятины ваши хотя через каждые три дня» (Ам 4. 4; VIII в. до Р. Х.).

В кн. Исход содержится предписание приносить начатки плодов (Исх 23. 16, 19; 34. 26), но не уточняется, является ли Д. их частью или отдельным приношением (ср.: Втор 26. 1–14; Неем 12. 44). Согласно кн. Числа, левиты, не имеющие земельного надела, получают Д. за служение (Числ 18. 19–21). При этом они сами должны отдавать Д. священникам из всего, что получают, «десятину из десятины» (Числ 18. 26), «из всего лучшего» (Числ 18. 29). Согласно кн. Левит, Д. можно выкупить, приложив «к цене ее пятую долю» (Лев 27. 31). При отделении Д. запрещается подбирать скот по качеству или заменять одно животное другим, в противном случае и то

и др. животное объявляются святыней и изымаются (Лев 27. 32–33).

Наиболее подробные указания о Д. содержатся в кн. Второзаконие, согласно к-рой следует ежегодно отделять и вкушать «пред Господом», т. е. в святилище, от хлеба, вина, елея и первенцев крупного и мелкого скота (Втор 12. 17–18; 14. 22–23). В случае удаленности святилища разрешается продать урожай и скот, а на вырученные деньги купить около святилища все необходимое и разделить трапезу со своим семейством (Втор 14. 24–26). Каждый 3-й год Д. передается не в храм, а левитам, пришельцам, сиротам и вдовам (Втор 14. 27–29). При отделении Д. читается особая молитва (Втор 26. 13–15).

Главная цель приношения Д. — научиться бояться Господа (Втор 14. 23). Основной богословской предпосылкой отделения Д. была, по-видимому, убежденность в принадлежности земли и ее плодов Богу (Пс 23. 1), давшему ее Израилу во владение (Втор 26. 10). Поэтому пророки называли неуплату Д. «обкрадыванием Бога» (Мал 3. 8).

В Первой книге Царств говорится о том, что прор. Самуил предупреждал евреев, пожелавших выбрать царя, что тот будет забирать Д. себе (1 Цар 8. 15–17). В то же время при царе Езекии Д. в пользу храма было собрано так много, что пришлось построить специальные хранилища (2 Пар 31. 4–12). В послевоенную эпоху сбор Д. для поддержания храма был восстановлен Неемией (Неем 10. 32–39; 12. 44–45; 13. 10–13). При этом сообщается, что левиты вместе со священниками отправлялись по городам Иудеи для сбора Д.

В научной лит-ре существует неск. теорий происхождения и развития института Д. Большинство исследователей XIX–XX вв. стремились согласовать свидетельства ВЗ, выстроив их в том или ином хронологическом порядке. По мнению Ю. *Велльгаузена*, в истории библейской Д. можно выделить 3 этапа (*Wellhausen.* 1905). Изначально она приносилась наряду с др. жертвами добровольно и непосредственно Богу (т. е. без посредничества священников и левитов) в племенных святилищах, где потреблялась самими жертвователями во время священной трапезы. На следующем этапе Д. стала приноситься регулярно (ежегодно) в главное святилище в Иерусалиме, а в священных трапезах при-



нимали участие и левиты. Кроме того, часть Д. (каждый 3-й год) оставалась на местах для поддержания левитов и неимущих. На 3-м этапе Д. стала собираться и потребляться левитами в Иерусалиме. На этой стадии к Д. от продуктов земледелия добавилась Д. от стад. Выплату Д. священникам и царю Веллугаузен считал позднейшим развитием концепции Д. Й. Кауфман и его последователи предложили др. теорию, согласно к-рой Д. изначально приносилась священникам местных святилищ, на начальном этапе — добровольно, как вотивный дар. И только впосл. она стала собираться централизованно и регулярно (*Kaufmann*. 1960). По мнению Дж. Милгрома, свидетельства Пятикнижия о Д. не противоречат, а дополняют друг друга (*Milgrom*. 1976). О добровольности приношения Д. на раннем этапе можно лишь предполагать, поскольку все сообщения свидетельствуют о ежегодной и фиксированной Д. Главной целью Д. всегда оставалось содержание левитов и священников, служивших в святилищах. При Неемии система изменилась: левиты собирали Д. в городах по всей Иудее, а затем отделяли 10-ю часть священникам в Иерусалиме. Ряд совр. ученых доказывают, что, несмотря на позднейшие толкования установлений о Д., в Пятикнижии всегда говорится об одном и том же приношении, меняется только способ его распределения (*Averbeck*. 1997. P. 1047–1050).

Эллинистический и римский периоды. Различия между разными видами Д. проводится рассее отчетливо. В Книге Товита рассказывается о том, как Товия ходил в Иерусалим на ежегодные праздники и одну Д. приносил левитам, др. продавал и издерживал в Иерусалиме, а 3-ю «давал, кому следовало» (Тов 1. 6–8, по тексту Ватиканского кодекса). В Книге Юбилеев говорится о Д., к-рая отделяется левитам, и о 2-й Д., к-рую следует вкушать каждый год в Иерусалиме, причем особо предписывается отдавать Д. от скота священникам (Юб 32. 8–15); список продукции, облагаемой Д., расширяется (Д. «от всего», «от человека до скота, от золота до сосудов и одежд» — Юб 32. 2; ср.: Товит по тексту Синайского кодекса).

Иосиф Флавий утверждает, что *Моисей* предписал отделять 2 Д. каждый год, а 3-ю — в 3-й и 6-й годы

7-летнего цикла (*Ios. Flav. Antiq. IV* 8. 22. 240; ср.: Товит 1. 6–8 по тексту Синайского кодекса). Т. о., в течение 7-летнего цикла в общей сложности отделялось 14 десятин. Насколько эта картина отражает реальную практику, определить невозможно, но бремя, ложившееся при такой системе на земледельцев, должно было быть очень тяжелым. В Книге пророчества Иисуса, сына Сирахова, содержится наставление нравственного характера о Д.: «При всяком даре имей лицо веселое и в радости посвящай десятину» (Сир 35. 8). По свидетельству *Иосифа Флавия*, Д. на местах в период Второго храма собирали непосредственно священники, для многих из них она была единственным источником существования (*Ios. Flav. Antiq. XX* 8. 8. 181, 9. 2. 206; *Idem. Vita*. 63, 80). *Филон Александрийский* отмечает, что священники брали все необходимое из хранилищ при храме уже не как дары народа, а как то, что дано им Богом (*Philo. De spec. leg. I* 152).

Среди кумран. находок Д. упоминается всего 5 раз в т. н. Храмовом свитке, где говорится о Д. от военной добычи, к-рая отдается царю (11 QT 58. 12–13), и о том, что Д., полагающиеся священникам, должны быть отделены от Д., жертвуемых простому народу (*Ibid.* 37. 8–10).

Эллинистические правители, а впосл. и рим. власти оставили систему взимания Д. в пользу храма и священства без изменений (1 Макк 10. 31; 11. 35; *Ios. Flav. Antiq. XIV* 10. 6. 203). Существуют свидетельства о том, что какие-то изменения в практику Д. пытались внести Хасмонеи (*mSota* 9. 10; *mMa'aser Shen* 5. 15). Несмотря на то что содержание реформ точно неизвестно, по-видимому, их главной причиной была необходимость содержать армию, поскольку Хасмонеи вели многочисленные войны, а в Законе Моисеевом это не было предусмотрено. Кроме того, Иудея, в послевоенную эпоху практически постоянно находившаяся во внешнеполитической зависимости, подобно мн. государствам этого региона, жила при системе двойного налогообложения — наряду с традиц. выплатами на поддержание храма существовали налоги в пользу правителей (вероятно, некоторые из них взимали и Д. — *Sanders*. 1992).

Новый Завет. Заповедь об отделении Д. прямо не отменяется, но и не

предписывается. Господь обличает книжников и фарисеев, к-рые дают Д. «с мяты, аниса и тмина», за то, что, исполняя мельчайшие предписания Закона Моисеева, они оставили самое главное в нем — «суд, милость и веру» (у евангелиста Луки — «суд и любовь Божию»), — говоря, что «сие надлежало делать и того не оставлять» (Мф 23. 23; Лк 11. 42). Характерно, что отделение Д. — это то, чем гордится фарисей из притчи (Лк 18. 12).

В Посланиях ап. Павла нет прямых упоминаний о церковной Д. Однако ап. Павел неоднократно писал о возможности и необходимости материального обеспечения служащих Церкви (1 Кор 9. 13–14) и об обязанности заботиться о нищих и помогать бедным общинам (1 Кор 16. 1; Гал 2. 10). Не устанавливая никаких норм, ап. Павел призывал христиан жертвовать добровольно, «по расположению сердца» (2 Кор 9. 7), сколько «позволит состояние» (1 Кор 16. 2).

Ранняя Церковь. О регулярных приношениях в пользу нуждающихся и служителей сообщают мн. раннехрист. авторы (*Didache*. 4. 6–8; 13. 1–7, где упом. не только плоды земли, но и деньги; *Iust. Martyr. I Apol.* 67; *Orig. In Ios.* 17. 3). Однако долгое время Д. рассматривалась как иудейский обычай (*Iren. Adv. haer.* 4. 18. 2), превзойденный христианством и оставшийся в прошлом (*Orig. In Num.* 11. 2). Поэтому есть основания предполагать, что по крайней мере до нач. III в. регулярной практики отделения Д. в Церкви не было. Но уже в сер. III в. св. отцы высказывали сожаления в связи с тем, что по причине оскудения веры христиане не хотят даже 10-ю часть своего имущества передать Церкви для раздаяния неимущим (*Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 1. 26).

Впервые о необходимости отделения Д. в пользу Церкви и клира говорится в *Дидакалии апостолов*. Объяснением этой практики служат рассуждения о том, что «декада» означает имя Божие, поскольку имя Иисус начинается с евр. буквы «йод» (или греч. «йота»), имеющей числовое значение «10» (*Didasc. Apost. IX*; ср.: «десятина спасения, начало имени Иисусова» в *Const. Ap. II* 26. 2). Дополнительным аргументом служит символическое отождествление христ. священнослужителей с ветхозаветным храмовым



священством. *Апостольские постановления* предписывают отделять Д. епископу и др. клирикам (Const. Ap. II 26. 1, 34. 5, 35. 3), а также сиротам, вдовам, нищим и странникам (Ibid. VII 29; ср. добровольные приношения в: Ibid. II 25. 2, 27. 6; III 4. 2). В этом же памятнике имеется указание о том, что епископам, священникам и диаконам полагаются начатки, тогда как Д. должна идти на пропитание низших клириков, дев, вдов и нищих (Ibid. VIII 30). О необходимости отделения Д. в пользу священников говорит блж. Иероним (*Hieron.* In Malach. 3. 7). Прп. Иоанн Кассиан Римлянин упоминает о благочестивом обычае егип. крестьян ежегодно приносить Д. в мон-ри (*Ioan. Cassian.* Collat. 21. 1–8). В то же время свт. Иоанн Златоуст отмечает, что для его современников обычай отделения Д. в пользу Церкви был удивителен (*Ioan. Chrysost.* In Eph. 4. 4). По мнению блж. Августина, Д. — это тот минимум, к-рый должен отделять каждый христианин, чтобы превзойти книжников и фарисеев (*Aug.* Serm. 9. 12. 19; 85. 4. 5).

А. А. Каченко

Средние века. Институционализация Д. начинается не ранее IV–V вв. К кон. IV в. в зап. части Римской империи внесение 10-й части доходов на церковные и благотворительные нужды воспринималось как моральное обязательство каждого христианина (*Viard.* 1909. P. 42–44). Однако, несмотря на это, юридическое оформление Д. происходит не ранее VI в. В V в. еще не разработаны юридические нормы, регулирующие внесение Д., не установлено, на какие именно нужды должны быть переданы собираемые средства, не определено, следует ли употреблять Д. на содержание священнослужителей, или же она должна быть использована исключительно на нужды благотворительности. В Галлии на Турском Соборе 567 г. и Маконском 585 г. Д. получает оформление как налог в пользу Церкви, регулируемый церковным правом и употребляемый на строго определенные нужды. В Британии Д. была введена в VII в.

На Востоке Д. не получила такого распространения, как на Западе. Известна, в частности, конституция императоров *Льва* и *Антемия*, в которой священнослужителям запрещалось принуждать верующих к выплатам в пользу Церкви под угрозой

различных прещений. Хотя в конституции не употребляется термин *decima*, речь идет о начатках и, по всей видимости, о выплатах, аналогичных Д., к-рые, по мнению императоров, верующие должны совершать добровольно, без всякого принуждения (СJ. I 3. 38(39). 2–6).

Е. В. Сильвестрова

Русская Церковь. На Руси церковная Д. не взималась регулярно. Первое упоминание о ней содержится в древнейшем из известных русских юридических актов — Уставе кн. Владимира. Устав содержит перечень лиц и дел, подлежащих суду митрополита. Перечень предваряется сообщением о пожаловании Д. от всех княжеских доходов на содержание каменного собора, получившего в связи с этим название «Десятинной церкви», и всей митрополии (Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. М., 1984. Т. 1: Законодательство Древней Руси. С. 40).

В удельную эпоху Д. вводилась в отдельных княжествах. Принципиальное отличие Д., существовавшей на Руси, от западной заключалось в том, что она взималась не со всего населения, а только с княжеских доходов на основании пожалования и поэтому была многократно меньшей, чем на Западе. Для сбора Д. при епископских кафедрах учреждалась должность десятильников.

Впоследствии десятинами на Руси стали называть округа, на которые делилась епархия. В соответствии с этим десятильниками, или десятниками, стали называть чиновников (дворян и детей боярских), назначавшихся архиереями для начальствования в таких округах. Облеченные административными и судебными полномочиями, они ведали в т. ч. и сборами даней с монастырей и приходов в пользу архиерейского дома — своего рода Д., размер которых однако не обязательно составлял 10-ю часть доходов.

После *Стоглавого Собора 1551 г.* помимо десятильников стали поставляться поповские старосты и в качестве их помощников десятские священники. Поповские старосты и десятские священники стали по преимуществу выполнять судебские функции по отношению к клирикам. В XVII – 1-й пол. XVIII в. священники, к-рых назначали для управления округами внутри епархии, назывались также протопопами и заказ-

чиками. Впоследствии общеупотребительным наименованием подобной должности становится «благочинный». Впервые это слово употреблено по отношению к поповским старостам в «Наказе поповским старостам» 1698 г. патриарха Адриана.

После упразднения должности поповских старост в 1764 г. священники, управляющие частями епархии, стали именоваться исключительно благочинными. Соответственно сами эти части епархии называются с этих пор благочинническими округами или благочиниями.

Прот. Владислав Цыпин

Лит.: *Любимов Г. М., свящ.* Историческое обозрение способов содержания христ. духовенства со времен апостольских до XVII–XVIII вв. СПб., 1851; *Uhlhorn G.* Die christliche Liebeshätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart, 1882; *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. B., 1905; *Landsell H.* The Sacred Tenth, or Studies in the Tithing-Giving, Ancient and Modern. L.; N. Y., 1906. Grand Rapids, 1955². 2 vol.; *Viard P.* Histoire de la dîme ecclésiastique, principalement en France, jusqu'au décret de Gratié. Dijon, 1909; *Lesne E.* Histoire de la propriété ecclésiastique en France. Lille; P., 1910–1943. 6 vol.; *Babbs A.* The Law of the Tithing As Set Forth in the Old Testament. N. Y., 1912; *Leclercq H.* Dîme // DACL. 1920. Т. 4. Col. 995–1003; *Boyd C. E.* The Beginnings of the Ecclesiastical Tithing in Italy // Speculum. 1946. Vol. 21. N 2. P. 158–172; *eadem.* Tithes and Parishes in Medieval Italy. Ithaca, 1952; *Kaufmann Y.* The Religion of Israel. Chicago, 1960; *Дандамаев М. А.* Храмовая десятина в поздней Вавилонии // ВДИ. 1965. № 2. С. 14–34; *он же.* Подати и повинности в Передней Азии в VII–IV вв. до н. э. (626–330) // Подати и повинности на Древнем Востоке: Сб. ст. / Отв. ред.: М. А. Дандамаев. СПб., 1999. С. 64–81; *Vischer L.* Tithing in the Early Church // Transl. R. C. Schulz. Phil., 1966; *Weinfeld M.* Tithing // EJud. 1972. Vol. 15. P. 1156–1162; *Salonen E.* Über den Zehnten im alten Mesopotamien: Ein Beitr. z. Geschichte d. Besteuerung. Helsinki, 1972. (Studia Orientalia; 43/4); *Heltzer M.* The Rural Community in Ancient Ugarit. Wiesbaden, 1976; *Milgrom J.* Cult and Conscience: the Asham and the Priestly Doctrine of Repentance. Leiden, 1976; *Hawthorne G. F.* Tithing // NIDNTT. 1978. Vol. 3. P. 851–855; *Jagersma H.* The Tithes in the Old Testament // Remembering All the Way / Ed. B. Albrektson. Leiden, 1981. P. 116–128. (Oudtestamentische Studien; 21); *Jaffee M.* The Mishnah's Theology of Tithing: A Study of Tractate Maaserot. Chico, 1981; *Baumgarten J. M.* On the Non-literal Use of *ma'āsér/דְּמָעָה* // JBL. 1984. Vol. 103. P. 245–251; *Sanders E. P.* Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies. L.; Phil., 1990; *idem.* Judaism: Practice and Belief (63 BCE–66 CE). L.; Phil., 1992; *Herman M.* Tithing as Gift: The Institution in the Pentateuch and in Light of Mauss's Prestation Theory. Diss. San Francisco, 1991; *Azerbeck R. E.* דְּמָעָה // NIDOTTE. 1997. Vol. 2. P. 1035–1055; *Лебедев А. И.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X в. СПб., 2006.

ДЕСЯТИННАЯ ЦЕРКОВЬ в Киве, первый каменный храм Др. Руси, посвящен одному из Бого-





дичных праздников (см. ниже), возведен в 990/1–996 гг. по повелению равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* на Старокиевской горе, вблизи княжеской резиденции.

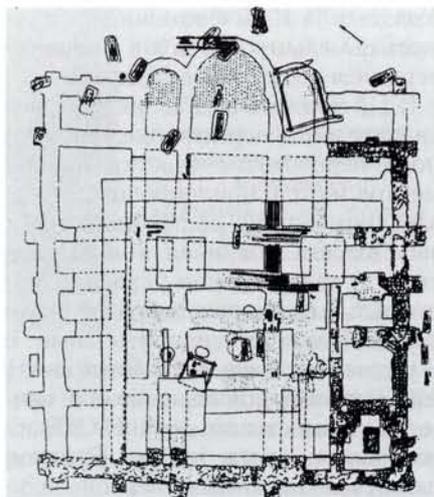
Домонгольский период. Археологические исследования Старокиевской горы выявили, что Д. ц. была воздвигнута на месте обширного могильника (обнаружено ок. 150 погребений), создававшегося на протяжении X в. (в погребениях найдены араб. монеты, отчеканенные в 961–976, овалы сканд. фибулы сер.–2-й пол. X в., оружие и др.). По мнению археолога К. А. Михайлова, храм был построен на «родовом погребальном участке представителей киевского княжеского дома или членов рода Рюриковичей, умерших до официального принятия христианства в 988 г.», чем объясняется «необычная сохранность большого числа пышных языческих захоронений под фундаментами» Д. ц. (Михайлов. С. 37, 42).

Для строительства Д. ц. кн. Владимир в 989 г. отправил послов в К-поль, к-рые привели в Киев «мастера от Греков» (ПВЛ. С. 54). Данные источника подтверждаются многочисленными греч. граффити, к-рые были замечены на сохранившейся юго-зап. части Д. ц. еще в сер. XVII в. В плане Д. ц. (42×34 м) вычленяется композиционное ядро — 3-нефный



Освящение Десятинной церкви в Киеве. Миниатюра из Радзивилловской летописи. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 67 об.)

храм с большим (7×6,5 м) подкупольным квадратом и нартексом. С 3 сторон сооружение было окружено галереями с множеством дополнительных объемов. После исследований кон. 30-х гг. XX в. считалось, что эти пристройки появились при св. кн. *Ярославе (Георгии) Владимировиче*. Однако в ходе архитектурно-археологических исследований 2005–2006 гг. было установлено, что галереи были возведены на рубеже X и XI вв., при кн. *Владимире Святославиче*. Д. ц. располагалась в центре архитектурного ансамбля, включавшего неск. каменных построек, возмож-



План Десятинной церкви по материалам археологической экспедиции 1937–1939 гг.

но, являлась княжеским дворцовым собором. Разрушение большей части фундаментов храма усложняет реконструкцию его первоначального плана и внешнего вида (в наст. время существует 15 реконструкций Д. ц.). Мн. вопросы объемно-пространственного воссоздания собора (количество глав, место расположения лестниц на хоры и др.) остаются нерешенными.

Храм был изысканно украшен: стены и своды покрыты фресковой и мозаичной росписью, пол выложен мозаикой и каменными плитами. Мраморные резные плиты предалтарной прегра-

ды и ограждений хор, колонны тройных аркад хор, использование местных пород камня — пиррофилитового сланца, красного кварцита, известняка — придавали интерьеру собора торжественный вид.



Фрагмент мозаичной кладки пола Десятинной церкви. Кон. X в. (НКПИКЗ)

Еще в 995/6 г. по повелению князя Д. ц. была поручена *Анастасу Корсунянину* (являвшемуся, по-видимому, экономом церкви), клир составили священники, пришедшие с кн. *Владимиром* из Корсуна (Херсонеса); рядом с Д. ц. до посл. трети XI в. на горе был построен двор доместика (ПВЛ. С. 27, 86), что свидетельствует о наличии в соборе хора. В 996 г., после завершения строительства, кн. Владимир вложил в Д. ц. иконы, сосуды, «честные кресты», а также «медяне две капищи и 4 кони медяны, иже и ныне стоят за святою Богородицею, якоже неведуще мнать я мрамаряны суща», вывезенные им после 27 июля 989 г. из Корсуна (Там же. С. 52, 54). После освящения храма кн. Владимир «в ть день боляром и старцем градским, и убогим раздая именье много» (Там же. С. 55). День освящения Д. ц. праздновался Русской Церковью 12 мая, о чем свидетельствуют записи в древнерус. пергаменных месяцесловах, Прологах и обиходниках (*Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 338).

Существует неск. гипотез относительно посвящения храма. Митр. *Евгений (Болховитинов)* полагал, что Д. ц. была освящена в честь Успения Пресв. Богородицы. Данная т. зр. получила поддержку в позднейшей историографии (*Воронин Н. Н.* Зодчество Киевской Руси // История рус. искусства. М., 1953. Т. 1. С. 117; *Ильин*. 1965. С. 266–268; *Рапов*. 1988. С. 242–244; *Кучкин*. 1997. С. 178 и др.). Д. ц. называется Успенской в великорус. источниках XVI в.: в Тверском сб. (1534), в Чудовской редакции Жития св. *Владимира*, в некоторых вариантах проложного Жития св. *Владимира*, а также в юго-западнорусских источниках XVII–XVIII вв., в частности в помяннике киево-печерского архим. *Иосифа (Тризны; 1647–1655)* (*Кучкин*. 1997. С. 221). Мнение, что Д. ц. могла быть посвящена Рождеству Пресв. Богородицы, опирается на аллюзии на службу данного праздника, содержащиеся в «Слове

о законе и благодати» митр. *Илариона*, к-рое, вероятно, произносилось в Д. ц. Кроме того, с XVII в.





праздник Рождества Пресв. Богородицы был престольным для Д. ц., что отразилось, в частности, в названии участка деревянно-земляных укреплений, построенных во 2-й пол. XVII в. в Верхнем городе Киева. Следует упомянуть, что еп. *Титмар Мерзбургский* в своей хронике (1018) называет Д. ц. храмом «мученика Христова папы Климента» (*Назаренко*. 1993. С. 136, 141; Др. Русь в свете зарубежных источников. 2000. С. 319). По-видимому, он повторил обиходное название храма — по находившимся здесь мощам почитаемого святого.

По свидетельству летописца, в Д. ц. после завершения ее строительства (996) на хранение был положен Устав кн. Владимира о даровании ей десятины княжеских доходов: «Даю церкви сей Святей Богородице от имени моего и от град моих десятую часть» (ПВЛ. С. 55; первоначальный текст Устава не сохр., архетип существующих редакций восходит к сер. — 2-й пол. XII в.). Распоряжаться десятиной было поручено Анастасу Корсунянину. Можно предположить, что она предназначалась не только на содержание храма, но и на общецерковные нужды, ее распределение производилось при непосредственном контроле со стороны княжеской власти (ср.: *Флоря Б. Н.* О материальном обеспечении Церкви на Руси и в западнослав. гос-вах в период феодализма // ДГСССР: 1985. М., 1986. С. 117). Позднее материальное благосостояние Д. ц. поддерживалось не только десятиной, к-рая, очевидно, со временем была заменена др. формой обеспечения, менее затратной для княжеской власти. Так, напр., в 1170 г. южнорус. летописец отмечает, что половцы ограбили сельскую округу городов Полонного и Семьча. При этом отмечается, что в Полонном была церковь Пресв. Богородицы, а сам город принадлежал Д. ц. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 556).

В 1039 г. митр. Феопемпт в присутствии кн. Ярослава Мудрого вновь освятил Д. ц. Насколько можно судить по сохранившимся кладкам фундамента, к Д. ц. в этот период не было пристроено новых объектов, но это не исключает возможной перестройки верхних частей, интерьера и т. п. В 1018 г., в ходе усобицы, Киев покинул Анастас Корсунянин, вывезший в Польшу казну, захваченную в столице Руси *Болеславом I*

Храбрым; в 1026 г. окончилась княжеская междоусобица и в Киеве утвердился кн. Ярослав Мудрый.

В 1-й пол. XII в. Д. ц. подверглась значительной перестройке. Были заново переложены участки фундаментов и стен, прилегающих к юго-западному углу постройки, перед зап. входом появился новый притвор. В галереях пол украсили поливные плитки, разнообразие форм к-рых (квадратные, 3-угольные и 8-угольные) позволило имитировать мраморные напольные мозаики времени строительства церкви. Согласно списку, «всем градом Руским, далним и ближним» (первоначальная редакция относится к посл. трети XIV в.) «свята Богородица Десятиннаа камена была о полдуретьятцати (25.— А. К.) версах» (ПСРЛ. Т. 3. С. 475; по мнению ряда исследователей, такое количество «верхов» представляется избыточным). В летописях со 2-й пол. XII в. упоминаются колокола Д. ц. В XIX—XX вв. в непосредственной близости от собора были найдены 2 колокола, к-рые, очевидно, принадлежали этому храму.

8–10 марта 1169 г., во время захвата рус. князьями Киева, город подвергся жестокому разорению, в числе пострадавших южнорус. летописец отмечает «и Десятинную Богородицу». Победители «церкви обнажиша иконами, и книгами, и ризами, и колоколами, изнесоша... и вся святыни взата бысть» (Там же. Т. 2. Стб. 545). В 1203 г., во время захвата Киева кн. *Рюриком (Василием) Ростиславичем*, «митрополью святую Софью разграбиша, и Десятинную святую Богородицу разграбиша, и монастыри все, и иконы одраша, а ины поимаша, и кресты честныя, и ссуды священныя, и книги и порты блаженных первых князьи, еже бяху повешали в церквах святых на память себе, то положиша все себе в полон», клирики были либо убиты, либо взяты в плен (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 418–419).

В нач. дек. 1240 г. ордынцы захватили основную часть Киева. Последние защитники города во главе с воеводой Дмитрием удерживались около Софийского собора, где создали оборонительную линию, но после жестокой битвы были выбиты оттуда и укрылись в Д. ц. От большого скопления людей, в т. ч. горожан, многие из к-рых принесли с собой имущество, своды храма рухнули («оузбегшим и на церковь, и на ко-

мар церковныя и с товары своими, от тягости повалишася с ними стены церковныя» — Там же. Т. 2. Стб. 785). (По предположению М. К. Каргера, причиной обрушения Д. ц. стали действия стенобитных орудий. Однако летописец, подробно описавший осаду и штурм Киева, не упоминает об этом факте, к тому же при осаде скорее выбивались бы двери церкви, но не толстые каменные стены.) Возможно, после разрушения храма производилась расчистка развалин и выемка тел погибших, о чем свидетельствует большая братская могила, обнаруженная перед апсидами храма. Уцелевшей оказалась лишь незначительная часть святыни — зап. треть юж. галереи (выстояла благодаря ремонту XII в.?).

Святыни и княжеские захоронения в Д. ц. В храме находились привезенные св. Владимиром из Корсуни мощи свт. *Климента*, папы Римского, и его ученика *Фива*. О широком почитании их в Киеве в домонг. время существует ряд свидетельств, в т. ч. иностранных: кн. Ярослав «показывал» головы свя-



Саркофаг.
XI в. (НКПИКЗ)

тых папы Климента и его ученика Фива членам французского посольства (в т. ч. Шалонскому еп. Роже), прибывшим сватать кнж. Анну Ярославну за франц. кор. Генриха I (Др. Русь в свете зарубежных источников. 2000. С. 354). *Иаков Мних* и автор «Повести временных лет» упоминают мощи «иных святых», привезенных кн. Владимиром в Киев из Корсуни, возможно, они также находились в Д. ц. и были утрачены во 2-й пол. XII — 1-й пол. XIII в. В «Повести временных лет» говорится о том, что в 1007 г. «пренесени святии в святую Богородицу», но не сообщается, чьи это были мощи (ПВЛ. С. 57).

Согласно происходящему из Киево-Печерского мон-ря преданию о





погребены в Д. ц. 3 окт. 1078 г. в храме в мрамор-

*Погребение
равноап. кн. Владимира
в Десятинной церкви.*

*Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 74)*

первом Киевском митр. св. *Михаиле*, «первосвятитель скончался в 992 г. и погребен был в Десятинной церкви; потом, около 1103 г., при печерском игумене Феоктисте, мощи его, обретенные нетленными, перенесены в Антониеву пещеру, а отсюда уже в 1730 г. по Высочайшему указу перенесены в главную церковь Киевской лавры» (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 28–29). *Книга Степенная царского родословия* (сер. XVI в.) сообщает о перенесении в Д. ц. кн. Владимиром и митр. Леонтом (Леонтием) мощей св. кнг. *Ольги* (митр. Макарий (Булгаков) относит это событие к 1007), мощи почивали в каменном саркофаге, в посл. были утрачены (в помяннике архим. Иосифа (Тризны) эти факты не отражены). В 1011/12 г. в Д. ц. была похоронена св. кнг. *Анна*, в 1015 г. — ее супруг, равноап. кн. Владимир. Их останки покоились в 2 мраморных саркофагах посреди храма (что не соответствует визант. практике), были утрачены после разрушения церкви в дек. 1240 г. Во время разборки руин Д. ц. в 1632/36 г., по сведениям митр. *Самуила* (*Миславского*), митр. св. *Петр* (*Могила*) обрел предполагаемые гробы кн. Владимира и кнг. Анны.

Основная часть захоронений XI в. в Д. ц. (Каргер за время раскопок обнаружил 8 саркофагов в храме и 2 саркофага вне храма) принадлежит представителям княжеской династии. Помянник архим. Иосифа (Тризны) сообщает под 1007 г. о перезахоронении в храме тел 2 полоцких князей, потомков св. Владимира, — Изяслава Владимировича († 1001) и его сына Всеслава († 1003) (РГБ. Троиц. Ф. 304/1. № 714. Л. 361 об. — 362). В 1044 г. по приказу вел. кн. Ярослава Владимировича над останками его дядей-язычников — киевского кн. *Ярополка Святославича* и древлянского кн. *Олега Святославича* — был совершен обряд крещения, после чего они были

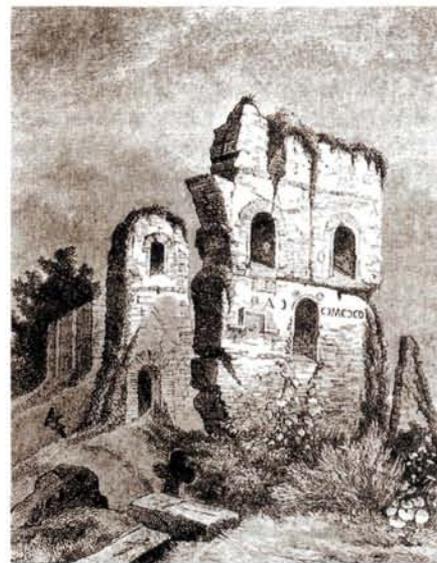
погребены в Д. ц. 3 окт. 1078 г. в храме в мраморном саркофаге был похоронен погибший в бою на Нежатиной Ниве киевский кн. *Изяслав* (*Димитрий*) *Ярославич* (ПВЛ. С. 86). Одним из последних захоронений в Д. ц. стало погребение 16 нояб. 1093 г. кн. Ростислава Мстиславича († 1 окт. 1093), внука вел. кн. Изяслава Ярославича (Там же. С. 95).

В XI — сер. XIII в. Д. ц. была одним из центров паломничества в Юж. Руси. Так, в 1150 г. галицкий кн. Владимирко Володаревич, объезжая киевские святыни, сначала направился в Вышгород, где поклонился мощам св. князей *Бориса и Глеба*, вернулся в Киев и «приехал к святой Софьи», а затем «еха к святей Богородици Десятиньней, и оттуда еха к святой Богородици Печерьской манастырь» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 403).

2-я пол. XIII–XX в. После обрушения в 1240 г. храм не был восстановлен. В кон. XVI — нач. XVII в. Д. ц., называвшаяся по храмовой иконе церковью *Николы Десятинного*, принадлежала униатам, вокруг нее располагалось большое городское кладбище, где производились захоронения в XVI–XVIII вв. В 1635 г. благодаря усилиям митр. Петра (*Могила*) храм стал православным, в нем был сделан ремонт, разобраны руины. В нач. XIX в., как показали археологические исследования и анализ изображений Д. ц., в церкви времени митр. Петра были использованы стены древнего собора. Тогда же, вероятно, была произведена расчистка алтарной части и поиск закладных святынь на месте престолов. Об этом свидетельствуют перекопы в центральных частях апсид, выявленные во время раскопок 1908 г.

После занятия в 1654 г. Киева московскими войсками в ходе русско-польск. войны обновленная Д. ц. была освящена. По сведениям «Росписного списка г. Киева 1700 г.», с зап. стороны к каменной церкви была «приделана трапеза деревянная да вверху придел святых верховных апостол Петра и Павла». В XVIII в.

Д. ц. неск. раз ремонтировалась, в частности в 1758 г. на средства мон. киевского Фроловского мон-ря кнг. Долгоруковой. В 1828–1842 гг. по проекту архит. В. П. *Стасова* в «русско-византийском стиле» была построена новая церковь, к-рая по размерам уступала постройке времени кн. Владимира. При ее возведении старый храм разобрали, строительный материал (кирпич X–XII вв., камни) использовали в новом фундаменте. Эта церковь была разрушена в сер. 30-х гг. XX в., от нее со-



*Руины Десятинной церкви.
Гравюра 1884 г. по рис. нач. XIX в.*

хранились части фундаментов и отдельные детали интерьера, найденные во время раскопок в 2005–2006 гг. Фрагменты штукатурки неск. типов с остатками настенной живописи из древней Д. ц. (по материалам коллекции Каргера 1948) хранятся в ГЭ.

Археологическое изучение Д. ц. осуществлялось в 20-х гг. XIX в. (К. А. Лохвицкий и Н. Е. Ефимов), в нач. XX в. (Д. В. Милеев), накануне Великой Отечественной войны (Т. Н. Мовчановский, Каргер) и в 2005–2006 гг. (Г. Ю. Ивакин, В. К. Козюба).

*А. В. Кузьмин, Г. Ю. Ивакин,
В. К. Козюба*

Ист.: *Голубев С. Т.* Мат-лы для истории Западнорус. Церкви // ЧИОНЛ. 1891. Кн. 5. С. 5–192; *он же.* Историко-топогр. изыскания и заметки о древнем Киеве // ТКДА. 1899. № 12. С. 574–599; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.: Л., 1950 (по указ.); ДРКУ (по указ.); *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв.: Тексты, пер., коммент. М., 1993; ПВЛ. СПб., 1996² (по указ.); *Куркин В. А.* Княжеский помянник в составе Киево-Печерского

Патерика Иосифа Тризны // ДГВЕ, 1995. М., 1997. С. 220–221, 172, 177–180; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1–2; Т. 2; Т. 3 (по указ.); Др. Русь в свете зарубежных источников / Ред.: Е. А. Мельникова. М., 2000; *Боплан Г. Л., де.* Описание Украины / Пер. с франц.: З. П. Борисюк. М., 2004.

Лит.: Краткое ист. описание Десятинной первопрестольной соборной церкви в Киеве. СПб., 1829. Полтава, 1849; *Лебединце в П. Г.* Почему Десятинная в Киеве церковь известна в народе под именем Десятинного Николая // Киев. старина. 1883. № 8. С. 755–757; *Айналов Д. В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сб. в память св. равноап. кн. Владимира. Пг., 1917. Вып. 1. С. 21–39; *Каргер М. К.* Княжеское погребение XI в. в Десятинной ц. // КСИИМК. 1940. Вып. 4. С. 12–20; *он же.* Археологические исслед. Др. Киева: Отчеты и мат-лы (1938–1947). К., 1950. С. 45–140; *он же.* Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1; 1961. Т. 2; *Корзухина Г. Ф.* К реконструкции Десятинной ц. // Сов. Арх. 1957. № 2. С. 78–90; *Ильин М. А.* О наименовании Десятинной ц. // Там же. № 2. С. 266–268; *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Др. Руси, X–XIV вв. М., 1972. С. 33, 35, 38, 40, 49–50, 63, 76, 99, 116, 123–132, 303, 307–308; *он же.* Церковь в системе гос. власти Др. Руси: Десятинная и ее происхождение // «Крещение Руси» в трудах рус. и сов. историков: [Сб. ст.]. М., 1988. С. 245–257; *он же.* Государство и церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 7, 11, 28–32, 38, 42, 76–77, 79, 87, 89, 125, 137, 193; *Мурьянов М. Ф.* О Десятинной церкви князя Владимира // Вост. Европа в древности и средневековье: Сб. ст. М., 1978. С. 171–175; *Красовский И. С.* Реконструкция плана фундаментов Десятинной ц. в Киеве // Сов. Арх. 1984. № 3. С. 181–189; *он же.* О плане Десятинной ц. в Киеве // Рос. Арх. 1998. № 3. С. 149–156; *Пуцко В. Г.* «Богородица Десятинная» и ранняя иконография Покрова // FS für F. von Lilienfeld. Erlangen, 1982. S. 355–373; *он же.* «Богородица Десятинная» — миф чи исторична реалья? // Ruthenica. K., 2006. Т. 5. С. 162–169; *Тихомиров М. Н.* Об общеслав. основе института десятины // «Крещение Руси» в трудах рус. и сов. историков. 1988. С. 258–264; *Логвин Н. Г.* Первоначальный облик Десятинной ц. в Киеве // Древности славян и Руси: [Сб. ст.]. М., 1988. С. 225–230; *Рапов О. М.* Рус. церковь в IX — 1-й трети XII в.: Принятие христианства. М., 1988. С. 240–244; *Kämpfer F.* Eine Residenz für Anna Pogrygenneta // JGO. N. F. 1993. Jg. 41. S. 101–110; Церква Богородиці Десятинна в Києві: До 1000-ліття освячення. К., 1996; *Медникова Е. Ю., Егорьков А. Н.* К технологии росписи Десятинной ц.: (По мат-лам коллекции М. К. Каргера 1948 г.) // Рос. Арх. 2000. № 2. С. 61–69; *Козак Н.* Літописні «майстри із Греків» та Десятинна церква у Києві // Вісник Львівського ун-ту. Сер.: Мистецтвознавство. Львів, 2002. Вип. 2. С. 115–122; *Михайлов К. А.* Киевский языческий некрополь и ц. Богородицы Десятинная // Рос. Арх. 2004. № 1. С. 34–45; *Ричка В.* Київ — Другий Єрусалим: (З історії політ. думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005; *Александрович В.* «Богородица Десятинная» — позірна старокиївська реліквія // Ruthenica. K., 2005. Т. 4. С. 161–168; *Козуба В. [К.]* Дослідження садиби Десятинної церкви у Києві в 1908–1914 рр.: (За мат-лами шоденників Д. В. Милеєва) // Там же. С. 169–214.

А. В. Кузьмин

ДЕСЯТИННЫЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в Новгороде, на Софийской стороне, в Людине конце на Десятине (ныне Десятинная ул.). Название происходит от слова «десятина».

Время основания монастыря известно, впервые он упоминается под 1327 г., когда Новгородский свт. Моисей построил «в Десятине» деревянную ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (НПЛ. С. 98). Согласно Краткому летописцу Новгородских архиереев, свт. Моисей «украси» храм «и иконами, и книгами» (Новгородские летописи. 1879. С. 136). Вероятно, строительство Д. м. осуществлялось из казны Новгородского архиерейского дома или на принадлежащей ему земле. Об этом свидетельствует также существование в XV в. в мон-ре владычных келий (НПЛ. С. 98; ПСРЛ. Т. 16. Стб. 218–219). Не случайно Летопись Авраамки 2-й пол. XV в., основываясь на легендах, приписывает учреждение Д. м. первому Новгородскому еп. св. *Иоакиму Корсу-*



Десятинный в честь Рождества Богородицы мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

нянину в 998 г., тем самым желая подчеркнуть древность монастыря и связь с домом Св. Софии (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 40).

Архим. *Макарий (Миролюбов)* бездоказательно считал, что Д. м. мог быть основан в XIII в. кнг. Феодосией Мстиславовой, матерью св. блгв. кн. *Александра Ярославича* Невского (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. С. 211). Косвенным свидетельством возможного более раннего, чем 1327 г., основания мон-ря является икона «Успение Божией Матери» (нач. XIII в.; ГТГ), происходящая из Д. м. (см.: *Антонова, Миева*. Каталог. Т. 1. С. 73–75). Однако икона могла оказаться в Д. м. после упразднения соседнего Варварина монастыря, основанного в XII в., или Софийского собора.

Предание, отразившееся в Сказании о чудотворной иконе Божией Матери «Знамение», связывает само место основания мон-ря с событиями 1169/70 г., когда суздальское войско во главе с блгв. кн. *Андреем Юрьевичем Боголюбским* осадило Новгород. Икону новгородцы поместили на крепостную стену Окольного города. Произошла битва суздальцев с новгородцами. Новгородцы победили суздальцев благодаря заступничеству Богородицы.

В 1397 г. Исаком Онкинфовым был возведен каменный Богородице-Рождественский храм (НПЛ. С. 388; ПСРЛ. Т. 16. Стб. 138; Новгородские летописи. 1879. С. 37). В позднейшей Новгородской 3-й летописи возведение церкви датировано 1407 г., строителем назван Исаак Онцифорович (Новгородские летописи. С. 251). Видимо, Исаак Онцифорович происходил из известного рода Онцифоровичей, живших в Неревском конце города, и являлся сыном Онцифора Лукинича.

Во время пожара 1466 г. в Д. м. пострадала ц. Рождества Богородицы с приделом Иоанна Предтечи, сгорели владычные келии, клетки, «келейки» и хозяйственные постройки. Погиб один старец. Во время

пожара 1541 г. сгорело «5 келий у черниц да 3 двора» (Там же. С. 70). В нач. XVII в., при захвате Новгорода швед. войсками,

Рождественская ц. была «разорена и развалилася», келии и ограда были сожжены (Опись Новгорода. 1984. С. 127). По челобитной 1618 г. игум. Ефросинии к царю Михаилу Феодоровичу Д. м. был восстановлен, царь одарил мон-рь землями, снабдил церковной утварью и деньгами. К 1632 г. ц. Рождества Богородицы была восстановлена («пение есть»), построена келья.

В 1764 г. Д. м. был причислен ко 2-му классу. В 1786 г. из упраздненного новгородского Варварина монастыря в Д. м. были перенесены мощи вмц. Варвары, которые стали одной из главных святынь обители.

Подвижники и именитые посетители. В 50-х гг. XVIII в. в Д. м. проживало 9 монахинь, к 1864 г. — 140



далеко от главного входа в мон-рь, 16 лет проживала пророзливая старица Мария Михайловна.

Надгробие на месте предполагаемого захоронения послушницы П. Луполовой. Фотография. Нач. XX в.

В 1916 г. старицу посетила супруга имп. св. *Николая II*, имп. св. *Александра Феодоровна*, кото-

рая подарила подвижнице икону с изображением св. Александры и св. жен, тезоименитых дочерям императрицы. В письме Николаю II от 12 дек. 1916 г. имп. Александра так описывает старицу: «Она седая, у нее милое, тонкое, овальное лицо с прелестными молодыми лучистыми глазами, улыбка ее чрезвычайно приятна. Она благословила и поцеловала нас». В 1917 г. Мария Михайловна была похоронена в приделе в честь Старорусской иконы Божией Матери Рождественского Собора.

Экономическое положение. До присоединения Новгорода к Москве (1478) Д. м. владел земельными вотчинами в Передольском и Сабельском погостах Водской пятины. Одна из них в Передольском погосте находилась в совместном владении с Новгородским архиерейским домом. Обе вотчины были конфискованы вел. князем Московским *Иоанном III Васильевичем*. В писцовой книге Деревской пятины 1495 г. упоминается сохранный за Д. м. вотчина в Курском присуде Налючской волости.

Экономическое положение Д. м. улучшилось во 2-й пол. XVII в. В 1676 г. в ответ на ходатайство игум. Улиты царь Алексей Михайлович предоставил мон-рю большие льготы (охрану земельных вотчин от захвата соседними помещиками, боярскими и крестьянскими детьми, насельниц освободили от уплаты казенных повинностей и сборов, игумениям при необходимости ехать по делам в Москву предоставляли казенную подводу и содержание на время в пути и на пребывание в Москве). Также царь Алексей Михайлович повелел исправить «на казенный счет» соборную церковь. Процветанию обители способствовала и поселившаяся в Д. м. во 2-й пол. XVII в. боярыня Агафья Семеновна Аничкова, которая за-

вещала мон-рю все имущество: более 2 тыс. дес. земли и 400 крестьян. Но к сер. XVIII в. Д. м. был небогатым, владел 320 дес. земли и 400 крестьянами. После конфискации в 1764 г. земельных вотчин мон-рю была оставлена мельница и сохранено право рыбной ловли на р. Мсте. В нач. XX в. вместо отошедшей под военное поселение территории, где мон-рь владел мельницей и рыбной тоней, имп. Николай II назначил ежегодную денежную выплату в размере 1 тыс. р. ассигнациями.

В XIX в. среди мн. вкладчиков в Д. м. были жена действительного статского советника Е. М. Полторацкая (на ее пожертвования с 1814 возводилась каменная ограда с башнями и кельями), А. А. Орлова-Чесменская (подарила колокол весом 60 пудов), с.-петербургский купец Г. М. Жуков (пожертвовал 1500 р. на изготовление вызолоченных крестов и установку их на соборе).

К 1864 г. кроме денежных выплат, кредитных билетов в банке, свечной прибыли Д. м. получал доход с огорода, находившегося за пределами ограды, и небольшого стада (16 коров). В хозяйстве содержались также 8 лошадей. В 1864 г. для осушки погребов и огородов через городской вал провели специальные трубы с разъемниками, годовой доход составил 5255 р. 65 к. Земли числилось 208 дес. В 1868 г. на месте огородов было устроено кладбище и построена каменная ц. во имя Всех святых.

На 1894 г. неокладная сумма дохода, к-рая складывалась из процентов по билетам кредитных учреждений, оброка за аренду, кружечного сбора, пожертвований разных лиц, «проданного сборного хлеба», составила 6477 р.

Архитектура. Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы к нач. XIX в. являлся единственной каменной постройкой в мон-ре. Осуществленные в 1960 г. московским археологом М. Х. Алешковским раскопки руинированного храма, а также произведенная в 1973 г. под рук. Н. Н. Кузьминой консервация руин, сопровождавшаяся натурными исследованиями, позволили представить строительную историю храма. Результатом этой работы явилась разработанная Кузьминой графическая реконструкция памятника в формах XIV в. (*Кузьмина, Филиппова*. 2000. С. 14–16).





Собор в честь Рождества Богородицы.
1397 г. Реконструкция Н. Н. Кузьминой
(1998)

Исследования подтвердили факт строительства первого каменного храма мон-ря в 1397 г. Собор представлял одноглавую 4-столпную постройку с 3-лопастным завершением фасадов, одной полуциркульной апсидой и зап. притвором на ширину основного объема. Фасады разделялись лопатками на прясла. Карниз апсиды украшал бегунец и поребрик — характерный элемент новгородской фасадной декорации XIV–XV вв. (Кузьмина, Петров. 1993. С. 21–22). В зап. части храма размещались 2 угловые каморы, соединенные переходом. В них находились приделы во имя вмч. Пантелеимона и Иоанна Предтечи (Янин. 1976. С. 112; НПЛ. С. 404), устроенные к 1413 г. по инициативе Ивана Морозова.

Впосл. храм неоднократно перестраивался. В 1628 г. в притворе собора появился придел в честь иконы Божией Матери «Знамение». По повелению царя Алексея Михайловича собор был «исправлен на казенный счет». По мнению Кузьминой и Д. А. Петрова, в кон. XVII в. собор был разобран до высоты 6–8 рядов каменной кладки и вновь выстроен из кирпича. Надстроенный храм получил 8- или 4-скатную кровлю. Впосл. с севера и юга к основному объему пристроили каменные приделы: в 1760 г. — во имя вмч. Пантелеимона, в 1824–1826 гг. — вмч. Варвары. В 90-х гг. XIX в. стены и столбы основного объема были разобраны, при этом наружные стены приделов и престолы в них сохранили. Новый храм получил 5-главое завершение. В фасадной декорации Рождественского собора были использованы мелкий руст, сложный рисунок наличников с замковыми камнями, мелкая расстекловка боль-

ших окон. В 1913 г. в подвальном помещении собора был освящен придел в честь Старорусской иконы Божией Матери.

Другие постройки. В 1811–1813 гг. к востоку от собора на месте деревянной (1788) была возведена каменная колокольня. С 1814 г. началось строительство ограды, к-рое вел губ. архит. И. Дмитриев по типовому проекту с незначительными изменениями (сохр. чертеж с его подписью, утвержденный новгородским губернатором П. И. Сумароковым: РГИА. Ф. 1488. Оп. 2. Д. 1104. Л. 2). Было построено только восточное прясло с башнями с севера и юга, включившее колокольню и примыкавшие с запада келейные корпуса. В 1814 г. одноэтажный корпус келий был возведен также к северу от собора. Вся парадная восточная линия застройки представляла собой единый ансамбль, решенный в традициях классицизма. Сохранившаяся оградная стена разделена лопатками на прясла, в к-рые вписаны большие ниши с арочным завершением. Простенки над нишами выделены дощатым рустом. Надвратная колокольня, разобранная в нач. XX в., имела четвериковое основание с 2-колонным портиком, средний восьмерик и круглый ярус звона в завершении.

Дальнейшее строительство задержалось из-за недостатка средств. Только в 1845 г. к югу от собора были построены каменные 2-этажные кельи, в 1852 г. с зап. стороны — трапезный корпус, к к-рому в 1879 г. пристроена квасоварня. Эти постройки сохранились, решены в рус. стиле. В 80–90-х гг. XIX в. на месте разобранного здания сев. келий был построен 2-этажный корпус, в линию с ним — еще один, оба с каменными цокольными этажами и деревянными верхними.

Последней значительной постройкой, завершившей формирование архитектурного ансамбля Д. м., явилась высокая шатровая колокольня, возведенная в рус. стиле на месте разобранной колокольни нач. XIX в. Она акцентировала главный вход, ориентированный на проложенную в XIX в. Александровскую ул. (ныне Добрыня). Проектировал колокольню и осуществлял контроль за ее строительством городской архит. Ф. И. Воронец. Кроме 8 старых колоколов, перенесенных с прежней колокольни, было отлито в Москве 8 новых. Впервые в Новгороде на

этой колокольне был применен опыт устройства колокольного звона по камертону. Для этого из С.-Петербурга пригласили известного звонаря Плешкова.

За оградой на Десятинной ул. находилась гостиница для паломников.

На устроенном в 1868 г. кладбище Д. м. были похоронены бабушка С. В. Рахманинова — С. И. Бутакова (духовником ее был служивший в Д. м. прот. Александр Устинский; из рода Бутаковых происходила и игум. Палладия, управлявшая Д. м. в нач. XIX в.), свящ. Тимофей Софийский, инспектор народных уч-щ И. П. Можайский, судебный следователь П. И. Дмитриевский, подданный Великобритании, предприниматель, активно занимавшийся благотворительностью, Яков Макдональд. Плата за места на кладбище шла в доход обители.

На монастырском кладбище находилась каменная ц. во имя Всех святых (1897), службы в к-рой совершались до кон. 20-х гг. XX в. В 1920 г. в подвале храма хранилось церковное имущество, перевезенное в годы первой мировой войны из 16 рижских церквей. Решением Новгород-



Колокольня Десятинного
в честь Рождества Богородицы мон-ря.
Фотография. 2006 г.

ского горсовета от 15 авг. 1928 г. кладбищенская ц. Всех святых была разобрана, строительный материал использован при сооружении городской электростанции. Кладбище было уничтожено.



Книжное собрание и архив. Из Д. м. происходит Триодь Цветная XV в. (РНБ. Погод. № 486) и список XV в. «Лествица» прп. Иоанна Синайского (РГИА. Синод. Q 3. 3961). Опись Новгорода 1617 г. упоминает 12 книг рукописных (на бумаге) и 11 «харатейных» (на пергамене). До 1917 г. Д. м. располагал собранием древних актов. Здесь хранилась тетрадь с копиями жалованных гра-

фиксованы церковные ценности, в т. ч. 32 серебряных оклада Евангелий, более 200 серебряных окладов с икон и др. Верующие обратились в комиссию с просьбой о разрешении выкупить ковчег с мощами вмц. Варвары и лампы. Комиссия дала указание оставить ковчег и лампаду в церкви без денежного выкупа.

Все постройки Д. м. пострадали в 1941–1943 гг.: были утрачены шатер колокольни, часть ограды с башнями, снарядами разрушен Богородице-Рождественский храм.

*Десятинный в честь
Рождества Богородицы мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.*

Судя по фотографиям 1948 г., основной объем собора и центральная глава еще сохранялись, отсутствовали приделы,



мот на земельные владения и до 35 столбцов XVII в. (Ласковский. 1910. С. 146). По воспоминаниям сотрудника музея А. И. Семёнова, книжное собрание Д. м. погибло в 1925 г. (см.: Рогов. 1962. С. 139).

1917–2007 гг. Вскоре после 1917 г. постройки Д. м. были заняты Губернской Чрезвычайной комиссией. В 1919 г. сестры были выселены из мон-ря. Игумен Людмила в письме архим. Никодиму сообщала, что получила предписание от ЧК о немедленном (в течение 3 дней) выселении инокинь. Неск. насельниц переехали на хутор, другие поселились в богадельне Юрьева мон-ря. На запрос верующих в 1920 г. предоставить Богородице-Рождественский собор для богослужений был получен отказ. В подвале собора чекисты устроили камеры для арестованных (ГИАНО. Ф. Р–268. Оп. 1. Д. 121. 1920. Л. 31, 43). Впосл., по сведениям старожилов, в соборе размещалась инкубаторная станция.

Зав. церковным отделом Новгородского исполкома Н. Н. Левендаль, командированный из Москвы для проведения кампании по закрытию монастырей, в окт. 1920 г. рапортовал об окончательной «ликвидации» большей части обителей в Новгородском у., в т. ч. и Д. м. В 1921 г. комиссия, командированная Л. Д. Троцким, произвела первое офиц. изъятие изделий из драгоценных металлов, поступивших из правосл. храмов. В 1922 г. из Д. м. комиссией были кон-

боковые деревянные главы. Постепенно здание разобрали на кирпич, и в 50-х гг. на его месте образовался холм. Под грудой строительных материалов сохранились основания храма XIV в. К 70-м гг. XX в. монастырский комплекс, расположенный в центре Новгорода, состоял из полуразрушенных или руинированных зданий и требовал серьезных реставрационных работ. Реставрация началась в 1975 г. под рук. Кузьминой силами НСНРПМ. В 1975–1983 гг. по проектам Кузьминой была восстановлена вост. линия застройки: надвратная колокольня с пристроенными к ней часовней, просфорней и корпусами келий, примыкающими к ограде. При восстановлении зданий в сев. линии на месте 2 деревянных этажей надстроены каменные. Отреставрирована часть настоятельских келий к западу от собора. Юж. и зап. корпуса, отремонтированные после войны, не реставрировались. В руинированном состоянии остается Богородице-Рождественский собор.

К 2007 г. в сохранившихся зданиях Д. м. находятся музей, залы для художественных выставок, мастерские художников.

Арх.: РГАДА. Ф. 141. Д. 20. Л. 187; РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7838. Л. 3–9; Ф. 1488. Оп. 2. Д. 1104. Л. 2; ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 919. Л. 41, 65; Д. 3561. Л. 13–14; Д. 3707. Л. 26 об.; Ф. Р–268. Оп. 1. Д. 121. Л. 31, 43, 47; Ф. 712. Оп. 1. Д. 7. Л. 112–114; Д. 8. Л. 113; Р–822. Оп. 1. Д. 338. Л. 113; ОПИ НГОМЗ. Ф. 16. Д. 99. Л. 23; Архив ИИМК РАН. Р–III. № 416. 1887 [церк. метрика].

Ист.: ПСРЛ. Т. 16. Стб. 40, 138, 218–219; НПЛ. С. 98, 388; 404; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 37, 70, 136, 216, 251; Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 1. С. 127. (Памятники отеч. истории; Вып. 3).

Лит.: *Куприянов И.* Еще справка о девице Луполовой // Москвитянин. 1853. Т. 5. № 18. С. 71–72; *Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI в. СПб., 1853. Прил. 1. С. 20–21; Прил. 8. С. 229; *Макарий (Мирлобов), архим.* Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 211, 212; О Новгородской чудотв. иконе «Знамение Пресвятой Богородицы» // Мирской вестник. СПб., 1864. Кн. 7. Прил.; *Твердынский П., свящ.* Слово на погребение настоятельницы новгородского Десятинского жен. мон-ря игум. Агнии [Герасимовой] // Новгородские Ев. 1899. № 7. Ч. неофиц. С. 482–487; *он же.* Игумен Агния, настоятельница Десятинного жен. мон-ря: (Некролог) // Там же. С. 475–482; Волховский листок. 1903. № 71. 15 июля; № 106. 5 сент.; № 147. 10 дек.; Новгородский Десятинский жен. мон-рь. Новгород, 1905; *Ласковский В. П.* Путеводитель по Новгороду. Новгород, 1910. С. 146; О церкви Десятинного мон-ря // Звезда. 1920. № 254. 9 дек.; *Рогов А. И.* Сведения о небольших собр. славяно-рус. рукописей в СССР. М., 1962; *Яшин В. Л.* Семисоборная роспись Новгорода // Средневековая Русь. М., 1976. С. 112–116; То же // *Он же.* Средневековый Новгород. М., 2004. С. 393–401; *Кузьмина Н. Н., Петров Д. А.* Раскопки М. Х. Алешковским руин собора Десятинного мон-ря в Новгороде // Новгородские древности. М., 1993. С. 18–38; *Мусатов В.* Старица Мария Михайловна // «Где святая София, там Новгород». СПб., 1997. С. 379–383; *Савченко Т. П.* Прасковья Луполова: Реальность и худож. вымысел // Коркина слобода: Ист.-краевед. альм. Ишим, 1999. Вып. 1. С. 26–31; *Секретарь Л. А.* Дома, события, люди: Новгород XVIII — нач. XX в. Новгород, 1999. С. 82–86; *Кузьмина Н. Н., Филиппова Л. А.* Десятинный мон-рь в Вел. Новгороде. Новгород, 2000; *Петров М. Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 36, 72, 162.

Л. А. Секретарь

ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ [декалог, десятословие, десятисловие; евр. עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, *‘āšeret haddəbārīm*; греч. δεκάλογος], религиозно-нравственные предписания, данные Богом народу Израилеву через прор. *Моисея* на горе *Синай*. В евр. текстах Исх 34. 28; Втор 4. 13; 10. 4 они названы *‘āšeret haddəbārīm* (букв.—десять слов), позднейшая раввинистическая традиция использует выражение עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, *‘āšeret haddibrôt* с тем же значением (Шевуот 86б). Наименование «декалог» восходит к букв. передаче евр. выражения *‘āšeret haddəbārīm* («десять слов» — Исх 34. 28; Втор 10. 4) в греч. LXX как οἱ δέκα λόγοι; др. варианту греч. перевода евр. названия Д. з. во Втор 4. 13 — τὰ δέκα ῥήματα — соответствует название «десятословие».

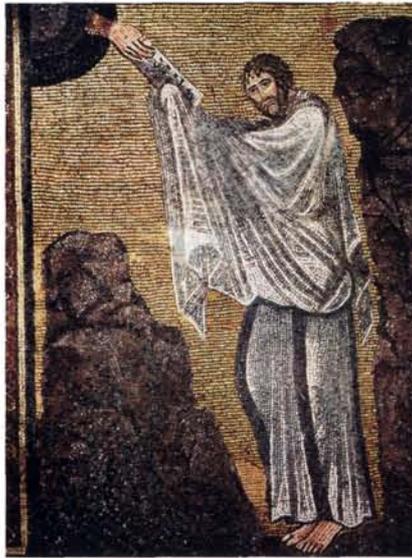
В кн. Исход рассказывается о том, что в 3-й месяц после исхода из





Египта Моисей привел народ Израилев в Синайскую пустыню (Исх 19. 1). Пророк взшел на Синай (во Втор 5. 2 эта гора названа Хорив), и Господь повелел ему передать сынам Израилевым слова, выражающие суть Его завета с Израилем: «...итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх 19. 5–6). 2 дня народ готовился к Откровению Божию (Исх 19. 11), не переступая проведенной пророком особой «черты» вокруг Синай (Исх 19. 12–13). На 3-й день Моисей взшел на гору, там «были громы и молнии, и густое облако», гора содрогалась и «дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне» (Исх 19. 16–18). Здесь с вершины горы Господь произнес пророку Д. з. (Исх 20. 1–17), причем голос Божий слышал не только Моисей, но и весь народ Израилев (Исх 20. 22; *Лопухин*. Толковая Библия. Т. 1. С. 336). К основным Д. з. в посл. были добавлены др. заповеди и предписания, составившие *закон Моисеев*. Слова Божии, произнесенные на Синае, были также изложены Моисеем для народа Израилева на равнинах Моавских (Втор 5. 6–21) накануне вхождения народа в землю обетованную (см. *Второзаконие*).

Особый авторитет Д. з. в библейском повествовании подчеркивается тем, что они записаны Самим Богом на 2 «скрижалях каменных» (евр. לחת האבנים или לחת האבן) (Исх 24. 12), к-рые названы также «скрижали свидетельства» (לחת העדות, Исх 31. 18; в синодальном переводе — «скрижали откровения») и «скрижали завета» (לחת הברית, Втор 9. 9–11). В Исх 32. 15 говорится, что текст Д. з. был нанесен на них с обеих сторон. Скрижали были даны Богом Моисею в конце 40-дневного пребывания на Синае, но, вернувшись в стан, пророк увидел отступление народа и идолопоклонство (Исх 32. 19; Втор 9. 17) и разбил их. После прощения (по молитве Моисея) согрешившего народа Господь повелел пророку сделать др. скрижали, «подобные первым», на к-рых Он по восшествии Моисея на гору вновь написал слова Д. з. (Втор 10. 1, 4). Эти скрижали хранились в особом «ковчеге» (Втор 10. 5) (см. *Ковчег завета*), находившемся сна-



Прор. Моисей получает скрижали завета.
Мозаика кафоликона
мон-ря в мц. Екатерины на Синае.
550–565 гг.

чала в Святая святых *скинии*, а затем — иерусалимского храма.

Согласно древним евр. и христ. представлениям, обе скрижали содержали единый текст декалога, разбитый на 2 части. Совр. археологические исследования допускают, однако, и др. понимание наличия 2 скрижалей: Д. з. могли быть продублированы. Подобная практика имела место при заключении дипломатических договоров на Др. Востоке. Так, в договоре между егип. фараоном Рамзесом II и хеттским царем Хаттусили III (в 1270 г. до Р. Х.) текст соглашения был написан для каждой стороны, причем подчиненная сторона была обязана поместить свой экземпляр в храм божества, что подчеркивало серьезность клятвы. Егип. копия этого договора была найдена на стенах Карнакского храма и Рамессеума, хеттская — в столице царства хеттов Хаттусасе, ныне Богазкале (ранее Богазкёй), Вост. Турция (*Margaliot*. 1998; текст договора см.: *Тыраев*. 1935. С. 306–307). С учетом этих представлений может быть понято и библейское повествование о скрижалях декалога, помещенных в скинии: скрижаль, к-рая свидетельствовала об участии Бога в договоре, была помещена в скинии, ибо ее наполняла «слава Господня» (כבוד יהוה, Исх 40. 34) — зримое присутствие Божие; 2-я скрижаль, данная народу Израилеву, также была помещена в скинии, что означало обещание народа быть верным завету (*Margaliot*. 1998).

Содержание. 1-я заповедь начинается вступительными словами: «Я Господь Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх 20. 2). Возвешение Божественного имени народу в Свящ. истории было неразрывно связано с обетованием освободить его из егип. рабства (Исх 3. 14–17; 6. 2–7). То, что Господь, открывший Свое Божественное имя народу (יהוה — Яхве, см. статьи *Бог*, *Имя Божие*), говорит с ним напрямую, показывает, что заповеди — неотъемлемая часть избрания народа и завета Божия с сынами Израилевыми. Поскольку Бог уже исполнил Свое обетование и вывел народ из Египта, то Израиль смог познать ничтожество языческих богов того народа, у к-рого евреи находились в рабстве. Поэтому вступление утверждает факт единства и исключительности Господа, Который промышляет о Своем народе. Далее формулируется собственно 1-я заповедь о том, что служение чужим богам является духовной ошибкой: «...да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20. 3).

2-я заповедь (Исх 20. 4–6) запрещает создание к.-л. изображений языческих богов, в частности создание вырезанного из дерева или камня идола («кумира»; евр. פסל, *pesel* от глагола פסל, *pāsal* — вырезать) (*Хэнна*. 1994. С. 141) (в др. месте закона запрещено изготовление и «литых богов» (Исх 34. 17)). Заповедь направлена против егип. и ханаанских культов (один из егип. богов — Апис — изображался в виде быка; филистимский бог *Дагон* — в виде рыбы). В религ. культурах Др. Востока изображения божеств использовались для того, чтобы войти в мистический контакт с божествами и даже воздействовать на них. Через запрет изображения Господь утверждает Себя как Бог, Который неподвластен влиянию людей, как Тот, Кто Сам решает, кому и как помочь. Господь открылся израильтянам как духовная Личность, не видимая телесными очами (Втор 4. 15), поэтому Его нельзя изображать в виде идола. Уникальность Господа требует и единственной в своем роде верности Ему. Нарушение этой верности является грехом, за к-рый «Бог ревнитель» будет карать и последующие поколения.

3-я заповедь запрещает напрасное, бесцельное употребление имени Гос-





пода (קָטַף) вне богословского или богослужебного контекста (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 337*). Это был также запрет клятвы именем Божиим, особенно ложной клятвы (*Collins. 1997. CD ROM Version; Greenberg. 1997. CD ROM Version*).

4-я заповедь — о почитании субботы (Исх 20. 8–11) — предписывает работу в течение 6 дней и отдых в 7-й день. Слово שָׁבַת, *šabbāṭ* (от глагола שָׁבַת — переставать, покоиться) означает «покой, празднование, день отдыха» (*Рыбинский. 1892. С. 14*). По мнению исследователей, установление еженедельного обязательного отдыха для всех членов общества не имело прямых аналогов на Др. Ближ. Востоке (Там же. С. 26–63; *Тантлевский. 2000. С. 209*). Высший авторитет заповеди о субботнем покое обосновывается напоминанием о покое Божием после сотворения Им мира (Исх 20. 11), а в версии Второзакония — необходимостью воспоминания о егип. рабстве и об исходе народа Израиля (Втор 5. 15). Заповедь не ограничивается лишь установлением покоя от обыденных дел, но подчеркивает посвящение субботнего дня Богу: «...день седьмой — суббота — Господу Богу твоему» (Исх 20. 10).

5-я заповедь — «почитай отца твоего и мать твою» (Исх 20. 12) — наряду с этическим имеет и социальный смысл. Глагол קָבַד, *kibbed* в Исх 20. 12 имеет значение «почитать», однокоренной глагол *kābēd* (быть тяжелым) содержит также оттенок «быть богатым, жить в достатке» (ср.: Быт 13. 2; 3 Цар 10. 2), и тогда использованный при формулировке заповеди глагол *kibbed* выражает не только уважение детьми родителей и послушание им, но и материальную помощь им. Заповедь адресована совершеннолетним членам общества Израилева, к-рые обязаны были материально поддерживать престарелых и заботиться о них. Вместе с заповедью о субботе это было важным положением, обеспечивающим социальную стабильность общества. Поскольку почитание престарелых родителей становилось одним из условий завета с Богом, вознаграждение за соблюдение заповеди — благо и долгоденствие на земле обетованной — обещал воздать Сам Господь (Исх 20. 12).

6-я заповедь — «не убий» (Исх 20. 13). В историческом контексте заповедь была адресована народу Из-

раилеву — в большинстве своем свободным собственникам земельных наделов. Заповедь запрещала незаконное убийство невиновных, но, как показывает дальнейшая история народа Израилева, не препятствовала справедливой казни преступников и не накладывала запрета на убийство врагов на войне (*Collins. 1997*).

7-я заповедь — «не прелюбодействуй» (Исх 20. 14) — запрещает внебрачные сексуальные связи. *Прелюбодеяние* — нарушение брачного союза, к-рый является Божественным установлением (см. ст. *Брак*); нарушивший брачный союз, т. о., неблагонадежен и в соблюдении завета Божия (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 338; Хэнна. 1994. С. 142*).

8-я заповедь — «не кради» (Исх 20. 15) — в историческом контексте была направлена прежде всего на предотвращение хищения людей с целью продажи их в рабство (ср.: Быт 40. 15, слова Иосифа, где используется глагол שָׁבַת, как и в Исх 20. 15) (*Герц. 2003. С. 1261*). Кроме того, она запрещала незаконное присвоение чужого имущества, ограждая члена общества Израилева от притязаний со стороны иноплеменников.

9-я заповедь — «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Исх 20. 16) — является логическим продолжением предыдущей, поскольку защищает личное достоинство человека. В практическом отношении заповедь имела важное значение для справедливого судопроизводства (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 338*).

10-я заповедь — «не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх 20. 17) — представляет собой обобщение и предпосылку для соблюдения 2 предыдущих заповедей: только тогда можно избежать злых слов и дел по отношению к ближнему, когда помыслы пресекаются (Там же. С. 338; *Хэнна. 1994. С. 142; Герц. 2003. С. 1263*).

Зап. исследователи выделяют также специфический «культовый декалог» в Исх 34. 14–26, противопоставляя его «этическому декалогу» (Исх 20; Втор 5).

Текстовые варианты. Формулировка декалога во Втор 5. 6–21 в целом совпадает с формулировкой в Исх 20. 1–17 — во всех доступных текстах (в папирусе Нэша, кумран.,

масоретском (МТ) текстах, Септуагинте и самаритянском Пятикнижии).

В масоретской редакции формулировки заповеди о субботе в Исходе и Второзаконии отличаются: «...помни [זָכַר] день субботний, чтобы святить его» (Исх 20. 8) и «храни [שָׁמַר; в синодальном переводе — «наблюдай»] день субботний, чтобы свято хранить его» (Втор 5. 12). Во 2-м случае смысл заповеди не меняется, но ярче выражается мысль о полном прекращении работы: «...чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя как и ты» (Втор 5. 14). Такой вариант, возможно, восходит к самому Моисею, когда он повторял закон с учетом опыта жизни народа в пустыне в течение 40 лет (*Юнгер. 1907. Ч. 2. С. 33*). Позднейшая раввинистическая традиция предполагает, что Моисей слышал из уст Божиих обе формулировки (Шевуот 20b).

Формулировки заповеди о субботе в книгах Исход и Второзаконие отличаются еще нек-рыми чертами. Так, во Втор 5. 15 упоминается только о «соблюдении» субботнего дня (а не о его «освящении», как в Исх 20. 11; ср.: 4QDeutn и греч. перевод LXX, где говорится, что необходимо «соблюдать день субботний и свято хранить его» (*Abegg, Flint, Ulrich. 1999. P. 154*)). Кроме того, важность соблюдения субботы в МТ Исх 20. 11 обосновывается тем, что «в шесть дней создал Господь небо и землю и все, что в них, а в день седьмой почил», а во Втор 5. 15 — иначе: «...помни, что [ты] был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою». Такая двойственность обоснования заповеди в МТ была определенной проблемой для толкователей до находок папируса Нэша и кумран. рукописи 4QDeutn, к-рые имеют более раннюю датировку, чем рукописи МТ, и сочетают оба обоснования заповеди: согласно Втор 5. 15, субботу надо хранить сначала в воспоминание егип. рабства, а затем — буквально так же, как и в Исх 20. 11, — в память о Божественном творении мира в 6 дней (*Ibid.*). Точное содержание 6-й заповеди во Второзаконии в ранний период истории древнеевр. текста (т. е. до II в. до Р. Х.) остается предметом дискуссий.

Все редакции евр. текста содержат варианты заповеди, запрещающей незаконные желания. В Исх 20. 17 говорится: «Не желай дома ближнего





твоего; не пожелай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего». В данном случае под «домом» (בַּיִת) понимается социальная единица — семья и хозяйство ее главы (ср.: Быт 18. 19; 45. 18; Втор 25. 9), поэтому далее конкретизируются лица и предметы, связанные с «домом». Во Втор 5. 21 вначале говорится о «жене ближнего твоего» и затем перечисляется хозяйство: дом, понимаемый уже как строение, поле, раб, рабыня, вол, осел и проч. (Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 338; Greenberg. 1997).

Опубликованный в 1903 г. папирус Нэша (II—I вв. до Р. Х.) содержит текст Д. з. и молитвы «Слушай, Израиль» (Втор 6. 4–9). Последовательность заповедей в папирусе отличается от их расположения в МТ и греч. переводе LXX: запрет прелюбодения расположен после заповеди о почитании родителей перед заповедью «не убий» (Burkitt. 1903. P. 396). В папирусе декалог преимущественно отражает вариант Второзакония, в нек-рых случаях дается смешанный текст из Исхода и Второзакония. В 4-й заповеди папирус следует варианту Исх 20. 8–11 («помни» вместо «наблюдай»), опускаются фразы «как заповедал тебе Господь, Бог твой» и «чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя, как и ты», обновление заповеди: «ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них») с добавлением из Втор 5. 14 (вставлено «ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой»). В 5-й заповеди опускаются слова «как повелел тебе Господь, Бог твой» (как и в Исх 20. 12), но добавляются «и чтобы хорошо тебе было», как во Втор 5. 16. Варианту Второзакония отдается предпочтение в 9-й заповеди («[не произноси]» אָשָׁר בְּשֵׁם יְהוָה, букв.— пустого свидетельства, а не אָשָׁר בְּשֵׁם יְהוָה — ложного свидетельства, как в Исходе) и в 10-й («жена» упом. перед «домом», «поле» — перед «рабом») (Ibidem).

В кумран. библейских рукописях (II в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.) сохранился фрагмент текста стиха Исх 20. 2 (4QpaleoGen-Exod1) (Abegg, Flint, Ulrich. 1999. P. 55) и практически полностью текст декалога из Втор 5. 6–21 (4QDeutn; I в. до Р. Х.), Втор 5. 6–11, 13–15 (4QDeutj), Втор 5. 8–9 (4QDeuto), имеющий некоторые особенности по сравнению с МТ. В кумран. рукописях представ-



Папирус Нэша.
II—I вв. до Р. Х.
(Cantabr. S. Trin. Or. 233)

лена краткая и полная версия Втор 5. 12–15. В краткой текст Втор 5. 12 и 5. 21 не сохранился, текст Втор 5. 14–15 (4QDeutj) совпадает с МТ. В полной версии (представлена фрагментом 4QDeutn) Втор 5. 12 («помни день субботний, чтобы святить его») совпадает с Исх 20. 8 в МТ, во Втор 5. 14 добавлено «в день тот» (совпадает с LXX), имеются и некоторые др. разночтения (Ibid. P. 153–155).

Нумерация заповедей. Библейское указание на «десять» основных «слов», или «повелений», декалога (Исх 34. 28; Втор 4. 13; 10. 4) во многом определило традицию толкования Д. з., не исключая, однако, вариантов деления текста заповедей.

В древнеевр. традиции (Philo. De Dec. 53 sqq., 66 sqq.; Ios. Flav. Antiq. III 5. 5) принята следующая грамматически точная (Greenberg. 1997) классификация: 1-я заповедь — о единстве Бога и поклонении Ему одному (Исх 20. 2–3), 2-я — запрещение изображать небесные объекты и живые существа для служения им (Исх 20. 4–6), 3-я — запрет произносить имя Божие напрасно (Исх 20. 7), 4-я — о соблюдении субботы (Исх 20. 8–11), 5-я — о почитании родителей (Исх 20. 12), 6-я — «не убивай» (Исх 20. 13), 7-я — «не прелюбодействуй» (Исх 20. 14), 8-я — «не кради» (Исх 20. 15), 9-я — запрет лжесвидетельства (Исх 20. 16), 10-я — запрещение домогаться чужой собственности (Исх 20. 17). Эта традиция имела место в Вост. христ. Церкви, ее придерживаются правосл. толкователи (Петр (Мозила), свт. Православное исповедание Кафолической и Апос-

тольской Церкви Восточной. М., 1996. III 50–72; Филарет (Дроздов), свт. Пространный христ. катехизис. СПб.; М., 1999. § 485), а также протестант. и реформатские богословы (Гейдельбергский катехизис 1563 г. Вопр./Отв. 94–114). В средневек. раввинистической и совр. иудейской традиции 1-я заповедь — о единстве Божиим (Исх 20. 2), 2-я — запрет почитания чужих богов и их изображений (Исх 20. 3–6) (Герц. 2003. С. 391–401; Вейнберг. 2002. С. 295; Kadoch. 1997).

Традиция католич. Церкви, восходящая к блж. Августину (Aug. Locut. in Nept. VII 2. 71; ККЦ. 2083, 2142, 2168, 2196–2197, 2331 и др.), а также Церковью Реформации (Лютер М. Большой катехизис. I 1–333 // Книга согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви / Пер. [с англ.]: К. Комаров. С. 447–455) принимает в качестве 1-й заповедь о единстве Божиим и запрет изображений живых существ. При этом искусственно разбивается на 2 части заповедь против домогательства чужой собственности (Исх 20. 17; с учетом неск. иного порядка слов во Втор 5. 21): «не пожелай жены ближнего твоего» (что составляет в этом случае 9-ю заповедь) и «не пожелай дома, раба, рабыни, вола, осла, и вообще ничего, что у ближнего твоего» (10-я заповедь). Иногда Исх 20. 2 рассматривается как вводная формула и не включается в состав декалога, тогда 1-я заповедь формулируется, как в Исх 20. 3–6 (Там же. С. 447–455).

В древности от деления текста на Д. з. зависели представления о распределении их по 2 скрижалям. Иногда к 1-й скрижали относили заповеди, выраженные в утвердительной форме, ко 2-й — в форме запрета. Т. о., предполагалось, что на 1-й и 2-й скрижалях было по 5 заповедей (Philo. De Dec. 50; Ios. Flav. Antiq. III 5. 5, 8; III 6. 5; Iren. Adv. haer. II 24. 4). Нек-рые толкователи (с аллюзией на Мф 22. 37–70) считали, что на 1-й скрижали были начертаны заповеди, относящиеся к Богу, на 2-й — к людям. Отсюда получали, что на скрижалях было соответственно 4 и 6 заповедей (Филарет (Дроздов), свт. Пространный христ. катехизис. § 488; Гейдельбергский катехизис 1563 г. Вопр./Отв. 93; Баптистское вероисповедание 1689 г. Ст. 19. 2) или даже 3 и 7 (Aug. Locut. in Nept. VII 2. 71; Caes. Arel.





Serm. 100A. 12). В Иерусалимском Талмуде отражена имевшая место ок. сер. II в. по Р. Х. дискуссия раввинов, во время которой высказывались разные предположения: Ханакия бен Гамлиель утверждал, что на каждой скрижали было записано по 5 заповедей, другие — по 10 заповедей, Симеон бен Йохай — по 20 (т. е. заповеди дублировались с обеих сторон) (Иерусалимский Талмуд. Шекалим 25а; Сота 36б).

В Ветхом Завете. Кроме Исх 20. 1–17 и Втор 5. 6–21, в ВЗ нигде более не содержится полного перечисления Д. з. Во мн. случаях книги ВЗ упоминают закон Моисея в целом (евр. *תּוֹרָה*, *tôrā*) и его средоточие — декалог. При этом для указания на заповеди в т. ч. и десятисловия используется не выражение «десять слов» (*'āšeret haddəbārīm*), а термин *מִשְׁוֵה*, *mišwā* — заповедь. В терминологии Второзакония различаются религиозно-нравственные постановления закона Моисеева (*מִשְׁוֵה*, *mišwōt*) и религ. уставы и уложения (*חֻקִּים*, *ḥuqqōt*), а также правовые определения и законы (*מִשְׁפָּטִים*, *mišpāṭīm*): «Итак, любите Господа, Бога твоего, и соблюдай, что повелено Им соблюдать, и уставы (*ḥuqqōt*, в синодальном переводе — постановления) Его, и суды (*mišpāṭīm*, в синодальном переводе — законы) Его, и заповеди (*mišwōt*) Его во все дни» (Втор 11. 1).

ВЗ часто подчеркивает необходимость «тщательно исполнять заповеди (*mišwōt*) и закон (*tôrā*), который завещал... Моисей» (Нав 22. 5). Царь Давид завещает Соломону хранить повеления «Господа, Бога твоего, ходя путями Его и соблюдая уставы (*ḥuqqōt*) Его и заповеди Его (*mišwōt*), и определения (*mišpāṭīm*) Его и постановления (*ḥukm*, *ḥōdōt*) Его, как написано в законе (*tôrā*) Моисеевом» (3 Цар 2. 3). Здесь в учении Моисеевом заповеди (*mišwōt*) явно выделяются среди определений (*mišpāṭīm*, букв. — судов, решений) Божиих и Его постановлений (*ḥōdōt*, букв. — свидетельств).

Преступление отдельных заповедей декалога становится причиной страданий народа и обличается мн. библейскими авторами. Нарушение 1-й и 2-й заповедей сынами Израиля стало причиной падения Израильского царства и послужило, по словам автора 4-й книги Царств, возникновению секты самаритян (4 Цар 17. 35–36). Иеремия в пророчествах о 70-летнем плене видит

причину кары Божией в отступлении Израиля от 1-й заповеди (Иер 25. 5–6). По этой же причине прор. Малахия предрекает кару священникам, к-рые «разрушили завет Левия» (Мал 2. 10). После завоевания Ханаана народ Израилев заключает завет с Иисусом Навином и клянется поклоняться одному Господу, «Богу ревнителю», а не чужим богам, подтверждая верность 2-й заповеди декалога (Нав 24. 19–25); о ней же напоминает прор. Иеремия в молитве Господу, «являющему милость тысячам» и воздающему «за беззаконие отцов в недра детям их после них» (Иер 32. 18), когда пророк получил знак надежды на восстановление отпавшего Израиля (приобретение поля в Анафофе (Иер 32. 1–15)). Прор. Наум воспекает грядущий гнев «Бога ревнителя» в пророчестве о Ниневии (Наум 1. 2). Единственное, что просит мудрец от Господа для жизни, — «удалить» от него ложь и суету, нищету и богатство, ибо, довольствуясь только «хлебом насущным», он не допустит пресыщения и не отречется от Господа, не впадет в бедность и не станет красть и употреблять имя Господне всуе (Притч 30. 9).

Важность соблюдения празднования субботы является сквозной темой мн. библейских книг и упоминается в исторических (1 Пар 23. 11; Неем 9. 14 и др.), пророческих (Ис 1. 13; 56. 2; Иер 17. 21; Иез 20. 2, 13, 16, 20, 21; Ос 2. 11; Ам 8. 5 и др.) и в учительных (Пс 91. 1) книгах. В «пророческом слове... к Израилю через Малахию» Господь обличает отступничество и грех Израиля, напоминая о 5-й заповеди декалога: сын почитает отца, но «где почтение ко Мне?» (Мал 1. 6). Сын мудреца должен «направлять сердце... на прямой путь», что возможно только, если он будет уважать родителей (Притч 20. 20) и печься о них (Притч 23. 22). Предрекая разрушение Иерусалима и храма вавилонянами, прор. Иеремия обличает нарушение народом Израилевым мн. предписаний Моисея, в т. ч. 1-й, 6–9-й заповедей декалога (Иер 7. 9). «Зло в очах Господа» — прелюбодеяние и убийство, совершенные Давидом, — имеет страшные последствия (2 Цар 11. 2–12. 19). Неизбежность наказания за нарушение запрета прелюбодеяния подчеркивает мудрец в поучениях (Притч 2. 16–19; 6. 24–35; 7. 4–27), ибо «дом» блуд-

ницы — «пути в преисподнюю» (Притч 7. 27). Кара Божия неминуемо последует и для «замышляющих беззаконие» грабителей — разрушителей 10-й заповеди декалога (Мих 2. 1–2).

В межзаветный период. К III–I вв. до Р. Х. в Палестине сложилась система подробного истолкования закона Моисея, в т. ч. и Д. з., — *галаха*, включавшая детальные толкования положений закона для различных жизненных ситуаций. В ряде случаев галахические инструкции по исполнению закона вели к утрате первоначального смысла заповедей.

Буквализмское понимание запрета на изображение Бога (2-й заповедь) выражалось в стремлении отказаться от *антропоморфизмов* и *антропатизмов* в описаниях, приложимых к Богу. Переводчики Септуагинты (с III в. до Р. Х.) нередко отходили от буквы древнеевр. текста и раскрывали символы: вместо «и раскаялся Господь» (МТ) переведено «и помыслил... и размыслил Бог» (Быт 6. 6–7); вместо «да не прогновется Господь, если я буду говорить» — «да не будет чего-либо, Господи, если я буду говорить» (Быт 18. 30); вместо «они видели Бога Израилева» — «они видели место, где стоял Бог Израилев» (Исх 24. 10–11). Подобные приемы используются в драме *Иезекииля* «Исход» (кон. III в. до Р. Х.), в толковании *Аристовула* на Пятикнижие (II в. до Р. Х.), в письме Аристея к Филократу (сер. II в. до Р. Х.) (см. *Аристея послание к Филократу*), наиболее часто применяются в *таргумах*.

Букв. интерпретация 3-й заповеди привела к полному запрету произносить имя Божие — *יהוה* (за исключением ежегодного праздника *Йом Киппур* (Киддушин 71а; Йшца 40д; *Феофан* (*Быстров*). 1905. С. 9–10. Примеч. 23)). Во II в. по Р. Х. произнесение священного имени уже признавалось достойным смертной казни (Санхедрин X 1; Авода Сара 17б–18а; *Феофан* (*Быстров*). 1905. С. 10–11. Примеч. 24, 25). При чтении ВЗ в синагогах священная тетраграмма произносилась как *Адонай* (*'ādônāy*, букв. — мой Господин). Кумран. рукопись «Мессиянский сборник» (4Q175) показывает, что в I в. до Р. Х. даже существовала традиция, согласно которой священную тетраграмму заменяли символическим изображением в виде 4 расположенных горизонтально точек



(Юревич. 2004. С. 143–148. Рис. В–7). В Евангелии от Матфея, написанном прежде всего для христиан из иудеев, понятие Царства Божия передается через выражение «Царство Небесное» (Мф 3. 2), что отражает практику нач. I в. по Р. Х., к-рая сохранилась и в позднейшем раввинистическом иудаизме (*Стерн*. 2004. С. 46).

После вавилонского плена суббота понималась уже не как средство для освящения человека, пребывающего в завете с Богом, а как установление, требующее от человека обязательного полного покоя и бездействия. Это проявилось прежде всего в предписании, запрещающем употребление в субботу оружия (1 Макк 2. 32–38; ср.: «...кто ведет войну в субботний день... должен умереть» — Юб. 50). Против этого выступил Маттафия Маккавей, который допускал в субботу ведение войны в целях обороны (1 Макк 2. 39–41); этим воспользовался Ионафан Маккавей, одержавший ок. 160 г. до Р. Х. победу в субботний день, отразив нападение неприятеля (1 Макк 9. 34; 10. 43). Тем не менее бездействие иудеев в субботние дни стало причиной взятия Иерусалима Помпеем в 70 г. по Р. Х. (*Ios. Flav. Antiq. XIV* 4. 2–3; *Dio Cassius. Hist. Rom. XXXVII* 16. 17). Др. постановлением галахического характера, связанным с 4-й заповедью, стали законы о «субботнем пути» (ὁδὸς σαββάτου, ср.: Деян 1. 12): на основании Исх 16. 29 (запрет выходить в субботу из лагеря) книжники вывели правило, запрещающее в субботу путешествовать или выходить за городские стены. Было установлено максимально допустимое расстояние, к-рое можно пройти от городских стен в субботу. Это расстояние раввины определяли равным примерно 1 км (CD X 21; Мишна, Эрубин 4; Вавилонский Талмуд, Эрубин 42а; *Рыбинский*. 1892. С. 158). По мнению автора Книги Юбилеев, тот, кто переходит в 7-й день за границу субботнего пути, заслуживает смерти (Юб. 50). Талмуд содержит систему практических правил ограничения передвижения в субботу и ряд исключений; вероятно, некоторые из этих правил были сформулированы уже в конце периода Второго храма (*Рыбинский*. 1892. С. 163 сл.).

Заповедь о почитании родителей в этот период получила неск. одностороннюю интерпретацию. Забота

о родителях к времени возникновения христианства стала восприниматься не как одно из условий исполнения завета Божия, но как естественная обязанность человека. При этом допускалось оставлять родителей без материального попечения, в случае если эти средства отдавались в качестве «корвана» (קורבן, *qorbān*, букв. — приношение, жертва, см.: Лев 1. 2; 2. 12–13 и др.) и рассматривались как «дар Богу», т. е. пожертвование в иерусалимский храм (Мк 7. 11–12; Мф 15. 5–6).

Изменение правовой ситуации в Палестине в период рим. владычества и развитие учения о браке привели к иному пониманию запрета прелюбодеяния. Несмотря на то что законоучители народа Израилева помнили предписание о наказании прелюбодеев через побиение камнями (Ин 8. 4–5; ср.: Лев 20. 10; Втор 22. 22; Числ 5. 11–31), во времена рим. владычества евр. судам было запрещено приводить в исполнение смертный приговор (*Стерн*. 2004. С. 258; ср.: Ин 8. 3–11). Неск. иным стало и отношение к браку — его допускалось расторгать по малозначительным причинам. Иногда раввины одобряли расторжение брака мужем (видимо, на основании Втор 24. 1) потому, что тот нашел более красивую женщину, или потому, что его жена стала немой, пьяницей, эпилептичкой, плохо приготовила обед, или потому, что в течение 10 лет от нее не было детей, либо по взаимному согласию, просто признав брак «ошибкой» (Вавилонский Талмуд, Гиттим 9, ф. 90а; *Ios. Flav. Antiq. IV* 8. 23; XVI 7. 3; *Philo. De vita Mos.* 75–76; *Глубоковский*. 1895. С. 19–20).

Вместе с тем ключевое место декалога в Моисеевом законодательстве по-прежнему осознавалось с т. зр. иудео-эллинистической философии (*Philo. De dec.* 20, 154–155). Важность заповедей, по мнению Филона Александрийского, в том, что в них содержатся основы всех религиозно-нравственных законов (Ibid. 61–63). Первые 5 выражают отношение человека к Богу (Ibid. 64–75, 76–81, 82–95, 96–105, 106–120), 5-я заповедь включена Филоном в эту группу, поскольку родители так же относятся к детям, как Бог — к Своему творению (Ibid. 108). Остальные 5 заповедей рассматриваются Филоном с т. зр. общей морали и имеют целью воспитание как индивида, так и всего общества.

Группу повелений, касающихся отношений между людьми, Филон открывает заповедью «не прелюбодействуй» (Ibid. 121–131), к-рая располагается перед заповедью «не убий» (Ibid. 132–134), поскольку семья является основой человеческого общества (Ibid. 128). Желая показать, что все Моисеево законодательство содержится в десятизаконии, он кратко излагает суть закона Моисея по рубрикам декалога (Ibid. 154–174), при этом отмечает отсутствие в декалоге угроз наказаний за нарушение заповедей, т. к. Бог желает, чтобы заповеди исполнялись не из страха, а из осознания важности заповеданного (Ibid. 176–177).

В трактате Филон обнаруживает знание некоторых традиций палестинской галахи и древнейшей агады, в к-рой так же, как у Филона, существует аллегорическое и нравственное толкование Д. з. (напр., объяснение того, почему заповеди даны в пустыне, употребление единственного числа при обращении к народу Израилеву и др.) (*Берифельд*. 1905. Т. 7. Стб. 129).

В Новом Завете отношение к декалогу обусловлено общим новозаветным пониманием смысла и значения Моисеева закона. По мысли ап. Павла, закон был дан для осознания греховности человеческой природы: полностью исполнить его не мог никто из ветхозаветных людей (Гал 3. 19–20; *Глубоковский*. 1928. С. 44–45). Поэтому закон был приспособлен к нравственному состоянию человека и дан через посредника — прор. Моисея (Гал 3. 20). Грех существовал и до дарования закона, но только через закон грех мог быть познан и вменен в вину как преступление против Божией воли (Рим 5. 13; 3. 20; 1 Тим 1. 9; *Глубоковский*. 1928. С. 46). Существование закона, по учению апостола, имело смысл только до момента пришествия в мир Спасителя, искупающего человека от греха и исцеляющего поврежденную человеческую природу. Поэтому закон Моисея и декалог имели временный служебный характер (Гал 3. 16, 19; *Глубоковский*. 1928. С. 51). Сын Божий дарует полноту Божественного Откровения, призванного теперь не выявлять грех, а открыть человеку путь к совершенству (Мф 5. 48).

В проповеди Иисуса Христа. В толковании заповедей Иисусом Христом в Нагорной проповеди си-найское Откровение ветхозаветному



человеку противопоставляется полноте Откровения Иисуса Христа как Сына Божия: «Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам» (Мф 5. 21, 27, 31, 33, 38, 43). При этом, формально противопоставляя Свой авторитет заповедям декалога, Иисус Христос не только не отменяет их, но Своим новым нравственным учением гарантирует их совершенное исполнение. Говоря о заповеди «не убивай», Христос запрещает вообще всякий напрасный гнев и оскорбления в адрес ближнего (Мф 5. 21–22). Касаясь заповеди «не прелюбодействуй», Он указывает, что даже взгляд на женщину с вождением является прелюбодейством «в сердце» и может стать началом плотского греха (Мф 5. 27–28). Под «прелюбодейством» понимается не только супружеская измена, но и развод без веской причины с последующим вступлением в иной брак (Мф 5. 31–32). Т. о., соблюдение 7-й заповеди декалога супругами, по учению Христову, является условием нерасторжимости брака. Брак может быть расторгнут только тогда, когда одна из сторон впала в распутство; греч. термин *πορνεία* (Мф 5. 32) в отличие от *μοιχεία* означает не только измену с др. состоящим в браке лицом, но и вообще всякий вид сексуальной неверности (Глубоковский. 1895. С. 22; Муретов. 2002. С. 516). В ВЗ за прелюбодеяние предписывалось наказание смертью (Лев 20. 10; Втор 22. 22), что влекло за собой прекращение брака. Хотя во времена рим. владычества в Палестине это предписание уже не соблюдалось, из слов Спасителя следует, что, несмотря на отмену наказания согрешившего супруга, брачный союз в случае прелюбодеяния фактически прекращается (ср.: Мф 19. 3–12; Мк 10. 1–12) (Глубоковский. 1895. С. 22; Муретов. 2002. С. 517–518).

По свидетельству евангелистов, во время земного служения Иисус Христос не нарушал заповедь о хранении субботы (Лк 4. 16), но в то же время не останавливался на букве закона, ибо «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк 2. 23–28). В отличие от *фарисеев*, к-рые считали покой целью и конечным смыслом соблюдения субботы, Он видел в покое лишь средство для освящения этого дня, т. е. деятельного служения Богу, выражающегося в молитве и делах милосердия. Ссылаясь

на обоснование этой заповеди в декалоге, согласно к-рому Бог пребывает в покое после 6 дней творения, Иисус Христос говорит, что божественный покой не является прекращением всякой деятельности вообще: «Отец Мой доныне делает» (Ин 5. 17). Поэтому и человеческая суббота должна быть посвящена др., высшей деятельности.

Отвергая фарисейские постановления о строгом покое в субботу, Христос не отрицал этим необходимости покоя вообще. Суббота, по Его учению, предназначена для особенного служения Богу. Когда следовавшие за Господом апостолы шли в субботу по полям и срывали колосья, это нарушение было вызвано стремлением учеников к постоянному слушанию Божественного учения. Иисус Христос оправдывает их и указывает, что священники в храме совершают богослужение и в субботу, «однако невиновны», а «здесь Тот, Кто больше храма» (Мф 12. 5–6; *Рыбинский*. 1892. С. 236–237).

Кроме богослужения празднование субботы, по учению Христа, должно состоять в совершении дел милосердия и любви (Мф 12. 12). Он показал это многочисленными исцелениями больных в субботу (парализованного при Овчей купели — Ин 5. 1–9; сухорукого — Мф 12. 9–13; Мк 3. 1–5; Лк 6. 6–10; слепорожденного — Ин 9. 1–14; скорченной женщины — Лк 13. 10–13; страдавшего водянкой — Лк 14. 1–4). Соблюдение покоя Христос считал необходимым, только если это служит достижению указанных целей. Поэтому Он не видел нарушения закона в совершении обычного житейского дела в субботу, если оно способствует празднованию священного дня. Поэтому невиновны Его ученики, которые срывают колосья, чтобы слушать Его слово (Мф 12. 1–5), невиновен и исцеленный Им в субботу парализованный больной, который по повелению Христову взял и нес свою постель (Ин 5. 8–9).

Др. особенность отношения Христа к декалогу состоит в том, что его заповеди теперь не мыслятся как основное выражение (Нового) завета Бога с человеком. Основные заповеди нравственного закона, указываемые Господом, — заповеди любви к Богу и ближнему (Мф 19. 16–22; 22. 37–40; Мк 10. 17–31; 12. 29–31; Лк 10. 27; 18. 18–30), известные еще в ВЗ (Втор 6. 4–5; Лев 19. 18), но не

включенные в декалог. Богообщение, которое отражено в НЗ, невозможно без исполнения заповедей декалога, но и не сводится к этому. Богатому юноше, который вопрошал Христа, что делать, чтобы наследовать жизнь вечную, Христос указывает на исполнение заповедей. Однако, как следует из дальнейших слов, более совершенным является непрестанное следование за Христом: «...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). Но выражением НЗ является уже не сумма заповедей, а Крестная Жертва Иисуса Христа и пролитие Им крови за грехи человеческие, т. е. примирение во Христе Бога с человеком (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20). Участие в завете возможно только при таинственном вкушении Тела и Крови Христовых: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 56).

В апостольских писаниях. В НЗ заповеди декалога полностью не приводятся. 5 заповедей упомянуты в беседе Господа с богатым юношей (Мф 19. 16–22; Мк 10. 17–22; Лк 18. 18–23). Христос перечисляет заповеди об отношении к ближнему — с 5-й по 9-ю, но вместо 10-й указывает на Лев 19. 18б — заповедь, к-рую он назвал наибольшей («люби ближнего твоего, как самого себя» — Мк 12. 28–31). Высокий авторитет нравственного содержания декалога сохраняется и для авторов НЗ. Ап. Павел говорит, что Д. з. можно понимать как развернутую формулировку основного нравственного закона: «Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай [чужого]» и другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим 13. 9).

В НЗ часто приводятся ссылки или аллюзии на заповеди декалога. Иисус Христос словами 1-й заповеди (со ссылкой на ВЗ) отвергает 3-е искушение от диавола (Мф 4. 10), а также упоминает ее в беседе с книжником (Мк 12. 29), подчеркивая необходимость возлюбить Бога. В развитие запрета упоминать имя Божие напрасно Христос совершенно запрещает клятву, ибо все во власти Бога (Мф 5. 33–37, ср.: 23. 16).

Ап. *Иаков* говорит о 1-й заповеди как об основе веры в Бога (Иак 2.



19). На примере 6-й и 7-й заповедей («не убивай», «не прелюбодействуй») он показывает, что нарушение одного установления нравственного закона равносильно нарушению всего закона (Иак 2. 10–11).

Ап. Павел, обсуждая в 1-м Послании к Коринфянам вопрос, оскверняет ли христианина вкушение идоложертвенной пищи, исходит из букв. понимания 1-й заповеди: идоложертвенное не может осквернить человека, т. к. Бог один и никакие существа на небе или земле не могут быть поставлены на один уровень с Ним, даже если их ошибочно и называют «богами» (1 Кор 8. 4). Но если вкушение идоложертвенного является публичным актом, к-рый маловерные или неверующие (не понимающие сути 1-й заповеди) рассматривают как отступление от веры, христианин должен отказаться от этого, чтобы никого не ввести в соблазн (1 Кор 8. 7–13). В Послании к Ефессянам он связывает мысль о единстве истинного Бога с идеей о единстве веры и однократности Крещения (поскольку это таинство есть входение в Церковь) (Еф 4. 6), а в 1-м Послании к Тимофею — с учением о том, что только один «посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим 2. 5).

Основные предметы 2, 7 и 8-й заповедей (запреты красть, прелюбодействовать и поклоняться идолам) становятся темами нравственных назиданий ап. Павла: «Проповедуя не красть, крадешь? говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь?» (Рим 2. 22; ср.: Гал 5. 20; Еф 5. 5). Заповедью о почитании отца и матери ап. Павел обосновывает призыв к детям слушать родителей («ибо сего требует справедливость») и к родителям — воспитывать детей «в учении и наставлении Господнем» (Еф 6. 1–4; Кол 3. 20). Имея в виду запрет прелюбодейства, апостол рассуждает о смысле и ценности брака, а также указывает на уникальность брачного союза, на недопустимость для разведенных повторного вступления в брак (1 Кор 7. 1–11). Он призывает христиан избегать общения с теми, кто лишь внешне являются христианами, но на деле нарушают 1, 7 или 8-ю заповедь (с «идолослужителями», «блудниками», «лихоимцами» или «хищниками» — 1 Кор 5. 9–11); подобные им «Царства Божия не наследуют»

(1 Кор 6. 9–10). Нарушителя 9-й заповеди — «любостяжателя» — ап. Павел рассматривает как «идолослужителя», к-рый вместе с «блудниками» «не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф 5. 5). Необходимость исполнения 7-й и 10-й заповедей подчеркивается в призыве апостола в Евр 13. 4–5 к воздержанию от блуда, прелюбодейства и сребролюбия. Предлагаемое им правило действительного покаяния: «Кто крал, впред не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Еф 4. 28) — напоминает читателям о 8-й заповеди.

Отношение к субботе в Новом Завете и раннем христианстве.

Апостолы в понимании субботы следовали Иисусу Христу, согласно Которому основной смысл субботы — освящение через служение Богу и дела милосердия по отношению к ближним. Соблюдая предписание 4-й заповеди о покое, апостолы даже не решились в субботу после погребения Иисуса Христа пойти ко гробу, чтобы помазать Его Тело ароматами (Лк 23. 56). Иерусалимская община первохристиан также долго не отступала от соблюдения Моисеева закона, а ее предстоятель, ап. Иаков, пользовался за это большим уважением иудеев и даже был назван праведным (Euseb. Hist. eccl. II 23). Ап. Павел, по его словам, не сделал ничего «против отеческих обычаев» (Деян 28. 17), а в субботу всегда посещал синагоги и даже пользовался этими собраниями для проповеди Евангелия (Деян 13. 14; 18. 4).

Апостолы понимали преходящий характер ритуального Моисеева закона и поэтому допускали исполнение ветхозаветных обрядов верующими из числа иудеев — из снисхождения к их духовной немощи и укорененности в традиции, но не требовали того же от христиан из язычников. Прозелит Корнилий был крещен без принуждения соблюдать Моисеев закон и без *обрезания* (Деян 10. 1; 11. 3). На Иерусалимском апостольском Соборе вопрос о христианах из язычников был решен т. о., что они должны были «воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того», что они не хотели бы и сами испытать (Деян 15. 29). Христиане из язычников освобождались не только от формальных предписаний Моисеева обрядового



Спор о субботе.
Роспись ц. Богоявления в Ярославле.
1693 г.

закона, но и от соблюдения субботнего дня. Ап. Павел резко осуждает ревнителей ветхозаветного закона среди христиан, к-рые пытались настаивать на соблюдении субботы (Гал 4. 9–10; Кол 2. 16–17).

Понимание субботы как дня освящения получило в раннехрист. Церкви развитие: теперь каждый день недели возводился по значению до дня субботнего. Только через победу над грехом во Христе, через возвращение к единству с Богом человек может войти в истинный покой — «удостоиться посильного участия... в Божественном блаженстве» (Лопухин. Толковая Библия. Т. 11. С. 451). По словам ап. Павла, «для народа Божия еще остается субботство» (Евр 4. 9), но термин «субботство» (*σαββατισμός*) выражает здесь стремление к ежедневному освящению жизни во Христе и не указывает более на субботу как на особый священный день недели.

Для совместных собраний и общественной молитвы апостолы избрали 1-й день недели — день, в к-рый произошло *воскресение Иисуса Христа* (апостолы были вместе в день воскресения Христа — Мк 16. 14; Лк 24. 33; Ин 22. 19; через неделю вновь видели Воскресшего — Ин 20. 26; были вместе в Сионской горнице и через 7 недель после Воскресения — Деян 2. 1). Воскресный день становится символом НЗ, поскольку именно в этот день апостолы собирались для того, чтобы совершить «преломление хлеба» (Деян 20. 7) — Божественную литургию (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20) (см. ст. Вос-



кресенье). В христианстве воскресный день наполнен тем глубоким смыслом, который Иисус Христос вкладывал в понятие субботы. Празднование этого дня повсеместно утвердилось в христ. Церкви в кон. I — нач. II в. по Р. Х. (*Barnaba. Ep. 15; Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 40; Didache. 14; Iust. Martyr. 1 Apol. 67; Idem. Dial. 10; Tertull. De idolatr. 15*). Суббота была воспоминанием творения мира Богом, воскресный день стал памятью об искуплении и воссоздании мира воплотившимся Сыном Божиим (*Рыбинский. 1892. С. 245*).

Свящ. Димитрий Юревич

В древней Церкви. При небольшом числе толкований на весь декалог ссылки и комментарии на отдельные заповеди встречаются практически у всех отцов Церкви и церковных писателей в проповедях, богословских и апологетических трактатах и т. п. Краткие комментарии на декалог есть в толкованиях на кн. Исход блж. *Феодорита Кирского (Theodoret. Quaest. in Ex. // PG. 80. Col. 225–298)*, прп. *Ефрема Сирина (In Exod.)*, блж. *Августина Гиппонского (Quaest. in Hept.; Locut. in Hept. Lib. II: Locutiones Exodii // CCSL. Vol. 33. P. 404–423)*, в гомилиях на кн. Исход Оригена (*Orig. In Exod. hom.*) и др., но наиболее развернутое толкование заповедей дается в трактате свт. *Кирилла Александрийского «О поклонении и служении в Духе и Истине» (Cyr. Alex. De adorat. // PG. 68. Col. 132–1125)* и кратком соч. свт. *Григория Паламы «Десятословие Христова законоположения» (Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1089–1101)*.

Святоотеческие комментарии на десятисловие, как правило, излагаются в широкой перспективе Божественного Откровения. Законодателем и Ветхого и Нового Заветов является Бог Троичный в Лицах. Закон дан Отцом через Сына и в Св. Духе: «Ибо испрашивал закон Моисей, как служитель, как посредник и пособник Божественных Откровений; а Бог отвечал Своим гласом, то есть через Сына: потому что голос и Слово Отца — Сын. От Него же закон, хотя и сказано, что он через ангелов» (*Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 489b*). Сын Божий воплощается не для того, чтобы разрушить закон, но исполнить, «так, например, заповедь «не убивай» не уничтожается заповедью «не гневайся»; напротив, последняя служит дополне-

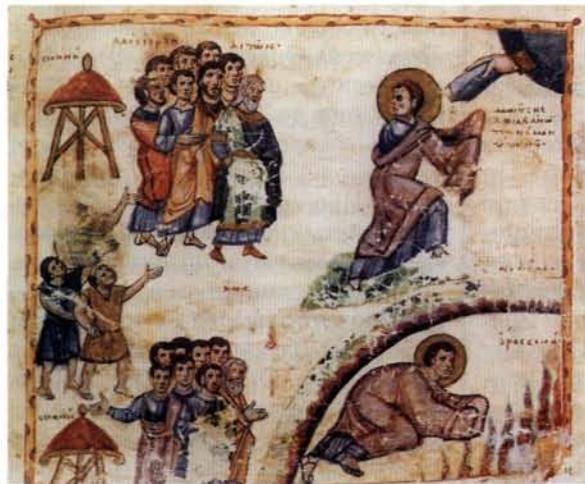
нием и утверждением первой. То же самое должно сказать и о всех прочих» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16*). Правильное понимание заповедей возможно только через принятие благовестия Христа, через духовное созерцание: «...закон да будет связан со Христом духовным созерцанием... Еже убо Бог сочета, человек да не разлучает, отделяя закон от созерцания во Христе, прилепляясь к одной только тени и не принимая истину за первообраз прообразов» (*Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 492b*). Истинное постижение заповедей возможно при условии аскетического делания. Как пишет свт. Василий Великий, «знаем также, что и Моисей во время поста взшел на гору. И не осмелился бы приступить к дымящейся вершине, не дерзнул бы взойти во мрак, если б не вооружил себя постом. Во время поста принял он заповедь, перстом Божиим начертанную на скрижалях» (*Basil. Magn. De jejun. 1*).

По толкованию прп. Максима Исповедника, каждая заповедь имеет особый «логос», постижение которого возможно только во Христе. Ибо только Он имеет в полноте «дух

Декалог, как и весь закон Моисеев, рассматривался церковными авторами в перспективе евангельского приготовления (*Ioan. Chrysost. In Galat. Comment. III 4 // PG. 61. Col. 654*). Понимаемые в свете НЗ Д. з. сохраняют значение для христ. жизни. Одни из этих заповедей «необходимо исполнять и телесно (т. е. буквально.— А. Т.), и духовно, а другие только духовно. Например, [заповеди] не прелюбодействуй, не убивай, не укради и тому подобные нужно исполнять и телесно, и духовно... а заповедь об обрезании, хранении субботы... и им подобные только духовно» (*Maximus Conf. De carit. Cent. 2*).

2 скрижали, по мнению св. Ефрема Сирина, символизировали 2 главные заповеди о любви к Богу и ближнему, ибо «на этих двух заповедях висит закон — то есть естественные законы, которые находятся в законе и пророках» (*Ephraem Syr. In Gen. // Tonneau R. M. Sancti Ephraem Syri in Genesis et in Exodum commentarii. Louvain, 1955. P. 150. (CSCO; 153. Scr. Syr; 72)*).

Деятельное исполнение заповедей христианами способно возвести к истинному богопознанию. «Поскольку Бог Слово, сокрытый в Своих десяти заповедях, воплощается в нас, сходя к нам че-



*Прор. Моисей
получает скрижали завета.
Миниатюра
из Христианской топографии
Космы Индикоплова. Нач. XI в.
(Sinait. gr. 1186. Fol. 75v)*

рез делание [заповедей], а возводит нас через ведение, возвышая нас, пока не дойдем до высшей из всех заповедей «Гос-

подь Бог твой един есть»» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 61 // PG. 90. Col. 833bc*).

Нередко Д. з. сопоставляются с естественным нравственным законом. Сщмч. Иустин Философ утверждает, что «Бог установил то, что всегда и везде является справедливым, и любой народ знает, что блудодеяние, супружеская измена, убийство и тому подобное есть грех. И всякий человек, совершающий такие дела, не может освободиться от мысли, что совершает беззаконие, за исключением людей, одержимых нечистым

рез делание [заповедей], а возводит нас через ведение, возвышая нас, пока не дойдем до высшей из всех заповедей «Гос-

подь Бог твой един есть»» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 61 // PG. 90. Col. 833bc*).

Нередко Д. з. сопоставляются с естественным нравственным законом. Сщмч. Иустин Философ утверждает, что «Бог установил то, что всегда и везде является справедливым, и любой народ знает, что блудодеяние, супружеская измена, убийство и тому подобное есть грех. И всякий человек, совершающий такие дела, не может освободиться от мысли, что совершает беззаконие, за исключением людей, одержимых нечистым





духом или испорченных плохим воспитанием или привычками» (*Iust. Martyr. Dial.* 93). Естественный нравственный закон по смыслу тождествен с декалогом и известен язычникам (ср.: *Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch.* 12. 6 // PG. 49. Col. 133–134). Богооткровенный закон, данный Моисею, раскрывает и выявляет содержание естественного нравственного закона (см. в ст. *Естественная теология*).

Декалог, как и весь закон Моисеев, рассматривался церковными авторами в перспективе евангельского приготовления (*Ioan. Chrysost. In Galat. Comment.* III 4 // PG. 61. Col. 654). Он широко использовался для научения оглашенных. Блж. Августин, напр., советовал наставлять оглашенных во всех заповедях десяти заповедей, ибо народ Израилев, перешедший Чермное м. (что типологически символизировало таинство Крещения), также получил все Д. з. (*Aug. De Fide et Operibus.* 11 // PL. 40. Col. 208).

Важнейшее значение для христианской Церкви всегда имела 1-я заповедь (*Iust. Martyr. Dial.* 90), обосновывавшая веру в Единого Бога: «А что Бог один, а не много богов со стороны верящих божественному Писанию не подвергается сомнению. Ибо в начале законодательства Господь говорит: Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя из земли Египетския» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 1. 5). По мнению отцов и учителей Церкви, исполнение 1-й заповеди подразумевало истолкование ее в свете учения о Св. Троице. Единый Бог не бессловесен, Слово Его совершенно и имеет ипостасное бытие (*Ibid.* 1. 6). Отрицающие триадилогическое прочтение 1-й заповеди, т. о., остаются в неведении истинного Бога и мыслят подобно иудеям. «Мы не будем сокращать по-иудейски естество Божества в одного только Бога Отца, — пишет свт. Кирилл Александрийский, — но как бы расширим его в Святую и Единую Троицу; вместе с тем, различая его по свойству лиц и по особенностям ипостасей, опять сократим его в Единого Бога по причине тождества существа, и Ему будем служить, Ему поклоняться, призывая Отца и Сына и Святого Духа. Ибо сказано: да не будут бози инии разве Мене (Исх 20. 3)» (*Cyr. Alex. De adorat.* 6 // PG. 68. Col. 412–413). Единая и многообразная энергия открывающегося

людям Бога Троицы позволяет познать, что «Господь, Бог твой, Господь един есть» по природе, «познаваемый в Отце, Сыне и Святом Духе», — пишет свт. Григорий Палама (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1089).

Запрет почитания кумиров сохранял актуальность для христиан первых веков, живших в языческом окружении в ситуации утверждения имп. культа. Христиане не только принимали мученическую смерть, чтобы «ни в чем не противоречить заповеди» (*Orig. Contr. Cels.* 5. 6), но и призывались, не отступая от знания «единого по естеству Бога», «гнушаться вводящими кроме сего что-либо другое и весьма охотно падать на идолов, разрушать капища и за ничто считать эллинские святыни» (*Cyr. Alex. De adorat.* 6 // PG. 68. Col. 416).

Смысл самонаименования Господа «Богом ревнителем» во 2-й заповеди (Исх 20. 5б) некие авторы поясняли примером жениха, к-рый желает видеть невесту целомудренной и принадлежащей только ему, — точно так же Господь, желая отклонить евреев от блуда, т. е. почитания демонов, устрашает их Своей ревностью (*Orig. Exhort. ad martyr.* 9; *Theodoreth. Quaest. in Ex.* 39). В словах Господа о наказании детей за вину отцов до 3-го и 4-го родов (Исх 20. 5) «скорее открывается Божие человеколюбие, чем несправедливость. Ибо, произнесши ее, Господь добавляет: «ненавидящих Меня», т. е. если «внуки и правнуки подражают в нечестии отцам и дедам, в таком случае посылается на них наказание» (*Theodoreth. Quaest. in Ex.* 30; *Cyr. Alex. De adorat.* 6 // PG. 68. Col. 412). Раскрывая содержание заповеди, отцы Церкви подчеркивали, что к идолослужению относятся всякого рода прорицания и гадания и проч. (см., напр.: *Ibid.* Col. 441–445).

В аскетической письменности служение кумирам нередко отождествлялось со служением страстям, а необходимость ниспровержения кумиров — с необходимостью очищения сердца. По словам свт. Иоанна Златоуста, «идолослужитель» «поклоняется страстям, вместо того, чтобы овладеть страстью... Проклят жертвенник любостяжания! Если придешь к жертвеннику идолов, почувствуешь от него запах крови козьей и крови быков; если же подойдешь к жертвеннику любостяжания, по-

чувствуешь тяжелый запах человеческой крови» (*Ioan. Chrysost. In Eph.* 18. 2).

Попытка иконоборцев (см. ст. *Иконоборчество*) истолковать 2-ю заповедь как запрет поклоняться иконам стала причиной возникновения множества апологий ее церковного понимания. Воплощение Сына Божия открывает возможность как познания Бога во Христе, так и Его изображения. Возможность создавать образы существует благодаря тому, что Бог превечно рождает Свой живой образ — Сына и творит человека по Его образу (*Ioan. Damasc. De imag.* 3). Иконоборцы, отрывая заповедь Писания от контекста, не понимали ее смысла — «чтобы мы не служили твари паче Создателя и, кроме одного только Творца, [никому] не воздавали служебного поклонения» (*Ibid.* 6).

Основу церковного понимания этой заповеди дают вероопределения VII Вселенского Собора, установившие, в чем отличие почитания икон от служения Богу. Толкование этой заповеди в связи с определениями Собора представлено у свт. Григория Паламы: «Сделай изображение [τὴν εἰκόνα] Того, Кто вочеловечился ради нас, [сделай] из любви к Нему и [глядя на] это изображение вспоминай о Нем, поклоняйся Ему, возводя свой ум от [изображения] к поклоняемой плоти Спасителя, Которая сидит одесную Отца на небе». Изображения святых также следует почитать «в силу твоего к ним отношения и расположения и величайшего почтения, вознося свой ум от изображения к самим [изображаемым]» (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1092). При этом христиане не обоготворяют изображения, а посредством их поклоняются Единому Богу (*Ibid.* Col. 1089). Свт. Григорий, раскрывая содержание этой заповеди, подчеркивает реальное присутствие благодати Божией в вещественном мире — в телах людей, в иконах и символах — как обоснование их почитания: «...ибо не отошла от них благодать Божия, как и при животворяющей смерти Христа от Его поклоняемого тела не отошла [полнота] Божества» (*Ibid.* Col. 1093).

Запрет произнесения имени Божия напрасно, по мнению неких авторов, обусловлен тем, что «именем Божиим» в Писании выражается личностный характер бытия Божия. Если человек, не зная, что





есть Бог по существу, все же обращается к Нему в молитве с покаянием и благоговением, то он познает Бога в окружающем мире, в Промысле, в наказании, в действиях личного Бога через произнесение Его имени в молитве (*Orig. De orat.* 24. 2–3). Поэтому имя Божие должно произноситься только в молитве, наставлениях и т. п. (*Theodoreth. Quaest. in Ex.* 41). Формальный аспект заповеди о почитании имени, ее формулировку от 3-го лица, по мнению Евсевия Кесарийского, нужно понимать в том смысле, что Бог Сын научает почитать Отца (*Euseb. Demonstr.* V 16. 243).

Некоторые отцы считали такие ереси, как, напр., *арианство*, полагавшие Христа творением, преступлением против этой заповеди (*Aug. Sermon.* 9. 3). Всякий христианин во исполнение этой заповеди должен соблюдать осмотрительность в речах и всегда быть правдивым: «Нарушение клятвы есть отречение от Бога... а ты будь правдив во всех речах твоих и придашь им надежность клятвы» (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1093). Прямое богохульство не останется без наказания (*Cyr. Alex. De adorat.* 6 // PG. 68. Col. 476).

Заповедь о соблюдении субботы, по учению отцов Церкви, должна в первую очередь исполняться в духовном, а не в букв. смысле, как соблюдали ее иудеи (*Aug. Ep.* 55). Отказ от рабского труда в субботу для христиан символизировал отказ от рабства греху; священный покой человек получает при добром свидетельстве совести (*Idem. Sermon.* 8. 6). Духовное субботствование во Христе есть призыв христиан к определенному образу жизни, «когда, отдыхая от мирских попечений, от суетного шатания, удаляясь от порочности и свергая иго греха, успокаиваемся наконец в свободе святости» (*Cyr. Alex. De adorat.* 7 // PG. 68. Col. 496). 3-я заповедь содержит идею свободы, сердечного покоя и тишины помыслов, что достигается доброй совестью, при этом освящение субботнего дня возможно благодаря вселению Св. Духа, Который только и способен даровать эту свободу (*Caes. Arel. Sermon.* 100. 4). Заповедь о соблюдении 7-го дня для христиан заменяется почитанием дня Господня — 1-го дня недели, в который свершилось воскресение Спасителя. «Этот день,— призывает свт. Григорий Палама,— считай святым и не

занимай его никаким житейским делом, кроме необходимого... Сим образом, имея Бога местом прибежища, ты не преступишь [закона], не дашь возгореться пламени страстей, не взвалишь на себя ношу греха и освятишь день субботний, субботствуя неделанием зла» (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1093, 1096).

Духовное толкование субботы открывает широкую перспективу для типологических сопоставлений. «Последний день седмицы может означать... время пришествия Спасителя нашего, Который явился при скончании и едва не при самом исходе настоящего века» (*Cyr. Alex. De adorat.* 7 // PG. 68. Col. 493d). Сотериологическая перспектива истолкования этой заповеди позволяет сопоставить ее с *Великой субботой* — днем покоя Спасителя во гробе. Этот день есть завершение новотворения, ибо в субботу Сын Божий оживотворяет и воссоздает павшего человека. Совершив домостроительство спасения, Иисус Христос *въ настоящій пакѣ седмый дѣнь оупокон, совершѣннымъ дѣломъ оупоконїемъ, живото-естѣственнымъ и спитѣльнымъ оуснѣвъ снѣмъ* (Синаксарь по 6-й песни канона на утрени в Великую субботу).

Заповедь о почитании родителей рассматривалась многими отцами Церкви как важнейшая, определяющая отношения между людьми (*Ioan. Chrysost. In Eph.* 18. 2). Почитать отца нужно, даже если он очень беден, ибо он может дать потомкам последнее благословение — «богатство освящения», большее, чем земное богатство (*Ambros. Mediol. De Patriarch.* I 1). Забота о родителях, по учению христ. авторов, должна быть не показной, но действительной помощью для их жизни (*Orig. In Matth.* 11. 9; *Hieron. Ep.* 123. 6). «Забиться о своих родителях, ибо они — первое, что ты увидел, открыв свои глаза. Человек, который не чтит родителей, не будет почитать никого», — пишет блж. Августин (*Aug. Sermon.* 9. 7).

Почитать отца и мать необходимо, потому что «посредством их Бог ввел» человека «в жизнь и они вместе с Богом» являются «виновниками» его «бытия» (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1096); родители, кроме того, понимаются как «образ Создателя, призывающего к бытию небывшее некогда» (*Cyr. Alex. De adorat.* 7 // PG. 68. Col. 509). Любовь к родителям имеет подлинное оп-

равдание только в контексте богопочитания. «Почитай и люби их после Бога,— пишет свт. Григорий Палама,— если любовь к ним содействует любви к Богу, если же не содействует, то беги от них, а если они инославные и противостоят тебе, особенно в том, что относится к истинной и спасительной вере, то не только беги, но даже возненавидь и не только их, но и всех сродников и прочих друзей и близких» (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1096). Иисус Христос, показывая необходимость почтения к родителям, удостоил попечения Свою Матерь (*Cyr. Alex. De adorat.* 7 // PG. 68. Col. 513).

Заповедь о почитании родителей традиционно относилась к почитанию старших и особенно духовных наставников. Обращаясь к читателю, свт. Григорий Палама подчеркивает, что их надо почитать как «тех, кто превратил твое бытие в благобытие, кто передал тебе свет знания, кто научил тебя откровению истины, кто вновь родил тебя банею возрождения и вложил в тебя надежду воскресения, бессмертия и наследия нескончаемого царства, из недостойного сделал тебя достойным вечных благ, из земного сделал небесным, вместо временного — вечным, сыном и учеником уже не человека, а Богочеловека Иисуса Христа» (*Greg. Pal. Decalog* // PG. 150. Col. 1096).

«Не убивай» — «эта заповедь дается Господом без пояснений, потому что совесть наша заранее научила нас этому по естеству» (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch.* 12. 9). Убивающий, т. о., совершает насилие над своей природой, ибо Господь «вложил в нашу природу силу, побуждающую любить других» (*Idem. In Eph.* 2. 3).

Смысл этой заповеди открывается в свете НЗ. «Закон повелевает не убивать,— пишет св. Максим Исповедник,— а всякий, кто таковой заповедью желает седмижды очиститься, не только отвращается от совершения [своими] руками убийства, но и если видит алчущего — питает его, видит жаждущего — напояет, нагого — одевает, странника — вводит [в свой дом], если увидит больного, не презрит его, если увидит заключенного в темнице, придет к нему, и просто [говоря] — тот, кто одно из этого не сделал, совершил убийство, ибо позволил [кому-нибудь] из них умереть в их [обстоятельствах], имея возможность приобрести себе того,





кто в нем нуждался. Итак, шесть перечисленных выше заповедей Господа собираются в одну заповедь Закона: не убий» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 148*).

Свт. Григорий Палама обосновывает эту заповедь учением о богосынстве человека: «Не убивай, чтобы не отпасть тебе от сыновства Тому, Кто и мертвых делает живыми, и не усыновиться делами тому, кто изначала есть человекоубийца» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*). Рассматривая причины греха убийства, свт. Григорий выявляет последовательность страстей, приводящих к его совершению, и предлагает в качестве врачевания евангельскую заповедь: «Убийство происходит от удара, удар — от гордости, а она — от гнева, гнев же возникает, когда кто-то наносит нам ущерб, удар или оскорбление, поэтому Господь сказал: Отнимающим у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку (Лк 6. 29). Так и ударившему тебя не отвечай ударом и оскорбившему не воздавай оскорблением. Ты тем и себя самого и обидчика твоего предохранишь от греха убийства» (*Ibidem*).

По мнению блж. Августина, воины, убивавшие на войне, неповинны в преступлении этой заповеди, и хотя убийство есть зло, но убивающие по послушанию приказу свободны от наказания (*Aug. De mendacio. 13. 23 // PL. 40. Col. 504*). (В канонических правилах фиксируется, однако, иная т. зр., ср., напр., Афан 1 и Васил 13, где предписывается 3-летняя епитимия; см. ст. *Воинская служба*.) Эта же заповедь обосновывает запрет самоубийства (*Idem. De civ. Dei. I 20*).

Преступление 7-й заповеди называется отцами Церкви делом противным природе. «Блуд не есть дело природы» и «прелюбодеяние... следствие тщеславия, чувственного раздражения и чрезмерного сладострастия», в то время как «добродетель воздержания и чистой семейной жизни сообразна с природой» (*Ioan. Chrysost. In Eph. 2. 3*). Свт. Григорий Палама истолковывает эту заповедь в экклезиологическом смысле: «Не прелюбодействуй (Исх 20. 14), иначе станешь ты уже не членом Христовым, а членом блудницы и будешь отсечен от Божественного тела и ввержен в геенну» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1097*). «Из преступлений, относящихся к женщине,

всех более тяжкое есть прелюбодеяние, которое разрушает брак другого человека и разлучает уже соединенных» (*Cyr. Alex. De adorat. 8 // PG. 68. Col. 511*), но заповедь имеет и духовный смысл: «...жене, сочетавшейся мужу по закону, весьма хорошо можно уподобить душу, сочетавшуюся и соединенную со Христом при посредстве веры и Духа» (*Ibidem*). Поэтому из всех преступлений, касающихся «человеческих душ всех более нечестивое и нетерпимое есть старание растлить душу не какую, но некоторым образом уже сочетавшуюся браком и соединенную со Христом — горним и небесным женихом» (*Ibidem*).

Истолковывая 7-ю заповедь, свт. Григорий Палама призывает стремиться к более совершенной жизни. С нечистыми помыслами необходимо бороться в самом зачатке, «выкорчевывая из себя самого горькие корни, не будешь пожинать смертоносных плодов, но получишь плод чистоты и присущую ей святость, без которой никто не узрит Господа» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1097–1098*). Иоанн Кассиан Римлянин указывал, что в духовном смысле эта заповедь относится к почитанию ложных богов — идолопоклонство есть вид духовного прелюбодеяния (*Ioan. Cassian. Collat. XIV 11. 2*).

Грех воровства в святоотеческих толкованиях понимается как нарушение заповеди о любви к Богу и ближнему: «Не кради, чтобы Ведающий сокровенное (Дан 13. 42) не воздал бы тебе отмщением многократным за пренебрежение к Нему. Ты же, напротив, от имени твоего тайно подавай нуждающимся, чтобы сторицей получить от Бога, видящего тайное, и жизнь вечную в будущем веке» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*). Бедность человека не может служить оправданием воровства. «Бедность скорее заставляет трудиться, а не красть... воровство происходит от лени, а бедность порождает обыкновенно не леность, а трудолюбие» (*Ioan. Chrysost. In Eph. 2. 3*).

Запрет лжесвидательства, по словам свт. Григория Паламы, дан, чтобы человек не уподобился «тому, кто в начале оболгал Бога перед Евой» и не навлек «на себя проклятие вместе с ним» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*). Всякая ложь, нарушающая 9-ю заповедь, запрещена,

ибо порождает грех. Если кто-то считает, что это не так, то противоречит словам Писания: «...клеветущие уста убивают душу» (Прем 1. 11) и «Ты погубишь говорящих ложь» (Пс 5. 7), поэтому и Господь говорит: «...да будет слово ваше: «да, да»; «нет, нет»» (Мф 5. 37) (*Aug. De mendacio. 5. 6 // PL. 40. Col. 491*). Особенно тяжким является грех лжесвидательства из алчности (*Idem. Serm. 75. 5*). Доверие христианин должен приобретать не клятвами именем Божиим, но своим поведением (*Ioan. Chrysost. In Eph. 2. 4*).

Особое внимание в святоотеческих комментариях уделяется 10-й заповеди, обращенной к помыслам человека — причине совершения грехов. Часто человек не замечает того, что происходит внутри его, но если он старается преодолеть помысл, то грех обнаруживается (*Aug. Serm. 26. 9*). Нужно обуздывать себя не из боязни наказания, а для очищения сердца (*Ibid. 169. 8*). Хотя в законе Моисеевом и не говорится о наказании, но поскольку за неподобающим желанием следует грех, он не остается безнаказанным (*Greg. Magn. In Evang. 34 // PL. 76. Col. 1247*). Греховное пожелание приводит к падению: «Желание, воспринятое в душе, рождает грех, а грех осуществленный производит смерть». Такое желание должно быть преодолено противоположной добродетелью: «Ты же не желай чужого и, если можешь, не дай алчности овладеть тобой, но, напротив, из своих средств уделяй просящему и милуй сколь доступно того, кому потребна милость, и не отвращайся от хотящего занять у тебя (Мф 5. 42)» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*).

Свящ. Александр Тимофеев

В средневековом иудаизме. Согласно агаде, датой провозглашения Д. з. является суббота, приходившаяся на 6-й день 3-го месяца (Шевуот 86б). Первоначально возглашаемый в ежедневном храмовом богослужении (Мишна, Танхума. 5. 1), а также сохранявшийся в *филактериях* периода Второго храма, декалог позже был удален из богослужения, чтобы опровергнуть утверждения иудейской секты, что на Синае были даны только Д. з. (Иерусалимский Талмуд, Берахот I 3с). Вновь введенный в результате реформ в субботнее богослужение, декалог традиционно возглашался во время регулярных недельных чтений, а также на празд-





ник Шевуот (Пятидесятницы). Высокое религ. значение Д. з. подчеркивалось тем, что община слушала их чтение стоя, хотя эта практика критиковалась Маймонидом, к-рый был против того, чтобы люди думали, что эта часть Торы важнее других.

Иудейская экзегеза занималась прежде всего вопросами нумерации заповедей, распределения их на 2 скрижалях, акцентировала внимание на различии между вариантами Исх 20 и Втор 5, а также на исследовании смысла отдельных заповедей. Первые 2 заповеди в раввинистической лит-ре рассматривались как особо важные, т. к. они сформулированы от 1-го лица и считались сказанными народу непосредственно Богом (Вавилонский Талмуд, Маккот 24а). 10-я и 7-я заповеди, по мнению мн. раввинов, имплицитно содержали все проч. заповеди декалога, и их нарушение неизбежно должно было вести к нарушению всех др. заповедей. Согласно господствующему мнению, заповеди распределялись равномерно на 2 скрижалях, в то время как нек-рые экзегеты считали, что каждая скрижаль содержит текст всех заповедей (Шемот Рабба 47). Различия между вариантами заповедей решали предположением, что они были сказаны одновременно (Вавилонский Талмуд, Шевуот 20b; Рош Ха Шана 27а).

Ибн Эзра в комментарии на Исх 20 сглаживал небольшие расхождения указанием на то, что независимо от различия слов и букв в каждом случае выражен одинаковый смысл; большинство дополнений Втор 5 он объясняет как вставленные Моисеем комментирующие глоссы.

Изучение декалога в западной библеистике. В библейской лит. критике XIX — нач. XX в. (см. ст. *Библеистика*) декалог не рассматривался как произведение, восходящее к временам Моисея. В качестве обоснования такого подхода выдвигался тезис о том, что удаление текста Д. з. из кн. Исход якобы не влекло утраты смысловой связи между стихами Исх 19. 25 и 20. 18 (Wright. 1988. P. 786). Библейская критика объясняет расхождения в версиях Д. з. предположением, что они восходят к разным периодам редакции книг Исход и Второзаконие, однако датировка этих периодов остается предметом разногласий. Ряд зап. исследователей XVIII–XIX вв., разработавших документальную гипотезу (Ю. Велльгаузен, К. Будде и др.), указывали на связь повествования о воссоздании каменных скрижалей (Исх 34. 1–5) вместо разбитых (Исх 32. 19; Втор 9. 17) с изложением постановлений преимущественно ритуального характера (Исх 34. 11–26), к-рые они назвали «культовый декалог» (Фрезер. 1990. Ч. 4. Гл. 2). По их мнению, этот декалог существовал задолго до декалога из Исх 20 и Втор 5, названного ими «этический декалог». В культовом декалоге выделяется ряд повелений (Greenberg. 1997): запрет союза с идолопоклонниками — жителями Ханаана (Исх 34. 11–16); запрет на создание литых идолов (Исх 34. 17); соблюдение праздника опресноков (Исх 34. 18); посвящение первенцев Господу (Исх 34. 19–20); соблюдение субботы (Исх 34. 21); совершение праздников седмиц, начатков жатвы пшеницы и сбора плодов (Исх 34. 22); ежегодное 3-кратное собрание народа пред Господом (Исх 34. 23–24); правила жертвы (Исх 34. 25); принесение первых плодов в дом Божий (Исх 34. 26а); запрет варить козленка в молоке его матери (Исх 34. 26б). Выделение культового декалога было обосновано тем, что, согласно Исх 34. 27–28, Господь повелел Моисею записать именно эти слова, к-рыми Он заключает завет с Израилем. Это, однако, противоречит прямому указанию Исх 34. 1, согласно к-рому на возобновленных скрижалях будут написаны те же слова, что и на прежних скрижалях, т. е. Исх 20. К тому же обстоятельству изречения заповедей в Исх 20. 2–17 более соответствуют идеи заключения завета Бога с народом Израильским.

Сторонники этого подхода относили культовый декалог к Яхвисту (источник J, X–IX вв. до Р. X.), а нравственный — к более позднему Элохисту (источник E, IX–VIII вв. до Р. X.), возникшему уже в Северном царстве. В основе такого подхода лежала эволюционная теория, согласно которой религия народа Израиля при Моисее была примитивным *политеизмом*. Отсюда следовало, что такие заповеди, как закон об исключительном служении одному Господу, запрет идолов и заповедь о соблюдении субботнего дня, высокие моральные предписания могли появиться только в период проповеди пророков (с VIII в. до Р. X.) или даже в слепопленную эпоху.

В кон. XX в. в критической библеистике не существовало консенсуса по вопросу точного деления Пятикнижия на источники (Zenger E. et al. Einleitung in das AT. Stuttg. etc. 1995. S. 69–75), и даже сторонники выделения источников не утверждали однозначно, к какому из них можно отнести заповеди декалога (Wright. 1988. P. 786). Идея эволюционного развития от примитивной к высокой морали в совр. исторической науке уже не может быть использована для датировки декалога. Его можно рассматривать и как основание религ. этики Израиля с самого начала ее формирования, и как конечный результат развития этики Др. Израиля (Ibid. P. 786–787).

Заметный вклад в изучение вопроса о датировке Д. з. внес Х. Роули (Rowley. 1951), к-рый вместе с В. Эйхродтом и др. исследователями не отвергает основополагающую роль прор. Моисея в ранней истории Израиля и связывает возникновение декалога с его личностью. Вопросы возможного изменения текста Д. з. в процессе передачи текста Роули, однако, не касался (Wright. 1988. P. 787).

В XX в. предметом научных дискуссий стали вопросы воздействия декалога на древнеизраильское общество. З. Мовинкель датировал декалог слепопленным периодом и относил его к времени учеников прор. Исаии, выделяя в нем древний пласт, социальную функцию к-рого он видел в ветхозаветном культе (Mowinkel. 1927). По его мнению, древний прототип Д. з. был особым начальным возгласом священников на богослужении («вводной литургией»), подобно возгласам, сохранившимся в Пс 14 и 23, и частью гипотетически реконструируемого новогоднего праздника возобновления завета, во время которого возглашался закон и его основа — декалог. Примерами такой практики, по мнению Мовинкеля, являются тексты Пс 49 и 80 с призывами к верности и смирению, а также текст Втор 31. 10–13, который заповедует читать закон на месте, выбранном для богослужения. Предположение Мовинкеля о тесной связи закона и богослужения было принято мн. исследователями. Однако, хотя указанные библейские свидетельства и подтверждают практику передачи текста закона в богослужении, они не доказывают культового происхождения декалога (Wright. 1988. P. 787).





А. Альт в исследовании истоков ветхозаветного права (1934), проанализировав жанровые формы правовых текстов, выделил в ВЗ 2 группы юридических предписаний: казуистическое и аподиктическое право. Казуистические законы обычно описывают конкретную ситуацию или судебный случай (протасис) и предписывают наказание или возмещение ущерба (аподосис); формулируются эти предписания в условном стиле («если...», т. е. с вводным «ѐ») (Исх 21. 2, 18–19; 22. 15–16). Альт обнаружил мн. параллели между ветхозаветным казуистическим законом и древними внебиблейскими юридическими документами, что позволило ему сделать вывод о том, что древние израильтяне при завоевании Ханаана заимствовали мн. ханаанские законы, касающиеся оседлой жизни. В отличие от этой группы аподиктические предписания представляют собой краткие безусловные повеления или запреты, к-рые не связываются с конкретной ситуацией и не формулируют определенного наказания (Исх 21. 12, 14, 15–17, 21–25; заповеди декалога: «не кради», «не прелюбодействуй» и др.). Альт рассматривал аподиктические законы как подлинные законы Израиля, восходящие еще к жизни до захвата Палестины. К категории этих законов он отнес и декалог. Как и Мовинкель, Альт считал, что эта форма закона сохранилась с древнейших времен в богослужении, и относил ее даже к домоисеевой эпохе. Совр. форму декалога Альт рассматривал как позднее развитие изначальной аподиктической формы. Этот взгляд на раннюю историю Израиля, разделяемый также М. Нотом, практически не оставляет места для «исторического Моисея». Критики работы Альта подчеркивали, что аподиктическая форма закона не была присуща только израильскому законодательству (Wright. 1988. P. 787).

Дж. Менденхолл (Mendenhall. 1955) сравнивал хеттские вассальные договоры позднебронзового века с библейскими текстами, рассказывающими о заключении завета (Исх 19–24; Нав 24), и выделил в них ряд общих черт: преамбулу, в к-рой указывается верховный владыка или сюзерен (ср.: Исх 20. 1–2а); исторический пролог (ср.: Исх 26; Втор 1–3); условия договора (Д. з.); обеспечение залога и чтение договора

(ср.: Исх 25. 16; Втор 31. 9–13); благословения и проклятия (Втор 27–28). Менденхолл пришел к выводу, что в декалоге, выражающем основные условия заветных отношений, были использованы формальные черты древневост. вассального договора и что Моисей, живший в позднебронзовый век и знавший егип., а через нее и хеттскую практику управления гос-вом, вполне мог использовать такую форму. С этим выводом согласились мн. зап. исследователи, хотя ряд положений гипотезы Менденхолла впосл. был оспорен также на основании анализа ближневост. договорных документов — в частности, точная зависимость ветхозаветных текстов от подобных договоров, а также датировка библейских текстов через небиблейские данные (Wright. 1988. P. 787).

Др. подход был предложен Э. Герстенбергером (Gerstenberger. 1965), к-рый отказался от предположения, что аподиктический закон непосредственно происходит из договора или прямо связан с его условиями, и выделил из этого типа предписаний еще более раннюю «запретительную» (prohibitive) форму, происхождение к-рой отнес к авторитетным повелениям старейшин израильских колен раннего периода истории Израиля. Эти кратко сформулированные законы для лучшего запоминания были собраны в краткие перечни; изначально они регулировали общественную, экономическую, правовую и сексуальную жизнь в семье и в колоне. Повествование о синайском законодательстве и вместе с ним совр. вариант декалога Герстенбергер считал более поздними формулировками, возникшими под влиянием богослужения. Их ценность для установления исходного варианта Д. з. была невелика. Герстенбергер правильно указал на важное значение семьи и колена для сохранения и понимания ветхозаветного закона; его пренебрежение библейским текстом декалога оказалось необоснованным. За рамками исследования остался также тот факт, что ВЗ придает особое значение личности Моисея и синайским событиям, к-рые стали для Моисеева закона конституирующими элементами, хотя данный через Моисея закон мог также включать уже сложившиеся в традиции израильских племен отдельные постановления (Wright. 1988. P. 787–788).

Э. Филлипс (Phillips. 1970) утверждал, что десятизаконие — это «уголовный закон» Израиля, в к-ром преступление рассматривается гос-вом как нарушение интересов общества и карается во имя высшего авторитета. Нарушение завета было преступлением против всего сообщества, сохранность к-рого оказывалась в опасности, и вызывало гнев Господа, именем Которого нарушитель строго наказывался. Поскольку Израиль был теократическим гос-вом, то при определении «преступления» границы между общественной и религ. сферами стирались. Декалог был, т. о., одновременно документом завета с Господом и уголовным законом, и, хотя в декалоге наказания не определены, все преступления Моисеева закона, за к-рые устанавливалась смертная казнь, были прямыми или косвенными нарушениями заповедей именно декалога. Выводы Филлипса о статусе декалога в Моисеевом законе, его роли в определении природы серьезных преступлений против завета были приняты мн. исследователями, хотя конкретное толкование им отдельных заповедей (особенно 8-й и 10-й, за нарушение которых не предусматривалась смертная казнь) было подвергнуто критике (Wright. 1988. P. 787–788).

Англикан. свящ. К. Райт в обзоре основных подходов к изучению Д. з. (Wright. 1984, 1988) пришел к выводу, что в зап. науке XX в. не существует к.-л. доминирующего понимания происхождения декалога и его воздействия на жизнь Израиля, поэтому нет оснований отвергать историчность библейского повествования о том, что декалог был преподан Израилю через Моисея на горе Синай. Декалог послужил простым и емким выражением основных условий вступления в завет и пребывания в завете, и при этом он более, чем к.-л. др. разделы закона, воспринимался как данный непосредственно Богом, а его нарушение — как нарушение завета. Сохранность декалога и его центральная роль в жизни народа Израиля обесценивались включенностью Д. з. в общественное богослужение и в жизнь отдельной семьи — в те сферы израильской жизни, к-рые отличались особым консерватизмом. Как показал Герстенбергер, содержание заповедей 5–10, к-рое было известно и др. народам, составляло общую основу





древней семейной этики. В условиях завета эти заповеди получали высший авторитет, а их нарушение воспринималось как угроза продолжению завета. Декалог начинается с указания на то, что Израиль — свободный народ и его задача — достичь праведности, ее конкретным выражением служит исполнение Д. з. Цель декалога двоякая: он предполагает действие Божией благодати в освобождении народа, но при этом выдвигает ряд требований к народу Божию (Wright. 1988. P. 788–790).

Об изучении Д. з. в рус. библеистике см. в ст. *Закон Моисеев*.

Лит.: Лопухин А. П. Брак и соединенные с ним отношения по закону Моисея // ХЧ. 1879. Ч. 1. С. 69–98; он же. Толковая Библия. Т. 1. С. 272–407; Т. 11. С. 431–493; он же. Библейская история при свете новейших исследований и открытий: В 2 т. СПб., 1889. Т. 1. С. 631–636; Филарет (Дроздов), снт. Начертание церковно-библейской истории. М., 1886¹²; Рыбинский В. П. Древнееврейская суббота. К., 1892; Глубоковский Н. Н. Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя // ХЧ. 1895. № 1/2. С. 3–56; № 3/4. С. 367–410; он же. Ветхозаветный закон по его происхождению, предназначению и достоинству // Путь. 1928. № 10. С. 43–52; Протопопов В. И. Библейские ветхозаветные факты по толкованиям св. отцов и учителей Церкви. Каз., 1896; Поснов М. Э. Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете: Опыт богосл.-филос. обозрения истории израильского народа. Богуслав, 1902; Заповеди Моисеевы, или Десятизаконие // ПБЭ. Т. 5. Стб. 656–659; Burkitt F. C. The Hebrew Parag of the Ten Commandments // The Jewish Quarterly Review. 1903. Vol. 15. N 3. P. 392–408; Феофан (Быстров), еп. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя YHWH. СПб., 1905. К., 2004¹⁴; Берифельд С. Десять заповедей // Еврейская энцикл. СПб., 1905. М., 1991¹⁵. Т. 7. Стб. 124–131; Юнгеров П. А. Частное ист.-крит. введение в свещ. ветхозаветные книги. Каз., 1907. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги; *Movinkel S.* Le Décalogue. P., 1927; *Alt A.* Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Lpz., 1934; *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Л., 1935. Т. 1. С. 306–307; *Rowley H. H.* Moses and the Decalogue // BJRL. 1951. Vol. 34. N 1. P. 81–132 (*idem.* Men of God: Studies in OT History and Prophecy. L., N. Y., 1963. P. 1–36); *Zimmerli W.* «Ich bin Jahve» // Geschichte und Altes Testament. Tüb., 1953. S. 179–209. (ВНТ; 16); *Mendenhall G. E.* Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburgh, 1955; *Gerstenberger E.* Covenant and Commandment // JBL. 1965. Vol. 84. N 1. P. 38–51; *Phillips A.* Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue. Oxf., 1970; *Wright C. J. H.* Living as the People of God: The Relevance of OT Ethics. Leicester, 1984; *idem.* Ten Commandments // The Intern. Standard Bible Encycl. Grand Rapids, 1988. Vol. 4. P. 786–790; *Фрезер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990²; *Хэнна Д. В.* Вторая книга Моисеева Исход // Толкование ветхозаветных книг от кн. Бытия по кн. Руфь / Пер. с англ. под ред. П. Харчлаа. К., 1994. С. 101–168; *Greenberg M.* Decalogue // EJ. CD ROM Ed. 1997; *Kadoch D.* Decalogue In Jewish Philosophy // *Ibid.*; *Collins R. F.* Ten Commandments

// The Anchor Bible Dictionary on CD ROM. Oak Harbor (Wash.), 1997; *Margalot M.* What Was Written on the Two Tablets? // Parashat Ki Thisa: Lectures on the Torah Reading by the fac. of Bar-Ilan Univ. Ramat Gan (Israel). Parshat Ki Thisa. 5758 [1998]; *idem.* http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/kitisa/mar.html [Электр. ресурс]; *Abegg M., Flint P., Ulrich E.* The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible. San Francisco, 1999; *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000; Пятикнижие и Гафтарот: Текст, пер., классич. коммент. «Сончино» / Сост.: Й. Герц. М.; Иерусалим, 2001, 2004; *Вейнберг И. П.* Введение в Танах. М.; Иерусалим, 2002. Ч. 1–2; *Муретов М. Д.* Христианский брак и Церковь // Он же. Избр. тр. М., 2002. С. 504–557; *Степн Д.* Комментарий к Еврейскому НЗ. М., 2004; *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004; *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2004.

Свящ. Димитрий Юревич

ДЕСЯТЬ СТАТЕЙ [англ. The Ten Articles], 1-й вероисповедный документ Англиканской Церкви. В 1536 г. Комитет Реформации под председательством Архиепископа Кентерберийского Т. Кранмера, главного идеолога англ. Реформации в 1-й пол. XVI в., поддерживавшего тесные связи с немецкими протестант. теологами Ф. Меланктоном, М. Буцером, В. Ф. Капито, А. Озиандером и др., сформулировал основные принципы англикан. вероисповедания — Д. с., закреплявшие, несмотря на их компромиссный характер, разрыв с римско-католич. доктриной. Д. с. были утверждены Генрихом VIII и *Конвокацией* (собранием представителей англ. клира) и напечатаны с предисловием короля, где говорилось о необходимости установить мир и единомыслие в Церкви Англии.

В отличие от лютеран. принципа *Sola Scriptura* (только Писание) Д. с. наряду со Свящ. Писанием признает значение Апостольского, Афанасиева и Никео-Цареградского Символов веры, а также решения 4 Вселенских Соборов. Согласно Д. с., в Церкви существует только 3 таинства, установленные Самим Иисусом Христом, — Крещение, Евхаристия и Покаяние. Крещение объявляется необходимым условием для спасения любого человека (даже младенцев; против пелагиан и *анабаптистов*); таинство Покаяния должно включать 3 необходимых элемента: искреннее раскаяние, исповедь, отпущение грехов; хлеб и вино в Евхаристии пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. Хотя и принимается доктрина оправдания верой (*Solo Fidei*), но указы-

вается необходимость добрых дел и послушания; почитание икон отменяется, но их разрешается держать в храмах для возбуждения у прихожан благочестивых чувств; почитание святых, Пресв. Богородицы и целование св. Креста, а также молитвенное призывание святых разрешаются. Полезными признаются облачение духовенства, окропление св. водой, шествие со свечами в праздник Сретения Господня (Candlemas) и раздача пепла в Пепельную среду (Ash-Wednesday). Доктрина о существовании чистилища сохранена, но без положения о ответственности индульгенций. Молитвы за усопших разрешаются. Лит.: A Collection of Articles... of the Church of England. L., 1661; *Hardwick Ch., Procter F.* History of the Articles of Religion. Camb., 1851; *Elton G. R.* Reform and Reformation: England, 1509–1558. L., 1977.

ДЕТИ БОГА [англ. Children of God], псевдоевангельская апокалиптическая секта, основанная в 1968 г. в США Дейвидом Брандом Бергом (1919 — окт. 1994), провозгласившим себя прор. Моисеем (прор. Мо). Известна также под названиями «Христианская миссия», «Семья», «Семья любви», «Дети Божии», «Служители христианской семьи», «Международная миссионерская служба», «Союз независимых христианских миссионерских общин», «Министерство любви», «Международная семья» (с 2004).

Берг род. в семье евангелических проповедников в Калифорнии; стал пастором; в 1944 г. женился на Джейн Миллер, родившей ему в посл. 4 детей. С 1949 г. пастор церкви Христианского и Миссионерского Союза в Вали-Фармс (шт. Аризона). В 1952–1967 гг. работал с телепроповедником Фредом Джорданом. В 1967 г. Берг возглавил «Клуб света» в Хантингтон-Бич (шт. Калифорния), где проповедовал среди молодежи радикальную доктрину, направленную против Церкви, общественных устоев и правительства. Провозглашенная Бергом «революция Иисуса» вскоре привела к проблемам с полицией. В 1969 г. группа покинула Калифорнию, заявив, что Бог накажет их «врагов» и уничтожит Калифорнию землетрясением. В том же году Берг оставил жену ради молодой новообращенной Карен Зерби (Марии), сказав, что Бог повелел ему заменить жену (Мать Еву), к-рая символизировала



«старую Церковь», Марией («новой Церковью»). В 1970 г. Берг и ок. 200 «революционеров Иисуса» основали коммуну неподалеку от Тербера (шт. Техас). Новообращенные, присоединившиеся к движению, принимали новые библейские имена, изучали Свящ. Писание и ожидали, что будут подражать образу жизни первых христиан. Члены орг-ции собирали пожертвования и распространяли на улицах брошюры т. н. прор. Мо, в к-рых говорилось о скорой гибели Америки.

Д. Б., как их назвал один из журналистов, практиковали методы агрессивной вербовки, зомбирования и похищения людей. В янв. 1972 г. Берг назвал себя избранным пророком Божиим, а в 1973 г., поверив, что комета Когоутека — знамение об уничтожении Америки и начало конца времен, Д. Б. объединили более 100 «колоний» и начали переселяться в Европу. 1978–1981 годы характеризуются расширением группы и появлением ее представителей в разных странах. В 1974 г. Берг ввел новый метод вербовки в группу, ставший известным как «флирти-фининг». Женщинам рекомендовалось показывать потенциальным adeptам «любовь Бога», соблазняя их своим телом. Детей, рожденных в результате «рыболовства», называли «младенцы Иисуса». К кон. 1981 г. их насчитывалось более 300. В наст. время организация утверждает, что «флирти-фининг» ее членами не практикуется, хотя этот метод вербовки не осуждается и не считается противоречащим Библии.

В 1978 г. Д. Б. были запрещены во Франции, после того как им было инкриминировано принуждение своих adeptов к занятию проституцией. Берг был вынужден объявить о роспуске орг-ции, но сразу после этого появилась новая орг-ция — «Семья любви» (позднее «Семья»). В кон. 1983 г. «Семья» сообщила о 10 тыс. постоянных членов, живущих в 1642 «домиках». В письмах Берг утверждал, что «бросил вызов современным табу на сексуальность», легитимизировав педофилию и инцест. Известно, что он вступал в сексуальные отношения с детьми, в т. ч. и со своими дочерьми. В 1986 г. эта практика была официально запрещена и ныне отрицается. В 90-х гг. против «Семьи» были выдвинуты обвинения в развратных действиях по отношению к детям в Аргентине, Австра-

лии, Бразилии, Франции, Италии, Японии, Норвегии, Перу, Испании, Швеции, Великобритании, США и Венесуэле. После смерти Берга лидеры движения утверждали, что виной всему был он один; они же в свою очередь не санкционировали педофилию и не потворствовали сексуальному насилию над детьми.

Вероучение. Д. Б. признают Свящ. Писание. Т. н. прор. Мо передавал общине откровения, полученные от Бога, но был лишен дара предвидения. После смерти Берга его духовная «сила» перешла к жене — Карен Зерби. Официально изданные письма Берга к Зерби считаются частью вероучительного канона секты, обязательной для изучения. Д. Б. верят в близкий конец света, к-рому должна предшествовать революция Д. Б., поэтому Берг разработал план «всемирной колонизации». Деторождение поощряется. Главным для Д. Б. является т. н. закон любви, к-рый отменяет все др. законы и гласит, что если действия человека мотивированы бескорыстной, жертвенной любовью и не вредят другим преднамеренно, то это соответствует духу Свящ. Писания и, т. о., законно в глазах Бога. Д. Б. уверены, что человеческая естествоственность — дар Бога и является естественной эмоциональной и физической потребностью, а также убеждены в допустимости сексуальных отношений между любыми достигшими совершеннолетия лицами, для чего необязательно вступать в брак. Половая жизнь в секте официально разрешена с 16 лет, до 1986 г. не существовало вообще никаких возрастных ограничений. Муж. гомосексуализм считается грехом. Жен. бисексуальность санкционирована, хотя жен. гомосексуализм при полном исключении мужчин не разрешается. Члены группы полагают, что живут в последние времена, и ожидают скорого Второго пришествия Иисуса Христа. Перед этим в течение 7 лет миром будет управлять антихрист, к-рый создаст мировое правительство, но в последней битве будет повержен, и наступит 1000-летнее Царство Бога на земле.

Структура и внутренняя организация. Центр секты находится в Цюрихе. Основу иерархии составляют пастыри колоний, затем следуют районные и региональные пастыри, епископы и архиепископы, министры, премьер-министр, наконец т. н.

прор. Мо (в наст. время Мать Мария (Карен Зерби)). В февр. 1995 г. секта приняла «Устав любви». Постоянные члены, следуя нормам, установленным в орг-ции, живут вместе, нередко оставляя светские занятия, работу или учебу, посвящая себя полностью делам «Семьи». Большинство же adeptов являются ассоциированными членами и участвуют в деятельности Д. Б. в свободное время. Адм. и пастырские функции в общине выполняет совет, избираемый в количестве 3–4 чел. из постоянных членов сроком на 6 месяцев. Основу финансовой системы в наст. время составляет десятина. В нач. 2005 г. секта насчитывала 1238 «семейных домов» (10 202 чел.). Характерной чертой секты является глубокая конспирация и уверенность членов в том, что лгать «неверующим», чтобы «защитить дело Бога», допустимо и правильно. Центральное адм. крыло «Семьи» работает в уединении, контактируя с немногими членами, знающими их местонахождение. В целях конспирации старшие лидеры меняют имена, используют поддельные или мошеннически полученные паспорта и др. документы в Австралии, Канаде, США и др. странах. Вместо фотографий лидеров верующим демонстрируют их стилизованные графические изображения.

Д. Б. в России. Первые миссионеры секты появились в России в 1990–1991 гг. Они распространяли Библию и организовывали семинары по ее изучению. Были созданы общины в 20 городах, в т. ч. в Москве, С.-Петербурге, Новосибирске, Иркутске, Челябинске, Омске, Хабаровске. Особого размаха их деятельность достигла в Новосибирске. Проведение благотворительных акций позволило секте приобрести хорошую репутацию у населения и местных властей. Российским отделением Д. Б. руководил англичанин Дейвид Хилл, а среднее звено составляли в основном граждане Польши. В 1992 г. в США была учреждена некоммерческая орг-ция «Помощь Сибири» (Project Aid Siberia), занимавшаяся распространением продовольственной гуманитарной помощи в Омской, Томской, Новосибирской областях, Алтайском, Красноярском краях, республиках Алтай и Тыва. Прием, распределение и выдачу продуктов осуществлял комитет по социальной



защите. Генеральным директором этой орг-ции была Фейт Фишер, дочь основателя секты Берга, а центр орг-ции находился в Новосибирске. После появления ряда разоблачительных статей о деятельности Д. Б. Фишер была вынуждена покинуть Россию, а проект «Помощь Сибири» был приостановлен. Точное число adeptов Д. Б. в России в наст. время неизвестно.

Лит.: *Van Zandt D. Living in the Children of God. Princeton, 1991; Sex, Slander, and Salvation: Investigating The Family/Children of God / Ed. J. R Lewis, J. G. Melton. Stanford, 1994; Хвеля-Олинтер А. И., Лукьянов С. А. Опасные тоталитарные формы религ. сект. М., 1996; Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. М., 2000; Bainbridge W. S. The Endtime Family: Children of God. N. Y., 2002; Дворкин А. Л. Сектоведение: Тоталитарные секты. Н. Новг., 2002.*

В. Н. Ефанова

ДЕТИ НЕЗАКОННОРОЖДЁННЫЕ, дети, рожденные вне законного брака (*iustae nuptiae*).

В древнейшем рим. праве незаконные (*iniusti*), или побочные, дети не имели юридически значимой связи как с отцом, так и с матерью и соответственно не только не имели права на наследование от родителей и их родственников, но и не могли претендовать на содержание с их стороны. С признанием юридического значения когнатического, кровного, родства побочные дети стали признаваться состоящими в юридическом родстве с матерью (*Inst. Just. III 5. 4*), приобрели право воспринимать ее юридический статус и пользоваться правом наследования по отношению к матери и ее родственникам. Однако они по-прежнему не имели никакой юридически значимой связи с отцом, к-рый в юридическом смысле был неизвестен и не пользовался в отношении своих побочных детей отеческой властью (*patria potestas*), а побочные дети не имели по отношению к нему прав наследования. Все Д. н. в широком смысле именовались «естественные» (*naturales*). Однако среди них существовало деление на естественных детей (*liberi naturales*) в узком смысле слова, или побочных, рожденных в *конкубинате*, и на детей внебрачных (*vulgo quaesiti*), или нечистых (*spurii*), рожденных от незаконных (кровосмесительных или прелюбодейных) или неурегулированных правом союзов.

С началом эпохи христ. императоров (IV в.) правовое положение

побочных детей в Римской империи улучшилось в связи с общим изменением законодательной политики в отношении конкубината. Они получили право ограниченного преемства по отношению к отцу, а также посредством узаконивания (*legitimatio*) могли приобрести свойство законных детей.

Вместе с тем, согласно конституциям 336 г., дети, рожденные от сожителства лиц, не равных по положению, а именно от высокопоставленного мужчины и женщины с низким правовым статусом, не могли быть усыновлены или одарены. Имущество, к.-л. образом отчужденное отцом в пользу Д. н., при наличии законных наследников (законнорожденных детей, родных братьев и сестер отца) передавалось в их пользу, при отсутствии таковых лиц — в пользу казны (CTh. IV 6. 2). Дети, рожденные от неравного сожителства между сенаторами, губернаторами провинций и т. п. и рабынями, вольноотпущенницами, актрисами, трактирщицами и т. п., даже в случае усыновления возвращались в прежнее состояние, а приобретенное ими от отца имущество вне зависимости от их правового статуса передавалось законным наследникам или казне (CTh. IV 6. 3; ср.: CJ. V 27. 1). Эти положения были отменены в 539 г. (*Novell. Just. 89. 15; Biondi. 1954. P. 67*).

В отношении детей, рожденных в конкубинате равных по положению лиц, устанавливалась норма, согласно к-рой они могли претендовать на определенную часть имущества отца, приобретаемую на основании подарков и распоряжений последнего на случай смерти. Согласно конституции 371 г., естественному отцу разрешалось дарить побочным детям или распоряжаться в их пользу на случай смерти в объеме $\frac{1}{12}$ всего имущества при наличии детей от законного брака, племянников или родителей, при их отсутствии — в объеме $\frac{3}{12}$ (четверти) (CTh. IV 6. 4). Впосл. доля имущества отца, на к-рую могли претендовать Д. н., постоянно менялась (CTh. IV 6. 5–8). В 528 г. имп. св. Юстиниан I увеличил долю имущества, к-рую естественный отец мог передать побочным детям по завещанию (CJ. V 27. 8). Конституциями 536 и 539 гг. император предоставил право конкубине и ее детям наследовать их естественному отцу по закону как от

лица, не оставившего завещания, в случае отсутствия законной жены и законнорожденных детей в объеме $\frac{1}{6}$ всего имущества (*Novell. Just. 18. 5; 89. 12. 4/13*). Побочные дети получили право требовать содержание от законных детей своего естественного отца (*Ibid. 89. 12. 6*), а также, возможно, от самого отца (ср.: *Ibid. 89. 13, 15*). Естественный отец должен был назначить опекуна для своих детей от конкубины в отношении того, что он им подарил или оставил по завещанию (CJ. V 29. 4; V 35. 3; *Novell. Just. 89. 14*).

Д. н. могли приобрести статус законных посредством усыновления (в данном случае посредством *adrogatio* — приема в семью усыновителя правоспособного лица со всей его семьей и имуществом). Однако усыновление нельзя было совершить произвольно, в христ. эпоху для проведения подобной процедуры требовалось разрешение императора в форме рескрипта. Императоры этой эпохи стремились ограничить практику узаконивания Д. н. посредством усыновления. Так, имп. равноап. *Константин I Великий* в 336 г. установил запрет на усыновление высокопоставленными лицами своих Д. н., рожденных от матерей низкого правового статуса (CTh. IV 6. 2, 3). При этом естественные отцы, имевшие низкий правовой статус, возможно, могли усыновлять своих Д. н. (*Arjava. 1996. P. 212; Navarra. 1988*; см. также конституцию имп. *Анастасия I* 517 г. (CJ. V 27. 6), в к-рой признавались права Д. н., усыновленных отцом посредством *adrogatio* или *adoptio* — формы усыновления подвластного лица, — на приобретение имущества отца). Запрет на усыновление Д. н. был установлен имп. *Юстином I* в 519 г. (CJ. V 27. 7).

Институт узаконивания побочных детей возник при имп. равноап. Константине. Однако статус законнорожденных (*legitimi*) могли приобрести только дети от свободнорожденной конкубины. Существовали 3 способа узаконивания, обобщенные в 539 г., при имп. св. Юстиниане (*Novell. Just. 89*). Основной способ — посредством брака родителей после рождения детей (*legitimatio per subsequens matrimonium*) — известен со времени имп. равноап. Константина. Конституция, установившая это положение, не сохранилась, но упоминание о нем содержится в





конституции имп. Зинона 477 г. (CJ. V 27. 5 pr.). Последняя определяла, что узаконенные дети обоого пола от свободнорожденной конкубины при отсутствии законнорожденных детей приобретают юридически значимую связь с отцом и могут наследовать ему как по завещанию, так и по закону наравне с детьми, которые в посл. могут быть рождены от этого брака. Закон, однако, распространялся только на уже прижитых в конкубинате детей, а на будущее, если дети еще не прижиты, предписывал прежде заключить с конкубиной брак. Конституцией имп. Анастасия I 517 г. (CJ. V 27. 6) это правило распространялось и на тех детей, к-рые будут рождены от связи с конкубиной, в случае отсутствия законнорожденных детей. В конституции имп. Юстина I 519 г. (CJ. V 27. 7) признавались уже осуществленные усыновления Д. н., однако в дальнейшем предписывалось проводить узаконивание детей посредством заключения брака. Имп. св. Юстиниан конституцией 529 г. также допускал узаконивание побочных детей посредством заключения брака после их рождения (CJ. V 27. 10), однако в посл. обусловил подобное узаконивание согласием на него самих узакониваемых детей (Novell. Just. 89. 11 pr./1).

В случаях когда заключение брака родителями было невозможно из-за отсутствия матери или ее смерти, имп. св. Юстиниан допускал узаконивание посредством распоряжения императора (*legitimatío per rescriptum principis*). При этом мать должна была быть свободнорожденной, а законнорожденные дети — отсутствовать (Ibid. 74. 1). Отец должен был обратиться с соответствующей просьбой к императору, но мог внести ее и в свое завещание. В последнем случае к императору должны были обратиться сами побочные дети (Ibid. 74. 2. 1; 89. 10). Подобная форма узаконивания была распространена только на востоке империи, на западе она осталась неизвестной (Kaser. 1959. S. 157; Anm. 19).

Еще одним способом узаконивания Д. н., определявшимся конституциями 443, 470 и 528 гг., было вступление в городскую курию (*legitimatío per oblationem curiae*). Отец, не имевший законнорожденных детей, должен был подарить или оставить по завещанию своим естественным детям имущество, достаточное

для того, чтобы сделать возможным вступление сына или сыновей (в случае дочери — ее мужа, к-рому она передает приданое) в городскую курию (CJ. V 27. 3, 4, 9).

Ист.: Избранные новеллы Юстиниана / Пер., ввводн. ст., коммент.: В. А. Сметанин. Екатеринбург, 2005. С. 66–79, 169–173, 178–180. Лит.: Загурский Л. Н. Личные отношения между родителями и детьми по римскому и французскому праву. X., 1880. [Т. 1]: Введ.: Учение о законнорожденности и незаконнорожденности по римскому праву; Pitzorno B. La legittimazione nella storia delle istituzioni familiari del Medio Evo. Sassari, 1904; Bonfante P. Corso di diritto romano. R., 1925. Vol. 1; Dupont C. Les constitutions de Constantin et le droit privé au début du IV^e siècle: Les personnes. Lille, 1937; Sargenti M. Il diritto privato nella legislazione di Costantino: Persone e famiglia. Mil., 1938; Janeau H. De l'adrogation des liberi naturales à la légitimation par rescrit du Prince. P., 1947; Biondi B. Il diritto romano cristiano. Mil., 1954. Vol. 3: La famiglia; Kaser M. Das römische Privatrecht. Münch., 1959. Bd. 2: Die nachklassischen Entwicklungen; Wiel C., van de. La légitimation par mariage subsequent de Constantin à Justinien: Sa réception sporadique dans le droit Byzantine // RIDA. 1978. T. 25. N 3. P. 307–350; idem. Les différents formes de cohabitation hors justes noces et le dénomination divers des enfants qui en sont nés dans le droit romain, canonic, civil et byzantin jusqu'au treizième siècle // RIDA. 1992. T. 39. P. 327–358; Lanata G. I figli della passione: Appunti sulla Novella 74 di Giustiniano // AARC. 1988. T. 7. P. 487–493; Navarra M. Testi costantiniani in materia di filiazione naturale // Ibid. P. 459–475; Rawson B. Spuria and the Roman View of Illegitimacy // Antichthon: J. of The Australian Soc. Of Classical Studies. 1989. Vol. 23. P. 10–41; Luchetti G. La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustiniane. Mil., 1990; Wieling H. Die Gesetzgebung Constantins zur Erwerbsfähigkeit der Konkubinenkinder // AARC. 1990. T. 8. P. 455–471; Arjava A. Women and Law in Late Antiquity. Oxf., 1996; idem. Ein verschollenes Gesetz des Codex Theodosianus über ueheliche Kinder (CTh 4, 6, 7a) // ZSRG.R. 1998. Bd. 115. S. 414–418; Покровский И. А. История римского права. СПб., 1998; Санфулиппо Ч. Курс римского частного права: Пер. с итал. М., 2000.

Е. В. Сильвестрова

На Руси в целом использовалось визант. право, однако проследить применение конкретных норм относительно Д. н. в допетровскую эпоху затруднительно. В российском законодательстве синодальной эпохи незаконнорожденными признавались как дети, рожденные вне брака, так и дети от браков, в посл. признанных незаконными, напр., когда обнаруживалось, что ребенок род. в браке, заключенном отцом при существовании не расторгнутого на законных основаниях предыдущего брака, или если ребенок род. от кровосмесительного брака (когда между его родителями имело место кровное родство до 4-й степени включи-

тельно), а также если ребенок родился от брака при наличии между вступившими в него лицами отношений свойства или духовного родства в расторгающих степенях (см. ст. Брак).

При этом российское право различало случаи, когда оба родителя Д. н. или хотя бы один из них вступили в брак с преступным умыслом, зная о его незаконности, и когда подобный брак заключен был по неведению, например при незнании вступивших в него о близком кровном родстве между ними. В последнем случае дозволялось через суд ходатайствовать перед верховной властью о сохранении за детьми, считавшимися законными до выявления дефекта в браке их родителей и признания его недействительным, прав законнорожденных детей. В случае злонамеренного вступления родителей в преступный брак дети безусловно признавались незаконнорожденными без права ходатайствовать о сохранении за ними статуса законнорожденных. Столь строгие нормы были направлены на охрану святости брака, на пресечение поползновений на незаконные браки, на противодействие внебрачным связям, в частности супружеской неверности, хотя тем самым до известной степени пренебрегались интересы самих детей, не могущих нести ответственность за обстоятельства их рождения.

В российском законодательстве существовала возможность усыновления Д. н. по ходатайству естественного отца перед верховной властью в том случае, когда во время сожителства родителей, от которого были прижиты Д. н., не имелось законных препятствий для вступления родителей между собой в брак, т. е. если отец и мать Д. н. во время сожителства были холостыми, вдовыми или разведенными. При этом возможная разница в сословной принадлежности родителей не имела существенного значения: отец-дворянин мог ходатайствовать об усыновлении детей от внебрачного сожителства хотя бы и с его крепостной крестьянкой. При удовлетворении такого ходатайства сыну или дочери усваивались сословные права отца.

Ограничение прав Д. н. в Российской империи проявлялось в семейной сфере, гл. обр. в праве наследования естественному отцу или его





родственникам — такого права Д. н. лишались. Привилегированное сословное положение естественного отца не могло быть передано его Д. н. без их усыновления, в то же время Д. н. были лишены права и на сословные преимущества матери и признавались принадлежащими к непривилегированному податному сословию, чаще всего мещанскому или крестьянскому. Так, незаконно рожденный и неусыновленный сын дворянки независимо от сословной принадлежности его естественного отца, связь к-рого с сыном не имела юридического значения, приписывался к одному из податных сословий, напр. становился мещанином города, в к-ром родился.

В законодательных актах СССР понятия незаконно рожденности не существовало. Не существует его в законодательстве совр. Российского гос-ва и большинства совр. гос-в. В любом случае дети, чья естественная связь с отцом не имеет юридического значения, по самой логике вещей лишены права наследовать отцу и его родственникам. Для приобретения такого права необходимо юридическое установление отцовства. Институт незаконно рожденности собственно и предназначен для того, чтобы не допускать юридического (как правило, судебного) установления отцовства и тем самым ограничивать права детей. В СССР Указом Президиума Верховного Совета от 8 июля 1944 г. было запрещено устанавливать отцовство (эта норма действовала до 60-х гг.), что может пониматься как частичное возрождение института незаконно рожденности (ср.: *Полянский П. Л. Личные права и обязанности супругов в советском семейном праве // Вестник МГУ. Сер.11: Право. 2006. № 5. С. 74–81*).

С христ. т. зр. происхождение от незаконного сожительства не затрагивает человеческого достоинства ребенка. Незаконно рожденность в правосл. Церкви никогда не влекла за собой никаких ограничений церковных прав, не лишала права участия в таинствах Церкви. Правосл. каноническое право не признает незаконно рожденность препятствием к рукоположению. В 8-м прав. свт. *Никифора I*, патриарха К-польского († 828), к-рое помещено в «Пидалионе» и «Афинской Синтагме», сказано: «Дети, рожденные от наложниц или второбрачных или третьобрач-

ных, если проводят жизнь, достойную священства, могут быть священнослужителями». Это же мнение высказывал патриарх Антиохийский *Феодор IV Вальсамон (Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. Т. 4. Σ. 493–494)*. Замечание канониста Н. С. *Суворова*, считавшего, что в «восточном каноническом праве требование от посвящаемого законно рожденности не высказано с такой ясностью, как в западном» (*Суворов. Право. С. 338*), не может быть признано основательным: оно расходится с основополагающими нормами христ. этики, каноническими принципами и церковной практикой, существовавшей в его время и существующей ныне.

В католич. каноническом праве в средневековье и в Новое время незаконно рожденность рассматривалась как препятствие для рукоположения. В ныне действующем «Корпусе канонического права», в разделе, посвященном препятствиям к священству (СІС. Сап. 1040–1049), незаконно рожденность среди таковых препятствий не упоминается.

Лит.: Свод законов. 1857. Т. 9. С. 10–11; *Павлов А. С.* Могут ли незаконно рожденные быть поставлены на священнослужительские места? // ЦВед. 1889. № 9. С. 266–268; *Григорьевский С. П.* Сборник церковных и гражданских законов о браке и разводе, узаконение, усыновление и внебрачные дети. СПб., 1908⁹. С. 131–157; *Суворов. Право; Цытин В., прот.* Курс церковного права. М., 2002. С. 577–578.

Прот. Владислав Цытин

ДЕТСКОСЕЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Ленинградской (ныне С.-Петербургской) епархии, названо по г. Детское Село (ныне г. Пушкин, адм. подчинен С.-Петербургу).

30 (по др. данным, 31) окт. 1927 г. во епископа Детскосельского был хиротонисан *Сергий (Зенкевич)*, назначенный викарием Ленинградской епархии. Однако детскосельская паства привыкла считать своим духовным руководителем наместника *Александро-Невской лавры* викарного Шлиссельбургского еп. сщмч. *Григория (Лебедева)*, находившегося тогда под арестом. Назначение нового викария было с беспокойством встречено и частью ленинградского клира, недовольной церковной политикой, проводимой Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси) после издания «Декларации» 1927 г. Поставление еп. *Сергия (Зенкевича)* вместе с появившимся незадолго до этого реше-

нием Временного Свящ. Синода о перемещении Ленинградского митр. *Иосифа (Петровых)* на Одесскую кафедру воспринималось оппонентами Заместителя Патриаршего Местоблюстителя как отказ от свободы Церкви и уступка гос. властям, заключавшаяся в увольнении с кафедр репрессированных епископов.

30 дек. 1927 г. еп. *Сергий (Зенкевич)* был назначен епископом Кингисеппским, викарием той же Ленинградской епархии. Временное управление Д. в. перешло к еп. *Григорию (Лебедеву)*, освобожденному к тому времени из-под ареста. В условиях распространявшегося в Ленинградской епархии *иосифлянства* и неопределенной позиции еп. *Григория* прихожане Детского Села, смущаемые сторонниками митр. *Иосифа*, объявлявшими возглавляемому митр. *Сергием* Церковь безблагодатной, находились в затруднительном положении. В нач. 1928 г. настоятель детскосельского *Екатерининского собора* прот. *Николай Смирнов (1865–1945)* вместе с представителем правосл. приходов г. Гатчины посетил в Москве Заместителя Патриаршего Местоблюстителя с просьбой дать письменное заверение о сохранении чистоты правосл. исповедания, авторитета и свободы Патриаршей Церкви. Такое обстоятельное заверение митр. *Сергием* было предоставлено, что оказало благотворное воздействие на паству Детского Села.

13 марта 1928 г. из-за разногласий по вопросам церковной политики еп. *Григорий* подал митр. *Сергию* прошение об освобождении от управления Шлиссельбургским и Детскосельским викариатами и увольнении на покой. Прощение было отклонено; в мае того же года еп. *Григорий* получил назначение на *Феодосийскую кафедру*, которое не принял. В июле депутация приходских советов и храмов *Александро-Невской лавры* и *Детского Села* обратилась к митр. *Сергию* с просьбой вернуть еп. *Григория* на прежнее место, но получила отказ. 29 авг. 1928 г. еп. *Григорий*, оставив архипастырское служение, выехал из Ленинграда. Новых назначений на Детскосельскую кафедру не последовало.

В нач. 20-х гг. XX в. существовало обновленческое Д. в. 30 авг. 1922 г. уклонившийся в *обновленчество* и выбранный обновленцами управляющим Петроградской епархией





бывш. викарный еп. Лужский *Артемий (Ильинский)*, вполс. вернулся в Патриаршую Церковь, архиепископ) «хиротонисал» свящ. Михаила Попова во «епископа» Детскосельского. 12 сент. 1923 г. Михаил Попов был переведен на Смоленскую (по др. данным, на Рязанскую) кафедру, после чего обновленческое Д. в прекратило существование.

Лит.: Акты свт. Тихона. С. 581–582, 921; *Иоани (Сивцев)*. Церковные расколы. С. 158, 182; *Цытин*. История РПЦ. С. 169; «Обновленческий» раскол. С. 830–831.

«ДЕТСТВО И ЮНОСТЬ ВО ХРИСТЕ», правосл. ж.— см. «*Православная Русь*».

ДЕУСДÉДИТ [лат. *Deusededit*], св., папа Римский — см. *Адеодат I*.

ДЕУСДÉДИТ († 14.07.664), св. (пам. зап. 15 июля), архиеп. Кентерберийский. О нем рассказывает *Беда Достопочтенный* в «Церковной истории народа англо-саксов»; Житие Д., приписываемое *Госцелину*, основано на сообщении Беда. Д. происходил из зап. саксов и, т. о., был 1-м англосаксом на Кентерберийской кафедре (по словам *Уильяма из Малмсбери*, в миру его звали Фритона). Избран в 655 г. и рукоположен Итамаром, еп. Хрофским (Рочестерским). О предстоятельстве Д. сведений почти не сохранилось. В 656 г. вместе с королем Мерсии Вулфхером и его семейством участвовал в строительстве монастыря в Медесхамстеде (совр. Питерборо, графство Кембриджшир). Рассказ об этом, текст королевской жалованной грамоты 664 г. и подтверждение папы Римского *Виталиана* приводятся в Англосаксонской хронике. Д. скончался от чумы. Его кафедра оставалась вакантной до 668 г., когда из Рима был прислан новый архиеп. *Теодор*.

Д. был похоронен в кентерберийском мон-ре св. апостолов Петра и Павла (вполс. аббатство св. Августина), в приделе (porticus) св. Григория — усыпальнице архиепископов. Его имя впервые встречается в церковных календарях на рубеже X и XI вв. (Босвортская Псалтирь). В сент. 1091 г. мощи Д. вместе с мощами др. архиепископов перенесены к алтарю главного храма. В годы *Реформации* гробницы Кентерберийских святых были осквернены и уничтожены.

Ист.: BHL, N 2153–2154; *Beda*. Hist. eccl. III 20, 28; IV 1; The Anglo-Saxon Chronicle. 665–657, 664 / Ed. D. Whitelock. L., 1961; *Willelmus Malmesbiriensis*. De gestis pontificum Anglorum / Ed. N. Hamilton. L., 1870. P. 6, 135, 216 (RBMAS; 52); *Goscelinus Cantuariensis*. Historia translationis S. Augustini episcopi Anglorum apostoli. I 21 // PL. 155. Col. 24.

Лит.: *Hunter Blair P.* The World of Bede. Oxf., 1970; *Thacker A.* In Gregory's Shadow? The Pre-Conquest Cult of St. Augustine // St. Augustine and the Conversion of England / Ed. R. Gameson. Stroud, 1999. P. 374–391.

А. А. Королёв

ДЕУСДÉДИТ († 9.01.834), св. (пам. зап. 9 окт.), 15-й аббат Кассинского мон-ря (см. *Монте-Кассино*).

О мученической кончине Д. сообщает в «Истории Беневентских лангобардов» Эрхемперт. Эти сведения воспроизводят позднейшие историки Кассинского мон-ря: кард.-еп. Остии Лев Марсиканский и *Петр Диакон*. В 834 г. Д. был захвачен герц. Беневенто Сихардом, к-рый требовал вернуть ему владения, подаренные мон-рю его отцом, герц. Сихом († 832). Поскольку Д. отказался сделать это, Сихард заморил его голодом в темнице. Останки Д. были захоронены в Кассинском мон-ре, где от них совершались чудеса исцелений. Эрхемперт называет Д. «мужем исключительной святости».

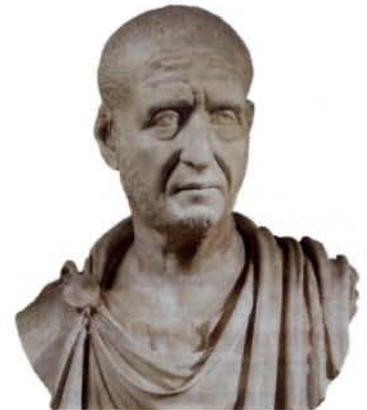
Ист.: ActaSS. Oct. T. 4. P. 1042–1044; *Erchempertus*. Historia Langobardorum Beneventanorum. 13 // MGH. Scr. Lang. P. 239; *Leo Mar-sicanus, Petrus Diaconus*. Chronicon Monasterii Casinensis. 1. 22 // PL. 173. Col. 520; *idem*. // MGH. SS. Bd. 7. S. 596; *Petrus Diaconus*. De Ortu et obitu iustorum cenobii Casinensis. 27 // PL. 173. Col. 1090; MartRom. P. 443–444. Лит.: *Cignitti B.* Deusededit // BiblSS. Vol. 4. Col. 591; *Hoffmann H.* Die älteren Abtlisten von Montecassino // QFIAB. T. 47. S. 224–354; *Avagliano F.* Deusededit // LexMA. T. 3. Sp. 739.

Д. В. Зайцев

ДЕФÉНСОР, каноническая должность в церковном суде Зап. Церкви — см. *Адвокат*.

ДЕЦИЙ [Декий; лат. *Decius*] Цезарь Гай Мессий Квинт Деций Траян Август (195, Будалия, Н. Паннония — лето 251, Мёзия), рим. имп. (с июня 249). Происходил из сенаторской семьи; в юности получил хорошее образование; сделал карьеру военачальника и администратора. Между 215 и 225 гг. Д. был квестором и получил сан сенатора, до 233 г. был претором и консулом-суффектом, а в 234–238 гг. предположительно был наместником пров. Н. Мёзия. В конце правления имп. Филиппа Араба (244–249) Д. занимал долж-

ность префекта Рима. Когда в 248 г. в Паннонии вспыхнул мятеж Марина Пакациана и началось массированное вторжение готов в рим. Подунавье, Филипп Араб направил Д. на Дунай, поручив ему командование дунайскими легионами. К мо-



Деций.

Скульптурный портрет.
Рим. III в. по Р. X.

(Капитолийские музеи, Рим)

менту прибытия Д. узурпатор был убит, а мятеж подавлен. Возглавив войска, Д. разбил готов и в июне 249 г. был провозглашен императором. Он предложил Филиппу Арабу поделить власть, однако тот отказался. В сент. 249 г. в битве у Вероны войска Д. разгромили армию Филиппа Араба. Филипп погиб в бою, его сын Филипп Младший был убит в Риме преторианцами. Вступив в столицу, Д. получил от сената почетное имя Траян. В период правления Д. обуздал своеволие легионеров, восстановил авторитет сената, навел относительный порядок в сфере управления и начал решительную борьбу с синкретическими религ. культами, стремясь восстановить авторитет традиц. рим. религии. Если при Филиппе Арабе имперские власти в целом терпимо относились к христианам (*Euseb.* Hist. eccl. VI 41. 9), а Филиппа Орозий назвал «первым императором-христианином» (*Orosius*. Hist. adv. pag. VII 20. 2), то с приходом к власти Д. ситуация радикально изменилась.

В февр. 250 г. Д. опубликовал эдикт (его текст не сохр.), в к-ром потребовал от всех жителей империи участия в публичном жертвоприношении рим. богам. Сведения о применении эдикта Д. имеются для Рима, Италии, Испании, Сицилии, Азии, Понта, Египта, Африки, Сирии и Палестины. Жертвоприно-





шения должны были совершаться в присутствии комиссии из 5 чел. Скорее всего обряд воспринимался Д. и его правительством как некая присяга на верность, к-рая должна была оградить правящего императора от возможных мятежей и заговоров и тем самым способствовать стабилизации политической обстановки в империи. Тем, кто участвовали в обряде, выдавались удостоверения (*libelli*). На каждом документе должны были стоять подписи 2 свидетелей (в Египте найдено ок. 40 таких *libelli* на папирусах, датированных июнем 250). Отказ участвовать в жертвоприношениях изобличал граждан в нелояльности к властям. Поскольку для христиан участие в языческой религ. церемонии было невозможно, начались жестокие преследования христиан с применением пыток и смертной казни. В результате гонений, принявших массовый характер и распространившихся на всю территорию империи, пострадало множество представителей клира, появилось немало мучеников, однако большое число христиан все-таки не смогли отказаться от обряда. Христиане вели себя по-разному. Одни уклонялись от жертвоприношений, скрываясь от властей (среди таковых были святители Дионисий Александрийский, Киприан Карфагенский, Григорий Неокесарийский), другие, опасаясь репрессий и конфискации, «приходили к жертвенникам с большой готовностью, стараясь доказать своей смелостью, что они и раньше не были христианами» (*Euseb. Hist. eccl. VI 41. 12*). Кто-то получал *libellus*, дав взятку членам комиссии. Некоторые христиане отказывались изменить своей вере, но, подвергнутые аресту и пыткам, сдавались; наконец, были те, кто остались верны своим убеждениям до конца и за упорство лишились жизни. Т. о., в результате гонений среди христиан образовались 3 неравные группы: мученики и исповедники (абсолютное меньшинство); христиане, так или иначе уклонившиеся от подчинения эдикту, но не оставившие своей веры и не пострадавшие; падшие, т. е. принявшие участие в языческом обряде и тем самым отрекшиеся от христианства. Среди пострадавших за веру церковных иерархов оказались Римский папа Фабиан (Фавий; пам. 5 авг.), епископы Александр Иерусалимский (пам. 12 дек.), Вавила Ан-

тиохийский (пам. 4 сент.), Васс Никейский (пам. зап. 5 дек.), Никон Тавроменийский (пам. 23 марта). Ориген был заключен в темницу в Кесарии Палестинской и подвергнут пытке, однако вполн. был освобожден (ум. в 253/4). Преследования христиан были кратковременны, прекращены уже в нач. 251 г., однако проводились очень энергично и настойчиво, что привело к большому числу жертв. Гонения Д. считаются одними из наиболее жестоких в истории ранней христ. Церкви, уступая лишь великому гонению эпохи Диоклетиана (нач. IV в.).

С весны 251 г. в христ. общинах начала восстанавливаться нормальная жизнь, однако вскоре возникли острые разногласия внутри Церкви по вопросу отношения к падшим, что привело к расколам (см. в статьях *Киприан*, еп. Карфагенский, *Новациан*).

Несмотря на усилия правительства Д., его правление не отличалось внутривластной стабильностью: в 249 г. поднял мятеж Иотапиан, в следующем году — Юлий Валент Лициниан. Мятежи были подавлены, оба узурпатора погубили. Энергичной политике Д. положило конец очередное вторжение варварских племен в пределы империи: карпы напали на Дакию, а готы — на балканские провинции Мёзия и Фракия (250). Д. удалось разбить готов при Никополе, однако затем он потерпел от них поражение у Берио. Вскоре гот. отряды под предводительством Книвы захватили и разграбили Филиппополь. В июне 251 г. Д. сразился с готами у г. Абритта в Н. Мёзии. В ходе битвы в болотистой местности римляне были разбиты, а Д. погиб в бою вместе с сыном, Децием Младшим, к-рый с 250 г. был соправителем отца (по сообщению Аврелия Виктора, Д. утонул в болоте). Вслед этой катастрофы рим. власть на нижнем Дунае рухнула. Готы нек-рое время безнаказанно грабили и опустошали дунайские провинции империи. Сенат, узнав о гибели Д., вынес решение о его обожествлении. Младший сын Д., Гостилиан, был провозглашен императором, однако в 251 г. умер от чумы.

Упомянутые в календаре РПЦ святые, пострадавшие в гонения Деция: Викторин, Виктор, Никифор, Клавдий, Диодор, Серапион и Папий Коринфские (31 янв.);

Трифон Никейский (1 февр.); Папий, Клавдиан и Диодор Атталийские (3 февр.); Агафия Катанская (5 февр.); еп. Нестор Магиддийский (или Пергский; 28 февр.); Кодрат, Саторин, Руфин и др. (10 марта); пресв. Пионий (Фотин) Смирнский и др. (11 марта); еп. Никон Тавроменийский и его 199 учеников (Сицилия; 23 марта); еп. Акакий Мелитинский (31 марта, 16, 17, 18 апр.); Африканские мученики: Африкан, Терентий, Максим, Помпий, Зинон, Александр, Феодор и 33 др. (10 апр., 28 окт.); Христофор Ликийский (9 мая); Исидор Хиосский (14 мая); Петр, Дионисий, Андрей, Павел и Христина Лампсакские (18 мая); Эфесские отроки: Максимилиан, Иамвлих, Мартинаиан, Иоанн, Дионисий, Константин и Антонин (4 авг., 22 окт.); еп. Фавий (Фабиан) Римский (5 авг.); пресв. Мирон Кизический (17 авг.); Никомидийские мученики: Фирс, Левкий, Каллиник, Коронат и др. (17 авг., 14 дек.); еп. Вавила Антиохийский, отроки Урван, Прилидиан, Епполоний и их мать Христодула (4 сент.); пресв. Фавст, диак. Авив, Кириак Александрийские (6 сент.); еп. Карп Фиатирский (Пергамский), Агафодор, диак. Папила и мц. Агафоника (13 окт.); Терентий и Неонилла Африканские и их дети Сарвил, Фот, Феодул, Иеракс, Нит, Вил и Евникия (28 окт.); Евтропия Александрийская (30 окт.); Менигн Парийский (Геллеспонтский; 22 нояб.); Меркурий Кесарийский (Каппадокия; 24 нояб.); Парамон Вифинский и 370 др. (29 нояб.); Мировия Хиосская (2 дек.); еп. Александр Иерусалимский (12 дек.); Фемистоклей Мирликийский (21 дек.); Критские мученики: Феодул, Саторнин, Евлор, Геласий, Евникиан, Зотик, Помпий, Агафопус, Василид и Еварест (23 дек.).

Ист.: *Lact. De mort. persecut. IV; Euseb. Hist. eccl. VI; Aur. Vict. De Caes. 29; idem. De vir. illustr. 29; Orosius. Hist. adv. pag. VII; Zonara. Epit. hist. Vol. 1. P. 311–136.*

Лит.: *Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxf., 1965. P. 404–414; Clarke G. W. Some Observations on the Persecution of Decius // Antichthon. Sydney, 1969. Vol. 3. P. 63–76; idem. Two Measures in the Persecution of Decius // Bull. of the Inst. of Classical Stud. of the Univ. of London. 1973. Vol. 20. P. 118–123; Болотов. Лекции. Т. 2. С. 116–125; Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. М., 1994. С. 103–121; Крест К. История времен рим. императоров от Августа до Константина. Р.-н/Д., 1997. Т. 2. С. 314–319.*

О. В. Никитин, Э. П. Г.





ДЕЧАНЫ [серб. Дечани; Високи Дечани], муж. мон-рь во имя Христа Пантократора (имел посвящения в честь Вознесения Господня в память о мон-ре в К-поле, в к-ром основатель обители св. кор. *Стефан Дечанский* провел неск. лет, и во имя Св. Троицы) Рашско-Призренской епархии Сербской Православной Церкви (СПЦ). Памятник архитектуры, в 2004 г. внесен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. Расположен близ с. Дечани, в ущелье р. Бистрицы (Косово и Метохия). Настоятель — еп. Липлянский, викарий Рашско-Призренской епархии Феодосий (Шибалич). В братии 30 монахов (2007).

История. По преданию, на этом месте планировал основать мон-рь еще свт. *Савва I* Сербский. Как задушбину и место своего захоронения Д. основал св. кор. Стефан Дечанский в 1327 г., после 1330 г. он посвятил обитель победе над болгарами и греками. Место для обители ктиторов выбрал по совету архиеп. Сербского св. *Даншила II*, к-рому поручил контроль за строительством. В 2 повелениях 1330–1331 гг. кор. Стефан рассказал историю создания монастыря и перечислил его владения и имена ктиторов. После смерти Стефана его сын, царь Душан, завершил строительство и издал дарственную грамоту (ок. 1343–1345), увеличившую богатства мон-ря. По окончании строительства, либо 29 июня 1332 г. (Житие св. Стефана), либо в 1335 г., в храме были перезахоронены останки кор. Стефана. От мощей стали происходить чудотворения, и они были открыты для поклонения. В тот период они находились в ковчеге перед алтарем, с левой стороны от царских врат (в наст. время расположена справа). В сер. XIV в. в Д. была похоронена сестра св. Стефана, приг. *Елена Дечанская*, в посл. ее мощи были положены справа от царских дверей.

В XIV в. к Д. был приписан мон-рь *Градиште*. После Косовской битвы в 1389 г. турки разорили мон-рь, разрушили надвратную колокольню, келейные корпуса и царские палаты, храм чудом был спасен от обращения в мечеть, но его иконостас был разрушен. В 1397 г. кнг. св. *Милица* обновила мон-рь и издала дарственные грамоты. Мон-рь имел систему фортификационных сооружений и служил крепостью. На содержании обители находился военный гарни-



архии, мон-рю даже удалось расширить владения. Патриарху Печскому *Антонию (Соколовичу)* приписывается роспись царских врат церкви. В XVI в.

Мон-рь Дечаны

в Д. подвизались преподобные *Нестор* и *Евфимий*, а в общей стихире серб. святым упоминаются дечанские пустынножители *Ефрем* и *Евстафий*.

До XVIII в. мон-рь имел владения в Валахии, господами к-рой оказывали финансовую помощь мн. правосл. мон-рям в Османской империи. Со временем экономическое положение обители ухудшалось, для защиты прав мон-ря игумены и их представители обращались к верховной турецкой власти в Стамбуле в 1506, 1539, 1572, 1577, 1581, 1595, 1598, 1602, 1672, 1677, 1699 гг. и позднее. В 1558 г. местный спахия Нуха Топчуоглу собирался разрушить собор в обители, утверждая, что под ним находится серебряный рудник; храм сохранило лишь вмешательство султана Сулеймана Великолепного.

В сер. XVII в. из-за ослабления центральной власти в Османской империи возросла безнаказанность и агрессивность местных феодалов. Положение усугубляли расселявшиеся на окрестных землях албанцы-мусульмане, не почитавшие христ. святыни. В 1644–1645 гг. дечанский монах отметил в книге, что в это время мон-рю была «великая неволя» от албан. племени Климентов. В 1687 г. Арап-паша разорил окрестности Д. Одной из форм эксплуатации мон-ря албанцами была т. н. защита обители. Под предлогом обеспечения безопасности в мон-ре поселялись албан. вооруженные отряды, и монахи были обязаны их содержать. В 1692 г. мон-рь был разорен отрядом Татархана и лишь заступничеством св. покровителей был спасен от уничтожения. В кон. XVII — сер. XVIII в. неск. раз пострадал от пожаров. В 1707 г., по свидетельству католич. архиепископа г. Бар, в Д. было 3 монаха. В 1720 г. игум. Мелетий и 12 иеромонахов дали присягу, что никогда не покинут мон-рь. Была составлена т. н. Клятвенная книга, в посл. пополнившаяся подписями и др. насельников (Дечани. № 152).

После османского завоевания Сербии монашеская жизнь в Д. в отличие от мн. др. серб. мон-рей не угасла, хотя часть его владений была конфискована. Мон-рь был освобожден от части налогов, т. к. на дечанских игуменов была возложена обязанность разведения соколов для султанского двора. Согласно подати, уплаченной мон-рем в 1485 г., его доходы чуть превышали 1 тыс. акче.

2-я пол. XVI в. стала для Д. кратким периодом расцвета, связанным с восстановлением *Печской Патри-*





В XVII–XVIII вв., несмотря на неблагоприятные условия, Д. оставались важным центром церковной и культурной жизни Сербии. Мон-рю оказывали помощь и покровительство мн. иерархи Сербской Церкви. 25 авг. 1635 г. Д. посетил патриарх Печский *Пауций (Яневац)* и рукоположил 4 диаконов и 2 пресвитеров, 11 нояб. 1670 г. митр. Хвостенский *Арсений III (Черноевич; вполн. патриарх Сербский)* рукоположил 4 монахов и белого священника. Для поклонения мощам св. кор. Стефана Дечанского в мон-рь в 1727 г. приходили патриарх *Арсений IV (Иванович-Шакабента)*, в 1757 г. митр. Валевский *Феодосий (Стефанович-Попович)* и др. В 1778 г. в Д. встретились 15 серб. архиереев, но повод встречи неизвестен.

Д. всегда были общежитием мон-рем, поначалу, вероятно, лаврского типа. Поблизости действовали скиты и келлии с небольшим числом насельников. В тур. описях XVI в. перечислено 9 келлий; самые известные из них — Пресв. Богородицы и Трех святителей, где сохранились росписи XIV–XV вв.

С 1764 г. в течение 47 лет настоятелем Д. был игум., с 1811 г. — архим. Даниил (Кажанegra; † 1820). В начале его управления мон-рь был в развалинах, за исключением церкви, в нем проживал один монах. Усилиями архим. Даниила были отреставрированы трапезная и собор, сделан иконостас храма, построена гостиница для паломников. После греч. восстания 1821–1829 гг. игумен мон-ря митр. Рашский *Захария* был заключен в темницу, а неск. дечанских монахов повешено. Продолжалось благоустройство мон-ря: в 1834 г. был обновлен сев. братский корпус, в 1836 г. на средства кн. Милоша Обреновича построена трапезная, в 1840 г. построены еще 2 братских корпуса, в 1855 г. устроены 2 источника питьевой воды, в 1857 г. на средства кн. Александра Карагеоргиевича храм был покрыт свинцовой кровлей. В этот период братия насчитывала ок. 20 монахов. В монастырской школе обучались дети из окрестных сел. Во время албан. восстания 1845 г., турецко-черногорской войны 1858 г. и набегов местных албанцев на мон-рь возлагалось содержание воюющей стороны, в зону контроля к-рой он попадал.

В 1857 г. Д. посетил рус. консул в Боснии и Герцеговине А. Ф. *Гиль-*

фердинг. Согласно его заметкам, в Д. проживало ок. 15 монахов, в окрестных селах Дечани, Лочане и др. было всего 11 правосл. домов и более 3 тыс. мусульманских. Мон-рь имел лишь виноградник под Призреном и существовал благодаря милостыне, собираемой в освобожденных от турок областях Сербии. В кон. 50-х гг. XIX в. в Россию для сбора милостыни приехали дечанские иеромонахи Агафангел и Кирилл и привезли для поклонения монастырский напрестольный крест с частицей Животворящего Креста, вклад св. царя Душана. В 1862 г. в Архангельске на собранные по всей России пожертвования для Д. были отлиты 4 колокола. В 1863 г. рус. фрегаты «Димитрий Донской» и «Ослябя» доставили их в ближайший к Д. порт Бар (Черногория).

В 1897 г. настоятелем Д. был назначен архим. Иоанникий, при котором за 4 года обитель была почти полностью разорена: долги удвоились, мн. рукописи и документы из б-ки и святыни были проданы, братия насчитывала 1–2 чел., велась переговоры о ее пополнении монахами-униатами. В 1902 г. митр. Рашско-Призренский *Никифор (Перич)* обратился к иеросхим. Кириллу (Абрамову) из афонской келлии свт. Иоанна Златоуста, приписанной к серб. мон-рю *Хиландар*, но населенной в тот период рус. монахами, с просьбой прислать монахов и «устроить общежитие в запустевшем монастыре». Для ознакомления с положением в Д. был послан иером. Арсений. Идею перевода рус. монахов в Д. поддержал министр иностранных дел Сербии С. Груич. В янв. 1903 г. митр. Никифор и иеросхим. Кирилл подписали акт передачи монастыря, который заверили представители общин Призрена, Печа и Дзяковицы. Обитель была взята под покровительство рус. консула в Призрене. В Д. поселились 28 рус. монахов во главе с иеросхим. Кириллом. Они возобновили ежедневное богослужение, устроили больницу и открыли школу с пансионом для сельских детей. Был построен братский «русский» корпус. Близ мон-ря стали селиться правосл. сербы, а албанцы перестали разорять обитель. Хотя рус. монахи поселились в Д. по просьбе серб. церковной власти, серб. общественность выступила с осуждением этого акта, а серб. печать называла его «дечанской афе-

рой» и «захватом русскими сербской святыни». С мая 1903 г. серб. правительство пыталось расторгнуть либо изменить условия договора. В результате в договор были внесены дополнения: при игумене ввели должность наместника, обязательно серба по происхождению, количество рус. монахов ограничивалось 10, а срок соглашения истекал в сент. 1913 г.

В нояб. 1904 г. митр. Никифор направил в Д. комиссию, к-рая положительно отзывалась о деятельности рус. иноков. 4 февр. 1905 г. имп. Николай II по просьбе министра иностранных дел В. Н. Ламздорфа и ходатайству обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева повелел ежегодно выдавать мон-рю по 10 тыс. р. и разрешил сбор пожертвований в России, для чего в Одессе было открыто представительство обители. В 1908 г. была опубликована Дечанская летопись с историческими комментариями диакона церкви рус. посольства в К-поле Николая Махрова. Весной 1908 г. Д. посетил директор Русского археологического ин-та в К-поле Ф. И. *Успенский* и составил план экспедиции по изучению фресок мон-ря и изданию посвященной им монографии. Но из-за недовольства присутствием рус. монахов в Д., к-рое выражали серб. печать, гос. и церковные власти, 14 июня 1910 г. имп. Николай II по ходатайству премьер-министра П. А. Столыпина, Святейшего Синода и МИД России решил отозвать рус. монахов из Д. В благодарность за финансовые затраты, понесенные келлией свт. Иоанна Златоуста на содержание Д. (только на школу-пансион в год тратилось 5 тыс. р.), МИД России просил серб. правительство содействовать возведению келлии в ранг скита, но этого не произошло. Идеолог передачи Д. рус. монахам митр. Рашско-Призренский Никифор в 1911 г. был вынужден уйти в отставку.

Во время первой мировой войны, в кон. 1915 г., Д. разграбили болг. солдаты, а потом заняли австр. войска и интернировали всех насельников в Венгрию. Богослужение в мон-ре было возобновлено осенью 1918 г., когда мон-рь был обновлен, а его настоятелем стал архим. Леонтий (Нинкович). В нач. 1920 г. в зап. келейном корпусе был устроен приют для детей-сирот, число к-рых вскоре достигло 150. Перед началом



второй мировой войны братия насчитывала ок. 200 монахов, в т. ч. 35 в священном сане. Действовала монашеская школа, в к-рой обучалось 120 чел. Долгое время ее возглавлял эмигрировавший после революции в России еп. Сумский, вик. Харьковской епархии Митрофан (Абрамов; в схиме Макарий) (см.: *Косик В. И. Русская Церковь в Югославии: 20–40-е гг. XX в. М., 2000. С. 245*). В окрестностях обители перед войной проживало 40% сербов и 60% албанцев.

После оккупации Югославии в апр. 1941 г. в Д. пытался найти защиту еп. Рашско-Призренский *Серафим (Йованович)*. Но на Пасху 1941 г. мон-рь заняли нем. войска, а потом он оказался в итал. зоне оккупации. Еп. Серафим был арестован и умер в 1945 г. в заключении. Гонения и мученическую кончину претерпели мн. насельники мон-ря, в т. ч. послушник Мирко Вуисич был убит коммунистами в мае–июне 1945 г., архидиак. Гавриил (Ковачина) умер в тюрьме в 1946 г. Албанцы изгнали из окрестных сел тысячи правосл. жителей, к-рым впосл. власти не разрешили вернуться.

С окончания войны и до 1957 г. настоятелем мон-ря был рус. эмигрант игум. Феодосий (Мельник), бывш. келейник митр. Киевского и Галицкого *Антония (Храповицкого)*. При проведении в 1946 г. в Югославии аграрной реформы Д. были включены в 1-ю группу наиболее крупных серб. монастырей. Обители было оставлено 20 га необработанной пашни и 30 га угодий вместо 231 га пашни и 618 га угодий, пригодных для сельского хозяйства. Были конфискованы практические все монастырские запасы. Царские палаты, «призренский» братский корпус, склады, пекарню, трапезную и большую кухню по распоряжению властей передали детскому саду, на 1-м этаже «милошева» братского корпуса разместили санаторий. В распоряжении мон-ря остались квартира настоятеля, 4 жилые комнаты, 3 магазинчика (2 из к-рых долгое время оставались опечатанными представителями комиссии), подвал, 1 комната для паломников и маленькая кухня. Попытки церковных властей опротестовать решения Комитета по Косову и Метохии результатов не дали.

В нач. 90-х гг. XX в. в Косове и Метохии усилилось стремление албан-

цев к отделению края от Сербии, к-рое сопровождалось насильственным вытеснением малочисленного серб. населения, нападениями на правосл. храмы и мон-ри. 6 авг. 1992 г. из ризницы Д. в безопасное место были перенесены ценные предметы и иконы. Чтобы поддержать мон-рь, еп. Артемий (Радосавлевич) перевел в него неск. монахов из мон-ря Црна-Река. В 1998 г. братия Д. насчитывала 25 монахов и послушников. В окрестностях в тот период проживало ок. 600 сербов и 55 тыс. албанцев. Серб. семьи оставляли свои дома и селились в бунгало близ Д., а скот размещали в монастырских сараях. В 1999 г. во время бомбардировок Косова и Метохии военными силами НАТО в монастыре нашли защиту не только сербы, но и ок. 200 албанцев. После ухода югослав. армии из края в Д. скрывались сербы, ок. 50 цыган и мусульм. семья. В июне 1999 г. Д. вошли в итал. зону КФОР. В окт. 2002 г. 33 насельника обители, оставшиеся единственными сербами на территории общины Дечани, отказались голосовать на выборах в местные органы власти в знак протеста против бесправного положения серб. населения. В 2006 г. были построены стена длиной 450 м для защиты обители со стороны реки, новый келейный корпус и котельная. В нач. 2007 г. братия потребовала установить защитную зону вокруг мон-ря. Военные КФОР охраняют насельников и сопровождают их во время выходов из обители, даже к источнику воды в 100 м от мон-ря.

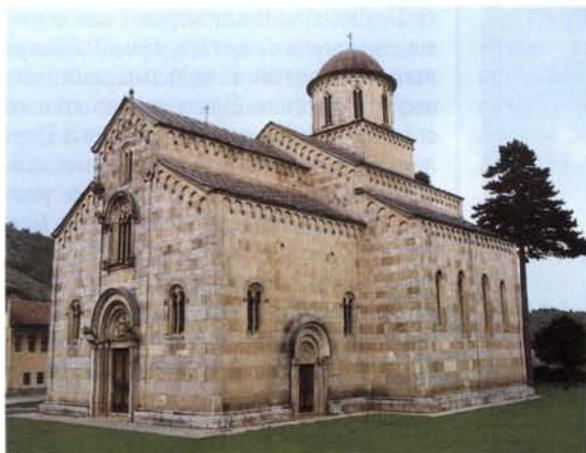
Мон-рь всегда был центром духовного образования в крае, из его братии вышли мн. иерархи СПЦ: св. *Ефрем*, патриарх Печский (1375–1380, 1389–1390), в 1746 г. как настоятель Д. упоминается архим. *Иоанн (Джорджевич)*; митрополит Карловацкий в 1769–1773). В наст. время братия занимается иконописью, резьбой, овощеводством и животноводством.

Архитектура. Монастырский комплекс, строительство к-рого продолжалось с 1327 по 1335 г., включает каменные соборный храм (1334/35), трапезную, ограду с надвратной башней, кельи и подсобные помещения. Близ мон-ря расположено кладбище с фундаментом разрушенной 3-конховой церкви. Строители комплекса (кроме главного храма), мастер Георгий и его братья Доброслав

и Никола, работали еще при отце кор. св. Стефана, кор. св. *Милутине*. За работу им было пожаловано село рядом с мон-рем, включенное по их просьбе в монастырские владения. Из сооружений мастера Георгия лучше всего сохранилась трапезная, представляющая собой обширное прямоугольное в плане здание с апсидой, внутри к-рой сохранился каменный стол перед игуменским престолом. Снаружи трапезная украшена арками на неглубоких пилястрах. Здания, особенно корпуса келий, не сохранились в первоначальном виде или были заменены позднейшими постройками.

Собор был построен по проекту мастера Вита Трифунова, настоятеля ц. св. Девы Марии францисканского мон-ря и прокуратора мон-ря св. Франьо в Которе; сведения об архитекторе, ктиторе и времени строительства храма сообщает надпись, выбитая над юж. порталом. Собор Д. отличается монументальностью объемов и изысканностью декоративного решения, удачным соединением серб., визант. и романоготических форм.

Объемно-пространственное решение собора — сочетание увенчанного куполом наоса с обширным нартексом, в архитектуре к-рого подчеркнута ось «запад–восток», — следует традициям рашской школы серб. архитектуры, у истоков к-рой стоял храм Богородицы Евергетиды в *Студенице* (1183–1196) и завершением к-рой стал храм в Д. Но в отличие от большинства построек рашской школы наос собора представляет собой крестово-купольный храм. Этот тип постройки стал ведущим для поздневизант. архитектуры и использован в заказанных кор. Милутином храмах Богородицы Левишки в Призрене (1306–1307) и Успения Пресв. Богородицы в мон-ре *Грачаница* (ок. 1315). Купол собора опирается на 4 столба сложного сечения. Собор имеет 3 небольшие полуциркульные апсиды, непосредственно примыкающие к наосу. Алтарь расположен в центральной апсиде и примыкающем к ней вост. компартименте центрального нефа. В сев.-вост. компартименте наоса размещен парекклисион Богородицы, юго-восточный полностью изолирован и имеет лишь наружный вход. Сев.-вост. и юго-вост. компартименты перекрыты полуцилиндрическими сводами, все остальные



ятно, образцом для композиции объемов собора был храм Св. Троицы в *Сопочани* (ок. 1260). Соппадают и элементы композиции фасадов — раз-

*Кафоликон мон-ря Дечаны.
1334/35 г.*

бивка плоскими лопатками, «ползучие», т. н. ломбардские арочки под карнизами, оформление барабанов. В то же время в Д. романо-готический

элемент заметно усилен. Весь храм облицован чередующимися горизонтальными поясами желтоватых и розоватых мраморных плит. Под пяты «ползучих» арок подведены скульптурные консоли, тимпаны двойных и тройных окон, помещенных в арочные ниши, заполнены скульптурой, дверные проемы, расположенные с зап., сев. и юж. сторон нартекса, оформлены перспективными порталами.

Скульптурный декор подчинен архитектуре и органично размещен в аркадных фризах, у окон и порталов, в люнетах, на столбах и в интерьере. Значение храма как местопребывания Бога и образ новозаветной скинии символически подчеркнуты в многочисленных фигурах ангелов, людей, мифологических

элемент заметно усилен. Весь храм облицован чередующимися горизонтальными поясами желтоватых и розоватых мраморных плит. Под пяты «ползучих» арок подведены скульптурные консоли, тимпаны двойных и тройных окон, помещенных в арочные ниши, заполнены скульптурой, дверные проемы, расположенные с зап., сев. и юж. сторон нартекса, оформлены перспективными порталами.

Скульптурный декор подчинен архитектуре и органично размещен в аркадных фризах, у окон и порталов, в люнетах, на столбах и в интерьере. Значение храма как местопребывания Бога и образ новозаветной скинии символически подчеркнуты в многочисленных фигурах ангелов, людей, мифологических



*Декор окна на зап. фасаде
кафоликона мон-ря Дечаны*

персонажей, животных, рельефных орнаментах с аканфом и лозой. Прототипом скульптуры в Д., выполненной под влиянием романского искусства и сменяющей его готики, мог служить декор храма мон-ря Сту-

деница, тип оформления апсидальной трифоры к-рого повторен в Д. 3-мерные скульптурные изображения близки по иконографии к визант. образцам. Так, в люнете над сев. порталом помещен процветший крест, над южным — «Крещение Господне», над западным — Христос Пантократор на престоле между 2 ангелами, в люнете зап. трифоры — вмч. Георгий Победоносец, поражающий дракона.

Роспись собора, вероятно, была начата в 1338–1339 гг. и окончена не позднее кон. авг. 1348 г., о чем свидетельствуют 2 надписи в нартексе и наосе. По обширности и разработанности иконографической программы роспись поздневизант. и средневек. серб. живописи не сопоставима ни с одной из храмовых декораций визант. мира. Всего представлено ок. тысячи отдельных фигур святых и сюжетов, объединенных более чем в 10 циклов.

Иконографическая программа включает изображения Христа Пантократора, сюжеты от Сотворения



*Христос Пантократор.
Роспись в куполе мон-ря Дечаны.
1338/39–1348 гг.*

мира до Грехопадения, цикл земной жизни Спасителя (с Воплощением Христа, Его поучениями, чудесами и страстями), сцены, иллюстрирующие основание новозаветной Церкви, ее укрепление и расширение деяниями апостолов, мучеников, святителей, преподобных, а также Второе пришествие и Страшный Суд.

В росписи алтаря присутствуют избранные евангельские сюжеты на тему основания Христом новозаветной Церкви, образ к-рой повторяется в каждом христ. храме. Эта мысль

о преображении скинии ветхозаветной в новую развита в сцене «Причащение апостолов» в верхней части апсиды, где Христос изображен перед св. трапезой, в саккосе, как архиерей по чину Мелхиседекову, расположенный ниже образа Божией Матери «Оранта», окруженной архангелами в далматиках; продолжают тему устроения Новой Церк-



*Успение Пресв. Богородицы.
Роспись кафоликона мон-ря
Дечаны. 1338/39–1348 гг.*

ви и служащие литургию святители, изображенные в нижнем ярусе. Композиция «Служба св. отцов» с некоторыми отличиями в иконографии представлена и в др. апсидах. В алтаре также находятся цикл Воскресения Христова, композиции «Руно Гедеоново», «Лестница Иакова», «Борьба Иакова с ангелом» и «Ветхозаветная скиния». В жертвеннике (парекклисион Пресв. Богородицы) представлены 20 сцен из жизни Богородицы.

В куполе размещены образ Христа Пантократора и композиция «Небесная литургия» с ангелами в диаконских и священнических одеяниях; в барабане — 8 пророков; на парусах — евангелисты, между ними — Мандилион и Керамион. В подкупольном пространстве подробно представлены евангельские события: Дванадцатые праздники (Успение, состоящее из 5 эпизодов, изображено на зап. стене наоса), Страсти Христовы (33 сцены), чудеса, притчи (20 сцен, нек-рые переходят в юж. неф).

В сев. нефу (в парекклисионе вмч. Димитрия) изображено более 50 сцен от Сотворения мира и человека до строительства Вавилонской башни. Этот цикл является самым

обширным в правосл. искусстве. Среди прообразовательных сюжетов, подробно представленных на зап. стене наоса, помещены «Древо Иессеево», «Сон Навуходоносора», «Три отрока в печи огненной», «Прор. Даниил во рву львином», а также 4 эпизода композиции «Премудрость созда себе дом». В сев.-вост. части наоса и в юж. нефу (в парекклисионе свт. Николая) помещен один из древнейших иконографических примеров Акафиста Божией Матери в монументальном искусстве, состоящий из 22 сцен, исключая 3-й икос

и 4-й кондак. В сев. части наоса представлены события из жизни апостолов Петра, Павла, Филиппа и архидиак. Стефана. 3 обширных житийных цикла святых Димитрия, Георгия и

Николая, изображенные в парекклисионах одноименных святых, включают редкие сюжеты.

В росписях представлены сотни святых, в т. ч. редко встречающиеся, напр., мученики Феопемпт, Теофилакт, Каллистрат, и др. Их фигуры тектонично распределены по стенам, в арках, на пилястрах и на откосах окон. В алтаре и в парекклисионах — образы серб. епископов Саввы и Арсения, на столпах в наосе — св. воины, в нартексе и в боковых нефу — преподобные. На центральной оси храма в нижнем ярусе представлены по сторонам зап. портала в нартексе апостолы Петр и Павел и архангелы Михаил и Гавриил, около портала на вост. стороне нартекса — Богородица Параклисис и Иисус Христос, со стороны наоса того же портала — еще раз апостолы Петр и Павел, свт. Николай (Скоропомощник), св. Иоанн Креститель, Христос Пантократор с мечом (в основе иконографии, возможно, текст из Мф 10. 34–42), Богородица Епискеписис, св. воины Димитрий и Георгий, св. Стефан Дечанский с моделью дечанского храма (ранее под этим изображением находился ковчег с его мощами), свт. Николай и больших размеров Деисус с Этимасией сверху. Полно-

ту Церкви символизируют как образы отдельных святых, так и обширный минологий на весь год, написанный в нартексе. Здесь же, на сводах среднего нефу, находится цикл Вселенских Соборов. Центральная зап. часть наоса занята подробно разработанной сценой Страшного Суда, включающей расширенное число ходатаев и посредников перед Христом, представленным скорее как Спаситель, чем Судия. Необычное размещение сцены, вероятно, вызвано желанием приблизить ее к первоначальному местоположению гробницы св. Стефана Дечанского.

На фресках изображены многочисленные представители Сербской Церкви и гос-ва. Их образы свидетельствуют о том, что и они сами, и серб. народ заслужили имя богоизбранных заботой о становлении правосл. веры и о сохранении ее чистоты. Основатель династии *Неманичей* св. Симеон представлен у игуменского престола, рядом с ктиторской композицией, вместе со св. Саввой



*Древо Неманичей.
Роспись кафоликона мон-ря Дечаны.
1338/39–1348 гг.*

и кор. св. Милутином. Его образ повторен в нартексе, в композиции «Древо Неманичей», включающей портретные изображения членов этой семьи до царя Душана и его сына Уроша. Св. Савва, основатель Сербской Церкви, изображен в алтаре, а также в нартексе вместе с серб. архиеп. Иоанникием и первым дечанским игум. Арсением, рядом с к-рым представлен его соименный небесный покровитель. На юж. сте-



не наоса — ктиторы Стефан Дечанский и Стефан Душан, передающие модель храма Христу и получающие от него благословение. Они еще раз представлены над входом в наос в молитвенных позах перед благословляющим Христом Пантократором в сцене инвеституры. Стефан Душан изображен с сыном Урошем и с женой Еленой на сев. стене нартекса, их портреты включены также в последний кондак акафиста в апсиде юж. парекклисиона. Елена, Урош и Симеон (Синиша), сводный брат Душана, представлены в киторской композиции наоса. Росписи включают и портреты др. исторических лиц. Так, над погребением феодала Георгия Пекпала, расположенным в нартексе, изображен он сам и вмч. Георгий, представляющий его Христу, сидящему на престоле; в юж. парекклисионе — образ 2-го дечанского игум. Даниила.

Обширные росписи потребовали длительной работы и участия большого количества живописцев, имена к-рых неизвестны. Видимо, сменявшиеся артели придерживались единой схемы размещения сюжетов. Фрески выполнены опытными, преимущественно греч. мастерами, серб. живописцы работали гл. обр. в нартексе. Стилистический анализ позволяет выделить работы отдельных мастеров. Так, в композиции «Страшный Суд», в цикле акафиста, в минологии стиль росписи близок к традициям палеологовского классицизма раннего XIV в.

Ризница. Д., царский мон-рь, на протяжении истории не закрывался и привлекал немало жертвователей и паломников. Их приношения составили самую богатую среди монастырей Сербии ризницу. Судя по жалованным грамотам, уже первые ктиторы щедро одаривали монастырь. В иконостасе помещены иконы Христа Пантократора, Божией Матери, свт. Николая, св. Иоанна Предтечи, принадлежащие кисти мастеров, украшавших храм в XIV в. К этому времени относятся металлический хорос под куполом, один подсвечник, первый ковчег для мощей св. Стефана Дечанского, деревянный, богато украшенный игуменский трон. В храме сохранились изящные столики и стасидии кон. XIV–XVIII в. и большой резной крест 1564/65 г. — вклад старца Нестора из Белайской пуст. В парекклисионах вмч. Димитрия и свт. Ни-



*Богородица Пелагонитисса.
Икона. XIV в. (ризница мон-ря Дечаны)*

колая находятся высокие резные иконостасы балканского стиля с иконами работы Алексея Лазовича, выполненные в 1813–1818 гг.

Среди икон, хранящихся в ризнице, выделяются первоначально находившийся в иконостасе образ арх. Гавриила работы дечанских художников (возможно, в парекклисионе вмч. Димитрия) и чудотворная икона XIV в. Богородицы Пелагонитиссы с образом «Не рыдай Мене, Мати» на оборотной стороне, ранее имевшая оклад. К XV в. относится образ Св. Троицы (т. н. ветхозаветной). В XVI в. в Д. работал серб. иконописец мон. Лонгин, автор ряда житийных икон, 2 больших икон для нового иконостаса («Богородица с пророками») и «Христос на престоле с апостолами»), а также иконы св. Стефана Дечанского с житием, пожертвованной иконописцем мон-рю в 1577 г. Иконостас венчает крест работы неизвестных резчиков и иконописцев. В нач. XVII в. по заказу игум. Диомида в Д. работали Георгий и его помощник Косма, написавшие иконы «Успение св. Стефана Дечанского», «Св. Иоанн Предтеча», «Свт. Николай с житием». Группа икон кон. XVIII — нач. XIX в. была создана Симеоном Лазовичем и его сыном Алексеем.

Главная святыня мон-ря — мощи св. Стефана Дечанского, и ныне привлекающие паломников, — хранится в ковчеге, содержащем и др. реликвии: волосы Христа, частицу Животворящего Креста, мощи святых. В ризнице хранятся многочисленные драгоценные кресты, из к-рых

наиболее известны кресты царя Душана и св. Стефана Дечанского с частицами Животворящего Креста, а также реликварии с челюстью свт. Григория Нисского, десницей св. Никиты, мощами святых Харалампия, Алипия Столпника, Пантелеимона, Кира, Космы, Дамиана, Мартирия, ап. Фомы и серб. святых Саввы, Георгия Кратовского и Феоктиста (кор. Драгутина).

Среди множества энколпионов, кадил, чаш, votивных предметов и др. произведений прикладного искусства разных эпох в ризнице выделяются костяной панагиар XIV в.



*Крест царя Душана.
XVII–XVIII вв.
(ризница мон-ря Дечаны)*

с рельефными изображениями Божией Матери «Знамение» и под аркадным фризом — полуфигуры Христа, архангелов, апостолов и др. святых (серебряный оклад — более поздний); панагиар кон. XVI в. с живописным образом Богородицы и Христа (вероятно, работы мастера Лонгина), окруженных резным текстом «Достойно есть»; серебряная кадельница XV в. «святого короля» с готическим декором, вероятно, работы мастеров из Дубровника; позолоченные рипиды, чаша и звезда работы мастера золотых дел Кондо Вука с гравированными изображениями Христа, Богородицы, Небесной литургии, Ангела Великого совета и Причащения апостолов, пожертвованные в 1568–1569 гг. неким Радивоем; вышитый крест с изображением Богородицы «Знамение»



(XVI в.) и епитрахиль (XVI в.) — приношение семьи Дмитрича.

Библиотека. Формирование монастырского книжного собрания началось еще во время его строительства, но большинство рукописей раннего периода не сохранилось, неск. кодексов находятся в б-ках мира. Б-ка и скрипторий Д. в XIV в. были тесно связаны с мон-рем *Хиландар* на Афоне — в обоих собраниях есть рукописи, переписанные одними и теми же книгописцами (см.: Предговор // *Гроздановић-Пајић, Станковић*. Рукописне књиге. 1995. С. 8–17; *Мано-Зиси К.* Анагност Јован, хиландарски писар друге пол. XIV в. // Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Београд, 1995. С. 231–242), ряд дечанских и хиландарских кодексов XIV в. написан на одинаковой бумаге (*Гроздановић-Пајић М.* Хиландар и рукописне књиге XIV в. ман-ра Високи Дечани // *Осам веков Хиландара: Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*. Београд, 2000. С. 325–341).

К числу древнейших книг, созданных в Д., относится пергаменный Паренесис Ефрема Сирина (Белград. Архив САНУ. № 60), написанный в 1337 г. по повелению 1-го игумена мон-ря Арсения (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. № 65), украшенный плетеной киноварной заставкой-рамкой балканского стиля в виде 3-главого храма. Ему, по всей видимости, современен пергаменный сборник огласительных поучений Феодора Студита (Дечани. № 87).

В посл. четв. XIV в. благодаря ктитора б-ка пополнялась книгами, написанными мастерами Липлянской митрополии: томами Минеи Четъи на янв.—февр. (Дечани. № 101) и, возможно, на дек. (Vindob. Slav. № 33) (*Цернић Л.* Писари Грачаничког (Липлянского) Пролога-минеја: (Атрибуција рукописа као могућност реконструкције грађе скрипторија) // *АрхПр.* 1979. Бр. 1. С. 135, 138). В 90-х гг. XIV в. для Д. по заказу епископа Варлаама (впосл. игумен) работал книгописец *Даниил Левоокий*. Во 2-й пол. XVI в. лит. творчеством и книгописанием в Д. занимался книжник и иконописец Лонгин, написавший ок. 1596 г. акафист первомч. Стефану и составивший Сборник богослужебный (Дечани. № 138). В 1595 г. даскал Дмитрий из Янева переписал для мон-ря помянник (Дечани. № 109).

В 1-й четв. XIX в. книгописанием занимались архим. Даниил и митр. Рашский Захария. В 1812 г. они переписали службу и акафист первомч. Стефану Дечанскому (Дечани. № 151), к-рый год спустя украсил миниатюрами работавший в Д. иконописец Алексей Лазович. В 1818 г. Лазович иллюминировал монастырский помянник. Обе рукописи декорированы в стиле позднего барокко: в акафисте помещены миниатюры с изображением основателя обители и игуменов Даниила и Захарии, помянник открывает заставка-миниатюра с изображением дечанского собора и св. царей Уроша и Стефана Дечанского.

Совр. рукописное собрание Д. (164 рукописи, большая часть в наст. время находится на депозитном хранении в НБС) является одной из крупнейших монастырских коллекций Сербии (*Теодоровић-Шакопа М.* Инвентар рукописних књига Дечанске библиотеке // *Конзерваторски и испитвачки радови*. Београд, 1956. С. 198–211; *Гроздановић-Пајић, Станковић*. Рукописне књиге. 1995).

Ок. 2/3 собрания составляют богослужебные книги XIII–XVIII вв., значительное место занимают аскетические сочинения. Среди древнерус. рукописей — список XIII в. Патерика скитского (№ 93), старший из сохранившихся славянских. Пергаменный Требник 1-й пол. XIV в. (№ 67), вероятно афонского происхождения, имеет общий протограф с совр. ему болг. *Зайковским Требником* и содержит чин исповеди, восходящий к рус. домонг. оригиналу, и уникальные заупокойные стихиры с акростихом Константина Преславского (см.: *Турилов А. А.* К определению объема творческого наследия учеников Кирилла и Мефодия в составе слав. Требника // *Slavica mediaevalia in memoriam Francisci Venceslai Mares. Fr./M.*, 2006. S. 109–110). Сборник антилат. сочинений свт. *Григория Паламы* 3-й четв. XIV в. (№ 88) представляет, вероятно, белой автограф афонских переводчиков, близких кругу старца Исаии, сделавшего в 1371 г. перевод творения Дионисия Ареопагита (*Kakridis I.* Codex 88 des Klosters Decani und seine dриechischen Vorlagen: Ein Kapitel d. serbisch-byzantinischen Literaturbezeichnungen im 14. Jh. Münch., 1988). Ряд рукописей — пергаменный Апостол 2-й трети XIV в. (№ 109), Евангелие-тетр 30-х гг. XV в. (№ 11) и

Помянник 1595 г. (№ 109) — являются образцами каллиграфического мастерства и искусства книжной иллюминации.

В XIX в. книжное собрание Д. было еще более значительным. А. Ф. Гильфердинг вывез среднеболгарские пергаменные рукописи Дечанского Евангелия-тетр 2-й пол. XIII в. (РНБ. Гильф. № 4; СКСРК, XI–XIII. № 351) и миниатюрной Дечанской Псалтири (РНБ. Гильф. № 17; СКСРК, XI–XIII. № 209) с молебными канонами и т. н. гадательными приписками, богато украшенную полихромными инициалами южнослав. тератологического стиля.

Из Д. происходит серб. пергаменный сб.— т. н. Дечанская золотая цепь — 3-й четв. XIV в. (РНБ. Ф. п. I. 121; др. части рукописи — БАН. 24.4.20 и 24.4.23; НБС. Рс. 7), восходящий к оригиналу, составленному в мон-ре Студеница в 1-й четв. XIII в., и содержащий тексты, созданные или переведенные в домонг. время рус. книжниками — Пандекты Никона Черногорца в древнейшем переводе, «Пчелу», «Апокалипсис Андрея Юродивого» и новгородское поучение сер. XII в. «Слово от Апостола» (см.: *Турилов А. А.* «Почтение Моисея» и сборник игум. Спиридона // *Русистика. Славистика. Индоевропейстика: Сб. к 60-летию А. А. Зализняка*. М., 1996. С. 83–104).

Одну из последних книг, содержащую роскошный параклис и канон молебный св. Стефану Дечанскому, украшенный миниатюрами в стиле барокко живописца Николы Нешковича, в мон-рь вложил в 1763 г. бывш. насельник обители митр. Карловацкий Иоанн (Джорджевич). В XV–XVI вв. в келье в Белае переписывал и иллюстрировал кодексы мон. Никандр.

В б-ке хранятся 17 книг, напечатанных в XV–XVI вв. в первых серб. типографиях в Цетине, Венеции, Белграде и Шкоudere, среди них — Псалтирь, Октоих и Триодь Цветная 1494 г., Минея Праздничная 1536–1538 гг., Белградское Евангелие-тетр 1552 г. Дечанские иеродиаки. Моисей и иером. Савва работали в типографии Божидара *Вуковича* в Венеции и принесли в Д. напечатанные ими книги.

В 1745 г. иконописец Георгий Стоянович нарисовал панорамный вид мон-ря, позднее выгравированный в Вене. В Д. хранятся гравироваль-



ная доска и оригинальный оттиск с изображением мон-ря сер. XVIII в., в углах листа размещены композиции «Сошествие Св. Духа», изображения св. Стефана Дечанского и патриарха Арсения IV, позднее подобные гравюры печатались для паломников.

Арх.: РГИА. Ф. 757. Оп. 1. Д. 29: Об изучении Дечанского мон-ря в Сербии, 1910 г.; Ф. 796. Оп. 191. Д. 107. Ф. 797. Оп. 1. Д. 29: Дечанский мон-рь, кр. отчетные сведения директора РАИК; Ф. 797. Оп. 80. Д. 164. Л. 11; Ф. 1276. Оп. 6. Д. 504. Л. 96–100: «Всепопданнейший доклад Министра Иностранных дел В. Н. Ламздорфа от 4 февр. 1905 г. о переходе в управление рус. афонских монахов Высоко-Дечанского мон-ря в Старой Сербии с прил. договора и акта о передаче»; Ф. 1276. Оп. 20. Д. 44. Л. 77–79: «25 мая 1910 г. Особый журнал № 1942 Совета Министров «Об отзыве из Старо-Сербской Высоко-Дечанской лавры в Сербии рус. монахов и передаче ее в ведение серб. епархиальной власти»; РГАВМФ. Ф. 283. Оп. 3. Д. 1768; Ф. 410. Оп. 2. Д. 2529, 2988.

Лит.: *Јуришић Г. Ј.* Дечански првенац. Нови Сад, 1852; *Гилфердинг А. Ф.* Дечанский мон-рь в Старой Сербии. СПб., 1860; *Ристић С.* Дечански споменици. Београд, 1864; *Махров Н.* Дечанская летопись. СПб., 1908; *Кораблев В.* Дечанский вопрос // Славянские известия. 1912. № 7. С. 89–91; *Леонтије (Нинковић), архим.* Чудеса св. Стефана, краља Дечанског. Сремски Карловци, 1929; *Мано-Зиси Ђ.* Дечани. Београд, 1934; *Петковић В., Бошковић Ђ.* Манастир Дечани. Београд, 1941. Књ. 1; *Шакота М.* Дечани. Београд, 1960; *она же.* Дечанска ризница. Београд, 1984; *она же.* Манастир Високи Дечани. Београд, 1987; *Ковијанић Р.* Вита Которанин, неимар Дечана. Београд, 1962; *Миловић П.* Дечани. Београд, 1963; *Ивић П., Грковић М.* Дечанска хрисовуља. Нови Сад, 1976; *Пазануци П. Н.* Высоко-Дечанская лавра на Косовом поле. Джорд., 1976; *Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак.* София, 1983; *Батаковић Д. Т.* Дечанско питање. Београд, 1989; Дечани и византијска уметност сред. XIV в.: Међунар. науч. скуп поводом 650 година ман-ра Дечани, септ. 1985 / Ред. В. Ј. Бурић. Београд, 1989; *Гроздановић-Пајић М., Станковић Р.* Рукописне књиге ман-ра Високи Дечани: Водени знаци и датирање. Београд, 1995. Књ. 2; Зидно сликарство ман-ра Дечана: Грађа и студије / Ред. В. Ј. Бурић. Београд, 1995; *Дујовић Ј.* Он добролепи подиже храм боголепи: Ко је био Вита Которанин, неимар Дечана и ко су били његови приморски мајстори-каменари // Српско наслеђе. Београд, 1998. Бр. 10; *Pantelić V.* The Architecture of Dečani and the Role of Archb. Danilo II. Wiesbaden, 2002; *Грковић М.* Прва хрисовуља ман-ра Дечана. Београд, 2004; *Тодић Б., Чанак-Медић М.* Манастир Дечани. Београд, 2005; Косово: Православное наследие и совр. катастрофа. М., 2007. С. 100–139, 270–271.

*Б. Тодић, О. А. Кузеванов,
А. А. Турчилов*

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ АПОКРИФИЧЕСКИЕ, раннехрист. и средневеков. лит. произведения, основное содержание к-рых составляют описания проповеднической дея-

тельности и (не всегда) кончины апостола (одного или нескольких) от 12 или от 70. Их относят к числу неканонических памятников (новозаветных апокрифов), т. к. богословское содержание, этическое учение и нек-рые эпизоды Д. а. а. не одобряются Церковью и не признаются достоверными. Тем не менее они представляют собой важные источники по истории древней Церкви.

Древний термин «деяния» (*πράξεις*) признается совр. наукой аутентичным заглавием большинства Д. а. а. Наряду с ним существовал и термин «деяние» (*πράξις*), которым обозначались как отдельные рассказы об одном эпизоде из жизни апостола (напр., копт. «Деяние Андрея» в Филиппах), так и отдельные главы в Д. а. а. (напр., в «Деяниях Фомы»). Вероятно, события, о к-рых рассказывается в «Деяниях», представлялись их авторам как действия, совершенные апостолом или апостолами в различных местах и ситуациях. Полные заглавия являются самой нестабильной частью текста Д. а. а., подвергавшейся наибольшему изменению, связанным в основном либо с увеличением числа эпитетов у имени апостола, либо с подчеркиванием роли кого-либо из героев, либо с внесением в заглавие новых обстоятельств повествования (напр., «Деяния Матфия и Андрея, святых и блаженных апостолов и учеников Господа нашего Иисуса Христа, в городе людоедов» — Paris. gr. 1539. Fol. 285).

Поддаляющее большинство Д. а. а. было написано на греч. языке, однако во мн. случаях греч. оригинал не сохранился или дошел до нас в измененном виде, что придает особое значение многочисленным переводам, как западным, так и восточным, прежде всего лат., сир., копт., эфиоп., арм. и слав., а также араб., груз. и др. В наст. время с той или иной степенью четкости Д. а. а. подразделяют на т. н. большие (Acta maiora) и малые (Acta minora).

К большим Д. а. а. относят 5 древнейших и наиболее крупных по объему текстов: «Деяния Петра» (CANT, N 190), «Деяния Павла» (CANT, N 211), «Деяния Иоанна» (CANT, N 215), «Деяния Андрея» (CANT, N 225) и «Деяния Фомы» (CANT, N 245). Эти Д. а. а. появились, вероятно, во II в. по Р. Х., единственная точная датировка есть у «Деяний Павла» — до 200 г., «Дея-

ния Фомы» и «Деяния Иоанна» считаются наиболее поздними из всех. Вопрос о взаимосвязи больших Д. а. а. остается дискуссионным.

Первые собрания Д. а. а. и их сохранность. К IV–V вв. 5 больших Д. а. а. были объединены в один корпус, автором к-рого считался Левкий Харин, но его гипотетическое авторство («мнимый автор») было установлено только в отношении «Деяний Иоанна». Этот корпус осуждался церковными писателями, в основном западными (Филастрием Брешианским, блж. Августином, Еводием Узальским и др.), как распространенный среди манихеев. Совр. исследователи, несмотря на наличие следов использования больших Д. а. а. в т. н. Манихейской Псалтири, ставят под вопрос бытование корпуса Левкия Харина у манихеев (*Kaestli*. 1977). Из-за отрицательного отношения Церкви их оригинальный текст был во многом утрачен. Одним из последних, кто в сер. IX в. держал в руках это собрание больших Д. а. а., был св. Фотий, патриарх К-польский, к-рый подверг их резкой критике (*Phot. Bibl.* 114).

Сохранился единственный более или менее оригинальный текст «Деяний Фомы», вошедших в визант. Минологию; впрочем, и здесь остается не разрешенным до конца вопрос о соотношении сир. и греч. версий. Др. большие Д. а. а. восстанавливаются лишь частично по папирусным и рукописным фрагментам или выдержкам, по позднейшим переработкам или пересказам разных авторов, сохранявшим обычно основной сюжет, но не их богословское содержание. Так, напр., «Деяния Андрея» реконструируются по пересказу начальной части «Книги о чудесах блаженного апостола Андрея» Григория Турского (CANT, N 225. II), по фрагменту из т. н. Laudatio (Похвалы) ап. Андрею Никиты Давида Пафлагона (CANT, N 228), по Мученичествам апостола (CANT, N 226, 227, 229–231, 235) и, наконец, по отрывку из окончания оригинальных деяний (CANT, N 225. I).

Среда и место возникновения. Отличаясь по происхождению, большие Д. а. а. не содержат единого богословского учения, общими для них являются прежде всего энкратическая направленность, связанная отчасти с эсхатологическими ожиданиями, и христ. извод неоплатонизма,





противопоставляющий тело, «темницу души», «внутреннему человеку» и соответственно — плотское духовному.

В XIX–XX вв. был распространен тезис о гностическом элементе в Д. а. а., но исследования посл. четв. XX в. опровергли его, что, впрочем, не означает отсутствия в составе деяний гностических вставок (напр., в главах 94–102 и 109 «Деяний Иоанна»). Среду, в к-рой возникли большие Д. а. а., можно охарактеризовать как гетеродоксальную, т. е. в к-рой присутствовали основные положения христ. учения, но также имелись аскетические (энкратизм) и богословские (докетизм) крайности, что типично для II в. по Р. Х. Некоторые исследователи (Theissen. 1989) склонны связывать появление Д. а. а. с институтом т. н. странствующих апостолов.

В дискуссиях предполагаемыми местами возникновения больших Д. а. а. обычно называют крупные центры раннего христианства (Александрия, Сирия, М. Азия, Рим), спорным также остается вопрос о наличии в больших Д. а. а. следов преданий о проповеди апостолов. Но уже в III–IV вв. материал больших Д. а. а. оказывал существенное влияние на почитание мн. апостолов (напр., ап. Иоанна в Эфесе и ап. Андрея в Патрах).

Композиция и содержание. По предположению Э. Жюно (Junod. 1982), мн. Д. а. а. начинались описанием распределения жребиев между апостолами в Иерусалиме, затем каждый направлялся в доставшийся ему удел. В больших Д. а. а., как правило, рассказывается, что апостол переходил из города в город, благовествуя об Иисусе Христе, осуждая язычество и его мораль, обращая язычников в христ. веру и совершая чудеса, пока в одном из мест не примет мученическую кончину по приказу местного правителя (за исключением ап. Иоанна, к-рый сам лег во гроб и таинственно исчез из него). Действие сопровождается появлениями Христа в различных обликах: мальчика, ангела, старца, света, голоса и др. (т. н. полиморфизм теофаней — Junod. 1982).

Сохранившийся в более или менее оригинальном виде текст «Деяний Фомы» позволяет определить лит. характер больших Д. а. а. и отнести их к разновидности позднеантичного романа и философской аретоло-

гии, из к-рых заимствовали множество мотивов (напр., опасности на море, путешествие на край ойкумены, семейная драма) и композиционных приемов (напр., принцип «симметричной композиции»). Однако романную составляющую (Söder. 1932) не следует переоценивать: все внешние действия и поступки героев являются некой материальной оболочкой духовных интенций, о чем свидетельствует увеличение доли текста, отведенной речам, в ущерб действию ближе к развязке Д. а. а. Многие из таких «поучительных» эпизодов, напр. полиморфические явления Христа или поощрения к расторжению браков, осуждались церковными писателями за еретический характер.

Отношение к каноническим Деяниям святых апостолов. Большие Д. а. а., по-видимому, испытали некоторое (в т. ч. жанровое) влияние канонических *Деяний святых апостолов*, откуда были позаимствованы отдельные формальные элементы композиции, такие как рассказы о собрании апостолов в Иерусалиме перед отправлением на проповедь, о путешествии апостола по Средиземноморью и др., а также богословские установки (напр., христоцентричность), но различий здесь больше, чем сходств (Vovon. 2003). Д. а. а. содержат крайне мало цитат и аллюзий на Свящ. Писание, учение, к-рое автор деяний влагает в уста того или иного апостола претендует на равный, если не на больший, авторитет, чем есть у канонического.

Переработки и редактирование Д. а. а. Вскоре после создания больших Д. а. а. стали исправлять их богословское содержание, чтобы сохранить предание об апостоле, или стилистику текста. Только «Деяния Фомы» остались практически без изменений, сохранив первоначальный текст. Результатом такой переработки могли стать либо новое изложение, в к-ром опущены все «сложные» места (напр., пересказ Григория Турского или «Деяния Иоанна» Псевдо-Прохора — CANT, N 218), либо сюжет, разделенный на части (напр., Мученичества ап. Андрея) или радикально измененный (т. н. Псевдо-Климентины — CANT, N 209)). В IX–XI вв. отдельные крупные писатели (напр., Никита Давид Пафлагон) создали «сглаженные» редакции больших Д. а. а., некоторые редакции вошли в крупные

собрания Минологиев (напр., блж. Симеона Метафраста). Епифанием Монахом (815–843) «Деяния Андрея» были переработаны в Житие согласно агиографическим канонам средневизант. эпохи. Многочисленные редакции больших Д. а. а. возникли на вост. почве (напр., вост. «Деяния Петра» — CANT, N 199–207). Подробнее об этом см. статьи *Андрея деяния, Иоанна деяния, Павла деяния, Петра деяния, Фомы деяния*.

К малым Д. а. а. относят тексты, возникшие после 300 г., не столь объемные и менее значимые по сравнению с большими Д. а. а. В этих текстах описываются отдельные деяния, проповедь и/или мученическая кончина одного из апостолов от 12 (но не Петра, Павла, Иоанна, Андрея и Фомы) или наиболее значительного от 70, или же 2 апостолов: «старшего», преимущественно одного из тех 5 апостолов, о к-рых повествуют большие Д. а. а., или, возможно, кого-либо из апостолов от 12, и «младшего». Малые Д. а. а. были написаны в основном по-гречески, но сохранились зачастую лишь в переводах.

Их можно разделить на 2 группы. К 1-й принадлежат деяния одного апостола от 12 или от 70: «Деяния Филиппа» (CANT, N 250), «Деяния Варфоломея» (CANT, N 258), «Деяния Матфея» (CANT, N 267), «Деяния Иакова Зеведеева» (сохр. лишь переработки — CANT, N 272–273), «Деяния Иакова, брата Господня» (сохр. лишь переработки — CANT, N 274–278), «Деяния Матфия» (CANT, N 280), «Деяния Симона Кананита» (CANT, N 282), «Деяния Варнавы» (CANT, N 285), «Деяния Марка» (CANT, N 277–278), «Деяния Луки» (сохр. лишь переработки — CANT, N 290–294), «Деяния Тимофея» (сохр. лишь переработки — CANT, N 295–297), «Деяния Тита» (CANT, N 298), «Деяния Фаддея» (CANT, N 299) и «Деяния Стефана» (CANT, N 300–301). Как правило, они построены по схеме больших Д. а. а.: распределение жребиев — проповедь — мученическая кончина.

Ко 2-й группе относятся совместные деяния 2 апостолов (или апостола и его спутника): «Деяния Петра и Павла» (сохр. различные варианты — CANT, N 192–194, 197, 201, 203, 206), «Деяния Андрея и Матфия» (CANT, N 236), «Деяния Пет-





ра и Андрея» (CANT, N 237), «Деяния Андрея и Варфоломея» (CANT, N 236), «Деяния Андрея и Павла» (CANT, N 237), «Деяния Андрея и Филимона» (CANT, N 238), «Деяния Варфоломея и Варнавы» (CANT, N 264), «Деяния Симона и Феонои» (CANT, N 283) и «Деяния Симона и Иуды» (CANT, N 284). Для этих Д. а. а. (за исключением «Деяний Петра и Павла») характерны фантастические элементы, роднящие их с античным приключенческим романом: экзотические страны и народы (Персия, парфяне, людоеды и т. п.), сказочные существа (говорящие животные, собакоголовые люди), невероятные приключения (чудесные путешествия, превращения существ). Если большие Д. а. а. отличает географическая конкретность, то в малых действие происходит где-то на краю ойкумены или в вымышленной стране.

Содержание малых Д. а. а. обычно либо ортодоксально, либо близко к содержанию больших Д. а. а. (докетизм, энкратизм, полиморфизм Христа), но оно по значению в тексте отходит на 2-й план, акцентируется сюжетная интрига, и чем позднее написан текст, тем заметнее это становится. В нек-рых текстах наряду с яркими и фантастическими образами сохраняется скрытое богословское содержание (напр., докетическое в «Деяниях Андрея и Матфия»). Подобная лит. направленность малых Д. а. а. дает намного меньше оснований видеть в тексте реальное предание о деятельности того или иного апостола, чем в больших Д. а. а.

Большинство малых Д. а. а. было написано между IV и VII вв. в разных регионах христ. мира, преимущественно на Востоке. Благодаря ортодоксальному богословскому содержанию мн. малые деяния дошли до нас в первоначальном виде (напр., «Деяния Филиппа», «Деяния Петра и Павла», «Деяния Андрея и Матфия») и пользовались нередко большей популярностью, чем их старшие собратья, что доказывает количество сохранившихся рукописей. Впрочем, они также подвергались переработкам в основном в средневизант. эпоху, как авторским (Никита Давид Пафлагон, блж. Симеон Метафраст), так и анонимным. Подробнее см. статьи *Андрея и Матфия деяния, Андрея и Филимона деяния, Павла и Андрея деяния, Петра и Андрея деяния.*

Д. а. а. в церковном Предании. Наибольшим авторитетом Д. а. а. пользовались в ранней Церкви (II–IV вв.). Об этом свидетельствует не только их распространение, но и включение нек-рых из них в состав рукописей НЗ (напр., «Мученичество Павла» входит в состав ркп. Chicago. Jesuit-Krauss-McCormick Lib. Gruber. 152, IX–X вв.; «Жития апостолов» — в Taurin. B V. 8, XIII в.; в стихотворном каталоге канонических книг из кодекса Clarendon-tanus (Paris. gr. 107, 107 AB, VI в.) между «Пастырем» Ерма и «Апокалипсисом Петра» упом. «Деяния Павла» объемом 3560 строк, что существенно больше объема канонических Деяний святых апостолов). В каноне новозаветных книг Армянской Церкви встречаются «Успение Иоанна» (список Григора Татеваци (1344?–1409) — Матен. 1270, 1292, 1805, 1860) и «Мученичество Павла» (Матен. 1270, 1292).

Однако уже достаточно рано Д. а. а. стали подвергаться критике как на Западе (Тертуллиан, Филастрий Брешианский, блж. Августин Гиппонский, Еводий Узалский, свт. Иннокентий I, свт. Лев I, Туррибий Асторгский), так и на Востоке (Евсевий Кесарийский, свт. Амфилохий Иконийский, свт. Епифаний Кипрский, блж. Феодорит Кирский, Тимофей К-польский). Такая негативная реакция была порождена неортодоксальным богословием мн. Д. а. а. и их использованием в различных сектах (напр., у эвионитов, энкратитов, вардесанитов и присциллиан).

В средневизант. традицию в оригинальном виде вошли лишь наименее богословски гетеродоксальные «Деяния Фомы» и большинство малых Д. а. а., в то время как остальные тексты подверглись переделке в правосл. ключе: это прежде всего относится к «Деяниям Иоанна» и «Деяниям Андрея». В раннее средневековье на Западе с канонической т. зр. Д. а. а. критиковал, в частности, Григорий Турский. Он переписал для своей паствы «Деяния Андрея», удалив из текста все энкратические элементы. Основным вариантом Д. а. а. для Запады стал т. н. Корпус Псевдо-Авдия (кон. VI в.).

У нехалкидонитов Д. а. а., напротив, сохранились в оригинальном виде и вошли в т. ч. в литургическую практику (в эфиопском Синаксаре, напр., существуют 3 памяти, восходящие к «Деяниям Андрея и Мат-

фия»). Впрочем, и малые Д. а. а. оказали влияние на Календарь православной и католической Церквей (ср., напр., празднование 16 нояб. пам. св. Фульвиана, упом. в «Мученичестве Матфея»).

История изучения текстов. Д. а. а. являются ценнейшим источником по истории ранней Церкви. Это касается как вопросов богословской гетеродоксии и распространения авторитета Свящ. Писания, так и тех сторон жизни ранних христиан, к-рые недостаточно отражены в др. памятниках. К числу последних относится прежде всего география распространения христианства и почитания апостолов, а также богослужение. Д. а. а. сохранили одни из древнейших описаний чинов *Евхаристии, Крещения и Миропомазания* и др.

Изучение Д. а. а. началось еще в древней Церкви: церковные писатели (от Филастрия Брешианского до патриарха св. Фотия) выработали те критерии, по к-рым апокрифические деяния отличаются от произведений, полностью принимаемых Церковью.

Научное же изучение деяний началось в Новое время. Вначале речь шла в основном об издании текстов: к сер. XIX в. появились не только публикации отдельных памятников, но и неск. изданий большинства текстов под одной обложкой (*Fabricius*. 1703, 1719; *Thilo*. 1832; *Tischendorf*. 1851). Однако научный уровень критики текстов был еще невысок (см., напр.: *Gutschmid*. 1864).

Новый этап в изучении Д. а. а. наступил в кон. XIX в. Р. А. Липсиус и М. Бонне опубликовали тексты (*Lipsius, Bonnet*. 1891) и их первое научно-критическое исследование (*Lipsius*. 1883). Липсиус ввел в научный оборот весь круг текстов, относимых к Д. а. а., дал обзор их рукописной традиции и тем самым наметил пути будущего исследования.

Не меньшую роль в развитии исследований апокрифов на рубеже веков сыграли издания Д. а. а. на вост. языках, осуществленные Ч. Райтом, И. Гвиди, П. Беджаном, У. Баджем, А. Смит-Льюис и др. (*Wright*. 1871; *Guidi*. 1888; *Bedjan*. 1892; *Budge*. 1899; *Smith Lewis*. 1904). Благодаря этим публикациям появилась нек-рая полнота текстового корпуса Д. а. а. и стали выходить как подробные исследования по отдельным темам (напр.: *Flamion*. 1911), так



и обобщающие работы (Haase. 1922) и справочники (NTApo. 1904).

В период между мировыми войнами тексты издавались мало, но возрос интерес к отдельным темам и аспектам Д. а. а. (Söder. 1932; Blümenthal. 1933). Несмотря на постоянное обновление основного справочника по Д. а. а. (NTApo. 1959–1964³; NTApo. 1987–1989⁵), до 70-х гг. XX в. исследование деяний шло медленно. Достижения в этой области связаны не столько с открытием новых текстов (напр., отрывка оригинальных «Деяний Андрея»), сколько с организацией международного сотрудничества исследователей, вылившегося в создание Ассоциации по изучению христ. апокрифической лит-ры (Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne – AELAC) на принципах всестороннего подхода к текстам Д. а. а. во всей полноте рукописной и переводной традиции. Для этих целей была основана «Series apocryphorum» в составе «Corpus christianorum» (CCSA), в рамках к-рой появились полные критические издания «Деяний Иоанна», «Деяний Андрея» и «Деяний Филиппа», а также франц. перевод арм. Д. а. а. и конкорданс к «Деяниям Филиппа» (CCSA. 1983). Кроме того, эта ассоциация выпускает специализированный ж. «Апокрыфа» и бюллетень с обзором лит-ры по Д. а. а. Важной вехой в изучении апостольских деяний стало также появление справочника «Clavis apocryphorum Novi Testamenti» (CANT) и 2 т. в «Библиотеке Пляяды» (Écrits apocryphes chrétiens. Vol. 1–2).

Изд.: Fabricius J. A., ed. Codex apocryphus Novi Testamenti. Hamburgiae, 1703, 1719². 3 vol.; Thilo J. C., ed. Codex apocryphus Novi Testamenti, I. Lipsiae, 1832. Т. 1; Tischendorf C., ed. Acta apostolorum apocrypha. Lpz., 1851; Wright W., ed. Apocryphal Acts of the Apostles. L., 1871. 2 vol.; Guidi I., ed. Gli Atti apocriphi dei apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici // Giornale d. Società Asiatica Italiana. R., 1888. Vol. 2; Bedjan P., ed. Acta martyrum et sanctorum Syriacae. P., 1892. Hildesheim, 1968⁷. 7 vol.; Lipsius R. A., Bonnet M., ed. Acta apostolorum apocrypha. Lpz.; P., 1891–1898. 2 vol.; Supplementum codicis apocryphici. P., 1895; Budge E. A. W., ed. The Contendings of the Apostles. L., 1899–1901. 2 vol.; Smith Lewis A., ed. Acta mythologica apostolorum. L., 1904. (Horae Semiticae; 3–4); Corpus Christianorum. Ser. apocryphorum. Turnhout, 1983–. Vol. 1–; Écrits apocryphes chrétiens. P., 1997. Vol. 1 / Sous la dir. de F. Bovon et P. Geoltrain; 2005. Vol. 2 / Sous la dir. de P. Geoltrain et J.-D. Kaestli.

Лит.: Gutschmid A., von. Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten // Rheinisches Museum f. klassische Philologie. N. F. Fr./M., 1864. Bd. 19. S. 161–183, 380–401; idem // Kleine Schriften / Ed. F. Rühl. Lpz., 1890.

Bd. 2. S. 332–394; Lipsius R. A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883–1890. 2 Bde; Neutestamentliche Apokryphen / Hrsg. E. Hennecke. Tüb., 1904; Idem / Begr. E. Hennecke; Hrsg. W. Schneemelcher. Tüb., 1959–1964³. 2 Bde; Idem / Hrsg. W. Schneemelcher. Tüb., 1987–1989⁵. 2 Bde; Flamion J. Les actes apocryphes de l'apôtre André. Louvain, 1911; Haase F. Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen. Münster (Westf.), 1922. (NTA; Bd. 9. H. 1–3); Harnack A., von. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1924⁴. 2 Bde; Söder R. Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Stuttgart, 1932; Blümenthal M. Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten. Lpz., 1933. (TU; Bd. 48. H. 1); Kaestli J.-D. L'utilisation des Actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme // Gnosis and Gnosticism / Ed. M. Krause. Leiden, 1977. P. 107–116. (NHS; 8); idem. Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres // Les Actes apocryphes des apôtres: Christianisme et monde païen. Gen., 1981. P. 233–248; Junod E. Polymorphie du Dieu sauveur // Gnosticisme et monde hellénistique. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 38–46; Apocryphal Acts of Apostles / Ed. D. R. MacDonald. Decatur (GA), 1986. (Semeia; 38); Theissen G. Wanderradikalismus: Literarsoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum // Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tüb., 1989³. S. 79–105; Bovon F. Canonical and Apocryphal Acts of Apostles // JECS. 2003. Vol. 11. N 2. P. 165–194.

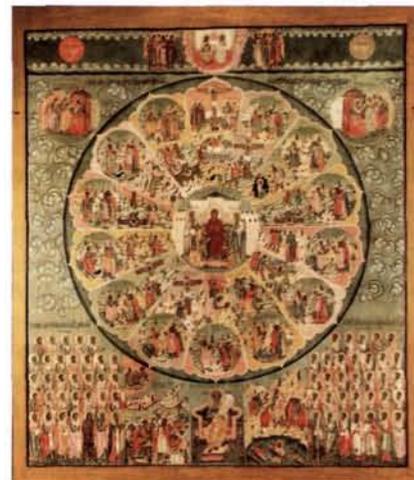
А. Ю. Виноградов

ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВА [греч. Πράξεις [τῶν ἁγίων] ἀποστόλων; лат. Acta apostolorum], одна из канонических книг Свящ. Писания НЗ, к-рая, согласно святоотеческому преданию и по мнению большинства совр. исследователей, была написана св. ап. и евангелистом Лукой.

Название книги встречается впервые в лат. переводе соч. сщмч. Ирины Лионского «Против ересей» («ex actibus apostolorum» – Iren. Adv. haer. III 12. 11; в III 13. 3 Ириной, возможно, называет это же произведение «свидетельством Луки об апостолах» (Lucae de apostolis testificatio)). Т. н. Канон Муратори (на лат. языке), в к-ром говорится о «Деяниях всех апостолов» (Acta omnium apostolorum), и сохранившийся на греч. и лат. языках антимаркионитский пролог к Евангелию от Луки, в к-ром соответственно упоминаются Πράξεις ἀποστόλων и Actus apostolorum, имеют сложную текстологию и в последние десятилетия рядом исследователей датируются IV, а не кон. II в., что делает их свидетельства менее авторитетными.

Тертуллиан использует такие названия, как Acta (Tertull. De bapt. 7; De resurr. 23; Adv. gnost. 15; Adv.

Prax. 17), Acta apostolorum (Tertull. De bapt. 10; Adv. gnost. 15; De carn. Chr. 15; De resurr. 39; Adv. Prax. 28; De praescript. haer. 22–23; Adv. Marcion. 5. 2), Commentarius Lucae (Tertull. De ieiun. 10. 3). Климент Александрийский и Ориген говорят о Πράξεις ἀποστόλων (Clem. Alex. Strom. 5. 12. 82; Orig. Contr. Cels. 3. 46). Свт. Кирилл Иерусалимский называет Д. с. а. «Деяния 12 апостолов» (Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων – Cyr. Hieros. Catech. 4. 36; такое же наименование сохр. в сир. пер. «Учения Аддая»), свт. Григорий Назианзин – «Деяния мудрых апостолов» (Πράξεις τῶν σοφῶν ἀποστόλων – Greg. Nazianz. Carm. dogm. 12. 34 // PG. 37. Col. 474), свт. Амфилохий Иконийский – «Кафолические (соборные) деяния апостолов» (τῶν καθολικῶν Πράξεων ἀποστόλων) (Amphil. Iambi ad Seleucum // PG. 39. Col. 296–297). Блж. Иероним соединяет греч. и лат. название – Apostolicorum Πράξεων (Hieron. De vir. illustr. 7). В IV–V вв. название Πράξεις ἀποστόλων закрепляется в рукописной традиции (Синайский и Ватиканский кодексы, Кодекс Беды). В греч. минускульных рукописях начиная с XIII в. апостолы в заглавии часто обозначаются как святые (Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων).



Деяния св. апостолов.

Икона. 1698 г.

Псков (частное собрание)

В рукописях Италы и Вульгаты название дается в форме Actus (а не Acta) apostolorum.

Греч. слово Πράξεις в приложении к лит. произведениям является синонимом лат. Res gestae и в античности начиная с IV в. до Р. Х. означало сочинения исторического (ср.: Polyb. Hist. 1. 1. 1) и историко-биографи-



ческого характера (напр., «Деяния Александра» Каллисфена, сочинения Анаксимена из Лампсака, Сосила и проч.; ср.: *Diog. Laert.* 2. 3; *Strabo. Geogr.* 17. 1. 43).

Слово «апостолы» в заглавии относится не только к 12 или 70 (72) ближайшим ученикам Христовым, избранным Им Самим во время земного служения, но и к ап. Павлу (ср.: Деян 14. 4), а возможно, и шире — к одному из чинов ранней Церкви (ср.: 1 Кор 12. 28), хотя фактически описывается служение лишь некоторых из тех, кто проповедовали в пределах Римской империи (вообще из 79 случаев использования этого слова в книгах НЗ 28 приходится на Д. с. а., 5 — на Евангелие от Луки, 35 — на Павловы Послания, остальные — на проч. книги НЗ).

Свт. Иоанн Златоуст указывает, что в надписании книги заложен особый смысл: она повествует не только о чудесах, совершенных апостолами, источником которых является божественная благодать, но и о тех трудах (деяниях), которые они понесли добровольно, подвизаясь во всех добродетелях (*Ioan. Chrysost. In princip. Act.* 2. 2).

Авторство. В ранних рукописях текст Д. с. а. приводится без указания автора. Имя его — Лука — появляется сначала в рукописях 3-го Евангелия (P⁷⁵, ок. 200), в заглавии же Д. с. а. указывается только в послееконоборческих минускулах (начиная с IX в.). Тем не менее святоотеческая традиция со 2-й пол. II в. (*Iren. Adv. haer.* III 13. 3; 14. 1) единодушно называет автором Д. с. а. ап. Луку, о к-ром ап. Павел неск. раз упоминает в Посланиях как о своем спутнике-помощнике (Флм 24; 2 Тим 4. 10), враче (Кол 4. 14) и евангелисте (если 2 Кор 8. 18 относится к Луке) (ср.: *Iren. Adv. haer.* III 14. 1; *Hieron. De vir. illustr.* 7). По мнению одних толкователей, он принадлежал к числу 70 (72) апостолов (*Adamant. De recta in deum fide*), но ушел от Господа после беседы о хлебе жизни (Ин 6. 66; по дороге в Эммаус Воскресшего Христа встретили Нафанаил и Клеопа — *Eriph. Adv. haer.* 23. 6), а потом вновь вернулся в Церковь после проповеди ап. Павла (*Eriph. Adv. haer.* 51. 11). Др. экзегеты отмечают, что он не видел Спасителя во время Его земного служения (*Hieron. De vir. illustr.* 7; *San. Murat.* 6–7). В антимаркионитском прологе у блж. Иеронима и Ев-



Ап. Лука.
Икона. Ок. 1360 г.
(мон-рь Хиландар на Афоне)

севия Кесарийского указывается происхождение ап. Луки из Антиохии (Сирия) (*Euseb. Hist. eccl.* III 4. 6).

В научно-критической библеистике с XIX в. авторство Д. с. а. и достоверность преданий о жизни деписателя неоднократно ставились под сомнение. Прежде всего отмечалось отсутствие каких бы то ни было сведений о евангелисте Луке у Папия Иерапольского (60–130). Еретик Маркион, отвергнувший все Евангелия, кроме Евангелия от Луки, и включивший его в свой канон, тем не менее оставил его анонимным (*Tertull. Adv. Marcion.* 4. 2. 3). Поскольку со II в. считается, что канонические книги должны быть написаны близкими учениками Господа или апостолов, предания о происхождении, медицинском образовании и служении евангелиста могли основываться не на независимом свидетельстве, а на новозаветных текстах. В частности, вывод о происхождении Луки из Антиохии, помимо того внимания, какое уделяется этому центру христианства в Д. с. а., может быть сделан из Деян 13. 1, где упоминается Луций Кириинеянин (кроме того, в «западном типе» текста повествования от 1-го лица (т. н. мы-пассажи) включают и Деян 11. 28, где повествуется об Антиохийской Церкви).

В отношении авторства Д. с. а. рус. библейская наука занимает вполне определенную позицию, доказывая, во-первых, единство автора (в противовес гипотезам о механической

компиляции из разных источников), во-вторых, его личное участие в описываемых событиях как спутника ап. Павла и, наконец, то, что этим автором был никто иной, как евангелист Лука (*Глубоковский.* 1932).

Вопрос о том, был ли автор Д. с. а. врачом, приобрел особую остроту после работ У. К. Хобарта (*Hobart.* 1882), позицию к-рого поддержал А. фон Гарнак (*Harnack.* 1906). По мнению Хобарта, в Евангелии от Луки и Д. с. а. встречается большое количество медицинской лексики, использовать к-рую мог только профессиональный врач, в частности такие термины, как «расслабленный» (*παρολελυμένος* — в Лк 5. 24; Деян 8. 7 (в греч. тексте — 8. 8); 9. 33), «постель» (*κλινίδιον* — в Лк 5. 19, 24; *κλινάριον* — в Деян 5. 15), «горячка» (в греч. тексте Деян 28. 8 стоит во мн. числе *πυρετοῖς*) и проч. Особенно интересны параллели с сочинениями греч. медика Диоскорида Педиана из Тарса. Однако Г. Кэдбери поставил под сомнение выводы Хобарта (*Cadbury.* 1920, 1926), поскольку, по его мнению, для эпохи античности вообще сложно говорить о существовании медицинской терминологии как таковой и все предполагаемые термины в равной мере употребляли не только профессиональные врачи, но и просто образованные люди при рассказе о болезнях (в частности, Кэдбери ссылается на Иосифа Флавия, про к-рого точно известно, что он не был знаком с медицинской наукой). До кон. XX в. большинство ученых принимали выводы Кэдбери. Однако в ряде совр. работ было показано, что медицинское образование евангелиста и деписателя проявляется не в лексике, а в том, как именно он описывает симптомы, течение и продолжительность болезней (Лк 9. 39; Деян 13. 11; 14. 8), методы и время исцеления (Деян 3. 7 (особенно сл. *παροχρήμα* — вдруг); Деян 9. 18; 14. 10) (*Weissenrieder.* 2003).

Единство с Евангелием от Луки. К 140 г. Евангелие от Луки и Д. с. а. были известны как 2 отдельных сочинения, поскольку Маркион включил в свой канон только Евангелие. За исключением предания о едином авторстве и объединяющих оба произведения прологов, никаких внешних свидетельств в пользу изначально более тесного единства этих произведений нет. В наст. время не известно ни одной рукописи, где





Евангелие от Луки и Д. с. а. были бы помещены друг за другом (известен папирус, в котором Д. с. а. соседствуют с Евангелием от Матфея, — ρ^{53} , III в.). По мнению папирологов, объем текста обоих произведений настолько велик, что предполагает изначальное использование 2 разных свитков папируса (ср. деление книг на тома в античной лит-ре — *Diodor. Sic. Bibliotheca. 1. 29. 6; 1. 41. 10; Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 35. 320*; правда, ранний переход христ. авторов к использованию кодексов делает данный аргумент менее весомым). В церковной традиции, как на Западе, так и на Востоке, Евангелие от Луки и Д. с. а. всегда, за исключением небольшого числа полных рукописных кодексов НЗ, содержались в разных книгах — Евангелии и Апостоле.

В совр. библеистике считается, что решение вопроса может быть основано лишь на внутренней критике текстов: анализе языка, стиля, жанрового своеобразия, композиционных приемов, единства повествования, целей, основных тем и богословского содержания обоих произведений.

Существует неск. теорий о соотношении Евангелия от Луки и Д. с. а. Широко распространена т. зр., согласно к-рой Д. с. а. являются запланированным продолжением Евангелия от Луки (Х. Маршалл), написанным сразу или спустя какое-то время (Г. Шнайдер). По мнению М. Парсонса и Р. Перво, хотя Д. с. а. и служат продолжением Евангелия от Луки, оба произведения являются законченными и композиционно независимыми друг от друга, т. е. Д. с. а. — отдельная книга, а не 2-й т. Евангелия от Луки, прежде всего потому, что написаны они в разных жанрах (*Parsons, Perco. 1993*).

Кэдбери попытался доказать, что Евангелие от Луки и Д. с. а. изначально представляли собой единое произведение, к-рое было разделено на 2 части только в процессе канонизации книг НЗ (*Cadbury. 1927*). Для обозначения начального варианта он ввел особый термин *Luke-Acts*, к-рый в наст. время часто используется, когда речь идет не столько о лит., сколько о богословском единстве 2 произведений, представляющих одно из направлений в раннем христианстве. Гипотеза лит. единства, хотя и разделяется мн. учены-

ми, основывается на теории интерполяций и гипотетических реконструкциях «прототекстов», к-рые не имеют твердой опоры в рукописной традиции (Ч. Уильямс, Р. Кох, П. Паркер). Из маргинальных теорий можно упомянуть гипотезу приоритета Д. с. а. как содержащих более простое богословие (Х. Г. Рассел, Г. Боманн) и гипотезу, согласно к-рой Евангелие от Луки и Д. с. а. являются частями трилогии, последняя книга к-рой либо не сохранилась, либо не была написана (Дж. Винанди; по мнению Ж. Д. Кестли, этой книгой могли быть Пастырские послания; обзор теорий см.: *Delobel J. The Text of Luke-Acts // The Unity of Luke-Acts / Ed. J. Verheyden. Leuven, 1999. P. 83–107. (BETL; 142)*).

К наиболее существенным композиционным различиям относится отсутствие в Евангелии от Луки характерных для Д. с. а. «длинных речей». Но, как и в Евангелии от Луки, в Д. с. а. встречаются т. н. диптихи (напр., наиболее заметные — сопоставление рождения и служения Иоанна Предтечи и Спасителя в Евангелии от Луки и служения апостолов Петра и Павла в Д. с. а.). В целом в служении апостолов просматриваются параллели с земным служением Иисуса Христа: на апостолов также сходит Св. Дух (Деян 2. 1–4; ср.: Лк 1. 35–36; 3. 21–22), ап. Петр в проповеди толкует стих из Свящ. Писания (Иоил 2. 28–32 в Деян 2. 16–36; ср.: Лк 4. 14–30, где истолковывается Ис 61. 1–2), апостолы призывают новых верующих (Деян 2. 37–41, 47b; ср.: Лк 5. 1–11, 27, 32), исцеляют хромого нищего (Деян 3. 1–10; ср.: исцеление слепого нищего в Лк 18. 35–43), их допрашивают в синедрионе (Деян 4. 1–22; ср.: Лк 22. 66–71), они совершают чудеса исцеления и изгнания демонов (Деян 5. 12–16; 8. 6–7, 13; ср.: Лк 4. 40–41; 6. 17–19), исцеляет прикосновение к одеждам Павла (Деян 19. 11–12; ср.: Лк 8. 43–48), иудейские первосвященники и саддукеи хотят убить апостолов за их проповедь (Деян 5. 17–42; ср.: Лк 19. 47), ап. Петр воскрешает Тавифу (Деян 9. 36–42; ср.: Лк 7. 11–15), благочестивый рим. сотник Корнилий первым из язычников принимает Крещение (Деян 10. 1–48; ср.: сотник в Лк 7. 1–10 — первый язычник, к-рый просит об исцелении, а сотник в Лк 23. 47 исповедует веру), ап. Павел отправляется в Иерусалим, несмотря



Первомч. архидиак. Стефан с житием. Икона. 2-я пол. XVII в. (СИХМ)

на ожидающую его там опасность (Деян 19. 21; 21. 8–17; ср.: Лк 9. 51; 13. 33; 19. 11–28), он идет в храм (Деян 21. 17–26; ср.: Лк 19. 28–48), схвачен иудейской толпой, но потом оказывается в руках рим. властей (Деян 21. 30–36; 23. 23–26. 32; ср.: Лк 22. 47–54; 23. 1–25), апостол выступает против саддукеев (Деян 23. 6–9; ср.: Лк 20. 29–38), благословляет и преломляет хлеб (Деян 27. 35; также см.: 20. 7–11; ср.: Лк 27. 35; также см.: 24. 30), первомч. Стефан, побиваемый камнями, видит отверстие неба и Сына Человеческого (Деян 7. 56; ср.: Лк 22. 69), предает дух Господу и молится о прощении своих убийц (Деян 7. 59–60; ср.: Лк 23. 34, 46). Д. с. а., как и Евангелие от Луки, охватывают временной промежуток в 30 лет. Оба повествования начинаются в Иерусалиме и завершаются арестом и судом. Заметны перекрестные тематические связи (пребывание апостолов в храме в Лк 24. 53 и в Деян 2. 46; проповедь Царства в Лк 4. 43; 9. 2 и др. и в Деян 1. 3 и 28. 31; «спасение Божие» в Лк 3. 6 и в Деян 28. 28). В Д. с. а. исполняются пророчества из Евангелия от Луки: «облечетесь силою свыше» в Лк 24. 49 подразумевает Вознесение Господне (Лк 24. 50–53; Деян 1. 9–11) и схождение Св. Духа на апостолов (Деян 2. 1–4); пророчество Лк 21. 12–15 о гонениях исполняется в Деян 4. 3–5, 14; 5. 17–42. Наставление «отрясать прах» в Лк 9. 5 и 10. 11 апостолы исполняют в Деян 13. 51.

В Д. с. а., как и в Евангелии от Луки, заметен особый интерес к вселенскому масштабу христ. благо-





вестия. Универсализм евангелиста Луки выражается как прямо (см.: Лк 2. 10; 2. 32; 3. 6; 3. 38; 24. 47), так и в деталях (напр., вместо «равви» говорится «наставник» или «учитель» (Лк 5. 5; 8. 24; 8. 45; 9. 33; 9. 49; 10. 25; 11. 45; 12. 13; 17. 13); «море Галилейское» называется «озером Геннисаретским» (Лк 5. 1); имена рим. правителей предваряют имена еврейских (Лк 2. 1; 3. 1); пропущены антиязыческие логики (ср.: Лк 13. 28; Мк 7. 24–30; Мф 15. 21–28) (см.: *Pereira*. 1983; *Cissolah*. 2006). Евангелие и Д. с. а. объединяет и особое внимание к действию Св. Духа (Лк 1. 35, 41, 67; 2. 25–27; 4. 14, 18; 11. 13) (см.: *Turner*. 1996; *Hur Ju*. 2001; *Woods*. 2001) (см. разд. «Богословие»).

При этом в Д. с. а. отсутствует характерное для Евангелия от Луки противопоставление «праведник—грешник» (Лк 5. 32; 7. 33–35, 39; 15. 1–17; 18. 9–14; 19. 6–10). Авторитет закона Моисеева, подтверждаемый в Лк 16. 17, оценивается иначе в Деян 13. 39; 15. 10, 28–29. Ветхозаветная типология Евангелия от Луки сменяется христологической в Д. с. а., проповедь Царства — проповедью Воскресшего Христа. Эти различия, однако, могут быть вызваны сменой перспектив — с допасхальной на послепасхальную.

Место в каноне. Как книга Свящ. Писания Д. с. а. цитируются христ. писателями и отцами Церкви, начиная со сщмч. Иринея Лионского. Однако Д. с. а. отвергали такие еретики, как эвиониты (*Eriph. Adv. haer.* 30. 16), маркиониты (*Tertull. Adv. Marcion.* 5. 2), североариане (*Euseb. Hist. eccl.* IV 29. 5), позже — манихеи (*Aug. De util. cred.* 2. 7). По словам Тертуллиана, «те, которые не признают этой книги Писания, не могут иметь и Духа Святого, ибо не могут признать, что Дух Святой был ниспослан на учеников» (*Tertull. De praescript. haer.* 22).

В списках канонических книг Д. с. а. всегда указываются отдельно от Евангелия от Луки. Обычно они следуют за 4 Евангелиями (до Павловых Посланий — Канон Муратори; *Euseb. Hist. eccl.* III 25. 1–7; *Greg. Nazianz. Carm. dogm.* 12. 34; *Amphil. Iambi ad Seleucum* // PG. 39. Col. 296–297; каноны североафрикан. Соборов 393–419 гг.; *Rufin. Comm. in Symb. Apost.* 36; декрет папы Геласия; до Соборных Посланий — *Cyr. Hieros. Catech.* 4. 36; *Athanas. Alex. Ep. pasch.* 39; 60-е прав. Лаодикийского Собора 363 г.;

Ватиканский и Александрийский кодексы НЗ; Пешитта; большинство совр. правосл. изданий НЗ). Иногда Д. с. а. располагаются после Евангелий и Павловых Посланий (до Соборных Посланий — *Eriph. Adv. haer.* 76. 5; Синайский кодекс; после Соборных Посланий и перед Откровением — *Hieron. Ep.* 53; *Aug. De doctr. christ.* 2. 8. 49; в Челтнемском списке канонических книг (360–370) Д. с. а. находятся до Откровения и Соборных Посланий). В самом конце НЗ Д. с. а. помещают 85-е Апостольское правило (ок. 380, Зап. Сирия) (после Соборных Посланий, 1–2 Клим и Апостольских Постановлений) и канонический список из Кларомонтанского кодекса VI в. (после Соборных Посланий, Послания Варнавы, Откровения Иоанна Богослова, но до «Пастыря» Ерма и апокрифических Деяний Петра и Деяний Павла).

Язык Д. с. а. характеризуется как греч. койне, более лит., чем в др. книгах НЗ, что проявляется в употреблении опатива, инфинитива буд. времени с глаголом μέλλειν, причастия буд. времени для указания цели, ряда риторических фигур (литот, паронимасий, синонимов). Предположения, делавшиеся еще в нач. XX в., об использовании в Д. с. а. евр. или араб. источника в наст. время отвергаются всеми исследователями (по свидетельству свт. Епифания, в кон. I — нач. II в. существовал перевод Д. с. а. с греч. на евр. язык: *Eriph. Adv. haer.* 30. 3, 6). Обилие семитизмов объясняется заимствованиями из языка или подражанием ему. В частности, к «септуагинизмам» относятся: оборот καὶ ἐγένετο (или ἐγένετο δὲ); плеоназмы ἀναστάς (напр., в Деян 1. 15; 5. 6, 17, 34 и др.), ἀποκριθεὶς (4. 19; 5. 29 и др.), ἄρχεσθαι (1. 1; 2. 4; 11. 4, 15 и др.); выражение καὶ ἰδοὺ; глагол «быть» в имперфекте в сочетании с причастием наст. времени; оборот ἐν τῷ с инфинитивом; предлог ἀπὸ для обозначения причины; глаголы говорения с предлогом πρὸς, а также, возможно, употребленные εἰ в косвенных вопросах.

Текст Д. с. а. сохранился в 3 основных редакциях, к-рые с кон. XVIII в. приняты условно называть «александрийская» (представлена прежде всего Александрийским (V в.) и Ватиканским (IV в.) кодексами, Кодексом Ефрема Сирина (V в.), минускулами 81 (Lond. Brit. Lib. Add. 2000³; *Alexandr. Patr.* 59, 1044 г.) и др.), «за-

падная» (представлена Кодексом Безы (V в.), Кодексом Лауда (кон. VI в.), минускулом 614 с о-ва Корфу (Керкира) (*Ambros. E97 suppl.*, XIII в.); папирусами ϩ²⁹ (III в.), ϩ³⁸ (ок. 300), ϩ⁴⁸ (III в.); копт. среднеегип. переводом в рукописи из б-ки Пирпонта Моргана (V в.) (обозначается как G67 или тае); сир. переводом Фомы Ираклийского, еп. Маббугского (616), и критическим аппаратом к его переводу; фрагментом перевода на христ. палестинский араб. язык (*Perrot Ch. Un fragment christo-palestinien découvert a Khirbet Mird* // RB. 1963. Vol. 70. P. 506–555); старолат. палимпсестом из Флёрри (V–VII вв.); «Гигантским» кодексом (XIII в.); цитатами из творений отцов Церкви III–V вв., в основном латинскими, и, наконец, «византийская» (или антиохийская, койне, «текст большинства», т. е. та, которая сохр. в подавляющем большинстве греч. минускулов). Для реконструкции оригинального текста, согласно доминирующей в научной лит-ре т. зр., имеют значение «александрийская» и «западная» редакции. «Западная» редакция получила известность во 2-й пол. XVI в. по-



Деяния св. апостолов.
Перевод на христ. палестинский
араб. язык. Фрагмент пергамента.
VI в. (Департамент древностей
Израиля. 472121–P)

сле находки Теодором Безой греколат. кодекса, вполн. получившего его имя. Она длиннее (напр., в Ватиканском кодексе в Д. с. а. 13 036 слов, а в Кодексе Безы — 13 904 слова) и в ряде мест существенно отличается от «александрийской» (варианты составляют примерно 3642 слова). Долгое время большинство ученых признавали вторичность «западной» версии по отношению





к «александрийской» (в XIX в. — К. Тишендорф, Б. Весткотт и Ф. Хорт, в 1-й пол. XX в. — Ф. Кенхон, М. Дибелиус), на к-рой основываются все совр. критические издания. Считалось, что «западная» редакция появилась во II в. в результате деятельности переписчиков.

Однако еще в кон. XVII в. Ж. Леклерк предположил, что обе редакции были сделаны ап. Лукой, сначала полная для Римской Церкви («западная»), потом краткая для «Феофила» в Антиохии («александрийская»). В XIX в. Леклерка поддерживали Дж. Лайтфут и Ф. В. Бласс, к этой же теории склонялись Т. Цан, Э. Нестле, Ф. Конибир.

Однозначно за приоритет «западной» версии и вторичность «александрийской» выступил А. Кларк (если в 1914 он считал сокращение «западного» текста случайным, то в 1933 — преднамеренной редакторской правкой). Дж. Роупс в 1926 г. выдвинул прямо противоположную гипотезу: «западный» текст — это попытка улучшить «александрийскую» версию.

Н. Н. Глубоковский фактически согласился с гипотезой 2 редакций Д. с. а. — в Риме и в Антиохии, — утверждая, что начальный вариант был по благословию ап. Павла составлен евангелистом Лукой в Риме (Глубоковский. 1932. С. 173).

После второй мировой войны вышло неск. исследований «западной» версии (диссертация А. Клейна (Klijn. 1949), работа о богословии «западного» текста Э. Дж. Эппа (Epp. 1966)), к-рые заставили ученых вновь обратиться к проблеме соотношения 2 редакций (Martini. 1979; Aland. 1986). Б. Аланд предложила разделять историю редактирования текста Д. с. а. на 3 этапа: на 1-м этапе, во II в., в текст «александрийской» версии стихийно вносились искажения и парафразы, на 2-м этапе, в III в., текст был отредактирован, вероятно, в Сирии (поскольку «длинные» чтения отсутствуют у смчч. Ириней Лионского), в результате чего появилась начальная «западная» редакция (Haupertredaktion), к-рая на 3-м этапе, в IV–V вв., вновь подверглась искажению и парафразированию и в таком виде сохранилась в Кодексе Безы и в близких к нему по типу рукописях.

Альтернативная теория предложена М. Э. Буамаром и А. Ламуем. По их мнению, «западный» текст первичен

и был переработан самим дееспителем, в результате чего появилась «александрийская» редакция (Boismard, Lamouille. 1984). В отличие от предшественников Буамар и Ламуй рассматривают греч. текст Кодекса Безы как вторичное свидетельство «западной» редакции, содержащее элементы гармонизации с лат. версией и «александрийской» редакцией. Для реконструкции оригинальной «западной» версии они используют папирусные фрагменты, ряд минускулов, но большей частью — эфиоп. и лат. переводы и патристические свидетельства (прежде всего гомилии свт. Иоанна Златоуста). Главным критерием при выборе чтений является наличие «луканизмов», т. е. признаков стиля, характерного для дееспителя. По мнению Буамара и Ламуя, начальный вариант текста Д. с. а. был составлен из ряда источников (в т. ч. письменных) неизвестным иудео-христ. автором ок. 62 г., затем ок. 80 г. евангелист Лука переработал этот текст, создав начальный вариант «западной» редакции, в кон. I в. др. неизвестный рим. христианин из язычников независимо от Луки создал «александрийскую» редакцию.

Иную гипотезу предложил У. Стрейндж, по мнению к-рого за обе редакции ответственны редакторы, а не Лука, который не успел отредактировать свой черновой вариант (Strange. 1992). Оба редактора использовали черновики Луки, но редактор, создавший «западную» версию, включил в нее все маргинальные записи Луки и добавил пояснения богословского характера. Обе версии появились до 175 г. и были направлены против ряда совр. им ересей (прежде всего Маркиона).

По мнению К. Б. Амфу, 1-я редакция Д. с. а., близкая по типу к «западной», появилась в 110–138 гг. в Смирне (совр. Измир, Турция) в связи с трудами Поликарпа Смирнского и Папия Иерапольского; в 138–172 гг. из-за распространения ересей Маркиона, Татиана и Валентина текст Д. с. а. был вновь отредактирован в Риме; в 172–178 гг. текст подвергся дальнейшей переработке в Александрии (возможно, эта редакция принадлежала Пантену) (Vaganay. 1991).

К. Хемер, изучив «западную» версию с т. зр. отражения исторических реалий, сделал вывод о ее вторичности (Hemer. 1989). П. Тавардон по-

казал наличие в «западной» версии редакторских дублетов и повторов (ср.: Деян 15. 1, 5), сокращение которых дало начало «александрийской» версии (Tavardon. 1999).

Т. о., хотя в совр. науке отсутствует единая т. зр. на соотношение 2 редакций, большинство исследователей так или иначе признают, что обе версии являются результатом некоторого развития, а потому обе могут содержать более ранние варианты чтений. Среди наиболее заметных отличий можно выделить следующие. В «западной» версии Деян 1. 5 уточняется, что Св. Дух сойдет в день Пятидесятницы. В Деян 1. 26 говорится о 12, а не об 11 апостолах. Местоимение «мы» встречается гораздо раньше, чем в «александрийской» версии (уже в Деян 11. 28). В целом для «западной» версии характерна большая степень «церковного» понимания описываемых событий: больше христологических титулов (к имени Господь Иисус обычно добавляется Христос (напр., в 1. 21; 4. 33; 8. 16; 11. 20 и др.), к имени Иисус Христос добавляется Господь (напр., в 2. 38; 5. 42; 10. 48) и т. п.; в Деян 20. 25 говорится не «Царство Божие», а «Царство Иисуса»); имеются дополнения в связи с исцелениями (в Деян 6. 8 первомч. Стефан совершает «великие чудеса и знамения во имя Господа Иисуса Христа»; в Деян 9. 17 ап. Анания исцеляет Павла «во имя Иисуса Христа»; в Деян 9. 40 ап. Петр говорит Тавифе: «Встань во имя Господа нашего Иисуса Христа»; в Деян 14. 10 ап. Павел исцеляет хромого «во имя Господа Иисуса Христа»); чаще подчеркивается роль Св. Духа в тех или иных событиях (в Деян 6. 10 и 8. 18 добавляется слово «Святому»; в Деян 11. 17 говорится о «даре Духа Святого»; в Деян 15. 7 и 29 ап. Петр говорит «в Духе»; в Деян 15. 32 Иуда и Сила исполняются Св. Духа; Дух велит ап. Павлу вернуться в Азию (Деян 19. 1) или пройти через Македонию (Деян 20. 3); более четко говорится об успехах апостолов (констатируются факты исцеления (Деян 5. 15); подчеркивается превосходство Стефана в мудрости (Деян 6. 10 и сл.); отмечается обращение проконсула Сергия Павла в веру (Деян 13. 12) и т. д.; при этом отсутствуют характерные для апокрифических Деяний и Житий наименования апостолов «блаженными» и «святыми» и к.-л. дополнительные чудеса.





Среди несистематических дополнений выделяются следующие. В Деян 15. 1 говорится, что пришедшие были «от ереси фарисейской», в Деян 15. 2 приводится позиция ап. Павла относительно обратившихся язычников: «Они должны остаться, как они были, когда уверовали». В Деян 8. 24 раскаявшийся Симон Волхв плачет. В Деян 12. 10 ап. Петр, изведенный ангелом из темницы, спускается «по 7 ступеням». В Деян 10. 25 один из слуг сотника Корнилия объявляет о приходе ап. Петра. В Деян 16. 30 стражник, выпустив апостолов, запирает остальных узников. В Деян 19. 5 говорится, что крещение совершается «во отпущение грехов». В Деян 19. 9 и 28 указываются часы, в к-рые ап. Павел проповедовал у Тиранна.

Наиболее заметным отличием «александрийской» версии от «византийской» и «западной» является отсутствие в Деян 8. 37 исповедания евнуха о том, что «Иисус Христос есть Сын Божий». Этого стиха нет в папирусах Φ^{45} (III в.) и Φ^{74} (VII в.), в Синайском, Александрийском, Ватиканском кодексах, в большинстве копт. рукописей и т. д. Впервые он встречается у сщмч. Иринея (*Iren. Adv. haer.* 3. 12. 8), потом у сщмч. Киприана, блж. Августина, в Кодексе Лауда, Итале, клементинском издании Вульгаты, сир., груз., эфиоп. переводах. В совр. греч. издании НЗ стих отсутствует. В синодальном переводе он заимствован из издания Эразма Роттердамского.

Датировка. Повествование в Д. с. а. завершается 62 г., который можно считать нижней границей для датировки. В наст. время существует 3 основные гипотезы относительно даты написания Д. с. а.: до кончины ап. Павла (до 64) и нач. 1-й Иудейской войны (до 66); после разрушения иерусалимского храма (в 70), но еще до кон. I в.; в 1-й пол. II в. Хотя точная дата кончины евангелиста Луки также остается предметом споров, сторонники последнего варианта автоматически исключают его авторство.

1-й вариант принимается в святоотеческой традиции и мн. исследователями в XX в. (Ф. Ф. Брюс, Маршалл, Б. Райке, Хемер и др.). Одним из первых такую датировку приводит Евсевий Кесарийский, по мнению к-рого Лука закончил Д. с. а., когда находился вместе с ап. Павлом, о чем тот говорит в 2 Тим 4. 10

(*Euseb. Hist. eccl.* II 22. 6). В пользу этой гипотезы говорит то, что в тексте Д. с. а. прямо не упоминаются ни война с Римом, ни гонения на христиан при Нероне. Также не говорится о смерти Иакова, брата Господня, к-рую Иосиф Флавий датирует 62 г. (*Ios. Flav. Antiq.* 20. 9. 1. 200; ср. Егезипп в *Euseb. Hist. eccl.* II 23. 4–18). В Д. с. а. упомянуто об убийстве Иродом Агриппой I др. Иакова — сына Зеведеева, брата Иоанна (Деян 12. 2). Менее надежными, но принимаемыми во внимание являются аргументы, основанные на почтительном отношении автора Д. с. а. к храму, благоприятное изображение рим. властей, отсутствие признаков знакомства с Посланиями ап. Павла, к-рые известны свт. Клименту Римскому и сщмч. Игнатию Богоносцу (однако этот тезис оспаривается), менее разработанный (по сравнению с Иоанновым корпусом и Посланиями ап. Павла) богословский язык и церковная терминология («Христос» является титулом (Помазанник), а не частью имени; архаичное выражение $\mu\alpha\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon\beta$ в Деян 3. 13; воскресенье в Деян 20. 7 называется, как у евреев, «первым днем после субботы», а не «днем Господним», как у мужей апостольских (напр., в *Ign. Ep. ad Magn.* 9. 1; возможно, уже в Откр 1. 10; подробнее см. ст. *Воскресенье*); «пресвитеры» и «епископы» в Деян 20. 17, 28 выступают как взаимозаменяемые слова; христиане называются «учениками» и т. д.).

Глубоковский полагает возможным датировать Д. с. а. временем до кончины ап. Павла, т. е. нач. 60-х — ок. 65 г. (*Глубоковский.* 1932. С. 173). По сути с ним соглашается и еп. Кассиан (Безобразов), относящий Д. с. а. к памятникам конца 3-го апостольского периода (до 65) (*Кассиан (Безобразов).* 2001. С. 415–416).

Сторонники 2-й гипотезы (Лайтфут, Х. Концельманн, Шнайдер, Дж. Фицмайер, Р. Пеш и др.) в качестве основания обычно приводят косвенное указание на кончину ап. Павла в Деян 20. 25, 38. Однако доказать, что здесь речь идет о свершившемся факте, а не о его пророческом предчувствии, невозможно. Во всяком случае то, что автор Д. с. а. знал о смерти ап. Павла, не позволяет автоматически датировать текст временем после 70 г. То же самое можно сказать и в отношении датировки Д. с. а. в сравнении с синоптическими Евангелиями (в частности, с

учетом того, что Евангелие от Марка, по мнению мн. исследователей, написано в 65–70). Указание на начало войны часто видят в Лк 21. 20, где в отличие от Мк 13. 14 и Мф 24. 15 говорится об окружении Иерусалима войсками. Если Д. с. а. написаны ап. Лукой после Евангелия, то их следует датировать по крайней мере кон. 60-х гг. Возможно, события Иудейской войны имеются в виду в Деян 8. 26 (в греч. — ст. 27), где говорится о дороге из Иерусалима в Газу, к-рая «пуста» ($\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ $\epsilon\pi\tau\eta\mu\omicron\varsigma$). Хотя традиционно слово «пуста» относится к дороге (ср. аналогичные выражения в античной лит-ре: *Arrian. Anab.* III 3. 3), греч. текст позволяет относить его и к Газе. В этом случае стих может служить свидетельством о разрушении Газы римлянами, которое имело место в 66 г. (*Ios. Flav. De bell.* 2. 18. 1. 460). Однако, возможно, что речь идет о «старой» Газе (ср.: *Strabo. Geogr.* 16. 2. 30).

3-ю гипотезу выдвигали еще в XIX в. ученые новой *тюбингенской школы*, а в XX в. — Дж. О'Нил, Дж. Нокс, Х. Кестер и др. Сторонники этой версии обращают внимание на то, что цитаты из Д. с. а. и аллюзии на этот текст появляются только у мч. Иустина (*Iust. Martyr.* I Apol. 50. 12 (ср.: Деян 1. 8–10); $\dot{\iota}\delta\iota\omega\tau\alpha\iota$ в I Apol. 39. 3 (ср.: Деян 4. 13); I 49. 5 (ср.: Деян 13. 27, 48); II Apol. 10. 6 (ср.: Деян 17. 23); Dial. 68. 5 (ср.: Деян 1. 9–11); 80. 3 (ср.: Деян 5. 29); 20. 3 (ср.: Деян 10. 14); 118. 1 (ср.: Деян 10. 42); 39. 4 (ср.: Деян 26. 5)), а прямые упоминания книги — только у сщмч. Иринея Лионского.

Помимо отсутствия ранних внешних свидетельств о Д. с. а. главным аргументом сторонников поздней датировки является предполагаемое знакомство автора Д. с. а. с сочинениями Иосифа Флавия. Весьма близким к Флавию является рассказ о смерти Ирода Агриппы I в Деян 12. 20–23 (*Ios. Flav. Antiq.* XIX 8. 20–351; правда, в Д. с. а. его смерть выглядит как воздаяние за убийство ап. Иакова и арест ап. Петра). В Деян 5. 36–37 упоминаются движения Февды и Иуды Галилеянина, о к-рых также сообщает Флавий (*Ios. Flav. Antiq.* XX 5. 1–2. 97–102). Однако проблема заключается в том, что у Флавия их деятельность датируется временем ок. 45 г. по Р. Х. (Февда) и ок. 6 г. по Р. Х. в связи с переписью (Иуда), а в Д. с. а. рассказ о них вкладывается в уста *Гамалиила I*, к-рый



произносил свою речь в нач. 30-х гг. I в. по Р. Х. (Февду Гамалиил упом. раньше, чем Иуду, что соответствует последовательности у Флавия, но не его хронологии). В Деян 21. 38 говорится о египтянине, к-рый вывел в пустыню 4 тыс. разбойников (сикариев). Флавий называет его лже-пророком, который увел в пустыню 30 тыс. (*Ios. Flav. De bell. II 13. 5. 261–263; Antiq. XX 8. 6. 171*; о сикариях он говорит чуть раньше — *Ios. Flav. De bell. II 13. 3. 260; Antiq. XX 8. 5. 167*). Автор Д. с. а., подобно Флавию, называет течения фарисеев и саддукеев *αἱρεσις* (Деян 5. 17; 15. 5; 26. 5; ср.: *Ios. Flav. De bell. I 5. 2. 110; II 8. 2. 162; Antiq. XVII 8. 4. 41; Vita. 189*), сопоставляя их тем самым с греч. философскими школами. Если автор Д. с. а. использовал сочинения Иосифа Флавия, то мог написать свой труд только после 93–95 гг. Однако отмеченные расхождения могут указывать на то, что оба автора пользовались одними и теми же источниками независимо друг от друга.

Ряд ученых пытаются разделить вопросы о дате написания и дате публикации Д. с. а., а также предлагают различные теории множественных редакций текста (Буамар и Ламуи и др.).

Адресат и аудитория. Как и Евангелие от Луки, Д. с. а. адресованы Феофилу, вероятно патрону Луки (ср. посвящение Эпафродиту в *Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 1*). Есть мнение, что имя Феофил является не личным, а символическим (букв.— Боголюбец, Любимый Богом), к-рым обозначается известный автор (среди возможных — родственник первосвященника Каиафы, Феофил Антиохийский, проконсул Сергей Павел, брат Сенеки Луций Юний Анней Галлион, муж Домитиллы и предполагаемый наследник Домициана Тит Флавий Климент, Ирод Агриппа II) или вообще любой христианин (*O'Toole R. F. Theophilus // ABD. CD Ed.*). Титул «достопочтенный» (Лк 1. 3) может указывать на социально-политическое положение (принадлежность к всадническому сословию — *vir egregius*) или занимаемую высокую должность (ср.: Деян 23. 26; 24. 3; 26. 25). Отсутствие титула рядом с именем в Деян 1. 1 может говорить о том, что между написаниями этих книг Феофил был крещен. Согласно Лк 1. 4, он уже был наставлен в вере. Однако был ли он крещен или только огла-

шен на тот момент, исследователи расходятся во мнениях (во всяком случае в I в. практики длительного оглашения еще не существовало). Поскольку образ Феофила может олицетворять предполагаемую аудиторию Д. с. а., скорее всего он уже был христианином.

Затрагиваемые темы, особенности языка и церковное Предание свидетельствуют о том, что Д. с. а. были



Инициал с изображением ап. Луки и Феофила. Заставка к Деяниям св. апостолов из рукописи Деяния и послания апостолов. 1072 г. (НБ МГУ. Греч. 2. Л. 1)

ориентированы на грекоговорящую аудиторию, в частности на христиан из язычников (ср.: Деян 28. 28 и др.).

Мотивы написания, цели и жанр. Вопрос о цели написания Д. с. а. до XIX в. решался однозначно: книга продолжает евангельское благовествование и призвана рассказать о начале распространения Слова Божия в мире и о становлении Церкви. Однако, начиная с работ новой тюрбингенской школы, ученые критического направления стремились определить к.-л. подспудные или дополнительные мотивы для появления этого сочинения. В частности, Ф. К. Баур утверждал, что Д. с. а. представляют собой попытку совместить 2 направления в христианстве — Петрово и Павлово, максимально затушевав расхождение между ними (*Baur. 1845*). В XX в. основные гипотезы строились вокруг отыскания тех или иных апологетических тенденций. По мнению Э. Хенхена, Д. с. а. представляют апологию всей Церкви в связи с начинающимися гонениями со стороны рим. властей (*Haenchen. 1971*). Однако в отличие



Собор св. апостолов. Икона. 30-е гг. XV в. (НГОМЗ)

от апологий II в. Д. с. а. не обращены к императору или прямо к языческой аудитории. А. Маттилл предположил, что основная цель Д. с. а. — защита ап. Павла на суде перед рим. властями (*Mattill. 1978*), а Дж. Джервелл — от нападок внутри Церкви (*Jervell. 1996*). Н. Даль определил мотивировку написания Д. с. а. как теодицею в традициях ветхозаветного историописания (*Dahl. 1966*).

Более сложную гипотезу выдвинул Концельманн, по мнению к-рого Д. с. а. были призваны объяснить задержку Второго пришествия Христа (*Conzelmann. 1993*). Ч. Толберт, проанализировав богословие Д. с. а., пришел к выводу, что сочинение направлено против еретиков-гностиков (*Talbert. 1975*). Р. Мэддокс видел цель написания Д. с. а. в решении пастырских задач в связи с изменениями внутри Церкви (*Maddox. 1982*). Мн. авторы считают, что цель написания Д. с. а. заключается в решении проблем, связанных с отмежеванием от иудейских традиций и приходом в Церковь мн. христиан из язычников. Решение вопроса может быть найдено при более точном определении жанрового своеобразия Д. с. а. В любом случае невозможно свести цель написания этого произведения к какому-то одному мотиву (в Д. с. а. присутствуют как инвективы против иудеев (Деян 4–7) и язычников (14. 11–18; 17. 16–34), так и политическая апология (16. 19–21; 17. 6–7; 18. 12–13; 19. 35–40; 24–26) и решение внутренних проблем Церкви (15. 23–29)).



Во 2-й пол. XX в. в научной лит-ре активно обсуждался вопрос о жанре Д. с. а. Наибольшей популярностью в наст. время пользуются определения Д. с. а. как биографии, как романа, как эпического произведения или как одного из видов античной историографии.

Толберт сопоставил Д. с. а. с «Жизнеописаниями философов» Диогена Лаэртского (Talbert. 1975). По его мнению, Д. с. а. типологически являются как бы продолжением описания жизни «мудреца», рассказом о его учениках. Повествование об учениках в античной традиции было призвано легитимировать истинных продолжателей учения того или иного философа. Соответственно, по мнению Толберта, Д. с. а. должны были «закрепить право» на Христово учение за каким-то одним течением в раннем христианстве.

Хотя у Толберта появилось неск. последователей (Alexander. Acts. 1993; Porter. 2005), в целом его работа была встречена критически (Ауни. 2000). Детальное сопоставление с античными образцами жанра выявило существенные расхождения, главным из которых является не имеющее аналогов событие Воскресения Христова и присутствие Воскресшего Господа среди Своих учеников.

Ряд исследователей попытались сравнить Д. с. а. с образцами античного романа («Херей и Каллироя» Харитона (I–II вв.), «Эфесские рассказы» Ксенофонта Эфесского (II в.), «Левкиппа и Клитофонт» Ахилла Татия (кон. II в.), «Дафнис и Хлоя» Лонга (II–III вв.), «Эфиопика» Гелиодора (III в.) и др.) (Cadbury. 1955; Goodenough. 1966; Pervo. 1987). Среди наиболее характерных признаков жанра романа в Д. с. а. выделяются: популярный, а не ученый характер повествования, наличие драматических моментов и сюжетных поворотов, связанных с заговорами, бунтами, заключением под стражу и чудесным освобождением, штормом, приключениями на море и т. п., использование сарказма и иронии. Тем не менее мн. элементы отличают Д. с. а. от романа: внимание к историческим событиям и географическим описаниям, богословская тематика, смена главного героя на протяжении повествования и др. Большинство исследователей сходятся на том, что с античным романом могут быть сопоставлены нек-рые Деяния апос-

толов апокрифические, но не канонические Д. с. а.

Др. популярное в совр. лит-ре направление — сопоставление Д. с. а. с античными эпическими произведениями (прежде всего с «Илиадой» и «Одиссеей» Гомера, «Энеидой» Вергилия и «Фарсалией» Лукана) (Bonz. 2000; MacDonald. 2003). По мнению этих исследователей, видение ап. Петра (Деян 10. 1–11. 18) напоминает нек-рые элементы рассказа о сне Агамемнона (Homer. II. 2), отъезд ап. Павла из Милета (Деян 20. 18–35) сопоставим с отъездом Гектора (Homer. II. 6), избрание Матфия (Деян 1. 15–26) — с метанием жребия в 7-й песни «Илиады», спасение ап. Петра из темницы (Деян 12. 3–17) — с бегством Приама от Ахилла (Homer. II. 24), плавание ап. Павла по морю сопоставляется с рассказом о плавании Одиссея (Homer. Od. 12. 401–425). Хотя некоторые параллели выглядят как вполне убедительные, полностью объяснить причины написания и характер повествования Д. с. а. они не могут. Если признавать влияние эпики на стиль и отдельные элементы повествования Д. с. а., объяснить его можно тем значением, какое имели произведения Гомера в греко-рим. культуре (на их изучении строилось образование, они считались образцами поэзии, языка и стиля). Вполне естественно, что автор Д. с. а., как образованный человек и как тот, кто обращается с проповедью к бывш. язычникам, не мог обойти вниманием самые значительные произведения античной культуры.

Большинство исследователей по-прежнему рассматривают Д. с. а. как образец античной историографии, уточняя лишь их вид и характер. Д. Ауни относит Д. с. а. к жанру «всеобщей истории», написанной непрофессиональным историком (Ауни. 2000), на что указывает пролог к Евангелию от Луки (повествование (διήγησις) в Лк 1. 1 и стремление «по порядку описать» в Лк 1. 3). Мотивы написания Д. с. а. — необходимость самоидентификации и легитимации христианства как религ. движения. В работах Д. Болша жанр Д. с. а. определяется как «политическая историография» (Balch. 1990). Он сравнивает их с «Римскими древностями» Дионисия Галикарнасского, выделяя ряд параллелей в композиции (пролог, рассказ об Основателе, рассказ о предшествен-

никах, рассказ о выдающихся деятелях, рассказ о распространении христ. веры среди др. народов, рассказ о борьбе и победе). По мнению Т. Броуди, в основе композиции и повествования Евангелия от Луки и Д. с. а. лежат «деветерономическая история» и рассказы о пророках Илии и Елисее в книгах Царств (Brodie. 1987). Взятие Илии на небо типологически соответствует рассказу о Вознесении. Т. о., Деян 1. 1–2. 6 могут быть сопоставлены с 3 Цар 21. 8–13. Хотя влияние Септуагинты на Д. с. а. трудно преувеличить, подобный подход невозможно распространить на все повествование Д. с. а. По мнению Г. Стерлинга, Д. с. а. написаны в жанре «апологетической истории» и могут быть сопоставлены с трудами античных историков Бероса, Манефона, Иосифа Флавия (Sterling. 1992). Главная цель Д. с. а. — показать достоинство и древность христ. традиции, представить христ. историю как продолжение истории Израиля. Основной линией повествования Евангелия от Луки и Д. с. а. является возвешение и исполнение пророчеств, что связывает оба сочинения с ветхозаветным рассказом о народе Божиим и Божиих обетованиях ему. При этом рим. властям такой подход должен был показать безопасность христианства как социального движения, а иудеям — преемственность ВЗ в НЗ. Теорию Стерлинга развивает Д. Маргера, по мнению к-рого специфика Д. с. а. заключается в рассказе о том, как спасение осуществляется в истории (Marguerat. 1999).

Нек-рые исследователи пытаются примирить разные концепции. Так, Концельманн видит в Д. с. а. «историческую монографию» о жизни апостолов (Conzelmann. 1987). Однако подробности, важные для биографии, в Д. с. а. все-таки остаются за рамками повествования (даже финал жизненного пути апостолов неизв.).

Л. Александер, исследовав прологи Евангелия от Луки и Д. с. а., отметила, что краткостью они напоминают вступления скорее к античным произведениям естественнонаучного характера («профессионально-ориентированные», по медицине, математике и т. п.), чем к историческим повествованиям (Alexander. Preface. 1993). Однако это не свидетельствует против исторического характера повествования ап. Луки.



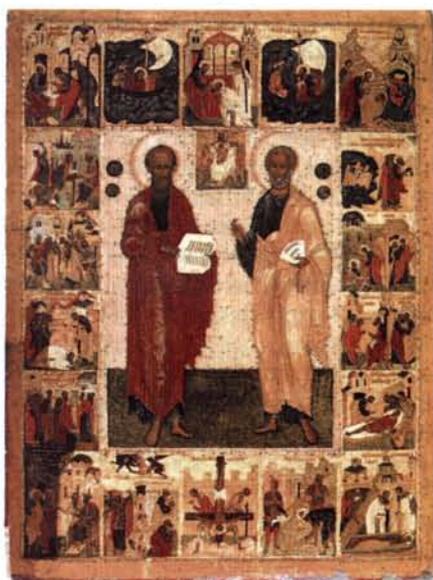
Скорее это говорит о том, что Д. с. а. адресованы не избранному, но массовому читателю.

Композиция. Д. с. а. — очень сложный текст, в к-ром отдельные блоки не механически соединены друг с другом, а весьма искусно сплетены в целостное повествование. Обычно выделяется пролог (Деян 1. 1–14), к-рый служит связующим звеном между Евангелием от Луки и Д. с. а. Дальнейшее повествование подчинено течению времени, к-рое отмечается не столько хронологическими указаниями, сколько повторным обращением к уже описанным событиям (9. 27; 11. 4; 15. 12–14; 22. 1–21; 26. 1–23) и регулярным подведением итогов (3 «основных» — 2. 42–47; 4. 32–35; 5. 12–16; неск. «малых» — 5. 42; 6. 7; 9. 31; 12. 24; 19. 20).

Не менее важную роль в Д. с. а. играет география распространения Слова Божия: от Иерусалима (1–7) через Иудею и Самарию (8–12), затем в М. Азию и Европу (13–28) вплоть до Рима (открытый в нек-рой степени финал может подразумевать дальнейшее движение «даже до края земли», заявленное в Деян 1. 8). Характерно, что каждый раз повествование реверсивно возвращается в Иерусалим (12. 25; 15. 2; 18. 22; 19. 21; 20. 16; 21. 13; 25. 1).

3-м элементом, определяющим структуру текста Д. с. а., является тема исполнения пророчеств (см., напр.: 3. 24; 13. 40; 15. 15; 28. 25–27). Предопределенными оказываются различные события: Мессии должно было пострадать и быть прославленным (3. 21; 17. 3), Иуде — отпасть, а ап. Матфию — занять его место (1. 16–22), ап. Павлу — пострадать (9. 16), как и всем христианам (14. 22).

Наконец, в Д. с. а. представлен своего рода диптих — сопоставляется служение преимущественно апостолов Петра и Павла. При этом повествование нельзя разделить строго на 2 части: в Деян 1–12, где речь идет в основном об ап. Петре, упоминается и ап. Павел (7. 58; 8. 1–3; 9. 1–30; 11. 25–30), а в Деян 13–28, где описывается служение ап. Павла, говорится и о Петре (15. 1–35). Они оба проповедуют как иудеям, так и язычникам (8. 14–25; 10. 1–11. 1–18; 13. 5, 14, 44; 14. 1; 17. 1; 18. 4 и др.), оба ведомы Св. Духом, совершают чудеса исцеления и воскрешения (9. 36–43 и 20. 9–12), противостоят колдунам (8. 9–24 и 13. 6–12), только они возлагают руки при Креще-



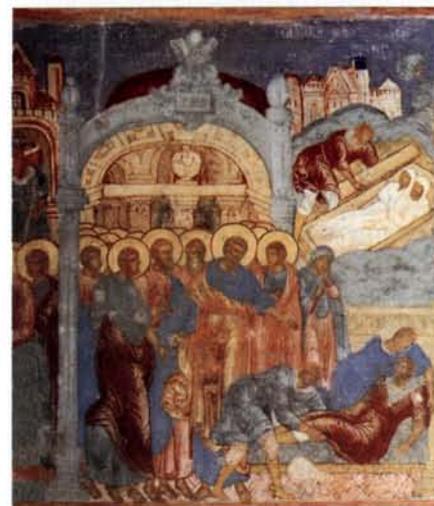
*Апостолы Петр и Павел в житии.
Икона. 40-е гг. XVI в. (НГОМЭ)*

нии (8. 14–17 и 19. 1–6), язычники хотят им поклоняться как богам (10. 25–26 и 14. 13–15), они выступают за проповедь Христа язычникам (11. 1–18 и 21. 15–40), их арестовывают во время иудейского праздника (12. 4–7 и 21. 16–28), они чудесным образом спасаются из тюрьмы (12. 6–11 и 16. 24–26), плодом их деятельности является успешное распространение Слова Божия (12. 24 и 28. 30–31).

Содержание. Д. с. а. начинаются обращением к Феофилу и подведением итогов евангельского повествования (1. 1–3). Далее говорится о последнем явлении Иисуса Христа ученикам и Его Вознесении (1. 4–11). В Деян 1. 6 возникает тема «восстановления Царства», а затем раскрывается божественный план спасения (1. 7–8). Увидев восшествие Спасителя на небеса, к-рое сопровождалось явлением ангелов (1. 10–11), ученики возвратились в Иерусалим (1. 12–14).

Следующий большой раздел связан с проповедью и чудесами, совершенными апостолами в Иерусалиме (1. 15–8. 3). На место отпавшего Иуды по жребию избирается Матфий (1. 15–26). Далее повествуется о Сошествии Св. Духа на апостолов в день празднования Пятидесятницы (2. 1–13), к-рое явилось исполнением евангельских пророчеств (ср.: Лк 3. 16; 11. 13; 24. 49; Деян 1. 4–5). Разрешая недоумения толпы, наблюдавшей за апостолами в этот момент, ап. Петр обращается к собравшимся паломникам и жителям

Иерусалима с проповедью, в к-рой толкует Свящ. Писание (Иоиль 2. 28–32) и благовествует о Христе, в результате чего 3 тыс. чел. принимают Крещение (Деян 2. 14–41). Далее описывается общинная жизнь первых христиан и их собрания для «преломления хлеба» (2. 42–47). Приводятся примеры чудесных исцелений, совершенных апостолами: Петр и Иоанн исцеляют хромого около храма (3. 1–11). За проповедь (3. 12–26) они подвергаются аресту и свидетельствуют о Христе перед



*Смерть Анании и Савфиров.
Роспись Преображенского собора Спасо-Евфимиева монастыря в Суздале. 1689 г.*

синедрионом (4. 1–22). Повествование вновь возвращается к молитвенной жизни христ. общины и практике обществения имущества (4. 23–35). В качестве положительного и отрицательного примеров отношения к богатству приводятся случаи Иосии (Варнавы) и Анании и Савфиров (4. 36–5. 11). Грех, совершенный Ананией и Савфирой, является первым грехом, имевшим место в новозаветной Церкви. За преступление против единства Церкви и за искушение Св. Духа они, по пророчеству ап. Петра, наказываются внезапной смертью.

Далее вновь повествуется о чудесах апостолов (5. 12–16), их новом аресте, чудесном освобождении из темницы и свидетельстве о Христе перед синедрионом (5. 17–42). В связи с конфликтом из-за раздаяния продовольствия апостолы избирают 7 диаконов для попечения о «столах» (6. 1–7). Один из диаконов, Стефан, открыто свидетельствует в Иерусалиме о Христе, за что оказывается забит до смерти камнями



разъяренной иудейской толпой (6. 8–7. 60). С этого момента на Церковь начинаются открытые гонения (8. 1–3). Все это свидетельствует об окончательном отвержении ветхим Израилем божественного плана спасения и Благой вести, к-рую теперь предстоит принять язычникам.

Следующий большой раздел связан с распространением христианства в Иудее и Самарии (8. 4–12. 24). Диак. Филипп проповедует в Самарии, а апостолы Петр и Иоанн встречают мага Симона (8. 4–25). Филипп по дороге в Газу крестит эфиоп. евнуха (8. 26–40). Одному из гонителей христиан, Савлу (буд. ап. Павлу), на дороге в Дамаск является Воскресший Иисус, в результате чего Савл обращается в веру и принимает Крещение (9. 1–30).

Автор Д. с. а., отметив рост Церкви и рассказав о том, как ап. Петр исцелил расслабленного и воскресил прав. Тавифу (9. 31–43), переходит к рассказу о том, как в христианство начали обращаться язычники: крещение принимают сотник Корнилий и его дом (10. 1–48). Затем приводится объяснение ап. Петра, почему он крестил язычников (11. 1–18), после чего повествование переключается на др. апостолов — Варнаву и Павла, к-рые приходят в Антиохию, где местная община впервые называет себя христианами (11. 19–26). Услышав пророчество Агава о грядущем голоде, Антиохийская Церковь посылает помощь в Иудею (11. 27–30).

Царь Ирод Агриппа I убивает ап. Иакова Зеведеева и заключает в темницу Петра, к-рый чудесным образом освобождается (12. 1–19). Ирода постигает внезапная смерть (12. 20–24).

В следующей части повествуется о миссии апостолов Варнавы и Павла (12. 25–14. 28). Они избираются на служение (13. 2–3) и проповедуют на Кипре (13. 4–12), в Памфилии и Писидии (13. 13–52), в Иконии (14. 1–7), в Листре и Дервии, где совершают чудеса (14. 8–20), и возвращаются тем же путем в Антиохию (14. 21–28).

Одно из центральных мест в Д. с. а. занимает рассказ об *Иерусалимском соборе апостолов* (15. 1–35), где ставится вопрос об обрезании язычников и соблюдении ими закона Моисеева (15. 1–5). После выступлений апостолов Петра, Варнавы, Павла и Иакова (15. 6–21) состав-

ляется послание Антиохийской Церкви (15. 22–35).

Далее рассказывается о миссии ап. Павла и его спутников в Греции и М. Азии (15. 36–20. 38). Варнава и Павел разделяются (15. 36–41): апостолы Павел, Сила и Тимофей, пройдя через М. Азию, отправляются в Македонию (16. 1–12). В Филиппах они крестят Лидию и ее дом и изгоняют демона, но подвергаются аресту, из-под к-рого их освобождает темничный страж (16. 13–40). Они проповедуют в Фессалонике (17. 1–15). Павел произносит речь в афинском ареопаге (17. 16–34), а затем отправляется в Коринф, где предстает перед судом проконсула Галлиона (18. 1–17), затем посещает



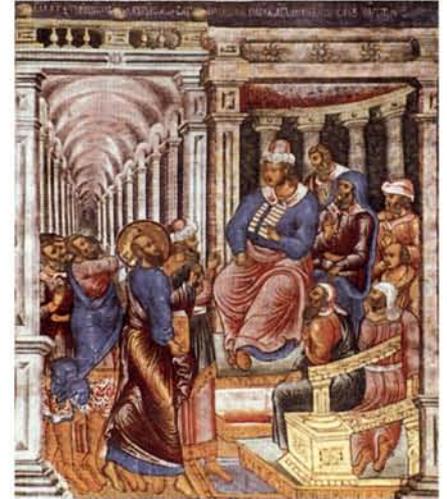
Апостолы Павел, Тимофей и Сила.
Заставка к Деяниям св. апостолов.
XI в. (Sinait. gr. 275. Fol. 279v)

Антиохию (18. 18–23). Аполлос проповедует в Эфесе и Коринфе (18. 24–28). Павел проводит в Эфесе 2 года (19. 1–40), а затем вместе со своими спутниками отправляется в Иерусалим, по пути посещая церкви в Греции и М. Азии (20. 1–38).

Следующий раздел связан с возвращением ап. Павла в Иерусалим и с его арестом (21. 1–26. 32). Хотя Павел получает предсказание о своей участи (21. 1–14), он посещает храм, где его арестовывают (21. 15–40), а после речи перед толпой заключают в крепость (22. 1–29). Апостол выступает перед синедрионом (22. 30–23. 11). Во избежание самосуда рим. власти переводят его в Кесарию (23. 12–35). Ап. Павел защищает себя перед правителем Феликсом (24. 1–27) и Фестом, апеллируя к суду Цезаря (25. 1–12). После того как он предстает перед царем Иро-

дом Агриппой II и Вереникой (25. 13–26. 32), его отправляют в Рим.

Заключительная часть Д. с. а. повествует о путешествии ап. Павла в Рим (27. 1–28. 16). Рассказывается о его плавании по морю (27. 1–5), о шторме, из-за к-рого корабль садится на мель возле о-ва Мальта (27. 6–44), о зиме, проведенной им



Ап. Павел перед синедрионом.
Роспись ц. прор. Или в Ярославле. 1680 г.

на Мальте, и продолжении пути в Рим (28. 1–16). В конце говорится о том, как апостол живет в Риме и проповедует Христа (28. 17–31).

Речи и проповеди составляют примерно $\frac{1}{4}$ всего текста Д. с. а. К ним относятся: проповедь ап. Петра в Иерусалиме в день Пятидесятницы (2. 14–41), его проповедь перед толпой в храмовом дворе после исцеления хромого (3. 12–26), проповедь апостолов Петра и Иоанна перед синедрионом (4. 8–12), Петра и апостолов перед синедрионом (5. 29–32), Стефана перед синедрионом (7. 2–53), проповедь Филиппа евнуху (8. 26–38), Петра в доме сотника Корнилия в Кесарии (10. 35–49), апостолов Варнавы и Павла в синагоге в Антиохии Писидийской (13. 16–41), проповедь Павла и Силы в Филиппах семье темничного стража (16. 30–34), речи Павла в ареопаге в Афинах (17. 22–34), о Св. Духе в Эфесе (19. 1–7), прощальная в Милете к пресвитерам из Эфеса (20. 17–35), перед толпой в Иерусалиме (22. 1–21), перед синедрионом (23. 1–6), перед правителем Феликсом в Кесарии (24. 10–21), перед царем Агриппой (26. 1–23), перед иудеями в Риме (28. 23–28). Помимо описаний 12 проповедей (5 из них связаны с именем ап. Петра, 1 — первомч.





Стефана, 6 — ап. Павла) в Д. с. а. встречается много прямой речи (1. 4–8, 16–22; 4. 24–30; 5. 35–39; 6. 2–4 и др.). Кроме того, в Д. с. а. присутствуют диалоги (15. 7–11, 13–21, 23–29; 23. 26–30). Для сравнения в Евангелии от Луки прямая речь составляет 68% текста, притом что «длинные» речи почти отсутствуют. Хемер, сопоставив объем прямой речи в тексте Д. с. а. с греко-рим. историческими сочинениями, пришел к выводу, что такое обилие характерно для «низовой», а не для «ученой» лит-ры (Hemer. 1989. P. 417–418).

Изучение функции цитирования подобных речей в античной историографии привело нек-рых исследователей к выводу, что все речи были составлены евангелистом Лукой для того, чтобы объяснить то или иное событие, характер и цели действующих лиц, познакомить аудиторию с наиболее важными положениями вероучения, вложив их в уста авторитетных лиц — апостолов (Dibelius. 1949; Wilckens. 1961; Soards. 1994). О «законности» сочинения речей для включения их в историческое произведение говорит уже Фукидид (ок. 460–400 до Р. Х.) (Thuc. Hist. 1. 22. 1; ср.: *Ios. Flav. Contr. Ap.* 1. 3. 18; 1. 5. 23–27). Сочинение речей от лица героев трагедий или реальных лиц прошлого (т. н. *πρόσωπολόγῳ*) было одним из упражнений в риторических школах (использование этого приема в историографии отмечал сатирик Лукиан: «Если же понадобится, чтобы кто-нибудь произнесил речь, прежде всего необходимо, чтобы эта речь соответствовала данному лицу и близко касалась дела» — *Lucian. Hist.* 58). Сравнение одних и тех же речей, сохранившихся в разных источниках, демонстрирует значительные несоответствия как по объему речи, так и по содержанию (напр., речь Маттафии, отца Маккавеев, в 1 Макк 2. 49–70 и у Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XII 6. 3. 279–284); речь Ирода Великого в «Иудейской войне» и «Древностях» того же Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XV 5. 3. 127–146; *De bell.* I 19. 4. 373–379); речь Отона у Плутарха и Тацита (*Plut. Vitae. Othon.* 15; *Tac. Hist.* 2. 47)). Вместе с тем возможная неточность передачи речи в тексте не отменяет историчности факта ее произнесения. Если даже допустить, что деесписатель сам составлял эти речи, то делал он это исходя из того, что ему было известно об этом лице



Ап. Петр исцеляет Евтиха.
Роспись Троицкого собора
Ипатьевского мон-ря в Костроме. 1685 г.

и связанных с ним событиях. Стремление автора Д. с. а. сохранить исторические особенности произнесения речей, или, как считают критически настроенные исследователи, их стилистическую обработку (с целью подчеркнуть обстоятельства произнесения той или иной речи), проявляется, напр., в том, что проповедь ап. Петра на Пятидесятницу преисполнена гебраизмами (Деян 2. 14–36), а речь ап. Павла в ареопаге — антицизмами (Деян 17. 22–31).

Повествования о чудесах. В Д. с. а. описываются разные чудесные явления: события, связанные с домостроительством спасения (Вознесение, Сошествие Св. Духа), сопровождающиеся сверхъестественными явлениями (*глоссолалий* — 2. 4–11; 10. 46; 19. 6; явлением ангелов — 1. 10; языков огня — 2. 3), проявления божественной силы, совершившиеся через Иисуса Христа и апостолов (освобождение из тюрьмы (5. 19–21; 12. 7–10; 16. 25–26), исцеление хромого (3. 1–10), случай с Ананией и Сапфирой (5. 1–11), исцеления от тени ап. Петра (5. 15), ослепление и исцеление Павла (9. 8, 18), исцеление расслабленного Энея (9. 33–35) и Тавифы (9. 36–42), временное ослепление Елимы (13. 11–12), исцеление хромого в Листре (14. 8–10), изгнание демона в Филиппах (16. 16–18), исцеления от платков и пояса Павла (19. 12), исцеление

Евтиха (20. 8–12), исцеление отца Публия (28. 8)); видения, пророческие сны и т. п. явления (8. 26–29; 9. 10–16; 10. 3–6, 10–16, 19–20; 11. 28; 13. 2; 16. 6, 7, 9; 18. 9–10; 21. 9, 11; 23. 11; 27. 23–24). Неск. раз говорится о неопределенных чудесах и знаменаниях (апостолов — 2. 43; 5. 12, 16; Стефана — 6. 8; ап. Филиппа — 8. 6–7, 13; апостолов Варнавы и Павла — 14. 3; ап. Павла — 19. 11; 28. 9). В качестве чудес могут рассматриваться и проявления действий Божественного Промысла (8. 30–35; 12. 23; 14. 27; 15. 4, 28).

Хотя систематизация рассказов о чудесах в Д. с. а. встречается у Икумения (*Argumentum libri Actorum* // PG. 118. Col. 25–28), специальных исследований на эту тему в научной лит-ре не было до 70-х гг. XX в. Обычно она рассматривалась в работах о Д. с. а. общего характера. Отмечались прежде всего параллели между чудесами апостолов Петра и Павла, к-рые начиная с работ новой тюрингенской школы рассматривались либо как часть тенденциозного отбора свидетельств предания с апологетическими целями, либо как продукт лит. творчества ап. Луки. Баур в сер. XIX в. предложил др. схему — чудеса апостолов составлены автором Д. с. а. в подражание чудесам, совершенным Христом (см., напр.: Лк 5. 17–26 и 3. 1–10; 9. 32–35; Лк 7. 11–17 и Деян 9. 36–43). Ряд либеральных исследователей (в т. ч. Гарнак) полагали, что для Деян 1–12 и 13–28 ап. Лука использовал разные источники (в 1-м случае — более легендарный, во 2-м — более документально-исторический, возможно, собственные наблюдения). Дибелиус ввел деление чудес на 2 типа — «новеллы», т. е. произведения лит. характера (см., напр.: Деян 3. 1–10), и «легенды», содержащие историческое предание (см., напр.: Деян 14. 8–18). У. Вилькенс и Ф. Нейринк попытались выделить характерные черты редакторской правки в повествованиях об исцелениях (*Neiryngsk.* 1979). Исследователи отмечают, что сходства между чудесами, совершенными Христом, апостолами Петром и Павлом, вызваны стремлением деесписателя подчеркнуть единство источника и общность характера этих чудес и преемственность на разных этапах истории спасения.

Повествования от 1-го лица. Начиная с гл. 16 в Д. с. а. появляются предложения, в к-рых речь ведется





от 1-го лица мн. ч. — «мы» (16. 10–17; 20. 5–8, 13–15; 21. 1–8, 11, 12, 14–18; 27. 1–8, 15, 16, 19, 20, 27, 37; 28. 2, 7, 10–16; в лат. переводе у сщмч. Ириния *nos venimus* встречается уже в Деян 16. 8, а в «западной» версии Д. с. а. — в Деян 11. 28). Лицо, к-рое говорит о себе, ап. Павле и его спутниках «мы», присоединилось к апостолу в его путешествии из Троады в Македонию. Возможно, рассказчик остался на какое-то время в Филиппах, поскольку далее «мы» появляется только в рассказе о путешествии из Филипп в Троаду и снова исчезает в истории о Евтихе (20. 7–12), что может указывать на иной источник этого повествования. Описание событий, имевших место в Милете (20. 17–38), также, вероятно, заимствовано из иного источника. «Мы» фигурирует в повествовании о путешествии ап. Павла в Иерусалим. Рассказчик остается с апостолом до его ареста. Затем он снова появляется в повествовании о плавании в Италию, до момента прибытия Павла в Рим.

В святоотеческой традиции, начиная со сщмч. Ириния Лионского (*Iren. Adv. haer.* 3. 14. 1), это лицо отождествляется с евангелистом Лукой, автором Д. с. а. и спутником ап. Павла. В критической библеистике выдвигались альтернативные предположения: эти рассказы принадлежат свидетелю-очевидцу, которым мог быть, но не обязательно, ап. Лука (Б. Райке); в состав Д. с. а. включен личный дневник их автора-очевидца (Ч. Барретт); дневник принадлежит очевидцу событий, но не автору Д. с. а. (В. Г. Кюммель); все «мы-пассажи» являются лит. фикцией (Хенхен, Концельманн).

В античной лит-ре известны примеры, когда повествование ведется от 1-го лица мн. ч.: напр., в «Одиссее» Гомера, в «Перипле» Ганнона, в «Скорбных элегиях» Овидия, в «Антиохийских актах» сщмч. Игнатия Богоносца. Если в отношении Гомера и Овидия можно говорить о лит. приеме, то рассказы о плавании карфагенянина Ганнона и о мученическом пути Игнатия Богоносца могли быть написаны очевидцами. Разброс мнений в совр. работах показывает, что однозначного решения проблемы пока не существует (напр., С. Портер видит в «мы-пассажах» след одного из источников (*Porter.* 1999), Д. Маргера — риторическую фигуру, призванную усилить досто-

верность повествования (*Marguerat.* 1999), мн. ученые отстаивают традиц. т. зр., что в этих рассказах имеют место свидетельства спутника-очевидца, к-рым скорее всего был ап. Лука (*Thornton.* 1991; *Wedderburn.* 2002)).

Богословие Д. с. а. в сравнении с богословием Павловых Посланий и Иоаннова корпуса выглядит более простым как с т. зр. языка, так и в отношении затрагиваемых тем. Однако эта внешняя простота объясняется близостью к керигме иудео-христианской традиции (*Hurtado.* 2003), попыток адаптировать евр. богословский язык, чтобы сделать его понятным христианам из язычников, не отмечено.

Выделяется неск. центральных аспектов богословия Д. с. а. Во-первых, это апология Крестной смерти и Воскресения Христа и доказательство того, что Мессия, о Котором говорится в Свящ. Писании, есть Иисус из Назарета («Христу надлежало пострадать и воскреснуть», «Сей Христос есть Иисус» — Деян 17. 3; ср.: 18. 5). Все проповеди в составе Д. с. а. следуют этой схеме — сначала собирают свидетельства из Писания о Мессии, а затем показывают, что они относятся к Господу Иисусу (ср.: Лк 24. 25–26, 44–45).

В Д. с. а. апостолы продолжают благовестие Иисуса о Царстве Божием (8. 12; 19. 8; 20. 25; 28. 23, 31), но в центре их проповеди — Смерть и Воскресение Спасителя, к-рые совершились «по определенному совету и предведению Божию» (Деян 2. 23). Убийство Мессии — это последняя точка в отступлении избранного народа от Бога (ср.: Деян 7. 52). Хотя в Д. с. а. неоднократно говорится о прощении грехов через Иисуса Христа (Деян 2. 38; 3. 19; 10. 43; ср.: 13. 38–39), учение об искупительном характере Крестной смерти выражено менее ярко, чем в др. книгах НЗ. Только в Деян 20. 28 упомянуто о Церкви, к-рую Господь приобрел Себе Кровию Своею (ср.: Лк 22. 19–20). Вместе с тем отличительной чертой Д. с. а. и Евангелия от Луки является акцент на победоносном и триумфальном характере Крестной смерти и Воскресения Христова, как торжества Бога и основания стремительно растущей христ. Церкви (см.: *Tyson.* 1986).

Во-вторых, об Иисусе Христе говорится в тех же выражениях, что о Боге в ВЗ. В частности, наиболее

показательным является употребление титула «Господь» (κύριος). Все-го в Д. с. а. он встречается 104 раза, из к-рых только 18 относятся к Богу, 47 раз — ко Христу, а остальные случаи могут относиться к Богу и ко Христу. Это же заметно в молитвах, к-рые обращены и к Богу и ко Христу (1. 24; 4. 24; 7. 59–60).

Бог именуется Отцом (πατήρ) всего 1 раз (2. 33). О Нем говорится как о Боге праотцов или Боге Авраама, Исаака и Иакова (3. 13), как о Творце (14. 15) и Боге славы (7. 2).

Иисус Христос называется «Господом всех», Который крестился от Иоанна, был помазан Св. Духом, благовествовал по всей Иудее, начиная от Галилеи, творя добро и исцеляя всех одержимых диаволом, был распят в Иерусалиме (10. 36–39), но плоть Его «не видела тления» (2. 31), и Он был воскрешен Богом в 3-й день, являлся избранным ученикам, к-рым повелел свидетельствовать о Себе (10. 40–42).

Полнота человечества во Христе подтверждается в Деян 2. 22 и 17. 31, где Спаситель называется «Мужем» (άνήρ), и в Деян 10. 38, где указывается Его происхождение «из Назарета». Именно это учение вызывало наибольшую ненависть со стороны синедриона (5. 28).

Выражения «Сын», «Сын Божий» (9. 20; 13. 33; также в ст. 8. 37, отсутствующем в «александрийской» традиции текста) и «Спаситель» (5. 31; 13. 23) в Д. с. а. редки. «Сыном человеческим» Иисус именуется только в Деян 7. 56. Др. христологические титулы, такие как «Начальник жизни» (ἀρχηγός τῆς ζωῆς) (3. 15; ср.: 5. 31; Евр 2. 10; 12. 2) и «Праведный» (δικαίος) (Деян 3. 14; 7. 52; 22. 14; ср.: 1 Петр 3. 18; 1 Ин 2. 1; 2. 29; 3. 7; возможно, также Рим 1. 17; менее вероятно — Иак 5. 6), суть примеры истолкования ВЗ в свете Благой вести (Ис 53. 11; Авв 2. 4; Прем 2. 12–18).

Иисус Христос является тем Пророком, пришествие Которого предрекал Моисей (Деян 3. 22–23; 7. 37). Наименование Его «отроком/службой» (παῖς — 3. 13, 26; 4. 27, 30; ср.: Мф 12. 18; в Лк 1. 54 титул относится к Израилу (ср.: Ps. Solom. 12. 6; 17. 21), а в Лк 1. 69 и Деян 4. 25 — к Давиду (ср.: Didache. 9. 2)) указывает не на подчиненное положение, а на достоинство быть представителем Божиим, на что указывает эпитет «Святой» в Деян 4. 27, 30. В целом титул основан на толковании Ис 42.





1 и встречается в др. раннехрист. текстах (Didache. 9. 2, 3; 10. 2–3; Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 59. 2–4; Martyr. Polyc. 14. 1, 3; 20. 2; Diogn. 8. 9, 11; 9. 1). «Царем» Иисус Христос назван в Деян 17. 7.

В-третьих, особое внимание в богословии Д. с. а. уделяется Вознесению (см.: *Zwier.* 1997). Воскресение Спасителя неотделимо от Его Вознесения и «седения одесную» Бога (Деян 2. 25, 34; ср.: Лк 22. 69). Иисус Христос — определенный от Бога Судия живых и мертвых (Деян 10. 42). По Воскресении и Вознесении Бог соделал Его «Господом и Христом» (2. 36) и «Начальником и Спасителем» (5. 31), чтобы «дать Израилю покаяние и прощение». Превознесенное положение Христа выражается в том, что Он «изливает» Духа на апостолов (2. 33).

В дальнейшем повествовании такая тесная связь между действием Св. Духа и властью Спасителя четко не выражена (только в 16. 7 Дух называется «Иисусовым» (в Ф⁷⁴, Синайском, Александрийском, Ватиканском кодексах и др. древних рукописях); в Деян 5. 9 и 8. 39 (в древних рукописях) — «Господним», что также может быть отнесено ко Христу; в остальных случаях — «Святым»).

Укорененность богословского языка Д. с. а. в ветхо- и межзаветной традиции проявляется в употреблении терминов «Слово», «сила» и «Имя», к-рые иногда обозначают действие Бога в мире, а иногда, по-видимому, относятся к Св. Духу. Неоднократно говорится о том, что «Слово Божие росло», «распространялось», «возрастало» (6. 7; 12. 24; 13. 49; 19. 20). Верующие — это те, кто принимают Слово (2. 41; 8. 14; 11. 1; 17. 11; ср.: Лк 8. 13). Даже язычники прославляют Слово Господне (Деян 13. 48). В греч. тексте Деян 18. 5 говорится о том, что ап. Павел был понуждаем Словом. «Имя Господне», «имя Иисуса» спасает (2. 21; 4. 10–12), оно призывается при крещении (2. 38; 8. 16; 10. 48; 19. 5), исцеляет и прощает грехи (3. 6, 16; 4. 10, 30; 16. 18; 19. 13; 22. 16). Те, кто творят чудеса, обладают «силой» (δύναμις) — ап. Петр (4. 7), первомч. Стефан (6. 8), ап. Филипп (8. 10). Иногда слово «сила» звучит как синоним «Духа» (Деян 10. 38; ср.: Лк 1. 35; 24. 49), иногда является плодом действия Духа (Деян 1. 8).

Иисусу Христу надлежит прийти на землю 2-й раз таким же образом,

как Он восходил на небо (1. 11). Возвращение Господа связывается с «восстановлением Царства», о времени к-рого апостолы спрашивают Воскресшего Христа в самом начале Д. с. а. (1. 6). Ответ Спасителя относит это событие и соответственно Его возвращение в неопределенное будущее. В период же «до времен совершения всего» (ἄχρι χρόνων ἀλοκαταστάσεως πάντων — 3. 21) Господь Иисус пребывает на небесах с Отцом, Который снова пошлет Его во «времена отрады» (καίροι ἀναψύξεως — 3. 20).

Д. с. а. — одна из основных книг НЗ, в к-рой раскрывается учение о Св. Духе. В Деян 1–7 о Нем говорится 23 раза, прежде всего в связи с исполнением пророчеств (1. 5, 8; 2. 4, 17–18; 4. 31; 5. 32). Св. Дух говорит в Писании и через пророков (1. 16; 4. 25). Те, кто не принимают Благою весть, противятся Св. Духу (7. 51). 7 диаконов (и Стефан в их числе) исполнены Духа (6. 3, 5, 10; 7. 55).

В Деян 8–12 о Духе говорится 18 раз. Он нисходит и дает возможность пророчествовать (8. 15, 17, 18, 19; 9. 31; 10. 38, 44, 45, 47; 11. 15, 16). Духа исполнены ап. Павел (9. 17) и сотник Корнилий (11. 24). Св. Дух говорит ап. Филиппу (8. 29) и восхищает его (8. 39). Также говорит ап. Петру (10. 19; 11. 12). Предрекает голод через прор. Агава (11. 28).

В Деян 13–20 Св. Дух упоминается 15 раз. Он исполняет учеников (13. 52), дом Корнилия (15. 8), нисходит на крещенных Иоанновым крещением в Эфесе (19. 2, 6), посылает апостолов с миссией (13. 4), исполняет ап. Павла (13. 9), помогает в принятии решений (15. 28; 19. 21; в «западном» тексте — 15. 29; 19. 1), разрушает планы (16. 6, 7), связывает ап. Павла (20. 22), говорит (13. 2; 20. 23), поставляет епископов (20. 28), говорит через учеников и через Писание (21. 4, 11; 28. 25).

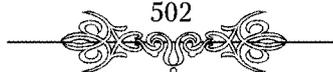
Дух является той силой, к-рая объединяет и ведет Церковь. Поэтому грех против единства Церкви (5. 1–10) является грехом против Св. Духа.

Этика. Д. с. а. почти не содержат, помимо призывов к покаянию, прямых этических наставлений. То или иное поведение, праведный и неправедный образ жизни раскрываются на конкретных примерах. Осуждаются ложь (5. 1–10), занятия магией (8. 9; 13. 6; 19. 13–19), блуд и идолослужение (15. 20, 29; 21. 25), среб-

ролюбие (20. 33). В Деян 20. 35 содержится призыв к творению милостыни, к-рая дополняет практику благотворительности и разделения имущества. Поощряются храбрость перед лицом опасности и жертвенность (21. 13; 27).

Отражение жизни ранней Церкви. В Д. с. а. описывается переходный период в жизни Церкви, когда еще сохранялись мн. ветхозаветные традиции и она воспринималась внешними наблюдателями как одно из течений (ἄρεσις) внутри иудаизма (24. 5, 14; 28. 22). Христиане по-прежнему посещали иерусалимский храм (2. 46; 3. 1; 5. 12), однако синагоги уже определяются как «иудейские» (13. 5; 14. 1; 16. 15; 17. 1, 17).

Сообщается о собраниях христиан, проводившихся в частных домах (1. 13; 2. 1–2, 46; 9. 43; 17. 5; 18. 7; 20. 7–8; 21. 8–16). В Иерусалиме общение их было настолько тесным, что они имели общее имущество (2. 44–45; 4. 32, 34–35). В Д. с. а. содержится довольно много сведений о литургической жизни Церкви, прежде всего о совершении таинства Крещения «во имя Иисуса Христа» (2. 38; 10. 48; ср.: Рим 6. 3; Гал 3. 27) или «во имя Господа Иисуса» (Деян 8. 16; 19. 5; ср.: 1 Кор 6. 11). Хотя в общехрист. церковной традиции принята формула, приведенная в Евангелии от Матфея (28. 19; ср.: Didache. 7. 3), о существовании крещальных формул, подобных упоминаемому в Д. с. а., свидетельствуют др. раннехрист. памятники (Didache. 9. 5; *Herma. Pastor.* III 7. 3; *Iust. Martyr.* I Apol. 61. 3, 13; Acta Paul., Thecl. 34). Данная формула была призвана подчеркнуть тот факт, что крещение является именем христ. (а не Иоанновым) и совершается по поручению Самого Господа Иисуса Христа. Крещение, по Д. с. а., было необходимо для прощения грехов и получения дара Св. Духа (Деян 2. 38; 22. 16). Приводимые примеры крещений при наличии общих элементов показывают многообразие обрядовой стороны этого таинства. Крещение в Д. с. а. всегда связывается с исповеданием веры и совершается без предварительной подготовки сразу после того, как человек свидетельствует о своей вере. Для крещения используется проточная вода (8. 36–37). О числе погружений (1- или 3-кратном) не сообщается. Возможно, при погружении в воду крещаемый





вслух призывал имя Божие (22. 16). В каждом случае отмечается момент сошествия Св. Духа на крещаемого (после крещения — 2. 38; 8. 17; 19. 6; до водного крещения — 10. 44–48). Из дополнительных обрядов упоминается только возложение рук апостолами, к-рое совершалось в исключительных случаях (при крещении самарян, к-рые считались еретиками, с т. зр. иудеев, после погружения в воду (8. 17), перед крещением Савла, возможно, для его исцеления (9. 17), после крещения тех, кто были прежде крещены Иоанновым крещением (19. 6)).

В большинстве случаев крещение завершается присоединением к Церкви и, возможно, участием в Евхаристии (исключение — 8. 39). Кроме того, в Д. с. а. описывается практика «крещения домов», т. е. принятия таинства всеми членами семьи уверовавшего, включая детей и рабов (10. 2, 24; 11. 14; 16. 14–15, 31–34; 18. 8), что служит одним из оснований для правосл. практики крещения младенцев в последующие эпохи.

О таинстве Евхаристии в Д. с. а. подробно не говорится. Скорее всего это таинство деесписатель называет «преломлением хлеба» (Деян 2. 42, 46; 20. 7; ср.: Лк 24. 35; 1 Кор 10. 12; спорным является вопрос о «преломлении хлеба» ап. Павлом в Деян 27. 35, однако последовательность действий имеет сходство с тем, что совершил Господь на Тайной вечери — см., напр.: Лк 22. 19).

Церковная иерархия в Д. с. а. представлена на стадии формирования. Помимо апостольского служения в качестве особого церковного чина упоминаются пророки (Деян 11. 27; 13. 1; 15. 32; ср.: Didache. 10. 7; 11. 3, 5–11; 13. 1, 3–4, 6; 15. 1–2), пресвитеры (Деян 11. 30; 14. 23; 15. 2, 4, 6, 22, 23; 16. 4; 20. 17; 21. 18) и 7 диаконов (6. 1–6; 21. 8); впрочем, по толкованию св. отцов, диаконское служение, упоминаемое в Д. с. а., не следует полностью отождествлять с диаконским служением в Церкви последующих веков (16-е Трул.). «Епископы» как название прямо не упоминаются (ср.: Деян 1. 20; 20. 28), что, однако, еще не говорит об их отсутствии. Поскольку гонения на Церковь только начались, наименование «мученик» (μάρτυς) еще не получило распространения и употребляется в Д. с. а. в широком значении — «свидетель» (2. 32; 10. 41; 13. 31; 22. 20).



Ап. Петр исцеляет слепого.
Роспись ц. Токалы-килисе в Гёреме,
Каппадокия. Кон. X в.

В Д. с. а. говорится о возложении рук не только в таинстве Крещения и при поставлении на служение (6. 6; 13. 3; 14. 23), но и для исцеления (19. 12, 17; 28. 8), хотя Елеосвящение не упоминается.

Кроме того, приводятся нек-рые сведения об общих молитвах христиан, как регулярных, так и совершаемых по случаю, обычно коленопреклоненно (1. 14, 24; 2. 42; 4. 31; 6. 4; 8. 15; 12. 5, 12; 13. 3; 14. 23; 20. 36; 21. 5), а также указания на определенные часы для совершения молитв — 6-й и 9-й (3. 1; 10. 9, 30). Упоминается практика соблюдения поста (13. 3; 14. 23).

Источники. Вопрос об источниках Д. с. а. ставился в науке неоднократно (см., напр.: Dupont. 1964), но до сих пор однозначного решения не имеет. Причина этого в том, что ап. Лука, следуя традициям античного исторического описания, не давал точных ссылок и тщательно обрабатывал текст для достижения единства языка и стиля, скрывая т. о. границы цитат. Об использовании свидетельств очевидцев говорится в Лк 1. 3. Для событий, описываемых в Д. с. а., одним из таких очевидцев помимо автора (вопрос о «мы-пассажах» требует отдельного рассмотрения) мог быть ап. Филипп (Деян 21. 8; ср.: 8. 5–13; 26–40). Кроме того, исследователи традиционно обособляют материал, относящийся к ап. Петру (3. 1–10; 9. 32–43; 10. 1–11. 18; 12. 3–17), а также делают предположения о некоем «антиохийском источнике» (11. 19–30; 13–14, возможно, 15). Автор Д. с. а. явно опирался и на устное церковное Предание, связанное с ближайшими учениками Христовыми, поскольку при-

водит слова Спасителя, к-рых нет в евангельской традиции (1. 5; 11. 16; 20. 35). Помимо прямых цитат из Свящ. Писания (по LXX) в тексте Д. с. а. содержится масса аллюзий (напр., в речи Стефана — 7. 2–53). Вопрос о том, был ли автор Д. с. а. знаком с Посланиями ап. Павла и если был знаком, то в каком объеме, остается предметом научных споров. Помимо ряда букв. совпадений (такие выражения, как «служить (работать) Господу» в Деян 20. 19 и Рим 12. 11; «совершить течение (поприще)» в Деян 20. 24 и 2 Тим 4. 7; «вникать себе (вникать в себя)» в Деян 20. 28 и 1 Тим 4. 16), к-рые могут свидетельствовать о лит. зависимости, имеются схожие описания эпизодов жизни ап. Павла (см., напр.: 2 Кор 11. 32 и Деян 9. 22–25; Гал 1. 16 и Деян 26. 17–18; Гал 1. 14 и Деян 22. 4).

Вопрос о его знакомстве с трудами нецерковных авторов остается открытым (если он не использовал непосредственно сочинения Иосифа Флавия, то вполне мог, когда речь шла о совр. повествованию политике, обращаться к трудам более ранних авторов, напр. Николая Дамаского). Идентифицированы цитаты в Деян 17. 28 из произведения поэта-стоика Арата из Сол (*Arat. Phaenon.* 5) и в Деян 26. 14 из «Вакханок» Еврипида (*Eur. Bacch.* 794 ss.). Кроме того, автор Д. с. а. демонстрирует знакомство с учением саддукеев и фарисеев, а также греч. философов — эпикурейцев и стоиков.

Д. с. а. как исторический источник. Первые критические работы, ставившие под сомнение адекватность отражения ап. Лукой истории раннего христианства, появились в XIX в. М. Л. Де Вемме (*Wette.* 1838) сравнил повествование в Д. с. а. с повествованием в Послании к Галатам и пришел к выводу, что сведения у ап. Луки частично искажены, частично вымышлены и неполны. Тенденциозность Д. с. а. подчеркивали ученые новой тюрингенской школы. Наиболее радикальная критика Д. с. а. содержалась в работе Ф. Овербека (*Overbeck.* 1919), к-рый обвинил ап. Луку в смешении истории и вымысла. Э. Трокме (*Trocmé.* 1957) объяснял ошибки, якобы содержащиеся в Д. с. а., тем, что ап. Лука был историком-любителем, неспособным написать настоящее историческое сочинение. Среди совр. авторов наиболее критичные работы





об исторической точности Д. с. а. принадлежат перу нем. ученых — Г. Людemanна и Ю. Ролоффа (*Lüdemann*. 1987; *Roloff*. 1981). Умеренно-апологетических взглядов на историческую ценность Д. с. а. придерживается и М. Хенгель (*Hengel*. 1979). В англо-амер. библеистике наблюдается обратная тенденция — подчеркивается достоверность исторического повествования ап. Луки (Брюс, Маршалл, Р. Бокем, Хемер, серия «Книга Деяний в контексте I в.» и др.).

Главная причина скептических оценок Д. с. а. как исторического источника коренится в том, что к этому тексту часто подходят с позиций исторического позитивизма Нового и Новейшего времени, игнорируя специфику античного историописания, в традициях к-рого и работал ап. Лука.

Античные историки видели свою задачу в отыскании и объяснении причин происходящих событий (*Polyb. Hist.* 3. 32; 12. 25; *Cicero. De orat.* 2. 15. 62–63; *Dionys. Halicarn. Antiq.* 5. 56. 1). При этом события должны были быть достойными описания, а повествование — полезным для читателя и увлекательным, что предполагало использование риторических приемов и конструкций (*Dionys. Halicarn. Ep. ad Pompeium*). Одним из достоинств исторического повествования считалось последовательное описание событий. Составлению сочинения обязательно должен был предшествовать сбор материала из разных источников, при этом устные свидетельства очевидцев ценились выше письменных источников (*Lucian. Hist.*; *Plin. Jun. Ep.* 3. 5. 10–15).

Большая часть указанных черт имеется в Д. с. а. Последовательность повествования, заявленная в Лк 1. 3, подкрепляется в Д. с. а. повторным обращением к уже описанным событиям (Деян 9. 27; 11. 4; 15. 12–14; 22. 1–21; 26. 1–23). При этом, как и у античных историков, в Д. с. а. встречаются отступления от основного повествования, описания путешествий, пиров и застольных бесед, публичных выступлений, цитирование писем и т. д.

По сути единственное, что отличает рассказ ап. Луки от сочинений греко-рим. историков, — это то, что автор Д. с. а. не выступает в качестве беспристрастного стороннего наблюдателя, стремящегося правдиво изложить известные ему факты и

скрывающего свои взгляды (притом что морализаторство является неотъемлемой частью античного историописания), а демонстрирует вполне сложившееся мировоззрение, определяющее его отношение к происходящим событиям и их участникам. Для ап. Луки повествование — это прежде всего исповедание веры. При этом в отличие от греко-рим. историков фигура автора в повествовании практически отсутствует, прямая авторская речь не звучит (кроме посвящения Феофилу и повествований от 1-го лица).

В центре внимания историка оказались люди и события, с т. зр. античных авторов не подходящие для написания истории, поскольку в греко-рим. мире историей считались только политические события, описание жизни полководцев, политиков и правителей, войн и происшествий гос. масштаба. Все остальное могло включаться в повествование только в виде экскурсов. Богословское осмысление истории, непрерывное указание на роль Бога и исполнение Его плана в истории роднят Д. с. а. с ближневост. историографией.

Для евангелиста Луки история имеет прежде всего богословское значение, история в античном понимании является вспомогательным средством, богословским инструментом в преподнесении повествования; преимущественное значение для него имеет не история как таковая, а достоверность излагаемых событий.

Даже если подходить к Д. с. а. со строгими критериями исторической достоверности, становится очевиден документальный реализм работы ап. Луки. В Д. с. а. упоминаются 32 страны, 54 города, 9 островов, 95 чел. названы по имени, детально описываются рим. и евр. институты власти, даются точные топографические и хронологические привязки событий и т. п. Так, описание путешествия ап. Павла из Трояды в Милет (Деян 20. 13–15) содержит указание основных населенных пунктов на этом пути, хотя происшествий там не случилось. Такие точные описания пути встречаются неоднократно (13. 4; 19. 21–23; 20. 36–38; проблемы выбора дороги — 20. 2–3, 13–15; продолжительность путешествия — 20. 6, 15). В 27-й гл. Д. с. а., несмотря на обилие приемов художественного повествования, содержится детальное

описание морского путешествия с использованием специальной терминологии.

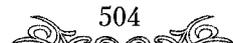
Точность в описании адм. устройства и институтов власти проявляется в том, что, напр., Филиппы названы «колонией» (16. 12), администрацию к-рой возглавляют преторы (*στρατηγοί*) (16. 20; в синодальном переводе — воеводы). Во главе Фессалоники верно указаны *πολιτάρχαι* (17. 6; в рус. переводе — городские начальники). Деесписатель использует точную терминологию для передачи названий рим. должностей, напр. проконсул называется *ἀνθύπατος* (13. 7–8; 18. 12). Описание первых лет жизни Иерусалимской церкви (прежде всего царившего в ней единодушия) и обобществления имущества) (2. 42–47; 4. 32–35; 5. 12–16) после открытия и изучения жизни кумранитов более не может считаться идиллическим.

К числу проблем, требующих экзегетических усилий, относятся хронологическая непоследовательность в речи Гамалиила (5. 33–39), расхождения в 3 повествованиях об обращении ап. Павла (9; 22; 26), некие несоответствия в описании жизни и содержании проповеди ап. Павла в его Посланиях и в Д. с. а. Так, неск. отличаются оценка закона Моисеева (ср.: Рим 7. 5, 12, 14 и Деян 15. 10; но ср.: 1 Кор 9. 19–33 и Деян 16. 3; 18. 18; 21. 20–26; 24. 14), решение вопроса об оправдании делами закона (ср.: Рим 3. 28 и Деян 13. 38–39; но ср.: Гал 3. 19–21), естественное богословие (ср.: Рим 1. 18–25 и Деян 17. 22–31), отношение к ветхозаветным праздникам (ср.: Гал 4. 10 и Деян 20. 16) и к обрезанию (ср.: Гал 6. 15 и Деян 16. 3).

Хотя последовательность жизни ап. Павла излагается примерно одинаково в его Посланиях и в Д. с. а., хронология отдельных событий не всегда совпадает (наиболее сложный вопрос для согласования — какому из событий, описанных в Д. с. а., соответствует то, о чем идет речь в Гал 2).

В Посланиях ап. Павел почти не говорит о чудесах, им совершенных, и, наоборот, подчеркивает свою немощь (2 Кор 12. 10; ср.: 2 Кор 12. 12). В Посланиях он называет себя плохим оратором (1 Кор 2. 4; 2 Кор 10. 10), тогда как в Д. с. а. произносит неск. великолепных с т. зр. ораторского искусства речей.

История толкования Д. с. а. От периода ранней Церкви и эпохи





Вселенских Соборов толкования на греч. языке сохранились в основном во фрагментах. Их авторами были сщмч. Дионисий Александрийский († 264/5) (CPG, N 1584, 1590), Ориген († 254) (CPG, N 1456), Аполлинарий Лаодикийский († ок. 390) (CPG, N 3693), Дидим Александрийский († ок. 398) (CPG, N 2561), Григорий Эльвирский († ок. 392) (его сочинение долгое время приписывалось Оригену: *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum* / Ed. P. Batiffol, A. Wilmart. P., 1900. P. 207–213), Аммоний Александрийский (V или VI в.) (CPG, N 5504), прп. Исихий Иерусалимский († после 450) (PG. 93. Col. 1387–1390), Севир Антиохийский († 538) (CPG, N 7080.15). Самое полное и лучше всех сохранившееся толкование — это 55 гомилий свт. Иоанна Златоуста († 407), к-рые составлены ок. 400 г. (CPG, N 4426) (им также написано неск. гомилий на начало Д. с. а.). Из крупных толкований также известны толкование, ошибочно приписанное Икумению (вероятно, VIII в.; CPG, N C151), и толкование блж. Феофилакта Болгарского († 1125) (CPG, N C152).

Из схолий и толкований на отдельные перикопы Д. с. а. выделяются надписанные именами Феодора Ираклийского († ок. 355) (CPG, N 3565), Евсевия Эмесского († ок. 359) (PG. 86. Col. 557–562), свт. Афанасия Александрийского († 373) (CPG, N 2144.11), святителей Василия Великого († 379) (CPG, N 2907.10), Григория Богослова († ок. 390) (CPG, N 3052.11), Епифания Саламинского († 403) (CPG, N 3761.8), Кирилла Александрийского († 444) (CPG, N 5210), преподобных Арсения Великого († ок. 449) (CPG, N 5550) и Исидора Пелусиота († ок. 435) (CPG, N 5557), Севериана Габальского († после 408) (CPG, N 4218), Феодора Анкирского († 446) (CPG, N 6140), прп. Максима Исповедника († 662) (CPG, N 7711.9). Ряд рукописей с катенами надписан именем прп. Андрея Кесарийского († 614) (CPG, N C150).

Не сохранились толкования Феодора Тарсийского († 392) и Феодора Мопсуестийского († 428) (сохр. спорный греч. пролог и фрагменты в лат. и сир. переводах: CPG, N 3844).

Мн. рукописи Д. с. а. содержат различные прологи и предисловия: некоторые анонимные, др. взяты из гомилий свт. Иоанна Златоуста на эту

книгу. Наиболее известен пролог, изложение содержания и вспомогательный аппарат к-рого (нумерация глав, обширное описание жизни и деятельности ап. Павла, краткое соображение о его мученической кончине, перечень ветхозаветных цитат и проч.) составлены в сер. V в. неким Евфалием (Евагрием) (CPG, N 3640), вероятно диаконом из Александрии или епископом г. Сулки. В наст. время достоверность сведений о его жизни ставится под сомнение, поскольку пролог к Д. с. а. обнаружен в гот. переводе, что позволяет датировать время его составления 2-й пол. или кон. IV в. Анализ пролога позволяет сделать вывод о знакомстве его автора с трудами Памфила или Феодора Мопсуестийского.

На сир. языке было написано толкование прп. Ефрема Сирина († ок. 373), но оно сохранилось лишь в арм. переводе (*Conybeare F. C. The Commentary of Ephrem on Acts // The Text of Acts* / Ed. J. H. Ropes. L., 1926. P. 373–453. (The Beginnings of Christianity; 3)). Схолии Феодора бар Кони (VIII в.) известны в неск. редакциях (*Theodoros bar Koni. Liber Scholiorum* / Ed. A. Scher. P., 1910, 1912. (CSCO; 55, 69. Syr.; 19, 26); *idem. Livre des Scolies: Rec. de Séert* / Ed. R. Hespel, R. Draguet. Louvain, 1981–1982. 2 vol. (CSCO; 431–432. Syr.; 187–188); *idem. Livre des Scolies: Rec. d'Urmiah* / Ed. R. Hespel. Louvain, 1983. (CSCO; 447–448. Syr.; 193–194)). Сохранились толкования Ишоада Мервского (IX в.) (*Isho'dad of Merv. Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles* / Ed. M. D. Gibson. Camb., 1913. P. 1–35) и Дионисия бар Салиби († 1171) (*Dionysius bar Salibi. In Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas* / Ed. I. Sedláček. P., 1909, 1910. (CSCO; 53, 60. Syr.; 18, 20). Комментарии к апостольским чтениям в течение литургического года собраны в «Ганнат Буссаме» (ок. VIII–IX вв.) (начато издание: *Gannat Bussame: I Die Adventsontage* / Ed. G. J. Reinink. Louvain, 1988. (CSCO; 501–502. Syr.; 211–212)).

Не сохранились толкования Бабая Великого (VII в.), Иова Катарского (VII в.), Авдишо бар Брихи († 1318). Среди неопубликованных — анонимное толкование IX в., катены, надписанные именем антиохийского мон. Севира (IX в.), фрагменты толкования Моисея бар Кефы († 903), толкование Бар Эрройо († 1286).

На араб. языке известна компиляция, сохранившаяся в рукописи XII–XIII вв. (CPG, N C153), и толкование, переведенное с сир. языка, автором к-рого является несторианин Бишр ибн ас-Сирри (ок. 867) (Mt. Sinai Arabic Codex 151: II. Acts and Catholic Epistles / Ed. H. Staal. Louvain, 1984. (CSCO; 462–463. Arab.; 42–43)).

Из толкований на лат. языке написаны ответы Евхерия Лионского († 449) (CPL, N 489), популярная в средние века поэма рим. иподиака. Аратора († после 550) (CPL, N 1504), сочинения Кассиодора († ок. 583) (CPL, N 903), Беды Достопочтенного († 735) (CPL, N 1357–1359). Не опубликованы анонимные компиляции из сочинений свт. Григория Великого († 604), толкования Рабана Мавра († 856), Ремигия Осерского († 908), глоссы Петра Ломбардского († 1160), Петра Кантора († 1197), Альберта Великого († 1280) и др. С XII в. стандартным текстом для изучения Д. с. а. стала *Glossa Ordinaria* Ансельма Ланского († 1117). Последующие толкования также представлены в основном глоссами и постиллами (самое значительное — Николая Лиры († 1349)). Переходом к критическому толкованию Д. с. а. можно считать примечания Эразма Роттердамского к изданию греч. и лат. текстов НЗ (1516) и его «Парафразы Нового Завета» (1517–1524).

Д. с. а. в богослужении. Практика последовательного чтения Д. с. а. за евхаристическим богослужением от Пасхи до Пятидесятницы известна во всех древних литургических традициях (включая плохо сохранившуюся североафриканскую). Она связана с тем, что Д. с. а. продолжают евангельский рассказ, повествуя о событиях, происшедших после Воскресения и Вознесения Господня. Даже в тех памятниках, где система чтений года церковного прослеживается в наименьшей степени, Д. с. а. выступают основным чтением на праздник Пятидесятницы.

В православной Церкви совр. практика чтения Д. с. а. основана на синтезе древних иерусалимской и к-польской традиций. Уже в к-польском Типиконе Великой ц. IX–XI вв. выбор литургийных чтений от Пасхи до Пятидесятницы почти идентичен принятой ныне системе. Д. с. а. читаются в этот период последовательно, одно *зачало* за другим (Д. с. а.





разделены на зачала так, что некоторые стихи пропущены), начиная с Божественной литургии в 1-й день Пасхи (1-е зачало — Деян 1. 1–8) и заканчивая Божественной литургией в субботу перед Пятидесятницей (51-е зачало — Деян 27. 1–44). Чтения воскресных дней включены в общий последовательный ряд, из которого выбиваются только чтения праздников *Антипасхи* (когда читается 14-е зачало — Деян 5. 12–20), *Преполовения Пятидесятницы* (когда читается 34-е зачало — Деян 14. 6–18), *Вознесения Господня* (когда вновь читается 1-е зачало (где и говорится о Вознесении), имеющее более полный вид, чем на Пасху, — Деян 1. 1–12) и Пятидесятницы (когда читается 3-е зачало (где и говорится о событии Сошествия Св. Духа на апостолов) — Деян 2. 1–11); чтения Недели (воскресенья) о самаряныне и субботы перед этой Неделью переставлены местами (в субботу читается 29-е зачало, в воскресенье — 28-е). Чтения Пятидесятницы и ее Преполовения из общего ряда исключены, так что на Светлой седмице после 2-го зачала (в понедельник) читается 4-е (во вторник), а на 5-й седмице по Пасхе после 32-го зачала (в среду отдания Преполовения) читается 35-е (в четверг). Из общего ряда также исключены 33-е (Деян 13. 25–32) и 49-е (Деян 26. 1–5, 12–20) зачала, к-рые прочитываются на праздники Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.) и св. равноапостольных Константина и Елены (21 мая) соответственно, — эти чтения выбраны потому, что в 33-м зачале упоминается проповедь св. Иоанна Предтечи, а в 49-м зачале говорится о чудесном обращении ап. Павла ко Христу, сопоставимом с обращением равноап. имп. Константина.

Сходное чтение на праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи (Деян 13. 16–42) встречается уже в древнейшем арм. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику иерусалимского богослужения V в. Чтение Д. с. а. в этом памятнике и его груз. аналоге (отражающем практику иерусалимского богослужения примерно V–VII вв.) также указывается на памяти: ап. Фомы (24 или 23 авг.) (Деян 1. 12–14; сейчас не читается), ап. Филиппа (15 нояб., сейчас — 14 нояб.) (Деян 8. 26–40), праотца Давида и ап. Иакова, брата Господня (25 или

24 дек.) (Деян 15. 1–29; в груз. переводе иерусалимского Лекционария — 26 дек., чтение сокращено до Деян 15. 13–29), первомч. Стефана (26 дек., сейчас — 27 дек.) (Деян 6. 8–8. 2), апостолов Иакова и Иоанна (евангелиста) Зеведеевых (29 дек.) (Деян 12. 1–24; в груз. переводе сокращено до Деян 12. 1–17); Вифлеемских младенцев (9 или 18 мая) (т. к. в Деян 12. 1–24 повествуется о неожиданной смерти Ирода, хотя это не тот Ирод, к-рый погубил младенцев, а гонитель апостолов) и в *Великий четверг* (Деян 1. 15–26 — рассказ об избрании Матфия на место Иуды-предателя). В совр. Апостоле из этих перикоп указываются только чтение на память первомч. Стефана (27 дек.; Деян 6. 8–15; 7. 1–5, 47–60) и ап. Иакова Зеведеева (30 апр.; Деян 12. 1–11). То же зачало, что и на память ап. Иакова Зеведеева, читается, согласно совр. уставу, на память вмч. Георгия Победоносца (23 апр., а также в дни памяти освящений церковью в его честь); среди памятников древнего иерусалимского богослужения чтение из Д. с. а. на память вмч. Георгия Победоносца указано в груз. переводе иерусалимского Лекционария, но выбор перикопы отличается от совр. — Деян 16. 16–34. В груз. переводе иерусалимского Лекционария есть еще 2 чтения из Д. с. а. — на память свт. Афанасия Великого и всех учителей Церкви (2 мая) (Деян 20. 28–32) и на память сожжения Иерусалима персами (17 мая) (Деян 4. 5–22).

Кроме чтений на Усекновение главы Иоанна Предтечи и на памяти ап. Иакова Зеведеева, первомч. Стефана и вмч. Георгия Победоносца в совр. Апостоле указаны еще неск. чтений из Д. с. а. на праздники *годового неподвижного круга*: на память сщмч. Дионисия Ареопагита (3 окт.; Деян 17. 16–34), на Собор св. Иоанна Предтечи (7 янв.; Деян 19. 1–8), на память вериг ап. Петра (16 янв.; Деян 12. 1–11), на память апостолов Варфоломея и Варнавы (11 июня; Деян 11. 19–26, 29–30), на память «обновления Царьграда» (т. е. основания и освящения К-поля) (11 мая; Деян 18. 1–11) (выбор перечисленных зачал восходит к древней к-польской традиции и зафиксирован уже в Типиконе Великой ц.), а также на память ап. Анании (1 окт.; Деян 9. 10–19) и на великих часах навечерия Богоявления (на 1-м часе: Деян 13. 25–32; на 3-м часе: Деян 19.

1–8) (в Типиконе Великой ц. апостольское чтение на память ап. Анании — 1 Кор 4. 9–16; великие часы не упом.; Деян 19. 1–8 читается в субботу перед Богоявлением).

Кроме литургийных чтений Д. с. а., согласно принятому ныне в правосл. Церкви *Иерусалимскому уставу*, используются и для *великого чтения* во время *всенощного бдения*. В этом качестве Д. с. а. должны последовательно читаться (без пропусков — в отличие от литургийных зачал) на всенощных бдениях под воскресные дни, начиная с Недели Антипасхи и заканчивая Неделью Пятидесятницы (в совр. практике эта традиция не сохр., несмотря на указания Типикона). Кроме того, в подражание великому чтению за всенощным бдением чтение Д. с. а. включено в состав богослужения вечером в *Великую субботу* — по окончании вечерни и литургии свт. Василия Великого должно совершать *благословение хлебов* и немедленно начинать чтение Д. с. а. целиком; после чтения поется паннихис Великой субботы («пасхальная полунощница»); эта схема (вечерня — благословение хлебов — великое чтение — служба, напоминающая утреню) намеренно сближает богослужение Великой субботы с обычным воскресным всенощным бдением. В совр. практике из-за обычного переноса литургии Великой субботы на утро этого дня благословение хлебов бывает сразу после литургии, но чтение Д. с. а. начинается ок. 20.00–21.00 по совр. счету времени и заканчивается ок. 23.00–23.30, непосредственно перед началом пасхальной полунощницы (при этом чаще всего прочитывается только часть книги Д. с. а.); во мн. храмах по традиции это чтение Д. с. а., открывающее собой пасхальную ночь, совершается не клириками, а благочестивыми мирянами.

В современной католической традиции на Западе Д. с. а. помимо периода Пятидесятницы читаются на вигилии Рождества Христова, на октаву Рождества, на Крещение Господне, на Пасху (совр. католич. Лекционарий, позволяющий в нек-рых случаях выбирать чтения, предписывает отдавать предпочтение Д. с. а. при совершении таинства Крещения на Пасху), на Обращение ап. Павла, на памяти апостолов Матфия, Варнавы, Варфоломея, на память освящения базилики во имя Петра и Павла (18 нояб.), а также по осо-



бым случаям (о гонимых, о болящих, о голодающих и др.).

Лит.: **Комментарии:** *Wette W. M. L., de. Kurze Erklärung der Apostelgeschichte.* Lpz., 1838; *Haenchen E. The Acts of the Apostles / Transl. B. Noble e. a. Phil., 1971;* *Schneider G. Die Apostelgeschichte.* Freiburg i. Br., 1980–1982. 2 Tl. (Herders theol. Komment. z. NT; 5); *Roloff J. Die Apostelgeschichte.* Gött., 1981; *Pesch R. Die Apostelgeschichte.* Zürich etc., 1986. 2 Bde; *Conzelmann H. The Acts of the Apostles.* Phil., 1987; *Lüdemann G. Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte.* Gött., 1987; *Bruce F. F. The Book of Acts.* Grand Rapids, 1988. (NICNT); *idem. The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introd. and Comment.* Grand Rapids (Mich.), 1990³; *Barrett C. K. A Critical and Exegetical Comment. on the Acts of the Apostles.* Edinb., 1994–1998. 2 vol.; *Fitzmyer J. A. The Acts of the Apostles: A New Transl. with Introd. and Comment.* N. Y.; L., 1998. (The Anchor Bible; 31); *Witherington B. The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Comment.* Grand Rapids (Mich.), 1998; *Eckey W. Die Apostelgeschichte: Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom.* Neukirchen-Vluyn, 2000. 2 Bde; *Левинская И. А. Деяния Апостолов:* Гл. 1–8: Ист.-филол. коммент. М., 2001. **Исследования:** *Baur F. C. Paulus, der Apostel Jesu Christi.* Stuttg., 1845; *Hobart W. K. The Medical Language of St. Luke.* Dublin; L., 1882; *Lightfoot J. B. Acts, Book of // Dictionary of the Bible / Ed. W. Smith. L., 1893².* Vol. 1. P. 25–43; *Hamack A., von. Lukas der Arzt: Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte.* Lpz., 1906; *Мищенко Ф. И. Речи ап. Петра в Книге Деяний апостольских.* К., 1907; *Overbeck F. Christentum und Kultur.* Basel, 1919; *Cadbury H. J. The Style and Literary Method of Luke.* Camb. (Mass.); L., 1920. Pt. 2. (HarvTS; 6); *idem. Lexical Notes on Luke-Acts. 2: Recent Arguments for Medical Language // JBL. 1926. Vol. 45. P. 190–206;* *idem. The Making of Luke-Acts.* L., 1927; *idem. The Book of Acts in History.* L., 1955; *Губоковский Н. К. Св. ап. Лука, Евангелист и Деяписатель.* София, 1932. М., 1999; *Dibelius M. Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung.* Hdlb., 1949; *Klijn A. F. J. A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts.* Utrecht, 1949; *Reicke B. I. Glaube und Leben der Urgemeinde: Bemerkungen zu Apg. 1–7.* Zürich, 1957. (ATANT; 32); *Trocé É. «Le Livre des Actes» et l'Histoire.* P., 1957; *O'Neill J. C. The Theology of Acts in its Historical Setting.* L., 1961; *Wilckens U. Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen.* Neukirchen-Vluyn, 1961. (WMANT; 5); *Dupont J. The Sources of the Acts / Transl. K. Pond. L., 1964;* *Parker P. Three Variant Readings in Luke-Acts // JBL. 1964. Vol. 83. P. 165–170;* *Epp E. J. The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts.* Camb., 1966; *Dahl N. A. The Story of Abraham in Luke-Acts // Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of P. Shubert / Ed. L. Keck, J. L. Martyn. Nashville, 1966. P. 139–158;* *Goodenough E. The Perspective of Acts // Ibid. P. 51–59;* *Knox J. Acts and the Pauline Letter Corpus // Ibid. P. 279–287;* *Mattill A. J., Mattill M. B. A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles.* Leiden, 1966 [Библиогр.]; *Mattill A. J. The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered // Apostolic History and the Gospel: Biblical and Hist. Essays Presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday / Ed. W. W. Gasque, R. P. Martin.*

Grand Rapids, 1970. P. 108–122; *idem. Date and Purpose of Luke-Acts: Rackham Reconsidered // CBQ. 1978. Vol. 40. P. 335–350;* *Talbert C. H. Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts.* Missoula (Mt.), 1975; *Robbins V. K. By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages // Perspectives on Luke-Acts / Ed. C. H. Talbert. Danville (Va.), 1978. P. 215–224;* *Hengel M. Acts and the History of Earliest Christianity // Transl. J. Bowden. Phil., 1979;* *Martini C. La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendances de l'Église ancienne // Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie / Ed. J. Kremer. Leuven, 1979. P. 21–35. (BETL; 48);* *Neiryck F. The Miracle Stories in the Acts of the Apostles // Ibid. P. 169–213;* *Maddox R. The Purpose of Luke-Acts / Ed. J. Riches. Edinb., 1982;* *Pereira Fr. Ephesus, Climax of Universalism in Luke-Acts.* Anand, 1983; *Barr D. L., Wentling J. L. The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts // Luke-Acts: New Perspectives from the Soc. of Biblical Literature Seminar / Ed. C. H. Talbert. N. Y., 1984. P. 63–88;* *Boismard M.-E., Lamouille A. Le text occidental des Actes des Apôtres: Reconstitution et réhabilitation.* P., 1984. 2 vol.; *Aland B. Entstehung, Charakter und Herkunft des sogenannt westlichen Textes – Untersucht an der Apostelgeschichte // ETHL. 1986. Vol. 62. P. 5–65;* *Tyson J. The Death of Jesus in Luke-Acts.* Columbia, 1986; *Bozon F. Luke the Theologian: Thirty-Three Years of Research (1950–1983).* Allison Park (Pennsylv.), 1987. [Библиогр.]; *Brodie T.-L. Luke the Literary Interpreter: Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisha Narrative: Diss. R., 1987;* *Pervo R. I. Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles.* Phil., 1987; *Hemer C. J. The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History / Ed. C. H. Gempf. Tüb., 1989. (WUNT; 49);* *Marshall I. H. Luke: Historian and Theologian.* Grand Rapids, 1989; *Balch D. L. The Genre of Luke-Acts: Individual Biography, Adventure Novel, or Political History? // Southwestern J. of Theology. Fort Worth (Tex.), 1990. Vol. 33. P. 5–19;* *Tannehill R. C. The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation.* Minneapolis, 1990. Vol. 2: The Acts of the Apostles; *Thornton C.-J. Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen.* Tüb., 1991. (WUNT; 56); *Vaganay L. An Introd. to New Testament Textual Criticism.* Camb., 1991²; *Sterling G. E. Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography.* Leiden; N. Y., 1992; *Strange W. A. The Problem of the Text of Acts.* Camb., 1992. (SNTS.MS; 71); *Alexander L. Acts and the Ancient Intellectual Biography // Ancient Literary Setting / Ed. B. W. Winter, A. D. Clarke. Grand Rapids, 1993. P. 31–63. (The Book of Acts in its First Century Setting; 1); eadem. The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1. 1–4 and Acts 1. 1.* Camb., 1993. (SNTS.MS; 78); *Conzelmann H. Die Mitte der Zeit: Stud. z. Theologie des Lukas.* Tüb., 1993⁷; *Parsons M. C., Pervo R. I. Rethinking the Unity of Luke and Acts.* Minneapolis, 1993; *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments / Hrsg. K. Aland etc. B.; N. Y., 1993. Bd. 3: Die Apostelgeschichte. 2 Tl.;* *Green J. B., McKeever M. C. Luke-Acts and New Testament Historiography.* Grand Rapids, 1994 [Библиогр.]; *Soards M. L. The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns.* Louisville (Ky), 1994; *Bauckham R., ed. The Book of Acts in Its Palestinian Setting.* Grand Rapids, 1995; *Jervell J. The Theology of the Acts of the*

Apostles. Camb., 1996; *Turner M. Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts.* Sheffield, 1996; *Zwier A. W. The Ascension of the Messiah in Lukan Christology.* Leiden, 1997; *Marguerat D. La première histoire du christianisme: Les Actes des Apôtres.* P., 1999; *Porter S. E. The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology.* Tüb., 1999. (WUNT; 115); *idem. The Genre of Acts and the Ethics of Discourse // Acts and Ethics / Ed. Th. E. Phillips. Sheffield, 2005. P. 1–15;* *Tavard P. Sens et enjeux d'un conflit textuel: Le texte occidental et le texte alexandrin des Actes des Apôtres.* P., 1999; *Айни Д. Новый Завет и его лит. окружение / Пер. с англ.: В. В. Полосин. СПб., 2000;* *Левинская И. А. Деяния Апостолов на фоне евр. диаспоры.* СПб., 2000; *Bonz M. P. The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic.* Minneapolis, 2000; *Кассиан (Безобразов), архим. Христос и первое христ. поколение.* М., 2001; *Gregory A. F. The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Diss. Oxf., 2001;* *Hur Ju. A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts.* Sheffield, 2001; *Woods E. J. The Finger of God and Pneumatology in Luke-Acts.* Sheffield, 2001; *Averarie F. Die Taufzerzählung der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte.* Tüb., 2002. (WUNT; 139); *Reimer A. M. Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyana.* L., 2002; *Wedderburn A. J. M. The «We»-Passages in Acts: On the Horns of Dilemma // ZNW. 2002. Bd. 93. H. 1/2. S. 78–98;* *Hurtado L. W. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity.* Grand Rapids; Camb., 2003; *MacDonald D. R. Does the New Testament Imitate Homer?: Four Cases from the Acts of the Apostles.* New Haven, 2003; *Weissenrieder A. Images of Illness in the Gospel of Luke: Insights of Ancient Medical Texts.* Tüb., 2003. (WUNT. R. 2; 164); *Salmeier M. A. Ordainer of Times and Seasons: the Portrayal of God in the Book of the Acts of the Apostles: Diss. Oxf., 2005;* *Cissolah A. K. M. Jusqu'aux extrémités de la terre: la référence aux chap. 2 et 12 des Actes des Apôtres.* P., 2006.

А. А. Ткаченко

ДЕЯНИЯ СОБОРОВ — см. статьи *Вселенский Собор, Вселенский I (II–VII) Собор.*

ДЁЛЛИНГЕР [нем. Döllinger] Иоганн Йозеф Игнац фон (28.02. 1799, Бамберг — 10.01.1890, Мюнхен), историк Церкви, богослов, один из инициаторов и духовный лидер старокатолич. движения в Германии (см. ст. *Старокатолики*).

Род. в семье физиолога и профессора медицины. После 1803 г. вместе с семьей переехал в Вюрцбург, где в 1816 г. поступил в ун-т, в к-ром изучал историю, филологию и естественные науки. С 1817 г. проявлял интерес к изучению истории Церкви и теологии, в 1820 г. продолжил учебу в ДС Бамберга, по окончании к-рой 22 апр. 1822 г. рукоположен во пресвитера и назначен капелланом в Шайнфельде (Ср. Франкония). С 1823 по 1826 г. преподавал



церковную историю, теологию и каноническое право в лицее Ашаффенбурга. В 1826 г. защитил докт. дис. «Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten» (Учение о Евхаристии в первых 3 веках). В том же году Д. был приглашен в Мюнхенский ун-т в качестве преподавателя канонического права и церковной истории.

С кон. 20-х гг. XIX в. активно участвовал в общественно-политических движениях, в посл. стал одним из лидеров «Католического движения», выступавшего против стремления нем. властей подчинить религию и католич. Церковь политическим целям. Принадлежал к кружку Й. Гёрреса и Ф. К. Баадера, отстаивавших независимость католической Церкви от государства и ее приоритет по отношению к протестантизму. В 1845–1847 и 1849–1851 гг. являлся членом баварского парламента, а также членом католической фракции избранного в ходе революции 1848–1849 гг. Франкфуртского национального собрания, где представлял Н. Баварию.

Общественно-политическая деятельность Д. и его борьба за права католич. Церкви по отношению к протестант. общинам отражались в антипротестантских полемических и апологетических сочинениях. В трехтомнике «Die Reformation: Ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses» (Реформация: Ее внутреннее развитие и воздействие в рамках лютеровского вероисповедания, 1846–1848), а также в трактате «Luther» (Лютер, 1851) Д. отмечал разрыв между историческим и догматическим содержанием протестант. теологии, приводящим к 2 крайностям: углублению в историко-филологические, археологические и др. исследования и пренебрежению историческим содержанием библейского послания ради отвлеченной метафизики. Д. отстаивал истинность католицизма и в публицистике, особенно в статьях для журналов «Historisch-Politischen Blättern» (Историко-политические листки; Д. был одним из основателей журнала) и «Eos» (Эос).

Отход Д. от позиций папского абсолютизма проявился в 1848 г. на конференции нем. епископов в Вюрцбурге, где он предложил создать постоянную епископскую конференцию. На съездах католич. союзов в



И. фон Дёллингер.
Худож. Ф. фон Ленбах. 1884 г.
(Новая пинакотека, Мюнхен)

1849 г. в Регенсбурге и в 1850 г. в Линце, где Д. присутствовал в качестве советника по теологии еп. Лимбурга П. Й. Блума, он выступал за созыв нем. поместного Собора из клириков и мирян для создания национальной католич. Церкви во главе с примасом. На собрании Католического союза Германии в Регенсбурге (1849) он произнес речь «Die Freiheit der Kirche» (Свобода Церкви), в к-рой изложил идею автономии нем. католич. епископата от Рима в той степени, в какой она не будет препятствовать католич. единству.

В 1857 г. Д. совершил путешествие в Италию, где был поражен состоянием адм. и хозяйственных дел в Папской области, что повлияло на его полный отход от *ультрамонтанства*. В ряде анонимных публикаций Д. подверг критике существование церковного гос-ва и наличие у Римского папы светской власти, отметив, что она не является необходимым атрибутом для главы Римско-католической Церкви. В 1861 г. Д. выступил с 2 лекциями в концертном зале Мюнхена, во время к-рых открыто заявил о возможности ликвидации Папской области и упразднения светской власти папы. В том же году им было опубликовано соч. «Kirche und Kirchen: Papstum und Kirchenstaat» (Церковь и церкви: Папство и церковное государство), где отрицалась необходимость сохранения светской власти папы и критиковалась адм. система Папского гос-ва. Проведенные Д. исследования средневек. документов, направленные на выявление подделок и фальсификаций, способствовавших укреплению власти Рим-

ских пап, нашли отражение в его соч. «Papstfabeln des Mittelalters» (Средневековые легенды о папах, 1863).

В 1863 г. Д. был избран в Историческую комиссию Баварской АН, членом к-рой он являлся с 1835 г. 28 сент. того же года Д. открыл конгресс католич. богословов в Мюнхене, произнес речь «Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie» (Прошлое и настоящее католической теологии), в к-рой критиковал попытки совр. ему рим. богословской школы возродить схоластическое богословие, и призвал нем. теологов основываться на историко-научном и историческом методе, а не на схоластике *Фомы Аквинского*.

Д. негативно оценивал усиление в католицизме в 60-х гг. XIX в. позиций рим. централизма, выразившихся в издании папой *Пием IX* энциклики «Quanta cura» (1864) и прилагавшегося к ней «Перечня главнейших заблуждений нашего времени» (*Syllabus errorum*), а также в намерении папы провозгласить догмат о папской безошибочности (непогрешимости) и догматически закрепить учение о папском примате. Еще до созыва *Ватиканского I Собора* Д. включился в теологическую полемику по вопросу о папской безошибочности. Критике этого постулата были посвящены статьи Д., написанные совместно с И. Губером под псевдонимом Янус и опубликованные в газ. «Augsburger Allgemeinen Zeitung».

В 1869 г., накануне открытия Собора, Д. издал под тем же псевдонимом кн. «Der Papst und das Concil» (Папа и Собор), в к-рой учения о безошибочности папы и его примате отрицались как не находящие аргументов ни в Свящ. Писании, ни в церковной истории. Книга Януса вызвала широкий резонанс в католич. среде и, несмотря на занесение в *Индекс запрещенных книг*, широко использовалась участниками Собора, выступавшими против нового догмата. В 1870 г. под псевдонимом Квиринос Д. выпустил новую кн. «Die Römischen Briefe vom Concil» (Римские послания о Соборе), где излагалась критика каноничности созыва и проведения I Ватиканского Собора, приводились свидетельства об оказанном на Соборе давлении на противников нового догмата, а факт его провозглашения объявлялся разрывом с традицией католич. Церкви.





В марте 1871 г. Д. открыто отказался подписать решения Собора. 17 апр. 1871 г. Мюнхенский архиеп. Г. фон Шерр объявил об отлучении Д. от католич. Церкви. Д. отказался признать отлучение, но прекратил совершение богослужений, хотя и посещал мессы в католич. приходах. После отлучения Д. продолжал работать на теологическом фак-те Мюнхенского ун-та и в 1871 г. был избран его ректором, в 1873 г. назначен кор. Людвигом II президентом Баварской АН.

Несмотря на тесную связь Д. с буд. лидерами старокатолич. движения И. Ф. фон Шульте, Ф. Г. Рейшем и И. Г. Рейнкенсом и его ведущую роль в организации этого движения, он долгое время выступал против окончательного разрыва с Римом. Впосл. Д. вошел в состав основанного в 1871 г. в Мюнхене Центрального комитета старокатолич. Церкви, одобрил выборы ее епископа и организацию 1-го синода, однако сам он никогда не принадлежал к к.-л. общине старокатолич. Церкви и выступал против радикальных, с его т. зр., реформ в старокатоличестве, в т. ч. против отмены celibата священнослужителей.

В последние годы жизни Д. занимался проблемой христ. единства и призывал к воссоединению всех христ. Церквей и конфессий. По поручению старокатолич. комиссии, к-рая в 1872 г. избрала Д. председателем, в 1874 и 1875 гг. он руководил *Боннскими конференциями*, в к-рых участвовали богословы большинства христ. конфессий.

Перед смертью Д. принял причастие от старокатолич. пресвитера. Похороны Д. организовал его друг Й. Фридрих, ставший впосл. его биографом. Похоронен на Южном кладбище Мюнхена.

Соч.: Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz, 1826; Die Reformation: Ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses. Regensburg, 1846–1848. 3 Bde; Luther. Freiburg i. B., 1851; Heidentum und Judentum: Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg, 1857; Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg, 1860; Kirche und Kirchen: Papstthum und Kirchenstaat: Hist.-polit. Betrachtungen. Münch., 1861; Die Papst-Fabeln des Mittelalters: Ein Beitr. z. Kirchengeschichte. Münch., 1863; [Ianus, pseud.] Der Papst und das Concil. Lpz., 1869; [Quirinus, pseud.] Römische Briefe vom Concil. Münch., 1870; Akademische Vorträge. Nördlingen, 1888–1891. 3 Bde; Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen: Sieben Vorträge, gehalten

in München im J. 1872. Nördlingen, 1888; Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche. Nördlingen, 1889. 2 Bde; Briefe und Erklärungen über die vatikanischen Dekrete. Münch., 1890; Kleinere Schriften. Stuttg., 1890.

Лит.: Friedrich J. Ignaz von Döllinger. Münch., 1899–1901. 3 Bde; Finsterhölzl J. Ignaz von Döllinger. Graz u. a., 1969; Staat und Kirche im 19. und 20. Jh.: Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts / Hrsg. E. R. Huber, W. Huber. B., 1976. Bd. 2; Neuner P. Döllinger als Theologe der Ökumene. Paderborn u. a., 1979; Köhler O. Ignaz Döllinger (1799–1890) // Zeitgeschichte in Lebensbildern / Hrsg. J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher. Mainz, 1980. Bd. 4; Geschichtlichkeit und Glaube: Gedenkschrift: Zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers / Hrsg. G. Denzer, E. L. Grasmück. Münch., 1990; Lieser J. Zeugen der Wahrheit: Alt-Katholiken der ersten Stunde. Bonn, 1992; Fuhrmann H. Ignaz von Döllinger: Ein exkommunizierter Theologe als Akademiepräsident und Historiker. Lpz., 1999.

Л. Н. Бровка

ДЁЛЬГЕР [нем. Dölger], Франц Йозеф (18.10.1879, Зульцбах-ам-Майн, Бавария – 17.10.1940, Швайнфурт, там же), нем. католич. богослов, историк религии и Церкви, археолог. В 1898 г. окончил Новую гимназию в Вюрцбурге; в 1898–1902 гг. учился в ун-те Вюрцбурга на теологическом фак-те. 3 авг. 1902 г. рукоположен во пресвитера; служил в католич. приходах в Аморбахе и Вюрцбурге. В 1904 г. после защиты дис. на тему «Таинство рукоположения с историко-догматической точки зрения» (Das Sakrament der Firmung: Hist.-dogmant. dargest) получил степень доктора теологии. В 1904–1905 гг. совершил научную поездку в Рим, на Сицилию и в Сев. Африку. В 1911–1918 гг. профессор истории религии и христ. археологии в ун-те Мюнстера; с 1926 г. профессор церковной истории в ун-те в Бреслау (совр. Вроцлав, Польша); с 1929 г. проф. Боннского ун-та.

В центре исследовательских интересов Д. находилась культура раннего христианства, преимущественно ее тесные связи с античной греко-рим. и иудейской культурой. Д. опубликовал ряд исследований по истории позднеантичных культур и раннехрист. религ. обычаев, по проблеме христианизации Римской империи. Огромное значение для развития науки о раннехрист. культуре приобрело организованное Д. издание серии «Античность и христианство» (Antike und Christentum), в к-рой большинство ста-

тей было подготовлено или редактировано Д. В 30-х гг. XX в. Д. участвовал в издании научной серии «Источники и исследования по истории литургии» (Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen). С 1934 г. Д. – член папской Римской археологической академии. С 1935 г. Д. с учениками Т. Клаузе-ром, Х. Крузе и Я. Х. Васинком при участии историка Церкви Х. Лицмана начали издание «Reallexikon für Antike und Christentum» – энциклопедии, призванной обобщить накопленный совр. наукой и школой Д. материал по истории и культуре поздней античности и раннего христианства.

В 1955 г. в Бонне был открыт научно-исследовательский ин-т по исследованию поздней античности, названный в честь Д. (Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike).

Соч.: Das Sakrament der Firmung: Hist.-dogmat. dargest. W., 1906; Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn, 1909; ICHTHYS: Das Fischsymbol in frühchristl. Zeit. Münster, 1910–1943. 5 Bde; Sphragis: eine altchristl. Taufbezeichnung in ihren Beziehungen z. profanen u. religiösen Kultur d. Altertums. Paderborn, 1911; Mysterienwesen und Urchristentum // ThRu. 1916. Bd. 15. S. 385–393, 433–438; Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Münster, 1920, 1925?; Die Eucharistie nach Inschriften frühchristl. Zeit. Münster, 1922.

Изд.: Konstantin der Grosse und seine Zeit: Gesamm. Stud. Freiburg i. Br., 1913; Antike und Christentum. Münster, 1929–1941/1950. Bde 1–6.

Лит.: Prumm K. Ein Meister der christlichen Archäologie: Franz Josef Dölger zum Gedächtnis // Schönere Zukunft. W., 1941. Bd. 15/16. S. 179–180; Klausner Th. Franz Joseph Dölger, 1879–1940: Sein Leben und sein Forschungsprogramm «Antike und Christentum» // JAC. 1980. Bd. 7; Schollgen G. Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms «Antike und Christentum» // Ibid. 1993. Bd. 36. S. 7–23.

ДЁМИНА Наталья Алексеевна (3.07.1902, Саранск – 7.06.1990, Москва), искусствовед, специалист по древнерус. искусству, музейный работник.

Д. (девичья фам. Кербицкая) род. в семье земского врача. Окончив саранскую среднюю школу № 4, в 1922 г. поступила в Харьковский ун-т на медицинский фак-т, но в 1923 г. перевелась в 1-й Московский гос. ун-т на этнологический фак-т, отд-ние изобразительных искусств, к-рый окончила в 1926 г. по специальности «Древнерусское искусство», под научным рук. А. И. Некрасова защитила диплом (1929) на





тему «Икона «Благовещение» письма Спиридона Тимофеева 1652 г.».

В 1926–1930 гг. работала штатным практикантом в отделе «Религиозного быта и иконографии» ГИМ, под рук. Е. И. Силина участвовала в подготовке выставки произведений XVI–XVII вв. В 1931–1935 гг. корректор в ряде изд-в; в 1935–1938 гг. научный сотрудник ГТГ в отделе хранения и экспозиции. За подготовку экспозиции древнерус. искусства XI–XVII вв., разместившейся в 7 залах, была переведена в старшие научные сотрудники. В 1943–1946 гг. по договору работала старшим научным сотрудником Загорского историко-художественного музея, где занималась составлением каталога шитья и исследованием живописи иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (период завершения реставрации). В авг. 1946 г. Д. подготовила рукопись ««Троица» Андрея Рублева» и описала 13 праздников из иконостаса Троицкого собора, последняя работа послужила материалом для статьи, опубликованной в 12-м т. ТОДРЛ. В 1947–1949 гг. возобновила работу в ГТГ. В разные годы Д. участвовала в экспедиционных командировках ГТГ, снаряженных по заданию Мин-ва культуры СССР для обследования музейных фондов древнерус. искусства с целью выявления и вывоза наиболее ценных памятников (Ростов и с. Борисоглебские Слободы (ныне пос. Борисоглебский Ярославской обл.), Касимов Рязанской обл.).

Д. принимала участие в создании основанного в 1947 г. Музея древнерус. искусства им. прп. Андрея Рублёва в Москве (ныне ЦМиАР). В 1950–1961 гг. в качестве зам. директора по научной работе Д. занималась комплектованием коллекции, созданием экспозиции и разработкой методики ее показа, изучением памятников в процессе реставрации. Большое значение имела работа Д. по подготовке празднования 600-летнего юбилея прп. *Андрея Рублёва* (1960). С марта 1967 по февр. 1972 г. работала младшим научным сотрудником в секторе Древнерус. искусства Ин-та истории искусств Мин-ва культуры СССР (ныне ФГНИИ «ГИИ»).

С 1962 г. Д. систематически читала лекции по древнерус. живописи сотрудникам Ин-та по изучению народов Азии, членам Дома ученых и художникам; состояла в МОСХ,



Н. А. Дёмина.
Фотография. 40-е гг. XX в.

в ученом совете Музея им. прп. Андрея Рублёва, музеев Московского Кремля и др.

Д. принадлежала к поколению искусствоведов, в центре научных интересов к-рых оказалось творчество прп. Андрея Рублёва (И. Э. *Грбарь*, М. В. *Алпатов*, В. Н. *Лазарев*). Раскрытие от записей его икон, пришедшее на 1-ю пол. XX в., надолго определило направление их исследований. Д. сочетала в работах «знатчество» — тщательный метод многолетнего изучения памятников в натуре с доведенным до совершенства стилистическим анализом, который свидетельствовал о глубоком и тончайшем постижении природы произведения. В трудах о живописи прп. Андрея Рублёва и мастеров его круга Д. сумела сформулировать многое из того, что до сих пор определяет понятия «рублёвский образ», «рублёвский тип», «рублёвский стиль».

Соч.: Поэзия живописи Андрея Рублёва // В защиту мира. М., 1954. С. 102–106; Черты героической действительности XIV–XV вв. в образах людей Андрея Рублёва и художников его круга // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 311–324; Искусство Днионисия // Культура и жизнь. М., 1958. № 5. С. 45–48; Фрески Андрея Рублёва во Владимире // Декоративное искусство. М., 1960. № 8. С. 5–9; Чудо обновления икон // НиР. М., 1960. № 9. С. 88–91; «Троица» Андрея Рублёва. М., 1963, 1972; *Ivanova T., Demina N. Andrej Rubljov: Album. Mil., 1966*; О связях Андрея Рублёва и мастеров его круга с искусством и культурой Киевской и Владимиро-Суздальской Руси // Андрей Рублёв и его эпоха: Сб. ст. М., 1971. С. 125–141; Отражение поэтической образности в древнерус. живописи (на примере иконы «Георгий-воин» XI–XII в.) // ДРИ. М., 1972. [Вып.] Художественная культура домонг. Руси. С. 7–24; Андрей Рублёв и художники его круга. М., 1972.

Э. К. Гусева

ДЖАВАХИШВИЛИ [Джавахов; груз. ჯავახიშვილი] Иван Алексан-

дрович (11(23).04.1876, Тифлис — 18.11.1940, Тбилиси), груз. историк, филолог, общественный деятель, действительный член АН СССР (с 1939). Основоположник научного изучения экономическоей, социальной и церковной истории Грузии, древнегруз. лит-ры, истории груз. права, этики, философии, исторической мысли, музыки, автор первых научных трудов по груз. палеографии, эпиграфике, дипломатике, метрологии. Основатель Тбилисского гос. ун-та (ТГУ).

Принадлежал к груз. княжескому роду. Отец Д., Александр Иванович, работал учителем-инспектором по математике и имел обширные гуманитарные интересы, оказав значительное влияние на буд. профессиональную ориентацию сына. Мать, София Афанасьевна, окончила телявское уч-ще им. св. Нины и заботилась о духовном воспитании детей.

В 1895 г. Д. с отличием окончил 1-ю тифлисскую гимназию, в 1896 г. поступил на армяно-грузино-иран. отд-ние фак-та вост. языков С.-Петербургского ун-та, учился у А. *Цагарели*, Н. Я. *Марра*, В. Р. *Розена*, П. К. *Коковцова*, слушал лекции на историко-филологическом (Н. И. *Кареева*, И. М. *Гревсса*, И. И. *Смирнова*, Ф. Ф. *Зелинского*, А. Н. *Веселовского*) и юридическом (В. И. *Сергеевича*, В. И. *Ефимова*, А. *Исаева*) фак-тах ун-та. Окончил ун-т с дипломом 1-й степени (1899).

Разнообразная тематика ранних трудов Д. является показателем широты его научных интересов; известность ему принес труд 1899 г. об ап. Андрее Первозванном и св. Нине (изд. в 1901), за что совет С.-Петербургского ун-та наградил его золотой медалью. В 1901–1902 гг. учился в Германии: в Кёнигсберге (ныне Калининград) и в Берлинском ун-те под рук. проф. А. фон *Гарнака*, прослушал курсы лекций К. *Крумбахера* и К. *Лампрехта*. По поручению *Гарнака* перевел на нем. язык, исследовал и издал в 1901 г. в «Ведомостях заседаний» Прусской АН «Мученичество св. Евстафия Мцхетского» (VI в.).

В 1902 г. Д. и *Марр* исследовали рукописные фонды мон-ря вмц. Екатерины на Синае, результатом работы стало «Описание грузинских рукописей Синайской горы», куда вошли 44 груз. и 2 сир. рукописи. С янв. 1903 г. Д. занимал должность приват-доцента на кафедре армяно-





груз. филологии С.-Петербургского ун-та, в 1905 г. издал монографию «Государственный строй древней Грузии и древней Армении», на основе к-рой 13 мая 1907 г. защитил диссертацию и получил звание магистра.

Д. считается основоположником груз. эмпирической социологии: в 1907 г. научный кружок груз. студентов С.-Петербургского ун-та под его рук. впервые провел ряд социологических опросов в Грузии, был разработан научный социологический сборник (изд. в Тифлисе в 1915). В 1907 г. Д. стал членом Об-ва истории и этнографии Грузии (в 1921–1930 председатель). Ученый участвовал в политической жизни, являясь сторонником революционного движения, за что в марте 1897 г. сидел в тюрьме «Кресты», в 1906 г. был отдан под суд, ему был запрещен выезд из С.-Петербурга и он находился под тайным надзором полиции.

С именем Д. связан новый этап груз. историографии: он первым использовал системный подход к истории Грузии, выстраивая изложение с учетом данных о сопредельных с Грузией странах, исследований по филологии, лингвистике, праву, экономике. Большое внимание Д. уделял церковной истории: в 1907 г. в Политической энциклопедии Л. З. Сломанского он поместил очерк об автокефалии Грузинской Церкви, в 1908 г. выпустил труд по истории армяно-груз. церковного разрыва. В фундаментальном труде «История грузинского народа» отдельные главы посвящены христианизации Грузии, церковной политике св. блгв. царя *Вахтанга Горгасали* и провозглашению автокефалии, церковно-догматическому разрыву между Грузией и Арменией, церковной политике св. блгв. царя *Давида IV Строителя*, роли Церкви в борьбе за единство Грузинского гос-ва и др.

После Февральской революции Д. вернулся в Тифлис, где возглавил группу груз. ученых (Е. С. *Такаишвили*, А. Г. *Шанидзе*, К. С. *Кекелидзе*, Д. Узнадзе и др.) по созданию 1-го на Кавказе ун-та. Под его рук. было основано Об-во свободного Грузинского ун-та, 22 июня 1917 г. он представил проект устава ун-та. Груз. ун-т был открыт 26 янв. (8 февр.) 1918 г., в день памяти св. блгв. царя Давида IV Строителя. Торжественный молебен отслужил Католикос-Патриарх Грузии *Ки-*

рион III (Садзаглишвили), 1-ю университетскую лекцию 30 янв. (12 февр.) читал Д. Он занял пост декана философского фак-та (1918–1919), в 1919–1925 гг. был ректором ТГУ. Ему было присвоено звание профессора (1919). В послереволюционные годы Д. создал и опубликовал мн. основополагающие труды по истории



И. А. Джавахишвили.
Портрет. 30-е гг. XX в.

Грузии, палеографии, источниковедению, дипломатике, нумизматике (1923, 1926), груз. праву (1919, 1928–1929), экономике (1930).

В 1931 г. Д. был уволен из ТГУ и стал научным консультантом Гос. музея Грузии (1931), где создал отдел истории (1936) и заведовал им, в 1934–1936 гг. занимал пост зав. отделом терминологии НИИ фармацевтической химии, нек-рое время (1933–1936) преподавал в ун-те. В 1935 г. квалификационная комиссия при Комиссариате народного образования Грузии присвоила Д. степень д-ра исторических наук по совокупности его работ. В архиве сохранились материалы, свидетельствующие об участии Д. в написании статей для не вышедшей в 30-х гг. Грузинской советской энциклопедии, использованные в 1975–1986 гг. в 10-томном издании.

В 30-х гг. Д. подвергался общественной и научной обструкции. Считается, что Д. избежал ареста в 1937–1938 гг. благодаря личной заинтересованности И. *Сталина* в его судьбе. В 1937 г. Д. возглавил Музей им. Шота Руставели, основанный к 750-летию юбилею написания поэмы «Витязь в тигровой шкуре». Ему была предоставлена возможность обучать аспирантов в ТГУ. В том же году он опубликовал исследование о родстве груз. языка с др.

кавказ. языками, был награжден орденом Трудового Красного Знамени, стал депутатом и членом Президиума Верховного Совета Грузинской ССР 1-го созыва. В 1937–1940 гг. руководил Мцхетской археологической экспедицией. В соавторстве с Н. А. Бердзенишвили и С. Н. *Джанашиа* Д. написал школьный учебник «История Грузии» (макет 1940 г., изд. в 1943) (авторам в 1947 была присуждена Гос. премия СССР). Участвовала в создании АН Грузинской ССР и должен был стать ее 1-м президентом.

Д. скоропостижно скончался во время чтения публичной лекции «Цели филологической науки и грузинские литературные памятники». Похоронен в сквере ТГУ. После смерти Д. были опубликованы его труды «Материалы к истории материальной культуры грузинского народа» (1946), 1-й том «Историко-этнологические проблемы Грузии, Кавказа и Ближнего Востока» (1950) из серии «Введение в историю грузинского народа». В 1977–1998 гг. в Тбилиси вышло Полное собрание сочинений Д. в 12 т.

В 1990 г. имя Д. было присвоено ТГУ, в честь его назван Ин-т истории и этнологии Грузинской АН (Тбилиси). В родовом с. Ховле открыт Дом-музей Д. Высшей наградой ТГУ стала медаль им. Д. Архив Д. находится в Ин-те рукописей Корнелия Кекелидзе в Тбилиси.

Арх.: Кекел. Ф. Иване Джавахишвили. 2514 ед. хр. (1876–1961).

Соч.: Проповедническая деятельность ап. Андрея и св. Нины в Грузии // ЖМНП. 1901. № 1. Отд. 2. С. 77–113; Народные переписи в Грузии. СПб., 1901; Государственный строй древней Грузии и древней Армении. Т. 1 // ТРАФ. 1905. Кн. 8; Царь и царская власть в Грузии. СПб., 1905; Политическое и социальное движение в Грузии в XIX в. СПб., 1906; История груз. народа. Тифлис, 1908. Т. 1; 1913. Т. 2; 1924. Т. 4. Ч. 1 (на груз. яз.); То же. Тбилиси, 1941–1949. 4 т. (на груз. яз.); То же. Тбилиси, 1960–1974. 5 т. (на груз. яз.); История церк. разрыва между Грузией и Арменией в нач. VII в. // ИИАН. 1908. Сер. 6. № 5. С. 433–446; № 6. С. 511–536; История груз. права. Тифлис, 1909, 1919². Т. 1; 1928. Т. 2. Ч. 1; 1929. Т. 2. Ч. 2 (на груз. яз.); Мат-лы для истории груз. патристической лит-ры. СПб., 1912; Термины искусств и главнейшие сведения о памятниках искусства и материальной культуры в древнегруз. лит-ре // ХВ. 1914. Т. 3. Вып. 1. С. 17–31; Об одном анонимном груз. историке XIV в. Пг., 1917; О необходимости основания Груз. ун-та: Докл. ... на Учредительном собр. Об-ва Груз. ун-та в Тифлисе 12 мая 1917 г. и в Кутаиси 17 мая 1917 г. // Труды ТГУ. Тбилиси, 1948. Вып. 33 (на груз. яз.); Границы Грузии исторически и с современной точки зрения. Тифлис, 1919 (на груз. яз.); Вновь обнаруженные «Житие Картли» и произведение





неизвестного доселе историка царицы Тамар. Тифлис, 1923 (на груз. яз.); Груз. учение о пенах и мерах, или нумизматика-метрология // Цель, источники и методы истории в прошлом и настоящем. Тифлис, 1923. Т. 3. Кн. 3 (на груз. яз.); Груз. учение о способе написания, или Палеография // Там же. 1926. Т. 3. Кн. 1 (на груз. яз.); Груз. учение о грамотах, или Дипломатика // Там же. Т. 3. Кн. 2 (на груз. яз.); Экономическая история Грузии. Тифлис, 1930, 1934². 2 т. (на груз. яз.); Древнеарм. историческая литература. Тифлис, 1935. Т. 1 (на груз. яз.); Первоначальный строй и родство груз. и кавказских языков. Тбилиси, 1937 (на груз. яз.); Вопросы истории груз. музыки. Тбилиси, 1938 (на груз. яз.); Маг-лы к истории материальной культуры груз. народа. Тбилиси, 1946. Т. 1; 1962. Т. 3/4; 1965. Т. 2 (на груз. яз.); Историко-этнологические проблемы Грузии, Кавказа и Ближ. Востока // Введение в историю груз. народа. Тбилиси, 1950. Т. 1 (на груз. яз.); Маг-лы по истории нар. кустарной промышленности и мелкого ремесла Грузии. Тбилиси, 1976. 5 т. (на груз. яз.); Сочинения. Тбилиси, 1977–1998. 12 т. (на груз. яз.).
Пер.: Мудрость Балавара. СПб., 1897.
Изд.: Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzcheta / Hrsg. v. H. Harnak. В., 1901. P. 875–902 (на нем., груз. яз.); *Март Н. Я.* Описание груз. рукописей Синайской горы / Ред.: Н. А. Бердзенишвили, И. А. Джавахишвили. М.; Л., 1940 (на рус., груз. яз.); *Георгий Мтацминдели.* Житие Иоанна и Евфимия Мтацминдели / Ред.: И. А. Джавахишвили. Тбилиси, 1946 (на груз. яз.).
Лит.: *Джорбернадзе С.* Основание и развитие Тбилисского ун-та // Тбилисский ун-т, 1918–1968. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.); *Гвритишвили Д.* Иване Джавахишвили (1876–1940). Тбилиси, 1968 (на груз. яз.); *Метревели Р.* Иване Джавахишвили и Тбилисский ун-т. Тбилиси, 1996 (на рус., груз., англ. яз.); *Бакрадзе А., Джавахишвили Н.* Описание личного архива Ивана Джавахишвили. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); *Барамидзе А. Г. И. А. Джавахишвили (1876–1940).* Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); *Ломтатидзе Г. А.* Иван Александрович Джавахишвили. Тбилиси, 1976; *Кикнадзе Р. К. И. А. Джавахишвили и историч. поведение истории Грузии.* Тбилиси, 1976; *Киквидзе А., сост.* Сб. к 100-летию со дня рождения академика Иване Джавахишвили. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); *Какулия Ш.* Проблема человека в научном наследии И. А. Джавахишвили. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); *Каландадзе А. Н.* Иване Джавахишвили и археология Грузии. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); *Джорбернадзе С. М.* Жизнь и деятельность Иване Джавахишвили. Тбилиси, 1981, 1984² (на груз. яз.); *Кодуа Е. И.* Джавахишвили: Социологические и историко-филос. искания. Тбилиси, 1997 (на груз. яз.); *Коранашивили Г.* Иване Джавахишвили: Попытка нового прочтения. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); Иване Джавахишвили: Энцикл. словарь / Ред.: Р. Метревели. Тбилиси, 2002 (на груз. яз.); *Куталадзе Г., Талахадзе И., сост.* Иване Джавахишвили: Библиогр., 1976–2004. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.).

Г. Коранашивили

ДЖАЙНИЗМ, одно из древнейших религиозно-философских учений, возникшее в VI в. до Р. Х. в Индии, фактическим основателем к-рого был Джина Махавира Вард-

хамана. От религ. титула «джина» (санскр.— победитель) пошло название приверженцев Д.— «джайны» (букв.— сторонники, последователи Джини) и само наименование «Д.».

Исторически Д. возник как одно из течений в среде шраманов — независимых духовных искателей, противостоящих *брахманизму* и отрицающих авторитетность корпуса лит-ры *Вед*, содержащееся в них учение и эффективность ведийских жертвоприношений. Д. известен проповедью ненасилия, непричинения вреда всему живому (*ахимса*), распространяемых не только на сферу этических предписаний и на образ жизни человека, но и на теоретические построения в форме тезиса об одушевленности всего сущего (включая камни, землю, воду, огонь и т. п.) и на доктрину анэкантавада (букв.— учение о неодносторонности). Так же как и *буддизм*, Д. в качестве главной религ. задачи выдвинул достижение освобождения (см. статьи *Мокша*, *Нирвана*) от круговорота сансары, но в отличие от последователей *Будды* джайны основным средством на пути освобождения считали суровую аскезу, способствующую скрупулезному соблюдению принципа ненасилия. Д. не получил широкого распространения в Индии и за ее пределами, хотя и пользовался в разные периоды истории определенной поддержкой нек-рых правящих династий (Гупта, Нанда, Паллава, Ганга и др.), а также имп. Ашоки. В совр. Индии джайны насчитывают более 3 млн последователей (0,4% всех верующих), проживающих в основном на территории штатов Раджастан, Гуджарат, Орисса, Махараштра, Карнатака.

Согласно преданию, в каждую мировую эпоху с целью спасения всех живых существ Д. провозглашает очередного тиртханкара (букв.— создатель переправы, брода), к-рый указывает всем страждущим путь на «другой берег» существования — в нирвану. Таких спасителей в Д. насчитывается 24: Ришабханатха, Аджитанатха, Самбхаванатха, Абхинандана, Суматинатха, Падмапрабха, Супаршванатха, Чандрапрабха, Сувидхинатха (или Пушпаданта), Шиталанатха, Шреямсанатха, Васупуджья, Вималанатха, Анантанатха, Дхарманатха, Шантинатха, Кунтхунатха, Аранатха, Маллинатха, Мунисуврата, Наминатха, Неминатха (или Ариштанеми), Паршванатха и

Махавира (имена могут отличаться в разных списках).

1-й тиртханкар, легендарный основатель Д., Ришабха (Ришабхадева/Ришабханатха), или Адинатха, играет роль своеобразного «культурного героя», поскольку в традиции с его именем связывается обучение людей сельскому хозяйству, 72 «мужским» и 64 «женским» ремеслам и искусствам. Его дочь Брахми обучила людей алфавиту, положив тем самым начало лит-ре («брахми» — название одного из древнеинд. шрифтов). По легенде, именно Ришабха разделил людей на профессиональные (не кровнородственные) сословия-*варны*: жрецов (*брахманы*), царей и воинов (кшатри), торговцев и земледельцев (вайшы). Ришабха был царем, чье справедливое и мудрое правление принесло благополучие и процветание его подданным. Он правил долго и успешно, но его душа не была удовлетворена мирскими благами: стремление царя достичь материального преуспевания пробудило в нем жажду духовных совершенств и привело к осознанию тщетности всего земного. Он решил отделиться от мира и оставить царство сыновьям. На 8-й день темной половины месяца чайтра Ришабха сел под дерево ашока, снял все одежды и украшения, вырвал волосы на голове и принял обеты аскета. Правителем большей части царства стал старший сын Ришабхи Бхарат, вступивший в борьбу с братом Бахубали. Во время битвы, после того как выпущенный Бхаратом диск-чакра не причинил ему вреда, Бахубали прямо на поле битвы осознал всю тщетность своих притязаний и объявил брату, что отказывается от царства и желает стать аскетом. Отправившись в лес и практикуя суровую аскезу, Бахубали медитировал стоя так долго, что лианы обвили его тело. После годичной безрезультатной медитации он понял, что препятствием к духовному пробуждению является его гордость своими аскетическими подвигами и зависть к обретшим просветление раньше его. Однако при помощи сестер Брахми и Сундари Бахубали удалось достичь цели. Для Д. легенда о Бахубали и его брате чрезвычайно важна, поскольку она подчеркивает подвиг младшего сына Ришабхи, отказавшегося от всего мирского, и является иллюстрацией к теории «неодносторонности»: то, что, с одной стороны, представля-





ется ценным (власть и богатство), с другой — является бесплодным и тщетным. Значимость этой истории отражена в огромных статуях, к-рые воздвигли джайны в честь Бахубали. По всей Индии подобных монументов насчитывается более 20, часть их была возведена уже в XX в. Самая известная 19-метровая статуя, высеченная из цельного камня, находится на вершине горы в Шраванабелголе на юге страны.

Среди др. тиртханкаров особое внимание уделяется 16-му, Шантинатхе. Согласно традиции, с него началась непрерывная передача Д. Относительно 19-го тиртханкара существуют разногласия между последователями Махавиры: одно направление считает его мужчиной по имени Маллинатха, другое — женщиной с именем Малли. Из легендарных предшественников Махавиры единственным, реально существовавшим был, возможно, 23-й тиртханкар Паршва, или Паршванатха, с деятельностью к-рого в Д. связывают т. н. 4 добродетели, или 4 воздержания (чатур-дхарма, чатур-яма): ненасилие (ахимса), правдивость (сатья), неворовство (астея) и непривязанность (апариграха). Согласно жизнеописанию Джинны, его родители были последователями Паршвы. Однако именно Махавира, последний тиртханкар, создал джайнскую общину.

Основатель Д., Джина Махавира Вардхамана, род. в семье кшатрия Сиддхартхи, главы рода Джнятри, в большом г. Кундаграма, пригороде Вайшали (близ совр. Патны, шт. Бихар). Согласно одной из легенд, первоначально Махавира был зачат в лоне брахманки Дэвананды. Поскольку буд. проповедник Д. и спаситель мира должен был принадлежать к кшатрийскому сословию, боги поручили *Индре* перенести зародыш Махавиры в лоно кшатрийки Тришалы, сестры вождя племени личчавов Четаки. Вероятно, эта легенда является отражением противостояния кшатриев и брахманов в шраманскую эпоху. Рождению Махавиры предшествовали неск. знаменательных событий. Так его мать видела 14 (по др. сведениям, 16) снов, предсказывающих рождение необычного ребенка, в к-рых фигурировали: белый слон, белый бык, полная луна, восходящее солнце, богиня процветания и благополучия Шри, лев, молочный океан, цветоч-

ные гирлянды, огромный красивый флаг, сосуд из драгоценного металла, озеро с лотосами, небесный дворец, гора драгоценностей и горящий огонь (иногда добавляются высокий трон и пара резвящихся в пруду рыб). Еще в лоне матери ребенок соблюдал ахимсу, не причиняя вреда матери. Появление ребенка на свет произошло в месяц чайтра, на 13-й день светлой половины месяца (30 марта 599 г. до Р. Х.; по др. данным, 540 г. до Р. Х.), и сопровождалось музыкой, цветочным дождем и ликованием обитателей небес. На 12-й день после рождения младенец получил имя Вардхамана (букв. — растущий, процветающий), поскольку с появлением ребенка его родители и весь мир достигли процветания и благополучия.

О детстве и отрочестве Махавиры в джайнской традиции почти ничего не сообщается, за исключением истории о том, как он благодаря смелости и умиротворяющей ауре усмирив ужасную змею. Достигнув соответствующего возраста, Вардхамана, согласно одной версии, женился на царевне Яшодде, к-рая родила ему дочь Приядаршану, и был домохозяином. По др. версии жизнеописания, он не был женат и был суровым аскетом. После смерти родителей и с разрешения старшего брата Махавира в 30 лет оставил дом и 12 лет скитался по Индии, подвергая себя лишениям и самоистязанию. После 6 лет странствия вместе с известным адживиком *Госалой Маккхали* их пути разошлись, и они расстались врагами: каждый утверждал, что другой был его учеником, проявившим неблагодарность. Согласно преданию, на 10-й день луны месяца вайсакх (май—июнь 557 (или 498) г. до Р. Х.) на берегу р. Риджупалика Вардхамана достиг всеведения (кевала джняна) и стал известен как Джина и Махавира (великий герой).

После достижения всеведения Махавира вступил в диспут с 11 учеными брахманами и победил, брахманы стали первыми учениками (ганадхары) Махавиры, к-рым он изложил основы Д. Запись этих проповедей составила в посл. корпус джайнского канона (агама, или сиддханта). Наиболее известными среди ганадхаров были Индрабхути Гаутама и Судхарман. Остальную часть жизни Махавира посвятил проповеди своего учения. Вокруг него со временем собралась 4-частная община, состо-

явшая, как гласит джайнская традиция, из 14 тыс. монахов (садху), 36 тыс. монахинь (садхви), 159 тыс. мирян (шравака) и 318 тыс. мирянок (шравика). Кончина Джинны Махавиры и окончательное освобождение (нирвана) последовали на 72-м году жизни в 15-й день темной половины месяца карттика в г. Пава, недалеко от Раджагрихи в 527 (или 468) г. до Р. Х.

Раскол. Согласно преданию, и при жизни Джинны Махавиры, и позднее в общине возникали разногласия по вопросам учения. Из текстов джайнского канона известно о 7 еретиках, к-рые пытались внести новшества в учение Махавиры и тем самым расколоть общину. Зять Джинны Махавиры Джамали отстаивал тезис о том, что начатое дело еще не сделано, в отличие от учения Махавиры, к-рый утверждал, что результат деяния уже содержится в самом действии. Тишьягупта провозгласил тезис о наличии в душе некоей последней части, к-рая и делает душу тем, что она есть. Ашадха учил о том, что почтение должно выражать не наставникам, а богам, пребывающим в телах наставников. Ашвамитра проповедовал учение, согласно к-рому все преходящее и совершенное в этой жизни не имеет никаких последствий. Ганга заявил о возможности совершения 2 противоположных действий в одно и то же время. Чхалуя Рохагупта отстаивал учение о 3 сущностях — душе, не-душе и псевдо-душе — и заложил основу, по мнению джайнов, индуистской ортодоксальной школы *вайшешика*. Гоштхамачила провозглашал, что кармическая материя не полностью соединяется с душой и не связывает духовную субстанцию, а всего лишь соприкасается с ней, в противном случае освобождение было бы невозможно. Однако эти разногласия не носили принципиального характера и довольно быстро потеряли значение.

Раскол в рамках Д. произошел между монахами — сторонниками ношения белой одежды — шветамбарями (букв. — одетые в белое) и нагими аскетами — дигамбарями (букв. — одетые в стороны света). Это разделение в рамках Д. существует по наст. время. Согласно традиции, раскол произошел из-за того, что во время руководства общиной учителем и знатоком писаний Бхадрабаху в Магадхе, где пребывала тогда джайнская монашеская община (*сангха*),





разразился голод, продолжавшийся 12 лет, и часть монахов, чтобы выжить, вынуждена была отправиться на юг страны. Оставшиеся в Магадхе немощные и престарелые монахи под рук. наставника Стхулабхадры со временем ввели обычай ношения монахами белой одежды и провели собор, где были собраны и кодифицированы проповеди Махавиры, вошедшие в посл. в джайнский канон. По истечении 12 лет часть монахов вернулась с юга и обнаружила новшества, к-рые отказалась принять. Это и послужило поводом к расколу Д. на 2 направления, оформившемуся, согласно традиции, к I–II вв.

Однако традиц. представление о времени и причинах раскола вряд ли может быть принято в качестве научно обоснованного, т. к. самые ранние упоминания о разделении Д. относятся к V в. по Р. Х. Скорее всего деление Д. на дигамбаров и шветамбаров отражает 2 изначально существовавшие в Д. тенденции: одна заключалась в следовании «образу жизни Джини» (джинакальпа) и была распространена в первую очередь на юге и востоке Индии, вторая же идеализировала «образ жизни старейшин» (стхавиракальпа) и локализовалась по большей части на северо-западе и в центре Индии. Первоначально различия между ними не принимали форму догматических расхождений, оба «образа жизни» не исключали друг друга. И, хотя нагота рассматривалась как высший идеал (уподобление Джине), большинство монахов могли носить одежды под давлением обстоятельств, не нарушая идей религ. святости. Но с течением времени и под влиянием изменившихся социально-политических условий отношения к одежде и аскезе начали обособляться и абсолютизироваться, возобладал сектантский подход к решению этого вопроса.

К V в. разделение на более жесткую дигамбарскую и менее строгую шветамбарскую ветви Д. начинается осознаться как внутри самой джайнской традиции, так и извне. В наст. время помимо принципа ношения или неносения одежды и ряда вопросов аскетической практики существует неск. др. важных различий между направлениями. Во-первых, дигамбары полагают, что женщина в теле женщины не может достичь окончательного освобождения (для этого ей необходимо пере-

родиться в тело мужчины), поэтому 19-й тиртханкар Маллинатха был мужчиной; шветамбары же считают, что женщина, будучи женщиной, может обрести освобождение, и тому подтверждение — 19-й тиртханкар-женщина Мали. Во-вторых, дигамбары считают, что зародыш Махавиры никуда не переносился и Махавира никогда не был женат; шветамбары же утверждают обратное. В-третьих, по мнению дигамбаров, аутентичные тексты, содержащие проповеди Махавиры, были утеряны, поэтому учение Д. излагается во «вторичном каноне» на основе авторских текстов значительно более позднего времени, шветамбары собрали корпус канонических текстов проповедей самого Махавиры. В-четвертых, в соответствии с дигамбарскими представлениями достигший всеведения не нуждается в еде и питье; шветамбары допускают возможность принятия еды и питья всеведущим. В-пятых, для дигамбаров время является субстанцией (дравья), а для шветамбаров — нет.

Канон. Корпус канонических текстов шветамбарской традиции записан на среднеинд. языке ардхамгадхи и имеет общее название «агама» или «сиддханга». Этот канон начал складываться на 1-м соборе в Паталипутре (совр. Патна) в III в. до Р. Х., но окончательно оформился, видимо, лишь к V в. по Р. Х. на соборе в Валлабхе. Он включает 46 произведений, к-рые делятся следующим образом (все названия на санскр.): 12 анг (букв.— первичные члены): Ачаранга-сутра, Сутракриганга, Стхананга-сутра, Самавая-анга, Бхагавати-сутра, Джнятадхармакатха, Упасакадаша, Антакридаша, Анутгара-аупапатакадаша, Прашнавьявакаранани, Виपाка-шрута и утраченная Дриштивада; 12 упанг (букв.— вторичные члены): Аупапатика, Раджапрашния, Дживабхигама, Праджняпана, Сурьяпраджняпти, Джамбудвипраджняпти, Чандапраджняпти, Нираявали, Кальпаватамшика, Пушпика, Пушпачулика, Вришнинаша; 10 пракирн (букв.— разрозненные пассажи): Чатухшарана, Атуралпрагьякхьяна, Бхактапариджня, Самстара, Тандулавайталила, Чандавиджа, Девендрастава, Ганивидья, Махапрагьякхьяна, Вирастава; 6 чхеда-сутр (букв.— дисциплинарные сутры): Нишитха, Маханишитха, Вьявахара, Ачарадаша, Брихаткальпа, Панчакальпа; 4 мула-

сутры (букв.— коренные сутры): Уттарадхьяна-сутра, Авашьяка, Дашавайкалика, Пинданирьюкти — и 2 чулика-сутры (букв.— самостоятельные сутры): Ануйогадвара и Нанди-сутра. Дигамбарский канон был составлен значительно позже шветамбарского, в него входят произведения, написанные как на различных среднеинд. языках (пракриты), так и на санскрите. Часть этих текстов является авторскими.

Канон дигамбаров включает 4 раздела (веды): пратхама-ануйогу (букв.— исследование о первом) — сочинения по мировой «истории»: «Падмапурана» Равишены, «Харивамшапурана» и «Адипурана» Джинасены, «Утгарапурана» Гуннабхадры; карана-ануйогу (букв.— исследование причин) — тексты по космологии: «Сурьяпраджняпти», «Чандрапраджняпти», «Джайдхавала»; дравья-ануйогу (букв.— исследование субстанции) — философские трактаты: «Правачана-сара», «Панчастика-сара», «Нияма-сара» и «Самая-сара» Кундакунды, «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати с комментариями Самантабхадры, Пуджьяпады, Акаланки и Видьянанды; чарана-ануйогу (букв.— исследование поведения): «Мулачара» Ваттакеры, «Триварначара» и «Ратнакарандашправакачара» Самантабхадры. Иногда дигамбарским каноном называют 2 текста на пракрите: «Саткхандагаму» и «Касая-пахуду».

Учение о мире. Джайнская космография описывается в следующих 9 категориях (падартха): душа (*джи-ва*), не-душа (*аджива*), приток (*асрава*) *кармы*, связанность (*бандха*) души кармой, остановка (*самвара*) притока, уничтожение (*нирджара*), освобождение (*мокша*), добродетель (*пунья*) и порок (*папа*). Первые 2 категории описывают устройство мира, остальные характеризуют отношения между 2 первыми и обозначают конечную цель существования. В Д. все сущее представляет собой проявления 6 сущностей — души (*джи-ва*) и 5 видов не-души (*аджива*).

Джива есть бестелесная, неуничтожимая активная сущность, главным атрибутом к-рой является сознание (*четана*) и его направленность (*упайога*), выступающая в 2 видах: знании (*джняна*) и видении (*даршана*). По природе всякая душа обладает 4 безграничными свойствами: правильным знанием, правиль-





ным видением, правильной силой и правильным поведением. Душ существует множество, и они населяют собой весь мир. Степень одушевленности всего существующего зависит от количества пран — особых психофизических факторов всякой души. В Д. насчитывается 4 вида таких пран — сила, дыхание, жизнь, чувства. Количество чувств у души может быть от одного (как у воды, огня, земли и воздуха) до 5 (как у человека или бога). Джива также характеризуется наличием особого «цвета» (лешья), или свечения (черный, темно-синий, серо-сизый, желтый, розовый и белый), и таким свойством, как соразмерность занимаемому телу. Последнее положение отличает Д. от остальных учений Индии. Помимо перечисленных атрибутов джива обладает различными модусами, способами проявления, к-рые определяются способностью души переходить с одного уровня существования на другой, из одного тела в другое. Дживы, имеющие 1 чувство, воплощаются в воде, огне и т. д., наделенные 2 — в теле червя, 3 — в теле муравья, 4 — в теле пчелы. Высшие дживы, обладающие 5 органами чувств, могут воплотиться в теле человека, бога, животного или обитателя ада. Удел души определяется степенью ее зависимости от не-души и связанности с ней.

К сфере не-души (аджива) джайны относят материю (*пудгала*), условия движения (дхарма) и покоя (адхарма), пространство (акаша) и время (кала). 4 субстанции не-души (за исключением времени) и душа считаются в Д. «протяженными субстанциями» (астикая). Материю определяют как сущность, наполняющую весь видимый и невидимый мир. Пудгала состоит из вечных и неделимых единиц, первичных атомов, к-рые наделены одним вкусом, цветом, запахом, 2 видами осязания, но лишены звука. Сочетания атомов образуют объекты мира и бывают 2 видов: грубые и тонкие. Соединение первичных атомов возможно благодаря свойствам «липкости» и «сухости», имеющимся у мельчайших частиц материи. Особенностью Д. является положение о том, что наряду с грубой материей, из к-рой состоят объекты внешнего мира, существует и особый вид материальной субстанции, представляющий собой тонкое, не воспринимаемое органами чувств вещество. Этот вид мате-

рии называется «карма». Именно она определяет условия и обстоятельства воплощения души. Д. насчитывает 8 основных видов кармической материи: затемняющий знание, затемняющий видение, порождающий чувства, вводящий в заблуждение, определяющий продолжительность жизни, формирующий тело, определяющий семью и затемняющий силу. Эти виды в свою очередь подразделяются на множество подвидов. Кроме того, карма может рассматриваться в качестве добродетельной (пунья), представляющей собой благие заслуги души, и порочной (папа), выражающейся в дурных наклонностях и поступках. Временем в Д. называется то, что вызывает изменения субстанций. Оно лишено каких бы то ни было свойств, кроме способности изменяться и изменять остальные субстанции. Мельчайшая единица измерения, «атомы» времени, — мгновения, из которых складываются минуты, часы, годы и т. д.

Шветамбарские философы в отличие от дигамбарских не считают время субстанцией, поскольку таковой, по их мнению, может выступать только сущность, имеющая неизменную природу, тогда как время изменчиво по сути. Дигамбары же различают 2 вида времени: время как изменяющуюся длительность (относительное время) и время как сущность, вечность (абсолютное время). Пространство — это субстанция, к-рая предоставляет место остальным сущностям. Наименьшая единица измерения — точка пространства. Все субстанции (в т. ч. и душа, воплощенная в теле) занимают определенные точки пространства, к-рых может быть бесчисленное множество. Только время занимает одну точку пространства, равную мгновению. Первичные единицы пространства и времени соотносятся друг с другом: мгновение — это промежуток от одной точки пространства до другой, т. е. время, необходимое атому размером с точку для того, чтобы пересечь пространство размером с точку. Существование пространства как вместилища всех др. субстанций само по себе не объясняет возможности движения и покоя в мире. Перемещение и пребывание на месте являются проявлениями 2 взаимосвязанных субстанций — условиями движения и покоя. Подобно тому как вода позволяет рыбам двигаться

в ней, а земля — движущимся предметам стоять на одном месте, точно так же условия движения и покоя способствуют соответственно перемещению и покою.

Познание. Джайнское учение о познании состоит из доктрины о достоверных источниках (прамана) знания и теории «неодносторонности» (анэкантавада). В самом общем виде знание в Д. характеризуется как непосредственное, прямое, т. е. полученное без посредства органов чувств, и опосредованное, или косвенное. Знание может быть получено посредством: чувственного восприятия и логического вывода (мати); изучения священных джайнских писаний или со слов учителя (шрута); ясновидения (авадхи), т. е. знания происходящих в др. местах событий и явлений; телепатии (манах-парьяя), т. е. чтения чужих мыслей на расстоянии; всеведения (кевала джняна). Первые 3 могут быть как истинными, так и ложными; последние 2 — только истинными. Чувственно-логическое знание и знание из писаний считаются в Д. опосредованными, поскольку для их получения необходимы сигналы от органов чувств и ума, тогда как телепатия, ясновидение и всеведение являются непосредственными.

Процесс познания состоит из 4 ступеней: восприятия в общих чертах (аваграха), предварительного усилия (иха), распознавания (авая) и удержания в памяти (дхарана). 1-я ступень связана с общим представлением предмета, когда он попадает в поле зрения субъекта. 2-я ступень означает восприятие деталей объекта. 3-я соотносится с выделением предмета из целого класса объектов познания. На 4-й ступени происходит запоминание воспринятого и сохранение его в памяти т. о., чтобы использовать полученное знание в дальнейшем. Принципиальной установкой джайнской теории познания является положение о невозможности полного и адекватного выражения нашего знания о к.-л. предмете или явлении внешней действительности в рамках одного подхода или одной т. зр. В познании необходимо ориентироваться на многомерность и многогранность реальности и учитывать в теоретических построениях множество т. зр., поскольку сама действительность является «неодносторонней» (анэканта). Эта доктрина включает





2 раздела: учение о т. зр. (найявада) и доктрину «некоторым образом» (сьядвада). Найявада учит о возможности рассмотрения всякого предмета с 7 т. зр.: найгамья понимается в джайнской философии двояко: либо как целевая, телеологическая, либо как подход, учитывающий общие и специфические свойства рассматриваемого объекта; самграха — общая; вьявахара — обыденная, популярная; риджусутра — пространственно-временная; шабда — контекстуальная; самабхирудха — этимологическая; эвамбхута фиксирует только одно значение корня применительно к данному объекту. Однако мн. джайнские мыслители часто использовали только 2-ю т. зр. (видимо, под влиянием буддийской философии): подлинную, чистую, настоящую (нишча, шуддха, бхутартха найя) и обыденную, нечистую, ненастоящую (вьявахара, ашуддха, абхутартха найя). Подлинное понимание заключается в объяснении природы реальности в ее абсолютной чистоте, неподверженности влиянию окружающих обстоятельств, незатронутости ничем внешним. Обыденная же т. зр. описывает субстанции в ее внешних проявлениях, подверженных чуждому влиянию извне, и представляет собой популярное изложение предельных истин для основной массы адептов. Именно теория 2-й т. зр. оказалась наиболее популярной среди джайнских философов при анализе природы духовной субстанции, взаимоотношений кармы и души, механизма освобождения.

Джайнская сьядвада (сьяд, букв. — возможно, нек-рым образом) заключается в описании любого объекта с 7 позиций: «некоторым образом существует» (сьяд асти), «некоторым образом не существует» (сьяд насти), «некоторым образом существует и не существует» (сьяд асти ча насти ча), «некоторым образом неопишуема» (сьяд авактавьям), «некоторым образом существует и неопишуема» (сьяд асти ча авактавьям ча), «некоторым образом не существует и неопишуема» (сьяд насти ча авактавьям ча), «некоторым образом существует, не существует и неопишуема» (сьяд асти ча насти ча авактавьям ча). Подобная ориентация на многомерность реальности и контекстуальность ее описания в сфере познания является выражением идеи ненасилия (ахимса). Учитывая раз-

личные аспекты сущего в процессе познания и вынесения суждений, сознание тем самым «ненасильственно» воспринимает реальность, не отсекая и не нанося «вреда» ни одной из ее сторон или граней.

Этика. Вся джайнская этика в «свернутом» виде выражается учением о «3 жемчужинах» (триратна), 3 этических идеалах — правильном знании, правильном видении и правильном поведении. 1-е заключается в знании учения Махавиры, 2-е — в вере и видении мира таким, каким его описывают тиртханкары, а 3-е — в поведении, соответствующем предписаниям этики Д. «3 жемчужины» составляют Путь Освобождения, главная цель к-рого — освобождение (мокша) души от кармы. Этот Путь включает неск. этапов, основными из к-рых являются остановка притока кармы в душу и уничтожение накопленной кармической материи. Чтобы остановить приток кармы, необходимо принять и практиковать следующие условия: соблюдение 5 великих обетов (ненасилие, неворовство, правдивость, непривязанность и целомудрие); осторожность в еде, хождении, речи, принятии вещей и т. д.; троякий контроль (над телом, речью и умом); высшую степень 10 добродетелей (кротость, смирение, непреклонность, чистота, правдивость, самообуздание, аскеза, отказ от тела, отрешенность, целомудрие); размышление о бренности и нечистоте этого мира, необходимости достижения освобождения, различии дживы и адживы и т. д.; самообладание; уединение для медитаций. Уничтожение кармы предполагает все вышеперечисленное, а также различные виды аскетической практики (отказ от деликатесов, вкусной пищи, ограничение в пище и т. п.). Однако наиболее эффективным средством для достижения освобождения души от кармической зависимости является медитация (*дхьяна*). Благодаря жесткой аскезе джива может стать освобожденной душой, сиддхой (букв. — достигший), и больше никогда не воплощаться. Освобождение в Д. считается естественным состоянием души, в к-ром джива полностью проявляет свое чистое сознание и пребывает в вечном блаженстве всеведения. В этике Д. существует представление о «святой смерти» — саллекхана (букв. — соскребывание), под к-рой понимается умерщвление себя посредством

полного отказа от пищи и питья. Подобным образом закончить жизнь разрешается лишь аскетам после 12 лет предварительной подготовки и с разрешения духовного наставника.

Культ и символика. Не все школы и секты Д. поклоняются образам тиртханкаров и проводят религ. церемонии в храмах. Но основная масса адептов, в особенности монахи, выполняет определенные ритуалы, среди к-рых есть домашние и храмовые обряды. К домашним относятся обязательное утреннее (ок. 4 ч. утра) чтение *мантр*, сопровождаемое процедурой ритуального омовения, медитацией и чтением соответствующих текстов, и вечерняя медитация с произнесением мантр. Монахи и монахини помимо этих обрядов обязаны в 10 ч. утра отправляться на сбор милостыни, поскольку они должны питаться только подаянием. Ежедневные «обязанности» (авашьяка) каждого джайна, в первую очередь монаха, включают 6 ритуалов: «спокойствие» (самата), прославление (става), восхваление (вандана), раскаяние (пратикрамана), отречение (пратьякхьяна) и отвержение от тела (утсарга), внешне выражающихся в пении гимнов 24 тиртханкарам, произнесении мантр и признании перед главой или наставником общины своих ошибок и прегрешений. Монахам и монахиням предписано находиться в одном городе не более 3 дней, а в селении — не более 1 дня, но в сезон дождей они должны жить в одном месте, поскольку это период размножения всего живого. Странствующий монах может ненароком причинить вред бесчисленным насекомым. Храмовая служба у джайнов довольно проста: в 6.30, 10.30 утра и вечером храмовый служитель (пуджари) после совершения омовения открывает храм и, входя, произносит: «Ниссахи» (букв. — я отказался от мира). Его обязанность наводить порядок в помещении, окрашивать пастой изображения тиртханкаров, зажигать лампы и воскурения, совершать подношения (цветами, рисом, благовониями, сладостями и т. д.) перед свастикой и тиртханкарами. Во время службы поют гимны и читают мантры, при этом и пуджари и верующие сидят на полу на ковриках. По окончании службы пуджари звонит в колокол и произносит: «Ависсахи» (я возвращаюсь в мир), покидая храм. Как правило, пуджари джайнских хра-





мов сами не являются приверженцами учения Махавиры, в качестве храмовых служителей джайны приглашают брахманов-индусов (обычно вишнуитского толка), поскольку служба связана с зажиганием огня, т. е. с насилием, что является нарушением принципа ахимсы и категорически запрещено джайнам.

Для дигамбаров крайне важна церемония махамастабхишека, проводимая раз в 12 лет (последняя была в февр. 2006) и состоящая в поливании статуи Бахубали (Гомматешвары) в Шраванабелголе (шт. Карнатака) смесью из молока, простокваши и меда. Джайнские центры паломничества располагаются на всей территории Индии, но наиболее значимыми являются место рождения Махавиры близ Патны, храмовые комплексы из мрамора на горах Абу (шт. Раджастхан), Гирнар и в Шатруджае (шт. Гуджарат), статуя Бахубали и храмы на горах Гомматагири и Чандрагири в Шраванабелголе. Среди объектов почитания в Д. встречаются падуки — каменные «отпечатки стоп» наставников и учителей.

В иконографии Д. используется 8 благих символов (аштамангала). Свастика — самый характерный и наиболее значимый для Д. символ, 4 сегмента к-рого обозначают 4 возможных удела души: существование в мире богов, в мире людей, среди животных и в аду. Отличительной чертой джайнской свастики является изображение этого символа с 3 небольшими кружками сверху (знак «3 жемчужин» Д.), над к-рыми присутствует изогнутая в виде полумесяца линия — символ освобождения. Свастика выкладывается цветным или белым рисом в храмах, рисуется на стенах и полах, печатается на книгах по Д. и присутствует практически на всех культовых предметах. Шриватса — это цветок лотоса, изображаемый на груди тиртханкара. Нандьяварта — сложный орнамент девятиречного процветания, в основе к-рого лежит свастика. Вардхаманака — сосуд процветания. Бхадра-сана — трон. Калаша — св. кувшин. Минаюгала — пара рыб. Дарпана — зеркало. Кроме того, в иконографии каждому из 24 тиртханкаров соответствует определенный символ, изображаемый рядом с ним или вместо него: Ришабхе — бык, Аджите — слон, Самбхаве — лошадь, Абхинандане — обезьяна, Сумати — куропат-

ка, Падмапрабхе — красный лотос, Супаршве — свастика (или нандьяварта), Чандрапрабхе — луна, Су-видхи — крокодил, Шитале — шриватса (или свастика), Шреямсе — носорог, Васупуджье — буйвол, Вимале — кабан, Анате — сокол (или дикобраз), Дхарме — ваджра, Шанти — антилопа, Кунтху — козел, Аре — нандьяварта (рыба), Малли — сосуд, Мунисуврате — черепаха, Нами — голубой лотос, Неми — раковина, Паршве — змея, Махавире — лев.

Школы. Шветамбарская ветвь совр. Д. представлена такими школами, как муртипуджака, стханака-васи, терапантха, к-рые могут иметь неск. толков. Точно неизвестно, когда в Д. появилось почитание изображений тиртханкаров, но муртипуджаки, т. е. поклоняющиеся образам, составляют подавляющее большинство шветамбаров. В своих религ. обрядах и ритуалах они используют цветы и шафрановую пасту, к-рыми (наряду с цветными одеждами и драгоценностями) украшают образы тиртханкаров. При поклонении (омовении, прикосновении, натирании пастой и т. д.) муртипуджаки закрывают рот, а аскеты-муртипуджаки носят мухапатти (кусок ткани, закрывающий ротоносовую область лица). Др. названия этой школы: «дераваси», «чайтьяваси» (оба названия означают «жители храмов»), «мандирмарги» (ходящие в храм) и «пуджера» (почитатели). Стханака-васины отличаются тем, что проводят все религ. церемонии не в храмах, а в общинных домах (стханаки, или упашраи). Они отрицают почитание статуй и изображений на том основании, что подобная практика «неканонична». Они оставляют мирские имена, принимая монашество, что отличает последователей этого толка от остальных шветамбаров. Школа возникла в 1460 г. в Ахмадабаде (шт. Гуджарат) в результате «иконоборческой» деятельности некоего образованного купца Лонкасаха, или Лонка. Позднее члены общины Лонки под рук. Лаваджи Риши настояли на реформах, более соответствующих учению Махавиры, чем вольный образ жизни аскетов Лонки. По численности приверженцев эта школа сопоставима с совр. дигамбарской общиной. Кроме отказа от поклонения образам, стханака-васины не многим отличаются от муртипуджаков. Терапантха (букв. — 13-й путь) — подшкола в рамках

школы стханакаваси, основанная в 1760 г. Муни Бхикханджи (позднее известным как ачарья Бхикшу). Название секты объясняется тем, что Бхикханджи сделал основной акцент на 13 религ. принципах: 5 великих обетах, 5 видах осторожности и тройком контроле. Основные отличия: отсутствие в религ. практике поклонения образам и наличие одного руководителя-ачарьи для всей общины (с 1994 общину возглавляет 10-й ачарья Махапрагья). Все аскеты носят мухапатти. С целью проповеди и пропаганды Д. на Западе 9-й ачарья Тулси добавил к традиц. группам аскетов 2 новые (самана (для мужчин) и самани (для женщин)), к-рые могут пользоваться совр. средствами передвижения, техникой и в исключительных случаях готовить для себя пищу (что категорически запрещено для обычных инд. аскетов — садху и садхви).

Дигамбарское направление объединяет следующие школы: бисапантху, терапантху, таранпантху, гуманпантху, тотпантху и канджипантху, также включающие неск. подшкол. Сторонники бисапантхи (букв. — 20-й путь) поддерживают институт религ. лидеров общины — бхатгараков, почитают образы тиртханкаров и различных божеств. В качестве подношения образам они используют шафран, цветы, фрукты, благовония и зажигают в храмах огонь (арати), к-рый потом распределяют между верующими в качестве благословения-прасада. Школа распространена в Махараштре, Гуджарате, Раджастхане и Карнатаке. Терапантха (13-й путь) — движение, возникшее в 1626 г. в Сев. Индии как результат недовольства возросшим влиянием лидеров-бхатгараков и их образом жизни. Эта школа никак не связана с одноименной шветамбарской традицией. Ее последователи подносят образам тиртханкаров белый и цветной рис, смешанный с сандаловой пастой, одежды, сандал, миндаль, кокос, но не используют в ритуалах цветы, фрукты, огонь-арати, и у них нет идеи прасада. Таранпантха названа по имени основателя Тарана Свами (1448–1515), ее адепты поклоняются не образам, а священным книгам (самая-сара), включая 14 книг, автором к-рых является Тарана Свами. Отсюда еще одно название школы — «самаяпантха». Основной акцент в таранпантхе делается на медитации и изучении





писаний, а не на обрядах и ритуалах. Школа принимала мусульман и низкокастовых индусов. Ее немногочисленные последователи проживают в штатах Мадхья-Прадеш и Махараштра. Гумананпхта — небольшая секта последователей пандита Гумани Рама, или Гумани Рая, сына джайнского ученого пандита Тодарамала. Отличительной чертой этой традиции является строгий запрет на зажигание огня-арати в храме, трактуемое как нарушение принципа ахимсы. Тотанпхта возникла как компромиссный вариант между бисапантхой и терапантхой, поскольку сторонники этой секты по ряду доктринальных вопросов придерживаются взглядов как бисапантхи, так и терапантхи. Ее немногочисленные последователи проживают только в некоторых районах шт. Мадхья-Прадеш. «Канджипантха» — название совр. школы, основанной Канджи Свами (первоначально аскетом-стханакавасином, ставшим дигамбаром-мирянном), популяризатором сочинений и проповедником идей дигамбарского учителя Кундакунды (III–IV вв.), и получившей распространение среди образованной части джайнского общества. Сторонники Канджи Свами отдают предпочтение скорее духовным и интеллектуальным занятиям и медитации, чем соблюдению различных ритуалов и аскетических практик. Школа распространена в Гуджарате и Раджастхане.

Монашеская община. Во главе общины стоит учитель (ачарья), за ним идут наставники (упадхья), ответственные за образование остальных монахов и изучение ими писаний; старшие (стхавира) следят за монашеской самодисциплиной; проповедники (правартака) заняты проповедью джайнского учения. Малые группы монахов возглавляют руководители (ганины). Если монах (садху) хорошо разбирается в джайнских писаниях, он носит титул «паньяса». Если монахиня (садхви) в Д. руководит небольшой группой, она может носить титул «махатгара» (букв. — величайшая) и выступать в качестве проповедницы (правартини) учения. Миряне и мирянки вместе с монашеской общиной составляют джайнскую тиртху (букв. — переправа, брод). Хотя джайны не занимаются активной миссионерской деятельностью, тем не менее джайнские общины существуют не

только в Индии, но и за ее пределами (в Европе, США и Вост. Африке). Лит.: *Nahar P. C., Ghosh K.* An Epitome of Jainism. Calcutta, 1917; *Glaserapp H., von.* Der Jainismus: Eine indische Erlösungsreligion. B., 1925; *Schubring W.* Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt. B., 1935; *Гусева Н. Р.* Джайнизм. М., 1968; *Jain U. K.* Jain Sects and Schools. Delhi, 1975; *Jaini P. S.* The Jaina Path of Purification. Delhi, 1979; *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; *Shah N.* Jainism: The World of Conquerors. Delhi, 2004. 2 vol.; *Железнова Н. А.* Учение Кундакунды в философско-религ. традиции джайнизма. М., 2005.

Н. А. Железнова

ДЖАНАШВИЛИ [груз. ჯანაშვილი] Моисей (Моце) Георгиевич (19(31).03.1855, с. Кахи Закатальского окр. Тифлисской губ., ныне г. Гах, Азербайджан — 19.04.1934, Тифлис), груз. историк, филолог, педагог. Род. в бедной крестьянской семье. Отец Д. в юности находился на службе у султана Илису (территория совр. Гахского р-на Азербайджана, груз. историческая обл. Саингило), позже вместе с семьей переехал в Тифлис, принял крещение, участвовал в миссионерских поездках в Саингило. Д. учился в приходской школе с. Кахи (1865–1868), затем в Закатальском ДУ (1868–1872) и Тифлисском ДС. С 1875 г. преподавал исторические и филологические дисциплины, в т. ч. в Тифлисском ДУ (1878–1901), жен. уч-ще св. Нины и 5-й жен. гимназии Тифлиса (1909–1917), Тифлисском политехническом ин-те (с 1920). Участвовал в разработке груз. учебников: в 1884 г. в Тифлисе был издан его учебник по истории Грузии, в 1906 г. вышла в свет «Грузинская грамматика», где значительное внимание уделялось этимологии груз. лексики с привлечением мегрело-сванских корней, а также синтаксису, грамматике и стилистике груз. стиха.

С 1888 г. работал в Церковном музее Тифлиса (в 1898–1926 директор), в 1897 г. избран членом Тифлисского музейного комитета. Продолжал работу по изучению и описанию рукописей, начатую его предшественником Ф. Жордания. В рукописном фонде музея Д. обнаружил мн. произведения груз. оригинальной лит-ры. Он составил и выпустил (1898, 1899) 1-е каталоги рукописей и грамот музея с описанием 484 рукописей и 994 грамот. С 1902 по 1914 г. Д. и Жордания описали и издали каталоги всего рукописного фонда Церковного музея:

в 2-томнике 1902 г. было описано 800 рукописей, в 3-м т. (1908) — 240, в каталоге 1914 г. — 68. В 1916 г. Д. опубликовал итоговую работу о содержании фондов музея.

Д. занимался изучением сб. груз. летописей *Картлис Цховреба* (КЦ) и древней груз. историографией. 21 мая 1906 г. в тифлисском магазине торговца древними рукописями Г. Майсурадзе Д. обнаружил список КЦ XVIII в., ставший известным в научной лит-ре как «рукопись Джанашвили». Текст содержал историю Грузии XIV — нач. XVIII в., изложенную неск. авторами по заказу груз. царя Вахтанга VI Законодателя (джанишин Картли в 1703–1712, царь — в 1716–1724). Д. назвал хроникеру «Новая Картлис Цховреба», исследовал и опубликовал текст в своих «Трудах» (1907). В 1904 г. он издал «Географию Грузии» *Вахушти Багратиони* (Батонишвили), также входящую в свод КЦ.

Д. принадлежит неск. обширных трудов и мн. статей и сочинений, касающихся вопросов истории Грузии и Грузинской Церкви. Одним из первых он пересмотрел периодизацию истории феодальной Грузии, используя научную терминологию и привнеся ее в соответствие с периодизацией совр. ему европ. историографии. Историю Грузии до кон. X в. Д. разделил на древний (до Вахтанга Горгасали, V в.) и средний (2 этапа: до вторжения арабов и после, до единой Грузии) периоды. Затем начался период истории объединенной страны: от Баграта III до св. блгв. царицы *Тамары* (XI–XIII вв.). В 1886 г. Д. выпустил обширный труд «История Грузинской Церкви», вполн. неск. раз дополненный и переработанный автором (1898, 1899). В 1884 г. в ж. «Мцкемси» опубликовал серию статей «Распространение христианства в Грузии», в 1899 г. выпустил исследование истории груз. мон-рей Палестины и Синая. В 1894 г. вышел труд об истории Абхазии, в 1911–1913 гг. — о Саингило. Д. написал «Историю Осетии», оставшуюся неизданной (Архив СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 71), неск. трудов Д. посвятил отдельным историческим и церковным груз. деятелям: католикосу-патриарху Вост. Грузии *Антонию II (Багратиону)* (1885), Парсадану Горгиджанидзе (1896), св. блгв. царице Тамаре (1900, 1917, 1923), современнику Д., 1-му Католикосу-Патриарху Гру-



зинской Церкви после восстановления автокефалии *Кириону III (Садаглышвили)* (1917). Д. описал мн. архитектурные памятники: Цроми (1882), Лагодехи, Метехи, груз. церкви Чечни (1884), Анчисхати (Дроеба. 1889. № 83), Вардзиа (1891), Эрцацминду (1913), Тбети (Сахалхо газети. 1913. № 955) и др.

В 1894 г. Московское археологическое об-во избрало Д. членом-корреспондентом. Из его многочисленных трудов археологического характера особенно выделяется соч. «Мир Крито-Микен и грузины» (рпк., 1912), Д. много работал над прочтением надписей Урарту (Из прошлого Грузии // Новое обозр. 1903. № 6413). Неск. сочинений Д. посвящены груз. фольклору, он затронул темы поверий и сказаний Картли (1893), Кахети (1901), Саингило (1903), груз. эпоса об Амيرانе (1903) и др.

Особое внимание Д. уделял изучению груз. рукописей Библии и ее перевода на груз. язык. Ему принадлежат исследования рукописей Псалтири (Иверия. 1899. № 27), Метехского (Там же. 1892. № 76, 79, 80; Кавказ. 1892. № 88) и Урбнисского Четвероевангелий (Иверия. 1904. № 21; Труды. 1907), Апостола (Иверия. 1909. № 32). О груз. переводах Библии он опубликовал статьи в газетах «Сахалхо газети» (Народная газета) (1910. № 175, 187), «Чвени дроеба» (Наши времена) (1912. № 24). В 3-м т. «Трудов» (1907. С. 37–70) он описал обнаруженные им груз. списки Библии (Кекел. А 570, 646), вошедшие в научную историографию как «версии Джанашвили», и доказал, что эти переводы были осуществлены не позднее VI в. и в неизменном виде сохранили первоначальный текст груз. Библии. Он полемизировал с Н. Я. Марром, утверждавшим, что источником перевода Библии на груз. язык служил арм. текст, а также с Д. Бакрадзе, отмечавшим наличие в Урбнисском Четвероевангелии арменизмов.

Д. принадлежит труд «Грузинская литература до X в.» (1900). В 1909 г. он описал и издал обнаруженное им в фондах Церковного музея «Житие прп. Серапиона Зарзмели» (Кекел. А 69, XVI в.— Груз. лит-ра. 1909. Т. 2. С. 1–48) — источник по истории Грузии IX–X вв. В сфере его внимания находились Великий Синаксарь (Кекел. А 97, XI в.; А 193 и др.) прп.



М. Г. Джанашвили.
Фотография. 40-е гг. XX в.

География Святогорца как источник по истории Грузии и соседних народов (Иверия. 1898. № 235; 1909. № 35), «Хождение и проповеди ап. Андрея» в переводе прп. *Евфимия Святогорца* (Кекел. А 1103, XI в.; Н 1347, XIII в.). Исследуя Житие св. Нины, он разобрал издание Е. С. Такашвили Шатбердской редакции Жития (Шатбердский сб. Кекел. S 1141, X в.— Такашвили. 1900), исправил и уточнил мн. места текста; Мученичеству прп. *Евстафия Мицхетского* посвятил очерк в сб. «Грузинская литература» (1909).

Д. занимался творчеством груз. гимнографа Микаела *Модрекили* по рукописи Кекел. S 425, описав ее в соч. «Сокровище X в.» (1891), груз. текстом литургии ап. Иакова (Иверия. 1897. № 258, 261), проповедями прп. Иоанна Болнисского, к-рые он собрал из разных рукописей и издал в 1911 г.

Д. опубликовал такие памятники груз. лит-ры, как Житие преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев с гимнами, Житие прп. Илариона Грузина с гимнами, синодик Иверского мон-ря на Афоне, Житие прп. Георгия Святогорца с гимнами (Афонский Иверский мон-рь. 1901), «Абдул-Мессия» прп. Иоанна Шавтели (1915, 1920²), «Алгузайны» И. Ялгузидзе.

Из числа переводных памятников Д. были изданы отдельные тексты из *Шатбердского сборника* (Кекел. S 1141, X в.), в частности сочинения «Об очах» и «О мерах и весах» свт. *Епифания Кипрского* (Драгоценные камни. 1898); соч. Георгия Писида (VI в.) «Осада Константинополя скифами, кой суть русские» (1912); переведенные прп. Георгием Святогорцем и собранные им в Великом

Синаксаре сведения о распространении христианства среди народов, проживавших по соседству с Грузией (Известия груз. летописей. 1892); апокрифическое Житие св. Иоанна Богослова, переведенное прп. Евфимием Святогорцем (Кекел. А 397, X–XI вв.— Афонский Иверский мон-рь. 1901. С. 111–176); 2 псевдоэпиграфических чтения св. Нины.

Д. были присвоены звания заслуженного профессора и Героя Труда. Похоронен в пантеоне на горе *Мтацминда* (Тбилиси), его именем названа улица в Тбилиси. Общее число трудов и сочинений Д. достигает 1665, в т. ч. 71 труд издан в виде отдельных томов, ок. 300 не опубликованы.

Арх.: Кекел. Ф. 46 (Мосе Джанашвили). 315 ед. хр. (1869–1932); ГЛМГ. Ф. 21553–22252. 621 ед. хр. (1888–1930).

Соч.: Крест Нино // Мцкемси (Пастырь). Тифлис, 1884. № 7 (на груз. яз.); Распространение христианства в Грузии // Там же. № 8–27 (на груз. яз.); Осмотрение Метехского храма // Там же. № 18 (на груз. яз.); Груз. след в Чечне // Там же. № 66 (на груз. яз.); Храм Анчисхати // Там же. № 83 (на груз. яз.); Католикос Антон II // Там же. Тифлис, 1885. № 1, 8 (на груз. яз.); Лагодехский храм // Кавказ. Тифлис, 1884. № 33 (на груз. яз.); История Груз. Церкви. Тифлис, 1886; История Православной Церкви. Тифлис, 1889 (на груз. яз.); Вардзийский мон-рь // Новое обозр. Тифлис, 1891. № 2638 (на груз. яз.); Сокровище X в. Тифлис, 1891 (на груз. яз.); Известия груз. летописей и историков о Херсонесе, Гофии, Хазарии, Додетии и России // СМОМПК. 1892. Вып. 12; Абхазия и абхазы: Этногр. очерк. Тифлис, 1893; Картвельские поверья // СМОМПК. 1893. Вып. 17; История Грузии. Тифлис, 1894, 1906³, 1960⁴ (на груз. яз.); Мосе Хонели и его Амيران-Дареджаниани: письмо / Опубл.: Н. Я. Марр // ЖМНП. 1895. Ч. 301. Окт. С. 326; Парсадан Горгиджанидзе и его труды. Тифлис, 1896; Археологические заметки о Кавказе // Кавказ. Тифлис, 1897. № 315 (на груз. яз.); Известия груз. летописей и историков о Сев. Кавказе и России // СМОМПК. 1897. Вып. 22; Драгоценные камни, их названия и свойства // СМОМПК. 1898. Вып. 24; Груз. обители вне Грузии. Тифлис, 1899; Известия груз. летописей // СМОМПК. 1899. Вып. 26; Царица Тамар. Тифлис, 1900; Легенда о Кахетинском море // Изв. Кавк. отд. РГО. 1901. Вып. 14; Из прошлого Грузии // Новое обозр. Тифлис, 1903. № 6413 (на груз. яз.); Ингилойские сказки // СМОМПК. 1903. Вып. 32. Отд. 2; Груз. предание об Амيرانе // Там же; Картлис Цховреба — Жизнь Грузии // СМОМПК. 1905. Вып. 35; Труды. Тифлис, 1907. 3 т. (на груз. яз.); Саингило. Тифлис, 1911–1913 (на груз. яз.); К маг-лам по истории и древностям Грузии и России: Заметки, пер. и коммент. Тифлис, 1912; Исторические приписки Эрцацминдского храма // Изв. Кавк. отд. РГО. 1913. Вып. 3. С. 177–184; Тбетский столп в Шавшети // Сахалхо газети (Народная газета). Тифлис, 1913. № 955 (на груз. яз.); Католикос Кирион: Биография. Тифлис, 1917 (на груз. яз.); Царица Тамар. Тифлис, 1917 (на груз. яз.); Одописцы царицы Тамар // Трибуна. Тифлис, 1923 (на груз. яз.).



Публ.: Афонский Иверский мон-рь 1074 г.: Описание ркп. Тифлис, 1901 (на рус. и груз. яз.; совм. с А. Хаханашвили); *Вахушти Багратионшвили*. География Грузии // Зап. Кавк. отд. РГО. 1904. Кн. 24. Вып. 5; Груз. лит-ра: [Хрестоматия]. Тифлис, 1909. 2 т. (на рус. и груз. яз.); *Иоани Болнисский*, еп. Проповеди. Тифлис, 1911 (на груз. яз.); Осада К-поля скифами, кой суть русские // СМОМПК. 1912. Вып. 27. Кн. 1; *Иоани Шавтели*. Абдул-Мессия. Тифлис, 1915, 1920² (на груз. яз.).

Кат.: Устав. История. Каталог книг. Реестр сигелей и гуджар / Тифлисское церк. древлехранилище. Тифлис, 1898; Каталог Церковного музея Груз. Экзархата. Тифлис, 1899 (на рус. и груз. яз.); Описание рукописей Тифлисского церк. музея Карталино-Кахетинского духовенства: Кат. / Ред.: Ф. Жордания. Тифлис, 1902–1908. 3 т.; Каталог предметов Церковного Музея груз. духовенства. Тифлис, 1914; Церковный музей духовенства Груз. епархий (1888–1916): Кр. отчет. Тифлис, 1916.

Лит.: *Такаишвили Е.* Три хроники. Источники груз. летописей // СМОМПК. 1900. Вып. 28; *Григолиа К.* Моисей Джанашивили как исследователь истории Грузии // Моисей Джанашивили: Жизнь и деятельность. Тбилиси, 1956. С. 14–25 (на груз. яз.); *Кекелидзе К.* История худ. лит-ры и Моисей Джанашивили // Там же. С. 41–60 (на груз. яз.); *Топурия В.* Моисей Джанашивили: Жизнь и науч. деятельность // Там же. С. 3–13 (на груз. яз.); *Энаколопашвили И. К.* Мтацминдский пантеон. Тбилиси, 1968. С. 58–59; *Ахведиани Г.* Груз. историки XIX в. и фольклор. Тбилиси, 1990. С. 59–107 (на груз. яз.).

С. Андгуладзе

ДЖАНАШИА [груз. ჯანაშია] Симон Николаевич (5(18).11.1900, с. Макванети, ныне Озургетского р-на Грузии — 15.11.1947, Тбилиси), груз. историк, академик АН Грузинской ССР (1941) и СССР (1943), заслуженный деятель науки Грузинской ССР (1946). В 1922 г. окончил Тифлисский гос. ун-т (ТГУ), был оставлен на кафедре истории Грузии для подготовки к профессорской деятельности. С 1924 г. вел научную и педагогическую работу, читал курсы абх. языка, истории Грузии, груз. источниковедения, истории народов Кавказа, груз. государственности. В 1930 г. избран доцентом, в 1935 г. — профессором и зав. кафедрой истории Грузии ТГУ. В 1938 г. защитил диссертацию на степень д-ра исторических наук. В 1936–1941 гг. директор Ин-та языка, истории и материальной культуры груз. филиала АН СССР. Принадлежит к группе груз. ученых, исследования к-рых в значительной мере определили создание АН Груз. ССР в 1941 г. Д. стал первым вице-президентом и директором Ин-та истории (1941–1943) и Ин-та языка (1941–1947). В 1943 г. избран депутатом Верховного Совета СССР, награжден 2 орденами Ле-

нина, орденом Трудового Красного Знамени, мн. медалями.

Сфера научных исследований Д. охватывает в основном историю древней и средневеков. Грузии. Он разработал систему научной периодизации груз. истории, занимался проблемами социальной структуры первых груз. гос-в Эгриси (Колхиды) и Картли (Иверии), чему посвящены его книги «Феодальная революция в Грузии» (1935), «Грузия на путях ранней феодализации» (1937) и др.

Решая вопрос этногенеза и родства груз. племен, Д. исследовал ареал расселения грузин, а также их генетические и историко-культурные взаимосвязи с народами Кавказа и Ближ. Востока. Он первым научно доказал версию об автохтонности груз. этноса с возможной миграцией с юга представителей отдельных родственных этносов, участвовавших в его формировании, чему посвящены труды Д. «Тубал-Табал, Тибарен, Ибер» (1937), «Древнейшее национальное предание о первоначальном расселении грузинских племен в свете истории Ближнего Востока» (1940) и др. В соавторстве с И. А. Джавахишвили и Н. А. Бердзенишвили Д. написал учебник по истории Грузии с древнейших времен до нач. XIX в. (авторам в 1947 была присуждена Гос. премия СССР).

Отвергая высказанную И. Сталиным теорию об окончательном формировании груз. нации в 60-х гг. XIX в. и опираясь на основные компоненты, формирующие нацию (территория, язык, культура, национальное самосознание), Д. считал, что этот процесс происходил в эпоху раннего средневековья, о чем сообщил в докладе на общем собрании АН Грузинской ССР 23 дек. 1944 (Об образовании груз. нации. 1977).

Особое внимание Д. уделял изучению истории царского рода Багратиони и юго-зап. провинции Грузии Тао-Кларджети (ныне территория Турции), совместно с Бердзенишвили опубликовал ряд статей о правах Грузии на эти территории (Заря Востока. 1945. 15 дек.; Правда. 1945. 15 дек.; Известия. 1945. 20 дек.; Коммунист. 1945; Вопросы истории. 1947).

Д. определил принципы освещения истории народов Кавказа в учебниках и общих курсах истории народов СССР, исправил ряд ошибок (Некоторые ошибки. 1940; Письмо в редакцию. 1940). Д. внес значительный

вклад в изучение груз. и северокавказских языков: он был председателем гос. комиссии по установлению норм груз. лит. языка, организовывал свано-адыгские (черкесские) языковые встречи. С 1941 г. руководил археологическими работами в Мцхете. Обнаруженный материал подтвердил ряд высказанных им ранее предположений о развитии груз. государственности. В докладах Д., опубликованных в 6-м т. его «Трудов» (1988), подведены итоги археологических изысканий. Ряд работ Д. посвящен вопросам источниковедения, исторической географии, взаимоотношениям Грузии с Византией и Арабским халифатом.

В вопросе распространения христианства в Грузии Д. уделял особое внимание внутренним, внешнеполитическим и социальным процессам, роли царской власти. Д. писал о значении христианства в единении грузин в борьбе против иноземных завоевателей, о вопросах армяно-груз. раскола, о проповеднической деятельности в горных регионах. Утверждение св. царем *Вахтангом Горгасали* (2-я пол. V в.) главой Церкви католикоса-диофизита Д. рассматривал как акт расширения самостоятельности Грузинской Церкви и открытого противостояния монофизитству, которое он называл «персидское христианство».

Д. был редактором периодических изданий. В 1949–1988 гг. в 6 т. вышли его «Труды», готовится к изданию архив Д. Именем Д. назван Гос. музей Грузии.

Арх.: ЦА Груз. АН. Ф. 15. 586 ед. хр. (1933–1948 гг.).

Соч.: Происхождение обществ. классов и гос-ва среди груз. племен. Тифлис, 1932 (на груз. яз.); Феодальная революция в Грузии. Тифлис, 1935 (на груз. яз.); Арабы в Грузии. Тифлис, 1936 (на груз. яз.); Грузия на путях ранней феодализации. Тифлис, 1937 (на груз. яз.); Тубал-Табал, Тибарен, Ибер. Тифлис, 1937 (на груз. яз.); Древнейшее нац. предание о первоначальном расселении груз. племен в свете истории Ближ. Востока. Тбилиси, 1940 (на груз. яз.); Нек-рые ошибки в курсах истории: История СССР и история народов Кавказа // Известия. 1940. 11 июля; Письмо в редакцию: [По вопр. отражения истории народов Кавказа в учеб. «История СССР» для вузов] // Историк-марксист. 1940. № 12. С. 141–149; Сведения Константина Багрянородного о Тао-Кларджетских Багратидах // Тр. ТГУ. 1941. Т. 18. С. 70–85 (на груз. яз.); И. А. Джавахишвили: [Некролог] // Вестн. АН СССР. 1941. № 1. С. 68–70; Свано-адыгские (черкесские) языковые встречи. Тбилиси, 1942; Давид Строитель // *Тамсахурдия* К. Давид Строитель. М., 1945. Т. 1. С. 349–357; О законных притязаниях к Турции: Письмо в редакцию // Коммунист. 1945. 14 дек. (на груз.





яз.); Об одном примере искажения ист. правды: По поводу кн. Н. М. Токарского «Архитектура Др. Армении» // ВИ. 1947. № 5. С. 71–89; Труды. Тбилиси, 1949. Т. 1; 1952. Т. 2; 1959. Т. 3; 1968. Т. 4; 1987. Т. 5; 1988. Т. 6 (на груз. яз.); Об образовании груз. нации. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); Абхазия в составе Колхидского царства и Лазики // Мацне. Сер. истории, этнографии и истории искусства. 1991. № 2. С. 18–49 (на груз. яз.); Генеалогия рода Бараташвили: [Ст. 1939 г.] // Этногр. обозр. 1999. № 1. С. 125–136.
Лит.: Акад. С. Н. Джанашиа: [Некролог] // ВИ. 1948. № 1. С. 159; То же // Изв. АН СССР. Сер. ист. и филос. 1948. Т. 5. № 1. С. 107–108; С. Н. Джанашиа: Некролог // ВДИ. 1948. № 1. С. 188–189; Шанидзе А. Г., Бердзенишвили Н. А., Читая Г. С. Памяти акад. С. Н. Джанашиа // Мацне. 1948. № 12.

М. Лордкипанидзе

ДЖАТАКИ [санскр. jātaka — связанное с рождением], в лит-ре *буддизма* название многочисленных текстов, разнообразных по форме, размеру, содержанию и времени написания, повествующих о предыдущих рождениях Будды *Сиддхартхи Шакьямуни*. Буддизм, как и др. религ. традиции Индии, поддерживает концепцию *сансары* — нескончаемого круга перерождений, обусловленных законом *кармы*, согласно которому совокупность деяний индивида в настоящей жизни определяет его буд. рождение. Обычный человек не помнит своих предыдущих жизней из-за действия *авидьи* (неведения); Будда же, достигнув просветления-бодхи, стал всеведущим, в частности обрел знание о всех предыдущих и последующих жизнях всех живых существ. В Д. Будда выступает в роли рассказчика, и основной частью каждого Д. является воспоминание Будды о событиях, происшедших в одном из его предыдущих воплощений.

Большинство Д. представляет собой прозу, перемежаемую стихотворными вставками — гатхами. Мн. Д. имеют 5-частную структуру: вступление — рассказ «о настоящем», излагающий обстоятельства, при которых Будда решил изложить историю из своего прошлого рождения; собственно историю, в которой Будда фигурирует как *бодхисаттва* (существо, достигшее просветления и готовое выйти из сансары, но продолжающее перерождаться в этом мире из сострадания к другим, еще не достигшим просветления); сопровождающую историю стихотворную часть — «мораль»; комментарий на стихотворную гатху; возвращение к истории «о настоящем» с отождествлением персонажей из истории

«о прошлом» с действующими лицами истории «о настоящем». Поэтические строфы в Д. могут быть представлены в форме диалога, афоризмов, эпического повествования и являются более древними, чем прозаический комментарий на них. По объему Д. могут варьироваться от короткого анекдота до целого романа, имеющего сложную и разветвленную сюжетную линию (см., напр.: Повесть о большом подземном ходе // Джатаки. 2003. С. 295–395).

Необычайной (с т. зр. религ. канонических текстов) яркостью и пестротой отличается содержание Д.: они повествуют о мифических персонажах и о животных, о монахах и о разбойниках, о царях, брахманах, блудницах и т. д. Среди Д. встречаются нравоучительные басни и притчи, волшебные сказки и легенды о великих царях, сатирические, авантюрные и бытовые рассказы. Истории Д. во многом пересекаются с сюжетами фольклора (а возможно, и заимствуются из него), с инд. эпосом и, как полагают ряд исследователей (Т. Бенфей и др.), являются источником широко распространенных в мировой лит-ре «бродячих сюжетов» (об осле в львиной шкуре, о шакале, восхвалявшем пение вороны, о скатерти-самобранке и др.).

Точное количество Д. назвать не представляется возможным; они исчисляются сотнями. Наряду с более менее фиксированными собраниями в канонах существует множество «апокрифических» Д. на различных языках, созданных в разное время на территории стран, испытавших влияние буддизма. Одним из самых известных является корпус Д. в палийском каноне (см. *Трипитака*), принадлежащем буддийской традиции *Тхеравада*. Он входит в «Кхуддака-никаю» (Малое собрание) — один из разд. «Сутта-питаки» (Корзины сутр) в ее шриланкийском варианте. Этот корпус, изданный впервые в Европе В. Фаусбелем в кон. XIX в., содержит 547 текстов. Еще неск. самостоятельных Д. разбросано по др. книгам канона. Основная часть всех этих Д. существовала, скорее всего в устной форме, уже в III–II вв. до Р. Х., о чем свидетельствуют датированные этим временем скульптуры и барельефы буддийских храмов, изображающие сцены из Д. Письменная фиксация Д. в их совр. виде, включающем прозаическую толковательную часть, относится,

по-видимому, к V в. Существовали и санскр. Д., но большинство их считается утраченным, нек-рые дошли в кит. и тибет. переводах. Выдающимся памятником санскр. буддийской лит-ры является сборник «Джатакамала» (Гирлянда Джатаки), приписываемый Арьяшуре (не ранее IV в. по Р. Х. — не позднее VI в.) и включающий 34 текста. Санскр. Д. во многом повторяют сюжеты Д. палийского канона, но превосходят их по художественным достоинствам. «Джатакамала» содержит также оригинальные сюжеты, отсутствующие в др. собраниях.

На протяжении истории существования Д. пользовались большой популярностью, поскольку в доступной и увлекательной форме излагали морально-этическое учение буддизма. Впрочем, нек-рые Д., помимо упоминания Будды в качестве действующего лица, вообще не содержат ничего специфически буддийского и даже ничего специфически морально-этического, представляя типично фольклорные бытовые темы (Д. о хитрецах, ловких мошенниках, обмане глупцов и доверчивых — напр., Д. о лыстивом шакале и вороне, известный, как басня о вороне и лисице). В др. Д. (особенно в собраниях Арьяшур), напротив, могут быть выявлены глубокие религиозно-философские идеи, связанные с сотериологическими концепциями буддизма *Махаяны*. В этих Д. главный герой, бодхисаттва, совершает подвиги самопожертвования и альтруизма, выступает образцом смирения, щедрости и милосердия, демонстрируя буддийские идеалы *парамит* (духовных совершенств), в первую очередь идеал сострадания-*каруны*. В ряде Д. бодхисаттва даже отдает собственное тело существам, умирающим от голода. Ключевой момент здесь — проведение параллелей между 2 хронологическими планами в Д.: физическое спасение бодхисаттвой путем пожертвования собственного тела или имущества страдающих персонажей в рассказе «о прошлом» сопоставляется с духовным спасением Буддой через дарование *Дхармы*-учения своих учеников (тех же самых существ в новом перерождении) в рассказе «о настоящем». Прослеживаемая параллель позволяет предположить (и это находит текстологические подтверждения), что в этих Д. задействован глубочайший религ. архетип



о кормлении плотью как о приобщении к священному и о тождестве тела божества и спасительного знания (ср. концепции 3 тел Будды — трикая). Д. о самопожертвовании могут быть интерпретированы и в контексте махаянского учения о пустоте (см. *Шуньята*): с легкостью отказываясь от своего тела, бодхисаттва демонстрирует непривязанность к ложному иллюзорному «я», осознание его «пустотности».

Д. оказали огромное влияние на формирование лит. традиций не только в Индии, но и в др. испытавших влияние буддизма странах Азии: Шри-Ланке, Мьянме, Таиланде, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме и др. Существуют Д. и в *джайнизме*. Через страны Ближ. Востока (сюжеты Д. повторяются в «Тысяче и одной ночи», в персид. лит-ре) истории, рассказываемые в Д., стали известны в Европе: их пересказы встречаются у Дж. Боккаччо, Дж. Чосера и др.

Изд.: *The Jātaka, together with its Commentary, Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha* / Ed. V. Fausbøll. L., 1875–1897, 1962–1964. 7 vol.; *The Jātaka-Māla, or Bodhisattva-vadāna-Māla* / By Arya-Ṣura; ed. H. Kern. Boston, 1891.

Пер.: *Buddhist Birth Stories* / Transl. by T. W. Rhys Davids. L., 1880; *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births* / Ed. E. B. Cowell. Camb., 1895–1913. 6 vol.; *The Jātaka-māla, or Garland of Birth-stories* / By Arya-Ṣura; transl. by J. S. Speyer. L., 1895; *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр.: А. П. Баранников, О. Ф. Волкова. М., 1962, 1994; *Джатаки*: Избр. рассказы о прошлых жизнях Будды / Пер. с пали: А. Парибок, В. Эрман. СПб., 2003.

Лит.: *Минаев И. П.* Несколько слов о буддийских джатаках // ЖМНП. 1872. Ч. 161. № 6. С. 185–224; *Foucher A.* Les vies antérieures du Bouddha. P., 1955; *Pierce D. C.* The Middle Way of the Jātaka Tales // The J. of American Folklore. 1969. Vol. 82. N 325. P. 245–254; *Behm A. J.* The Eschatology of the Jātakas // Numen. Leiden, 1971. Vol. 18. Fasc. 1. P. 30–44; *Хохлова Л. В.* К композиции палийских джатак // Классическая лит-ра Востока: Сб. ст. М., 1972; *Garrett Jones J.* Tales and Teachings of the Buddha: the Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon. L., 1979; *Ohnuma R.* The Gift of the Body and the Gift of Dharma // Hist. of Religions. 1998. Vol. 37. N 4. P. 323–359.

А. А. Сорокина

ДЖАТИ [санскр. jāti — род, рождение], в инд. обществе наименование групп людей, имеющих единый закрепленный социальный статус, связанных общим происхождением, специфическим родом занятий, особыми религ. традициями и принципом эндогамии. Д. является более мелким подразделением внутри *варны*, но если в варне важнее реально

исполняемая в обществе функция, то в Д. — прослеживаемая наследственность. Термин «Д.» часто заменяется португ. понятием «каста».

Система Д. формировалась в Индии начиная с сер. I тыс. до Р. Х. Согласно легенде, Д. появились от смешения варн. Изначально они напоминали европ. средневек. гильдии: у каждой из них были собственные органы управления (панчяты), системы взаимопомощи. Взаимоотношения членов Д. и разных Д. между собой регулировались нормами *индуизма*. Постепенно выстраивалась иерархия Д.: ее возглавляли «дваждырожденные» — представители 3 высших варн (*брахманы*, воины, землевладельцы), за ними следовали Д. городские, торговоростовщические, Д. земледельцев и ремесленников (ткачи, ювелиры, горшечники, плотники, кузнецы и др.). Низшие ступени в иерархии занимали Д., члены которых (метельщики, кожевники, парикмахеры, прачки и др.) выполняли «нечистые», согласно традиции индуизма, работы. На эти Д. распространялись наиболее многочисленные социально-бытовые ограничения, контакт с ними считался оскверняющим для лиц более высоких Д., поэтому они получили название «неприкасаемые». В эту систему, как правило, на правах низших Д. также включались ассимилированные индусом племена. С течением времени социально-экономическое положение некоторых Д. могло меняться и соответственно неск. изменялось их место в иерархии.

Приверженцы неиндуистских конфессий — инд. мусульмане, христиане, сикхи и др. — тоже следуют правилам системы Д. в различной степени жесткости, особенно в том, что касается эндогамии, хотя они обычно обращают меньше внимания на пищевые запреты и принцип наследственности.

Члены каждой Д. соблюдают правила ритуальной чистоты, что особенно проявляется в браке, системе занятий, взаимоотношений между представителями разных групп, питания и обычаях. Соприкосновение с группой, стоящей ниже по уровню (что в принципе является повседневно необходимым и регулируется системой общественного обмена ресурсами и услугами — *джджмани*), связано с ритуальным «загрязнением», к-рое устраняется в ходе спе-

циальных очистительных обрядов. «Загрязнение» — это переход определенной разрешенной степени вовлеченности в контакты с представителями низших Д. Человек может подвергнуться внешнему и внутреннему «загрязнению», напр. путем приема «нечистой» пищи. «Загрязненный» человек оскверняет и др. представителей своей Д. Каждая Д. имеет стандарты «чистоты», наказания за их нарушение и специфические обряды очищения. Внешнее «загрязнение» может быть смыто водой — в идеале водой из р. Ганг (гангаджал) — или с помощью «очистительной» смеси из 5 компонентов, связанных с жизнедеятельностью священной для индуистов коровы (коровий навоз, моча, молоко, масло, творог). Внутреннее осквернение требует др. средств, что регулируется обычаями, но иногда и решением собрания Д. (*сабха*). Это может быть денежный штраф, трапеза для всех членов Д. или для брахманов.

Человек не может перейти из одной Д. в другую в пределах этой жизни. Но учение о круговороте жизни (см. *Сансара*) предполагает наличие множества воплощений индивидуального *Атмана*. Концепция Д. тесно связана с идеей *кармы*: считается, что рождение человека в той или иной Д. определяется его поведением и качеством исполнения религиозно-бытовых обязанностей (см. *Дхарма*) в предыдущей жизни.

На протяжении истории Индии начиная с древнейших времен система Д. не раз подвергалась критике. Она не признавалась в *буддизме* и др. оппозиционных традиц. *брахманизму* движениях; средневек. течения *бхакти* принимали в свои ряды всех независимо от принадлежности к той или иной Д.; активно боролись с социальной дискриминацией лидеры реформистских движений в XIX–XX вв.

В наст. время в Индии известно ок. 3 тыс. Д., имеющих 25 тыс. еще более мелких подразделений. Численность одной Д. может составлять от неск. сот до неск. млн человек. Жесткость инд. социальной системы была смягчена в XX в. отчасти в результате национально-культурного возрождения, увеличения контактов с Западом, а также деятельности Партии Конгресса и лично М. К. *Ганди*. Усилия инд. правительства направлены на преодоление кастовых различий, уничтожение принципа «не-



прикасаемости» и улучшение жизненного уровня членов низких Д. После обретения Индией независимости в 1947 г. и преимущественно в городах в результате индустриализации, межкастовая мобильность возросла. Это выразилось, в частности, в процессе санскритизации разных Д. — повышении своего социального статуса, ассоциировании себя с более высокими варнами путем принятия обычаев, ритуалов и отношений, характерных для брахманического общества. В наст. время система Д., преимущественно в городах, во многом изменилась под влиянием развития цивилизации (создание индустриального производства, совр. транспортной системы, форм общественного питания, городской застройки) и неизбежных постоянных контактов членов разных Д. и представителей иных религий. Запреты на контакты — по крайней мере в публичной сфере — были по большей части сняты. Однако появление новых специальностей иногда приводит к формированию новых каст Д. Несмотря на движение в сторону реформ, кастовые связи остаются мощными политическими и социальными силами Индии, особенно в сельской местности, где проживает большинство населения страны.

Лит.: *Srinivas M. N. Varna and Caste* // A. R. Wadia: *Essays in Philosophy* presented in His Honour, Bangalor, 1954; *idem. Caste in Modern India and Other Essays*. N. Y.; Bombay, 1962; *Karve I. Hindu Society: An Interpretation*. Poona, 1961; *Representing Hinduism: The Constructing of Religious Traditions and National Identity* / Ed. by V. Dalmia, H. v. Stietencron. New Delhi; Thousand Oaks (Calif.), 1995; *Бэшем А.* Чудо, к-рым была Индия; Пер. с англ. М., 2000²; *Дюмон Л.* Homo hierarchicus: Опыт описания системы каст; Пер. с франц. СПб., 2001.

С. И. Рыжакова

ДЖАФАРИТЫ, последователи религиозно-правовой школы (мазхаба), названной по имени 6-го имама шиитов-имамитов Джафара ас-Садика (ум. в 765). Джафаритский мазхаб признается суннитами наряду с 4 собственно суннитскими школами — ханафитской, шафиитской, ханбалитской и маликитской. В XVII в. Д. получили свое место для молитвы в ограде Каабы; в наст. время все шииты-имамиты придерживаются джафаритского мазхаба.

В процессе формирования мазхаба ученые правоведы и богословы (факихи) разделились на 2 школы — ах-

баритов и усулитов. Ахбариты — традиционалисты, к-рые опирались исключительно на предания (ахбар), записанные со слов шиитских имамов, как на единственный источник религ. знания и права (фикха); усулиты — рационалисты, допускаящие в вопросах богословия и права спекулятивную аргументацию и признававшие 4 источника права: Коран, сунну, иджму (согласие) и акл (разум). Противоречия между сторонниками этих направлений обострились после пресечения рода «зримых имамов» — высших авторитетов в делах веры и повседневной жизни. С т. зр. шиитов-имамитов, имамат в силу «божественного установления» принадлежит исключительно роду алидов, ведущему начало от *Али бен Аби Талиба*, 4-го праведного халифа, двоюродного брата и зятя прор. *Мухаммада*. После «исчезновения» последнего шиитского имама собрание преданий (ахбар) стало основным доказательством законности принимаемых правовых решений. 1-м из 4 канонических сводов преданий стал аль-Кафилм ад-дин, составленный аль-Кулини (ум. в 941) (свыше 16 тыс. преданий); в отдельную главу он выделил теорию имамата и поместил ее в раздел основных догматов ислама. 2-м сводом был Ман ла йахдуруху аль-факих Ибн Бабуи ас-Садука (ум. в 991), где было собрано 9 тыс. преданий; затем появились ат-Тахзиб (ок. 13 тыс.) и аль-Истибсар (более 5,5 тыс.) аш-Шайха ат-Туси (995–1067).

Несмотря на признание всеми имамитами этих «источников», ра-



Большой храм Джвари.
586–604/5 гг.

бота по сбору и систематизации преданий продолжалась, однако включенные в них предания считаются менее достоверными, чем содержащиеся в основных 4 источниках.

Одновременно с созданием свода преданий шла разработка правовых доктрин ахбаритов и усулитов.

Совр. имамитские авторы указывают, что на процесс создания методологии Д. большое влияние оказали работы имамитов-мутакаллимов и шафиитов, в к-рых важное место занимали вопросы складывания методов извлечения доказательств (истинбат) и определения «разделов методологии» (абваб ал-усул).

В отличие от суннитских мазхабов Д. отвергают суждение по аналогии (кийас), признают в сунне только те хадисы, к-рые передаются со слов «семьи пророка Мухаммада» (ахл-аль-байт). Усулиты полагают, что «врата иджитхада» остаются открытыми, после того как сформировались основные суннитские мазхабы (кон. VII–XI в.). Последнее обстоятельство способствовало развитию методологии джафаритского мазхаба и позволило быстро реагировать на события изменяющегося мира. Отличительной чертой Д. является также допустимость временного брака (мута) и т. н. благоразумного сокрытия своей веры (ат-такийя).

С. П. П.

ДЖВÁРИ [Мцхетский Джвари; ц. Креста; груз. ჯვარბო — крест], в честь Воздвижения Креста Господня муж. мон-рь Мцхетско-Тбилисской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен близ древней столицы Грузии г. Мцхета, на вершине горы у слияния рек Арагви и Куры.

По преданию, на этом месте в пещере жила св. равноап. Нина, испросившая у Господа источник целебной воды. После Крещения Грузии (326) здесь, как и на вершинах гор Уджарма и Тхоти, святыми Ниной и царем Мирианом в знак торжества Православия был воздвигнут деревянный

крест, почитавшийся как чудотворный на всем христ. Кавказе и давший название этому месту (КЦ. Т. 4. С. 536; ПДГАЛ.

1963. Т. 1. С. 86, 147–151; Книга посланий. 1968. С. 66–89). На юж. стороне горы, в месте, где подвизалась св. Нина, расположена малая полуразрушенная базилика раннехрист. периода.

В 545–557 гг. эрисмтаваром Картли Гуарамом рядом с крестом был



возведен Малый храм Д. Близ него был построен храм в честь Животворящего Креста Господня (Джварпатиосани) как своеобразный ковчег над крестом. Он не имеет строительной надписи и по сопоставлению исторических данных с ктиторскими изображениями и сопутствующими надписями на рельефах фасадов датируется 586–604/5 гг., временем правления сына Гуарама, эрисмтара Картли Степаноза I (КЦ. Т. 1. С. 223; *Чубинашвили*. 1948. С. 3–25, 29–44, 133–155).

В X в. церковь не раз жгли арабы, пострадали купол и своды, которые многократно восстанавливались в последующие времена (КЦ. Т. 1. С. 265). В XVII–XVIII вв. на Грузию участились набеги горцев и вокруг комплекса Д. была возведена ограда, частично восстановленная в 1997–1998 гг. В храме была помещена сплошная алтарная преграда; в пастофорий встроено убежище.

В XVIII в. крест Д. неоднократно поновлялся: неск. раз его оковывали серебром на средства царевича Теймураза II (царь Картли в 1744–1762) и придворного министра Д. Авалишвили. В 1731–1847 гг. крест находился в *Светицховели*, откуда был вновь возвращен в Д.; утрачен в кон. 10-х – нач. 20-х гг. XX в.

В 1893 г. Д. был отреставрирован свт. *Александром (Окропиридзе)*. Груз. исследователь А. Натроев указывает на то, что в XIX – нач. XX в. источник св. Нины, Дзудзусцкали (груз. – вода из груди), почитался как чудотворный: его воду пили матери, потерявшие молоко (*Натроев*. 1900. С. 17). В 1924 г. купол храма, пострадавший от времени и сырости, был укреплен бетоном и перекрыт черепицей (*Чубинашвили*. 1936. С. 86).

Натроев передает древнюю легенду о том, что с купола Д., называемого также и Джачвис сакдари (груз. – церковь цепи), до патриаршего собора Светицховели в Мцхете была протянута цепь, по которой монахи спускались на службу в собор. Но по мере того как слабела вера, слабела и цепь, пока не порвалась и не вознеслась на небо. Существование мон-ря в Д. научно не подтверждено, однако во многом благодаря М. Ю. *Лермонтову*, опиравшемуся на местные предания и воспевшему Д. в поэме «Мцыри», традиционно считалось, что он был («Немного лет тому назад / Там, где, сливаясь, шу-

мят, / Обнявшись, будто две сестры, / Струи Арагвы и Куры, / Был монастырь»).

В янв. 1989 г. по благословению Католикоса-Патриарха Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в Большом храме Д. было возобновлено богослужение, настоятелем церкви назначен прот. Антоний (Хантадзе). В 1992 г. Д. были переданы строения близлежащего пионерского лагеря, в к-рых были устроены кельи. В 1995 г. группа молодежи по меркам древнего пьедестала изготовила кипарисовый крест (высота 4 м, вес 400 кг) с изображением 13 евангельских сцен. Крест украшен серебряными пластинами и самоцветами, внутри



Кипарисовый крест
в Большом храме Джвари. 1995 г.

в нише-ковчеге помещено небольшое распятие с частицей Животворящего Креста Господня. 20 апр. 1996 г. крест торжественным крестным ходом, возглавляемым еп. Цагерским и Сванетским Николаем (Пачуашвили), был перенесен из кафедрального патриаршего собора *Тбилисский Сиони* в Д., 21 апр. состоялось воздвижение креста на пьедестал.

В 1996 г. в Д. был основан муж. мон-рь, где на данный момент подвизаются 18 монахов и послушников; настоятель – игум. Константин (Чинчараули).

Н. Т.-М.

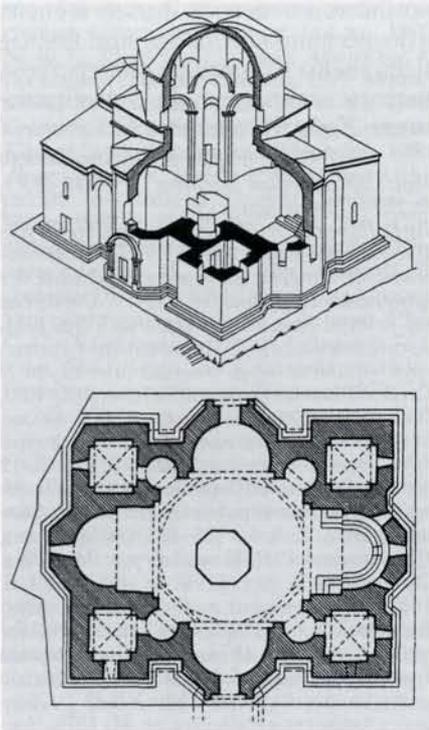
Комплекс Д. стоит на вершине отвесной скалы, виден со всех сторон. Эффект слияния с ландшафтом усиливают желтоватый, красно-коричневый и розоватый оттенки тесаных

квадров песчаника, из к-рых построены храмы.

Малый храм Д. имел крестообразное центральное пространство, вписанное в прямоугольник внешних стен. Центральный квадрат храма был перекрыт крестовым сводом, над храмом возвышалась 2-скатная кровля. Характерными чертами были притворы сев. и юж. входов со спаренными $\frac{3}{4}$ -ными колоннами (сохр. на юж. стороне), капители к-рых богато украшены резьбой. В алтаре находится фрагмент престола. В зап. стене была устроена ниша для трона настоятеля мон-ря с изображением процветшего креста. Под сооружением была расположена крипта. Храм основательно перестроен, в VII в. юж. портик стал частью ведущего в большой храм перехода, в VIII–IX вв. сев. портик был превращен в придел.

Конха алтаря церкви была украшена мозаикой, в к-рой использовали золотистую смальту и окрашенные в различные цвета камни; оставшиеся фрагменты не позволяют судить о сюжете, сохранившиеся до 40-х гг. XX в. остатки дают основание предположить, что мозаикой была украшена только конха алтаря (*Tschubinashvili*. 1921. P. 17–19; *он же*. 1948. С. 12; *Skhirtladze*. 1997. P. 170); фактура поверхностей камней конхи была специально обработана для укрепления грунта мозаики (*Амираншвили*. 1957. С. 21).

Большой храм Д. Архитектура. Необходимость создания особого архитектурного пространства храма была обусловлена его назначением быть своеобразным ковчегом над чудотворным крестом. Храм относится к характерной для стран христ. Кавказа разновидности тетраконха, к т. н. вписанному тетраконху, который является результатом архитектурных исканий в V–VI вв. Ранние образцы тетраконха – ц. Св. Креста в Манглиси (V в.), храм в Гавази (VI в.) – следуют простому плану с крестообразно расположенными экседрами и куполом, опирающимся на квадрат, образовавшийся стенами рукавов креста. В соборе Ниоцинда (VI в.) за счет появления экседр между рукавами креста наблюдается последующее усложнение и увеличение пространства этого типа храма: купол храма опирается не только на их стены, но и на уступы межрукавных помещений. В храме Д. сделан следующий шаг в



Большой храм Джвари.
Аксометрия и план

указанном направлении, приведший к возникновению т. н. типа Мцхетского Д., вписанного тетраконха.

В плане храма Д. рукава креста с 4 сторон заканчиваются апсидами, а между рукавами размещены близкие к квадрату 4 пастофория, вход в к-рые осуществляется через небольшие ниши ($\frac{3}{4}$ круга) на стыках рукавов креста. Зап. и вост. апсиды имеют вимы. Полусферический купол храма опирается на стены рукавов и на уступы межрукавных ниш креста посредством троппов, расположенных в 3 яруса. Подобное усложнение обычного тетраконха увеличило размеры храма (длина Д. ок. 22,3 м, ширина ок. 19 м, высота внутри ок. 22 м), а изолированные межрукавные помещения приобрели разные функции. Вост. пастофории служили жертвенником и диаконником. Надпись над входом в юго-зап. пастофорий сообщает, что он предназначался для женщин (на что указывает и отдельный вход с юга). Сев.-зап., очевидно, был отведен для светских правителей или духовенства. Расположение зап. части храма непосредственно над обрывом обусловило расположение входов по короткой оси («север—юг»).

Благодаря идеальному сочетанию пропорций внутреннее пространство храма воспринимается как единое

целое — от пола до купола, в скупье к-рого — изображение большого рельефного креста (сохр. фрагменты, датируется не ранее XI–XII вв.). Непосредственно под ним располагался 8-гранный пьедестал (сохр. фрагменты) с чудотворным крестом. В организации внутреннего пространства храма особая роль отведена системе освещения, интенсивностью к-рого обозначены основные и второстепенные элементы интерьера. Подкупольное пространство освещается 4 окнами, алтарная апсида — 3, тогда как в зап. и юж. апсидах расположено по окну, а в сев.— только дверной проем. Пастофории имеют по окну, ниши, соединяющиеся с основным пространством, не имеют независимого источника освещения.

Предполагается, что в конхе апсиды была мозаика, аналогичная по иконографии мозаике Малого храма (*Чубинашвили*. 1948. С. 41, 90; *Skhirtladze*. 1997. Р. 170–171), но следов ее не осталось. Во внешнем облике храма подчеркнута крестообразность: 3-гранные апсиды рукавов креста не только выступают за линию стен пастофориев, что выявлено разделяющими пастофории и апсиды глубокими нишами, но и значительно выше их. Скаты кровель над пастофориями следуют направлению скатов кровель над вимами, чем акцентирована продольная ось «восток—запад». Купол имеет 8-скатную кровлю криволинейных очертаний, система троппов под ним оформлена снаружи 8-гранным барабаном.

Архитектурные достижения Д. обусловили дальнейшее распространение этого типа храма в Грузии и Армении. Вслед за Д. были построены храмы подобного типа в Мартвили, Атени, Шуамте, Дранде, Чамхуси. В Армении к вышеназванному типу относятся храмы в Аване, св. Рипсимии в Вагаршапате, Таргмачанц, Адиаман, Арамус.

Рельефы занимают особое место в решении оформления фасадов. Местоположение храма определило концентрацию рельефов только на его вост. и юж. фасадах, тогда как др. оставлены практически без декора, поскольку зап. фасад виден только издали, с противоположного берега р. Арагви, а сев. скрыт Малым храмом. 3 рельефа с образами ктиторов храма, предстоящих Христу, создают единую 3-частную композицию и располагаются над приставками окон в центральной части 3-гран-

ного выступа вост. апсиды. Фигуры выполнены высоким рельефом. На плите, расположенной в центре композиции, высечен коленопреклоненный перед Спасителем эрисмтавар Степаноз I. Свободное пространство между фигурами заполнено 6-строфной надписью заглавными буквами: «Крест Спасителя, помилуй Степаноза, Патрикиоса Картли» (КГН. Т. 1. С. 159–160. Рис. 80. Табл. 54.2, 56, 60). На плите левой грани фасада алтаря представлен брат Степаноза I, кн. Деметре, также в коленопреклоненном молении, с протянутыми к Христу руками; выше — образ парящего арх. Михаила, чьи опущенные крылья как бы осеняют Деметре в знак покровительства. С обеих сторон фигуры князя высечена надпись: «Св. Архангел Михаил, предстательствуй Випатосу Деметре» (Там же. С. 163–164. Рис. 82. Табл. 54.1, 59). Фигура Деметре превосходит по размерам фигуру Степаноза I. На правой грани фасада алтарной апсиды арх. Гавриил представляет Спасителю эрисмтавара Адарнерсе. Коленопреклоненная фигура небольшого размера перед Адарнерсе — его сын, Кобул-Степаноз (впосл. эрисмтавар Степаноз II). Руки Адарнерсе указывают на сына, о к-ром он молит Спасителя. Изображения сопровождаются надписями:



Арх. Гавриил представляет Спасителю ктитора Адарнерсе и его сына.

Рельеф на вост. фасаде
Большого храма Джвари

«Св. Архангел Гавриил, предстательствуй Випатосу Адарнерсе» (Там же. Рис. 81–81а. Табл. 54.2, 57, 58); «Кобул-Степаноз, сын Адарнерсе» (Там же. С. 161–162. Рис. 81. Табл. 54.3, 57, 58). Ктиторы представлены в украшенных орнаментами по подолу платьях ниже колен и накидках с ложными рукавами, в сапогах без



каблуков с высокими голенищами. Эта типичная одежда правителей и вельмож раннехрист. Картли изображается во многих памятниках изобразительного искусства.

Рельефы на вост. фасаде Д. представляют единую композицию, связанную содержанием и художественным решением. Ее смысловым и композиционным центром является фронтальная фигура Спасителя, которой подчинены остальные. Жестикация боковых фигур — ангелов и ктиторов — направлена к Спасителю; ангелы-покровители как бы представляют ктиторов Спасителю. Еще один объединяющий элемент иконографии — изображение парящего ангела с трубой в руках, что, вероятно, указывает на общую идею — моление ктиторов о предстательстве за них Христа в час Второго пришествия (*Николаишвили*. 1997. С. 8).

Т. о., тема величия Христа, как правило являющаяся программной композицией декора алтарного пространства, в Д. была вынесена на фасад вост. апсиды. 3-частная композиция вызывает прямую ассоциацию с формой триптиха. Возможно, автор был вдохновлен структурой триптиха, переработав образец, соотносясь с художественными принципами монументального искусства и формами экстерьера храма. Аналогов у ктиторовской композиции, являющейся, очевидно, плодом независимых творческих исканий груз. скульптора, не имеется. По общему замыслу рельефы перекликаются, напр., с мозаикой в конхе в ц. Сан-Витале в Равенне (ок. 547), где изображенному в центре Христу архангелы представляют св. Виталия и еп. Екклесия (*Djobadze*. 1960. P. 160, 161).

На юж. фасаде храма, на центральной грани выступа апсиды над окном, помещено еще одно изображение Кобул-Степаноза, коленопреклоненного перед небесным покровителем архидиака Стефаном; в надписи сказано: «Святой Стефан, помилуй Кобул-Степаноза» (КГН. Т. 1. С. 164–165. Рис. 83. Табл. 55). Одежды правителя в сравнении с одеждой др. персонажей обильнее драпированы и украшены.

В центре того же фасада, на юж. грани купола над окном, был расположен небольшого размера рельеф (впосл. перемещен вправо) с изображением светского лица. Красноватую плиту почти полностью заполняет коленопреклоненная, изобра-

женная в профиль фигура молящегося мужчины, выполненная в отличие от др. изображений в сравнительно низком рельефе. Предполагают, что это изображение зодчего (*Чубинашвили*. 1948. С. 148).

На тимпане юж. портала размещена композиция «Вознесение креста». Подобное расположение рельефных изображений ярко выделяет вертикальную ось фасада храма.

В верхней части зап. и вост. ниш на юж. стене находились 3-фигурные композиции с изображениями, очевидно, исторических персонажей, предстоящих в коленопреклоненном молении Спасителю; из-за плохой сохранности о них можно судить по описаниям Г. Чубинашвили (Там же. С. 147–148), в нач. XX в. еще были различимы фрагменты сопроводительных надписей на асомтавури. Одна из фигур (в зап. нише) — женщина, к-рая подносит под благословение Христу отрока (Там же. С. 147). Ктиторов одеты так же, как высшая знать и др. исторические персонажи на рельефах.

Рельефы Д. отличаются по стилю. Изображения Христа, ангелов и святых в основном пропорциональны, движения и позы переданы свободно. В образе Христа подчеркнуты репрезентативность и величие. Направление складок одеяний парящих ангелов соответствует движению фигур и выявляет объемные формы тела. Пластичность фигур передана в традициях поздней античности. Вместе с тем в оригинальных композиционных решениях и в декоративно-линейном осмыслении рисунка проявляются местные художественные приемы.

В фигурах ктиторов объемы тел переданы более обобщенно, пропорции нарушены: они имеют небольшие ступни и увеличенные кисти рук, подчеркивающие молитвенный жест (протянутые к Господу руки ктиторов опущены).

По сохранившимся деталям (крупный нос и четко очерченные губы на лице Христа, большой, овальной формы глаз у Адарнерсе) можно судить, что черты лица у каждого из них были резкие, крупные, придававшие строгость облику.

В разработке деталей отмечается декоративная стилизация, имеющая параллели в вост., в частности в сасанидском, искусстве.

Различается профессиональный уровень резчиков. Так, ктиторовская

композиция на вост. фасаде и сцена «Вознесение креста» на юж. фасаде исполнены с большим мастерством, нежели, напр., рельеф с изображением Кобул-Степаноза.

3. Схитрладзе, А. Шанишвили

Ист.: Лapidарные надписи // КГН. Т. 1. С. 157–171 (на груз. яз.).

Лит.: *Напроев* А. Мцхет и его собор Святи-Цховели. Тифлис, 1900. С. 17–21; *Tschubina-schwili* G. Untersuchungen zur Geschichte der georgischen Baukunst. Bd. I. H. 1 // Die Kirche des heiligen Kreuzes von Mzcheta. Tiflis, 1921; *Джавахишвили* И. А. Новооткрытые древнегруз. рукописи и их значение для науки // Сообщ. Тбилисского ун-та. Тифлис, 1922/1923. Вып. 2. С. 324–336 (на груз. яз.); *он же*. Мат-лы к истории материальной культуры груз. народа. Тбилиси, 1962. Т. 3/4. С. 5–12 (на груз. яз.); *он же*. Введение в груз. письменность, или Палеография // Собр. соч. Тбилиси, 1982. Т. 3. С. 155–163 (на груз. яз.); *Чубинашвили* Г. Н. История груз. искусства. Тбилиси, 1936. Т. 1. С. 87, 94, 108–109, 115, 142–149 (на груз. яз.); *он же*. Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948; *idem*. I monumenti del tipo di Gvari. Mil., 1974; *он же*. Двани, храмы Грузии типа Croix Libre, или «писанного в прямоугольник креста» в VI и VII вв. // Средневеков. искусство: Русь, Грузия. М., 1978; *Чхиквадзе* М. А. Архитектура Джвари. М., 1940; *Амиранашвили* Ш. Я. История груз. искусства. Тбилиси, 1944. С. 164–174 (на груз. яз.); *он же*. То же. М., 1950. Т. 1. С. 113–114, 127–128; *Северов* Н. П., *Чубинашвили* Г. Н. Мцхета. М., 1946. С. 31–40; *Северов* Н. П. Памятники груз. зодчества. М., 1947. С. 171–172. Ил. 6–8; *Беридзе* В. В. Архитектура Грузии. М., 1948. С. 22–27; *он же*. Джвари. Тбилиси, 1969 (на груз. яз.); *он же*. Груз. архитектура раннехрист. времени, IV–VII вв. Тбилиси, 1974. С. 25–31; *Абуладзе* И. В. Образцы груз. письма: Палеогр. альбом. Тбилиси, 1949. С. 4–6 (на груз. яз.); *он же*. Замечания по поводу ст. П. М. Мурадяна «Армянская надпись храма Джвари» // Машне. 1968. № 4. С. 171–189 (на груз. яз.); *Андгуладзе* Н. Мцхетский Джвари. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.); *Djobadze* W. The Sculptures on the Eastern Facade of the Holy Cross of Mtskheta // OrChr. 1960. Bd. 44. P. 112–135; 1961. Bd. 45. P. 70–77; *Гвердцители* Р. Мцхета. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *Закарая* П. П. Мцхетский Джвари. Тбилиси, 1966; *он же*. Памятники Вост. Грузии. М., 1983. С. 39–52; *Гамкрелидзе* А. Древние памятники груз. письменности // Дзеглис мегобари. 1967. № 10/11. С. 20 (на груз. яз.); Книга посланий / Арм. текст с груз. пер., исслед. и коммент.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1968. С. 66, 75, 89, 122, 176–180 (на груз. яз.); *Лордкипанидзе* М. Д. К вопросу о надписи храма Джвари в Мцхета. Тбилиси, 1968; *Лордкипанидзе* М. Д., *Закарая* П. П. Замечания по поводу одной книги // Лит. Грузия. Тбилиси, 1968. 20 дек. № 51. С. 3–4 (на груз. яз.); *Мурадян* П. М. Арм. надпись храма Джвари // Известия: Обществ. науки / АН АрмССР. Ереван, 1968. № 2. С. 55–80; *он же*. Арм. эпиграфика Грузии: Картли, Кахети. Ереван, 1985. С. 17–37; *Аладашвили* Н. А. Тема «Воздвижения Креста» в груз. искусстве // Дзеглис мегобари. 1969. № 17. С. 8 (на груз. яз.); *она же*. Мону-ментальная скульптура Грузии: Фигурные рельефы V–XI вв. М., 1977. С. 30–40; *она же*. Скульптура в древней Грузии // Советское искусство. 1978. № 7. С. 95–96; *Майсурадзе* З. К реставрации Мцхетского Джвари // Дзеглис мегобари. 1969. № 18. С. 5–8 (на груз.





яз.); *Барнавели С. К* вопросам разработки средневек. груз. рельефов // Там же. 1976. № 40. С. 33–34 (на груз. яз.); *Афанасьев К.* Пропорции Джвари. Тбилиси, 1977; *Mepischwili R., Zinzadze W.* Die Kunst des alten Georgien. Zürich; Fr./M., 1977; *idem.* Georgien: Kirchen und Wehrbauten. Wienheim, 1986; *Alpago-Novello A., Beridze V. ets.* Art and Architecture in Medieval Georgia. Louvain-La-Neuve, 1980. P. 391. Pl. 22, 23, 24, 308c, 420–428; *Джанберидзе Н. Ш., Мачабели К. Г.* Тбилиси. Мцхета. М., 1981; *Цицишвили И. Н.* Джвари. Тбилиси, 1981 (на груз. яз.); *он же.* История груз. искусства. Тбилиси, 1995. С. 57–59 (на груз. яз.); *Телиа Л.* Джвари. Тбилиси, 1988 (на груз. яз.); Свод памятников истории и культуры Грузии. Тбилиси, 1990. Т. 5. С. 248–253 (на груз. яз.); *Алибегашвили Г. В.* Символика и тема светского портрета в груз. средневек. скульптуре // *Ars Georgica*. 1991. № 10. С. 81–83; *Джанберидзе Н. Ш., Цицишвили И. Н.* Архитектурные памятники Грузии. М., 1996. С. 51–67; *Velmans T., Alpago-Novello A.* Miroire de l'invisible: Peintures murales et architecture de la Géorgie, VI–XV^e s. Mil., 1996; *Данелия К.* Груз. палеография. Тбилиси, 1997. С. 31–33 (на груз. яз.); *Shhirtladze Z.* Early Medieval Georgian Monumental Painting: Establishment of the System of Church Decoration // *OrChr*. 1997. Bd. 81. P. 170–171; Воздвижение креста в храме Мцхетский Джвари // *Артануджи*. 1999. № 8/9. С. 142 (на груз. яз.); *Абрамшвили Г., Закарая П. П., Цицишвили И. Н.* История груз. зодчества. Тбилиси, 2000. С. 78–81. Табл. 103–109 (на груз. яз.); *Чичуа Т.* Мцхетский Джвари. Тбилиси, 2000 (на груз. яз.); *она же.* Мцхетский храм Джвари и проблема генезиса в архитектуре // *Вопросы истории и теории культуры*. Тбилиси, 2001. С. 116–124 (на груз. яз.).

ДЖВА́РИ ВА́ЗИСА [груз. ჯვრის ვაზისა — крест из виноградной лозы], крест св. равноап. Нины, символ Грузинской Православной Церкви. Имеет форму вытянутого по вертикали креста, перевязанного волосами, с более короткими, опущенными боковыми сторонами. См. в ст. *Нина*.

«**ДЖВА́РИ ВА́ЗИСА**», ж., офиц. печатный орган Грузинской Патриархии. Основан по инициативе Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* решением Свящ. Синода Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) 8 февр. 1978 г. Издается на груз. языке 2 номера в год (в 1978–1987 гг. и с 1994 г. выходило 2 номера в год; в 1988–1993 гг. — 4 номера в год).

В 1906–1907 гг. в Тифлисе с аналогичным названием выходила еженедельная иллюстрированная газета под ред. свящ. П. Д. Мугашова-Пацадзе. В 1931 г. сммч. *Григорий (Перадзе)* основал в Париже научный ж. «Д. в.», к-рый издавался до кон. 30-х гг. XX в. 1-й номер совр. «Д. в.» был приурочен к 1-й годовщине интронизации Католикоса-Патриарха

Илии II, подписан в печать в окт. 1978 г. и вышел к Пасхе 1979 г.

Это иллюстрированное издание на 56 страницах, на мелованной бумаге, с цветными вкладками. На обложке изображен крест из виноградной лозы, заключенный в мандорлу, которую, не касаясь, поддерживают 2 ангела. В журнале используются различные по размеру, плотности, насыщенности и гарнитуре шрифты, в т. ч. древнегруз. *асомтаврули*. В настоящее время издано 38 номеров.

В офиц. части размещены послания Католикоса-Патриарха, известительные грамоты и поздравительные телеграммы, речи Католикоса-Патриарха и груз. архиереев, заметки о посещении Грузии иностранными религ. делегациями и о поездках груз. церковных делегаций за рубеж, информация о хиротониях, биографии и некрологи представителей груз. священноначалия и др. В «Д. в.» печатаются статьи по богословию, по истории К-польской и Грузинской Церквей, по груз. церковному пению, об искусстве, о языке, о памятниках письменности, посвященные святым и др. В литературно-художественной части «Д. в.» помещаются духовные стихи и проза, партитуры груз. песнопений. Завершается «Д. в.» кратким словарем богословских и богослужебных терминов.

Со дня основания журнала, за исключением 1988–1992 гг., главный редактор «Д. в.» — филолог и журналист Т. Кобаладзе. Почти во всех номерах печатаются статьи известных груз. ученых и архиереев ГПЦ: митрополитов *Анании (Джапаридзе)* и *Константина (Мелкадзе)*, архиепископов *Фаддея (Иорамашвили)* и *Зосимы (Шиошвили)*, М. Лордкипанидзе, З. Алексидзе, В. Беридзе и др.

Лит.: *Никитин В.* «Джвари вазиса» (Крест виноградной лозы) — новое издание Груз. Правосл. Церкви // *ЖМП*. 1979. № 6. С. 53–56.

Т. Кобаладзе, Н. Т.-М.

ДЖЕ́ЙМС [Джемс; англ. James] Уильям (11.01.1842, Нью-Йорк — 26.08.1910, Шокоруа, шт. Нью-Гэмпшир), амер. философ, психолог.

Род. в семье ирл. пресвитериан. В 1861–1869 гг. изучал медицину и др. дисциплины в Гарварде, Дрездене, Берлине (под рук. Г. фон Гельмгольца и Р. Вирхова). В 1865–1866 гг. участвовал в зоологической экспедиции в Бразилию (в бассейн Амазонки). В 1872–1907 гг. преподавал

в Гарварде, в 1875 г. основал первую в США психологическую лабораторию, в 1889 г. стал первым в Гарварде профессором психологии.

Д. считал совр. психологию суммой разрозненных эмпирических наблюдений, не поддающихся критической проверке, писал о том, что «эмоции различаются и оттеняются в них до бесконечности», но нет «в этих работах никаких логических обобщений» (Психология. С. 274). Д. стремился превратить психологию в подлинную науку, исходя из предположения, что «единообразие в соотношениях психических и мозговых процессов составляет закон природы» (Там же. С. 22). Так, психический стимул, побуждающий давать обет нищеты, Д. видел в том, что «жизнь, построенная на «иметь», менее свободна, чем жизнь, в основе которой «делать» или «быть»» (Многообразие религ. опыта. СПб., 1992. С. 258). Это одно из высказываний Д., предвосхитившее концепцию Э. Фромма.

В работе «Многообразие религиозного опыта» (1902) Д. проанализировал свидетельства религ. переживаний деятелей прошлого (блж. *Августина*, Дж. *Фокса*, Дж. *Эдвардса*) и современников (*Л. Н. Толстого*, М. К. Башкирцевой, ген. М. Д. Скобелева и др.). Религию Д. определял как переживания, связанные с ощущением причастности к высшей правде (Там же. С. 43). Отрицая активную роль человека в достижении этих переживаний, Д. заявлял, что «у христианских подвижников преодоление плоти является результатом высшего рода переживаний, в которых отсутствует волевое напряжение» (Там же. С. 51). Основой глубокой личной религиозности (независимо от того, о какой религии идет речь) он считал «чувство удовлетворения, которое человеческая душа находит в абсолютном подчинении себя высшей силе» (Психология. С. 259). Д. полагал, что не существует «религиозного чувства» как отдельной элементарной эмоции, присутствующей в каждом религ. переживании; есть «совокупность обыкновенных эмоций», на к-рые религ. объекты налагают свой характерный отпечаток (Многообразие религ. опыта. С. 38). Уверенность Д. в существовании «религиозных объектов» (он считал, что не дело психологии уточнять, каких именно) базировалась на наличии





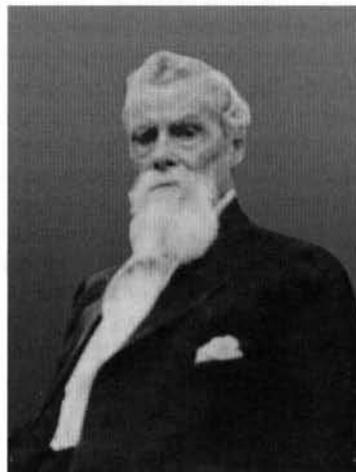
у людей «неудержимой потребности молиться», даже «наперекор науке». Д. утверждал, что так будет, «пока не изменится их [людей] психическая природа, чего мы не имеем никаких оснований ожидать» (Психология. С. 97). Он был уверен, что мистики отличаются в этом отношении от обычных людей только тем, что их психика устроена иначе и тоньше. Д. отрицал к.-л. связь между религией и половым инстинктом (Многообразие религ. опыта. С. 25). В религ. обращении он видел «нормальное психическое явление, совпадающее с переходом юноши от тесного детского мира к широкой умственной и духовной жизни среднего возраста» (Там же. С. 165).

Принцип прагматизма, сформулированный Ч. С. Пирсом, Д. разъяснял как связь между истинностью идеи и тем интересом, к-рый эту идею породил. Этот принцип не означает, будто истинными могут быть представления, порожденные низменными, невежественными либо корыстными интересами. Однако в активности мистика или ученого проявляется тот же исследовательский интерес. Истинной является только та идея, к-рая порождена интересом, вытекающим из логики развития исследования, даже если дальнейшее развитие науки ее отбросит, как были отброшены гипотезы эфира и теплорода.

Д. признавал наличие материального мира, существующего независимо от человеческого сознания, и подчеркивал, что отражение внешнего мира в сознании людей не является его точной копией. «Сознание всегда бывает более заинтересовано в одной стороне объекта мысли, чем в другой, производя во все время процесса мышления известный выбор между его элементами, отвергая одни и предпочитая другие» (Психология. С. 75). Позже Д. назвал это принципом «радикального эмпиризма». Взяв за основу этот принцип, Д. не считал эмпирическим фактом существование человеческой души: психология, по его словам, «имеет дело только с теми или иными состояниями сознания», так что «гипотеза субстанционального принципа единства [всех этих состояний] излишня» (Там же. С. 107). Психология, т. о., по мнению Д., должна изучать человеческую личность; элементом, конституирующим личность, он считал память. Д. приво-

дил в пример известные психиатрам случаи раздвоения и расстроения личности и указывал, что факт существования единой души у таких пациентов недоказуем (Там же. С. 112–117).

В основе религиозности Д. лежала характерная для кальвинистов вера в то, что следование своему подлинному призванию является проявлением предопределения к спасению. Будучи абсолютно уверен в том, что его подлинное призвание — быть



У. Джеймс.
Фотография. 10-е гг. XX в.

наблюдателем, экспериментатором и аналитиком фактов психической, в т. ч. и религ., жизни, по нек-рым свидетельствам, Д. с интересом ожидал собственной смерти как момента, когда он наконец сможет проверить известные ему из религ. лит-ры различные суждения о загробной жизни. Покинув еще в отрочестве пресвитерианскую церковь, Д. в дальнейшем не принадлежал ни к одному религ. объединению, хотя посещал часовню Гарвардского колледжа, замечая, что речи на молитвенных собраниях «представляют вечно одну и ту же перетасовку бессмысленных фраз» (Там же. С. 74). Д., как и его отец, высоко ценил Э. Сведенборга, интересовался спиритизмом. В 1884 г. основал «Американское общество психических исследований», к-рое изучало явления спиритизма. В 1894–1898 гг. Д. выступал против законопроекта шт. Массачусетс, обязывавшего спиритуалистов и служителей движения «Христианская наука» проходить такую же аттестацию, как и практикующие психиатры. Он одобрял либеральную теологию и положения «Христианской науки», видя в них альтернативу полному безбожию.

Соч.: The Principles of Psychology. N. Y.; L., 1890. 2 vol. (рус. пер.: Научные основы психологии. СПб., 1902); The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. N. Y., 1897 (рус. пер.: Зависимость веры от воли. СПб., 1904); Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine. Boston; N. Y., 1898 (рус. пер.: О человеческом бессмертии. М., 1901); The Varieties of Religious Experience. L.; N. Y., 1902 (рус. пер.: Многообразие религ. опыта. М., 1910, 1993^р); Essays in Radical Empiricism. N. Y., 1904 (рус. пер.: Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911); Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. L., 1907 (рус. пер.: Прагматизм. СПб., 1910); Психология / Ред.: Л. А. Петровская. М., 1991; Writings, 1878–1899. N. Y., 1992; Writings, 1902–1910. N. Y., 1997.
Лит.: Levinson H. S. The Religious Investigations of W. James. Chapel Hill (N. Car.), 1981; Myers G. W. James: His Life and Thought. New Haven; L., 2001.

С. А. Исаев

ДЖЕМИЛА [Джамила], поселение на северо-востоке Алжира (вилая Сетиф), на месте древнерим. г. Куйкул. Один из самых хорошо сохранившихся рим. городов Сев. Африки. Основан при имп. Нерве (96–98) как форпост на месте берберского поселения на пути из Нумидии в Мавританию. Город II в., расположенный у подножия гор на тянущемся с севера на юг выступе, формировался вдоль широкого кардо, обрамленного колоннадами тосканского ордера и арками. Сохранились руины Старого форума, рынка Косиниев, т. н. Северный храм, многочисленные дома с напольными мозаиками. С кон. II в. вокруг здания театра, построенного южнее городских стен (ок. 160), был построен новый город с нерегулярной планировкой. Здесь возвели огромные термы Коммода (183–185) и форум Северов с аркой Каракаллы (216), храмом Гения имп. Септимия Севера (229), зданием гражданской базилики (364–367) и др.

Д. можно считать моделью развития североафрикан. христ. центров — от принятия христианства к расколу, затем к насильственному воссоединению и позже к медленному угасанию. На юго-востоке Д. в IV — нач. V в. сформировался христ. квартал. Городская община, образованная во II–III вв., в IV в. разделилась на донатистов и православных. После кончины епископа-донатиста (перед Карфагенским Собором 411 г.) община была объединена правосл. епископом. Вместо 2 старых базилик в V в. была построена новая, большая; сохранились руины 2 базилик с криптами и великолепными на-





полными мозаиками с изображениями животных, вшитыми в геометрические орнаменты, а также с аллегорическими изображениями; сев. 3-нефная относится примерно к IV в., юж. 5-нефная — к V или нач. VI в. Баптистерий IV в. сохранился почти полностью; центральное пространство с крестообразной купелью,



Руины христ. квартала в Джемиле. IV — нач. V в.

с сенью на 4 колоннах окружено круговым обходом с 36 нишами; сохранились мозаики. В 476 г. город оставался римским, в 533 г. упоминается в последний раз; избежав завоевания вандалами и берберами, к кон. VI в. пришел в упадок.

Систематические раскопки в Д. велись в 1910–1957 гг. Почти все мозаики разного времени, найденные в Д., сосредоточены в местном археологическом музее. Руины древнего города внесены в 1982 г. в список памятников всемирного культурного наследия ЮНЕСКО.

Лит.: *Allais J.* Djemila. P., 1938; *Leschi L.* Djemila, antique Cuicul. Alger, 1953; *Février P.-A.* Djemila. Alger, 1968; *Blanchard-Lemée H.* Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul). Aix-en-Provence, 1975; *Кантерева Т. П.* Искусство стран Магриба: Древний мир. М., 1980. С. 161–166, 261–262, 264, 278–279, 326–327; *Беляев Л. А.* Христ. древности. М., 1998. С. 149.

Л. К. Масиель Санчес

ДЖЭНКИНЗ [англ. Jenkins], Ромилли [англ. Romilly] Джеймс Хилд (10.02.1907, Хитчин, графство Хартфордшир — 30.09.1969, Вашингтон), британский историк, византист. По окончании классического факультета Кембриджского университета получил степень магистра (1932). В 1930–1934 гг. стажер в Британской школе в Афинах (в 1951–1958 был председателем ее правления). В 1936–1946 гг. преподавал средне- и новогреч. язык в Кембриджском университете. В годы второй мировой войны (1939–1945) сотрудник отдела дешифровки брит. МИД. С 1946 г. профессор кафедры визант. и новогреч. исследований в Кингс-колледже Лондонского университета. С 1960 г.

профессор визант. истории и литературы в научном центре *Дамбартон-Окс* (США), в 1967–1969 гг. там же директор византийских исследований.

Д. занимался древнегреч. археологией, его монография о раннеархаической дедалической пластике (*Dedalica. Camb.*, 1936) сохраняет научное значение и в наст. время. Отдельные работы Д. посвящены новогреч. исследованиям в области литературы (*Dionysius Solo-*

mos. Camb., 1940) и истории (*The Dilessi Murders. L.*, 1961 — книга об «убийцах из Дилеси», греч. разбойниках, захвативших в

1870 знатных англичан с целью выкупа и убивших заложников при попытке их освобождения).

В 40-х гг. ученый обратился к изучению Византии. Подготовленное под ред. Д. издание трактата имп. *Константина VII Багрянородного* «Об управлении империей» с переводом и обстоятельным комментарием долгое время считалось образцовым в византистике. Критическое издание текста и перевода писем К-польского патриарха *Николая I Мистика* (совместно с Л. Уэстеринком) вывело на новый уровень исследования по истории Церкви в Византии IX–X вв. Д. рассматривал Византийскую империю как авторитарную, «теократическую и монолитную структуру», обосновывавшую свое божественное право на мировое господство, и типологически сближал ее с советским режимом (*Byzantium and Byzantinism. P.* 40). В его трактовках политической и социальной истории Византии заметно влияние Г. *Острогорского*. Многочисленные статьи Д. посвящены частным проблемам политической, церковной и культурной истории средневизант. периода, византийско-болгарским и византийско-арабским отношениям.

Изд.: *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. Bdptst.*, 1949–1962. 2 vol. Wash., 1967²; *Nicholas I, Patriarch of Constantinople. Letters.* Wash., 1973 (совм. с L. G. Westerink).

Соч.: *Byzantium and Byzantinism.* Cincinnati, 1963; *Byzantium: The Imperial Cent.*, A. D. 610–1071. L., 1966. Toronto, 1987²; *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Cent.* L., 1970.

Лит.: *Mango C.* Romilly James Heald Jenkins: (1907–1969) // *DOP.* 1969/1970. Vol. 23/24. P. 7–13.

Р. М. Шукуров

ДЖЕФФЕРСОН [англ. Jefferson] Томас (2/13.04.1743, усадьба Шадвелл, колония Виргиния — 4.07.1826, поместье Монтиселло, близ г. Шарлотсвилл, шт. Виргиния), амер. политический деятель, философ-деист, основной автор Декларации независимости США, 3-й Президент США.

Сын виргинского плантатора. Обучался в колледже Уильяма и Мэри в Уильямсберге (1760–1762), затем практиковал как юрист. В 1769–1775 гг. член легислатуры (нижней палаты законодательного собрания) Виргинии. В 1775 г. избран в Континентальный конгресс брит. колоний в Америке. По поручению конгресса Д., Дж. Адамс, Б. Франклин, Р. Шерман и Р. Ливингстон составили 11–28 июня 1776 г. (здесь и далее даты даются по новому стилю) Декларацию независимости США, в которой решение об отделении от *Великобритании* было мотивировано тем, что все люди созданы равными и наделены Творцом определенными неотъемлемыми правами, в частности правом на жизнь, на свободу и на стремление к счастью. Для обеспечения этих прав люди создают правительство, власть которых основывается



Т. Джефферсон. Портрет. Худож. Ч. У. Пил. 1791 г. (Национальный исторический парк Независимости в Филадельфии)

на согласии управляемых; если к.-л. гос. строй нарушает эти права, то народ вправе изменить его или упразднить. Взамен устанавливается новый строй, основанный на таких принципах и организующий управление в таких формах, которые наилучшим образом обеспечивают



безопасность и благоденствие народа. Если «длинный ряд злоупотреблений и насилий» обнаруживает стремление подчинить народ абсолютному деспотизму, то право и долг народа — свергнуть такое правительство и создать новые гарантии обеспечения своей буд. безопасности.

Декларацию независимости Д. писал как выражение не столько личных, сколько общих для амер. патриотов взглядов. Права людей, составляющих амер. народ, провозглашались в противовес представлениям о «божественном праве» королей требовать безоговорочного подчинения от простого народа. 2 из 3 основных прав (на жизнь и свободу) были сформулированы еще Дж. Локком в «Двух трактатах о правлении» (1690). Третье — «право владеть собственностью, в которую вложен труд индивида» — Д. заменил «стремлением к счастью» или «к благополучию». Это означало фактически то же, что имел в виду Локк, но звучало более революционно. Официально Декларация независимости была принята в Филадельфии 4 июля 1776 г. (в наст. время национальный праздник США — День независимости). В 1776–1779 гг. Д. — член легислатуры (повторно), в 1779–1781 гг. губернатор Виргинии. Не смог организовать сопротивление наступлению с юга брит. войск под командованием ген. Ч. Корнуоллиса, чудом избежал плена и 4 июня 1781 г. ушел в отставку. В 1781–1782 гг. написал единственную кн. «Заметки о штате Виргиния», переведенную на мн. языки (Автобиография. 1990). В 1783–1784 гг. Д. — член Контиентального конгресса (повторно). В 1785–1789 гг. посланник США во Францию.

16 янв. 1786 г. легислатура Виргинии приняла составленный им Акт о религ. свободе, к-рый лишил Епископальную церковь Виргинии статуса гос. и отменил обязанность граждан, не принадлежавших к этой церкви, платить налог на ее содержание. В преамбуле Акта говорилось, что «всемогущий Бог создал человеческий ум свободным... все попытки повлиять на него в этой жизни наказаниями, обременениями или ограничениями гражданских прав порождают лишь лицемерие и безразличие». Д. отстаивал свободу совести на том основании, что «сущность религии состоит во внутреннем убеждении ума», поэтому принуждение к внешнему исполнению

обряда неспособно привести человека к вере. Он считал, что «никто не должен пытаться изменить символ веры другого», выступал против миссионерства и распространения Библии за пределами США (письма к Р. Рапу от 31 мая 1813, к С. Гринхоу от 31 янв. 1814), предлагал лишить День благодарения статуса гос. праздника ввиду его религ. характера. С т. зр. Д., только если религ. принципы выливаются в открытые действия, нарушающие мир и порядок, гос. власть обязана вмешаться.

После принятия Конституции США и избрания первым президентом Вашингтона Д. был назначен на должность Гос. секретаря США (21 марта 1790 — 31 дек. 1793). Он стал одним из инициаторов принятия Билля о правах — первых 10 поправок к Конституции (вступили в силу 15 дек. 1791). 1-я поправка запрещала конгрессу «издавать законы, устанавливающие какую-либо религию или запрещающие ее свободное исповедание»; это положение Д. назвал «стеной разделения между церковью и государством» (письмо к Ассоциации баптистов г. Данбери, шт. Коннектикут, от 1 янв. 1802), и это толкование утвердилось в амер. юриспруденции. Как Гос. секретарь Д. внес большой вклад в организацию Гос. департамента и дипломатической службы США. Но в правительстве Вашингтона ведущую роль играл А. Гамильтон, министр финансов, лидер партии федералистов, стремившийся создать в США экономическую систему брит. образца, с высокими налогами и приоритетом промышленности и финансов над сельским хозяйством. Д. возглавил оппозиционную республиканскую партию (совр. Республиканская партия США была основана в 1854) и покинул правительство.

В 1796 г. на президентских выборах занял 2-е место по числу голосов и (в соответствии с действовавшей до 1804 конституционной нормой) стал вице-президентом США при президенте Дж. Адамсе (1797–1801). В 1800 г. республиканцы победили на выборах, но голоса разделились между неск. кандидатами в президенты, и лишь голосование в палате представителей 17 февр. 1801 г. принесло победу Д. 4 марта того же года он вступил в должность президента, впервые в истории зап. цивилизации был осуществлен мирный и легитимный переход власти от одной

партии к другой. В 1804 г. Д. был избран на 2-й срок; от выдвижения на 3-й срок отказался. За годы президентства он сократил армию и гос. аппарат, свернув ряд амбициозных и дорогостоящих проектов А. Гамильтона, уменьшил гос. долг с 83 до 57 млн долл. Величайшим успехом Д. была покупка у Франции колонии Луизиана, территория к-рой удвоила территорию США. Стремился сохранить на службе наиболее компетентных федералистов. В сознании Д. присутствовало рационалистическое представление о том, какой была бы история, если бы люди жили, руководствуясь «разумом», а не «страстями». Но в отличие от настоящих радикалов якобинского типа Д. считал недопустимыми практические действия, обусловленные революционными идеями. Д. назвал сельское хозяйство, торговлю, мануфактуры и мореплавание «четырьмя столпами» процветания США. Однако почти непрерывные (с 1792) войны в Европе позволяли США, как нейтральной стране, получать сверхприбыли от экспорта продовольствия, и бюджет США все больше зависел от этого вида торговли. В результате, когда Великобритания запретила нейтральным гос-вам торговлю с Францией (май 1805), а Наполеон ввел для них аналогичный запрет на торговлю с Британией (Берлинские декреты о континентальной блокаде 21 нояб. 1806), усилилась опасность втягивания США в глобальный англо-франц. конфликт. Д. попытался избежать этого, добившись от конгресса введения эмбарго на внешнюю торговлю (с 22 дек. 1807 до 1 марта 1809). От эмбарго пострадали не только торговцы и судовладельцы, но и сельскохозяйственные производители, лишившиеся европ. рынка; лишь мануфактуры США пережили краткий расцвет. 2 июля 1807 г. Д. выступил с инициативой установления дипломатических отношений с Россией. Поводом стал т. н. чесапикский инцидент — нападение брит. корабля «Леопард» на амер. «Чесапик» у побережья США для захвата 4 матросов, дезертировавших с брит. военного флота (22 июня 1807), ошибочно воспринятое в США как начало полномасштабной англо-амер. войны. Д., состоявший с 1804 г. в переписке с имп. Александром I, видел в России могущественного союзника, недовольного брит. дикта-



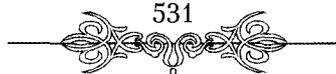
том на морях, желающего и способного призвать Британию к порядку. Однако к времени прибытия документов с амер. предложениями в Европу рус. армия была разбита Наполеоном I, Александр I подписал с ним Тильзитский мир (7 июля 1807) и Россия включилась в систему континентальной блокады. Получив в сент. 1807 г. от Британии извинения за «чесапикский» инцидент, правительство Д. на время утратило интерес к России. Ситуация изменилась, когда в мае 1808 г. в Испании началось восстание против наполеоновской оккупации. Д. увидел в нем начало конца тильзитской системы. Острота англо-амер. противостояния, которое позже (в 1812–1815) обернулось войной, не помешала Д. правильно оценивать характер и масштаб исходивших от Наполеона угроз. Д. называл Наполеона «бичом, терзающим землю, первым и главным апостолом разорения людей и издевательства над нравственностью» (письмо к С. Родни 10 февр. 1810). В авг. 1808 г. Д. направил в С.-Петербург амер. посланника У. Шорта; однако в силу сложного стечения обстоятельств Шорт задержался в Париже, и фактически обмен первыми посланниками между США и Россией состоялся лишь в 1809–1810 гг., при следующем президенте — Дж. Мэдисоне. С апр. 1809 г. Д. жил в своем виргинском поместье Монтиселло. Он стал инициатором создания (март 1825) и первым ректором ун-та Виргинии в Шарлотсвилле.

Д. был крещен в англикан. Церкви (с 1776 Епископальная церковь в США), всю жизнь принадлежал к ней, был членом приходского совета, регулярно посещал литургии (но нет свидетельств, что принимал Св. Причастие); отпет и похоронен по англикан. обряду. В его б-ке (6,5 тыс. томов, положила начало Б-ке Конгресса США) 552 книги посвящены богословию. Религиозность Д. отличалась таким своеобразием, что проф. М. Питерсен, исследователь текстов Д., писал, что Д. «принадлежал к секте, состоявшей из него одного». Изучение взглядов Д. затрудняется тем, что его рукописное наследие — гл. обр. письма, по к-рым рассеяны многочисленные богословские размышления, — колоссально по объему, так что в старых собраниях его документов опубликована лишь малая часть. В 1950 г.

проф. Дж. Бойд начал комментированную публикацию всех текстов Д. (*The Papers of Thomas Jefferson*), к-рая рассчитана на 60 томов и по уровню и качеству комментариев считается эталонной для амер. и мировой текстологии; однако 33-й том, опубликованный в янв. 2007 г., охватывает период лишь до кон. апр. 1801 г. Поэтому проф. Ч. Санфорд, реконструируя богословские взгляды Д., широко использовал архивные документы и труднодоступные публикации.

Д. иногда называл себя эпикурейцем, толкуя этику Эпикура в соответствии со «Сводом философии Эпикура» П. Гассенди (1649), не ссылаясь на подлинные тексты древнегреч. философа (письма к У. Шорту от 31 окт. 1819). Одновременно он считал себя подлинным христианином, приверженцем «простых учений Иисуса» (письмо к Ч. Томсону от 9 янв. 1816), которые, с его т. зр., «все направлены к счастью человека. Есть только один Бог, Который совершенен во всем; загробная жизнь, а в ней награды и наказания. Главное в религии любить Бога всем сердцем, а соседа, как самого себя» (письмо к Б. Уотерхаузу от 26 июня 1822). Д. видел в Боге Творца мира, или «первопричину творения», верил, что Господь и после Сотворения мира вмешивается в его дела. Не допуская, что от Бога может исходить какое бы то ни было зло, даже обыденные неприятности (ср.: 4 Цар 21. 12), Д. обвинял Кальвина в почитании «демонического» бога. Д. не верил в первородный грех, не воспринимал всерьез историю грехопадения, считал т. н. фактический грех не более чем болезнью морального чувства, к-рая излечивается через воспитание, избавляющее от пагубных страстей. Д. верил, что люди были созданы и остаются по природе добрыми и разумными; его вера в возможности демократического самоуправления в США опиралась именно на эти представления в духе Пелагия и Ж. Ж. Руссо. На демократию в США Д. смотрел как на эксперимент, который должен показать, в какой мере «разум и истина» способны управлять людьми (письмо к судье Дж. Тайлеру от 28 июня 1804). Лишь эксцессы Французской революции 1789–1799 гг. и наполеоновские войны вынудили его признать, что социальное зло — проблема не так легко разрешимая, как полагали просвети-

тели (письмо к Дж. Адамсу от 11 янв. 1816). В Иисусе Христе Д. не видел ни Бога, ни Искупителя (письмо к У. Шорту от 31 окт. 1819), а лишь величайшего учителя морали и в какой-то мере социального реформатора: «Его моральное учение насаждает любовь ко всем людям, не только к родственникам и друзьям, но ко всему человечеству, собирая всех в единую семью, связанную узами любви, милосердия, мира, общих нужд и общих целей» (письмо к Б. Уотерхаузу от 26 июня 1822). Основу морального учения Христа Д. видел в Нагорной проповеди, толкуя ее как свод правил, следование к-рым воспитывает в человеке добродетель или доблесть: «Счастье — цель жизни, но добродетель или доблесть — основание счастья» (письмо к У. Шорту от 31 окт. 1819). Д. категорически отвергал догмат Св. Троицы, иронизируя на тему невозможности равенства одного трем (письмо к Дж. Адамсу от 22 авг. 1813). Всех приверженцев Св. Троицы Д. обвинял в «вере в трех богов». Рассматривая борьбу св. Афанасия Александрийского против Ария, Д. в антиринитарном запале доходил до того, что объявлял «более разумной арианскую веру в одного Бога» (письмо к У. Кенби от 18 сент. 1813). Великих каппадокийцев Д., видимо, не знал, т. к. никого из них не цитировал, а авторство догмата о Св. Троице всегда приписывал исключительно св. Афанасию, заявляя, что такое богословие «отличается от язычества только тем, что оно менее доступно пониманию» (письмо к Б. Уотерхаузу от 26 июня 1822). В своем приходе Д. отказывался быть крестным отцом, т. к. при этом требовалось исповедовать Троицу; однако своих детей приносил в церковь крестить. Так Д., по словам Санфорда, «оберегал даже своих собственных детей от разрушительности своих идей». В посмертное воздаяние за земные грехи Д. верил твердо: «В рай нет закона о банкротствах, который мог бы избавить Вас от уплаты долгов» (письмо к Э. Рутледжу от 27 дек. 1796). Изучая Библию, Д. пренебрегал ВЗ, игнорировал преемственность моральных заповедей. Исследуя НЗ, Д. составил своеобразный компендиум (в Америке известный как Библия Джефферсона — *Jefferson's Bible*), состоящий только из тех текстов Евангелия, в достоверности которых Д.





не сомневался. В тексте отсутствуют к.-л. упоминания о Божественности Иисуса Христа, Его воскресении и вознесении, а из чудес описано лишь 4 исцеления.

К Римско-католической Церкви Д. относился особенно настороженно, считая опасными ее претензии на исключительность и контроль над светской властью. Находясь во Франции, Д. отдал дочь в католич. школу, но, узнав о попытках обратить ее в католичество, забрал. Однако о сельских кюре писал с симпатией, а будучи президентом, не мешал распространению католичества в США. В кальвинизме Д. считал особенно разрушительным для морали догмат двойного предопределения (письмо к Дж. Адамсу от 11 апр. 1823), а также осуждал сожжение кальвинистами М. Сервета.

Д. был унитарием и приверженцем моралистического монотеизма. Среди его ближайших друзей, разделявших взгляды Д., были химики и философы-материалисты Джозеф Пристли и Томас Купер, Эзра Стайлс — президент Йельского колледжа, Джаред Спаркс — историк, президент Гарвардского колледжа. В 1947 г. унитарии США официально заявили, что их вероучение происходит от «свободной религиозной веры» Д.

Соч.: The Writings of Thomas Jefferson / Ed. P. L. Ford. N. Y., 1892–1899. 10 vol.; The Writings of Thomas Jefferson / Ed. A. A. Lipscomb and A. E. Bergh. Wash., 1903–1904. 20 vol.; The Papers of Thomas Jefferson / Ed. J. P. Boyd. Princeton, 1950–; Автобиография. Заметки о штате Виргиния / Сост.: А. А. Фурсенко. Л., 1990; Томас Джефферсон о демократии. СПб., 1992.

Лит.: Севостьянов Г. Н. Томас Джефферсон. М., 1976; Согрин В. В. Джефферсон: Человек, мыслитель, политик. М., 1980; Sanford C. В. The Religious Life of Th. Jefferson. Charlottesville, 1984; Печатнов В. О. Гамильтон и Джефферсон. М., 1984; Ошеров В. М. «Но вечный выше вас закон»: Борьба за амер. Конституцию. Tenafly, 1993. С. 39–43; Gaustad T. S. Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Th. Jefferson. Grand Rapids, 1996; Шелдон Г. У. Политическая философия Т. Джефферсона. М., 1996.

С. А. Исаев

ДЖИБУТИ [Республика Джибути; Jumhuriya Jibouti; франц. La République de Djibouti], гос-во в сев.-вост. части Африки. Граничит на севере с Эритреей, на северо-западе, юго-западе и юге с Эфиопией, на юго-востоке с Сомали, с вост. стороны имеет выход к Индийскому океану. Территория — 23,2 тыс. кв. км.

Столица — г. Джибути (633,9 тыс. чел.; 2005). Др. крупные города: Али-Сабих (40,7 тыс. чел.), Таджура (22,5 тыс. чел.), Обок (18,1 тыс. чел.). Д. — член ООН (с 1977), Орг-ции африканского единства (ОАЕ; с 1977), с 2002 г. ее преемника — Африканского союза (АС), Движения неприсоединения, Лиги араб. гос-в (ЛАГ; с 1977), Орг-ции «Исламская конференция» (ОИК), Общего рынка Вост. и Юж. Африки (КОМЕСА; с 1994), а также ассоциированный член Евросоюза. Офиц. языки — арабский и французский. **География.** Д. расположено в районе Африканского Рога и на о-вах Маскали, Муша и Семи Братьев (Совабих); вост. побережье, имеющее береговую линию длиной 350 км, омывается водами Аденского зал. Индийского океана. Климат тропический, жаркий и сухой. Среднемесячная температура воздуха 27–35°С. Горные массивы чередуются с лавовыми плато, имеются как потухшие, так и активные вулканы. Наивысшая точка — гора Муса-Али (2021 м). Постоянных рек нет. Крупные озера — Асаль (соленое) и Аббе (пресноводное). Растительность пустынная и полупустынная, за исключением реликтовых лесов на горном массиве Гоа, где растут можжевельник, оливковое дерево, самшит и др., а также долины с пальмовыми посадками. Мангровые леса сохранились на побережье и островах.

Население. Согласно офиц. данным правительства Д., численность населения страны на 1998 г. составляла 680 тыс. чел. В аналитическом докладе ООН, посвященном демографическим процессам в мире (U. N. Department of Economic and Social Affairs (DESA) Population Division), приведены данные на 2005 г., согласно к-рым население Д. составляет 793 тыс. чел. Средняя плотность населения — 29,9 чел. на 1 кв. км. Среднегодовой прирост населения составляет 2,06%. Рождаемость — 39,98 на 1 тыс. чел., смертность — 19,39 на 1 тыс. чел. Детская смертность — 104,13 на 1 тыс. новорожденных. Дети до 14 лет составляют 43,3% населения, жители от 15 до 64 лет — 53,5, а достигшие 65-летнего возраста — 3,2%. Среднестатистическая продолжительность жизни — 43,1 года (мужчины — 41,84, женщины — 44,39) (все данные на 2005). Территорию Д. населяют множество народностей, принадлежа-

щих в основном к кушитской группе афразийской (семито-хамитской) языковой семьи: ок. 88% населения составляют сев. сомалийские народы, в т. ч. 40% исса (народности абгаль, далол и др.), 48% афаров (араб. данакиль). Арабы составляют 7,5%, к некоренным национальностям относятся 4,5% населения, это европейцы (преимущественно французы и итальянцы, реже греки), эфиопы, индопакистанцы и др. Более 100 тыс. чел. ведут кочевой или полукочевой образ жизни. Языки межнационального общения — арабский, сомали и афарский. Городское население составляет ок. 70% (2005), большинство проживает в столице.

Государственное устройство. Д. — унитарная президентская республика. Согласно Конституции Д., принятой 4 сент. 1992 г., президент является главой правительства и верховным главнокомандующим Вооруженными силами. Он избирается путем всеобщего тайного голосования на 6 лет с правом занимать этот пост максимум 2 срока. Законодательные функции осуществляет однопалатное Национальное собрание, состоящее из 65 депутатов, к-рые избираются всеобщим тайным голосованием на 5-летний срок. Исполнительная власть принадлежит Совету министров, подотчетному президенту. Страна разделена на 5 округов, управляемых т. н. комиссарами — префектами, одновременно являющимися и мэрами окружных центров. Каждый округ подразделяется на муниципалитеты. Судебная система основывается на мусульм. и традиц. (обычном) совр. праве. Действуют Верховный суд шариата, Высший апелляционный шариатский суд, называемый также Трибуналом безопасности, уголовные суды округов, а также суды по проблемам труда. Мин-во юстиции принимает меры по формированию в стране единой правовой системы.

Религия. Подавляющее большинство жителей Д. исповедуют ислам; 94% населения — мусульмане, преимущественно сунниты. Представители нек-рых народностей сохраняют приверженность традиц. верованиям, исповедуя в то же время ислам. Христиане составляют 5% населения, в основном это представители нехалкидонской Эфиопской Церкви (3,5%) и Римско-католической Церкви (1,4%), число исповедующих проч. христ. конфессии не пре-





вышает 0,1%. Ок. 0,8% населения не причисляют себя к приверженцам к.-л. религии. Крайне незначительное число исповедует индуизм или новые религ. движения, такие как бахаизм (см. *Бахаи религия*).

Христианство. Христиане живут в основном в столице. Правосл. приход, подчиненный Греческой Православной Церкви Александрийского Патриархата, окормляет греков, живущих в стране.

Нехалкидонские исповедания представлены общинами Эфиопской Церкви, общее количество приверженцев к-рой составляет ок. 20–25 тыс. чел., в основном этнических эфиопов-амхарцев.

Римско-католическая Церковь имеет в Д. 6 приходов, образующих еп-ство Джибути, 7 священников, 9 монахов, 19 монахинь. Общее количество католиков — ок. 8 тыс. чел., большей частью это работающие в Д. французы.

Протестант. деноминации представлены Протестантской церковью Джибути, выделившейся в 1940 г. из Реформатской церкви Франции и насчитывающей не более 100 верующих. Помимо того, в Д. с сер. 70-х гг. действуют 2 эфиоп. лютеран. общины, объединяющие ок. 150 чел., а также т. н. Миссионерская команда Красного моря (*Red Sea Mission Team*), насчитывающая ок. 100 чел.

Ислам. Мусульмане принадлежат преимущественно к суннитам ханафитского и шафиитского толков — к братствам кадирия, салихья, рифайя. Шииты малочисленны, в основном это выходцы из Индии. Есть незначительное количество представителей псевдоисламской секты Ахмадия. Общее количество мусульман — от 660 до 700 тыс. чел.

История. Территория Африканского Рога, на к-ром расположено совр. Д., была заселена в древности. Здесь пересекались торговые пути, соединяющие Средиземное м. и Индийский океан. С IV в. до Р. Х. купцы из Египта, Финикии, Греции, Индии, Персии и Юж. Аравии вели торговлю с гос-вом Пунт, к-рому предположительно с III по I тыс. до Р. Х. принадлежала территория совр. Д. Продавали слоновую кость, золото, изумруды, пряности, благовония и проч.

Состав населения Сев.-Вост. Африки (в т. ч. Африканского Рога) на рубеже Р. Х. формировался под влиянием 2 миграционных факторов:

в VIII–VII вв. до Р. Х. сабейского, в кон. IV — нач. III в. эллинистического. Переселенцы принесли с собой высокоразвитую культуру, которая в посл. смешалась с культурой местных кушитских народов. В течение неск. столетий были основаны города колонистов, постепенно вставшие на путь самостоятельного хозяйственного и культурного развития. Ок. I в. по Р. Х. колонии переросли в значительное независимое гос. образование — *Аксумское царство*, достигшее расцвета в III–VI вв. В IV в., в правление царя Эзаны, в результате длительных контактов с визант. купцами и путешественниками аксумская знать приняла христианство. В это время границы гос-ва расширились до пределов Баб-эль-Мандебского прол. и зал. Таджура, т. о. территория совр. Д. оказалась в составе Аксума.

В VI в. Аксумское царство потерпело поражение от Персии в борьбе за обладание торговыми путями Красного м. Господство на морях между Африкой, Ближ. Востоком и Индией захватили персы, а с VII в. — арабы-мусульмане, к-рые лишили Аксумское царство выходов к морю. Территория совр. Д. вошла в состав исламских султанатов, сначала Шоа, затем Йифат, созданных арабами после захвата африкан. побережья Красного м. Началось активное распространение ислама, оказавшего значительное влияние на культуру и быт местного населения. Однако на протяжении столетий характерной чертой религ. жизни, особенно у скотоводов-кочевников, оставалось сосуществование традиций ислама и местных языческих верований. В политической жизни султанатов определяющим фактором было соперничество между султанами, светскими правителями, с одной стороны, и эмирами, военачальниками, требовавшими ведения более агрессивной внешней политики, — с другой. Первые старались сохранить мирные взаимоотношения с соседними государствами, основанные на торговле, вторые ориентировались на дальнейшее распространение ислама и войну против соседней христ. Эфиопии. По мере ухудшения экономического положения в султанатах авторитет эмиров рос, а авторитет султанов падал, что привело к популярности идей джихада. Военные действия против Эфиопии в значительной мере ослабили экономичес-

кую мощь султаната Йифат и пришедшего ему на смену султаната Ададь, к-рый потерял власть над побережьем Красного м. у его слияния с Аденским зал. На владение территорией стали претендовать Португалия и Османская империя. В этой борьбе победила Португалия, и ее усилия, направленные на сближение с Эфиопией, привели к созданию на берегу Красного м. португ. владений (Массауа и др.). С сер. XVI до сер. XVII в. эта территория обеспечивала постоянный выход к Красному м. и беспрепятственный контакт португ. метрополии с колониями в Сев.-Вост. Африке. Из Португалии в глубь Эфиопии направлялись католич. миссии иезуитов, целью к-рых было обращение правящих кругов страны в католич. веру и создание Эфиопского униат. Патриархата, подчиненного непосредственно Ватикану. Собственно на побережье Красного м., в т. ч. и на территорию совр. Д., миссионерская деятельность не распространялась. В сер. XVII в. в регионе вновь были воссозданы исламские султанаты.

С XIX в., с началом строительства Суэцкого канала, Африканский Рог стал ареной соперничества европ. стран, Османской империи и Египта. В 1839 г. англичане попытались установить контроль над берегами Аденского зал., захватив на юге Йемена порт Аден. В 1840 г. им удалось распространить свою власть и на африкан. берег, заключив договор о протекторате с султаном Таджуры и получив во владение за 10 мешков риса о-в Муша в зал. Таджура. Однако на обладание данной территорией продолжали претендовать и исламские страны, в 1866 г. Османская империя отказалась от своих прав в пользу Египта, пытавшегося активно конкурировать с Великобританией. В борьбу с последней вступила также и Франция, к-рая с кон. 50-х гг. делала попытки закрепиться на побережье Баб-эль-Мандебского прол. Франц. дипломаты начали вести переговоры с лидерами прибрежных султанатов о возможных формах приобретения земель. 11 мая 1862 г. в Париже делегация афарского султаната Ададь была с почетом принята в салонах Наполеона III. По соглашению, подписанному франц. правительством и лидерами афаров, во владение Франции за 10 тыс. талеров переходила прибрежная территория пустыни и





гавань Обок. 17 нояб. 1869 г. был открыт Суэцкий канал, что стало стимулом для развития экономики и торговли на Красном м. В 1875 г. Египет захватил сев. султанат Таджура с целью сделать его плацдармом для завоевания Вост. Эфиопии. Великобритания актом 1877 г. признала господство Египта над Таджурой, а Франция, к-рая вела войну в Европе, не имела возможности сопротивляться экспансионистской политике Исмаил-паши. Несмотря на то что права на ведение торговых операций были предоставлены французским коммерсантам Мин-вом колоний Франции, в 1873 г. Морское мин-во сделало заявление, что ввиду незащищенности этой территории оно предлагает передать ее Египту. С началом военных действий в Индокитае в 1883–1885 гг. и первых торговых операций на Мадагаскаре франц. администрация решила устроить угольный склад в Обоке, чтобы снабжать суда, минуя обслуживание англичанами в Адене. Видя экономическую перспективу данной инициативы, Леонс Лагард, назначенный правительственным уполномоченным в 1883 г., предложил установить франц. протекторат над всеми территориями, еще не подвластными султанатам, на берегах зал. Таджура. Ему же принадлежала инициатива приглашения католич. священников: из викариата Аравии в Обок прибыли первые католич. миссионеры из ордена Капуцинов меньших братьев. Франция начала активную политику расширения своей колонии, присоединив к ней в 1882 г. порт Сагалло, в 1884 г. султанаты Рахэйта и Таджура, берег между мысом Али и зал. Губбет-Хараб, в 1885 г. султанат Гобад, а в 1887 г. о-в Муша. Лагард установил дружеские отношения с эфиоп. негусом провинции Шоа Сахле Марьямом (с 1889 имп. Менелик II) и по его совету начал осуществлять экономические проекты, взаимовыгодные как для Франции, так и для Эфиопии. Он решил перенести управление из малоблагоприятного для навигации Обока на южный берег зал. Таджура, в поселение Джибути, с дальнейшими планами превращения этого места в «торговые ворота» Красного м.

В 1888 г. был торжественно открыт порт Джибути, что значительно укрепило Францию в ее конкурентной борьбе с Великобританией, Италией

и Египтом. В февр. того же года между Францией и Великобританией был подписан договор, к-рый закреплял юж. границы новой франц. колонии на Африканском Роге. Ее адм. центром в 1892 г. стал порт Джибути, 20 мая 1896 г. эта территория стала называться Французский Берег Сомали. Сев. границы гос-ва фиксировались двусторонними соглашениями от янв. 1900 г. и июля 1901 г. между Францией и Италией, захватившей у Эфиопии весь ее красноморский берег. После образования итал. колонии Эритрея важность порта Джибути увеличилась, т. к. у Эфиопии не было иного выхода к торговым путям в Красном м. Начался быстрый хозяйственный подъем нового гос-ва, основой его стали разработка соляных приисков, добыча жемчуга и торговля через порт Джибути, экономическое значение к-рого с каждым годом росло. Присутствие граждан Франции, задействованных в жизни колонии, повлекло за собой необходимость создания церковно-адм. единицы; 28 апр. 1914 г. из апостольской нунциатуры Галла была выделена апостольская префектура Джибути, к-рую возглавил свящ.-капуцин Паскуале да Люшон.

Важнейшим событием в экономике Французского Берега Сомали и Эфиопии стало офиц. открытие 7 июня 1917 г. строившейся в течение 20 лет железнодорожной линии между портом Джибути и Аддис-Абебой. Осложнение политической обстановки перед второй мировой войной заставило Францию заняться укреплением владений в такой стратегически важной точке, как выход из Красного м. в Аденский зал. Индийского океана. После захвата в 1936 г. Эфиопии фашистской Италией и ее дальнейших претензий на Французский Берег Сомали началась спешная переброска значительных военно-морских сил Франции на военную базу, созданную в Д. еще в 1926 г. В 1940–1942 гг. колония управлялась профашистским правительством Виши. С кон. 1942 г. находилась под контролем антифашистских сил движения «Сражающаяся Франция», с 1944 г. — правительства Французской республики.

В 1946 г. гос-во Французский Берег Сомали получило новый статус и стало заморской территорией в составе Французского Союза. Это отразилось и на церковно-адм. жизни коло-

нии: 14 сент. 1955 г. апостольская префектура Джибути стала самостоятельным диоцезом и получила статус еп-ства Джибути, подчиненного напрямую Ватикану. Его возглавил Анри Бернарден Хофманн, глава префектуры с 1945 г. В 50-х гг. XX в. в Д. росло антиколониальное движение, была создана политическая партия «Демократический союз Сомали» (ДСС), ставившая целью достижение независимости от Франции. В 1958 г. Франция разрешила проведение референдума о предоставлении стране статуса Заморского территориального члена Французского Сообщества, преемника Французского Союза. ДСС отказалась признать его результаты, несмотря на то что референдум существенно расширял права страны в таких представительных органах, как франц. парламент и ассамблея Французского Сообщества. ДСС была запрещена, эмигрировавшие профсоюзные и партийные лидеры продолжали политическую деятельность за границей. Антиколониальное движение за пределами страны выразилось в борьбе, с одной стороны, за объединение с Сомали, с другой — за ориентацию на Эфиопию. Приезд в 1966 г. в страну Ш. де Голля активизировал выступления политических сил, требовавших независимости. Партии, созданные в 60-х гг. на этнической основе («Партия народного движения» (ПНД), «Демократический союз афаров» (ДСА) и др.), образовали в 1966 г. Комитет по координации, сумевший добиться проведения референдума о статусе колонии, к-рый состоялся в марте 1967 г. Его результат показал, что лишь 40% населения поддерживают идею полной независимости. Тем не менее с 1967 г. страна стала называться Французская Территория Афаров и Исса (ФТАИ), ей были предоставлены права расширенной автономии. Инициатором борьбы за полную независимость стала созданная в 1972 г. Африканская народная лига за независимость (АНЛИН, до 1975 Африканская народная лига). В это время в стране проповедовали протестант. миссионеры, прибывшие из Эфиопии, а также представители т. н. Миссионерской команды Красного моря, организованной в США для работы среди исламского населения Сев.-Вост. Африки.

8 мая 1977 г. был проведен референдум по вопросу предоставления





стране полной независимости, на к-ром 98,7% населения дали положительный ответ. Независимое гос-во Республика Джибути было провозглашено 27 июня 1977 г., его президентом стал председатель ЛПАИ Хасан Гулед Аптидон. Самой большой проблемой, с к-рой столкнулось Д., стала необходимость разрешения этнических противоречий между исса и афарами, из-за к-рых первые годы независимости постоянно происходили правительственные кризисы. 4 марта 1979 г. ЛПАИ была преобразована в Народное объединение за прогресс (НОП) во главе с Гуледом Аптидоном. На выборах 12 июня 1981 г. он был переизбран на новый президентский срок, после чего в стране была введена однопартийная система. Следующие выборы, состоявшиеся 24 апр. 1987 г., были безальтернативными, за Гуледа Аптидона проголосовали 99,23% избирателей, тем не менее в стране оставалась напряженность в отношениях между афарами и исса. Наиболее значимой силой, выступавшей против правительства в 1-й пол. 90-х гг., стала военная группировка афаров «Фронт за восстановление единства и демократии» (ФВЕД). В 1992 г. правительству под давлением международных орг-ций пришлось вернуться к многопартийности. На президентских выборах 7 мая 1993 г. вновь победил Гулед Аптидон, что вызвало продолжение вооруженного сопротивления властям со стороны оппозиции, в первую очередь ФВЕД. Правительству пришлось начать с ФВЕД переговоры, закончившиеся в 1996 г. признанием этой орг-ции легальной партией. Умеренное крыло ФВЕД на парламентских выборах 1997 г. выступило в коалиции с правящим НОП, в то время как радикальная часть партии продолжала вооруженное сопротивление властям до подписания мирного соглашения в мае 2001 г. 9 апр. 1999 г. состоялись очередные президентские выборы, на которых, получив 74,4% голосов, президентом был избран кандидат от коалиции НОП-ФВЕД Исмаил Омар Гулле. 10 янв. 2003 г. прошли очередные парламентские выборы, к-рые в условиях бойкота нек-рыми оппозиционными партиями (ДСА, ФВЕД и др.) закончились победой правящего НОП. При финансовой помощи МВФ началась реализация экономических реформ, рассчитанных

на срок до 2010 г., целью к-рых являются повышение уровня жизни, борьба с безработицей, решение продовольственной проблемы. Основными экономическими партнерами Д. являются Франция, ОАЭ и Саудовская Аравия. На последних президентских выборах 8 апр. 2005 г. победу вновь одержал Омар Гулле.

Религиозное законодательство.

Согласно Конституции от 4 сент. 1992 г., Республика Джибути — светское демократическое гос-во, в к-ром взаимоотношения религии и гос-ва регулируются законодательными нормами общего права. Ст. 1 § 1 гарантирует равенство всех граждан перед законом независимо от их вероисповедания и религ. убеждений, гарантирует свободное отправление религ. обрядов. Ст. 1 § 6 утверждает, что деятельность партий и орг-ций не должна отражать интересы к.-л. религии. Ст. 2 § 11 Конституции Д., закрепляющая религ. права отдельного лица, гарантирует свободу мысли, совести и вероисповедания, а также право на публичное выражение и пропаганду религ. взглядов. Лит. *Trimingham J. S.* The Christian Church and Missions in Ethiopia (includ. Eritrea and the Somalilands). L., 1950; *Poinsot J.-P.* Djibouti et la Côte française des Somalis. P., 1964; *Thompson V., Adloff R.* Djibouti and the Horn of Africa. Stanford (Calif.), 1968; *Brunschwig H.* Une colonie inutile: Obock (1862–1888) // Cah. d'études africaines. P., 1968. N 29. P. 32–47; *Хазанов А. М.* Экспансия Португалии в Африке и борьба африканских народов за независимость в XVI–XVIII вв. М., 1976; *он же.* Борьба между Португалией и Османской Империей за Индийский океан: XVI в. // Новая и новейшая история. 2003. № 6. С. 59–77; *Leymarie Ph.* La republique de Djibouti entre l'Afrique noire et le monde arabe // Revue française d'études politiques africaines. Dakar, 1977. N 143. P. 58–72; *Кобищанов Ю. М.* Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире. М., 1980; *он же.* Аксум // Африка: Энцикл. М., 1986. Т. 1. С. 226; *Tholomier R.* La Republique de Djibouti // Le Mois en Afrique. P., 1980/81. N 180/181. P. 30–42; *idem.* Quelques aspects ethnologiques et ethnographiques en Republique de Djibouti // Ibid. 1982. N 200. P. 177–186; *Oberlé Ph., Hugot P.* Histoire de Djibouti: des origines à la Republique. P., 1985; *Джибути* // Африка: Энцикл. 1986. Т. 1. С. 471–474; *Schraeder P. J.* Djibouti. Oxf.; *Santa Barbara (Calif.), 1990; In the Shadow of Conquest: Islam in Colonial North-East Africa / Ed. Said S. Samatar. Trenton (N. J.), 1992; Coubba A.* Djibouti: Une nation en otage. P., 1993; *Isichei E.* A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. Grand Rapids (Mich.); Lawrenceville (N. J.), 1995. P. 50–58; *Hastings A.* The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1996. P. 131–150; *Lewis I. M.* Peoples of the Horn of Africa: Somali, Afar and Saho. L., 1998; *Журавлёв В. Л.* Джибути: Справ. М., 2003.

Э. Небольсин

ДЖИВА [санскр. *jīva* — жизнь, живое существо, душа], одно из основных обозначений духовного начала в инд. религиях и философиях, имеющее нек-рое сходство с европ. понятием «душа»; тесно связано с инд. понятием *Атман*.

В литературе *Вед* Д. обозначает «жизнь»; в *Упанишадах* Д. отождествляется с проницающей все живые существа, но не исчезающей после смерти «тонкой» основой всего сущего (Чхандогья-Упанишада. VI 11). В шраманский период инд. культуры, в сер. I тыс. до Р. Х., Д. становится уже предметом философских дискуссий. Один из нормативных философских споров того периода состоялся по вопросу о том, являются ли душа и тело чем-то тождественным («что тело, то и душа»), или они различны («одно — душа, другое — тело»). 1-й позиции придерживались инд. материалисты, Аджита Кесакамабала и его последователи, 2-й — представители дуализма, напр. Пакудха Каччаяна, у к-рого Д. нематериальна и является одной из субстанций «разложения» любой психозонической организации. В «Катха-Упанишаде» «живой Атман» (дживатман), вкушающий плоды деяний, объявляется господином всего, что есть и что будет, и отождествляется с Атманом как таковым; в *Бхагавадгите* Д. — «высшая» природа божества («низшая» конституируется 4 материальными стихиями: пространством, умом-манасом, эгоизмом и интеллектом-буддхи), к-рой поддерживается мир (VII 5). Здесь же впервые развешивается «психогенез»: божество *Кришна* сообщает, что его частица в мире живых становится Д. — «господином», к-рый «тащит за собой» 5 чувств с умом-манасом, воплощаясь и развоплощаясь, предается удовольствиям всех чувств и может быть увиден только теми, чье зрение — знание (XV 7–10). Во входящем в 12-ю кн. «Махабхараты» философском трактате «Мокшадхарма» (Наука об освобождении) Д. трактуется как активное начало, к-рое «заставляет все действовать» (и чье существование выводится именно из наличия действия в этом мире); оно наделено сознанием и противопоставляется (что самое главное) Высшему Атману, приводящему в движение 7 миров (Махабхарата. XII 233. 20, ср. 244. 11). Только теперь к Д. подходит широко применяемое





определение «индивидуальная душа», поскольку ее онтологическим коррелятом становится «душа универсальная».

Учение о Д. организует основную смысловую структуру философии и религии *джайнизма*. Уже в канонической пракритской «Уттараджджхьянасутте» (XXVIII 14) была представлена онтологическо-соте-риологическая категориальная система джайнизма из 9 составляющих, а именно: Д. как субстанции, не-души (субстанции материи, пространства, начал движения и покоя), закабаления Д. тонким кармическим веществом, добродетели, порока, притока в душу кармического вещества, приостановления этого потока, окончательного его прекращения и освобождения. Так, мироздание в джайнской перспективе есть «история души», к-рую при максимально полном распределении параметров можно понять как начальное (точнее, безначальное) совершенное состояние Д., условие ее пребывания в материальном мире, механизм ее закабаления им, средства устранения этого закабаления и, наконец, конечный результат применения этих средств — возвращение Д. в свое безначальное совершенное состояние. При этом джайнская Д. в наибольшей степени близка к европ. понятию души «скоординированностью» с телом, что находит выражение в каноническом учении о наличии у нее цветных «аур» — души могут быть черного, темно-синего, серо-сизого, оранжевого (желтого), розового и белого оттенков — в зависимости от их склонностей и деятельности (заимствование из *адживикизма*, с которым джайнизм был изначально связан «родственными узами»).

Согласно джайнскому философу Умасвати (II–III вв.), Д. могут существовать в 5 состояниях по отношению к *сансаре* — подавления, разрушения, подавления-разрушения, проявления и изменения. Отличительный атрибут Д. от остальных субстанций — способность к направленному сознанию (упайога). Души делятся на пребывающие в сансаре (далее — на передвигающиеся и неподвижные) и освободившиеся от нее, разумные и неразумные, а также на наделенные различным количеством способностей восприятия. Д. живут в физических телах, могут занимать бесчисленное количество

точек пространства, сокращая и заполняя их области, подобно свету светильника, их назначение в том, чтобы поддерживать друг друга. В восстанавливаемом исходном состоянии Д. становятся сиддхами («совершенными») и вслед. освобожденности от кармического балласта с легкостью восходят «до конца вселенной», но и в состоянии освобожденности не «сливаются», а сохраняют индивидуальные особенности вплоть до различий по полу и образу жизни.

В корпусе текстов виднейшего дигамбарского авторитета Кундакунды (III–IV вв.) учение о Д. значительно уточняется и развертывается. Н. А. Железнова считает, что Д. наделяется следующими основными характеристиками: жизнью, определяемой функционированием от 4 до 10 пран (витальных энергий), сознанием, направленностью сознания, волевой активностью, бестелесностью, неуничтожимостью, соразмерностью телу. При этом сознание настолько существенно для Д. (именно в этом измерении Д. наиболее часто отождествляется с Атманом), что их соотношение трактуется нередко не только как соотношение субстанции и атрибута, но и как чистая идентичность (Правачанасара. I 27–28; II 35). Специальное внимание Кундакунда уделяет вопросу о соразмерности Д. телу, и основное решение его состоит в том, что данную соразмерность можно утверждать только на уровне начальной истины, но не конечной (представление о том, что чем «больше» душа, тем больший размер тела ей требуется для обитания, находит выражение в грандиозных статуях джайнских тиртханкаров и является достоянием обыденного религ. сознания).

Последователи важнейшей ортодоксальной индуистской *даршаны* — *веданты* — соглашались с джайнами в том, что сознание — сущность души (в чем противостояли др. брахманистским школам, напр. *ньяе* и *вайшешике*), но критиковали идеи соразмерности Д. телу, иронизируя по поводу того, как трудно одной и той же перевоплощающейся душе то сжиматься до комара, то расширяться до размеров слона. Тем не менее они сами столкнулись с проблемами более серьезными: как следует мыслить соотношение душ и Мирового Сознания (*Брахман*) и как объяснить существование индивидуаль-

ности первых и универсальности второго? Разные ведантские школы давали разные ответы на эти вопросы, и можно даже сказать, что способы их решения в значительной мере обуславливают «разность» этих школ.

Адвайта-веданта видела в Д. «индивидуальную душу», не знающую о тождественности Атману-Брахману и являющуюся результатом «наложения» на Атман действием *авидьи* ограничительных психофизических факторов. Вначале *Гауданада* (Мандукья-карика. III 1–10), а затем и *Шанкара* (Брахмасутрабхашья. II 2. 17) уподобляют мнимую в конечном счете множественность Д. «раздробленности» мирового пространства на «пространства, занимаемые горшками». Аналогия наглядная и, казалось бы, убедительная, но сразу же встал вопрос о том, благодаря чему происходит это дробление пространства как такового на «пространства в горшках». Ответ был найден: благодаря действию авидьи, или неведения (ср. определение Д. в псевдошанкаровской «Таттвабодхе» как Атмана, привязанного к телу и ограничиваемого неведением). Но тут же встал следующий вопрос: где «размещается» само это неведение — в Д. или в Брахмане? Так, Мандана Мишра (VII–VIII вв.) считал, что неведение как «отрицательная сущность» может находиться в любых логических отношениях с чем угодно (Брахмасиддхи. I 11). При этом он игнорировал логический круг, возникающий вслед. того, что множественность Д. обуславливает неведение, к-рое в свою очередь обуславливает саму эту множественность. Его поддержал и Вачаспати Мишра (IX–X вв.), предложив различать «корневое неведение», ответственное за эту множественность, и «индивидуальные неведения», определяющие существование каждой Д. по отдельности. Однако современник и оппонент Манданы Мишры Сурешвара настаивал на том, что источником множественности душ через «локализованное» в нем неведение является Брахман. Это мнение вызвало резонные возражения, ибо указанная «локализация» неведения наряду с соизволением на ложную множественность душ должна Брахмана компрометировать. К Шанкаре восходит и др. аналогия, с к-рой адвайтисты работали для уточнения соотношения Д. и Брахмана: «Джи-





ва — только отражение высшего Атмана» (Брахмасутрабхашья. II 3. 50). Она легла в основу концепции бимбапратибимбавада («учение об образе и прообразе»), развиваемой Пракашатманом (X в.), а затем Сарваджнянтманом (XI в.). Хотя логически из данной схемы должно следовать допущение «отдельной реальности» Д. (по образу реального Брахмана), адвайтисты на это пойти не могли вслед. своего принципа абсолютно-го монизма. Потому более перспективными в рамках адвайты оказались «солипсические» способы решения данного вопроса: в трактате «Ведантасиддхантамуктавали» Пракашананды (XV–XVI вв.), настаивавшего на том, что множественность Д. просто иллюзорна, а мир есть порождение единственного Сознания, и у Апшай Дикшиты (XVI–XVII вв.) в доктрине экадживавада («учение о том, что есть только одна душа»), уже прямо предполагавшей одушевление всех тел одной душой и произведение ею из самой себя всего универсума субъектов и объектов.

Шанкаровское представление об «образе и прообразе» помогло вишнуитским ведантистам развить концепцию относительно самостоятельного существования Д., укорененной в Брахмане, но все же не иллюзорно отличной от него. В *вишишта-адвайте*, у Рамануджи (XI–XII вв.) и его последователей, Д. суть частицы Брахмана, одновременно составляющие наряду с началами материального мира его «тело», но в отличие от него имеющие свои минимальные (атомарные) размеры, а также способность самостоятельно познавать и действовать. *Нимбарка* (XIII в.), создатель *двайта-адвайты*, настаивавший на том, что Д. и Брахман не могут быть ни слиты, ни изолированы в абсолютном смысле, также обеспечивал «относительно независимый» статус индивидуальной душе. Считается, что его доктрина стимулировала *двайта-веданту*, которая уже в лице Мадхвы (XIII–XIV вв.) разработала полуфаталистическое учение о зависимости Д. от Брахмана, к-рое, однако, означало ее онтологическую автономность: быть зависимым от чего-то по определению означает не быть тождественным ему. Давно обсуждаемая в индологии возможность влияния на эти направления «теистической веданты» христианства и ислама никак не может считаться исключенной.

Однако основной, пантеистический, контекст инд. религ. мышления все же не позволил им приблизиться к тому аутентичному решению онтологического соотношения души и Бога, к-рое следует из творения первой по образу и подобию второго. Лит.: *Organ T. W. The Self in Indian Philosophy. The Hague, 1964; Исаева Н. В.* Шанкара и инд. философия. М., 1991; *Железнова Н. А.* Учение Кундакунды в филос.-религ. традиции джайнизма. М., 2005.

В. К. Шохин

ДЖИВАНМУКТА (инд.), человек, освободившийся от *сансары* при жизни — см. в ст. *Мокша*.

ДЖИЗЬЯ, подушная подать с иноверцев в исламских странах. Происхождение термина обычно связывается с корнем «джаза-» (возмещать, компенсировать), однако нек-рые исследователи этимологически возводят его к визант. административно-фискальному понятию «демозия».

Подушная подать существовала и в Византийской, и в Сасанидской империях, т. о., исламское гос-во лишь воспроизвело фискальный институт, освободив единоверцев-мусульман от выплаты «унизительного» налога.

Термин «Д.» встречается в Коране, где правоверным предписывается сражаться «с теми, кто не верует в Аллаха и в Последний день... и не подчиняется религии истинной — из тех, кому ниспослано Писание, пока они не дадут откупа [джизы] своей рукой, будучи униженными» (IX 29), но даже средневек. правоведы сомневались в том, что в данном случае подразумевается определенная подать, а не просто воздаяние.

В ранних исламских источниках подушный налог с немусульман обозначался термином «джалийя» от араб. глагола «джала» (уходить, странствовать), что было связано с указом халифа Умара I (634–644) об изгнании христиан и иудеев с Аравийского п-ова. В сведениях, относящихся к VII в., Д. постоянно смешивается с земельным налогом (хараджем), поскольку все подати с завоеванной территории рассматривались как дань с иноверцев. В результате смешения понятий появляются такие поливалентные термины, как «харадж с головы» или «поземельная джизья».

В VIII в. происходит окончательное выделение Д. в особый налог. В этот период исламское законода-

тельство определяет Д. как подать, уплата к-рой обуславливает обретение немусульманами статуса покровительствуемого населения (зимми), т. е. права пользоваться на земле ислама безопасностью жизни и имущества, а также свободой вероисповедания. Кроме того, выплата Д. рассматривалась как своеобразный откуп от несения военной службы, в то время как мусульмане должны были по призыву властей выступать с оружием в руках на борьбу с врагом. От Д. освобождались христиане, воевавшие в мусульм. армии, женщины, несовершеннолетние дети, старики, инвалиды, умалишенные, нищие и рабы. Ни мусульм. богословско-правовая мысль, ни отдельные правители не имели единой позиции по вопросу о взимании Д. с монахов и духовенства. Т. о., Д. не платили те категории населения, право на жизнь к-рых должно было, хотя и с нек-рыми оговорками, соблюдаться во время *джихада*.

В разные эпохи Д. взималась на основе как индивидуальной, так и коллективной ответственности немусульм. общин. В качестве контроля за своевременной уплатой Д. применялась выдача кусков пергамента, к-рые полагалось оборачивать вокруг шеи, либо проставление особых печатей на запястье или на грудь. Этот знак должен был предъявляться по первому же требованию сборщика налогов. Несмотря на то что одни правоведы считали сам факт уплаты Д. уже достаточным символом торжества ислама, другие требовали, чтобы процедура уплаты Д. еще и унижала достоинство немусульман (кроме причинения физических страданий). В частности, плательщик должен был вручать деньги снизу вверх, получая при этом подзатыльник. Стандартные ставки Д. варьировались в зависимости от благосостояния налогоплательщика, составляя 12, 24 и 48 дирхамов в год (1, 2 и 4 динара для стран с золотым обращением), и сохранялись практически неизменными до XVI в. Большинство исламских богословов и правоведов включали в понятие «Д.» обязательство зимми в течение 3 дней размещать в своих домах и монастырях мусульм. путников и проходящие войска (дыяфа) и снабжать их провиантом (арзак). Резкое падение курса серебряной монеты в османскую эпоху заставило постоянно корректировать ставки Д.





в соответствии с инфляцией. Официально Д. была отменена на территории Османской империи в 1855 г. В наст. время подушная подать с иноверцев не взимается ни в одной из исламских стран.

Лит.: *Абу Йусуф*. Книга ал-харадж. Каир, 1933; *Dennett D.* Conversion and the Poll-tax in Early Islam. Camb. (Mass.), 1950, 1973; *Lökkegaard F.* Islamic Taxation in the Classical Period. Copenhagen, 1950; *Fattal A.* Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Beyrouth, 1986.

Т. Ю. Кобищанов

ДЖИНА (джайн.) — см. в ст. *Джайнизм*.

ДЖИННЫ [ед. ч.— джинни, джин; араб. «иджтана» — быть скрытым, запечатанным], в исламе одна из 3 категорий (2 другие — ангелы и люди) разумных существ, сотворенных Аллахом. Ислам всегда признавал существование Д., кроме некоторых богословов-мутазилитов. Ранние мусульм. философы, включая аль-Фараби, старались уйти от обсуждения этого вопроса, Ибн Сина не признавал существования Д. По мнению же Ибн Халдуна, истинное знание о Д. Аллах оставил самому себе.

Согласно Корану, Д. были сотворены Аллахом из особого бездымного огня, люди — из глины, ангелы — из света (LV 15). Д. жили на земле до сотворения Адама. Они бывают муж. и жен. пола, живут в пустынях, горах и лесах. Способны принимать разные обличья и выполнять любую работу. По приказу Аллаха, согласно Корану, огромное количество Д. служило царю Сулайману (Соломону). Они построили для него храм и дворцы, а также доставили трон царицы Савской (XXXIV). В суре «Джинны» говорится о том, что Коран был ниспослан и Д.: «Скажи: «Открыто мне, что джиннов сонм, услышав чтение, сказали: «Поистине, мы дивный слышали Коран»» (LXXII 1). Часть Д. уверовала и стала распространять ислам, а другие продолжали творить зло, подчинившись иблису (диаволу), став вместе с шайтанами частью его воинства. В одном из аятов говорится, что иблис был сначала Д. (XV 50), а не ангелом. Уверовавшие Д., так же как и люди, спасутся и попадут в рай, другие закончат дни в аду.

Д. играют большую роль в фольклоре мусульм. народов и в народной магии. Они редко помогают человеку, чаще вредят ему, особенно гул (гуль) — Д. жен. пола, живущие в

пустынях, убивающие и поедающие путников, и ифриты — Д. муж. пола, обладающие огромной силой, злобностью и коварством. Большой популярностью пользуются сюжеты о любовных отношениях между людьми и Д., о сокровищах и талисманах Д., о противостоянии Д. и мусульм. аскетов и др. Самым известным сборником подобных историй является цикл сказок «1001 ночь». Классическая араб. поэзия часто обращается к образу Д. Знаменитый Зу-р-Румма (696 — ок. 735), к-рого называют «последний бедуинский поэт», так описывал ночные шорохи в пустыне: «Ночью со всех сторон слышатся голоса джиннов, как будто растения своим шелестом отвечают дневному ветру. Повсюду бормочут они свои заклинания «ханна ва хинна, хинна ва хунна»» (араб.— здесь и там, там и здесь).

Ист.: Коран / Пер. смыслов и коммент.: В. М. Иман Порохова; Гл. ред.: М. С. Аль-Рошд. М., 2005.

Лит.: *Goldziher I.* Abhandlungen zur arabischen Philologie. Leiden, 1896–1899. 2 Bde; *idem.* Vorlesungen über den Islam. Hdb., 1910; *Dermenghem E.* Vies des saints musulmans. Algiers, 1942; *Лэйи Э. У.* Нравы и обычаи египтян в 1-й пол. XIX в.: Пер. с англ. М., 1982; *Пуотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991.

М. Ю. Роцин

ДЖИПША [серб. Ђипша], мон-рь — см. *Дивша*.

ДЖИХАД [араб.— старание, напряжение усилий], в мусульм. традиции борьба за веру как военного, так и иного характера; одна из главных обязанностей мусульманина.

Первоначально под Д. подразумевалась борьба за распространение ислама среди аравийцев-язычников и защита его завоеваний. Коранические предписания относительно Д. носят неоднозначный и порой противоречивый характер. Во многом это зависит от периода создания *Мухаммадом* той или иной суры (меканский или мединский). Так, *Коран* призывает приобщать многобожников к вере мирными средствами, вести с противниками ислама только оборонительную войну, нападать на неверных в любое время и повсюду, исключая лишь священные месяцы.

С течением времени концепция Д. расширяется и углубляется. Разрабатываются понятия «Д. сердца» как борьбы с собственными дурными наклонностями, «Д. языка» («повеление одобряемого и запрещение

порицаемого»), «Д. руки» как применение наказаний к преступникам и нарушителям норм морали и «Д. меча» — вооруженная борьба с противниками ислама. Борцам за веру (муджахидам) уготовано вечное блаженство в раю. Интерпретируя приписываемые Мухаммаду фразы: «Мы вернулись с малого джихада, чтобы приступить к джихаду великому» и «Величайший джихад, в котором сражается человек,— джихад с самим собой», морально-нравственное самоусовершенствование объявлялось «большим джихадом», а война с неверными — «малым джихадом».

В эпоху халифата, объединившего различные народы, конфессии и регионы, концепция Д. была дополнена детальным разработкой следующих понятий: «дар аль-ислам» (земля ислама) — территория господства мусульман, «дар аль-харб» (земля войны) — территория, находящаяся вне мусульм. контроля, и «дар ас-сульх» (земля договора), на которой мусульмане политической власти не имели, но пользовались свободой вероисповедания. Религ. политика на завоеванных территориях, проводившаяся в эпоху раннего ислама, определялась в основном прагматическими соображениями. Перед выбором «меч или ислам» ставились только язычники, что касается «людей Писания» — христиан и иудеев, то они могли получить статус зимми (покровительствуемого населения), к-рое продолжало платить, как и до араб. завоеваний, подушную подать (*джизью*) и при этом сохранять свою религию.

Мусульм. факихи разработали свод правил, связанных с ведением Д. С т. зр. объектов вооруженной борьбы в трудах по фикху (мусульм. праву) различаются 6 типов Д.: против «врагов Аллаха», к-рые преследуют мусульман, против агрессии извне, против вероотступников (напр., лжепророк Мусайлима), против «притеснителя», против разбойников, против монотеистов-немусульман, которые отказываются платить джизью. От участия в Д. освобождались женщины, несовершеннолетние, больные и немощные, умалишенные, слуги и рабы, люди, не имевшие необходимой экипировки и вооружения, выдающиеся религ. авторитеты, те, кто не заручились согласием родителей на участие в Д., должники, не получившие разрешения кредиторов. Вести Д. во





время священного месяца *рамадан* можно было только в том случае, если противник нападал первым («закон отщепенца»). В соответствии со стихами Корана: «Сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не преступайте [границ дозволенного]. Воистину, Аллах не любит [преступающих границы]» (II 190) — значительное внимание уделялось разработке свода правил, ограничивающих действия муджахидов в стане противника. Во время Д. запрещалось убивать женщин, несовершеннолетних, дряхлых стариков, инвалидов и умалишенных, монахов и отшельников, а также рабов, если те не сражались против мусульман. Взрослые мужчины, захваченные в плен, могли быть освобождены за выкуп или обменены на пленных мусульман, превращены в рабов или казнены. Если военнопленный приговаривался к смерти, то до выполнения приговора никто не имел права калечить его и подвергать физическим мучениям. Военнопленных, перешедших в ислам до объявления приговора, освобождали. Имущество противника подлежало конфискации либо уничтожению. Исламская юриспруденция предусматривала возможность приостановления Д. и заключения перемирия на определенный срок, в случае если перевес сил был не на стороне мусульман.

Правила, касающиеся концепции Д. и регулирующие взаимоотношения мусульман с внешним миром, составили базу исламского международного права. В период оформления исламской государственности Д. стал знаменем завоевателей, позднее освящал территориальную экспансию мусульм. держав. В колониальную эпоху идеи Д. использовались для противодействия экспансии Запада. В наст. время лозунг всемирного торжества ислама с помощью Д. используется только фундаменталистскими группировками экстремистского толка. Мусульм. идеологи все больше отдают предпочтение интерпретациям Д., не связанным с войной. В широком смысле слова Д. называют усилия по укреплению национального суверенитета для достижения военной мощи и осуществления программ социально-экономического развития (борьба за ликвидацию неграмотности, за урожай, за продвижение на рынок национальных товаров, против бедности, эрозии почв и т. п.).

Лит.: *Khadduri M.* War and Peace in the Law of Islam. Baltimore, 1962; *Morabia A.* La notion de gihad dans l'Islam médiéval: Des origines à al-Gazâlî. Lille, 1975; *Ferguson G.* War and Peace in the World's Religions. L., 1977; *Peters R.* Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague, 1979; *Грюнебаум Г. Э.* Классический ислам: Очерк истории. М., 1988; *Сюкияйнен Л. Р.* Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997.

С. А. Кириллина, Т. Ю. Кобищанов

ДЖНЬНА МАРГА (инд.) — см. в ст. *Тримарга*.

ДЖОАДЖУ-ДЕ-СУС [румын. *Geoagiu de Sus*], румын. село, расположенное на берегу небольшой р. Джоаджу, на вост. склонах гор Траскэу в жудеце Алба, рядом с которым с нач. XVI в. существовал правосл. мон-рь. Его основание между 1522 и 1529 гг. приписывается валашскому господарю Раду де ла Афумаци (1522–1529).

Строения мон-ря с ц. Рождества Пресв. Богородицы были возведены на участке земли, переданном господарю трансильванским воеводой в качестве лена. В румын. историографии утверждается, что в 1-й пол. XVI в. в Д.-де-С., близ мон-ря Рымец, была основана правосл. кафедра. Первым известным по имени епископом, поставленным по распоряжению правительницы Изабеллы Запойяи в мае 1557 г., был Христофор. Однако в документах того времени дважды отмечено, что епископу полагаются все те доходы, какие «установлены издревле», поэтому можно утверждать, что Христофор был далеко не первым архиереем на кафедре и речь может идти о существовании здесь не просто епархии, но правосл. митрополии трансильванских румын. В 1560 г. его сменил еп. Савва, постриженный в монашество в Валахии; в 1561 г. правящим епископом стал Георгий. В апр. 1562 г. трансильванский кн. Янош Жигмонт вновь утвердил правящим еписко-

пом Савву. В нач. 70-х гг. XVI в., после переноса правосл. кафедры в Ланкрэм, близ Алба-Юлии, мон-рь в Д.-де-С. утратил свое значение. С 1698 по 1758 г. мон-рь был униатским, затем снова стал православным. В 1762 г. обитель была разрушена артиллерийским огнем карательных отрядов ген. А. Буццова по приказу австр. властей, проводивших политику по насильственному обращению в униатство правосл. жителей Трансильвании. В 1785 г. восстановленный мон-рь был снова разрушен, уцелел только храм, перестроенный в нач. XVIII в.

В наст. время сохранилась церковь прямоугольного плана с полукруглой апсидой под общей высокой кровлей с широким выносом, характерной для архитектурной традиции Молдавии и Валахии. Колокольня с открытым ярусом звона поставлена над пронаосом. Росписи относятся к времени после эпохи Брынковяну и были выполнены мастерами Иоанном и Нистором в 1724 г. Храм был отреставрирован в 1973–1975 гг. Лит.: *Drăguț V.* Dicționar enciclopedic de artă medievală românească. Bucur., 1976. P. 151; *Păcurariu.* IBOR. Vol. 1. P. 476–477.

ДЖОРДАНВИЛЛСКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (ставропигиальный РПЦЗ), близ сел. Джорданвилл (шт. Нью-Йорк, США). Основан в 1930 г. иером. Пантелеимоном (Нижником) по благословению (1928) архиеп. Североамериканского *Аполлинария (Кошевого)*.

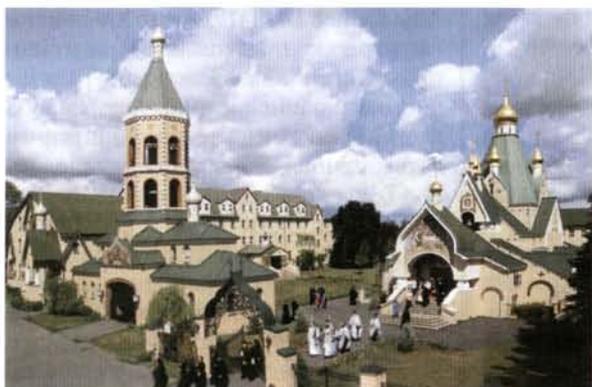
В 1928 г. постриженник Свято-Тихоновского мон-ря (шт. Пенсильвания, США) о. Пантелеимон с неск. единомышленниками решил основать мон-рь рядом с небольшой дер. Джорданвилл. Чтобы приобрести участок земли площадью ок. 300 акров (121 га), они поступили на работу на завод рус. изобретателя И. И. Сикорского. Летом 1930 г. иноки переселились на выкупленный участок. В нач. 30-х гг. со-

Церковь Рождества Богородицы в с. Джоаджу-де-Сус. XVI, нач. XVIII в.



бралась братия, в 1934 г. настоятелем Д. м. стал архиеп. *Виталий (Максименко)*. К весне 1935 г. был построен деревянный





1960 г.— еп. *Аверкий (Таушев)*, с 18 июня 1976 г.— еп. *Лавр (Шкурла)* (ныне митрополит Восточно-

Джорданвиллский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. 1996 г.

американский, Первоиерарх РПЦЗ).

В монастыре почитаются архимандриты *Пантелеимон (Нижник; 1895–1984)*, *Константин (Зайцев)*, постриженник *Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря*, многолетний духовник обители игум. *Филимон (Никитин; 1880–1953)*. Архим. *Киприан (Пыжов; 1904–2001)* организовал в Д. м. иконописную школу, расписал Троицкий собор, трапезную и часть Успенской ц., а также Скорбященский собор (Сан-Франциско), ц. во имя св. Иоанна Кронштадтского (Ютика), ц. во имя прп. Серафима Саровского (Си-Клифф), ц. во имя прп. Сергия Радонежского (Кливленд) и др. Архим. *Киприан* написал также известную икону «Новомученики и исповедники Российские».

Храмы. В 1945 г. было принято решение о строительстве нового, каменного собора во имя Св. Троицы вместо сгоревшего в 1935 г. деревянного. Председателем строительного комитета стал проф. Н. Н. Александров, почетным председателем — архиеп. *Виталий (Максименко)*, товарищем председателя — игум. *Пантелеимон*. В основание храма положены частицы мощей серб. святых *Ангелины, Стефана Дечанского* и архиеп. *Арсения I Сербского*. Строительство и внутренняя отделка Троицкого собора были закончены к осени 1950 г. Настенная роспись и иконы были выполнены иером. *Киприаном (Пыжовым)* и его учеником иеродиак.

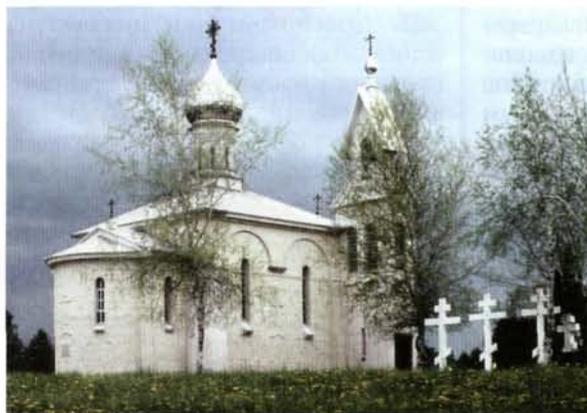
Алипием (Гамановичем). 3-ярусный иконостас сооружен по проекту иером. *Киприана* послушником Петром Понкратовым и иеродиак. *Алипием*. Резное из меди паникадило исполнено по рисунку иеродиак. *Алипия* иеродиак. *Пименом (Качаном)*. Собор построен в стиле шатровых храмов Сев. Руси по проекту архит. Р. Н. Верховского.

14 нояб. 1948 г. архиеп. *Виталием (Максименко)* на нижнем этаже собора был освящен храм во имя прп. *Иова Почаевского*. 26 нояб. 1950 г. состоялось освящение всего Троицкого собора, к-рое возглавил Первоиерарх РПЦЗ митр. *Анастасий (Трибановский)*. На следующий день начался единственный в истории РПЦЗ чин *мироварения*. К осени 1960 г. к вост. части собора были пристроены притвор, увенчанный куполом, и величественный вход с большой двойной папертью. Над дверями написан образ Божией Матери «Знамение», на фронтоне, венчающем вход в храм, над крытой папертью — образ Св. Троицы. Пристройка и храм расписаны в одном стиле. В 1962 г. была закончена роспись притвора. С зап. стороны, слева от паперти, сооружена часовня прп. *Серафима Саровского*. В 1961 г. к алтарной части были пристроены понамарка и ризница, расширенные в 2001 г.

В 1968 г. на монастырском кладбище была заложена, а 26 сент. 1977 г. освящена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (является также храмом-памятником во имя св. Царственных страстотерпцев и иже с ними убиенных, а также «всех в борьбе с безбожным коммунизмом за Россию живот свой положивших, в смуте умученных и убиенных»). Выполнена по проекту архит. В. Глинина в псковско-новгородском стиле. В архитектурном решении церкви автор

удачно использовал древние архитектурные формы северорус. зодчества и нек-рые элементы

Церковь в честь Успения Богородицы Джорданвиллского мон-ря. Фотография. 1996 г.



поздней московской архитектуры. Церковь выложена из белого кирпича. Стены украшены крестиками из выдвинутых

братский корпус на 16 келий с небольшим домовым храмом во имя Св. Троицы. В день Св. Духа 17 июня 1935 г. состоялось освящение храма и новосозданной обители, к-рое совершил архиеп. *Виталий*. В конце литургии возник пожар, новоосвященное здание сгорело. Соседи, семья американцев, к-рые продали братии землю, предоставили им свой дом, где погорельцы и поселились, оборудовав в нем домовый храм. Уже 18 июня того же года архиеп. *Виталий* совершил постриг в мантию 2 послушников. Вскоре мон-рь отстроили, организовали хозяйство, приобрели дополнительные 200 акров земли. К 2007 г. угодья Д. м. включают 715 акров (ок. 280 га) земли, из к-рых 380 акров занимают леса, 335 акров — леса и озера.

Д. м. стал не только духовным, но и церковно-общественным центром рус. зарубежья. В 1948 г. по благословению Архиерейского Синода РПЦЗ при мон-ре была открыта Свято-Троицкая ДС. В стенах мон-ря проводятся пастырские совещания, Свято-Германовские съезды правосл. молодежи. Одним из выдающихся событий стал проходивший в мон-ре III Всезарубежный Собор, заседания к-рого начались 25 сент. 1974 г. Признавая возросшие роль и значение обители как всезарубежного церковного центра, Архиерейский Синод РПЦЗ решением от 2 июня 1967 г. присвоил мон-рю статус ставропигиального. В 2005 г. Д. м. отметил 75-летие со дня образования.

Настоятели и почитаемая братия. Д. м. возглавляли архиереи. После настоятельства архиеп. Восточноамериканского *Виталия (Максименко)* в нояб. 1946 г. в Д. м. прибыли 11 чел. братии во главе с еп. *Серафимом (Ивановым)*, к-рый и был избран настоятелем обители. С 1948 г. Д. м. возглавил архиеп. *Виталий (Максименко)*, с 12 мая



на полвершка тех же кирпичей; по углам — не очень подчеркнутые контрфорсы; окна по-старинному узкие, обрамленные наличниками и выдающимися отлогими подоконниками. Слева от входа колокольня-звонница в псковском стиле. Главка выложена чешуйками из нержавеющей стали. Крест — фигурный, наподобие крестов Благовещенского собора Московского Кремля, с полумесяцем в подножии. Центральная главка, так же как и главки над входом и колокольней, сделаны самим



Часовня во имя прп. Иоанна Рильского и св. прав. Иоанна Кронштадтского
Джорданвиллского мон-ря.
Фотография. 1996 г.

архитектором. Все основные работы по возведению стен, балок и сводов кровли производил инженер И. Г. Гришин и его помощник свящ. Георгий Шереметев. Роспись церкви была начата иером. Алипием (Гамановичем) и закончена архим. Киприаном (Пыжовым).

Братский корпус был заложен 28 сент. 1952 г. архиеп. Виталием (Максименко) и построен к 1958 г. В полуподвальном помещении находятся пекарня, книжные склады и кладовые, на 1-м этаже — типография, трапезная, книжный магазин, на 2-м этаже — канцелярия, фальцовочная и переплетная мастерские, покои настоятеля, на 3-м и 4-м этажах — кельи. В 1987–1988 гг. корпус был значительно расширен, с зап. и вост. сторон пристроены 2 новых крыла. К востоку от Троицкого собора расположено 3-этажное здание семинарии, построенное в 1971 г. На 1-м этаже размещается б-ка, на 2-м — актовый зал и музей, на 3-м — адм. помещения, аудитории и архив.

На 3-м этаже братского корпуса 17 нояб. 1991 г. была освящена часовня во имя прп. старцев Оптин-

ских; иконостас и иконы выполнены иером. Андреем (Эрастовым). К северо-западу от братского корпуса над колодцем поставлена часовня в честь иконы Божией Матери «Животворный Источник», в к-рой почитается одноименная икона работы архим. Киприана (Пыжова). На берегу одного из монастырских озер 16 нояб. 1998 г. освящена каменная часовня во имя прп. Иоанна Рильского и св. прав. Иоанна Кронштадтского, увенчанная чешуйчатой деревянной маковкой с 8-конечным крестом. Роспись в ней выполнена П. Дзубой, а также архим. Лукой (Мурьянкой), иером. Андреем (Эрастовым), свящ. Иаковом Ференсом.

С запада архитектурный ансамбль Д. м. замыкает 2-ярусная шатровая колокольня, построенная по проекту архит. Б. А. Лебединского в окт. 1987 — авг. 1988 г. и освященная 4 сент. 1988 г. Колокольня имеет 2 пристройки, увенчанные позолоченными главками. В юж. пристройке расположена крестильня, расписанная иером. Андреем (Эрастовым). Зап. фронтон в 2006 г. украшен мозаикой «Сошествие Св. Духа на апостолов».

Святые и реликвии. Среди множества святых, хранящихся в Троицком соборе, особо почитаются переданные Патриархом Сербским Варнавой (Росичем) и хранящиеся в отдельном ковчеге частица Креста Господня, камень от Голгофы, частицы мощей св. Иоанна Крестителя, ап. Андрея Первозванного, свт. Григория Богослова, вмч. Пантелеимона, священномучеников Дионисия Ареопагита, Харалампия, свт. Афанасия I Великого Александрийского, мц. Параскевы, св. Кесария Назианского, неизвестного Зографского мученика. На правой стене находятся иконы с частицами мощей преподобных Сергия Радонежского, Германа (Зырянова) Аляскинского, свт. Феофана Затворника; на левой стене — икона с нитью от пояса Богоматери (дар Анановых из Бейрута архим. Константину 28 нояб. 1953), икона прмц. Елисаветы Феодоровны и мц. Варвары с частицами мощей и др. Перед правым клиросом находятся иконы с мощами мч. Трифона и архиеп. Сербского свт. Арсения I; перед левым — икона с мощами св. прав. Иоанна Кронштадтского, ниже — пояс кронштадтского пастыря. На аналое перед левым клиросом находится икона свт. Иоанна (Макси-

мовича) Шанхайского с частицей мощей. Частицы мощей прп. Серафима Саровского у левого клироса были переданы архиеп. Адрианом (Рымаренко). В соборе Д. м. также находится икона свт. Николая Чудотворца с частицей мощей, к-рой имп. св. Николай II благословил Гос. думу.

В нижнем храме прп. Иова Почаевского хранится рака с 88 частицами мощей Киево-Печерских святых, иконы с частицами мощей великомучеников Пантелеимона, Георгия Победоносца, мч. Христофора, святителей Нектария Пентапольского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Феодосия Черниговского, Белгородского Иоасафа (Горленко), сщмч. Иоанна (Поммера) и др. Перед иконой «Новомучеников и исповедников Российских» в особом ковчеге — частицы мощей сщмч. Игнатия Богоносца, св. равноап. Марии Магдалины, свт. Николая Чудотворца, сщмч. Макария, митр. Киевского,



Икона свт. Николая Чудотворца
(с частицей мощей), к-рой
имп. св. Николай II благословил
Государственную думу

святителей Арсения Сербского, Иркутского Иннокентия (Кульчицкого), преподобных Евфимия Великого, Харитона, Кириака, Сергия Радонежского, Амвросия Оптинского и др. В Иовлевском храме находятся также почитаемые образа — список Почаевской иконы Божией Матери и икона «новомученики и исповедники Российские» (письма архим. Киприана).

В Оптинской часовне хранятся частицы мощей апостолов Петра, Павла, Андрея Первозванного, Варфоломея, Филиппа, сщмч. Игнатия Богоносца, вмч. Пантелеимона, вмч.





Варвары, мучеников Трифона, *Георгия Нового*, сщмч. Харалампия, святителей Григория Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, *Григория Паламы*, Афанасия Великого, Иннокентия Иркутского, *Нектария* Эгинского, блгв. кн. *Андрея Боголюбского*, св. прав. *Иоанна Русского*, св. *Алексия*, человека Божия, преподобных Нила Синайского, *Иоанна Лествичника*, Германа Аляскинского, *Даниила* Московского, *Нектария* Оптинского, Амвросия Оптинского, Анатолия Оптинского и мн. др. Здесь же хранятся частицы Креста Господня, камень от Гроба Господня, камень из храма Воскресения Христова в Иерусалиме, камень со Св. Голгофы, камень с судного места, скуфьи святителей Митрофана Воронежского и Феофана Затворника. В типографии Д. м. находится большой образ прп. Иова Почаевского, вывезенный из Почаевской лавры.

Иконописная мастерская Д. м. основана архим. Киприаном (Пыжовым), прибывшим в 1946 г. в Джорданвилл в числе братии Ладомировской (Владимировой) обители во имя прп. Иова Почаевского в Чехословакии. 12 февр. 1997 г. было освящено отдельное здание мастерской.

Из стен мастерской вышла плеяда иконописцев рус. эмиграции; среди них — архиеп. Чикагский и Детройтский Алипий (Гаманович), расписавший монастырскую Успенскую ц. и кафедральный собор (Чикаго), иером. Андрей (Эрастов), расписавший собор Александра Невского (Лейквуд), и др. Иконописцы Д. м. расписали Троицкий собор, Успенскую ц. и трапезную мон-ря, Скорбященский собор (Сан-Франциско), выполнили иконостас и икону «Все святые, в земле Российской просиявшие» в синодальном соборе (Нью-Йорк), иконостасы Архангело-Михайловского собора (Патерсон), храма св. прав. Иоанна Кронштадтского (Ютика) и др. Мастерами Д. м. написаны известные в России и зарубежье иконы «Новомученики и исповедники Российские», «Царственные мученики», «Собор Оптинских старцев», свт. Иоанна Шанхайского, блж. Ксении Петербургской, св. прав. Иоанна Кронштадтского и др.

Типография. В 1918 г. была закрыта типография Почаевской лавры, но впосл. возобновлена бывш. насельником лавры архим. Виталием (Максименко) в основанном им на



вал каноническое право, патрологию, догматическое богословие и др. Став Первоиерархом РПЦЗ, митр. Лавр является ректором семинарии. Дека-

*В типографии
Джорданвиллского мон-ря.
Фотография. 1947 г.*

нами семинарии были проф. Н. Н. Александров, И. И. Марр, Е. Е. Алферьев и Е. И. Клар, архим. Лука (Мурьянка) (к 2007).

В семинарии преподавали архиепископы Аверкий (Таушев), Алипий (Гаманович), еп. Митрофан (Зноско-Боровский), архим. Константин (Зайцев), протопр. М. Помазанский, Н. Д. Тальберг, И. М. Андреевский, Е. Е. Алферьев и др.

В 1954 г. по благословению архиеп. Виталия (Максименко) было установлено особое празднование в честь святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, к-рые считаются покровителями семинарии.

В ДС в течение 5 лет изучаются как богословские, так и общеобразовательные гуманитарные дисциплины. За исключением 1-го курса, все предметы преподаются на рус. языке. Проживая на территории мон-ря, семинаристы несут клиросное и др. послушания. После успешного окончания выпускники получают амер. диплом бакалавра богословских наук. В 80-х гг. в семинарии действовали пастырские курсы на англ. языке для новообращенных в Православие американцев. Также действует заочная 2-летняя программа на рус. и англ. языках, после окончания к-рой выпускники аттестуются сертификатом богословских наук. При семинарии существуют архив, б-ка, музей, летняя церковнопевч. школа, регулярно проводятся историко-богословские конференции, «круглые столы», выставки и др. мероприятия. В 2003 г. учреждено отдельное издательство семинарии. В 2005 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II совместно с МДА при последней учрежден Центр изучения церковной истории рус. зарубежья.

Библиотеки, архив, музей. В основу коллекции монастырской б-ки легли поступления от Е. Александровой, жены 1-го декана семинарии, и

Карпатах мон-ре прп. Иова Почаевского (Чехословакия). После 1945 г. типография прп. Иова Почаевского была перевезена и в 1947 г. возобновлена в Д. м. В типографии печаталась духовная лит-ра для рус. эмиграции и миссионерская лит-ра на англ. языке. Большое количество духовной лит-ры направлялось и в СССР. Среди книг, выпущенных типографией, — сб. жизнеописаний, составленный протопр. М. *Польским*, «Новомученики Российские» (1949–1957. 2 ч.), иером. Алипия (Гамановича) «Грамматика церковнославянского языка» (1955), архиеп. Аверкия (Таушева) «Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета» (1956. 2 ч.), протопр. М. *Помазанского* «Православное догматическое богословие» (1963), учебник прот. С. *Слободского* «Закон Божий» (1967), «История христианской Церкви» Н. Д. *Тальберга*. В типографии выпускаются периодические издания — «Православная Русь», «Православная жизнь» (прил. к «Православной Руси»), «Orthodox Life» (с 1950), ежегодный сб. «Православный путь» и «Троицкий церковный календарь», а также офиц. орган Архиерейского Синода РПЦЗ «Церковная жизнь».

Свято-Троицкая ДС — единственное высшее учебное заведение РПЦЗ — находится на территории Д. м. Открыта указом Архиерейского Синода РПЦЗ от 12 окт. 1948 г. Вскоре получила офиц. признание и регистрацию от аккредитационной инстанции учебных заведений шт. Нью-Йорк. До 1952 г. ректором являлся архиеп. Виталий (Максименко), с 1 марта 1952 г. — архим. (впосл. архиепископ) Аверкий (Таушев), с 1976 г. — еп. Лавр (Шкурла). В течение мн. лет архиеп. Лавр препода-



от архиеп. Аверкия (Таушева). В б-ке хранятся издания начиная с XVII в., в т. ч. Жития, писания св. отцов, богослужебные книги. Как в монастырской, так и в семинарской б-ке есть редкая и малодоступная в США дореволюционная богословская литература и периодика XVIII–XIX вв., в т. ч. «Православный собеседник», «Рижский епархиальный листок», «Странник», «Русский инок», «Христианин», «Труды КДА», «Санкт-Петербургский духовный вестник» и др. К 2007 г. в б-ках мон-ря и семинарии хранится ок. 50 тыс. томов.

С 1983 г. существует архив семинарии (т. н. Архив рус. эмиграции). Помимо частных фондов, уникальных книжных изданий рус. диаспоры архив включает коллекцию редких периодических изданий России, как дореволюционных, так и периода гражданской войны. К 2007 г. в архиве числится более 600 наименований, включая издания, выходившие на занятых Белой Армией территориях. В архиве хранятся фонды с перепиской И. А. Бунина, И. С. Шмелёва, М. А. Алданова и др. писателей и деятелей культуры. Особый интерес вызывают фонды историков-исследователей В. А. Мавевского, Тальберга, А. Свитича, В. И. Алексеева. Архив содержит также обширные коллекции фотоматериалов.

17 июня 1984 г. при семинарии и Д. м. был открыт Музей рус. истории. Однако еще до офиц. открытия музея стали поступать пожертвования. Кнж. В. К. Романова в 1973 г. передала в музей семейные реликвии. В музее представлены золотые и серебряные изделия, иконы, предметы церковного обихода, ордена, др. знаки отличия, боевые знамена, напр. Корниловского ударного полка, и др. Среди экспонатов — наперсный крест Киевского митр. *Владимира (Богоявленского)*, панагия Курского еп. *Феофана (Гаврилова)*, предметы, принадлежавшие царской семье, в т. ч. найденные в Ипатьевском доме Екатеринбурга. Экспонаты поступали в музей от рус. эмигрантов из Сев. Америки и др. стран, среди жертвователей числились кнж. Вера Константиновна Романова (младшая дочь вел. кн. Константина Константиновича), вел. кнг. Ксения Александровна, Тихон Куликовский (сын вел. кнг. Ольги Александровны), кн. Теймураз Багратион-Мухранский, княгини Н. Святополк-Мирская, О. Оболенская и др.



Богослужение в Троицком соборе
Джорданвиллского мон-ря.
Фотография. 1996 г.

Некрополь, расположенный в полумиле к северу от мон-ря, основан в 1936 г., делится на 2 части: «старое» и через дорогу от него обширное «новое» кладбище с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. На этих участках преобладают захоронения мирян и белого духовенства.

Собственно монастырское «братское кладбище» находится за алтарной частью Троицкого собора. Здесь покоятся братья и архиереи рус. зарубежья, в т. ч. архиепископы Североамериканский *Аполлинарий (Кожевой)*, Детройтский Иероним (Чернов), Чикагский Григорий (Борискевич), Каракасский Серафим (Свежевский), Лос-Анджелесский Антоний (Синкевич), Буэнос-Айресский *Афанасий (Мартос)*, еп. Сизятлский Нектарий (Концевич). Под алтарем Троицкого собора сооружены 2 склепа, в которых покоятся останки Первоиерарха РПЦЗ митр. Анастасия (Грибановского), архиепископов Сан-Францисского Тихона (Троицкого), Сиракузского Аверкия (Таушева) и духовника обители игум. Филимона. В 2000 г. с сев. и юж. сторон были пристроены еще 2 усыпальницы, в юж. покоятся останки иконописца архим. Киприана (Пыжова), в сев. погребены митр. *Филарет (Вознесенский)* и архиеп. Западноамериканский Антоний (Медведев).

Богослужебные особенности. Д. м. отчасти является преемником Ладомировского во имя прп. Иова Почаевского мон-ря в Карпатах. Этим

объясняется наличие в богослужебной жизни мон-ря нек-рых традиций Юго-Зап. Руси и, в частности, Почаевской лавры, в т. ч. особое почитание прп. Иова и Почаевской иконы Божией Матери. Прп. Иову посвящен нижний монастырский храм, где хранятся чудотворный список с Почаевской иконы и типография. В день праздника Успения Пресв. Богородицы Почаевская икона из Иовского храма крестным ходом переносится в кладбищенскую Успенскую ц., где образ остается до праздника прп. Иова 28 авг./10 сент., а затем возвращается в Д. м. В этот день она воздвигается и народ проходит под иконой. Накануне совершаются молебен и акафист прп. Иову. К традициям Юго-Зап. Руси восходит также обычай использовать на Пасху белые, а не красные, как в России, облачения.

Арх.: Арх. Св.-Троицких мон-ря и семинарии. Лит.: *Аносов И., прот.* К освящению Св.-Троицкого храма в Джорданвилле. Джорд., 1950; *Константин [Зайцев], игум.* Новопреставленный игум. Филимон [Никитин] // Правосл. Русь. 1953. № 8; Памяти игум. Филимона «Валаамца», блаженно почившего в 1953 г. в Св.-Троицком мон-ре. Джорд., 1954; Праздник Св.-Троицкой ДС // Там же. 1954. № 4; Игум. Киприан — архимандрит // Там же. 1960. № 23. С. 12; *Тальберг Н. Д.* Памяти архиеп. Виталия // Там же. 1960. № 6. С. 6–8; *Колесников А. М., свец.* Св.-Троицкий мон-рь в США // Хранилища памятников культуры и истории Зарубежной Руси. Сан-Франциско, 1966. С. 57–58; Св.-Троицкий муж. мон-рь в Джорданвилле, шт. Нью-Йорк // Русская Православная Церковь за границей, 1918–1968. Н.-Й., 1968. Т. 2. С. 782–803; *Бобров Н.* Краткий ист. очерк строительства Св.-Троицкого мон-ря. Джорд., 1969; [То же]: Краткий ист. очерк строительства Св.-Троицкого мон-ря. Джорд., шт. Нью-Йорк, Сев. Америка / Собр., перепеч. и доп.: архим. Пантелеимон [Нижник]. Джорд., 1978; *Киприан [Пыжов], архим.* Новый храм в Св.-Троицком мон-ре // Правосл. Русь. 1970. № 18. С. 8–9; *он же.* Освящение храма в Св.-Троицком мон-ре // Там же. 1977. № 19. С. 9–10; *Аверкий (Таушев), архиеп.* Св.-Троицкая духовная семинария — ее значение, цели и задачи // *Он же.* Современность в свете Слова Божия: К 25-летию служения в Америке в Св.-Троицком мон-ре: Слова и речи. Джорд., 1975. С. 7–15; Небо на земле: К 25-летию освящения Св.-Троицкого храма в Св.-Троицком мон-ре в Джорданвилле // Правосл. жизнь. 1975. № 11: Спец. вып. С. 1–33; *Владимир [Сухобок], игум.* Посещение митрической иконы Божией Матери Св.-Троицкого мон-ря // Рус. возрождение. 1984. № 24. С. 96–100; Рус. религиозно-исторический музей в Св.-Троицком мон-ре в Джорданвилле // Часовой. 1984. № 652(6). С. 23; The Museum of Russian History at The Holy Trinity Russian Orthodox Monastery: [Cat.]. Jord., N. Y., 1984; Архим. Пантелеимон, основатель и строитель Св.-Троицкого мон-ря // Правосл. Русь. 1985. № 2. С. 1–3, 16; № 3. С. 3–4, 16; *Келер Л.* Освящение колокольни и празднование 1000-летия Крещения Руси // Там же.

1988. № 17. С. 10–11; Каталог изданий Св.-Троицкого мон-ря. Джорд., 1989; 50-летие священнослужения архим. Киприана [Пыжова] // Правосл. Русь. 1990. № 20. С. 4–5; *Киприан (Пыжов), архим. Мои воспоминания* // Там же. 1991. № 18. С. 13–15; № 19. С. 14–15; № 20. С. 15; № 21. С. 14–15; № 22. С. 14–15; № 23. С. 14–15; Св.-Троицкая духовная семинария. Джорд., 1992; Holy Trinity Monastery. Jord., 1996; *Анатолій мон., Зюба П., Блачев Д.* О строительстве и росписи часовни при Иоанна Рильского и св. прав. Иоанна Кронштадтского // Правосл. Русь. 1999. № 1; *Harbulova L.* Ladomirovske reminiscencie: Z dejin ruskej pravoslavnej misie v Ladomirovej: 1923–1944. Prešov, 2000; М. А. Архим. Киприан (Пыжов): Жизнь и служение архим. Киприана // Правосл. Русь. 2001. № 7; *Фомин С. В.* Джорданвилльский отшельник: Архим. Константин (Зайцев) // Трибуна рус. мысли. М., 2002. № 2. С. 70–81; Встреча с редакцией периодических изданий Св.-Троицкого мон-ря в Джорданвилле (США) // Там же. 2003. № 2(6). С. 181–185; *Глазков К. В., Вениамин (Гомартелли), мон., Всеволод (Филиппов), инок.* История Св.-Троицкой семинарии, 1948–2003. Джорд., 2003; *Евтихий (Довганюк), иером.* Проект путеводителя по некрополю Св.-Троицкого мон-ря. Джорд., 2005; Памятка к 75-летию Св.-Троицкого мон-ря, 1930–2005. Б. м., 2005; *Цуриков В. А., диак.* К вопросу об архивном наследии зарубежного православия // Новый Журнал. Н.-Й., 2005. № 241. С. 313, 314; *он же.* Блаженнейший митр. Антоний (Храповицкий) и его служение Русской Церкви в изгнании // Митр. Антоний (Храповицкий) — Архипастырь рус. рассеяния: Кат. выст. Б. м., 2006. С. 35–37, 47–54; *он же / Tsurikov V. A.* «Hidden Slavica: Coll. of Slavic Religious, Ethnic, and Cultural Materials at Holy Trinity Seminary and Monastery» // Slavic and East European Information Resources. Binghamton (N. Y.), 2006. Vol. 7. N 2/3: Tracking a Diaspora: Emigres from Russian and Eastern Europe in the Repositories / Ed. A. Shmelev. P. 29–48; *он же.* «Как хорошо, что у Вас музей открылся — это действительно маленькое чудо!»: Наследие кнж. Веры Константиновны в коллекциях Джорданвилля // Каталог выст., посвящ. кнж. Вере Константиновне. [Павловск, 2007. В печати].

Д. П. Анашкин, диак. В. А. Цуриков

ДЖОТТО ди Бондоне [итал. Giotto di Bondone] (1266/67 (?), Колле-ди-Веспиньяно, близ Флоренции — 8.01.1337, Флоренция), итал. живописец, архит. и скульптор, один из основоположников итал. художественной школы.

Современники высоко оценивали творчество Д. и его вклад в формирование национального языка изобразительного искусства, сравнивая его с новаторством *Данте* в области итал. лит. языка. Влияние творчества Д. заметно в искусстве готических мастеров Юж. Франции, Испании, Швейцарии и Германии. По утверждению Ч. Ченнини (XIV в.), Д. перевел «искусство живописи с греческого пути на латинский», придав ему совр. характер, т. е. выработал

новые принципы религ. искусства, отличные от преобладавшего в XII–XIII вв. греко-визант. стиля. В идейную основу творчества Д. легло богословие истории блж. *Августина*, согласно к-рому история есть проявление Божественного Промысла, а история Церкви и жизнь святых — воплощение Града Небесного на земле, а также религ. обновление, связанное с деятельностью св. *Франциска Ассизского* и его последователей. Его искусство отразило новое отношение к личности, не как к вместилищу греха, а как к отражению Божественной мудрости. Земной путь Христа и Девы Марии, жизнь подвижников веры, святых и мучеников, изображенные с «документальной» точностью, стали зримым воплощением праведной жизни, наставлением и нравственным примером. Искусство Д. характеризуется эмпирическим реализмом, присутствием готике, и интересом к опыту античных и раннехрист. мастеров. Последний позволил ему достичь художественно убедительного синтеза историзма, реалистической достоверности и идеализации образов, позволявшего в равной степени выражать в божественном земное, а в земном — божественное.

Индивидуальный стиль Д. сформировался под влиянием искусства Чимабуэ, у к-рого, согласно Л. Гиберти и Дж. Вазари, он учился, а также в результате знакомства с произведениями рим. мастеров кон. XII в., гл. обр. Пьетро Каваллини, изучения античности, романской пластики и работ совр. ему скульпторов Никколо и Джованни Пизано, Арнольфо ди Камбио. Заказчиками Д. были папская курия и францисканский орден (работы в Ассизи, Римини, Падуе), купцы Барди и Перуцци, ростовщик Энрико Скровеньи, городские коммуны Флоренции и Падуи, неаполитанский кор. Роберт I Анжуйский. Д. возглавлял крупнейшую в Италии мастерскую, его ученики и помощники принимали участие в большинстве выходивших из нее заказов, что затрудняет атрибуцию мн. произведений. Отсутствие документальных источников также оставляет мн. спорных вопросов, особенно в отношении раннего периода творчества Д. Ряд из них прояснила научная реставрация последних десятилетий.

Д. работал в Ассизи с 1292 г., участвуя почти во всех настенных роспи-

сях Верхней ц. Сан-Франческо. Он считается автором отдельных сцен из ВЗ и НЗ в верхних ярусах стен, начатых по инициативе папы Николая IV между 1288 и 1292 г., сочетающих выразительную драматургию Чимабуэ с композиционными и пространственными находками Каваллини, а также сцен из истории праотца Исаака и композиций из цикла земной жизни Христа («Снятие с креста», «Воскресение»). В 1296–1298 гг. по заказу генерала ордена *францисканцев* Джованни ди Мурро Д. и его мастерская написали в нижнем ярусе Верхней ц. Сан-Франческо 28 сцен из житийного цикла св. Франциска, разработав иконографию на основе текста «*Legenda maior de S. Francisca*» (Большое житие св. Франциска) св. *Бонавентуры*. Уравновешенность масс, пространственная определенность, ясные, гармоничные формы позволили добиться цельности художественного решения, воплощенного силами обширной мастерской, доверительной интонации живого рассказа, ее искреннего и просветленного переживания («Св. Франциск проповедует птицам», «Изгнание бесов из Ареццо»), сочетающегося с героикой эпической драмы. С именем Д. связывают также росписи в Нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи (капелла св. Магдалины в сев. крыле трансепта (1313–1314), своды над алтарем (ок. 1334)).

В 1299 г. Д. был призван папой Бонифацием VIII в Рим для росписи ц. Сан-Джованни ин Латерано, где он выполнил фреску «Бонифаций VIII объявляет Юбилей» (сохр. частично). 1300 г. датируют фрагментарно сохранившуюся мозаику «Христос, шествующий по водам» (*Navicella*) для атриума раннехрист. собора св. Петра (Рим, Ватиканские гrotы), изображающую Христа и ладью со святыми — символ спасительной миссии Церкви. Ч. Ньюди датирует мозаику более поздним временем — 1312–1313 гг. (*Gnudi*).

Шедевром Д. являются фрески Капеллы дельи Скровеньи (Капеллы дель Арена) в Падуе, выполненные между 1304 и 1310 гг. по заказу Энрико Скровеньи, — уникальный по целостности художественный ансамбль, включающий более 70 сцен из цикла земной жизни Христа и Богоматери. Помимо художественных достоинств (мастерства в передаче пространственной глубины за

счет чередования планов, пластической определенности объемов, выразительности фигурных групп, тонкого колорита) фрески обладают чертами эпической драмы, созданной для возвышения, поучения и предостережения. Жизнь и Страдания Христа представлены в них как нравственный пример, а Христос – как идеальное воплощение всепобеждающей силы любви и добра. В Падуе Д. участвовал в украшении ц. Сант-Антонио и расписывал Палаццо дела Раджоне (фрески не сохр.).

Ок. 1310 г. он написал для ц. Оньиссанти (Всех святых) во Флоренции большой алтарный образ «Мадонна на троне» (Галерея Уффици, Флоренция), стилистически близкий к фрескам Капеллы дельи Скровеньи.

Распространению влияния искусства Д. в поздний период способствовали многочисленные заказы из Флоренции, Римини, Милана, Неаполя. Особое место среди произведений этого времени занимают фрески Капеллы Барди и Капеллы Перуцци во францисканской ц. Санта-Кроче во Флоренции, оказавшие большое влияние на формирование местной художественной школы, в т. ч. на творчество Мазаччо и *Микеланджело*. Росписи Капеллы Перуцци посвящены ап. Иоанну Бого-



Воскрешение св. Лазаря.
Роспись Капеллы дельи Скровеньи
(Капеллы дель Арена) в Падуе.
Между 1304 и 1310 гг.

слову и св. Иоанну Крестителю, более поздние фрески Капеллы Барди – истории св. Франциска. Проработка архитектурных фонов позволяет выявить глубину пространства, акцентированная светотеневая моделировка форм и смягчение контуров придают убедительности фигурам, отмеченным естественностью



Мадонна на троне.
Икона. Ок. 1310 г.
(Галерея Уффици, Флоренция)

поз и свободой движений, портретностью лиц. В сценах из Жития св. Франциска Д. достиг искренности переживания и эмоциональной достоверности рассказа.

К позднему периоду относят созданные при участии мастерской полиптих Стефанески (Ватиканская пинакотека), полиптих Барончелли (музей ц. Санта-Кроче, Флоренция), полиптих (Национальная пинакотека, Болонья), отражающие усиление готических влияний в творчестве Д. В 1334 г. коммуна Флоренции назначила Д. руководителем строительства собора Санта-Мария дель Фьоре и возведения крепостных стен. По его проекту была построена колокольня собора (архит. Франческо Таленти, 1359) и выполнен ее рельефный декор (скульптор Андреа Пизано). Д. умер до окончания строительства и был похоронен в ц. Санта-Кроче.

Лит.: *Salvini R.* Giotto: Bibliogr. R., 1938, 1970–1973. 2 vol.; *Алтамов М. В.* Итал. искусство эпохи Данте и Джотто. М.; Л., 1939; *Toesca P.* Giotto. Torino, 1941; *Gnudi C.* Giotto. Mil., 1959; *Battisti E.* Giotto: Biogr. and Crit. Study. Gen., 1960; *Данилова И. Е.* Джотто. М., 1970; *Bandera Bistoletti S.* Giotto: Cat. completo dei dipinti. Firenze, 1989; *Беллози Л.* Джотто: Пер. с итал. М., 1996; Джотто: Падуя. Капелла Скровеньи: Фрески после реставрации 2002 г.: Альбом / Предисл.: К. Беллинати. Падуя, [2004].

В. Д. Дажина

ДЖОУЭТТ [англ. Jowett] Бенджамин (15.04.1817, Лондон – 1.10.1893, Оксфорд), англикан. богослов

и библеист. Образование получил в школе св. Павла и (с 1836) в Бейллиол-колледже в Оксфорде. В 1838 г. избран членом совета Бейллиол-колледжа, в 1842 г. назначен тьютором и вскоре был ординирован во священника Церкви Англии. В 1855 г. Д. стал «королевским профессором» на кафедре греч. языка. С этого времени он играл важную роль в жизни университета, в 1870 г. был избран магистром, в 1882–1886 гг. был вице-канцлером и участвовал в реформировании университета, в частности, в принятии акта 1871 г. (University Test Act), который отменял декларацию Символа веры перед соисканием академической степени или вступлением в определенные университетские должности. Д. известен переводами античных философских текстов: диалогов Платона (перевод стал классическим, хотя позднее его филологическая точность была подвергнута критике), Фукидида и «Политики» Аристотеля; кроме того, Д. осуществил критическое издание «Государства» Платона.

Под влиянием одного из наиболее авторитетных богословов «Широкой Церкви» А. П. Стэнли (1815–1881) Д. склонялся к богословскому либерализму. В 1854–1855 гг. он работал над комментариями на Послания ап. Павла к Фессалоникийцам, Галатам и Римлянам (*Idem.* The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans, with Critical Notes and Dissertations. L., 1859². 2 vol.). Особым вкладом в развитие англ. библеистики стали его экскурсии, включенные в эти комментарии, к-рые были изданы англ. либералами отдельным томом (*Idem.* Theological Essays of the Late W. Jowett / Ed. L. Campbell. L., 1906).

Согласно Д., ап. Павел в посланиях не стремился предложить к.-л. систематическое учение; всякая систематизирующая реконструкция повреждает, по Д., их простоту и даже смысл, т. к. послания имеют исключительно практическую цель, фрагментарны и определены конкретной ситуацией (*Idem.* The Epistles of St. Paul. Vol. 1. P. 3). В единое целое их объединяет не учение, а «личность Самого Христа – центр каждого послания» (*Ibid.* P. 4). С течением времени мысль ап. Павла претерпевала развитие, приспосабливаясь к конкретным обстоятельствам и изменениям в общине. Комментируя

Послание к Галатам, Д. полагает, что члены галатийских церквей — бывш. язычники, к-рые были евр. прозелитами до принятия вести ап. Павла. Послание было написано церквам сев. Галатии после 2-го посещения ап. Павлом области, до его последнего посещения Иерусалима, т. е. в тот же самый период, что и 1-е Послание к Коринфянам. Открытым Д. оставляет вопрос о том, должно ли «откровение», упомянутое в Гал 1. 12, отождествляться с обращением ап. Павла, его «исступлением» в храме (Деян 22. 17) или его вознесением на 3-е небо (2. Кор 12. 4). «Откровение, о котором он здесь говорит, другого — этического, духовного, а не исторического вида — откровения Христа в нем, а не информация, данная ему извне» (Epistles. Vol. 1. P. 266).

Комментарий Д. на Послание к Римлянам отражает его умеренный подход к библейским текстам. Не будучи вероучительным трактатом, послание обращено к Римской Церкви, к-рая состояла в значительной степени из язычников, обращенных в христианство иудео-христианами. Т. о., основная тема послания — единство евреев и язычников в христ. Церкви. «Это союз со Христом, который прорывается через все прочие расовые и языковые узы и связывает людей в новое тело — Его Церковь» (Ibid. Vol. 2. P. 30–31). Д. не дает конкретного определения важнейшего термина богословия ап. Павла *δικαιοσύνη θεοῦ*, он пишет, что «выражение «праведность Бога» вовсе не ограничено одной абстрактной точкой зрения или смыслом, но, по-видимому, расширяется до нескольких: свойство Божие, воплощенное во Христе, явленное в мире, открытое в Евангелии, сообщенное всякой человеческой душе; праведность — но не закона, а веры» (Ibid. P. 54). В экскурсе «О вменении в вину Адамова греха» Д. утверждает, что идея распространения греха от Адама несовместима с др. текстами ап. Павла. Блж. Августин в толковании на Послание ап. Павла не смог учесть того, что Павел в интерпретации ВЗ часто прибегает к метафорам: предположить, что апостол аллегорически толкует рассказ из кн. Бытие легче, чем то, «что он одобряет учение, отличающееся от наших базовых представлений о нравственной природе Бога» (Ibid. P. 186). Против распространенной в то время т. зр., согласно к-рой текст из Рим

9–11 прежде представлял собой отдельное письмо, Д. утверждает, что это неотъемлемая часть послания, в к-рой апостол «сначала молится о восстановлении Израиля, затем размышляет о его отвержении и, наконец, показывает, что его спасение включено в замысел Божий, если его рассматривать более широко» (Ibid. P. 270).

В экскурсе к Посланию к Римлянам «Об искуплении и удовлетворении» Д. отвергает традиц. доктрину жертвенного, заместительного искупления. По мнению Д., ортодоксальное представление противоречит Библии. Пророки осуждали практику жертвоприношений и противопоставляли им идею нравственной жертвы, Иисус Христос не утверждал доктрину жертвенного искупления. Апостол использует символический язык жертвоприношения: единственная жертва, к к-рой стремятся христиане, — нравственная и духовная. Согласно Д., «смерть Христа — исполнение и завершение Его жизни, величайшее нравственное служение, когда-либо соделанное в этом мире, высочайшее проявление совершенной любви, центр, в котором сходятся и встречаются лучи любви, абсолютное самоотречение или самоотрицание» (Ibid. P. 591–592). Такой взгляд на учение об искуплении был воспринят большинством англикан. богословов как покушение на основы их христологии, и после выхода этого экскурса в 1-м издании комментария Д. был вызван к вице-канцлеру Оксфордского ун-та, чтобы официально подтвердить свою верность 39 артикулам веры Церкви Англии (см. «Тридцать девять статей»).

В экскурсе «О предопределении и свободной воле» Д. утверждает, что ап. Павел парадоксальным образом сочетает оба тезиса: человек спасен милостью Бога и принятие милости требует человеческого ответа (ср.: Фил 2. 12). Объясняя этот парадокс, Д. проводит различие между предвидением и предопределением и подчеркивает, что 1-е можно утверждать без отрицания человеческой свободы. Это значит, что наличие свободной воли у человека не означает ее конфликта с волей Бога, ибо милость Божия осуществляется через человеческую свободу. «Свобода человека в более высоком смысле есть милость Бога, но и в более низком смысле (простого выбора) не проти-

воречит ей» (Epistles. Vol. 2. P. 619). Идея предопределения вовсе не должна рассматриваться как нек-рый абстрактный принцип, приложенный к истории, но только из перспективы опыта свободного ответа человека благодатному дару Божию.

Для сборника «Эссе и обзоры» (1860) (в к-рый вошли статьи, написанные 7 либеральными англикан. учеными, 6 из к-рых были англикан. священниками) Д. написал статью «О толковании Священного Писания» (On the Interpretation of Scripture // Essays and Reviews. L., 1860. P. 330–433). Сборник вызвал критику со стороны консервативных богословов, а против 2 его авторов был возбужден процесс, на к-ром их обвиняли в ереси. Авторы подвергли критике ортодоксальные супранатурализм и представление о *богодуховности* с позиции рационалистической науки в духе идеологии Просвещения. Д. повторяет ставшее уже аксиоматичным в рационалистических кругах положение: Библия должна интерпретироваться, как любая др. книга (Ibid. P. 337). Цель интерпретации состоит в том, чтобы увидеть первоначальный смысл, заложенный автором, в историческом контексте (Ibid. P. 338).

В статье Д. выделяет подходы, к-рые препятствуют правильному толкованию Библии. Он писал о том, что неверным представлением о богодуховности является догматическое, к-рое не поддержано непосредственно библейскими авторами и противоречит фактам истории или др. наук. Стремление понимать тексты в согласии с догмами или символами веры приводит, по мнению Д., к излишнему акценту на одних текстах и пренебрежению к другим (Ibid. P. 336). Наконец, интерпретации препятствует отказ толкователей признать, что Библия была написана языком Др. Востока и не может быть просто понята в категориях зап. мысли (Ibid. P. 371–372). Настоящая, ответственная библейская критика, по Д., повышает, а не снижает ценность Свящ. Писания. «Будучи истолкована как и всякая иная книга... Библия все-таки остается неравной иным книгам; ее красоту увидят вновь, как в картине, восстановленной после многих лет в первоначальном виде; та жизнь, которая есть в ней, вызовет новый интерес и создаст для себя новый вид авторитета. Этот дух, а не бук-



ва, как было в начале, будет действовать, подобно реченному слову или вновь обнаруженной книге» (Ibid. P. 375).

Изд.: Ed. et comment. *Plato. Dialogues*: In 4 vol. Oxf., 1871, 1875²; *Idem. Republic*: In 3 vol. Oxf., 1894; *Thucydides. History of the Peloponnesian War*: In 2 vol. Oxf., 1881, 1900²; *Aristotle. Politics*: In 2 vol. Oxf., 1885.

Лит.: *Barr J. Jowett and the «Original Meaning» of Scripture // Religious Studies. L., 1982. Vol. 18. P. 433–437; Idem. Jowett and the Reading of the Bible «Like any other Book» // HBT. 1982/1983. Vol. 4/5. P. 1–44; Hinchliff P. B. Jowett and the Christian Religion. Oxf., 1987; Atherstone A. B. Jowett's Pauline Commentary: An Atonement Controversy // JThSt. N. S. 2003. Vol. 54. Pt. 1. P. 139–154.*

К. В. Неклюдов

ДЖРУ́ЧИ [груз. ჯრუჭი], втч. Грузия муж. мон-рь (XI в.) Чиатурско-Сачхерской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Расположен на склоне горы в отрогах Лихского хребта, в ущелье р. Джручула, близ г. Сачхере. Точная дата основания мон-ря неизвестна. Учитывая данные 4 лапидарных надписей, основание церкви и мон-ря относят к XI в. На зап. стене ц. втч. Георгия, возле входа, рядом с ктиторским рельефом, расположена строительная надпись местного эристава Кахи: «Во время владычества Джручского эристава Кахи Кувел воздвиг крест во имя святого Георгия». На зап. фасаде церкви помещена надпись настоятеля мон-ря Микаела, на вост. фасаде — неизвестного ктитора и его сыновей Иоанна и Гавриила, в интерьере церкви, на юго-вост. подкупольном устое, — каменщиков Георгия и Фадлона.

Долгое время мон-рь принадлежал роду князей Палавандишвили, о чем свидетельствует лапидарная надпись, высеченная рядом с рельефом втч. Георгия над зап. входом в храм и упоминающая сына Абаша Палавандишвили Георгия. Надпись относят к периоду одного из этапов обновления и перестройки храма. В XVII в. Д. в результате, вероятно, княжеских междоусобиц был полностью разорен и покинут: *Вахушти Багратиони*, описывая этот район Гурии, указывает лишь на то, что в древности здесь были строения, в его время уже разрушенные (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 760). В 1778 г. церковь обновил митр. Джуматский Симеон (Абашидзе), ставший настоятелем Д. (*Бочоридзе*. 1995. С. 222, 227–228). В этот период в мон-ре находилась кафедра Джручского епископа, здесь

хоронили представителей княжеского рода Абашидзе: в церкви сохранились могильные плиты митр. Джуматского Симеона († 1778) и иером. Николая († 1810).

В кон. XVII–XVIII в. Джручское ущелье являлось причиной раздора



Мон-рь Джручи.
Фотография. Кон. XIX в.

между рачинскими эриставами и княжеским домом Церетели. В 1789 г. приказом имеретинского царя Соломона II Рачинское эриставство было упразднено и Д. был передан фамилии Церетели (Кавкаский календарь. 1854. С. 498). Монашеская жизнь в Д. была возрождена, храм отреставрирован, возведены хозяйственные постройки. 14 сент. 1804 г. архимандритом Д. был назначен Давид (Церетели). 24 апр. 1805 г. за обустройство мон-ря он был хиротонисан во епископа с возведением в сан архиепископа и в том же году возведен в сан митрополита. Митр. Давид управлял Д. до 1829 г., после чего был назначен митрополитом Мингрельским. 9 июня 1834 г. митр. Давид был уволен на покой в Д., там же скончался (18 февр. 1853) и погребен. При нем в монастыре были произведены значительные восстановительные работы и расширены владения. Митрополит и члены его семьи делали значительные пожертвования мон-рю, в частности 58 крестьянских семей. В XIX в. Д., как и мон-рь *Кацхи*, стал фамильным склепом рода Церетели. В храме сохранились могильные плиты с эпитафиями Кайхосро Церетели († 1828) и его сыновьям: генерал-майору Зурабу († 1823) с супругой Тамарой († 1823) и дочерью Кетеван († 1823) и Григорию († 1845); здесь похоронены супруга Гуго Церетели Васаси (дата отсутствует) и Григорий Церетели († 1895).

Описания XIX в., сделанные Г. Церетели, Д. З. *Бакрадзе*, позволяют установить, что монастырь, входивший в это время в Гурийско-Мингрельскую епархию *Грузинского Экзархата РПЦ*, занимал достаточно большую территорию и представлял собой огороженный комплекс, состоявший из размещенных вокруг храма келий, высокой колокольни, хозяйственных построек и др. сооружений. Во 2-й пол. XIX в. Д. принадлежало 220 крестьянских семей, обширные пахотные земли, многочисленные стада, ульи.

С 20 марта 1860 по 7 дек. 1865 г. настоятелем Д. был архим. Виссарион (Даднани; вполн. епископ Имеретинский). В 70-х гг. XIX в. князь Церетели овладел монастырским имуществом, и еп. Имеретинский свт. *Гавриил (Кикодзе)* подал на них жалобу в *Грузино-Имеретинскую синодальную кантору*. Святейший Синод удовлетворил ходатайство и обязал Церетели выплачивать мон-рю ежегодную компенсацию в размере 700 р. К кон. XIX в. монастырская братия была многочисленной по сравнению с др. груз. мон-рями: по публикациям того времени, кроме архимандрита в нее входили 8 иеромонахов, 2 иеродиакона и послушники.

В нач. 20-х гг. XX в. Д. был разорен частями Красной Армии, переправлявшимися через Мамисонский перевал в Кутаиси. Часть монахов была убита, часть бежала, колокола и церковная утварь были реквизированы. До 1926 г. в мон-ре подвизался один монах — Феодор. В последующие годы в кельях Д. была устроена районная школа, в трапезной разместились б-ка, в гостиничных покоях — сельсовет. Сохранились устные свидетельства, что в тот период из монастырской б-ки было вывезено 7 повозок книг, много книг было сожжено в монастырском дворе.

В 1991 г. в результате сильного землетрясения храм и постройки Д. были разрушены до фундамента.

В 2000 г. монашеская жизнь в Д. была возобновлена: митр. Чиатурский *Авраам (Гармелиа)*; ныне управляет Западноевропейской епархией ГПЦ) освятил храм, из соседнего мон-ря *Кацхи* в Д. пришли иером. Максим (Кавтарадзе) и 2 послушника. С 2001 г. настоятелем Д. является иером. Лука (Палавандишвили). Монахи занимаются бортничеством, при обители имеется небольшое хозяйство.





Церковь во имя вмч. Георгия сложена из тесаного камня, относится к типу крестово-купольного храма, характерному для архитектуры Грузии 1-й пол. XI в. и широко применяемому в груз. зодчестве до кон. XVIII в. Церковь научно не обследована, однако считается, что первоначально это была 3-нефная базилика, позже перестроенная. С юж. и сев. сторон церковь Д. имела 2-этажные приделы; входы — с юга и запада. В алтаре в юж. грань престола была вставлена плита алтарной преграды XI в. с рельефными изображениями святителей Василия Великого и Николая Мирликийского (*Церетели*. 1898. С. 109). Над жертвенником и диаконником были устроены дополнительные помещения.

Фасады храма были украшены рельефами и орнаментами, большинство из которых относились к первоначальному периоду строительства. На юж. фасаде, между окнами, были изображены крест и 2 духовных лица; на зап. фасаде, справа от входа, — всадники великомученики Георгий и Димитрий Солунский, под ними — духовное лицо с кадилом; на зап. фасаде, слева от входа, — крест и 2 духовных лица, слева от них — великомученики Георгий и Димитрий Солунский.

Святые Д. В 80-х гг. XIX в. ризницу Д. описали Н. П. Кондаков и Бакрадзе (*Кондаков, Бакрадзе*. 1890. С. 152–162). Среди святых, к-рые хранились в течение мн. столетий, примечательны частица мощей вмч. Георгия; икона-дарохранительница (ковчег) с частицами Животворящего Креста и выполненным в технике эмали образом св. Димитрия Солунского, вполн. вставленная в позолоченный оклад с ктиторской надписью 1769 г.; кованая икона-дароносица Пресв. Богородицы, пожертвованная монастырю, согласно надписи, в 1810 г. Григорием Церетели; кованая из золота и серебра икона Божией Матери с надписью царевича Георгия (в 1798–1800 грузинский царь Георгий XII).

В описании Кондаков называет также чеканную (золото, серебро) икону Божией Матери, пожертвованную, согласно надписи, «Квели с Нателю» (последнюю он отождествляет с Натели, женой Шергиля Нателя (XIII в.), известного по надписям мон-рей Хони и Мартвили); икону Божией Матери (XVIII в.), пожертвованную, согласно надписи,

Давидом, «придворным протоиереем» имеретинского царя Соломона I; образ Спасителя, украшенный по нимбу 9 камнями; 3 небольшие кованые (золото, серебро, драгоценные камни) иконы Божией Матери: 1-я пожертвована, согласно надписи, в 1810 г. сыном Зураба Церетели Григорием, 2-я — в 1813 г. др. сыном Зураба, Давидом, украшена эмалью.

В сокровищнице Д. хранилось неск. уникальных предметов церковной утвари (утрачены), среди них — большие серебряные чаша и лампада, вышитый золотом в 1706 г. воздх Кетеван Абашидзе, неск. резных кипарисовых крестов.

Рукописи Д. В средние века Д. был крупным книгохранилищем. Согласно материалам из архива Ф. Жордания, а также данным Кондакова и Бакрадзе, на рубеже XIX и XX вв. в мон-ре все еще оставалось более 80 рукописных и печатных книг (большая часть хранится в Ин-те рукописей Корнелия Кекелидзе, а также в Историко-этнографическом музее в Кутаиси). Среди них — I и II Джручские Четверо-евангелия, переданные в Д. укравшимися от турок-завоевателей насельниками монастырей Юго-Зап. Грузии. I (Кекел. Н 1660), датированное 936 г., было переписано в монастыре *Шатберди*, II (Кекел. Н 1667), богато иллюминированное, относится ко 2-й пол. XII в. В Д. хранились также Житие свт. Иоанна Златоуста (Кекел. Н 1662), переписанное в 1040 г. в груз. во имя св. Харитона мон-ре Палавра (Палестина) и пожертвованное монастырю в 1765 г. *Иосифом (Багратиони)* (католикос-патриарх Зап. Грузии) в 1769–1776); «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (Кекел. Н 1669), пожертвованная еп. Гелатским Евфимием; переписанный в груз. *Крестовом мон-ре* (Иерусалим) в 1155 г. Синаксарь (Кекел. Н 1661); запрестольное Евангелие в кованом окладе, изготовленное по заказу Зураба Церетели в 1787 г.; один из списков толкового словаря груз. языка *Сулхана-Сабы (Орбелиани)*. Кондаков перечисляет также апокрифическое Житие Пресв. Богородицы; Житие (XI в.) св. Максима Исповедника; переписанные в мон-ре Палавра Поучения св. отцов (1040), куда вошли сочинения свт. Иоанна Златоуста о страхе Божиим и покаянии, свт. Василия Великого о покаянии, Слово, обращенное к

монахам, прп. Ефрема Сирина; Четверо-евангелие XVIII в. с 4 миниатюрами евангелистов, написанное на мхедрули, пожертвованное Д. сыном Зураба Церетели Григорием в 1822 г. и принадлежавшее митр. Давиду (Церетели); сборник Житий груз. святых, переписанный в 1740 г. в Тбилиси протоиак. Тбилисского Сиони Аароном; небольшое Четверо-евангелие в серебряном позолоченном киоте с надписью: «Митр. Давид», переписанное по заказу митр. Никифора (Мухранского) в 1704 г.; лицевая Псалтирь (бумага) со 132 миниатюрами, переписанная «по повелению госпожи Зилихзаны» (вероятно, дочь Левана II Дадияни, XVII в.).

В XVIII в. в Д. существовала небольшая лит. школа. Здесь были переписаны «Поучения» свт. Иоанна Златоуста (переписчик — иеродиак. Максим; Кут. 47, 1785 г.), сб. «Цветок добродетелей» (Кут. 61), Поучения св. отцов (Кут. 64), «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (переписчик — Иоанн Захариевич Габашвили; Кут. 55, 1788 г.).

Ист.: Кавказский календарь на 1855 г. Тифлис, 1854. С. 498 (на груз. яз.); *Бакрадзе Д. З. Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Вып. 1. С. 46; Кондаков Н., Бакрадзе Д. Опись памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии. Тифлис, 1890. С. 152–162; Менабде. Очаги. 1962. Т. 1. Ч. 2. С. 547–548; Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского / Ред.: С. Каушчишвили. Тбилиси, 1973. С. 760 (на груз. яз.). Лит.: *Brossét M. Rapports sûr un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie: Exécuté en 1847–1848. St.-Pb., 1851. Vol. 3; Церетели Г. Джручский мон-рь // Микемси (Пастырь). Тифлис, 1896. № 28. С. 4–6 (на груз. яз.); он же. Археол. экскурсия по Квирильскому ущелью // МАК. 1898. Вып. 7. С. 109; Хускивадзе Ф. Квирильское ущелье // СМОМПК. 1892. Вып. 13. Отд. 1. С. 21–41; Силогава В. И. Надписи Зап. Грузии (IX–XIII вв.) // КГН. 1980. Т. 2. С. 129–130, 139, 154–157. Табл. 120, 120а, 129, 141–143 (на груз. яз.); *Беридзе В. В. Груз. церковная архитектура в XVI–XVIII вв. Тбилиси, 1994. С. 209 (на груз. яз.); Бочоридзе Г. Исторические памятники Имерети. Тбилиси, 1995. С. 221–239 (на груз. яз.); Гуния И. Груз. мон-ри. Тбилиси, 2005. С. 153–154 (на груз. яз.).***

З. Схиртладзе

ДЖРУЧСКОЕ I ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ [груз. ჯრუჭის პირველი თბთბთვი] (Кекел. Н 1660), иллюминированная рукопись, переписанная в 936 г. насельником мон-ря *Шатберди* иером. Гавриилом (Л. 291) по заказу настоятеля того же мон-ря Григория (Л. 227об., 291об.); хранится в Ин-те рукописей Корнелия Кекелидзе, куда поступила из мон-ря





Джручи (вывезена Е. С. Такашвили в нач. XX в.).

Д. Ч. исполнено на пергамене (26×21 см, 297 л.) в 2 столбца заглавным письмом *асомтаврული*. Деревянный переплет обтянут коричневой кожей с тисненым орнаментом, на лицевой стороне помещено чеканное распятие, форма креста дублирована по внешнему контуру серебряными «пуговками».

Рукопись украшена в 940 г. худож. Тевдоре, колофон с именем которого помещен на титульном листе над квадрифолием, образованным 2-цветной каймой (текст внутри квадрифолия добавлен позже). В начале рукописи на обеих сторонах листа размещены 8 таблиц канон. Миниатюры заключены в архитектурные рамки в виде сдвоенных или одинарных арок, опирающихся на мраморные колонки со стилизованными ионическими или коринфскими капителями. Подножия арок украшены крупными, свободной формы листьями. Текст каждого Евангелия предворяют по 2 листа с миниатюрами, на одном — евангелисты с кодексами в руках, на другом — различные композиции: евангелист Матфей (Л. 6) и поясное изображение Богородицы с Младенцем в прямоугольном обрамлении (Л. 7), евангелист Марк (Л. 94) и «Исцеление слепого» (Л. 93), евангелист Лука (Л. 144) и «Исцеление расслабленного» (Л. 143), евангелист Иоанн (Л. 229) и «Исцеление бесноватого» (Л. 228).

Миниатюры отличаются высоким художественным уровнем. Массивность античных по формам фигур облегчена за счет тонкого линейного рисунка, впечатление прозрачности к-рого достигается отсутствием на некоторых участках цвета внутри контура. Светлый колорит основан на теплых охристых и темно-коричневых оттенках. Иконографические (тип юного, безбородого Христа, включение в орнаменты архитектурных элементов: колонок, украшенных стилизованной растительной резьбой, или навершия обрамления, имеющего форму раковины) и стилистические (трактовка обнаженного тела бесноватого) особенности миниатюр указывают на влияние раннехрист. оригинала.

Е. Мачавариани

ДЖРУЧСКОЕ И ЧЕТВЕРОВАНГЕЛИЕ [груз. ჯრუჭოს მცხრეობათაჲსი] (Кекел. Н 1667), иллю-

минированная рукопись 2-й пол. XII в. (24,5×18,6 см, 278 л.). Место происхождения Д. Ч. неизвестно; хранится в Ин-те рукописей Корнелия Кекелидзе, поступило из монастыря *Джручи* (вывезено Е. С. Такашвили в 1919). Исполнено на пергамене в 2 столбца строчным письмом *нусхури*. Деревянный переплет обтянут коричневой кожей с тисненым орнаментом.

Рукопись украшена канонами (Л. 1 об.— 6), заставками, миниатюрами и многочисленными инициалами с изображениями людей, птиц и животных. Переписчиком и одним из миниатюристов Д. Ч. был Микаел, чей колофон включен в миниатюру «Обращение Закхея» (Л. 180 об.). На титульном листе (Л. 6 об.) представлена композиция «Деисус». Перед каждым Евангелием помещена листовая миниатюра с соответствующим изображением евангелиста (Л. 9 об., 79 об., 126 об., 232 об.), текст предворяется орнаментальными заставками (Л. 10, 80, 127, 233), занимающими большую часть листа. Тексты Евангелий проиллюстрированы 338 миниатюрами (по Амираншвили, 345) шириной в столбец или в строку, образующими подробные самостоятельные циклы.

На основании стилистического анализа рукописи выделяют работу 4 мастеров, каждый из которых обладал большим профессиональным опытом. Техника живописи многослойная, пропорции фигур классические, колорит строится на синих и зеленых цветах, фоны миниатюр покрыты сусальным золотом, золотом обрисованы контуры букв, детализированы одежды и отдельные элементы архитектурных фонов.

Е. Мачавариани

ДЖУАНШЕР [груз. ჯუანშერ], мч. (пам. груз. 22 февр.) — см. *Калайские мученики*.

ДЖУАНШЕР, груз. историк XI в., автор соч. «Жизнь Вахтанга Горгасали», включенного в сб. груз. летописей *Картлис Цховреба*. Произведение охватывает период груз. истории от правления св. царя *Вахтанга Горгасали* до царствования Арчила (сына Степаноза) включительно (V–VIII вв.). Язык сочинения позволяет установить, что Д. владел персид., сир. и, возможно, греч. языками. См. также в ст. *Картлис Цховреба*.

Ист.: *Джуаншер*. Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. Т. 1. С. 139–244.

Лит.: *Богверадзе А. А.* Первая летопись «Картлис Цховреба» и ее автор // Груз. историография. Тбилиси, 1968. Т. 1 (на груз. яз.); *Джавахишвили И. А.* Древнегруз. историческая лит-ра // Собр. соч. Тбилиси, 1977. Т. 8 (на груз. яз.).

Р. Метрели

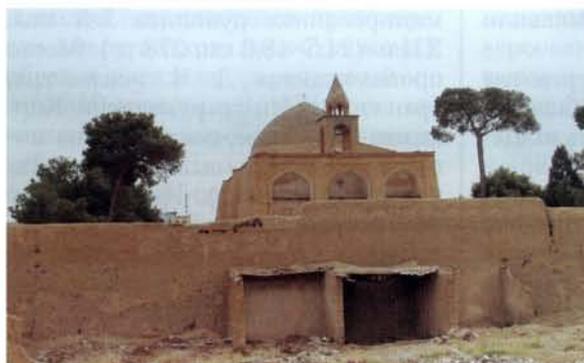
ДЖУГА [Джюльфа; арм. Ջուղա], древний город на левом берегу р. Аракс, в исторической обл. Сюник Вел. Армении (ныне Нахчыванская Автономная Республика в составе Азербайджана). Впервые упоминается в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци (V в.). Д. стала быстро развиваться в X–XII вв., поскольку через нее проходили торговые пути, связывающие Восток и Запад. В XVI в. город состоял из 10 кварталов с 2–4 тыс. домов и арм. населением 20–40 тыс. чел. В XV–XVII вв. Д. вела торговлю как с Индией, так и с Зап. Европой, широко участвовала в вывозе шелка-сырца, славилась писцами и миниатюристами, ювелирами, гончарами, резчиками по камню, мастерами по набивке тканей и вышивке.

В 1604–1605 гг. иран. шах Аббас I, стремясь создать «мертвую зону» на пути следования тур. войск, принял депортацию населения Вост. Армении, в т. ч. Д., во внутренние провинции Ирана. Жителям Д. были созданы условия для обустройства в пригороде Исфохана, столицы Сефевидов, получившем название Нор-Джуга (Нов. Джюльфа, ныне в черте Исфохана). Намероваясь при помощи арм. купечества расширить торговые и политические связи Ирана с др. странами, шах Аббас даровал Нор-Джуге привилегии, равные правам «хассов двора»; в 1617 г. шах аннулировал торговый договор с Англией и передал купцам Нор-Джуги монополию на экспорт иранского шелка-сырца. В 20-х гг. XVII в. население Нор-Джуги превышало 30 тыс. чел., город стал центром торгового капитала Ирана. Жители возвели храм Всеспасителя, отстроили 17 др. церквей, поставили хачкары, открыли школы. Успешно развивались искусство и ремесла (зодчество, живопись, в т. ч. фрески и миниатюры, поэзия ашугов, переписка и художественное украшение книг, огранка драгоценных камней, ковроделие, шелкоткачество, набивка тканей). В 30-х гг. Хачатур Кесараци открыл учебное заведение,



к-рое современники называли университетом и где обучали музыке, поэтике, грамматике, философии, естественным наукам. В школе мон-ря Всеспасителя изучали иностранные языки и «коммерческое искусство». При мон-ре была создана б-ка арм. рукописей. В 1638 г. была основана арм. типография, к-рая в 1641 г. напечатала «Жития св. отцов» с цветными маргиналиями. Нор-Джуга стала церковно-адм. центром армян Ирана (кроме Атрпатакана), а затем и Индии. Обладая широким самоуправлением (собственный суд, глава города), арм. колония быстро окрепла, в XVII–XVIII вв. ее представители сосредоточили в своих руках почти всю внешнюю торговлю Ирана от Скандинавии до Японии. В сер. XVII в. была основана «Армянская торговая компания Нор-Джуги», которая заключала договоры с иностранными гос-вами и торговыми компаниями; на арм. купцов зачастую возлагались дипломатические миссии. В 1667 и 1673 гг. они заключили торговые договоры с Россией, давшие им существенные привилегии; за благосклонное отношение к армянам купцы подарили рус. царю Алексею Михайловичу трон, украшенный алмазами, изумрудами и рубинами (хранится в Оружейной палате Московского Кремля). В кон. XVII в. колония пришла в упадок, вызванный экономическим кризисом в Иране, усилившимися религиозными преследованиями. В 1722 г. в результате набегов афганцев Нор-Джуга подверглась разрушениям, значительная часть арм. населения эмигрировала в Индию, Францию, Австрию, Нидерланды, Россию и др. страны. В XIX–XX вв. Нор-Джуга оставалась центром епархии Армянской Церкви (ныне Исфаханская епархия), а также культурным центром армян.

Старая Д. была разрушена по приказу шаха Аббаса, однако часть населения вскоре вернулась туда, включая тех, кому удалось избежать депортации. В 1848 г. жители Д. переселились восточнее и основали с. Джуга. Последнее стало местом оживленной приграничной торговли между Россией и Ираном. В 1851 г. на окраине села была возведена церковь св. Геворга, где с 1860 г. начала действовать школа; с 1890 г. при школе открылась б-ка. В сер. XIX в. в 3 км от села возник населенный пункт Джульфа, где располагались



их формы и строительная техника во многом определены столичным иран. зодчеством эпохи

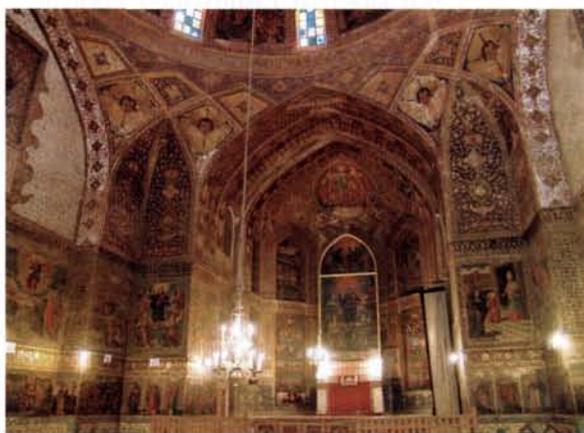
*Церковь Аствацацин.
1612–1613 гг.*

Сефевидов (XVI – нач. XVIII в.). К особенностям последнего восходят кирпичные стены и своды, пологие стрельчатые арки, имеющиеся у нек-рых храмов двойные купола, редкие, но крупные окна. Внутренние поверхности куполов, парусов и арок храмов Нор-Джуги покрыты орнаментальной росписью, решенной в контексте сефевидской традиции (напр., эффектное золотое кружево по темному фону в ц. Бетлехем).

пограничные службы – таможня, почта, а также гарнизон.

Архитектура. Из церковных построек Д. к нач. 90-х гг. XX в. сохранились комплекс мон-ря Аменаприкч (Всеспасителя), церкви Помблоса и Аствацацин (Богородицы), построенные (или перестроенные) в

близкие к западноевроп. традиции через контакты купцов – заказчиков



*Интерьер ц. Бетлехем.
1628 г.*

храмов, хотя в них присутствует и вост. элемент. Выходцем из Нор-Джуги был худож. Богдан Салтанов (Танри Веран), а также живописцы Ми-

XVI в. Кладбище средневек. города являлось ценнейшим собранием хачкаров, относившихся в основном к XVI–XVII вв., с уникальными по иконографии и художественному разнообразию рельефами. По свидетельству 1648 г., их насчитывалось более 10 тыс., накануне тотального разрушения властями Азербайджана в нояб. 1998 г. – ок. 3 тыс. хачкаров и более тысячи надгробий иных типов. С 2002 до дек. 2005 г. эти действия приостанавливались вмешательством ЮНЕСКО. В наст. время фрагменты уничтоженных памятников свалены в воды пограничной р. Аракс.

В Нор-Джуге до наст. времени сохранились собор и 12 приходских церквей, возведенные между 1606 и 1720 гг. Названия нек-рых церквей Нор-Джуги – Бетлехем (Вифлеем), Назарет и др. – отражают сакральную топографию Св. земли. Храмы принадлежат к традиц. типам арм. архитектуры (4-столпные крестовокупольные и купольные залы), но

нас (1-я пол. – сер. XVII в.) и Ованнес Мркуз (1643–1715).

Композиция храма с 3 куполами по продольной оси, ставшая характерной для Нор-Джуги, впервые была осуществлена в ц. Сурб-Геворг (св. Георгия; 1611). Купола этого небольшого храма, представляющего своеобразный вариант купольного зала, равновеликие, имеют окулусы. Церковь Аствацацин (1612–1613) – одна из первых и самых больших в Нор-Джуге (внешние размеры 15×30 м) – относится к типу купольного зала, с четко выявленными парами подкупольных пилонов, акцентированных на фасадах мощными лопатками. Граненая алтарная апсида, перекрытие к-рой решено в виде глухого купола, отделена от центрального подкупольного квадрата дополнительным поперечно ориентированным пространством, осененным небольшим глухим куполом. Такой же купол имеет и зап. компартимент, в к-ром размещены хоры. Церковь Сурб-Степанос



(св. Стефана; 1613) имеет похожую композицию. Центральный неф этого большого (13,7×22 м) 4-столпного крестово-купольного сооружения перекрыт 3 куполами равного диаметра, из к-рых только повышенный центральный имеет световой барабан. Структура храма в меньшем масштабе повторена в ц. Сурб-Ованнес Мкртич (св. Иоанна Крестителя; 1620). Большой приходский храм — одноглавая ц. Бетলেখем (1628) типа купольного зала — имеет очень широкий подкупольный квадрат, и поэтому рукава креста здесь отсутствуют, а купол в поперечном направлении опирается на узкие пристенные арки. Углы между подкупольными арками перекрыты щитовидными тромпами. Апсида примыкает непосредственно к подкупольному квадрату. В зап. компартименте расположены хоры, так же как и в церквях Аствацацин и Сурб-Степанос.

Относительно небольшой собор (14,2×22,8 м) мон-ря Аменапркич (1658–1662) близок по архитектуре к храмам с купольным залом, однако в нем отсутствуют вост. пилоны. Единственная пара пилонов отделяет зап. компартимент с низким глухим куполом от подкупольного квадрата, в к-рый открывается равная ему по ширине апсида. Она 5-гранная (как в большинстве церквей Нор-Джуги), с плоскими нишами в гранях, перекрыта конхой на парусах. Переход, как и под обоими куполами, оформлен мотивом скрецающихся стрельчатых арок, в чем проявилось влияние иран. архитектуры, как и в ц. мон-ря Сурб-Степанос (1643–1655) на северо-западе Ирана и в декоре парусов Эчмиадзинского собора (1627 или 1720). Интерьер собора Нор-Джуги хорошо освещен благодаря 8 окнам, прорезанным в низком барабане. Во внешнем облике собора господствуют монументальные формы. Над гладкими кирпичными стенами высятся округлый, с коническим заострением купол, выполненный из того же материала. Яркие росписи, приписываемые Ованнесу Мркузу и его ученикам, придают интерьеру особую торжественность. Живописен пояс растительного орнамента, проходящий по стенам на высоте человеческого роста, а также фриз из ряда высоких керамических панно с изображением букетов и образов райского сада. Поверхности стен храма выше орнаментального фриза

и барабана, как и в др. храмах Нор-Джуги, покрыты многочисленными, подчас оригинально трактованными библейскими сценами. Сложностью сюжета и драматизмом отличается огромная композиция «Страшный Суд» на сев. стене в зап. части собора. С севера к зданию примыкает пристройка, перед зап. входом стоит ярусная колокольня (остальные церкви имеют лишь небольшие ротондальные звонницы над западным компартиментом). По сторонам двора расположились ряды монастырских построек, большинство из которых относится к более позднему времени, в т. ч. здания Матенадарана (хранилища рукописей) и музея, где собрана коллекция живописи, рукописей и церковной утвари.

Лит.: Carswell J. New Julfa: The Armenian Churches and other Buildings. Oxf., 1968; Казарян М. М. Армянское изобразительное искусство в XVII–XVIII вв. Ереван, 1974. С. 13–96 (на арм. яз.); Казарян М. М., Восканян В. К. Богдан Салтанов. Ереван, 1986 (на арм. яз.); Айвазян А. Джуга. Ереван, 1990 (на арм. яз.); Nakhazarian A., Mehrabian V. Nor Djulfa. Venezia, 1991; Арутюнян В. М. История арм. архитектуры. Ереван, 1992. С. 423–428 (на арм. яз.); Hasratian M. L'art des khatchkars de de l'école de Djougha // Trails to the East: Essays in Memory of P. Cuneo. Como, [2000]. P. 84–87; он же (Асратян М.). Джугинская творческая школа искусства хачкаров (на арм. яз.) // Armenia and Christian Orient. Erevan, 2000. P. 192–196; Ахизарян А. Архитектура Новой Джуги (на арм. яз.) // Abstracts of Papers of the Intern. Academic Conf. Christian Armenia as a Crossroad of Civilizations. Yerevan, 2001. P. 43–45; Комашко Н. И. Живописец Богдан Салтанов в контексте худож. жизни Москвы XVIII в. // ДРВМ. 2003. № 2. С. 44–54; Julfa: The Annihilation of the Cemetery by Nakhijevan's Azerbaijani Authorities. Beirut, 2006.

Е. Д. Джагацянян, А. Ю. Казарян

ДЖУМАТИ [груз. ჯუმათი], муж. мон-рь во имя архангелов Михаила и Гавриила (XIV–XV вв.) Шемокмедской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен в Юго-Зап. Грузии, в 14 км от г. Озургети, на правом берегу р. Супса, на одной из вершин Чохатаурского кряжа, откуда открывается панорама Гурии и



Аджарии. Граница владений Д. в период позднего средневековья на севере проходила по рекам Леса и Пичора до оз. Палиастоми, на юге — по рекам Рухмула и Супса до Чёрного м.

В Д. находилась кафедра *Джуматской епархии* (вероятно, со времени основания монастыря до упразднения епархии в 1833) *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата*. В 1844 г. Д. вошел в состав новообразованной Гурийской епархии *Грузинского Экзархата РПЦ*, с 1885 г. — *Гурийско-Мингрельской*.

В нач. XIX в. Д. владел землями в селах Чибати, Чочхати, Шухути, Акети, Ланчхути, Аскана и Гуринта, ему принадлежало 235 крестьянских домов (ЦГИАГ. Ф. 488. Ед. хр. 1851. Л. 21, 21 об., 64).

В 1873 г. Д. по инициативе АН посетил и описал историк Д. З. Бакрадзе. Его исследования содержали сведения об архитектуре и росписи Д., о хранящихся в мон-ре немногочисленных, но ценных иконах. В 80-х гг. XIX в. Бакрадзе и Н. П. Кондаков составили опись сохранившихся памятников Д.

В XIX в. доход мон-ря составляли подати с леса и рыбы: у р. Малтаква была сооружена башня, где производился сбор $\frac{1}{10}$ части пойманного зверя или рыбы. Джуматскому епископу принадлежала также $\frac{1}{10}$ часть рыбы оз. Палиастоми. В монастыре дважды в год проводились торги, и купцы выплачивали налоги в виде пошлин до 2 червонцев. Проходившие по р. Супса суда платили Д. также по 2 червонца в год. Половина этих доходов отходила в гос. казну.

Д. являлся крупным культурным центром. Здесь была переписана Джуматская Минья (не сохр.), в ризнице мон-ря хранились мн. святыни и предметы чеканного искусства.

В 1921 г. органами советской власти была произведена опись ризницы Д., в сент. все иконы и церковная утварь были реквизированы. В советский период братия монастыря значительно сократилась, в

послевоенные годы здесь подвизался только иером. Иоанн (Гогуа) († 1959).

Мон-рь Джумати.
Фотография. Кон. XIX в.

На территории монастыря была размещена военная часть, выстрелом из пушки была разрушена





колокольня. Позже в Д. был организован пионерский лагерь.

21 нояб. 1990 г., в день памяти арх. Михаила, митр. Шемокмедский Константин (Меликидзе) освятил Архангельскую ц. и возобновил Д. В наст. время в мон-ре 2 действующих храма: во имя архангелов Михаила и Гавриила с приделом в честь Благовещения Пресв. Богородицы и ц. Сретения Господня (1998). Настоятель мон-ря — игум. Михаил (Мегенешвили); подвизаются иеромонах и 4 послушника.

Н. Чихладзе, Т. Картвелишвили

Архитектурно-художественный ансамбль. Главный храм мон-ря — ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила (ок. XII—XIII вв.). Д. окружен низкой каменной оградой. С юга в стену ограды встроена надвратная 2-этажная колокольня (XV—XVI вв.); нижний этаж прямоугольный, верхний этаж имеет округленную форму и 6 оконных проемов. В XIX в. были построены деревянный архиерейский дом и за оградой с юж. стороны кельи (не сохр.). В 1904 г. к западу от церкви построили звонницу. В 90-х гг. XX в. в мон-ре были возведены новые келейные корпуса.

Церковь во имя архангелов Михаила и Гавриила, изначально однонефное строение, в посл. неоднократно перестраивалась. С юж. стороны по всей ее длине, возможно, имела пристройку (придел), на что указывают фрагменты высоких арок и фрескового декора на юж. стене центрального нефа. В XVIII в. реставрационные работы проводили дочь Георгия Саакадзе царевна Хварамзе и гурийский кн. Георгий IV Гуриели († 1726) (изображены на сев. стене церкви). В 1846 г. церковь была основательно обновлена и перекрыта заново, расширен алтарь, изменены формы зап. притвора (использованы круглые колонны) и облицовка сев. фасада. В этот же период или позднее был пристроен юж. придел.

Фрагментарно сохранившаяся роспись интерьера центрального нефа украшает в основном нижние регистры стен (в XIX в. верхняя часть интерьера была покрыта побелкой). Художественные слои принадлежат разным эпохам. Самый ранний датируется временем не позднее нач. XIV в. Отдельные части росписи (фрагменты геометрического орнамента) видны в поврежденных местах основного, 2-го слоя, художественный стиль к-рого выяв-



коллекции Звенигородского П. Морганом, были подарены Метрополитен-

Церковь архангелов Михаила и Гавриила в мон-ре Джумати. Ок. XII—XIII вв.

музею (Нью-Йорк), 1 — Лувру, откуда медальон позже попал в Музей Кюни. 3 пластины с эмалевыми изображениями из коллек-

ция Бобринского (1 с иконы арх. Михаила, 2 — надписи с иконы арх. Гавриила) экспонируются в ГЭ. 4 медальона с иконы арх. Михаила из коллекции Боткина Гохран СССР в 1923 г. возвратил в Грузию (ГМИГ). Судьба остальных памятников неизвестна.

Икона вмч. Георгия (80×55 см, золото), датированная нач. XI в., была особо почитаема в Д. Она изготовлена по заказу гурийского эриставт-эристави Вардана Варданисдзе, на что указывает надпись на асомтавр-ли, помещенная на левой стороне

Сохранились части праздничного (Воскрешение Лазаря, Распятие, Схождение во ад) и Страстного (Снятие с креста, Оплакивание) циклов, а также отдельные изображения св. воинов, преподобных, ктиторов. На зап. стене представлена композиция «Успение Пресв. Богородицы» расширенной иконографической редакции палеологовского периода.

Святые. Все иконы Д., известные по описаниям Бакрадзе, Кондакова, П. С. Уваровой и фотографиям XIX (Д. Ермаков) и XX вв., являлись образцами груз. чеканного искусства. За исключением иконы вмч. Георгия, на них изображены небесные покровители Д., архангелы Михаил и Гавриил.

Кондаков и Бакрадзе в кон. 80-х гг. XIX в. уже не застали 2 наиболее значительные чеканные иконы архангелов Михаила и Гавриила, украшенные медальонами из перегородчатой эмали (нач. XII в.). Они, как и ценности др. монастырских хранилищ (Шемокмеди, Мартвили и др.), под предлогом замены старых окладов новыми были незаконно вывезены в С.-Петербург фотографом Д. Сабин-Гусом и проданы коллекционерам А. Звенигородскому, М. Боткину, А. Бобринскому и др. Позже отдельные фрагменты чеканных окладов икон были обнаружены Л. А. Мацулевичем в частных коллекциях, часть попала в разные музеи мира: 9 из 10 медальонов иконы арх. Гавриила, приобретенных из



Вмч. Георгий.

Икона из мон-ря Джумати. Нач. XI в. Фотография. Кон. XIX в.

узкой вертикальной полосы фона. Икона исполнена высоким рельефом. Вмч. Георгий изображен в рост, прямолично, в воинских одеждах, с копьем в правой руке и овальным щитом в левой. Боковые вертикальные обрамления иконы украшали 10 чеканных медальонов с изображениями апостолов и святых. Ктиторская



надпись на нижнем поле иконы, упоминающая кн. Бешкена Гуриели и его сына Микаела, а также чеканный орнамент верхнего горизонтального борта были исполнены при обновлении иконы (предположительно в XIV в.).

2 большие иконы архангелов Михаила и Гавриила, описанные Бакрадзе в 1873 г., к 1885 г. были уже утрачены — по его мнению, «разобраны или вовсе перелиты» (Кондаков, Бакрадзе. 1890. С. 102). Медальоны груз. перегородчатой эмали, обрамлявшие их, датируются нач. XII в. Арх. Михаил изображен в рост, в воинских доспехах и в плаще, с обнаженным, поднятым острием вверх мечом в правой руке, левой придерживает ножны. На эмалевых квадрифолиях, симметрично расположенных над крыльями архангела, были помещены надписи на асомтаврули: «Святой Михаил» и «Иисус Навин». На полях иконы в чеканное орнаментальное обрамление в виде виноградной лозы были вставлены 10 медальонов перегородчатой эмали с изображениями Деисуса, апостолов, евангелистов, воинов. Арх. Гавриил представлен в лоратных одеждах, с железом и сферой в руках. Боковые эмалевые пластины содержали исполненные на асомтаврули надписи: «Святой Гавриил» и «Архистратиг сил». Чеканную раму иконы украшали 10 медальонов перегородчатой эмали, повторяющих изображения на иконе арх. Михаила. Многострочные надписи обеих икон упоминали как предков князей Гуриели, эриставт-эристави Сванети, так и самих Гуриели, что доказывает одновременность надписей и факт неоднократных поновлений икон в позднее средневековье. Мацулевичем в частных коллекциях были найдены от-



Архангелы Михаил и Гавриил.
Икона из мон-ря Джумати.
XIII или XIV в. Фотография.
Коп. XIX в.

дельные чеканные фрагменты, идентифицированные как части икон и датированные XIV–XV вв.

Средник иконы архангелов Михаила и Гавриила (59×41 см, XIII или XIV в.) представлял собой 2 набитые на доску золотые пластины с крупными (длина фигур до 36 см) эмалевыми изображениями архангелов, облаченных в лоратные одежды, со сферой и копьем в руках. Несмотря на отдельные черты, указывающие на художественный упадок искусства перегородчатой эмали этого периода, икона представляет собой редкий памятник. Надпись на асомтаврули на золотом фоне упоминала имя заказчика, Липарита Варданисдзе. Серебряная рама с чеканными образами Деисуса, архангелов, пророков, апостолов, евангелистов выявляла художественные особенности чеканного искусства позднего средневековья. В надписи на мхедрули на нижнем поле иконы перечислены заказчики ее поновления

Арх. Михаил.
Икона из мон-ря Джумати.
XVI в. Фотография. Коп. XIX в.

(нач. XVII в.): сын кн. Георгия Гуриели Мамия и его жена Тинатин, дочь Атабага.

Чеканная золотая икона арх. Михаила малых

размеров (24×18 см) была вставлена в серебряный киот, на обратной стороне к-рого в пространной ктиторской надписи упоминались имена вкладчиков (XV–XVI вв.) из рода Гуриели.

Серебряный триптих (72×58 см, XVI в.) с редким подбором иконографических сюжетов имел не только вкладные надписи, но и изображения коленопреклоненных ктиторов кн. Георгия Гуриели и его супруги Елены, расположенных по сторонам центрального образа арх. Михаила. На створках триптиха представлены изображения Христа Еммануила, ангела с орудиями Страстей, композиции «Собор архангелов» и «Слава Кресту». Исследователи отмечают глубокий богословский смысл композиции иконы, в к-рой акцентируются догматы воплощения и искупления через деяния ангельских сил.

Выносной крест (высота 26 см, с древком — 205 см, XVIII в.) с золотым сионом был заказан, согласно надписи на нем, кн. Георгием IV Гуриели и царевной Хварамдзе. На обратной стороне креста имя митр. Джуматского Максима III (Шарвашидзе; 40–50-е гг. XVIII в.), к-рый «оковал крест». На сионе вычеканены изображения Крещения, Благовещения, Сошествия во ад и арх. Михаила.

Н. Чихладзе

Ист.: Бакрадзе Д. З. Археол. путешествие по Гурии и Ачаре. СПб., 1878. С. 257–269; Кондаков Н. П., Бакрадзе Д. З. Описание памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии. СПб., 1890. С. 102–110; Гольденшtedт И. А. Путешествие в Грузию: Нем. текст с груз. пер. / Исслед.: Г. Гелашвили. Тбилиси, 1962. Т. 1. С. 629 (на груз. яз.); Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского // КЦ. Т. 4. С. 791; Ломташидзе Г. А. Путешествие в Гурию: Зап. кн. 1949 г. // Гурия: Результаты изысканий и исслед. края. Тбилиси, 2001. Т. 3. С. 204 (на груз. яз.).

Лит.: Maculevic L. Monuments disparus de Dzumaty // Byz. 1926. Т. 2. P. 77–108; Бурджанадзе Ш. Карта 1737 г. Лихт-Имерети как первоисточник феод. Грузии // Моамбе. 1959. № 1. С. 195 (на груз. яз.); Чубинашвили Г. Н. Груз. чеканное искусство. Тбилиси, 1959. С. 245–256. Табл. 151, 157, 158, 537; Амيرانашвили Ш. Я. История груз. искусства. М., 1963. С. 257; Ломашвили Дж. Письма. Тбилиси, 1975. С. 67 (на груз. яз.); Хускивадзе Л. З. Груз. эмали. Тбилиси, 1981. С. 108–120; Сакварелидзе Т. А. Груз. чеканное искусство XIV–XIX вв. Тбилиси, 1987. Ч. 1: XIV–XVI вв. С. 115–120 (на груз. яз.); Михаил (Мезеншвили), игум. Мтаварангелозоба в Джумати // Га цховребиса (Жизненный путь). Тбилиси, 2002. № 2. С. 17 (на груз. яз.); Гуниа. Груз. мон-ри. С. 141–142 (на груз. яз.); Картвелишвили Т. Г. Епархии Гурии. Тбилиси, 2006. С. 74–87 (на груз. яз.).





ДЖУМАТСКАЯ ЕПАРХИЯ [груз. ჯუმათის ეპარქია], историческая епархия (XV в.— 1833) *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата*. Территории Д. е., а также Шемокмедской и Ниноцминдской епархий входили в состав Гурийского княжества.

Основание Д. е. связано с процессом выделения Гурийского княжества из состава Имеретинского царства в XV в., что отразилось также и на стремлении гурийских князей к церковному сепаратизму и автономии от *Кутаисской епархии*, распространявшей свою юрисдикцию на Имеретинское царство. Кафедрой Д. е. являлся муж. мон-рь *Джумати*, во имя архангелов Михаила и Гавриила. Зимняя резиденция Джуматского епископа, Джуматели, находилась в с. Богили. Д. е. ограничивалась с севера р. Риони, с юга р. Супса, с запада Чёрным м., с востока регионом Саджавахо, являвшимся спорной территорией между Гурийским княжеством и Имеретинским царством (АКавАК. Т. 4. С. 432–434). В 70-х гг. XVIII в. Саджавахо перешло под власть имеретинского царя Соломона I (1752–1784) и расположенные на его территории 19 церквей, в т. ч. ц. св. Иоанна Крестителя в Удабно, духовный и культурный центр Гурии, вошли в состав Кутаисской епархии (ЦГИАГ. Ф. 488. Ед. хр. 1851. Л. 134).

Джуматскую кафедру, как и др. кафедры Гурии, занимали в основном представители влиятельных гурийских (позже и имеретинских) княжеских родов: Гуриели, Шарвашидзе, Чхетидзе, Мачутадзе, Абашидзе и др.

Первым известным епископом Джуматским был Симеон I (Чхетидзе) (30–60-е гг. XVI в.). Период его правления совпадает с активным продвижением представителей его рода на высокие церковные должности в Зап. Грузии (напр., католикос-патриархи Зап. Грузии *Евдемон I* (Чхетидзе; 1557–1578), Симеон II (Чхетидзе; 1660–1666) и др.).

С нач. XVII в. и до 1639 г. Д. е. возглавлял Малахия I (в 1616–1639 католикос-патриарх Зап. Грузии *Малахия II* (Гуриели)), сын гурийского кн. Георгия II Гуриели, занимавший одновременно с Д. е. также Цаишскую и Хонскую кафедры. В 1625 г. он сосредоточил в своих руках и светскую власть в Гурийском княжестве. Период его правления характеризуется созидательной деятель-

ностью: он восстановил и украсил мн. мон-ри и церкви, упорядочил вопросы, связанные с доходами епархии, и материально обеспечил церковь Зап. Грузии.

Его преемником стал Николай (Манвелашвили; 40-е гг. XVII в.), далее Джуматскими епископами были Малахия II, сын гурийского кн. Кайхосро I Гуриели (50-е гг. XVII в.); Максим I (Мачутадзе; 60-е гг. XVII в.— 1676), в посл. занявший Болнисскую кафедру; Максим II (Шарвашидзе; 1677–1685); Иоанн (Беридзе; 80-е гг. XVII в.); Гавриил (Чиковани; нач. XVIII в.), одновременно занимавший также Чкондидскую и Гелатскую кафедры; Максим III (Шарвашидзе; 40–50-е гг. XVIII в.), восстановивший храм Эркети; Евфимий (Шарвашидзе; 50–60-е гг. XVIII в.) (*Бакрадзе*. 1878. С. 152; *Такашвили*. 1909. Т. 2. С. 522).

В результате русско-тур. войны 1768–1774 гг. епархии на территории Гурии были упразднены, в т. ч. и Д. е. В 1777 г. Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх Максим II (*Абашидзе*; 1776–1795) с согласия гурийского кн. Георгия V Гуриели (1776–1788) восстановил Д. е. и поставил епископом Симеона II (*Абашидзе*; 1777–1778). В 1780 г., после захвата турками территорий Ниноцминдской епархии, еп. Ниноцминдский Иоанн (Цуцунава) перешел на Джуматскую кафедру (ПГП. Т. 6. С. 722), в 1788 г. Д. е. возглавил также преследуемый турками митр. Шемокмедский Иосиф (Такашвили), именовавшийся митрополитом Шемокмедско-Джуматским (*Бакрадзе*. 1878. С. 318, 321). В посл. эта титулатура закрепилась и за остальными архиереями Д. е. В 1794 г. митр. Иосифа сменил митр. Максим IV (Нижарадзе), в 1811 г. — митр. Николай II (Шарвашидзе), после смерти к-рого с 1827 г. кафедрой управлял архим. мон-ря Шемокмеди Арсений (Мглоблишвили) (ЦГИАГ. Ф. 488. Ед. хр. 1854. Л. 17). В 1833 г. Д. е. была упразднена и ее территории вошли в состав Имеретинской епархии *Грузинского Экзархата РПЦ*.

В 1844 г. епархия была восстановлена как Гурийская с кафедрой в Джумати. В 1878 г. Гурийской епархии были подчинены территории, перешедшие от Турции России по Берлинскому миру. 12 июня 1885 г. Гурийская и Мингрельская епархии были объединены в *Гурийско-Мингрельскую*.

После восстановления автокефалии Грузинской Православной Церкви (1917) территории Д. е. вошли в состав Батумской, а в 1920 г. — Батумско-Шемокмедской епархии. С 1995 г. территории исторической Д. е. находятся в юрисдикции Шемокмедской епархии.

Сохранилась опись 1828 г. (ЦГИАГ. Ф. 488. Ед. хр. 1851. Л. 120–124), составленная архим. Арсением (Мглоблишвили), где перечислены церкви, входившие на тот момент в состав Д. е. Это кафедральный собор во имя архангелов Михаила и Гавриила мон-ря Джумати; каменная ц. во имя Спасителя в с. Акети (114 домов в приходе); ц. во имя Спасителя мон-ря Окони (115 домов); каменная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в с. Баилети (6 домов); каменная ц. во имя ап. Иакова в с. Мамати (62 дома); каменная ц. во имя Спасителя в с. Джикети (58 домов); каменная ц. во имя св. Кирика в с. Дзимити (64 дома); деревянная (позже каменная) ц. во имя Спасителя в с. Вани (58 домов); деревянная ц. во имя мц. Марины в с. Марина (20 домов); каменная ц. во имя вмч. Георгия в с. Георгисперди (61 дом); каменная ц. во имя Пресв. Богородицы (12 домов) и каменная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила (14 домов) в с. Шухути; каменная ц. во имя св. Иоанна Крестителя (90 домов) и деревянная ц. во имя вмч. Георгия (87 домов) в с. Ланчхути; каменная ц. во имя вмч. Георгия в с. Гумбараули (50 домов); каменная ц. во имя Спасителя в с. Джунджвати (37 домов); каменная (в посл. деревянная) ц. во имя Спасителя в с. Оравети (15 домов); деревянная ц. во имя св. Кирика в с. Чинати (50 домов); каменная ц. во имя вмч. Георгия (135 домов) и деревянная ц. во имя вмч. Георгия (приписаны 50 домов) в с. Чибати; каменная ц. во имя Спасителя в с. Баглеби (77 домов); деревянные церкви во имя вмч. Георгия и архангелов Михаила и Гавриила (30 домов) и каменная ц. во имя свт. Николая Мирликийского (приписаны 30 домов) в с. Кела; каменная ц. во имя св. Кирика в с. Булухаури (24 дома); деревянная ц. во имя вмч. Георгия в с. Чанчети (15 домов); деревянная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в с. Гешманети (40 домов); каменная ц. во имя ап. Андрея Первозванного в с. Гведи (78 домов); каменная ц. во имя вмч. Георг-





гия в с. Мтавармоцамета (78 домов); каменная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в с. Кунчули (14 домов); деревянная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в с. Кокати (15 домов); каменная ц. во имя вмч. Георгия в с. Гулиани (70 домов); деревянная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в с. Кончкати (15 домов); каменная ц. во имя вмч. Георгия в с. Мевгори (20 домов); деревянная ц. во имя Спасителя в с. Шубани (50 домов); деревянная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в с. Чанчати (50 домов); каменная ц. во имя вмч. Георгия в с. Нигозди-ди (93 дома).

Ист.: *Brossé M. Rapports sur un voyage archéologique dans la Georgia et dans l'Arménie. St.-Pb., 1851. Vol. 2. P. 33, 35; Бакадзе Д. З. Археол. путешествие по Гурии и Ачаре (с атласом). СПб., 1878. С. 152, 257–269, 318, 321; Жордания. Хроники. Т. 1. С. 306; 1897. Т. 2. С. 435, 454, 471 (на груз. яз.); Какабадзе С. Н. Книга расходов Паиши. Тифлис, 1913 (на груз. яз.); он же. Церковные док-ты Зап. Грузии. Тифлис, 1921. Т. 1. Ч. 2. С. 60 (на груз. яз.); Док-ты по социальной истории Грузии / Ред.: Н. Бердзенишвили. Тбилиси, 1940. Т. 1. С. 467 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей Гос. музея Грузии: Колл. Н / Ред.: С. Джанашиа. Тбилиси, 1951. Т. 2. С. 264 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Колл. S / Ред.: Т. Брегадзе. Тбилиси, 1960. Т. 1. С. 46 (на груз. яз.); Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского // КЦ. Т. 4. С. 425, 791; ПГП. 1977. Т. 6. С. 722, 739 (на груз. яз.).*

Лит.: *Тамарашвили М. История католичества среди грузин. Тифлис, 1902. С. 166; Карбелашвили П., свящ. Иерархия Груз. Церкви. Тифлис, 1904. С. 130 (на груз. яз.); Такашвили Е. Груз. древности. Тифлис, 1909. Т. 2. С. 522 (на груз. яз.); он же. Археологическая экспедиция в Ленчхум-Сванети в 1910 г. // Такашвили Е. Эмигрантские труды / Ред.: Г. Шарадзе. Тбилиси, 1991. Т. 2 (на груз. яз.); Ломинадзе Б. Мат-лы по хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Ч. 31. С. 131 (на груз. яз.); Чхартушвили К. Из истории груз. церк. организации // Вопросы истории феод. Грузии. Тбилиси, 1990. Кн. 6. С. 139–153 (на груз. яз.); Картвелишвили Т. Епархии Гурии, XV–XIX вв. Тбилиси, 2006. С. 32–38, 102–114 (на груз. яз.).*

Т. Картвелишвили

ДЖУНКОВСКИЙ Степан Степанович (10.02.1821, С.-Петербург — 25.02.1870, там же), рус. дворянин, один из представителей рус. католицизма XIX в. Род. в семье ученого-агронома, секретаря Вольного экономического об-ва. В 1842 г. окончил с отличием юридический факт С.-Петербургского ун-та со степенью кандидата, защитив 2 конкурсные работы: «О крепостном труде в России» и «О финансовых системах европейских государств». В 1843 г. по поручению Мин-ва народного просвещения отправлен за границу для

изучения европ. системы низшего и среднего образования. За границей Д. увлекся изучением различных религиозных учений и новейшей нем. философии, встречался в Берлине с Ф. В. Й. Шеллингом, интересовался мистическим учением Э. Сведенборга. Поселившись в Париже, Д. сблизился с И. С. Гагариным и И. М. Мартыновым, под влиянием которых вступил в католический кружок С. П. Свечиной, где часто общался с католич. проповедником пресвитером-иезуитом Г. К. де Равиньяном. После принятия католичества Гагариным 12 июля 1845 г. Д. и Мартынов последовали его примеру и вместе перешли в Риме в католицизм, вступив в том же году в новициат иезуитского монастыря Сент-Ашэль (близ Амьена, Франция). За переход в католичество 25 февр. 1854 г. российские власти заочно осудили Д., а также Гагарина и Мартынова на лишение всех прав состояния (дворянства) и вечное изгнание.

В 1847 г. Д. принес в ордене иезуитов первые обеты и был направлен для изучения теологии в новициаты в Лавале и Доле. 29 янв. 1852 г. рукоположен во пресвитера. Однако, разочаровавшись, по собственным словам, в иезуитстве, в дек. 1853 г. вышел из ордена. Поселившись в Париже, Д. служил в ц. св. Женевьевы, участвовал в работе созданного З. А. Волконской Восточного об-ва по воссоединению Церквей, занимался миссионерством и публицистикой. В 1854 г. был принят папой Римским Пием IX, к-рому Д. предложил проект переустройства католич. Церкви — отмену целибата ради воссоединения с католици. Церковью православных.

После создания в 1854 г. апостольской префектуры Арктического полюса, чья юрисдикция была распространена на сев. часть Скандинавии, Шотландию, Исландию и Гренландию, Д. был назначен ее префектом и с 1855 г. стал миссионером. В эти годы Д. издал проповеди на франц., норвеж., англ. и итал. языках, а также неск. работ по астрономии и геологии сев. стран. Однако впосл. Д. сильно преувеличивал свою роль в католич. Церкви; описанная им деятельность по восстановлению Оснабрюкского еп-ства в Вестфалии и 7 католич. еп-ств в Швеции, Норвегии, Исландии и Шотландии, а также его хлопоты в Вене перед имп. Францем Иосифом I о заключении

конкордата между Австрией и Папским престолом и выполнение ряда др. прямых папских поручений представляются неправдоподобными.

После неудачных попыток в кон. 50-х гг. заинтересовать папу Пия IX рядом новых проектов реформ католич. Церкви Д., сославшись на плохое здоровье, оставил пост апостольского префекта и поселился в Баден-Бадене. В 1861 г. Д. сложил с себя сан пресвитера, женился на англичанке А. А. Кокс и переехал в баварский Людвигсбург, где у супругов родилась дочь. Продолжая заниматься публицистикой, в 1863 г. он начал издавать «Русский Лейпцигский журнал». В 1864 г. короткое время жил с семьей во Флоренции, где участвовал в соавторстве с М. Лакруа в составлении 2-томного «Словаря католических миссий» (*Dictionnaire des missions catholiques. P., 1863–1864*). В этот период он вновь направил папе проект преобразования католич. Церкви, выступив против обсуждавшегося в католич. кругах в преддверии *Ватиканского I Собора* догмата о непогрешимости (безошибочности) папы. Получив отказ, Д. полностью «разочаровался» в католицизме и в сент. 1865 г. обратился к настоятелю рус. правосл. церкви в Штутгарте прот. Иоанну Базарову с просьбой принять его в Православие. В янв. 1866 г. прот. И. Базаров принял Д. в качестве мирянина, после чего Высочайшим указом от 17 марта 1866 г. Д. было разрешено возвратиться в Россию с дарованием прежних прав состояния (дворянства), но без прав на прежнее имущество. Тем же указом ему было разрешено вступить в гос. службу. По возвращении на родину Д. работал в учебном комитете при Святейшем Синоде и состоял членом Миссионерского об-ва, а также сотрудничал с рядом церковных и светских периодических изданий. Соч.: Автобиография // Домашняя беседа. 1866. № 41–49; Письма русского после 24 лет заграничной деятельности // Рус. инвалид. 1866. № 168, 174, 178, 185, 187; Русский, один из 17 римских иерархов Великобритании // Там же. № 144, 165, 199; Русский, семь лет иезуит // Там же. № 259, 289, 294, 315, 326, 327; Пастырское прощальное послание бывш. апостольского наместника арктических стран, обращенное к духовенству и пастве этой епархии, и Энциклика на имя его сотоварищей по епископской юрисдикции: патриархов, митрополитов, архиепископов, епископов, апостольских vikariev и префектов, признающих духовную власть римской церкви. М., 1867; Политика Дании при Фредерике VII // ВЕ. 1866. Кн. 4. С. 303–324.



Лит.: Черкас А. С. С. Джунковский // РБС. Т. 6. С. 345–347; Tamborra A. Da Pietroburgo a Roma e ritorno: Stepan S. Džunkovskij (1821–1870) // Contributi italiani al X Congr. intern. degli slavisti: (Sofia, 1988). Salerno, 1988. P. 373–408; Цимбаева Е. Н. Рус. католицизм: Забытое прошлое рус. либерализма. М., 1999.

Е. Н. Цимбаева

ДЖУРДЖЕВИ СТУПОВИ [серб. Ђурђеви ступови; рус. Георгиевы башни], муж. мон-рь во имя вмч. Георгия, в к-ром находится кафедра Будимлянско-Никшичской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен близ Беране (Черногория).

Ктитором Д. с. считается жупан Првослав († ок. 1220). В церкви, в зап. компартименте, у юж. стены наоса, находится его могила, а надпись на стене сообщает, что здесь покоится «жупан Првослав, сын великого жупана Тихомира, племянник Симеона Немани и ктитор места сего» (опубл.: Ковачевић Љ. Неколико питања о Стефану Немани // ГСКА. 1891. Књ. 58. С. 54). Из-за повреждений исследователи по-разному определяют время появления этой надписи. Л. Стоянович, а вслед за ним М. Васич датировали ее ок. 1220 г. (Стојановић. Записи. Књ. 1. Бр. 10; Васић М. Жича и Лазарица: Студије из српске уметности средњег века. Београд, 1928. С. 49); Г. Милле — XVI–XVII вв. (Millet G. L'ancien art serbe. P., 1919. С. 164); по мнению Дж. Бошковича, надпись была обновлена в XVI в. (Бошковић Ђ. О једном рељефу са натписом са Ђурђевић Ступова у Будимљу // Зб. Народнoг музеја. Београд, 1975. Књ. 8. С. 415).

Согласно преданию, церковь построена ок. 1213 г. Но на основании стилистической близости ее архитектуры к архитектуре ряда серб. церквей 2-й пол. XII в. (напр., св. Петра в Биело-Поле (см. ст. *Биело-Польские церкви*), Пресв. Марии и св. Луки в Которе) совр. исследователи предполагают, что церковь была возведена в 80–90-х гг. XII в. Возможно, храм в Д. с. воздвиг отец Првослава, вел. жупан Тихомир. Бошкович постройку церкви в XII в. связывал с трезинским жупаном Грдешей, т. к. в зап. стене 2-й припраты находится плита с упоминанием имени Мартина, по прозвищу Грдеша. Однако использование этой плиты в строительстве припраты указывает скорее на то, что до перемещения она находилась на

месте, не подходящем для захоронения ктитора.

В 1219 г. св. *Савва I* Сербский учредил в Д. с. кафедру 4-й по рангу Будимлянской епархии (см. ст. *Будимлянско-Никшичская епархия*). Сведения об истории мон-ря крайне скудны. Вероятно, при митр. Матфее (1552) кафедра епархии была перенесена в мон-рь Николяц. В 1653 г. на Соборе, проходившем в Д. с., было принято решение отправить митр. Паисия в Рим. Тур. власти, узнав об этом, казнили митр. Паисия и запретили избирать ему преемника. В 1738 г. турки опустошили мон-рь, но между 1760 и 1790 гг. он был восстановлен воеводой Радоней и черногорским родом Васоевичей. В этот



Мон-рь Джурджеви ступови близ Беране

период обитель была центром борьбы за освобождение от тур. владычества. Игум. Моисей (Зечевич) открыл монастырскую школу. В 1825, 1862 и 1875 гг. мон-рь вновь подвергался разорению. В 1898 г. турки пытались его сжечь, но в храме закрылись 28 чел. с намерением погибнуть ради защиты Д. с., и турки отступили.

Перед началом Балканской войны архим. Даниил (Радулович) подарил мон-рю 20 рала земли и построил братский корпус. В 1912 г. обитель вновь пострадала от пожара. Во время первой мировой войны австро-венг. армия разместила в стенах мон-ря конюшню, потом столовую и казарму. После войны мон-рь был обновлен, в 1925 г., при игум. Иосифе (Лекиче), смонтирован новый иконостас, а в 1927 г. игум. Иосиф пожертвовал мон-рю колокол. После второй мировой войны Д. с. был упразднен. Келейные корпусы не сохранились. В 70-х гг. XX в. церковь реставрировалась, черепичная крыша была заменена цинковой.

В мае 2001 г. в Д. с. была восстановлена кафедра Будимлянско-Никшичской епархии и возобновлен

мон-рь. 4 мая 2002 г. здесь был возведен на кафедру еп. Будимлянско-Никшичский Иоанникий (Минович). В наст. время при мон-ре проживают 115 изгнанников из Косова и Метохии.

Архитектура. Церковь возведена из серого известняка и красного камня. Наос храма — зальное сооружение, состоящее из подкупольного квадрата, небольших, поперечно растянутых компартиментов с запада и востока, перекрытых цилиндрическими сводами, и полуциркулярной апсиды. Центральное пространство перекрыто куполом на 8-гранном барабане и имеет ниши в боковых стенах. Внутренний нартекс, иногда датируемый 20–30-ми гг. XIII в.,

был фланкирован с запада 2 башнями-колокольнями (столпами), что также характерно для храмов Сербии 2-й пол.

XII в., таких как в монастыре *Джурджеви ступови* близ Нови-Пазара, в *Куршумльском мон-ре*. Позднее башни были перестроены, между ними возвели высокую колокольню. Купол церкви в Д. с., а также установка колокольни на продольной оси храма повторяют элементы архитектуры кафоликона мон-ря *Жича* (ок. 1220) и, возможно, были перестроены под его влиянием вскоре после учреждения в Д. с. кафедры. Наос и внутренний нартекс ранее разделяла стена, разрушенная, вероятно, в кон. XVII–XVIII в. при постройке внешнего нартекса. Снаружи нартекс имеет вид 3-нефной базилики, не соответствующий внутреннему виду прямоугольника. На его зап. фасаде находится мраморный рельеф «Поклонение Кресту» с поврежденной ктиторской надписью с именем Првослава, перенесенный сюда из древней части храма.

Церковь была расписана, в алтаре сохранились остатки фресок, близких по стилю к фрескам мон-ря *Дечаны*. Вероятно, они были выполнены в XIV в., при царе *Стефане Душане*. В 1609 г. в Д. с. работал серб. мастер *Страхиња*, ему приписывают фрагменты росписи, оставшиеся на внутренней припрате.

Лит.: Чанак-Медић М. Будимљански Ђурђеви ступови // Политика. Београд, 1994. 5 марта; Пејовић Т. Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад; Цетиње, 1995. С. 237–242; Губеришић Р. Ђурђеви ступови. Андријевица, 1996; Марковић В. Православно монаштво и ман-ри у средњевек. Србији. Горњи Милановац, 2002². С. 76.

Иеродиак. Игнатий (Шестаков)

ДЖУРДЖЕВИ СТУПОВИ, муж. мон-рь во имя вмч. Георгия Победоносца Рашско-Призренской епархии Сербской Православной Церкви. Памятник архитектуры, в 1979 г. внесен в список всемирного наследия ЮНЕСКО. Расположен на возвышении в 4 км от Нови-Пазара (Сербия). Наместник — синкелл Петр (Улемек). 6 насельников (2007).

История. В Житии вел. жупана Стефана Немани (см. *Симеон Мироточивый*), составленном в 1216 г. его сыном св. Стефаном Первовенчанным (см. *Симон Монах*), сообщается, что Неманя воздвиг храм в Расе в благодарность вмч. Георгию за свое освобождение из заточения. Строительство началось незадолго до его битвы с братом Тихомиром и византийцами при Пантине на Косовом поле, т. е. в кон. 60-х гг. XII в., и закончилось, согласно ктиторской надписи на зап. портале храма, в 1170/71 г. В 1175 г. была завершена роспись храма. В Жичской повеле 1224–1227 гг. Д. с. упоминается как 2-й по статусу серб. «королевский» мон-рь. Однако потом его статус был понижен, и на Соборе 1315 г. игумен Рашский стоит 7-м между серб. игуменами. В тот период мон-рь имел обширные владения.

Кор. Драгутин (прп. *Феоктист*) стал 2-м ктитором мон-ря: в 1282/83 г. была расписана припрата, а в честь Собора в Дежеве, на к-ром Драгутин передал власть брату *Милутину*, башня над воротами была обращена в часовню (капелла Драгутина), в юго-вост. части стены сделаны новые ворота и построена трапезная к востоку от церкви. В 1316 г. в церкви Д. с., согласно завещанию Драгутина, было перезахоронено его тело (местонахождение захоронения неизв.).

Сведения по истории мон-ря в османский период скудны: в 1589 г. были обновлены крыши построек, в XVII в. мон-рь имел неск. подворий в окрестных селах. В 1689 г. 16 монахов покинули Д. с., и 300 лет обитель находилась в запустении. Иногда, в день памяти вмч. Георгия, свя-



Церковь вмч. Георгия
в мон-ре Джурджеви ступови
близ Нови-Пазара. Кон. 60-х гг. XII в. —
1170/71 г.

щенники из Нови-Пазара служили в храме литургию. В XIX в. плачевное состояние Д. с. в путевых заметках отмечали мн. путешественники (Ф. Ф. Каниц, А. Ф. Гильфердинг и др.). В 1925 г. церковь была приспособлена для проведения регулярных богослужений.

В 1999 г. в мон-ре была возобновлена монашеская жизнь. В 2002 г. построен новый братский корпус. Ежегодно, в день памяти вмч. Георгия, в мон-ре проводятся торжественные культурные мероприятия.

Архитектура. В плане комплекс Д. с. имеет форму удлинённого овала, обусловленную рельефом местности. Церковь и постройки окружали массивные стены толщиной ок. метра. Объемно-пространственное решение церкви Д. с. следует визант. традиции. Это бесстолпный однокупольный храм с 3-апсидным алтарем, нартексом и открытыми портиками с севера и юга. Неправильная форма высокого барабана, близкая к кубической форме, и фланкирующие нартекс 2 высокие башни («ступови», от к-рых храм и получил название) характерны для романской архитектуры. К ее признакам относится также кладка из квадров грубо отесанного камня и декор в виде плоских лизен и ползучих ломбардских аркатур. Архитектуре храма Д. с. близка по стилю архитектура ц. Петра и Павла в Бело-Поле (кон. XII в.; см. ст. *Бело-Польские церкви*), но есть и отличие: в Д. с. подчеркнута крестообразность и отсутствуют портики. В меньшей степени различаются Д. с. и ц. св. Николая в Куршумлии (60-е гг. XII в.; в целом храм в визант. стиле, но имеет 2 башни с запада — см. *Куршумльский мон-рь*). Поиски византийско-

романского синтеза в архитектуре Д. с. и др. серб. памятников 2-й пол. XII в. подготовили создание храма в мон-ре *Студеница* (ок. 1196), ставшего образцом для последующих построек т. н. рашской школы.

В кон. XVII в., во время австро-тур. войн, обитель была частично разрушена, в нач. XVIII в. камни ее построек использовали для возведения тур. крепости в Нови-Пазаре. В 1722 г. по просьбе патриарха Печского *Моисея (Райовича)* разборка мон-ря была остановлена. В 1912 г., во время Балканской войны, и в 1941 г., после начала второй мировой войны, камень монастырских сооружений вновь использовался для строительства укреплений. Были разобраны юж. стена церкви с частью купола и часть припраты с башнями. После окончания второй мировой войны только капелла Драгутина имела крышу. Из древних построек сохранились цистерна с колодезем и часть стен, развалины др. построек были засыпаны землей.

В 1960 г. начались работы по реставрации Д. с. под рук. архитекторов Д. Милошевича и Й. Нешковича. К 1962 г. остатки построек были очищены от земли и завалов. Стены центральной части церкви и купол были обновлены. Возле мон-ря был устроен лапидарий, в к-ром поместили найденные фрагменты построек. Неск. фрагментов удалось соединить, т. о., почти полностью был собран зап. портал, где обнаружилась надпись об окончании возведения обители.

Живопись. От фресок, выполненных ок. 1175 г., в центральной части храма фрагментарно сохранились поясные изображения святителей, отдельные фигуры пророков и евангелистов, свидетельствующие о близости росписи церкви к лучшим образцам росписи в визант. искусстве того периода.

Живопись 1282–1283 гг. близка к росписям мон-рей *Сопочани*, *Арилье* и *Градац*. В припрате церкви, на зап. стене, над входом в наос, находится монументальное изображение вмч. Георгия на белом коне и по сторонам 4 сцены из его Жития. В сев.-вост. углу расположены ктиторские портреты Стефана Немани и Драгутина. В Драгутиновой капелле в нижней зоне, представлена процессия династии Неманичей: к восседающему на престоле Христу подходят Стефан Неманя, Стефан Первовенчанный,



2000 г. Епархиальное собрание Бухарестской архиепископии приняло решение об образовании

*Св. Троица.
Роспись Драгутиновой капеллы
мон-ря Джурджеви ступови.
1282–1283 гг.*

на части своей канонической территории новой епархии с кафедрой в г. Джурджу, юрисдикция которой распространяется на

кор. Стефан Урош I с женой Еленой, кор. Драгутин с моделью храма в руках, кор. Милутин и его жена Елена. В сводах капеллы изображены 4 сцены из серб. истории: Стефан Неманя передает престол сыну Стефану; венчание на царство кор. Стефана Уроша, опередившего в престолонаследии старшего брата Владислава; архиерейское благословение кор. Драгутина, отнявшего престол у отца; кор. Драгутин передает престол брату Милутину. С 1964 г. в капелле проводилась консервация сохранившихся фресок, часть фресок перенесена в Народный музей в Белграде.

О состоянии фресок в период между двумя мировыми войнами, в т. ч. о погибших во время второй мировой войны, можно составить представление благодаря фотографиям и описаниям Н. Л. Окунева.

Лит.: Окунев Н. Л. Столпы св. Георгия // СК. 1927. Т. 1. С. 225–245; он же. Еще о «Столпах св. Георгия» // Там же. 1929. Т. 3. С. 304–308; Ђурђеви ступови XII в.: [Сликковна града]. Београд, 1969; Милошевић Д., Нешковић Ј. Ђурђеви ступови у Старом Расу. Београд, 1983; Нешковић Ј. Ђурђеви ступови у Ст. Расу: Постанак архитектуре цркве св. Ђорђа и стварање рашког типа споменика у архитектури средњовеков. Србије. Краљево, 1984; Милошевић Д., Нешковић Ј. «Tours de St. Georges» dans le vieux Ras. Belgrade, 1986; Dorđević I. On the Scene of the Descent of the Holy Spirit on the Apostles at Đurđevi Stupovi at Ras // ЗРВИ. 1999/2000. Т. 38. С. 239–255; Джурич В. Византийские фрески: Средневеков. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 77–79, 126–128, 352–353; Калић Ј. Манастир св. Георгија у Расу. [Рас, 2000]; Марковић В. Православно монаштво и ман-ри у средњовеков. Србији. Горњи Милановац, 2002. С. 60–61; Мелцер Б. Манастир Ђурђеви ступови у Расу. Ниш; Рас, 2004.

*Иеродиак. Игнатий (Шестаков),
Л. К. Масиель Санчес*

ДЖУРДЖУСКАЯ ЕПИСКОПИЯ [румун. Episcopia Giurgiuului], входит в митрополию Мунтении и Добруджи Румынской Православной Церкви. На заседании 20 янв.

жудец Джурджу (регион Юж. Мунтении). Свящ. Синод 23 февр. 2000 г. одобрил это решение. 8 февр. 2006 г. на заседании Церковной Выборной коллегии большинством голосов епископом Джурджуским был избран викарный еп. Синайский Амвросий (Мелякэ). 9 апр. 2006 г. в кафедральном соборе Успения Пресв. Богородицы в г. Джурджу состоялась торжественная интронизация еп. Амвросия, в которой приняли участие Патриарх Румынской Православной Церкви Феоктист (Арэпашу), архиереи Румынской, Болгарской и Эладской Православных Церквей.

В Д. е. находятся мон-ри: муж. мон-рь *Комана*, основанный в сер. XV в., скит св. вмч. Георгия Победоносца, муж. скит свт. Николая, архиеп. Мирликийского, чудотворца, муж. скит Делта-Няжловулуй с храмом Рождества Пресв. Богородицы, скит Покрова Пресв. Богородицы. В Д. е. действуют 57 приходских храмов (вместе с приписными), из них в г. Джурджу — 7. В адм. центре 3 окт. 1996 г. открыта ДС св. мч. Иоанна Валаха.

ДЖУРИЧ [серб. Ђурић] Воислав (26.02.1925, с. Велика-Писаница, Хорватия — 12.05.1996, Белград), серб. историк визант. искусства. После второй мировой войны, участвуя в рядах серб. партизан, Д. окончил философский фак-т Белградского ун-та (1949). Его соученики по семинару проф. С. Радойчица — Г. Бабич, В. Корач, А. Стоякович, М. Шакота — вполс. составили плеяду серб. византинистов. Д. работал в музеях и в сфере охраны памятников, с 1954 г. — в Белградском университете, позднее также в Сербской АН и искусства (с 1976 чл.-кор., с 1978 действительный член). Вел научно-организационную работу, в т. ч. в

Международном комитете византинистов, в комиссии по изучению памятников мон-ря Хиландар; в 1974–1996 гг. был редактором ж. «Зограф».

Первые публикации Д. были посвящены искусству Адриатического приморья (как средневеков., так и совр. живописцам), в т. ч. Дубровнику. Позднее он сосредоточился на изучении искусства православ. средневековья, преимущественно в Сербии, Македонии, Далмации, на Афоне, включая стенописи, иконы, книжную иллюстрацию, а также архитектуру. Работы Д. имеют широкий хронологический диапазон — от памятников XI в. (росписи Охрида, Водочи, Велюсы, Мир Ликийских и др.) до правосл. культуры пост-визант. периода (XVI–XVIII вв.).

Византистика Югославии 2-й трети XX в. складывалась на основе местной традиции, под влиянием австр. искусствоведения (Венский ун-т) и в большей мере — школы российского византиноведения через посредство оказавшихся в Белграде российских эмигрантов (особенно Н. Л. Окунева, Г. Острогорского). Д. прошел стажировку в Париже в семинаре А. Грабара и придавал большое значение общению с В. Н. Лазаревым. Развивая традицию европ. византистики в соответствии с



*В. Джурич.
Фотография. 90-е гг. XX в.*

уровнем научной методики 2-й пол.— посл. трети XX в., Д. трактовал визант. искусство по-новому, как целостное культурное явление, со своими принципами иконографии и стилия, адекватное по емкости таким явлениям, как романское или готическое искусство (см. монографию «Византијске фреске у Југославији», 1974). Исследователь уделял пристальное внимание культуре отдельных регионов правосл. мира, с уче-



том местных вкусов и традиций, требований заказчиков, своеобразия социальной среды. Поэтому визант. искусство и, в частности, искусство Балканского п-ова отобразено в работах Д. во всем многообразии.

Осн. соч.: Солунско порекло ресавског живописа // ЗРВИ. 1960. Т. 6. С. 111–128; Über den «Син» von Chilandar // ВЗ. 1960. Bd. 53. S. 333–351; Иконе из Југославији. Београд, 1961 (на франц. јаз.: Icônes de Yougoslavie. Belgrade, 1961); Дубровачка сликарска школа. Београд, 1963; Сопотани. Београд, 1963, 1991 (на нем. јаз.: Sopotani. Lpz., 1967); Портрети в изображенијих рождественских стихир // Византија: Сб. в честь В. Н. Лазарева. 1973. С. 244–255; Византијске фреске у Југославији. Београд, 1974 (на нем. јаз.: Byzantinische Fresken in Jugoslawien. Münch., 1976. Herrsching, 1997; рус. пер.: Визант. фрески: Средневеке. Србија, Далмација, слав. Македонија. М., 2000); La peinture murale Byzantine: XII^e et XIII^e siècles // XV^e Congrès intern. d'études Byzantines: Rapports et co-rapports. Athènes, 1976. Vol. 3: Art et Archéologie. Byzance de 1071 à 1261. P. 3–96; Idem // Actes du XV^e Congrès intern. d'études byzantines. Athènes, 1979. Vol. 1. P. 159–252; Хиландар. Београд, 1978 (в соавт. с Д. Богдановић, Д. Медаковић); Слика и историја у средњовеке. Србији // Гласник САНУ. Од. ист. наука. Вып. 3. Београд, 1983. Бр. 338. С. 117–144; Икона св. краља Стефана Дечанског. Београд, 1985; Есфигменска повеља деспота Ђурђа. Београд, 1989 (в соавт. с П. Ивић, С. Ђирковић); Печка патриаршија. Београд, 1990 (в соавт. с С. Ђирковић, В. Кораћ). Лит.: У част В. Ј. Ђурића. Нови Сад, 1996; Бакалова Е. In memoriam: В. Ђурич (1925–1996) // Проблеми на изкуството. Софија, 1996. № 4. С. 61–62.

Э. С. Смирнова

ДЖУРОВА Аксиния (род. 18.09.1942, Софија), болг. славист и византинист, искусствовед, археограф. В 1965 г. окончила Софийский ун-т по специальности «болгарская филология», в 1969 г. — отделение истории и теории искусства исторического фак-та МГУ. Специализировалась в Белградском ун-те (1972) под рук. В. Джурича и С. Радойчица, в Высшей практической школе (Париж). Канд. дис. — о миниатюрах болг. рукописи XIV в. Псалтири Томича (1974), докт. дис. — об орнаменте и миниатюрах болг. рукописей X–XVIII вв. (1982). Научный сотрудник (1974), старший научный сотрудник (1982) Ин-та искусствознания БАН; профессор кафедры истории и теории культуры Софийского ун-та (1984). Читала лекции в Йельском ун-те (США; 1989), Иерусалимском ун-те (1991), Сорбонне (1992), Ин-те евразийских исследований (Венеция; 1995–1997). Создатель и директор (с 1986) Центра славяно-визант. исследований им. И. Дуйчева при

Софийском ун-те. Член исполнительного комитета Международной ассоциации художественных критиков (АИСА), вице-президент Международной ассоциации по изучению слав. культуры при ЮНЕСКО (1987–1995).

Областью научных интересов Д. является художественное оформление и кодикология болг. средневек. рукописей в контексте правосл. слав. и визант. традиции на материале крупнейших древлехранилищ (Москвы, С.-Петербурга, Лондона, Парижа, Рима, Афин, Мюнхена, Иерусалима и др.). Этим темам посвящены монография «1000 години бълг. ръкописни книги: Орнамент и миниатюра» (Софија, 1981), исследование и факсимильное издание *Ассеманиева Евангелия* (Ассеманиевото Евангелие. Софија, 1981. 2 т. (в соавт. с В. Ивановой-Мавродиновой)). Развивая взгляды более ранних исследователей о «восточных» корнях древнеболг. искусства, Д. дополнила число его образцов, ориентированных на восточновизант. периферию, сохраняющую раннехрист. и доиконборческие особенности орнамента. Она не отрицает возможности влияния на слав. рукописи в великоморавский период пред- и раннехрист. лат. книги. В монографии «Введение в слав. кодикология: Византийский кодекс и рецепцията му сред славяните» (Софија, 1997) Д. обобщила выводы предыдущих исследователей по данной проблематике, акцентировав палеографические особенности болг. рукописей. Заслугой Д. является изучение слав. кодикологии в тесной связи с визант. установление зависимости «культуры славянского кодекса» от визант. маюскульных и минускульных рукописей. Эти работы объединяет идея связи слав. письма и орнамента со стремлением слав. культуры к самостоятельности.

Среди публикаций Д. выделяются исследования о Псалтири Томича (24 миниатюры от Томичовия псалтир. Софија, 1982; Томичов псалтир. Софија, 1990. 2 т.). Является автором описаний ряда европ. собраний слав. рукописей (Опис на слав. ръкописи във Ватиканската б-ка. Софија, 1985 (в соавт. с К. Станчевым, М. Япунджичем); Описание слав. рукописей Папского Вост. ин-та в Риме. R., 1997. (ОСА; 255) (в соавт. с К. Станчевым)). В наст. время под ее рук. готовится издание каталога болг. ру-

кописей хранилищ С.-Петербурга. Соч.: Slavonic Manuscript from the British Museum and Library. L.; Sofia, 1978 (в соавт. с И. Дуйчевым); Слав. ръкописи, док-ти и карти за бълг. история от Ватиканската апостолска б-ка и секретни арх. на Ватикана: IX–XVII в. Софија, 1978; Опис на слав. ръкописи от Центъра за славяно-византийски проучвания проф. И. Дуйчев към СУ Св. Климент Охридски XIV–XIX в. Софија, 2000 (в соавт. с Б. Христовой, В. Велиновой); Опис на слав. ръкописи от Самоков. Софија, 2002 (в соавт. с В. Велиновой).

Лит.: Турилов А. А. [Рец. на:] Джурова А., Станчев К. Описание слав. рукописей Папского Вост. ин-та в Риме. R., 1997 // Славяноведение. 2002. № 4. С. 117–125; Образ и слово: Юбил. сб. по случай 60-годишнината на проф. А. Джурова. Софија, 2004.

Хр. Темелски, А. А. Турилов

ДЗАМСКИЕ МОНАСТЫРИ [груз. ღაშობ მონასტრები] Руисско-Урбнисской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), — комплекс из 10 муж. мон-рей, называемых также Дзамская долина. Расположены в Дзамском ущелье, в долине р. Дзама (массив Лихского хребта, Карельский р-н Грузии).

С древности Дзамское ущелье благодаря выгодному географическому положению (проход из Вост. в Зап. Грузию) считалось одним из важнейших узловых пунктов Картли. Неподалеку от древнего г. Мдзорети (совр. дер. Ортубани) была выстроена крепость Дзама — форпост региона. Сб. груз. летописей *Картлис Цховреба* упоминает эту крепость в связи с походом брата абх. (западногруз.) царя Деметре III — Феодосия III (абх. царь в 70–80-х гг. X в.), воспитанного при визант. дворе и стремившегося «самолично овладеть вотчиной своей». Летопись повествует, что Феодосий, разбитый в Самцхе войсками Деметре, ушел в Картли и при помощи дзамского мта-вара Адарнасе 3 месяца удерживал крепость (КЦ. Т. 1. С. 271–272; *Бердзенишвили*. 1975. Т. 8. С. 171–172).

Первой основанной в ущелье обителью стал муж. монастырь Козифа (VII–IX вв.) в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (в 35 км от г. Карели). Монастырский комплекс составляют 5 церквей, наиболее ранняя — Введения во храм Пресв. Богородицы — датируется VI–VII вв. Церковь сложена из обтесанных плит базальта со следами росписи, орнаментированный иконостас из канклийского камня. Церковь во имя прп. Шио Мгвимского сохранилась практически в первозданном виде, ц. Всех святых сильно разру-





шена, церкви во имя вмч. Георгия и в честь Воскрешения Лазаря в наст. время превратились в руины. Уцелела рака, сложенная в древности под полом Лазаревской ц. По описаниям Д. Мегвинетхуцеси, Я. Цицишвили (XIX в.) и С. Макалатия (XX в.), монастырский комплекс занимал обширную территорию, где были размещены кельи и хозяйственные постройки; в мон-ре был водопровод. В XVII в. мон-рь пришел в упадок. Возобновлен 17 июня 1997 г. митр. Русско-Урбнисским Иовом (Акиашвили). Настоятель — игум. Ефрем (Гамкрелидзе). В обители подвизаются иеромонах, 11 монахов и послушники.

Муж. мон-рь *Кинцвиси* во имя свт. Николая Мирликийского (с. Кинцвиси) был основан в XII—XIII вв. В мон-ре 3 церкви: главный, крестово-купольный храм свт. Николая (XII—XIII вв.), церкви во имя вмч. Георгия и в честь Рождества Пресв. Богородицы (XIII в.), а также колокольня и руины различных построек. В храме свт. Николая сохранилось множество одновременных построек здания фресок, наиболее известные — изображения арх. Гавриила из сцены Благовещения, жениминосид, преподобных *Давида Гареджийского* и *Иоанна Зедазнийского*, св. *Нины*, вмч. *Георгия*, ктиторские портреты груз. царя Георгия III, св. царицы *Тамары*, царевича Георгия Лаши, первого министра св. царицы Тамары еп. *Антония (Сагирисдзе)*. Мон-рь как женский был возобновлен митр. Иовом в мае 1997 г., в 2001 г. преобразован в мужской. Настоятель — игум. Исаия (Гогиберидзе), подвизаются 6 послушников.

На рубеже XX и XXI вв. при древних престолах или вновь выстроенных церквях в Дзамском ущелье было основано еще 8 мон-рей. В мон-ре Мухилети, учрежденном во имя свт. Зенона Икалтойского (с. Мухилети) в 1999 г., 2 церкви: главная, Пресв. Богородицы (1999–2002), и свт. Зенона Икалтойского (2001–2002). Настоятель — иером. Зенон (Санадзе), подвизаются 2 монаха и 3 послушника.

1 мая 2002 г. митр. Иовом было освящено сразу 3 мон-ря. Мон-рь Кватетри (груз.— Белый Камень) во имя Всех грузинских святых, с одноименной церковью (2001) базиличного типа. Настоятель — игум. Григорий (Тоидзе), 5 послушников. Мон-рь Дзама во имя прп. Саввы

Освященного, с одноименной церковью (2002–2004). Настоятель — иером. Гавриил (Гачечиладзе), подвизаются монах и послушники. Монастырь Тбети во имя арх. Гавриила, с одноименной церковью (29 апр. 2003). Настоятель — игум. Шио (Хардзешвили), 2 монаха и послушники. В том же году (27 окт.) был освящен мон-рь Бертубани во имя св. Марии Египетской. Настоятель — игум. Савва (Жгенти), подвизаются 2 послушника.

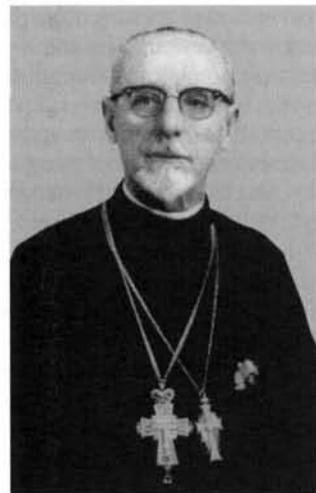
28 мая 2003 г. митр. Иов освятил монастырь Кодмани с церковью во имя св. Макария Александрийского (2003–2004). Настоятель — иером. Марк (Микабадзе), 2 послушника. Мон-рь Бана освящен во имя прп. Григория Хандзтийского, с одноименной церковью (2003–2004). Настоятель — иером. Иов (Гегешидзе), подвизаются иеромонах, монах и 2 послушника. В скиту св. Иоанна Крестителя (нач. XXI в.) подвизаются иеромонах и 2 монаха.

Лит.: *Толмачевская Н. И.* Фрески Древней Грузии. Тифлис, 1931. С. 12–13; *Цицишвили И. И.* Истоки груз. зодчества. Тбилиси, 1955. С. 67; *Алибегашвили Г. В.* Четыре портрета царицы Тамары. Тбилиси, 1957; *она же.* Светский портрет в груз. средневек. монументальной живописи. Тбилиси, 1979; *Макалатия С. И.* Дзамское ущелье. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); *Амиранашвили Ш. Я.* История груз. искусства. Тбилиси, 1971. С. 270–274 (на груз. яз.); *Беридзе В. В.* Древнегруз. архитектура. Тбилиси, 1974. С. 156 (на груз. яз.); *Бердзенишвили Н. А.* Вопросы истории Грузии. Тбилиси, 1975. Т. 8. С. 171–172 (на груз. яз.); *Пиралишвили О.* Росписи Кинцвиси и вопросы груз. Ренессанса // Сабчота хеловнеба (Советское искусство). Тбилиси, 1976. № 4. С. 46–56 (на груз. яз.); *он же.* Росписи Кинцвиси. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); *Закарая П. П.* Груз. центрально-купольная архитектура, XI–XVIII вв. Тбилиси, 1978. Т. 2. С. 77–98 (на груз. яз.); *Очерки истории Грузии /* Ред.: Г. А. Меликишвили. Тбилиси, 1990. Т. 5: Грузия в XIX в. / Ред.: М. М. Гаприндашвили. С. 394–396, 404–409; *Гуриа.* Груз. мон-ри. С. 115–122.

Н. Т.-М.

ДЗВÉЛИ ШУÁМТА [груз. ძველი შუამთა] мон-рь V–VII вв. — см. в ст. *Шуамта*.

ДЗВÓНЧИК Иосиф Онисимович (8.01.1888, с. Лосе, ныне Малопольское воеводство, Польша — 6.03.1966, г. Элизабет, шт. Нью-Джерси, США), митрофорный прот. Американского Экзархата МП. Род. в крестьянской семье в Галиции. В 1888 г. семья Д. выехала в США. Иосиф воспитывался при храме св. Иоанна Предтечи в г. Мейфилд (шт. Пенсильвания), был алтарником-пономарем,



*Прот. Иосиф Дзвончик.
Фотография. 60-е гг. XX в.*

затем певчим; ходил в городскую школу. После получения общего среднего образования был направлен архиеп. Алеутским и Североамериканским *Тихоном (Белавиным)* на учебу в Вольнскую ДС (Россия). В 1906 г. переведен в ДС в г. Миннеаполис (шт. Миннесота). В 1911 г. окончил ДС и вступил в брак с Еленой Репич, дочерью псаломщика ц. св. Иоанна Предтечи в г. Филипсберге (шт. Пенсильвания). 19 июля 1911 г. Д. был рукоположен еп. Аляскинским *Александром (Немоловским)* во диакона в Свято-Николаевском соборе Нью-Йорка, на следующий день — во иерея архиеп. *Платоном (Рождественским)* в храме Свято-Тихоновского мон-ря. Пастырское служение Д. начал на приходе в г. Бруксайд (шт. Алабама). Более 40 лет служил на разных приходах РПЦ в Сев. Америке. С целью оказывать действенную юридическую помощь приходам Д. поступил на курсы по адвокатуре в юридический колледж в г. Янгстаун (шт. Огайо) и по социальным наукам — в Уэстерн-Резерв-колледж в г. Кливленд. При мн. храмах Д. создавал воскресные школы, преподавал в них Закон Божий и рус. язык. В 1926 г. участвовал в создании «Федерации русских клубов молодых людей».

В 1932 г. Д. стал членом Митрополичьего совета, с 1934 по 1947 г. секретарь этого совета. В 1945 г. Д. сопровождал еп. Алеутского и Аляскинского *Алексия (Пантелеева)* в поездке в Москву на Поместный Собор РПЦ, где встречался с Патриархом Московским и всея Руси *Алексием I (Симанским)*. Проведение в жизнь решений VII Кливленд-





ского Собора 1946 г. Русской Православной Греко-Католической Церкви, обратившегося к Святейшему Патриарху Московскому Алексию с просьбой о принятии ее в лоно РПЦ, было поручено Митрополичьему совету (см. ст. *Всеамериканский Собор*). Митр. *Феофил (Пашковский)* не подчинился решению Собора и продолжал самочинно управлять амер. приходами. Д. решительно выступил против подобных действий митрополита, призывая к выполнению всех решений Собора. В 1947 г. в США для обсуждения совместно с митр. *Феофилом* условий воссоединения с РПЦ амер. приходов прибыл митр. Ленинградский и Новгородский *Григорий (Чуков)*. Д. стал активным помощником митрополита, оповещал духовенство о происходящих событиях и отстаивал, обращаясь к сторонникам митр. *Феофила*, необходимость переговоров с посланником Предстоятеля РПЦ.

После перехода в Патриаршую юрисдикцию Д. был назначен 1 марта 1948 г. настоятелем Николаевского собора в Нью-Йорке и управляющим делами Патриаршего Экзархата в Сев. Америке. Принимал участие в созыве и работе всех 4 съездов духовенства и мирян Экзархата. В 1948 г. Д. стал также благочинным приходов в вост. штатах США, оставаясь в этой должности до кончины.

Летом того же года Д. вместе с Патриаршим экзархом архиеп. Алетским и Североамериканским *Макарием (Ильинским)* участвовал в Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве в связи с празднованием 500-летия автокефалии РПЦ. Вернувшись в США, он посетил мн. города и ун-ты, в к-рых читал лекции, устраивал фотовыставки и показывал фильм о юбилейных торжествах. В 1952 г. Д. за понесенные труды был награжден Патриархом Московским Алексием I митрой.

В 1955 г. Д. снова был гостем МП в составе делегации амер. духовенства РПЦ. Весной 1958 г. Д. был временно командирован в Брюссель для служения в Никольском храме, вскоре из-за болезни был вынужден вернуться в Нью-Йорк, где был прооперирован. Только по истечении года Д. смог приступить к пастырской деятельности.

9 сент. 1960 г. за ревностную церковную службу в Американском Эк-

зархате МП и во внимание к церковным заслугам перед Матерью-Церковью Д. был удостоен награждения Патриаршим крестом и орденом РПЦ св. кн. Владимира 1-й степени. В 1960 г. Д. был направлен в г. Элизабет (шт. Нью-Джерси) исполняющим обязанности настоятеля храма св. апостолов Петра и Павла. По настойчивой просьбе прихода он был назначен его настоятелем. Заботясь о благолепии и процветании прихода, пастырь при участии митр. *Иоанна (Вендланда)*, Патриаршего экзарха в Сев. и Юж. Америке, заложил в июне 1965 г. фундамент нового храма. В 1961 г. был делегатом от РПЦ на 3-й Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели (Индия). В 1963 г. посетил юбилейные торжества РПЦ в Москве по случаю 50-летия архиерейского служения Святейшего Патриарха Алексия I.

Д. перевел с церковнославянского на англ. язык Божественную литургию свт. Иоанна Златоуста и Молитвослов, изданные в США большим тиражом.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 24; Д. 76; Illinois Univ. of Urbana-Champaign Archives (IUUC Archives). F. 15/35/54. P. B. Anderson Papers. Box 22, 29.

Лит.: *Дмитриев Н., протодиак., Овсянников В.* Пастырь-труженик // ЖМП. 1967. № 3. С. 18–24.

ДЗЭГВИ [груз. ძვევი], жен. мон-рь во имя прп. Георгия Святогорца Мцхетско-Тбилисской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен в с. Дзегви Мцхетского р-на Грузии. Обитель была основана в 90-х гг. XX в. монахинями из Преображенского мон-ря Тбилиси, к-рых Католикос-Патриарх всей Грузии *Илия II (Гудушаури-Шиолашвили)* благословил взять опеку над беспризорниками и детьми из неблагополучных семей. При обители был образован детский дом. Мон-рь освящен в 2001 г. Католикосом-Патриархом Илией II. В наст. время на попечении насельниц Д. находится ок. 120 детей, вместе с ними живут и проходят реабилитацию нек-рые родители и воспитанники, вышедшие из детского возраста. Настоятельница — мон. Мариам (Джапаридзе).

Лит.: *Гуниа*. Груз. мон-ри. С. 75.

Н. Т.-М.

ДЗЁДО [япон.— чистая земля], в буддизме Японии один из вариантов учения о «чистой земле»; школа,

основанная *Хонэн* (1133–1212). Офиц. датой основания Д. считается 1175 г., когда Хонэн спустился с горы Хиэй и начал проповедовать свое учение в столице Хэйан (Киото). Главным средством, необходимым для возрождения в «чистой земле», или Западном Рае Будды Амиды (санскр. *Амитабхи*), Хонэн считал искреннюю веру в спасительную силу Амиды и возгласение формулы «Наму Амида буцу» («Я верю в Будду Амиду», или «Восславим Будду Амиду»). По утверждению Хонэна, с помощью повторения этой сакральной формулы любой верующий мог возродиться в земле Амиды. От адептов своего учения Хонэн не требовал ни исполнения сложных буддийских ритуалов, ни строгого соблюдения буддийских заповедей. Однако число повторений верующим спасительной формулы могло достигать 70 тыс. раз за сутки.

Как самостоятельное религиозно-философское учение амидаизм сложился в Китае (кит. *Цзинту-цзун*). Хонэн считал себя последователем танского мон. *Шан Дао* (613–681). В Японию амидаистские представления проникли в VIII–IX вв., но только в учении Хонэна искренняя вера в Будду Амиду становится единственным средством спасения для человека. Хонэн считал, что в эпоху конца закона (япон. маппо) возможности человека становятся настолько ограниченными, что спасение с опорой только на собственные силы оказывается невозможным. Поэтому необходимо обращение к помощи Другого — к помощи Будды Амиды. Хонэн максимально упростил религ. практику, его учение привлекло широкие слои населения и было ориентировано прежде всего на простых людей. Доступность и легкость учения способствовали быстрому росту его популярности. Однако Хонэн и его учение подверглись гонениям офиц. властей и нападкам др. буддийских школ, в первую очередь *Тэндай* и Сингон (см. *Чжэньянь*). В 1206 г. 2 ученика Хонэна были казнены, он отправлен в ссылку на о-в Сикоку в пров. Тоса. После смерти Хонэна школа Д. продолжала набирать силу.

В 1224 г. в результате раскола из Д. выделилась школа Д.-синсю (истинная школа чистой земли). Ее основоположник *Синран* (1173–1262) еще больше упростил учение, сделав его самым популярным направлением буддизма в Японии. По числу





сторонников эта школа значительно превосходила Д.

В настоящее время адептов Д. в Японии более 6 млн чел., приверженцы этой школы есть в Корее, Вьетнаме и странах Запада.

Лит.: *Anesaki M. History of Japanese Religion, with Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. L., 1930; Kloetzli R. Buddhist Cosmology: from Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light. Delhi, 1983, 1997; Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика: Необуддийские движения в обществ. жизни Японии. М., 1989; Бухаев Ю. Г. Амидизм в традиционной япон. культуре: (Ист.-этногр. исслед.): АКД. М., 1991; Буддизм в Японии / Ред.: Т. П. Григорьева. М., 1993. С. 201–214; Козловский Ю. Б. Япон. амидизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневек. Японии. М., 1998. С. 17–29; Накорчевский А. А. Япон. буддизм: история людей и идей: (От древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб., 2004.*

Е. Б. Сахарова

ДЗИНДЗЯ [япон.— храм], святилище в синтоизме. На сегодняшний день насчитывается свыше 20 различных архитектурных стилей синтоистских храмов. К их наиболее общим особенностям можно отнести следующие. Территория святилища обозначается воротами П-образной формы, в свою очередь обозначающими петуший насест (символ верховного божества синтоистского пантеона — богини-прародительницы япон. имп. рода *Аматэрасу Оомиками*). Главная постройка храма (япон. хондэн) предназначена для хранения «тела божества» (япон. синтай), в качестве к-рого представлен к.-л. неантропоморфный символ божества (меч, бронзовое зеркало и т. д.). Помещение хондэн доступно только для синтоистского жреца. В традиц. синтоистском храме отсутствует зал для моления верующих, религ. обряды отправляются под открытым небом. Святилище обычно представляет собой свайную деревянную постройку с приподнятым над землей полом, с крышей, крытой корой кипарисовика. Архитектура синтоистских храмов испытала влияние буддизма. Сегодня в Японии насчитывается ок. 80 тыс. Д. Лит.: *Anesaki M. History of Japanese Religion, with Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. L., 1930; Тангэ К. Архитектура Японии: традиции и современность. М., 1976; Мещеряков А. Н. Др. Япония: буддизм и синтоизм: Проблема синкретизма. М., 1987; Навлицкая Г. Б. Синтоистские святилища // Синто — путь япон. богов: В 2 т. СПб., 2002. Т. 1. С. 424–468.*

Е. Б. Сахарова

ДЗЭН [дзен, от кит. чань и санскр. *dhyāna* — созерцание, медитация], одно из наиболее влиятельных направлений япон. буддизма.

Как самостоятельное учение Д. возникает в VI в. в Китае в результате деятельности инд. буддийского проповедника *Бодхидхармы* (кит. Дамо; япон. Дарума), но классический Чань (парадоксальный и антикнижный) складывался в VII–VIII вв. Первые сведения о Чань проникли в Японию благодаря япон. монахам, обучавшимся в Китае, и кит. монахам, прибывшим в Японию, уже в VIII — нач. IX в. Но в этот период идеи и практика Чань не получили распространения. Действительное проникновение Чань в Японию относится к кон. XII в., а собственно япон. школы дзэнского направления появляются с XIII в. Широкое распространение получили 2 школы — *Риндзай* (кит. Линьцзи), основанная *Эйсаем* (1140–1215), и *Сото* (кит. Цаодун), основанная *Догэном* (1200–1253). И Эйсай и Догэн до обращения к Д. были адептами школы *Тэндай*. Влияние доктрины Тэндай отчетливо прослеживается в учении Эйсаю. Догэн проповедовал более чистый вариант Д. и был известен отрицательным отношением к офиц. властям и к их вмешательству во внутримонашескую жизнь. Именно эклектичный и более гибкий Риндзай-Д. получил более широкое распространение и офиц. поддержку гос-ва. Риндзай-Д. был наиболее популярен в Киото и Камакуре среди аристократии и самураев, а Сото-Д. — прежде всего на северо-востоке страны, а также в юго-зап. провинциях, в основном у сельского населения и среди провинциальных самураев.

Учение о *карме* в Д. отходит на 2-й план, главной целью приверженцев Д. было достижение особого состояния сознания — «пробуждения» (сатори), в к-ром человек способен воспринимать вещи не-дуально, т. е. такими, каковы они есть в действительности. Главным средством достижения сатори в Д. считались: практика медитации в позе лотоса (дзадзэн), решение *коанов* — загадок, к-рые невозможно решить с помощью законов формальной логики, беседы с учителем (мондо). Канонические тексты и письменное слово как таковое были вспомогательными средствами, приоритет отдавался устному каналу передачи сакраль-

ного знания непосредственно от учителя к ученику («от сердца к сердцу»). Согласно Д., просветление наступает мгновенно, а не постепенно, как принято считать в большинстве буддийских школ. Возможность внезапного просветления обусловлена тем, что «сущность Будды» (ср. со ст. *Татхагатагарбха*) заключена в сердце каждого человека. Важна также ориентация Д. на практическую деятельность, неотделимую от постижения истины.

Быстрому распространению Д. и превращению Риндзай-Д. в фактически офиц. религию в период Муромати (XIV–XVI вв.) способствовал успех в среде самурайского сословия, к-рый объясняется следующими факторами. Во-первых, мн. положения Д. — активное отношение к жизни, прилат практической деятельности, отрицание важности книжной традиции, снятие дихотомии «жизнь — смерть» — были близки самураям по духу. Во-вторых, военные, в чьи руки перешла власть в стране, нуждались в новой идеологии, и Д. в качестве таковой был противопоставлен старым школам Тэндай и Сингон (см. ст. *Чжэнь-янь*), тесно связанным с императором и аристократическими кругами. В-третьих, учение Д. служило одним из важнейших каналов приобщения самурайского сословия к традиц. кит. культуре.

В XIV в. была создана сеть дзэнских храмов, пользовавшихся поддержкой сёгунских властей. В 1338 г. вышел указ сёгуна Асикаги Такаудзи о строительстве дзэнских храмов во всех 66 провинциях страны. Иерархию таких храмов с 1341 г. возглавили «пять монастырей» (годзан, букв. — пять гор) — система, заимствованная из Китая. После 1353 г. в годзан входило 10 мон-рей: 5 храмов в резиденции сёгуна в Камакуре (Кэнтёдзи, Энгакудзи, Дзюфукудзи, Дзётёдзи, Дзёмёдзи) и 5 в Киото (Нандзэндзи, Тэнрюдзи, Кэнниндзи, Тофукудзи, Мандзюдзи). Помимо годзан система включала еще 2 звена — дзиссэцу (десять храмов) и сёдзан (храмы всех провинций). Всего в сеть годзан входило ок. 300 мон-рей и храмов. Мон-ри годзан были культурными центрами, при мн. храмах существовали школы (тэракоя), ученикам к-рых преподавались не только основы буддизма, но и знания общего характера. Храмы были также центрами книгопечатания. Монахи,





часто ездившие учиться в Китай, были прекрасными знатоками кит. философской и лит. традиции и создали лит. направление «годзан бунгаку» (литература пяти монастырей) — китаеязычную поэзию, перешагнувшую рамки чисто буддийской тематики и оказавшую влияние на япон. буддийскую лит-ру в целом.

В период Эдо (XVII–XIX вв.) популярность Д. снизилась, основой офиц. идеологии становится неоконфуцианство (его распространению способствовали дзэнские монахи, обучавшиеся в Китае), подвергшее буддизм резкой критике. Буддизм в целом и Д. в частности теряют доминирующие позиции. Лишенные финансовой поддержки мон-ри годзан приходят в запустение. Объединители Японии Ода Нобунага (1534–1582) и Тоётоми Хидэёси (1537–1598) считали существование крупных независимых мон-рей препятствием на пути централизации страны, поэтому мн. буддийские мон-ри, в т. ч. и входившие в систему годзан, были разрушены и сожжены.

Тем не менее Д. продолжал развиваться, при этом наибольшим влиянием пользовался Сото-Д. и мон-ри, не входившие в систему годзан. Появились новые крупные фигуры — Бэнкэй (1622–1693) и Хакуин (1683–1768), реформировавшие Д. Хакуин, мон. школы Риндзай, разработал учение о «внутреннем взгляде», в к-ром он призывал к самосозерцанию, признавая его высшим мерилем истинности. Появлялись и новые школы, напр. школа Обаку, создателем к-рой был кит. проповедник Иньюань (япон. *Инэн*, 1592–1678). Обаку — япон. название кит. горы Хуанбо. Иньюань сочетал Д. с верой в «чистую землю» Будды Амиды, к-рую призывал искать в собственных сердцах. Хотя школа Обаку-Д. так и не добилась широкой популярности (в частности, из-за того, что все службы в храмах Обаку велись на кит. языке), благодаря ей японцы познакомились с достижениями культуры Китая эпохи династии Мин. Для этого периода характерно также сближение Д. с *конфуцианством*. Нек-рые дзэнские проповедники открыто порывали с Д. и переходили на позиции конфуцианства (напр., основоположник япон. конфуцианства Фудзивара Сэйка, 1561–1619), ряд других вводили в Д. чисто конфуцианские категории. Так, Бэнкэй учил, что сыновняя почтительность

и вассальная преданность имеют первостепенное значение для буддистов. Крупнейшие реформаторы Д. эпохи Токугава отказались от использования кит. языка, стремясь сделать изложение буддийских истин более доступным. Сохранению влияния Д. способствовала и введенная в 1-й пол. XVII в. система принудительной регистрации населения в храмах, в т. ч. дзэнских (тэраукэ), т. е. на храмы были возложены функции контроля за населением.

После Обновления Мэйдзи (1868) япон. правящая элита взяла курс на превращение синто в основу гос. идеологии. В марте 1868 г. был издан указ о разделении синто и буддизма, правительство поощряло антибуддийское движение (япон. хайбуцу киякю — искоренение буддизма). В ходе антибуддийской кампании мн. храмы были разрушены. Д. окончательно потерял влияние в системе гос. идеологии, но сохранил значение в культуре. Во 2-й пол. XX в. идеи Д. распространились на Западе во многом благодаря адепту Д.— Д. Т. Судзуки (1870–1966). Не случайно на Западе в обиход вошло япон., а не кит. название этого религ. учения.

Отрицание рационального подхода и предпочтение интуитивных методов познания и невербальных средств выражения истины предопределили тесную связь Д. с искусством. Влияние Д. обнаруживается в живописи, искусстве каллиграфии и чайной церемонии, в классическом театре Но, в боевых искусствах (каратэ, кэндо, дзюдо, айкидо), в архитектуре, поэзии, искусстве создания садовых комплексов и т. д. Мн. проповедники Д. были значимыми фигурами в мире искусства. Догэн, Иккю (1394–1481), Кэйдзан (1268–1325) были известными поэтами, *Мусо Сосэки* (1275–1351) прославился сооружением садовых комплексов при мон-рях и разработкой эстетических принципов этого искусства. Эйсая приписывается популяризация чая, а расцвет чайной церемонии связывают с именем Сэнно Рикю (1522–1591). Хакуин был выдающимся мастером живописи.

В совр. Японии в рамках Д.-буддизма наибольшей популярностью пользуется школа Сото, насчитывающая ок. 15 тыс. храмов и 8 млн адептов по всей стране.

Лит.: *Anesaki M.* History of Japanese Religion. Rutland, 1963; *Dumoulin H.* A History of Zen Buddhism. N. Y., 1963; *Kitagawa J. M.* Religion in Japanese History. N. Y., 1966; *Судзуки Д. Т.* Лекции по Дзэн-буддизму. М., 1990; Записки о дзэнском чае / Сост.: Д. Сонтаку; пер., предисл. и коммент.: А. Н. Игнатович // Логос. 1991. № 1. С. 152–163; Буддизм в Японии. М., 1993; *Игнатович А. Н.* Чайное действо. М., 1997; *Мумон.* Мумонкан: Застава без ворот: 48 классических коанов Дзэн / Коммент.: Р. Х. Блайс; пер. с япон.: А. Мищенко. СПб., 1997; *Козловский Ю. Б.* Чань-Дзэн в ср. века // Буддийская философия в средневековье. Япония. М., 1998; Годзан бунгаку: Поэзия дзэнских мон-рей / Пер. с япон.: А. Кабанов. СПб., 1999; *Ла Флёр У.* Карма слов: Буддизм и лит-ра в средневековье. Япония / Пер. с англ.: А. Г. Фесюн. М., 2000; Письмена на воде: Первые наставники Чань в Китае / Пер., исслед. и коммент.: А. А. Маслов. М., 2000; *Тарпи И. Е.* Дзэн-буддийское миросозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003; *Главева Д. Г.* Традиционная япон. культура: Специфика мировосприятия. М., 2003.

Е. Б. Сахарова

ДИАВОЛ [греч. διάβολος], одно из наименований главы темных сил (см. статьи *Демонология*, *Сатана*).

Греч. слово διάβολος в библейских и святоотеческих текстах обозначает главного противника Бога. В *Септуагинте* оно обычно (но не всегда; см., напр.: 3 Цар 11. 14) используется для перевода евр. слова שָׂטָן, *sātān* (сатана). С тем же значением оно употребляется и в НЗ (напр., Мф 4. 1). Однако в классическом греч. языке значение было неск. иным: διάβολος означало «клеветнический, порочащий». Так, Плутарх (*Plut. Quaest. Conv. 727d*) ставит «клеветников» (διάβολους) в один ряд с «нашептывателями» (ψιθύροϋς). То же значение «клеветник» имеется и в пастырских Посланиях ап. Павла, напр. в 1 Тим 3. 11, где он увещает жен не быть клеветницами (γυναικας... μη διαβολους). Сократ объясняет (ар. *Plato. Apol. 37b*) свое осуждение тем, что про него долгое время распространялись «клеветы» (διαβολαι). Διαβολη иногда также означало «враждебность», «ссора», а однокоренной глагол διαβαλλω (букв.— перебрасывать, переправлять) — «ссорить», «обвинять», «доносить». Так, в Лк 16. 1 говорится, что богатою человеку было «донесено» (διεβληθη) на управителя. В нек-рых случаях этот глагол употребляется в значении «препятствовать» — в Числ 22. 22 говорится: «...и стал Ангел Господень на дороге, чтобы воспрепятствовать (ἐνδιαβαλλειν) ему». По-видимому, именно благодаря развитию этого смысла для слова διάβολος появляется значение «враг»: в Есф 8. 1 Аман назван врагом (διάβολος)



иудеев, что соответствует евр. слову צָרָר, *šōrēr*. Это и привело к последующему закреплению за словом διάβολος именования начальника темных сил.

В НЗ Д. выступает как противник Бога и праведности. В греч. тексте слова διάβολος (диавол) и σατανᾶς (сатана) часто используются как синонимы (подробнее см. в ст. *Сатана*). Так, в притче о сеятеле в Лк 8. 12 говорится о Д., а в параллельном месте Мк 4. 15 — о сатане. В Откр 12. 9 эти 2 наименования явным образом отождествляются: «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной (διάβολος καὶ σατανᾶς), обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним».

В НЗ к Д. применяются различные эпитеты. В Мф 4. 3 он назван «искусителем» (πειράζων), в Мф 6. 13 — «лукавым» (πονηρός), в Мф 13. 39 — «врагом» (ἐχθρός), в Откр 12. 10 — «обвинителем» (κατηγορός, в синодальном переводе — клеветник), в Ин 12. 31 — «князем мира сего» (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου).

О том, что наименование «Д.» закрепилось в христ. употреблении, свидетельствует, напр., мч. Иустин Философ: «У нас начальник злых духов называется змеем и сатаной и диаволом» (*Iust. Martyr. I Apol. 28*).

В НЗ говорится о том, что гонения на христиан — дело рук Д., однако при этом его не следует бояться: «Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть. Вот, диавол будет ввергать из среды вас в темницу, чтобы искусить вас, и будете иметь скорбь дней десять. Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр 2. 10). Христиане должны бороться с Д. и с помощью Божией победить его: «Итак, покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас» (Иак 4. 7). Во *Второе пришествие* Иисуса Христа Д. будет навечно «ввержен в озеро огненное и серное» (Откр 20. 10).

Лит.: *Russell J. B. The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity. Ithaca; L., 1977; Motyer S. Your Father the Devil?: A New Approach to John and «the Jews». Carlisle, 1997; Riley G. J. Devil // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden etc., 1999. P. 244–249; Penney, D. L. Finding the Devil in the Details: Onomastic Exegesis and the Naming of Evil in the World of the New Testament // New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne. Grand Rapids; Northam, 2003. P. 37–52; Wengst K. The Devil in the Revelation of St. John // The*

Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition. L.; N. Y., 2004. P. 68–74; *Capelli P. The Outer and the Inner Devil: On Representing the Evil One in Second Temple Judaism // «The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious» (Qoh 10. 12): FS f. G. Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday. V.; N. Y., 2005. P. 139–152.*

Е. В. Барский

ДИАДОХ [греч. Διάδοχος], мч. (пам. греч. 31 авг.). Время и место кончины Д. неизвестны. Его память содержится в греч. стихных Синаксарях и слав. стихных Прологах (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.). Ист.: *Νικόδημος, Συνοξαριστής. Т. 6. Σ. 305. Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 266; ОНЕ. Т. 4. Σ. 1121; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 112.*

ДИАДОХ [греч. Διάδοχος], еп. Фотикийский (Др. Эпир, Греция) († кон. V в.), св. (пам. греч. 29 марта), аскетический писатель.

Житие. О точном времени и месте рождения Д. нет никаких данных. Издатель сочинений Д. полагает приблизительным годом его рождения 400 г. и считает его греком по происхождению из-за чистоты и изысканности языка и культуры (*Des Places. 1955. P. 9*). Умер Д. предположительно в 486 г. (*Ibid. P. 10*). В древней письменности нет ни одного памятника, описывающего его житие. Этот факт можно объяснить отдаленностью Эпира в ту эпоху от значительных церковных центров Востока и Запада (*Χρήστου. 1952. Σ. 16*). Франц. патролог А. И. Марру (*Marrou. 1943. P. 225–232*) высказал гипотезу о порабощении Д. вандалами при одном из набегов Гейзериха на Эпир между 467 и 474 гг. (*Procop. Bella. I 5. 22*). Ученый основывается на прологе к «Истории гонения в провинции Африка» Виктора Витенского (487), в к-ром содержится посвящение этого труда некоему карфагенскому ученику Д., отождествляемому с Евгением, предстоятелем Карфагенской Церкви. О Д. говорится кратко, он именуется «блаженным» (beato) и «великим первосвященником» (tanto pontefice), кафедра его не называется, однако упоминается о том, что после него остались «многочисленные словесные памятники кафолического учения» (catholici dogmatis) (*Vict. Viten. De persecut. Vandal. P. 1–2. (CSEL; 7)*). Согласно Марру, с Д. Евгений познакомился в Карфагене, когда тот был пленником; через не-

го же сочинения Д. проникли на Запад. В подтверждение этого исследователь демонстрирует зависимость от «Сотницы» Д. труда «О созерцательной жизни» Иулиана Померия, африкан. автора, переселившегося в Галлию и имевшего там в числе учеников *Кесария* Арелатского (*Marrou. 1951. P. 325–326*).

Достоверно известно, что Д. защищал правосл. учение против *монофизитства* после *Вселенского IV Собора* (Халкидонского). Так, его произведение «Слово на Вознесение Христова» содержит целостное учение о двух природах во Христе. Имя Д. стоит среди подписей под посланием эпирских епископов к имп. *Льву I* (457), в к-ром возвышается достоинство Халкидонского Собора и порицаются монофизиты за неправославие и вызванные ими волнения в Александрии (*Mansi. Т. 7. P. 619* с учетом исправления имени Didacus/Didatus Phosae на Diadochus Photicae, к-рое сделал издатель и к-рому следует К. Д. Попов; ДВС. Т. 4. С. 293–295). Свт. *Фотий*, патриарх К-польский, упоминает «епископа Фотики по имени Диадокх» среди отцов, чьи «изречения возвещали о двояком действии во Христе» (*Phot. Bibl. 231*); эти изречения вошли в сборник цитат (τόμος), составленный свт. *Софронием I*, патриархом Иерусалимским, для Римского папы *Гонория I*.

Д. боролся также против *мессалиан.* Это частично отражено в его произведении «Видение», в к-ром утверждается невозможность зрения Бога по сущности, но только «славы» Его в буд. жизни. Более полное выражение антимессалианское направление мысли Д. получило в «Сотнице» (Сар. 76 sqq.). Неизвестный схолиаст, составивший надписания к аскетическому творению Д., в надписании 76-й гл. говорит, что в ней (и до 89-й гл. включительно) предлагается обличение и опровержение еретиков-евхитов (т. е. мессалиан) (*Попов. 1903. С. 405*). Этим схолиаст раскрывает безымянность указаний Д. на своих противников, ибо Д. ограничивался только неопределенными выражениями: «некоторые предполагали» (τινὲς ὑπένοιον), «думали» (ἐνόμισάν τινες), «говорят» (φασί, λέγουσι) (Сар. 76, 78, 88, 86, 90, 93). Однако противники Д., причастные мессалианским заблуждениям, были из монашеской среды: Д. называет их теми, кто «бы-



стро проходит священные подвиги» (οἱ τῶν ἱερῶν ἀγῶνων δρομεῖς — Сар. 78), или «людьми-подвижниками» (ὁ τοῦ ἀγῶνος ἀνθρώπος — Сар. 85). Объяснение схолиаста и содержание конечных глав «Сотницы» показывают, сколь много внимания Д. уделял тем подвижникам, к-рые усвоили мессалианские понятия о недостаточности Крещения и о сосуществовании в уме христианина 2 «ипостасей» — «Духа истины и духа обольщения» (Сар. 76).

В большинстве внешних свидетельств и рукописей сочинений Д. именуется епископом г. Фотики в пров. Др. Эпир (на северо-западе совр. Греции). Известны 4 епископа Фотики: Иоанн, участвовавший в IV Вселенском Соборе, его преемник Д., Иларий, возможно преемствовавший последнему, и Флорентий, чье «Похвальное слово» св. первомч. Стефану хранится в афонском мон-ре Филофея (ркп. № 67 — *Χρήστου*. 1952. Σ. 15). Об обновлении Фотики сообщает в VI в. *Проконий Кесарийский* (*Procop. De aedificiis*. IV 1. 4), но с XIII в. в документах вместо Фотики начинает фигурировать г. Велла, ибо, возможно, к тому времени Фотика пришла в упадок и запустение из-за набегов и эпидемий (*Χρήστου*. 1952. Σ. 12–15).

Попов издал схолию неизвестного автора, в к-рой при отсутствии точных ссылок дается аллегорическое объяснение имени Диадокх, а также ошибочно усвоенного ему прозвища Марк и его наименования Фотикийский. Согласно этимологическим изысканиям схолиаста, Диадокх, еп. Фотикийский, — «преемник (διάδοχος) Марка, принявший свыше заповеди и передавший нам их через писания... надзирающий и наблюдающий (ἐπιπτεβει) за просвещаемыми (φωτισόμενον) душами» (Попов. 1903. С. 530). Текст схолии становится более понятным, если усмотреть в ней подтверждение духовной общности между Д. и его современником *Марком Пустынником* (Подвижником), проводившим иноческую жизнь в Галатии, недалеко от Анкиры.

Память Д. и прп. Марка Подвижника отмечалась 29 марта по ст. ст., согласно рукописи Великой Лавры (D. 34. Fol. 68a), в к-рой содержится также незавершенный канон в честь 2 святых. В греч. календаре (см.: *Τσαλακίδης Χ. Α. Αγιολόγιο της Ορθοδοξίας*. Αθήνα, 2001. Σ. 768) и слав. переводе Стишного пролога (Хлу-

довский стихной пролог (Март—авг.). Л. 281 об., 1370; ВМЧ. Синод. Л. 1177. С. 1. Стб. 2; *Петков Г. В.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 466) указывается также память некоего мч. Диадокха под 31 авг. Слав. стих сообщает о том, что мученик был перемещен в чужую местность и там погиб от меча: «Инамо преиде, яко посечен бысть во удие» (Попов. 1903. С. 15). Хотя данный текст можно было бы рассматривать как подтверждение гипотезы Марру о пленении Д. вандалами, однако скорее всего мч. Диадокх, о жизни к-рого нет никаких более подробных данных, — отличное от Д. лицо. В совр. календаре РПЦ дни памяти Д., прп. Марка Подвижника и мч. Диадокха не указаны.

Сочинения. Несмотря на скудость сведений о жизни Д. и малочисленность его сочинений, он как духовный писатель и богослов пользовался немалым авторитетом и влиянием. Возможно, полный корпус сочинений Д. был более систематичным, но и то, что сохранилось, отличается многогранностью, духовной и богословской глубиной. К сочинениям Д. относятся «Сто глав о духовном совершенстве», или «Сотница» (*Capita centum de perfectione spirituali*), «Слово на Вознесение Христово» (*Sermo de ascensione Domini Nostro Iesu Christi*), «Видение» (*Visio*) и «Оглашение» (*Catechesis*), более известное под именем прп. *Симеона Нового Богослова*. Неподлинные сочинения «Правила мессалиан» (*Canones Messalianorum*) и «Определение добродетелей» (*Definitiones virtutum*), сохранившиеся только на сир. языке, остаются до сих пор неизданными и неисследованными (Leid. or. 3246, 2346).

Издания и переводы. Соч. «Сто глав...», или «Сотница», сохранилось в значительном числе рукописей, древнейшая из к-рых датируется IX или X в. (Vindob. gr. 93). 1-м печатным изданием «Сотницы» долгое время считалось флорентийское издание Ф. Турриана 1578 г., упоминание о к-ром (К. Удег; † 1717) возникло скорее всего по недоразумению (Попов. 1903. С. XII). В 1782 г. в Венеции текст «Сотницы» был издан в составе «Добротолубия» прп. Никодима Святогорца на основании афонских рукописей (самая древняя из к-рых — Кутлумушская 14 — относится к XII в.), в этом виде текст

неск. раз переиздавался. Он же был включен в 162-й том Греческой патрологии Ж. П. Миня, сгоревший во время пожара типографии (*Χρήστου*. 1952. Σ. 26, 27). В нач. XX в. Попов осуществил новое издание текста, учтя ряд рукописей, хранившихся в московских собраниях, и снабдил его рус. переводом, однако А. А. *Дмитриевский* подверг это издание небезосновательной критике и предложил ряд ценных уточнений по рукописям (см.: *Дмитриевский*. 1905). В нем. серии «Bibliotheca Teubneriana» под ред. Й. Вайслиберсдорфа вышло 3-е критическое издание «Сотницы» на основании ряда рукописей из европ. авторитетных собраний. Однако самое авторитетное критическое издание «Сотницы», так же как и всего корпуса сочинений Д., снабженное франц. переводом, было подготовлено проф. *Папского библейского института* (Библикума) Э. Де Пласом (*Œuvres spirituelles*. P. 84–163). Оснащенный новогреч. переводом и комментариями, выполненными мон. Феоклитом Дионисиатским, этот критический текст «Сотницы» выдержал неск. переизданий в Греции (одно из последних — *“Αγιον Όρος*, 1999).

«Слово на Вознесение Христово» опубликовано в 1840 г. кард. А. *Мау* по рукописи IX–X вв. (Vat. 455), остающейся до сих пор единственным источником текста (переизд. с лат. переводом: PG. 65. Col. 1141–1148; новейшее изд.: *Œuvres spirituelles*. P. 164–168). Авторство «Слова...» подтверждается его атрибуцией Д., присутствующей в рукописи. Поскольку др. гомилии Д. не сохранились, «Слово на Вознесение Христово», скорее всего произнесенное в день праздника, позволяет представить характер пастырской и епископской деятельности Д., о к-рой не сохранилось никаких др. сведений.

11 греч. рукописей, содержащих текст «Видения», датируемых временем не ранее XIII в., атрибутируют его Д. (*Des Places*. 1955. P. 78–80). После 1-го издания греч. текста В. Н. *Бенешевича* «Видение» было издано с учетом большего числа рукописей (*Ibid.* P. 169–179). *Дмитриевский* опубликовал слав. перевод по несправной Кормчей Соловецкой б-ки (495 (476)) 1519 г. с вариантами из Кормчей Киевского Церковно-археологического музея (138) XV–XVI вв. (*Дмитриевский*. 1907. С. 440–448). В слав. переводе («По вопросам и





по отъѣтамъ бесѣда св. Діадоха откровеніе»), изданномъ Дмитриевскимъ, произведение причисляется къ подлиннымъ сочиненіямъ Д., въ то время какъ Поповъ считалъ его «несомненно подложнымъ» и имѣлъ намереніе исследовать его во 2-мъ, неосуществленномъ томѣ своей работы о Д. (Поповъ. 1903. С. VIII). Иером. (ныне епископъ) Маркъ (Головковъ) въ канд. диссертации перевелъ «Виденіе» на рус. языкъ.

Большинство рукописей, содержащихъ «Оглашеніе», приписываютъ его прп. Симеону Новому Богослову, и только малая часть рукописной традиціи говоритъ объ авторствѣ Д. Архiep. Василій (Кривошеинъ) (*Krivocheine*. 1954. Р. 298–328) и митр. Каллистъ (Уэръ) склоняются къ авторству прп. Симеона, послѣдній не учитываетъ этого сочиненія при изложеніи богословія Д. (*Kallistos (Ware)*. 1981. С. 617–620). Текстъ «Оглашенія» извѣстенъ въ греч. оригиналѣ только съ 1952 г., когда Э. Де Плас опубликовалъ его съ переводомъ на франц. языкъ въ сб. «*Mélanges Jules Lebreton*» (= RSR. 1952. Vol. 40. Р. 129–138). Новое изд.: *Œuvres spirituelles*. Р. 180–183.

Игум. Дионисій (Шленовъ), С. С. Кимъ
Славянскіе переводы. «Беседа» Д. «по вопросамъ и отвѣтамъ откровенія» («Виденіе») была переведена въ 1-й четв. XIII в. на Афоне (вероятно, при участіи рус. книжниковъ) въ составѣ Кормчей серб. редакціи (гл. 60), черезъ посредство к-рой въ посл. трети столѣтія вошла въ рус. редакцію этого каноническаго сборника (*Щанов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследіе на Руси въ XI–XIII вв. М., 1978. С. 170). «Слово на Вознесеніе Христова» было переведено не позднее 1-й пол. XIV в.: 30-ми гг. XIV в. датируется списокъ въ серб. Торжественникѣ — Хиландар. № 473; 3-й четв. XIV в. въ серб. же Торжественникѣхъ — Бухарест. БАН Румыніи. Слав. 299; Вена, Австрийская Нац. б-ка. Слав. 24 (хиландарскій «Панегирикъ Дамиана»).

Постническіе слова Д. въ 100 главахъ («Сотница») были переведены на слав. языкъ болг. книжниками въ сер. XIV в., возможно на Афоне. Старшіе серб. списки въ составѣ аскетическихъ сборниковъ — Кишинёв. ЦГА Респ. Молдова. Ф. Ново-Нямецкаго мон-ря. Оп. 2. № 2, 3-я четв. XIV в. (*Овчинникова-Пелип В. С.* Сводный каталогъ молд. рукописей, хранящихся въ СССР: Колл. Ново-

Нямецкаго мон-ря (XIV–XIX вв.). Кишинёв, 1989. С. 74–75. № 2); Афон. Хиландар. № 468, ок. 1400 г. На Русь памятникъ приходитъ со «вторымъ южнославянскимъ влияніемъ» (возможно, въ конвое Патерика азбучнаго и Иерусалимскаго) — старшіе рус. списки, содержащіе гл. 1–61, датируются кон. XIV — 1-й четв. XV в. (ГИМ. Барс. 215/1 (СКСРК, XIV, № 87); РНБ. Погод. 1054 (СКСРК, XIV, № 365), рус. добавленія къ болг. «Лествице»; Погод. 876; ЯИАМЗ. Инв. 15479 — послѣдніе 2 списка при Патерикѣ азбучномъ и Иерусалимскомъ). Вторично «Сотница» Д. была переведена на слав. языкъ во 2-й трети XVIII в. въ окруженіи прп. Паисія (*Величковскаго*), где это сочиненіе пользовалось значительной популярностью — напр., Бухарест. БАН Румыніи. Слав. 391 (XVIII в.), 392 (1774 г.), 406 (нач. XIX в.); нередки также выписки отдельныхъ главъ. Переводъ изданъ въ составѣ сб. «Добротолубіе» (М., 1794).

А. А. Туриловъ

Адресаты. Для «Сотницы», какъ своеобразнаго учебника аскетики и одного изъ важнейшихъ памятниковъ христ. духовности, адресаты могутъ быть установлены только въ самыхъ общихъ чертахъ. Д. не довольствуется только описаніемъ пути духовнаго совершенствованія, но пытается предупредить возможность прельщенія ложными мыслями и ученіями. Авторъ, т. о., обращается не только къ «братьямъ» и единомышленнымъ «подвижникамъ», но и косвенно къ темъ «некоторымъ», неправомессалиански мыслящимъ, к-рыхъ не называетъ по имени. Д. прежде всего заботился о духовномъ преуспѣяніи монашествующихъ, причемъ онъ дѣлалъ различіе между иноками, подвизающимися въ общежитіи, пустынниками и отшельниками (гл. 53), — это показываетъ, насколько глубоко укоренилась въ Эпирѣ къ сер. V в. монашеская традиція.

Эпилогъ «Виденія» содержитъ обращеніе автора къ некоему «украшенному многими венцами и светоносному царю», подъ к-рымъ, вероятно, имѣлся въ виду визант. императоръ (*Des Places*. 1955. Р. 27). Что касается противниковъ Д., то ученіе, излагаемое здѣсь авторомъ о невозможности виденія Бога по сущности, одновременно опровергаетъ какъ неоплатониковъ и антропоморфитовъ, такъ и евхитовъ, или мессалианъ (*Χρήστου*. 1952. Σ. 21), к-рые настаивали на исклю-

чительно чувственномъ характерѣ Боговиденія и Богообщенія.

Жанры. Какъ рядъ нравственныхъ апофтегмъ (изреченій), жанръ главъ имѣетъ античныя истоки — въ творчествѣ Фукидида и Плутарха. Первоначально число главъ варьировалось. Лит. форма сотницъ обязана своимъ возникновеніемъ *Евагрію Понтийскому*, к-рый пользовался этимъ жанромъ, возможно испыталъ влияние нумерологии Оригена. Согласно послѣднему, число 1 символизируетъ дѣйствіе, 10 — дѣятельныя заповѣди, а 100 — полноту совершенства (*Orig. In Gen. hom. II 5*). Въ отличіе отъ «Главъ» Евагрія и современника Д. Марка Подвижника текстъ «Сотницы» Д., за исключеніемъ начальныхъ главъ, болѣе пространнѣе и обстоятельнѣе. После Д. въ жанрѣ сотницъ писали мн. авторы, изъ к-рыхъ болѣе извѣстны преподобные *Максимъ Исповѣдникъ*, Симеонъ Новый Богословъ, *Никита Стифатъ*, свт. *Григорій Палама*, патриархъ *Каллистъ II Ксанфопулъ* и Игнатій Ксанфопулъ.

Несмотря на то что «Слово на Вознесеніе Христова» Д. написано въ формѣ гомилии, по своимъ стилистическимъ особенностямъ (ритмика и использование периодовъ) оно близко къ «Сотницѣ».

Лит. форма «Виденія» представляетъ собой исключительное явленіе въ святоотеческой письменности (*Polyzoroulos*. 1984. Р. 800). Это диалогъ, происходящій во снѣ, между авторомъ и св. Иоанномъ Крестителемъ. Иером. (ныне епископъ) Маркъ (Головковъ) полагаетъ, что это — «запись таинственнаго виденія, бывшаго некоему отцу», поведавшему виденіе Д. (*Маркъ (Головковъ), иером.* 1992. С. 6).

Краткое содержаніе. Советы, основанныя какъ на теоретической, такъ и на эмпирической традиціи монашества и христ. жизни, к-рые даетъ Д. въ «Сотницѣ», сообщаютъ ей характеръ подлинной аскетической энциклопедіи. Текстѣ «Сотницы» въ рукописной традиціи всегда предшествуютъ 10 «Определеній», вводящихъ 10 категорій духовной жизни: веру, надежду, терпѣніе, несребролюбіе, познаніе, смиренномудріе, негневноствѣ, чистоту, любовь, совершенное измененіе. Гл. 1 полагаетъ основу всякому духовному созерцанію въ «верѣ, надеждѣ и любви» (ср.: 1 Кор. 13. 13). Главы 2–5 противопоставляютъ Бога и человека, добро и зло, естественный образъ Божій





и подобие Божие. Грех и зло не существуют по природе, не имеют собственного бытия и возникают только при совершении греха. Вопрос о свободе воли человека приобретает, т. о., онтологическое значение. Главы 6–11 говорят о познании и мудрости, о просвещении и проповеди, о безмолвии и молитве. Главы 12–23 посвящены любви Божией и степеням, ведущим к ее приобретению: это смирение (12–13), вождевание Бога (14), любовь к ближнему (15), страх Божий (16–17), отвержение от мира (18–19), вера и добрые дела (20–21), чистота совести (22–23). Главы 24–25 описывают тело и душу человека как 2 его составные части и исследуют впечатление, производимое на телесные чувства духовными ощущениями. Главы 26–35 углубляют учение о различии духов, главы 36–40 — о прелести. В главах 41–42 излагается понятие о послушании как об основании смирения. Главы 43–47 обосновывают воздержание от пищи, ибо тело должно быть управляемо душой, тем более что продукты, сэкономленные т. о., оказываются удобным предметом для милостыни алчущим. Но никакая пища не является злой сама по себе, как учат манихеи. Несмотря на то что нужно смирять плоть и повергать в услужение душе, необходимо поддерживать достаточно сил для продолжения аскезы. Пост есть не что иное, как одно из средств достижения высокой цели, и мы не должны преувеличивать его значение, несмотря на его важность. Умеренность в особенности необходима в питье (48–51), и как можно строже нужно воздерживаться от напитков, ублажающих вкус. Гл. 52 объясняет, что никого нельзя лишать возможности освежиться купанием, однако в целях дисциплины тела автор советует отказаться от этого удовольствия, разнеживающего тело. Главы 53–54 говорят о болезни: можно призвать врача, но не нужно забывать о Христе, Истинном Враче. Принятие болезни с благодарностью, терпением и мужеством — путь для достижения бесстрастия. Последующие главы (55–57) призывают к безразличию в отношении жизненных удобств: лучше не входить в мирские дела и не искать почестей и наслаждений, но жить на земле, словно странники, в ожидании буд. жизни. Если уступить одному из телесных чувств, то оно станет препят-

ствием на духовном пути. Гл. 58 учит тому, как преодолеть чувство усталости, истощения и пустоты, к-рое овладевает душой, когда она победит плотские страсти; учит, как возвратиться к прежней ревности. Главы 59–61 преподают основание для истинной радости, к-рое заключается в постоянном содержании Бога в мысли и непрестанном призывании имени Иисусова. В гл. 62 рассматривается страсть гнева. Главы 63–64 увещают читателя не участвовать в судебных разбирательствах и не преследовать никого, даже если вор снимает с тебя одежду. Прекраснее всего было бы продать все имущество и раздать бедным вырученные деньги (65–66). Если такой поступок в дальнейшем будет препятствовать в служении ближнему милостыней, то нужно будет прибегнуть к терпению и смирению. Вольная нищета есть лучшее приготовление для того, кто желает преподавать другим богатства Царствия Божия, т. е. для «богослова». Последующие главы (67–68) объясняют понятие «богословие» и его высоту. Богословие имеет источником «созерцание», гл. 69 предупреждает о трудностях его прохождения; гл. 70 говорит о необходимых для этого условиях — о безмолвии и внимании. Гл. 71 посвящена праведному гневу; гл. 72 делает различие между дарами познания и мудрости. Главы 73–74 повествуют о душе, преуспевшей в добродетели. Гл. 75 указывает на очищающий и животворящий характер дуновения Св. Духа и на губительное дыхание злого духа, соблазняющего на грех.

В главах 76–89 автор, богословски раскрывая учение о благодати, вступает в полемику с еретическим учением мессалиан. При этом присутствии божественной благодати в крещеном человеке еще не означает окончания борьбы, ибо духовная жизнь есть постоянная брань со страстями и демонами. Бесстрастие состоит не в освобождении от вражеских нападений, а в том, чтобы никогда не позволить победить себя. Добродетель можно приобрести только посредством искушения, совершенства — только через мученичество; христианин должен вступить на путь бескровного мученичества, совершающегося в аскезе (90–100).

В «Слове на Вознесение Христова», разделенном на 6 глав, защищается учение о двух природах Христа; христология обусловлена соте-

риологией, с к-рой она гармонически связана. Попов замечает, что в «Слове...» объясняются 5-й и 6-й члены именно Никео-Константинопольского Символа веры (Попов. 1903. С. 558–559, примеч. 2). Воскресение и вознесение Господа упраздняют мнения евреев и «злых софистов»: в день Вознесения, согласно пророчеству, содержащемуся в Пс 8 и 46, Христос на небеса был вознесен как человек, но взшел как Бог. Подобным образом будут вознесены и те из людей, кто возвратятся в свое первое состояние. В обоении происходит славное обновление человека, однако он приходит не в какое-то новое состояние, а в состояние, в к-ром некогда пребывал, но утратил его. Обоение человека стало плодом воплощения Христова, ибо в воплощении Сын Божий воспринял истинную человеческую природу (Sermo de ascensione. 6). Т. о., Д., исповедуя халкидонское учение о двух природах в единой Ипостаси Слова, приходит к христологии, направленной против монофизитов.

«Видение» состоит из 29 вопросов и ответов, посвященных описанию того, в чем заключается видение Бога. Хотя Сам Бог невидим по сущности, верующие в чистоте сердца до определенной степени могут созерцать Его славу.

В «Оглашении» — кратком сборнике вопросов и ответов — речь идет об отношении Бога к миру. Вездесущие Божие не означает тождество Бога со вселенной, ибо Его сущность превосходит всякое описание. Он присутствует «и везде, и во всем, и вне всего» (Catech. // Œuvres spirituelles. P. 181:5).

Учение. Источники и традиция. С 1935 г. в зап. патрологической лит-ре идет спор о степени влияния на Д. Макариевского корпуса и Евгария. По вопросу об отношении Д. к Макариевскому корпусу и мессалианству высказывались разные т. зр.: Д. считался как противником прп. *Макария Великого*, сблизившегося с мессалианами (Ф. Дёрр, Э. Де Плас), так и его учеником (Г. Дёррис). Обзор библиографии по этому вопросу см. у В. Депре (Desprez. 2006. P. 114–135), сделавшего вывод о том, что Д. читал творения прп. Макария с осторожностью, «очищая» и усваивая нек-рые из его идей, извлекая смысл из резких метафор и смелых прозрений (ряд текстуальных совпадений указан в кн.:





Дунаев. 2002. С. 216–220). Архиеп. Василий (Кривошеин) писал о наиболее дискуссионных подходах Д. и прп. Макария, касающихся степени господства диавола (для Д. значительно меньшей) над человеком после крещения. По его мнению, прп. Макарий «говорит преимущественно с духовной точки зрения», в то время как Д. «более заинтересован в богословской точности» (Василий (Кривошеин), архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Он же. Богословские труды, 1952–1983. Н. Новг., 1996. С. 109).

П. Христу замечает (Σ. 95), что ученые, занимавшиеся сочинениями Д., преувеличивали зависимость Д. от Евагрия, от к-рого он воспринял только нек-рые элементы, касающиеся гл. обр. терминологии; однако и она в монашеской среде того времени являлась уже общим достоянием. Евагрий в своем учении следует Оригену и не может вполне освободиться от влияния стоиков и Платона. Он усматривает в христ. совершенстве прежде всего интеллектуальный характер, что видно из того, какое значение он придает «помыслам» (λογισμοί), а также «ведению» (γνώσις), посредством к-рого изгоняются страсти. Д., напротив, в смысле, более близком прп. Макарию, говорит о духовном «чувстве», посредством к-рого человек познает Бога и живет в Нем. Мистику такого типа удастся пройти царским путем между крайностями евагриевского и мессалианского учений. Д. отличается от Евагрия прежде всего тем, что первому более присуща мистическая глубина, второму — систематическая последовательность этического и аскетического учения (Χρήστου. 1952. Σ. 95).

Митр. Каллист (Уэр) усматривает в «Сотнице» Д. гармоничное сочетание 2 типов монашеской духовности: с одной стороны, систематического, платонизирующего и «интеллектуального» типа Евагрия, а с другой — библейского, эмпирического аскетического типа прп. Макария. Д. оказывается предшественником позднейшего «византийского синтеза», к-рый был осуществлен прп. Максимом Исповедником и исихастскими писателями XIV в. (Kallistos (Ware). 1981. S. 620).

Основные аскетико-богословские темы. В учении Д. трудно отделать богословие от аскетики,

теорию от практики. По характеристике свт. Фотия, у Д. «опытное знание легко превосходит словесное учение» (Phot. Bibl. 201). Тем не менее в сочинениях Д. можно выделить ряд тем, важных как в богословском, так и в аскетическом отношении.

1. Богопознание, богословие. Восприятие божественных истин происходит посредством духовного «чувства» (ср.: Сар. 89. 20 и далее), но необходимым условием правильного усвоения их является чтение Свящ. Писания. Эти истины просвещают духовное чувство, к-рое должно также озариться непосредственным божественным просвещением. Ничто мирское не может привести к подлинной мудрости, поэтому эллинистские философы ни усердием в учении, ни воздержанием не могли достичь постоянно пребывающего духовного плода. Их ум не был движим «вечной и всеистинной мудростью». То, чего они достигли, не является целостным духовным плодом, а лишь отрывочным и разрозненным мудрованием, скудным, несмотря на свои запросы, ибо «нет ничего скуднее ума, мудрствующего вне Бога о том, что принадлежит Богу» (Сар. 7). Подлинное «богословие» означает познание и видение Бога, основывающиеся на чтении Писания, отказе от любви к миру и освещении ума огнем «изменения» в любви к Богу. Иные термины употребляет Д. для выражения духовного, или богословского, учения устами «богослова» — это «созерцания», «божественные/духовные видения», «богословские движения» (θεωρία, θεῖα/πνευματικά θεωρήματα, θεολογικά κινήματα), к-рыми будет руководиться душа, восходящая к «богословию» (Сар. 7, 8, 68, 69, 71, 78).

Учение о сущности Божией и о невозможности зреть ее людьми излагается по преимуществу в «Видении», где устами св. Иоанна Предтечи высказывается мысль о том, что сущность Божия может быть описана только посредством нек-рых ее проявлений, поскольку она не имеет вида или формы, доступной чувственному восприятию ее со стороны человека (Des Places. 1955. P. 27–28). В 19-м и 20-м вопросах учение о невозможности видения Бога по сущности обосновывается тем, что Бог нетварен и потому безвиден в отличие от всего тварного, имеющего вид. Д. настаивает здесь

на невозможности чувственного видения Бога как Он есть, скорее всего полемизируя с учением мессалиан. По признанию одного из вождей мессалиан, Адельфия, духовные люди, достигшие бесстрастия, «ощутимо» видят телесными очами Божественную Троицу (τὴν Τριάδα τὴν θεῖαν τοῖς ὀφθαλμοῖς θεωρεῖ — ар. Theodoret. Hist. eccl. IV 11; см. также: Idem. Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 429–431; ср.: Ioan. Damasc. De haer. 80).

Однако Д. отнюдь не исключает возможности духовного видения Бога, не пытаясь дать ему к.-л. сугубо чувственную интерпретацию. Согласно учению Д., при жизни человеку доступна созерцанию лишь «слава» (δόξα) Божия, к-рая, будучи проявлением Божественной красоты (Visio. 15), может быть понята как сила или энергия Божия, действующая в мире, или как сверхъестественное духовное сияние, открывающее тем, кто достойны, полноту богообщения (Ibid. 14; Χρήστου. 1952. Σ. 34). Пророки «как во образе славы видели не имеющего вида, когда им показывалась не природа, а воля, ведь энергия воли как ее вид являлась в созерцаниях славы...» (Visio. 12). Сама Божественная красота (κάλλος), хотя и не имеет вида (εἶδος), приоткрывается «таинственно-явственным способом» в буд. веке для праведников, над к-рыми будет «познаваемо царствовать Бог» и к-рые «будут всегда видеть своего Правителя» (Ibid. 21). Удостоившиеся Царствия Небесного будут видеть Бога более совершенным образом, чем в настоящей жизни, хотя и не так совершенно, как ангелы. В настоящей жизни созерцание Бога становится возможным благодаря воплощению Христа, Который «явно (ἐμφανῶς) восшел туда, откуда, неявно (ἀφανῶς) снизойдя, воплотился» (Sermo de ascensione. 5 // Œuvres spirituelles. P. 167:26–27), и сквозь человечество Которого просияло Его Божественное существо (ἐκ τῶν μαρμαρυγῶν τῆς θείας αὐτοῦ καὶ ἐνδόξου εὐδίας — Ibid. 6 // Ibid. P. 168:14–15).

В «Оглашении», исходя из учения о «неописуемом» присутствии Божиим, автор пишет, что видеть Бога могут только ангелы и святые, к-рые «облистаемые, словно молнией», созерцают «Сына и Отца в славе». Грешники же, подобно слепым, даже будучи освещены светом, не видят





его (Catech. // Ibid. P. 182:15–22); увидеть свет Божества им препятствуют, словно стена, злые помышления (διαλογισμοὶ πονηροί — Ibid. P. 183:7–8).

2. Ангелология и демонология. Ангелы, так же как и человеческая душа по сравнению с телом, считаются нематериальными существами, однако в действительности по сравнению с божественной невещественной сущностью они материальны и вещественны. Ангелы имели некогда чувства, однако благодаря правильному использованию своей свободы превзошли их (Visio. 23) и достигли непрерывного воспевания Бога «неким исключительным глазом» (φωνῆ τινι ἐξῆχῳ — Ibid. 24 // Œuvres spirituelles. P. 177:2) и «гимнами» (Sermo de ascensione. 1 // Ibid. P. 164:15). В силу утонченности своей природы они остаются невидимыми для людей, за исключением того случая, когда по указанию Божию зримо предстают перед чистыми душами. Ангелам открыто и земное, и небесное, хотя сами по себе они не обладают всеприсутствием (Visio. 26).

Вслед за Евагрием Д. делит демонов на более вещественных, воюющих с плотью, и на более тонких, пытающихся спровоцировать в душе восстание страстей. Как отмечает Христу, ангелология «Видения» предваряет более пространные ангелологические построения «Ареопагитик» (см.: *Quasten*. Vol. 3. P. 513), в то время как демонология находится в органической связи с учением Евагрия, хотя и без крайностей последнего (Χρήστου. 1952. Σ. 38).

3. Аскетическая антропология. В учении о душевно-телесном составе человека Д., отстаивая целостность человеческого существа, утверждает, что душа и тело отличаются друг от друга только разной степенью вещественности (Ibidem). Но данный подход, сформировавшийся под влиянием стоической философии и характерный, в частности, для мессалиан, оказывается только одним из аспектов антропологии Д. В «Сотнице» (Сар. 24) подчеркивается существенная разница между бесплотной душой, отражающей в себе образ Божий, и земным телом, состоящим из праха. Душа с помощью ума, «наблюдающего за всем неким богатым оком», обладает достаточно глубоким ведением, к-рое, однако, не распространяется на будущее.

Вслед за мн. древнецерковными авторами Д. различает «образ» и «подобие» Божие в человеке. Все люди были сотворены по образу Божию, Его подобие, однако, имеют те, к-рые подчинили свою свободу Богу по великой любви (Сар. 4). Подобие есть благодатное развитие и обогащение дара, доставляемое человеку в крещении, при к-ром необходимо соработничество человека посредством добродетели; венец же подобия — в совершенной любви. Подобие Божие составляет конечную цель духовного пути, и оно тождественно с обожением в полноте божественной благодати (Sermo de ascensione. 6).

До грехопадения «чувство» души, т. е. ее способность к точному восприятию истины, было единым и целостным. В результате непослушания Адама оно разделилось на 2 сосуществующих «чувства», так что, с одной стороны, человек увлекается похотью плоти, с другой — может ощущать тяготение к благам Небесного Царства (Сар. 24). Помимо 5 телесных чувств, составляющих в совокупности «чувство», обратившееся на служение телу (Сар. 29), двойственность присутствует в человеке прежде всего на уровне воли (θέλημα) и памяти (μνήμη) (Сар. 88). На пути духовной жизни человек должен прилагать усилия к тому, чтобы возвратиться к прежнему единству «духовного чувства» и достичь того, чего не достиг Адам, — «подобия» из состояния «образа».

Важное место в аскетической антропологии Д. отводится «навыку» (ἔξις). Всеяние в человечество злого навыка (Sermo de ascensione. 6) представляется как неизбежное следствие грехопадения; Слово Божие, воплотившись, Своим «приобщением» (κοινωνίᾳ) человечеству изменило не само естество, а его навык (Ibidem // Œuvres spirituelles. P. 168:18–19); для освящения от Св. Духа человек должен совлечь с себя навык памятования о зле и облечься в любовь к Богу.

4. Крещение и молитва. В антимессалианских главах Д. особое место отведено таинству Крещения, к-рое описывается не только на нравственном, но и на онтологическом уровне, как основополагающее событие в духовной жизни человека, позволяющее освободиться и освобождать от порабощения дьяволу, греху и тьме. Евангельский стих

«и свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1. 5), на к-рый сослались мессалиане в поддержку своего лжеучения о сосуществовании в душе человека добра и зла и после крещения, понимается Д. как победа добра над злом. Д. разделяет с прп. Марком Подвижником (*Marc. Erem. De bapt.* // PG. 65. Col. 985–1028) воззрение о том, что через крещение дьявол изгоняется из глубины человеческой души и в ней водворяется божественная благодать, с к-рой человек должен вступить в «соработничество» посредством свободной воли (Сар. 77, 85). Учение Д. о том, что крещение очищает человека от скверны греха, хотя и не исцеляет двойственности воли (τὸ διπλοῦν τῆς θελήσεως — Сар. 78. 22), полностью согласно с учением блж. Августина и отлично от учения прп. Марка Подвижника (*Kallistos (Ware)*. 1981. S. 618). Итак, через крещение в человеке восстанавливается «образ» Божий, но «подобие» может быть достигнуто только через его ответ Богу в любви (Сар. 89). Божественная благодать, водворившись в душе после крещения, укрепляет человеческую волю, но извещает о своем присутствии только тогда, когда произойдет действительное возвращение к Богу. «Но когда весь человек возвратится к Господу, тогда неизреченным неким ощущением [благодать] являет свое присутствие сердцу» (Ibid. 85. 7–9). Митр. Каллист (Уэр) замечает, что в противоположность учению о таинстве Крещения, развитому достаточно подробно, в творениях Д. не упоминается о Евхаристии (*Kallistos (Ware)*. 1981. S. 618); это должно быть объяснено апологетическим характером учения о Крещении, излагаемого против заблуждений мессалиан.

Учение о молитве — также один из ключевых пунктов в аскетико-богословской системе Д. Преодоление греха и победа над ним достигаются как на волевом уровне посредством соблюдения заповедей, и особенно терпением, так и умом — через призывание имени Иисусова (Сар. 85) или через «горячее памятование» (μνήμη) о Нем (Ibid. 3. 5, 11. 10, 32. 3, 59. 14–15), к-рое позволяет хранить ум и вести борьбу с демонами (Ibid. 97), успокаивает его и наделяет способностью, отвратившись от всего тварного, сосредоточиться только на Боге (Ibid. 59). Наиболее совершенная молитва осуществляется





в безмолвии, молчании и тишине (Ibid. 8–11, 68, 70, 87) в отличие от многословной, исходящей из неблагодатствованной души (Ibid. 70, 73). Кратчайшая молитвенная формула Д. — «Господи Иисусе» (Κύριε Ἰησοῦ — Ibid. 59. 4, 61. 13) — является одним из древнейших видов Иисусовой молитвы. Смысл мн. глав «Сотницы» (59, 61, 85 и др.) скорее говорит в пользу действительной молитвы, произносимой постоянно, нежели о простом воспоминании о Господе Иисусе, как объясняет это И. Хаусхерр (*Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. R., 1960. P. 202–210*). Так, напр., в гл. 88 говорится о том, что достигшие совершенства «имеют в сердце непрестанное памятование (ἀπαύστου τῆν μνήμην) о Господе». Т. о., учение Д. оказывается одной из важнейших вех в истории Иисусовой молитвы: «Исихазм, сформировавшись как система религиозной практики и опыта главным образом на греческой почве, имеет своим предтечей Диадокха» (*Χρήστου. 1952. Σ. 77*).

Влияние на последующую традицию. Из всех сочинений Д. наибольшим авторитетом пользовалась «Сотница» как среди монахов, так и в значительно более широких кругах христиан, стремившихся жить по высоким принципам трезвенной христ. жизни. Это сочинение оказало особое влияние на последующую традицию мистического богословия, что доказывают ряд авторов, к-рые цитируют или упоминают Д.: среди них — авва Филимон (V в.) (Φιλοκαλία. Αθήνα, 1957–1963. Τόμ. 2. Σ. 244), прп. Максим Исповедник (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 277; Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 301; Quaest. inter. et resp. // PG. 90. Col. 792*), прп. Иоанн Лествичник (*Ioan. Climacus. 4. 29; 26. 27; 30. 8, 9*), свт. Фотий (*Phot. Bibl. 201*), неизвестный составитель схолий на Евангелие от Иоанна (PG. 88. Col. 740, 1080, 1164 — «Сотница» цитируется 4 раза), Павел Эвергетидский (XI в., в 4 тома «Эвергетидиноса» включены 72 главы «Сотницы», некоторые из них сокращены, порядок изменен). Прп. Никита Стифат в «Житии» прп. Симеона Нового Богослова особо отмечал, что прп. Симеон в юности читал «книгу сочинений святых мужей Марка и Диадокха» (*Nicet. Pector. Vita Sym. 4. 16 Hausherr*). Особую актуальность «Сотница» приобрела в период исихастских споров в XIV в.,

она цитировалась прп. Никифором Афонским (Сар. 57 — De sobr. et cord. custodia // PG. 147. Col. 958), прп. Григорием Синаитом (Сар. 33 — De quiet. // PG. 150. Col. 1321), свт. Григорием Паламой (Сар. 89 — Ad Xen. // PG. 150. Col. 1081 и др.) и патриархом Филофеем Коккином (Сар. 89 — PG. 151. Col. 577), патриархом Каллистом II и Игнагием (15 различных глав цитируются в их «Сотнице»), а также в Святогорском томосе (Сар. 25 — PG. 150. Col. 1233) и соборном томосе 1351 г. (Сар. 59) (подробнее см.: *Polyzopoulos. 1984. P. 790–795*). Так, напр., в «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» свт. Григория Паламы Д. упоминается наряду с отцами аввой Филимоном, Нилом и Иоанном Лествичником, родоначальниками единичной молитвы (*Greg. Pal. Triad. I 3. 2. 6*), и трижды цитируется (Сар. 40 — Triad. I 3. 7. 12–17; Сар. 69 — Triad. I 3. 50.13–16; Сар. 25 — Triad. II 2. 10. 23–30) как учитель созерцания Божественного света через очищенные «ум» и «чувство души».

Библиогр.: ИАБ, 4. № 1297–1330; SPG, N 6106 («Сотница»), 6107 («Слово на Вознесение Христово»), 6108 («Видение»). Spuria: 6109 («Оглашение»), 6110 (Canoes Messaliorum [syр.]), 6111 (Definitiones virtutum [syр.]).

Ист.: *Mansi. T. 7. P. 619; Phot. Bibl. Cod. 201, 231; Vict. Viten. De persecut. Vandal. P. 1–2. (CSEL; 7); Хлудовский стихной пролог (Март—авг.). Л. 281 об., 1370 г.; ВМЧ. Синод. Л. 1177. С. 1. Стб. 2.*

Соч.: *Собр.: Œuvres spirituelles / Ed.: É. des Places. P., 1955, 1966. (SC; 5 bis.)* [крит. изд. греч. текста]; «Сотница»: Φιλοκαλία. Ἐνετήσιον, 1782. Σ. 205–237. Κωνσταντινούπολις, 1861. Ἀθήνα, 1893, 1900, 1957–1963. Т. А'. Σ. 234–273; *Попов К. Д. Блаженный Диадокх (V-го века), еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. С. 17–526; De perfectione spirituali capita centum / Hrsg. J. E. Weis-Liebersdorf. Lpz., 1912. (BSGRT); Cent Chapitres sur la Perfection Spirituelle / Ed. E. Des Places. P., 1943. (SC; 5) [крит. изд.]; Œuvres spirituelles. P. 84–163 (переизд.); сир. пер. см.: *Baumstark. Geschichte. S. 339; груз. пер. см.: Tarchnišvili M. Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Vat., 1955. S. 423. (ST; 185)* [указывает на существование в груз. версии 400 гл.]; араб. пер. см.: *Graf G. Geschichte der christliche arabischen Literatur. Vat., 1944. Bd. 1. S. 401. (ST; 118)*; лат. пер.: *Turrianus F. S. Diadochi episcopi Photices in Vetero Epiro Illyrici capita centum de perfectione spirituali. S. Nili capita centum quinquaginta de oratione ad Deum. Florentiae, 1573 (1578^r). Antw., 1575 (пер. опубл. в: PG. 65. Col. 1167–1212); слав. пер.: Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения. М., 1797. Ч. 4. С. 16–39 об. (1990^c. С. 761–808); рус. пер.: Подвижническое Слово, разделенное на 100 деятельных глав, О ведении и духовном различении / Пер.: Д. С. Вершинский // ХЧ. 1827. Ч. 28. Отд. 1. С. 8–109; Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассу-**

дения духовного / Пер.: Еп. Феофан (Затворник) // Добротолюбие. М., 1889. Ч. 3. С. 11–80; *Попов. 1903. С. 17–526; «Слово на Вознесение Христово»: Mai A. Spicilegium Romanum. R., 1840. Т. 4. P. XCVIII–CVI; PG. 65. Col. 1141–1148; Попов. 1903. С. 555–569; Œuvres spirituelles. P. 164–168 [крит. изд.] (рус. пер.: *Попов. 1903. С. 555–569*); «Видение»: *Бенешевич В. Н. «Видение» Диадокха, еп. Фотикийского в Эпире // ЗИАИ. 1908. Т. 8. № 11 (изд. по ркп. Vat. 1167 с вариантами по Barberin. 515 и Моск. Син. 492); Bithynos I. // Néа Σιών. 1909. [Т.] 9. P. 247–254 [изд. «Видения», основанное на ркп. Hieros. Patr. 58, saec. XIV–XVI]; Œuvres spirituelles. P. 169–179 [крит. изд.]; (слав. пер.: *Дмитриевский А. А. Опыт издания греч. церковных писателей древнейшего времени в рус. патрологической лит-ре. Прил. № III // Сб. статей, посвящ. ... В. И. Ламанскому. СПб., 1907. Ч. 1. С. 440–448; рус. пер.: Марк (Головков), иером. Блж. Диадокх Фотикийский и его богословские и аскетические взгляды [Дис.] / МДА. Серг. П., 1992. Ркп. С. 149–160); «Оглашение»: *Des Places É. Une catéchèse inédite de Diadoque de Photice? // RSR. 1952. Vol. 40. P. 129–138; Œuvres spirituelles. P. 180–183 (лат. пер.: PG. 120. Col. 709–712 [среди сочинений прп. Симеона Нового Богослова]).****

Лит.: *Попов К. Д. Блж. Диадокха (V в.), еп. Фотики древнего Эпира, учение о рассудке и помыслах // ТКДА. 1898. № 7. С. 449–467; № 8. С. 608–631; он же. Блаженного Диадокха (V-го века), еп. Фотики Древнего Эпира, учение о молитве Иисусовой // Там же. 1902. № 12. С. 651–679; он же. Блаженный Диадокх (V-го века), еп. Фотики Древнего Эпира, и его творения. К., 1903. Т. 1. С. III–XXXIV; он же. Учение того же Диадокха «Об отношении подвижников к врачеванию телесных болезней» // ТКДА. 1903. № 2. С. 319–342; *Дмитриевский А. А. Опыт издания греч. церковных писателей древнейшего времени в рус. патрологической лит-ре. СПб., 1905; То же // Сб. статей, посвящ. ... В. И. Ламанскому. СПб., 1907. Ч. 1. С. 327–450 (Прил. № III); Reitzenstein R. Historia monachorum und Historia Lausiaca: Eine Studie z. Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Gött., 1916. S. 123–142; Peterson E. Zu griechischen Asketikern // BNJ. 1923. Bd. 4. S. 5–8; 1926/1927. Bd. 5. S. 412–418; 1931/1932. Bd. 9. S. 45–54; Horn G. Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photice // RAM. 1927. Vol. 8. P. 402–419; *Hausherr I. Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. Vol. 1. P. 114–138; idem. Noms du Christ et voies d'oraison. R., 1960. P. 202–206, 237–239. (OCA; 157); Dörr F. Diadochos von Photike und die Messalianer: Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jh. Freiburg i. Br., 1937; Rothenhäusler M. La doctrine de «theologie» chez Diadoque de Photike // Irénikon. 1937. Vol. 14. P. 536–553; idem. Zur asketischen Lehrschrift des Diadochos v. Photike // Heilige Überlieferung: Ausschnitte aus d. Geschichte d. Mönchtums u. d. heiligen Kultes. Münster, 1938. S. 86–95; Viller M., Rahner K. Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. Br., 1939. S. 216–228; Crainic N. Das Jesus-Gebet // ZKG. 1941. Bd. 60. S. 341–353; *Des Places É. Un Père grec du V^e siècle: Diadoque de Photice? // REA. 1943. Vol. 45. P. 61–80; idem. Introduction // Diadoque de Photice. Œuvres spirituelles. P., 1955. P. 9–81. (SC; 5 bis); idem. Diadoque de Photice? // DSAMDH. 1957. T. 3. P. 817–834; idem. Une catéchèse inédite de Diadoque de Photice? // RSR. 1952. Vol. 40.****





P. 129–130; *idem*. La tradition manuscrite des «Cent Chapitres» de Diadoque de Photice // REG. 1957. Vol. 70. P. 376–386; *idem*. Diadoque de Photice et le Messalianisme // Kyriakon: FS J. Quasten. Münster, 1970. S. 591–595; *Marron H. I.* Diadoque de Photike et Victor de Vita // REA. 1943. Vol. 45. P. 225–232; *idem* // Biblica. 1951. Vol. 32. P. 325–326; *Χρήστου Π. Διάδοχος ο Φωτικῆς Θεσσαλονικῆς*. 1952; *Guillaume A.* Cor et cordis affectus // DSAMDH. 1953. T. 2. Col. 2281–2288; *Honigmann E.* Patristic Studies. Vat., 1953. P. 174–184. (ST; 173); *Krivochaine B.* The Writings of St. Symeon the New Theologian // OCP. 1954. Vol. 20. P. 298–328; *Pellegrino M.* Un antico maestro di carità // Studium. R., 1956. N 52. P. 489–494; *Darroutès J.* Notes d'histoire des textes // REB. 1957. T. 15. P. 169–175; *Stiernon D.* Diadoque de Photice // DHGE. 1960. Vol. 14. P. 374–378; *Aubineau M.* Textes de Marc l'Ermite, Diadoque de Photice, Jean de Carpathos et Maxime le Confesseur dans le cod. Harleianus 5688 // OCP. 1964. Vol. 30. P. 256–259; *Dörries H.* Diadochos und Symeon: Das Verhältnis der κεφάλαια γνωστικὰ zum Messalianismus // *Idem*. Wort und Stunde. Gött., 1966. Bd. 1: Gesammelte Studien z. Kirchengesch. des 4. Jh. S. 352–422; *Freeman D. M.* Diadochus of Photice: Excerpts from the One Hundred Chapters on Spiritual Perfection // *Diakonia*. N. Y., 1972. Vol. 7. P. 339 sq.; *Skordas E.* Η νηπτική θεολογία του Διαδόχου Φωτικῆς. Ἀθήνα, 1976; *Messana V.* Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V sec. // *Augustinianum*. 1979. T. 19. P. 151–166; *idem*. La nudità di Adamo ed Eva secondo Diadoco di Fotica // *Idem*. Saggi di esegesi spirituale nei Padri. Caltanissetta, 1980. P. 51–69; *Ware K.* Diadochus von Photice // TRE. 1981. Bd. 8. S. 617–620; *idem*. The Jesus Prayer in Diadochus of Photice // *Aksun-Thyateira*: FS for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain / Ed. G. D. Dragas. L., 1985; *idem*. The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai // *The Study of Spirituality*. Camb., 1986. P. 175–184; *Fricke K.-J.* Das Böse bei Diadochos von Photike // *Makarios-Symposium über das Böse*: Vorträge der finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980 / Hrsg.: W. Strothmann. Wiesbaden, 1983. S. 123–149; *Polyzopoulos Th.* Life and Writings of Diadochus of Photice // *Θεολογία*. 1984. T. 55(3). P. 773–800; *idem*. The Anthropology of Diadochus of Photice // *Ibid.* T. 55(4). P. 1072–1101; *Riggi C.* Il movimento messaliano da Epifanio di Salamina a Diadoco di Fotica // *Annali d. Facoltà di Lettere e Filosofia*. Cagliari, 1987. Vol. 6. P. 183–205; *Quasten*. Patrology. Vol. 3. 1986. P. 509–513; *Madden N.* «Aisthesis noera» in Diadochos and Maximus Confessor // *StPatr.* 1989. Vol. 23. P. 49–52; *Miquel P.* Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle. P., 1989. P. 109–112. (Théologie hist.; 86); *Congourdeau M.-H.* Introduction // *Diadoque de Photice*. La perfection spirituelle en cent chapitres. Sermon pour l'Ascension. P., 1990; *Bonato V.* Verso la luce infinita: L'itinerario spirituale secondo Diadoco di Fotice // *Vita monastica*. 1992. Vol. 46 (189/190). P. 17–40; *idem*. Percepire Dio: La dottrina sulla «Percezione Spirituale» nei «Capita centum de perfectione spirituali» di Diadoco di Fotice. R., 1995; *Joest Ch.* «Gott lieben in voller Empfindung des Herzens»: Diadochos von Photike und seine Lehre der Unterscheidung // *OS*. 1992. Bd. 41. S. 149–186; *Марк (Головков), иером.* Блж. Диадокх Фотикийский и его богословские и аскетические взгляды: [Дис.] / МДА. Серг. П., 1992. Ркп.; *Plested M.* Macarius and

Diadochus: An Essay in Comparison // *StPatr.* 1997. Vol. 30. P. 235–240; *idem*. The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. Oxf., 2004. P. 133–175; *Argárate P.* La Luz de tu Rostro: Teología de la «Gloria» en Diádoco de Fótica // *OCP*. 1999. Vol. 65. N 2. P. 257–278; *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Подгот. изд.: А. Т. Дунаев. М., 2002. С. 216–220; *Desprez V.* Diadoque de Photice et le pseudo-Macaire: Un état des questions // *Scrinium*. St.-Pb., 2006. T. 2. P. 114–135.

Игумен Дионисий (Шлёнов), С. С. Ким

ДИА́КОН [дьякон; греч. διάκονος], одна из 3 священных степеней христ. церковной иерархии, низшая по отношению к степеням епископа и пресвитера.

Происхождение служения Д. Существительное διάκονος в греч. античной лит-ре употреблялось в значении «слуга» (в т. ч. служитель при языческих храмах; следует также отметить, что соответствующий глагол

здесь и далее рус. «служитель» синодального перевода соответствует греч. διάκονος), поскольку проповедь Господа была обращена непосредственно к иудеям), к самому ап. Павлу (к-рый говорит о себе как о «служителе Бога» (2 Кор 6. 4), «Христове служителе» (2 Кор 11. 23), «служителе Церкви» (Кол 1. 24–25) и «благовествования служителя» (Кол 1. 23)) и др. апостолам и их помощникам (1 Кор 3. 5; Еф 6. 21; Кол 1. 7; 4. 7). «Божим слугой» (Θεοῦ... διάκονος) ап. Павел называет и всякого представителя светской власти, поскольку любая власть исходит от Бога (Рим 13. 1–4) (слово διάκονος употреблено также в Рим 16. 1; см. ст. *Диаконисса*).

Наиболее ранний новозаветный пример несомненного использования слова διάκονος в смысле христ. термина, обозначающего особую степень церковной иерархии, содержится в Послании к Филиппийцам (1. 1), где Д. упомянуты сразу после епископов. Связь диакон-

Архидиак. Андрей Мазур совершает каждение во время патриаршего богослужения в храме Христа Спасителя. Фотография. 2007 г.



διακονέω часто применялся для обозначения служения при трапезе), реже — «вестник» (см.: *A Greek-English Lexicon / Comp. by H. G. Liddel, R. Scott; rev. and augmented by H. S. Jones*. Oxf., 1996¹⁰. P. 398). В LXX этим словом названы 7 царских евнухов (Есф 1. 10; 2. 2; 6. 3, 5). В Евангелиях словом διάκονος обозначены служители при свадебном столе (Ин 2. 5, 9), царские слуги (Мф 22. 13), слуги Христа, т. е. Его верные последователи (Ин 12. 26), к-рые должны быть слугами и своим единоверцам (Мф 20. 26; 23. 11; Мк 9. 35; 10. 43) по примеру Самого Христа (Лк 22. 26–27). В Посланиях ап. Павла слово употребляется как в широком смысле — в значении всякого служителя добра или, наоборот, зла (2 Кор 3. 6; 11. 14–15; Еф 3. 6–7; Гал 2. 17), так и в узком — применительно ко Христу (Который назван «Служителем для обрезанных» (Рим 15. 8;

ского служения с епископским с самого раннего времени его установления видна и из 1 Послания к Тимофею (3. 1–13), где требования к желающим проходить это служение приведены сразу после требований к кандидату в епископы.

Нередко установление степени Д. в христ. Церкви связывается с рассказом из Деяний св. апостолов (6. 1–7; термин διάκονος здесь не употреблен (ср.: Деян 21. 8, где нек-рые рукописи добавляют слово διάκονος к имени Филиппа, одного из Семи), но присутствует однокоренное слово διακονεῖν — служить) о поставлении Семи для «служения столам» — это стало необходимо по причине спора между христианами из местных евреев и из диаспоры из-за вдов, к-рых обделяли при ежедневной раздаче пропитания. Первохрист. община избрала 7 мужей, «исполненных Духа и мудрости», на к-рых 12 апостолов возложили с молитвой руки.

Церковная традиция знает немало примеров использования упомяну-





Архидиак. Стефан.
Икона. 1-я пол. XIX в.
(СОКМ)

того рассказа из Деяний св. апостолов в качестве библейского основания христ. диаконата — первомч. Стефан неизменно называется архидиаконом (а др. из Семи — диаконами) и в иконографической традиции изображается облаченным в диаконские одежды; в преемственности служений Семи и последующих Д. не высказывали сомнений мн. св. отцы и церковные писатели (см., напр.: *Iren. Adv. haer.* 3. 12. 10; 4. 15. 1; ср.: 1. 26. 3; *Cypr. Carth.* Ep. 3. 3; 67. 4; *Isid. Hisp. De eccl. offic.* 2. 3); в молитвах диаконской хиротонии, согласно ряду памятников (включая принятый ныне в правосл. Церкви чин), содержатся ссылки на Деян 6 и на пример первомч. Стефана.

Следствием убеждения в преемственности служений Семи и последующего диаконата стала практика рукополагать для одного города не более Семи Д., к-рую пытался утвердить на Востоке своим 15-м прав. поместный Неокесарийский Собор (между 314 и 325) (см. также: *Didasc. Apost.* 3. 5 (в 16-й гл. здесь разрешается при необходимости рукоположение и более 7 Д.) и *Test. Dom.* 1. 34), но к-рая уже в V в. была исключительной особенностью рим. традиции (*Sozom. Hist. eccl.* VII 19. 3; см. также: *Euseb. Hist. eccl.* VI 43. 11;

Ambrosiaster. In 1 Tim 3. 12; *Prudent. Perist.* 2. 18; 5. 157; LP. Vol. 1. P. 148).

Противоположная т. зр. на предположение о связи служений Семи и Д. представлена в творениях свт. *Иоанна Златоуста*, отрицавшего такую связь (*Ioan. Chrysost. In Act.* 14. 3). Косвенным аргументом в пользу того, что Деян 6. 1–7 действительно не является рассказом об установлении иерархического диаконата, можно считать отсутствие подобных рассказов об учреждении епископата и пресвитерата. На основании функций, которые исполняли Семь, также нельзя сделать однозначных выводов о преемственности между ними и Д.: служение Семи не ограничилось «служением столом» — согласно Деяниям св. апостолов, Стефан и Филипп стали одними из главных проповедников христ. веры (см.: Деян 6. 8 — 8. 8). Филипп самостоятельно совершал богослужебные чины — таинство Крещения, а также экзорцизмы (однако его более низкий иерархический статус по сравнению с апостолами от 12 проявился в том, что он не возлагал рук на крестившихся; см.: Деян 8. 12–18). В VII в. толкование свт. Иоанна Златоуста было окончательно принято правосл. Церковью в качестве канонического, что закреплено 16-м прав. Трулльского Собора (имеющим, впрочем, — как и ряд др. правил этого Собора — очевидную направленность против некоторых обрядовых и дисциплинарных особенностей рим. практики), к к-рому впосл. апеллировали визант. канонисты и экзегеты (*Феодор IV Вальсамон*, *Иоанн Зонара*, *Алексий Аристин*, блж. *Феофилакт Болгарский* и др.).

Ряд исследователей ставят вопрос о стихийном возникновении диаконата, созданного в подражание институтам, существовавшим в греко-рим. или евр. традициях. Хотя термин *διάκονος* встречается в греко-рим. памятниках в религ. контексте, полное отсутствие параллелей между устройством раннехрист. общин и языческих храмовых сообществ делает такую связь маловероятной. Параллель между Д. и хазанами (*ἄζαντῶν*) иудейских синагог проводил уже свт. *Епифаний Кипрский* (*Eph. Adv. haer.* 30. 11. 4). Согласно Талмуду, хазаны (арам. *hazzān*) еще во времена существования храма иерусалимского принимали приношения (Мишна, Сукка 4. 4), а в синагогах приносили читающему сви-

ток Торы (Мишна, Йома 7. 1; Мишна, Сота 7. 7, 8); в последующей традиции они стали следить за порядком в синагоге, приглашать когенов для совершения *ааронова благословения*, исполнять функции кантора (Берахот. 12б) и др. (см. также: *Hoffman.* 1979). Однако все эти талмудические указания были записаны в позднейшую эпоху и не могут считаться надежным свидетельством существования института хазанов, имевших строго определенные функции уже в I в. по Р. Х., а следов., и влияния этого института на формирование христ. диаконата. Для апостольской эпохи из иудейских источников известно об учреждении в городах Галилеи коллегий из 7 судей (*Ios. Flav. Antiq.* 4. 8. 14, 38; *Idem. De bell.* 2. 20. 5), но, кроме числа, с институтом Д. их ничего не связывает. Начиная с III в. в святоотеческой традиции появляется тенденция проводить параллели между Д. и левитами (*Didasc. Apost.* 3. 3. 5; 9; *Athanas. Alex. Hist. arian.* 41; *Ambrosiaster. Quaest. Vet. et Nov. Test.* 101; подобная параллель возможна уже в *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 40. 5), но эти параллели имеют не столько историческое, сколько символическое значение.

Д. в ранней Церкви. Уже в Послании к Филиппийцам и в 1-м Послании к Тимофею и далее во всей последующей христ. традиции институт Д. — неотъемлемая часть структуры Церкви, а греч. слово *διάκονος* (лат. *diaconus*; немаловажно, что в Вульгате греч. *διάκονος* передано этим словом только в Флп и 1 Тим, тогда как в др. местах оно переводится как *minister*) становится *terminus technicus* для обозначения соответствующего священного сана (хотя в отдельных случаях в древней христ. лит-ре слово *διάκονος* употребляется и в широком значении, напр.: *Orig. De princip.* IV 2. 7; *Greg. Nyss. Castig.*).

На функции Д. в ранней Церкви указывают как выбор именно этого слова (а не греч. *λεειτουργός* или иных) — глагол *διακονέω* не только обозначает служение вообще, но и имеет оттенок служения в трапезе, из чего следует, что Д., во-первых, должны были служить при совершении *Евхаристии*, а во-вторых, распределять приношения для бедных, — так и подчеркивание в древнейших христ. памятниках (в Флп, 1 Тим, «Дидахе», 1-м Послании сщмч. Климента Римского (к-рый возво-



дит служения и епископа, и Д. к одному и тому же ветхозаветному пророчеству (Ис 60. 17), заменяя *ἀρχοντας... ἐν εἰρήνῃ* текста LXX на *διακόνοους... ἐν πίστει* (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 42. 5*) и др.) связи между Д. и епископом, из чего следует, что Д. являлись ближайшими помощниками епископа (и, как известно из ряда примеров древней церковной истории (см., напр.: *Euseb. Hist. eccl. IV 22. 3*), нередко сами становились епископами после кончины своих предстоятелей). Указание еще на одну сторону служения первохрист. Д., на церковное учительство, может быть усмотрено в том, что автор «Дидахе» проводит параллель между служениями епископов и Д., с одной стороны, и пророков и учителей — с другой (*Didache 15. 1*; ср.: *Herma. Pastor. I 3. 5. 1*; *III 9. 26. 2*). В установленной в Церкви 3-чинной священной иерархии Д. занимают низшую ступень (*Ign. Ep. ad Magn. 2. 1*; *6. 1*), что нисколько не умаляет их достоинства — верные должны их «почитать... как заповедь Иисуса Христа» (*Ign. Ep. ad Trall. 3. 1*).

Ряд древних текстов свидетельствует о том, что в ранней Церкви Д. исполняли социальное служение (т. е. организовывали и осуществляли помощь вдовам, сиротам, нищим и больным — см., напр.: *Herma. Pastor. III 9. 26. 2*; *Trad. Ap. 24*; *34*; *Didasc. Apost. 3. 4*; *16*; *18*; *San. Hipp. 32. 164*; *Test. Dom. 1. 34*), участвовали в церковном учительстве (см., напр.: *Didasc. Apost. 3. 4*; *Test. Dom. 1. 34*) и в совершении таинств (см., напр.: *Ign. Ep. ad Trall. 2. 3*; *Ep. ad Philad. 10. 1–2*; в частности, в 1-й Апологии мч. Иустина Философа упоминается, что во время литургии Д. преподавали верным Тело и Кровь Христовы и относили Св. Дары в дома к тем, кто отсутствовали на собрании (*Iust. Martyr. I Apol. 65. 5*; *67. 5*); в апокрифических Деяниях Иуды Фомы описано, как апостол велит Д. приготовить для совершения Евхаристии стол и покров на него (*Acta Thomaе. 49*)).

Подробные сведения о литургических функциях Д. приводятся в «Апостольском предании» (III в.). Д. приносят епископу приготовленные Дары для совершения Евхаристии, а после их освящения причащают верных (*Trad. Ap. 4. 2*; *21. 27*; *22*; ср.: *San. Hipp. 3. 20*); вносят светильник на вечерю общины (*Trad. Ap. 25*); помогают при совершении Крещения,

принося епископу св. елей, сходя с крещаемым в воду, преподавая ново-крещеным молоко, смешанное с медом, после причащения их Телом Христовым и причащая их Кровью Христовой (*Trad. Ap. 21. 7–8*; *12. 30*; ср.: *San. Hipp. 19. 145*; *31. 216*; *Cypr. Carth. De lapsis. 25*); здесь же сохранился текст древнейшей молитвы поставления Д.

Согласно «Дидакалии апостолов» (III в.), Д. помогают совершать Евхаристию; охраняют церковные двери от входа неверных и недостойных; смотрят, чтобы каждый в церкви сидел на своем месте (*Didasc. Apost. 12*); через Д. верные обращаются с вопросами к епископу (*Ibid. 9*). Д. призывает к покаянию и примирению верных перед совершением литургии, восклицая: «Есть ли кто-нибудь имеющий обиду на брата?» (*Ibid. 11*). Участвуя в совершении таинства Крещения, Д. не только растирает св. елей по телу крещаемого, но может по повелению епископа и сам крестить (*Ibid. 16*; ср.: *Tertull. De bapt. 17*; *Cypr. Carth. Ep. 72. 9*). Сщмч. Киприан Карфагенский свидетельствует о том, что в особых случаях Д. за неимением пресвитера могли принимать исповедь (*Cypr. Carth. Ep. 12. 1*).

Д. на Востоке в IV–V вв. Среди вост. источников IV в. наиболее полно функции Д. описываются в «Апостольских постановлениях», составленных ок. 380 г. в Антиохии. Согласно этому памятнику, Д. были главными помощниками епископа (*Const. Ap. II 30, 44*) и ведали офиц. перепиской (*Ibid. II 58. 1*); принимали приношения от верных (*Ibid. II 27. 4*); следили за порядком в храме (*Ibid. II 57*), рассаживая всех по местам (*Ibid. II 58. 5*); не могли крестить или совершать Евхаристию, но могли причащать (*Ibid. III 11. 1*; *VIII 28. 4*). За Божественной литургией Д. читали Евангелие (*Ibid. II 57. 7*; ср.: *Hieron. Ep. 57*; *147. 6*; *Sozom. Hist. eccl. VII 19. 6*); возглавляли общую молитву верующих, возглашая ектении (об оглашенных, об одержимых, о готовящихся к принятию Крещения, о кающихся, о верных, после анафоры и благодарственную после причащения), на прощения к-рых народ отвечал: «Господи, помилуй» (в отличие от анафоры и др. молитв предстоятеля, к-рые не представляли собой поочередные возглашения священнослужителя и народа, а читались самим епископом от лица всей Церкви) (*Const. Ap. VIII 5–10,*

13–14; ср.: *Test. Dom. 1. 35–36*); приносили хлеб и вино для совершения Евхаристии (*Const. Ap. VIII 12. 3*); во время анафоры оведали Дары рипидами, отгоняя насекомых (*Ibidem*); причащали мирян из Чаши со словами: «Кровь Христова, Чаша жизни» (*Ibid. VIII 13*); организовывали ход литургии в целом, произнося отпусты оглашенных, одержимых, готовящихся к принятию Крещения, кающихся (*Ibid. VIII 6–9*), возглашая «Вонмем» и призывая верных к лобзанию мира («Лобзайте друг друга лобзанием святым» — *Ibid. VIII 11. 7–9*; ср.: *II 54. 1*), произнося общий отпуст в конце литургии: «Изыдите в мире» (*Ibid. VIII 15. 10*). Ектении и отпусты различных категорий верующих Д. произносили и на вечерне, и на утрене, и при поминовении усопших (*Ibid. VIII 35–41*). Во время рукоположения епископа Д. держали раскрытое Евангелие над головой хиротонисуемого (*Ibid. VIII 4. 6*).

Примерно те же литургические функции Д. упоминаются и в др. памятниках IV–V вв. Согласно свт. Иоанну Златоусту, Д. возглавляли общую молитву (*Ioan. Chrysost. In 2 Cor. 18. 3*; *Idem. In Matth. 71. 4*), возглашая ектении (*Idem. In 2 Cor. 2. 5*); в важнейшие моменты службы призывали к молчанию (*Idem. In 2 Thessal. 3. 4*; *Idem. In Act. 19. 5*).

В иерусалимских источниках говорится о том, что Д. призывали к главопреклонению во время *главопреклонной молитвы* (*Eger. Itiner. 25. 2*) и к лобзанию мира (*Cyr. Hieros. Catech. 23. 3*); приносили воду епископу для омовения рук (*Ibidem*); согласно «Апостольским постановлениям», это делали *иподиаконь*; зачитывали имена совершивших приношения (*Eger. Itiner. 24. 5–6*; ср.: *Hieron. In Ezech. 18*; *Idem. In Ier. 2. 11*); в конце службы *архидиакон* объявлял время и место следующего богослужения (*Eger. Itiner. 29. 3*; *30. 2*; *35. 1*; *43. 3*).

Возглас отпуста тех, кто по к.-л. причинам не состояли в полном общении с Церковью, приводится в 9-м прав. Тимофея, еп. Александрийского: «Не приемлемые ко общению изыдите». В «Ареопагитиках» при описании служения Д. («литургов») большое значение придается их участию в совершении Крещения (*Areop. EH. 5. 1. 6*). Возможность для Д. самим совершать Крещение в IV в. еще сохранялась (*Cyr. Hieros.*



Catech. 17. 35; *Hieron. Adv. Lucifer. 4*), но к нач. V в. стала допускаться только при отсутствии епископа и пресвитера при неотложной необходимости крестить (*Theodoret. Quaest. in 2 Paral. 29. 30*).

Отличительной чертой Д. уже в IV в. было ношение на одном плече *ораря* (Лаодик. 22–23), а также (с того же времени или неск. позднее) *стихаря*. В IV в. на Востоке, как и на Западе, появляется степень старшего среди Д. — архидиакона. В последующие эпохи в визант. и др. вост. литургических традициях — в отличие от западных — практика широкого и разнообразного участия Д. в совершении богослужения продолжилась в полной мере (см.: *Sala-ville, Nowak. 1962*).

Среди греч. документальных папирусов егип. происхождения сохранилось написанное предположительно в нач. IV в. подробное письменное обещание новорукоположенного Д. верности своему епископу (*Corpus Papyrologum Raineri. 1976*; см. также: *Horsley. 1981*). Форма документа сходна с известными из др. папирусов письменными соглашениями при приеме на службу, из его содержания явственно видна непосредственная связь диаконского служения с епископским; сходные документы содержатся также в ряде копт. остраконов (*Ibidem*).

Д. в византийской традиции. Диаконское служение в визант. традиции и последующем правосл. богослужении до наст. времени сохранило в целом те же литургические функции, что и в вост. памятниках IV–V вв. Д. произносит *ектении*; возглашает *диптихи, многолетия*, др. диаконские *аккламации* (Гдѣ помѣннѣса, Главѣ нашѣ гдѣви приклонимъ (см. ст. *Главопреклонная молитва*), «Вонмем», «Премудрость», «Вечная память», «Повелите» (см. также «Востаните») и др.; сюда относятся также аккламации, отмечающие начало или окончание этапов службы, напр.: *Бѣгословѣ, владыко, Бѣлицы вѣглашѣннѣи, ѣзыдѣте, Двѣри, двѣри, Станѣмъ добръѣ, станѣмъ со страхомъ, Со страхомъ вѣжимъ и вѣрю пристѣпѣте, Съ миромъ ѣзыдемъ* (в совр. практике произносится священником, а не Д.). Д. читает за Божественной литургией Евангелие (а при наличии неск. Д. второй из них читает Апостол), совершает большинство *каждений*, участвует во всех *входах* (на вечерне — с *кадиллом* или с Евангелием, на

малом входе литургии — с Евангелием (при наличии неск. Д. младшие несут кадила), на великом входе литургии — с *дискосом*, кадиллом и *воздухом* (при наличии неск. Д. младшие несут кадила и проч.), совершает различные малые священнодействия (осеняет дискос звездницей во время анафоры, вливает теплоту во Св. Чашу и др.), выносит к народу Св. Чашу, потребляет по окончании литургии Св. Дары, помогает при причащении и при крещении (так, согласно древним рукописям Евхология, Д. растирал св. елей по телу крещаемого); осуществляет общую организацию службы (что особенно важно при *архиерейском богослужении*). При совершении священником литургии без Д. часть диаконских возглашений и молитвословий опускается.

Нек-рые из первоначальных литургических функций Д. в визант. традиции во II тыс. по Р. Х. были сокращены. Д. перестали совершать *проскомидию* (древнейшие рукописи Евхология и Служебника предписывают совершать проскомидию Д. (см.: *Муретов. 1894. С. 499–502; Mandala. 1935. Р. 73–96*), что полностью соответствует функции Д., приготовляющего Дары, но не освящающего их; усвоение священникам исключительного полномочия совершать проскомидию произошло в XI–XIV вв. как из-за усиления символического элемента в понимании этого священнодействия, так и по причинам случайного характера (см.: *Бернацкий, Желтов. 2005. С. 27–28*); перестали произносить древний возглас отпуста литургии: *Съ миромъ ѣзыдемъ*, усвоенный после XII в. священнику (см., напр.: *Трепѣлас. Τρεῖς λέγουσιναι. Σ. 154*; принятый ныне в РПЦ Типикон указывает Д. принимать участие в отпусте (Типикон. [Т. 1.] С. 36), но на практике это предписание не соблюдается); перестали причащать мирян (преподание Д. мирянам Св. Даров — несмотря на то что это прямо допускается канонами (Трул. 58; ср.: Трул. 23), еще в VII в. было обычной практикой (см., напр.: *Иоанн Мосх. Луг духовный. 219*), а в традиции, в т. ч. рус., сохранилось до XIV в. (по крайней мере при хиротонии во Д. — см.: *Желтов. С. 154*) — с течением времени вышло из практики (возможно, это произошло из-за повсеместного употребления лжицы: в древности Д. обычно причащал Кровью, а свя-

щенник — Телом Христовым; соединение Тела и Крови сделало ненужным участие Д.), так что в рус. диаконские ставленные грамоты синодальной эпохи было даже включено требование к Д. никогда не причащать никого самому; в совр. греч. практике обычной преподания Д. мирянам Св. Даров — причем с помощью лжицы — имеет тем не менее широкое распространение); перестали выносить свечу на литургии Преждеосвященных Даров в рамках обряда торжественного возжжения вечернего света (самые поздние свидетельства о том, что это делал Д., а не священник, относятся к 1-й пол. XV в. — см.: *Alexopoulos. 198–209*; вынесение Д. свечи в ходе аналогичного обряда в начале *всенощного бдения* сохр. донныне). Т. о., в поздневизант. эпоху ряд диаконских литургических функций перешел к священнику, что было связано также с общим сокращением числа Д.

В визант. литургических толкованиях диаконское служение обычно сравнивается с ангельским; орарь Д. часто сопоставляется с ангельскими крыльями. В дополнение к стихарю и орарю в число визант. диаконских облачений во II тыс. вошли *поручи*, в XIV–XV вв. усвоенные сначала архи- и *протодиаконам*, а постепенно и всем Д. (хотя в греч. традиции рядовые Д. не имели поручей до нач. XX в.). Отличием архи- и протодиаконов стал т. н. большой, или двойной, орарь (в совр. греч. практике двойной орарь носят все Д.; в рус. практике двойной орарь рядовым Д. дается только как награда), а монашествующих Д. (*иеродиаконов*), архидиаконов и особо усердных протодиаконов — камилавка (мантию за богослужением иеродиаконы носят только в греч. и южнослав., но не в рус. практике) (см.: *Дмитриевский. 1904. С. 65–73, 123–128, 309–329; Woodfin. 2002. Р. 14–20*). Внебогослужебные облачения Д. из белого духовенства составляют подрясник и в совр. практике ряса и скуфья; монашествующих — обычные монашеские одежды.

Помимо литургических функций Д. в Византии исполняли разнообразные социальные, адм. и проч. служения, вероятно, этим следует объяснять их большое число в ранневизант. эпоху. Так, в изданной имп. св. *Юстинианом I* в связи с постройкой в К-поле заново храма Св. Софии новелле от 535 г. число Д. толь-



ко при этом храме было определено в 100 чел. (Novell. Just. 3. 1), а при имп. Ираклии (в 612) было увеличено до 150 (RegImp. Bd. 1. S. 18. N 165).

К VII в. Д. могли иметь те или иные важные должности при церквях (Трул. 7); в послеиконоборческую эпоху, с установлением сложной системы должностей при Великой ц. (т. е. высших чиновников К-польской Патриархии; см.: *Darrouzès*. 1970; *Ίάκωβος (Πηλίλης)*. 1985), Д. традиционно занимали ряд важнейших из них (напр., Матфей Властарь в «Алфавитной синтагме» (Д. 5) пишет, что Д.-хартофилаксы пользовались большей честью, чем пресвитеры). Нек-рые Д. имели звание назначенных проповедников, читая проповеди в различных городских храмах поочередно (см., напр.: PG. 133. Col. 517). Д. принимали участие в заседаниях ἐνδημιόσια σύνοδος — постоянного совещательного органа при К-польском патриархе (*Tiftixoglu*. 1969), имели право голоса при избрании архиереев (традиц. визант. формула при рукоположении рядового епископа начиналась со слов: «Избранием и искусом боголюбвейших епископов и святейших пресвитеров и диаконов») и сами нередко избирались в епископы. Так, в сер. XII в. Д. Сотирих Пантевген, известный еретическими взглядами на таинство Евхаристии, был нареченным патриархом Антиохийским; из 75 К-польских патриархов послеиконоборческого периода по крайней мере 12 были избраны из Д. (*Сokolov*. 2004. С. 76–77). Нек-рые визант. Д. (напр., *Алексий Аристин*) были известны как выдающиеся юристы и толкователи канонов.

Несмотря на то что в послеиконоборческую эпоху общее число Д. в визант. традиции неск. уменьшилось (даже при Св. Софии к XI в. их было только 60 (*Wirth*. 1967)), высокие адм., юридические и проч. должности сохранялись за нек-рыми из них до падения Византии. По словам *Симеона*, архиеп. Фессалоникийского, «избраннейшие из диаконов возводятся в чин епископов... носят на главе кресты, исполняют обязанности судей, и один из них управляет делами Великой церкви по отношению к клирикам и бедным, подобно св. Стефану, другой — делами священных обителей, иной — делами по отношению к священным сосудам и церковному благочинию, тот занимается делами иереев и судебными

и хранит хартии деяний церковных, другой печется о священных домах, находящихся в городе, дабы они были благоустроены, в особенности же об алтаре, иной судит и управляет делами касательно обращающихся; кратко сказать, этот чин поставляется на важные должности» (PG. 155. Col. 369). В подражание Византии на Руси в XV–XVII вв. гос. чиновники, занимавшие важные должности в приказах и др. институтах, могли носить титул «дьяк» (см.: *Зимин*. 1971; *Веселовский*. 1975), что совсем не подразумевало рукоположения (дьяки — чиновники, занимавшиеся, как правило, составлением, толкованием и копированием документов; Д. — священнослужители в кафедральных и приходских церквях и мон-рях).

В поствизант. эпоху Д. сохранили лишь литургические функции, а также роль секретарей и помощников при епископах и в мон-рях, редко — при крупных храмах. В наст. время в греч. практике свои Д. обычно имеются лишь при архиереях и в мон-рях, тогда как на приходах Д. бывают редко; в рус. практике число Д. значительно больше. Участие Д. в службе является ценной помощью священнику (а особенно архиерею, архиерейская служба без Д. весьма затруднительна). Певч. мастерство Д. украшает богослужение (что предполагает и принятый ныне в РПЦ Типикон, указывающий участие Д. в воскресной и праздничной, но не будничной (гл. 9) службе), для ставленников в иереи прохождение службы в диаконском сане — необходимая и важная подготовительная ступень.

В кон. XIX в. в РПЦ возникла дискуссия о расширении литургических функций Д. (см.: *Заозерский*. 1892; *Муретов*. 1893), не имевшая практических последствий, а на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. обсуждался вопрос о создании особого чина погребения Д. (Д. отпевают по чину мирян или (иеродиаконов) монашествующих, но не по чину священников); проект соответствующего чина подготовил Б. А. *Тураев*, но Собор отложил решение этого вопроса на будущее. В XX в. известны мн., в т. ч. успешные, попытки возродить нелитургические, т. е. социальное и адм., служения Д. (см.: *Кремлевский*. 1907; *Florovsky G.* The Problem of Diaconate in the Orthodox Church // *The Diaconate Now*. 1968. P. 81–98),

но в общепринятую норму их результаты не вошли.

Православное каноническое право о Д. Уже в 1 Тим 3. 8–13 указываются качества, необходимые для того, чтобы стать Д.: помимо веры, нравственной чистоты и воздержанности от кандидатов требуется безбрачие или единобрачие (среди раннехрист. источников женатые Д. упом., напр., сщмч. *Иринея* Лионским: *Iren.* Adv. haer. I 13. 5; о детях Д. говорится в *Didasc. Apost.* 3. 4). Рукополагаемый во Д. не должен быть неопитом (1 Тим 3. 6; Апост. 80; I Всел. 2; ср.: *Сардик.* 10; *Карф.* 36(45)). Как и др. священно- и церковнослужители, Д. поставляются только из числа крещеных и миропомазанных мужчин.

Минимальный возраст кандидата во Д. определяется 25 годами (Novell. Just. 123. 13; Трул. 14; *Карф.* 16(22), 25(34)), хотя известны примеры хиротонии во Д. в более раннем возрасте (напр., 20-летнем — *Niceph. Callist. Hist. eccl.* III 29). Если на Востоке Д. разрешалось вступать в брак до принятия сана (Const. Ap. VI 17. 1; *Анкр.* 10; Трул. 6; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 11; *Sozom. Hist. eccl.* XI 23), то на Западе с IV в. на них стал распространяться *целибат* (33-е прав. Эльвирского Собора; ср.: *Карф.* 4, 25(34)), что подверглось осуждению со стороны отцов Трулльского Собора (Трул. 13).

Подчиненное положение Д. (Ап. 39) выражалось в запрете присваивать себе честь, равную чести епископов и пресвитеров или выше, чем у них (I Всел. 18; *Лаодик.* 20; Трул. 7; *Hieron.* Ep. 146. 2); исключение было возможно только для Д., делегированных представлять своего епископа, — им дозволялось занимать место выше пресвитерского, — а также, согласно *Матфею Властарю*, для хартофилакса.

Д. имеют право наряду с епископами и пресвитерами прикасаться к священным сосудам (*Лаодик.* 21). Д. обязаны причащаться за каждой литургией, когда они служат (Ап. 8; в синодальную эпоху в России была известна практика (иногда встречающаяся и в наст. время) т. н. служения Д. без подготовки, когда Д. произносит ектении на литургии, но не участвует во входах и не причащается). Д., равно как епископы и пресвитеры, не могут занимать должности светских начальников (*Двукр.* 11). За серьезные нравственные и



канонические проступки Д. извергаются из сана (Ап. 5–8, 15, 42, 44, 45; Трул. 4; Неокес. 10; Антиох. 4; Карф. 27(36); Васил. 3, 70).

В западной традиции литургические функции Д. подытожил *Исидор*, еп. Севильский: Д. помогают священникам крестить и миропомазывать, приносят Дары для совершения Евхаристии, несут крест в процессиях, читают Апостол и Евангелие, поминают живых и усопших, зачитывая имена, призывают к молитве и преподают мир (*Isid. Hisp. Ep. 1. 8 // PL. 83. Col. 895*). Д. мог произносить проповедь, но это не одобрялось (*Philost. Hist. eccl. III 17*). II Вазонский Собор (529), состоявшийся в Галлии, постановил, чтобы в отсутствие священника Д. читали гомилии св. отцов (2-е прав.). Помимо *альбы*, *амикта* и *манипула* обычными облачениями Д. на Западе были *стола*, т. е. орарь (39-е прав. IV Толедского Собора; применительно к орарю термин «стола» стал в лат. традиции широко употребляться после IX в.), и *далматика*.

С IV в. на Западе появляется традиция возгласения Д. в Великую субботу гимна *Exultet* (или *praesentium paschale*). В 16-м прав. Арелатского Собора (314) упоминается «совершение приношения» (возможно, Евхаристии) нек-рыми Д. (*SC. N 241. P. 54*); не установлено, было ли это нарушением церковной дисциплины или же следом некой полуполитимной (напр., по причине недостатка в священнослужителях после гонений) ранее практики.

С течением времени литургическое служение Д. в католич. Церкви претерпело серьезные изменения. Хотя еще согласно Декрету Грациана (XI в.) Д. выполняли за богослужением в целом те же функции, что описал еп. Исидор Севильский (*Decret. Gratian. 25. 1*), к XI в., в отличие от ранней эпохи, когда Д. с разрешения епископа или священника могли крестить, Д. имели право совершать таинство Крещения только в случае крайней необходимости (*Ibid. 93. 13*; ср.: *Thom. Aquin. Sum. Th. III 67. 1*) (активное участие Д. в совершении мессы описано и в анонимном лат. трактате из рукописи IX в., разъясняющем также символику и происхождение христ. диакона; см.: *Reynolds. 1979*). К XI в. их самостоятельное участие в богослужении постепенно свелось исключительно к чтению Евангелия (*Amalar.*

Lib. offic. II 12. 16; III 5. 10; Sicard. Mitrale. 3. 2). Основным делом Д. стали нелитургические занятия: они считались главными помощниками епископа (*Amalar. Lib. offic. II 25. 2*), распоряжались церковным имуществом, обладали нек-рыми судебными полномочиями, занимались делопроизводством.

Уже в доникейский период на Западе важнейшей обязанностью Д. было распоряжаться церковными деньгами в целях попечения о малоимущих. Так, сщмч. Киприан Карфагенский описывает, как некий Д., по имени Никострат, удалился в раскол, «похитивши святотатственным обманом церковные деньги и утаивши достояние вдов и сирот» (*Cypr. Carth. Ep. 42*). К IV в. в Риме адм. полномочия Д. были настолько велики, что церковным властям приходилось неоднократно подчеркивать, что в системе священной иерархии сан пресвитера стоит выше сана Д. (см.: *Prat. 1912; Jalland. 1946*). К III в. в Риме, согласно «*Liber Pontificalis*», существовала система деления города на 7 церковных областей (соответственно гражданскому делению); в каждой из них был Д., заведовавший пожертвованиями и их распределением (*LP. Vol. 1. P. 148*; ср.: *Euseb. Hist. eccl. VI 43*; «*Liber Pontificalis*» возводит установление рим. седмочисленного диакона к I в. (*LP. Vol. 1. P. 123, 126*), что сомнительно); со временем такие Д. получили титул *кардиналов*. В V–VI вв. эта система церковной благотворительности сменилась иными институтами; к VIII в. в Риме было 18 Д. (6 придворных (*palatini*), к-рые читали Евангелие на папской мессе, и 12 местных (*regionarii*), к-рые читали Евангелие в стациональных церквях Рима); такое количество Д. оставалось до XVI в. 18 имели титул «кардинал-диакон» (в наст. время титул сохраняется в католич. Церкви); их коллегия возглавлял архидиакон, «приор кардинал-диакон», к-рый в эпоху раннего средневековья обладал в Риме очень большой властью, поскольку распоряжался имуществом Папского престола и следил за церковной дисциплиной в городе. Особое значение рим. кардинал-Д. состояло в их праве участвовать в выборах папы.

Хотя еще в Сардик. 10(13) зафиксирована обязательная последовательность хиротоний, согласно «*Liber Pontificalis*», мн. папы до кон.

VII в. избирались и поставлялись из Д., минуя сан пресвитера. До XII в. в зап. канонических сборниках правило Сардикийского Собора передавалось в искаженном виде, чтобы обосновать эту практику (см.: *Concordia canonum // PL. 88. Col. 839; Burchard. Worm. Decret. I 20. 17 // PL. 140. Col. 554; Ivo. Decret. V 71 // PL. 161. Col. 350; Decret. Gratian. 61. 10*). Даже в «*Ordines Romani*» говорится, что рукополагаемый во епископа может быть или пресвитером, или Д. (*Andrieu. Ordines. XXXIV; Ordines. XXXIX 22*). Со временем, однако, на Западе, как и на Востоке, установилось обязательное последовательное прохождение церковных чинов, начиная с низших (см.: *Gibaut. 2000*).

Широкое распространение такой практики, когда Д. для совершения служб вовсе не требуется, и постепенные изменения структуры клира и церковного управления привели к сокращению числа Д. в лат. традиции. Однако формально укреплению лат. диакона способствовали постановления *Триденского Собора*, к-рый провозгласил анафему тем, кто отрицают церковную иерархию, состоящую из епископов, пресвитеров и Д. (23-я сессия, канон 6). Был установлен минимальный возраст Д. — 22 года. Промежуток между поставлением в субдиаконы (до субдиакона кандидаты последовательно поставлялись в низшие чины; после реформ *Ватиканского II Собора* низшие чины были частично упразднены) и ординацией в Д. должен был составлять не менее 3 месяцев. Тем не менее до посл. четв. XX в. во Д. на неск. месяцев рукополагались в основном только семинаристы перед тем, как стать священниками.

После II Ватиканского Собора сан Д. стал не только подготовительной ступенью для кандидатов в пресвитеры — в него также начали приводить тех мужчин, кто неспособны или не желают становиться священником, но хотят посвятить себя приходскому и социальному служению (*Lumen Gentium. 29*), в т. ч. женатых мужчин (ранее к Д. лат. обряда предъявлялось требование обязательного celibата). В 1967 г. папа Павел VI издал *motu proprio «Sacrum Diaconatus Ordinem»*, согласно к-рому восстанавливалась практика хиротонии во Д. без перспективы дальнейшего поставления во пресвитера. Согласно принятому ныне «Кодексу канонического права като-



лической Церкви», такие постоянные Д. должны быть не моложе 35 лет, если они женаты (в этом случае обязательно наличие согласия супруги на ординацию: СИС. 1050), и не моложе 25 лет, если холосты; для принимающих сан Д. с перспективой дальнейшего рукоположения во священника минимальный возраст устанавливается в 23 года (СИС. 1031); Кодекс ввел строгие правила подготовки к диаконату (СИС. 1025, 1027, 1032, 1034, 1035, 1039).

В совр. католич. практике литургические полномочия Д. (как постоянного, так и готовящегося к священническому служению) весьма широки: Д. может совершать Крещение; возглавлять чин таинства Брака (совершителями к-рого, согласно католич. учению, являются сами супруги), выступая в нем свидетелем со стороны Церкви; возглавлять чин погребения; совершать службы суточного круга и различные чины благословений (т. е. освящать дома, машины и проч.). Во время мессы Д. читает Евангелие и вместе со священником причащает народ (специальные диаконские части в чин мессы не введены). Проповедовать Д. имеет право с разрешения священника. Таинства Евхаристии, Конфирмации, Покаяния, Елеосвящения, Священства Д. совершать не могут. Диаконское служение, имеющее отчетливую социальную и приходскую направленность (см., напр.: *Ditewig*. 2002; *Vallee*. 2003; *Cummings*. 2004; *Gaillardetz*. 2005; *Cassaneto*. 2006), в совр. католич. Церкви довольно распространено (в т. ч. и потому, что оно в отличие от священнического не требует обязательного celibата — см.: *Latcovich*. 1996) — напр., только в США сейчас свыше 10 тыс. постоянных Д., а всего в мире — ок. 25 тыс.; ему посвящены специальные периодические издания (напр., изд. в Роттенбурге (Германия) с 1966 ж. «*Diaconia Christi*», в шт. Висконсин (США) с 1983 ж. «*Deacon Digest*» и др.). Официальное учение католич. Церкви о диаконском служении изложено в принятом Международной Богословской комиссией при Конгрегации вероучения на заседании 30 сент. — 4 окт. 2002 г. документе «Диаконат: Эволюция и перспективы» (*La documentation catholique*. P., 2003. 19 janv. Vol. 23. P. 58–107).

Д., поставляемые через возложение рук и обладающие четко очер-



Архиеп. Истринский Арсений совершает хиротонию во диакона

ченными литургическими функциями, существуют и в англикан. Церкви; у лютеран «диаконами» могут называться как поставленные, так и непоставленные служители, чья деятельность имеет социальную направленность; разнообразные попытки введения диаконата предпринимались и в др. протестант. сообществах (см., напр.: *The Diaconate Now*. 1968; *Barnett*. 1983).

Рукоположение во Д. В древней Церкви кандидаты в Д. избирались при участии всей общины (*Didache*. 15. 1; *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 44. 3; *Ign.* Ep. ad Philad. 10. 1–2; Trad. Ap. 8; *Didasc. Apost.* 3. 4) и поставлялись в чин через возложение с молитвой рук епископа (Trad. Ap. 8; ср.: *Can. Hipp.* 5. 38; *Test. Dom.* 1. 38). Избранные и рукоположение на все века остались в Церкви основными элементами таинства Священства, 1-й ступенью к-рого и является поставление в Д.

На Востоке. Древнейший текст молитвы рукоположения во Д. сохранился в 9-й гл. «Апостольского предания» (в лат. версии — частично, в эфиоп. — полностью); молитва начинается со слов: «Боже, сотворивший все и Словом устроивший» — и сравнивает Д., служителя Церкви, со Христом, «Служителем воли Божией» (SC. N 11. P. 39–41). В дополненном и отредактированном виде эта молитва встречается также в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа» V в. (*Test. Dom.* 1. 38) и в памятниках древнего груз. богослужения (см. ст. *Грузинская Православная Церковь*, разд. «Богослужение»).

Иная молитва, основанная на сопоставлении служений каждого Д. и первомч. Стефана (нач.: «Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа»), содержится в 5-м из «Канонов Ипполита» IV в. (PO. T. 31. Fasc. 2. P. 357). На сопоставлении со служением Стефана основана и молитва рукоположения во Д. в «Апостольских постановлениях» (нач.: «Боже Вседержитель, истинный и нелицевый» — *Const. Ap.* VIII 17–18); эта молитва является особенностью чина поставления в Д. в копт. традиции (в остальном сходного с сирояковитским чином — см.: *Bradshaw*. 1990. P. 80, 143–145), хотя в египт. традиции сер. IV в., согласно Евхологии Серапиона, использовалась молитва иного содержания (нач.: «Отец Единородного, пославший Сына Своего» — *Serap. Thmuil.* Euch. 12).

Древний иерусалимский чин поставления в Д. реконструируется (см.: *Brakmann*. 2004 [2006]) на основании груз. рукописи Кекел. А 86, X–XI вв. (изд.: *Кекелидзе*. 1912), и мелькитского Евхология *Brit. Lib.* Og. 4941, XII–XIII вв. (изд.: *Black*. 1938). 1-й из этих источников приводит 3 молитвы для рукоположения во Д., одна совпадает с молитвами из «Апостольского предания» и «Завещания Господа нашего Иисуса Христа», др. встречается в восточносир. источниках, а 3-я содержится и в мелькитском Евхологии, где для рукоположения во Д. также приводится 3 молитвы (1-я известна также по нек-рым копт. и маронитским памятникам; 2-я совпадает с молитвой древней груз. традиции; 3-я — та же молитва, что стоит 1-й в визант. чине рукоположения во Д.). Чины поставления в Д. у сирояковитов, маронитов, коптов близки между собой (см.: *Bradshaw*. 1990. P. 143–145, 178–180, 191–194, 243); особняком стоит арм. обряд (*Ibid.* P. 127–129; *Gugerotti*. 2001), а также восточносир. (*Bradshaw*. 1990. P. 157–160), где рукоположение во Д. в отличие от всех др. традиций может совершаться отдельно от литургии.

Самые ранние подробности чина хиротонии во Д. встречаются в «Ареопагитиках», где говорится, что посвящаемый в Д. преклоняет одно колено (в отличие от посвящаемого в священники, преклоняющего оба колена) возле престола, после возложения руки и молитвы осеняется крестообразно, публично провозглашается Д. и получает целование



от всех присутствующих священнослужителей (Агеор. ЕН. 5. 2).

В византийской традиции Д. может быть рукоположен за любой полной литургией после окончания чтения анафоры — евхаристической молитвы (после ее заключительного благословения и перед просительной ектенией); такое положение чина объясняется тем, что Д. не участвует в освящении Даров, но участвует в причащении священнослужителей и др. священнодействиях. Хиротония Д. в отличие от пресвитерской и епископской возможна также на литургии Преждеосвященных Даров (перед просительной ектенией этой литургии).

Ранний визант. вариант чина хиротонии представлен в древнейших сохранившихся Евхологиях. Так, в *Барберини Евхологии* кон. VIII в. (Vat. Barb. 336. Fol. 166–169) сообщается, что рукополагаемый приводится в алтарь к архиерею и после прочтения формулы Ἡ Θεία χάρις (Бжтвенная бггодать: — древняя офиц. формула документа о состоявшейся хиротонии; см. о ней: *Botte*. 1957; *Пентковский*. 2002. С. 127–130) преклоняет одно колено у св. престола; епископ трижды осеняет его голову крестным знамением, возлагает руку и читает молитву: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῆ προουώσεαι τῆ σῆ (Гдн бже нашъ, предзнаніемъ твоимъ:); далее следует мирная ектения с особыми прошениями, во время к-рой архиерей читает 2-ю молитву: Ὁ Θεὸς ὁ Σωτῆρ ἡμῶν, ὁ τῆ ἀφθόρτω φωνῆ (Бже спсе нашъ, нетлбннымъ [твоимъ] гласомъ:); после чего с новопоставленного Д. снимается фелонь чтеца, он облачается в орарь, ему дается целование и вручается рипида, с к-рой он становится у св. престола; после причащения священнослужителей новопоставленному Д. вручается Св. Чаша, из к-рой он идет причащать народ.

Удвоение молитв визант. чинов хиротонии Д. (в каждой из к-рых упом. имя первомч. Стефана), пресвитера и епископа по сравнению с единичными молитвами чинов хиротоний по древним литургико-каноническим памятникам и чинов хиротесий в визант. традиции является, вероятно, следствием целенаправленного редактирования византийских чинов хиротоний (*Пентковский*. 2002).

Следующим этапом в эволюции чина стало добавление указаний о том, что поставляемого подводят к

архиерею др. Д., о том, что новопоставленный причащается Св. Таин прежде проч. Д., о пении троекратного «Господи, помилуй» после формулы Ἡ Θεία χάρις — т. е. во время чтения архиереем молитв, а также исключение указания о снятии с новопоставленного фелони чтеца (поскольку он облачен не в нее, а в стихарь иподиакона (при хиротонии традиционно белого цвета)). Этой редакции чина, в частности, соответствует его древнейший сохранившийся слав. перевод (*Желтов*. 2005).

К XIV–XV вв., согласно мн. греч. рукописям (см.: *Дмитриевский*. 1904; *Неселовский*. 1906; *Трепéлас*. 1950) и свидетельству Симеона, архиеп. Фессалоникийского (PG. 155. Col. 371–386), в чин было включено указание об исполнении рукополагаемым служения иподиакона во время литургии до момента хиротонии (нек-рые рукописи даже объединяют чины поставления иподиакона и Д. в единое последование); был прибавлен обряд троекратного обхождения вокруг св. престола с целованием его при пении тропарей Ὁ τῆ μῆνις, ἡ ἀλὰ τερτῆ χῆτε бже: и (не по всем источникам) Ἰσαίε λικῆй: и с совершением поклонений архиерею; формула Ἡ Θεία χάρις; первоначально имевшая характер офиц. объявления об избрании нового клирика, переосмысливается как тайносовершительный момент (хотя рука все еще возлагается только после прочтения формулы); появились еще 2 троекратных осенения крестным знамением (в самом начале чина, при подведении к архиерею, и в конце, после прочтения молитв); архиерей стал возлагать на главу рукополагаемого не только руку, но и край *омофора*; во время облачения и целования новопоставленного стали петь *Аксис*; указание о вручении новохиротонисанному Св. Чаши сменилось указанием о произнесении им благодарственной ектении (поскольку Д. к этому времени перестали преподавать Чашу мирянам); утвердилась практика служения новопоставленным 7 дней подряд после своей хиротонии (вероятно, по аналогии с традицией служения 7 литургий в новоосвященном храме, основанной на 3 Цар 8. 62–66; в позднейшей практике встречается обычай служения в течение 40, а не 7 дней подряд).

Совр. форму правосл. чин рукоположения во Д. окончательно обрел к XVII в. В его стандартных печатных

изданиях (в рукописях возможны различные разночтения; см.: *Дмитриевский*. 1904; *Неселовский*. 1906; *Трепéлас*. 1950) он имеет ту же форму, что и в редакциях XIV–XV вв., но стал открываться обрядом поклонения ставленника при троекратном возгласии двух Д. и протодиакона: «Повели», «Повелите», «Повели, [Высоко-]преосвященнейший [или: Святейший, Блаженнейший] владыко!» (эти возгласия указывают на избрание ставленника Богом, народом и архиереем; ставленник кланяется в знак согласия с его избранием); ставленника подводят ко св. вратам иподиаконы, а вводят в алтарь Д.; архиерей возлагает руки на главу поставляемого уже во время формулы Ἡ Θεία χάρις (Бжтвенная бггодать:). Прежде рипиды новохиротонисанному вручаются поручи; в совр. греч. традиции вместо рипиды новопоставленному обычно вручается диаконский Служебник — *Диаконикон*.

За одной литургией может быть рукоположен только один Д.; обещание не рукополагать более одного Д. и одного священника за литургией в 1725–1901 гг. в РПЦ даже входило в текст публичного исповедания веры при архиерейской хиротонии — вероятно, случаи рукоположения неск. Д. или священников за одной литургией (известны примеры таких хиротоний на Украине в XVII в.) следует объяснять влиянием лат. традиции.

В латинской традиции ординация в Д. совершалась, как правило, в определенные дни года. В кон. V в. папа Геласий установил в качестве возможных дней ординации Д. и священников субботы июня, сент. и дек. (месяцев, отмечавшихся т. н. постами времен года), а также 1-ю и 5-ю (*Mediana*) седмицы Великого поста (PL. 59. Col. 52), но по крайней мере с кон. VIII в. обычным временем ординаций в Риме стал дек. В средние века наиболее важным днем ординации в Д. стала вигилия субботы 14-й седмицы после Пятидесятницы. В понедельник, предшествующий ординации, кандидат приносил клятву об отсутствии канонических препятствий, а в среду и пятницу делалось публичное объявление о предстоящем совершении таинства. В совр. практике ординация в Д. совершается по необходимости, но, как правило, в особые дни года и, как в предшествующей прак-



тике, над мн. ставленниками одно- временно.

Древнейший лат. текст продолжительной рим. молитвы ординации в Д. (нач.: «Adesto, quaesumus, omnipotens Deus, honorum dator» — Пребуди [с нами], молим, всемогущий Боже, Податель благ), предваряемой 2 коллектами и призывом к молитве, выписан в *Веронском Сакраментарии* (Sacramentarium Veronense. N 948–951). В рукописях *Геласия Сакраментария* и *Григория Сакраментария* в чине могут использоваться др. коллекты; в Сакраментариях приводятся и особые молитвы мессы (молитва-секрета, префация, Vere dignum, Hanc igitur и др.) по случаю ординации (см., напр.: *Gelasianum Vetus*. N 151–160; *Porter*. 1967. P. 30–35). Впосл. этот чин перешел с дополнениями в Романо-германский Понтификал (ок. 950) (*Pontificale Romano-Germanicum*. N 16) и в содержащейся в нем редакции стал общепринятым в католич. Церкви (см.: *Porter*. 1967. P. 78–85; *Kleinheyer*. 1984. S. 43–46).

С XIII в. по рукописям известна формула «Accipe Spiritum Sanctum...» (Прими Дух Святой...), к-рая была включена в первопечатный рим. Понтификал 1485 г., а после Тридентского Собора стала обязательной (3-я сессия, канон 4). В «*Decretum pro Armenis*» на Флорентийском Соборе 1438–1439 гг. папа *Евгений IV* объявил материей таинства передачу рукополагаемому Евангелия — элемент, появившийся в практике Римской Церкви (см. ст. *Traditio instrumentorum*). В Понтификале вскоре вошла особая формула, сопровождающая передачу Евангелия: «Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis» (Прими власть чтения Евангелия в Церкви Божией как за живых, так и за усопших). Вручение священных облачений стало сопровождаться формулой «Accipe stolam...» (Прими столу...). Лишь в конституции Пия XII от 30 нояб. 1947 г. «*Sacramentum Ordinis*» (AAS. 1948. T. 40. P. 5–7) было признано, что материей таинства поставления Д. составляет возложение руки епископа, а передача Евангелия является лишь дополнением; форму же таинства составляет не формула «Accipe Spiritum Sanctum...», а фраза древней молитвы ординации о ниспослании Св. Духа на рукополагаемого: «Emitte in eum, quaesumus, Domine,

Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur» (Пошли на него, Господи, молимся, Духа Святого, чтобы он, верно следуя делу служения Твоего, был укреплен даром седмиобразной благодати Твоей).

Классический дореформенный католич. чин поставления во Д. (его место в составе мессы — перед чтением Евангелия, сразу по окончании *градуала*) состоял из следующих частей: призыва епископа привести кандидатов (в отличие от вост. практики, избегающей рукоположения более одного кандидата во Д. за одной литургией, в лат. традиции стало обычным рукополагать сразу неск. человек), представления кандидатов архидиаконом, свидетельства вопрошания народа об их достоинстве, епископского наставления кандидатам, обряда простирания кандидатов ниц во время чтения литании, тайносовершительных молитв (во время к-рых епископ простирал руки над рукополагаемыми; перед формулой «Emitte in eos, quaesumus Domine, Spiritum Sanctum...» каждый кандидат подходил к епископу, чтобы он возложил на него руку, и затем возвращался на свое место), облачения в священные одежды и *traditio instrumentorum*, заключительных молитв. После реформ, санкционированных II Ватиканским Собором, чин поставления во Д. стал совершаться по прочтении Евангелия, вслед за епископской речью появились обеты ставленника о безбрачии (для неженатых Д.), испытание на предмет понимания им значимости происходящего и готовности посвятить свою жизнь служению Церкви, обет послушания епископу, возложение руки епископа происходит не во время молитвы, а до нее, *traditio instrumentorum* стало завершаться лобзанием мира, а не заключительными молитвами (*Kleinheyer*. 1984. S. 46–65).

Кроме рим. известны др. древние лат. чины хиротонии во Д. — галликанский и испано-мосарабский (см.: *Porter*. 1967. P. 36–66; *Kleinheyer*. 1984. S. 36–43).

Ист.: *Arcadius P.* De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Parisiorum, 1626. P. 407–476; *Habert I.* Ἀρχιερατικόν... P., 1643, 1726². Farnborough, 1970. P. 308–312; *Morin J.* Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, latinos, graecos,

syros et babylonios. P., 1655. Pars 2. P. 64–126; *Goar.* Euchologion. P. 208–217; *Дмитриевский.* Описание; *Кекелидзе К., прот.* Древнегруз. Архиратрикон. Тифлис, 1912 (на груз. яз.); *Black M.* Rituale Melchitarum: A Christ. Palestinian Euchologion. Stuttg., 1938. (Bonner Orientalistische Stud.; 22); *Forget J.* Diacres // DTC. Vol. 4. Col. 703–731; *Τρεμπέλας.* Μικρὸν Εὐχολόγιον. Т. 1. Σ. 194–219, 224–229; *Porter H. V.* The Ordination Prayers of the Ancient Western Churches. L., 1967; *Corpus Papyrorum Raineri.* Bd. 5: Griechische Texte II / Hrsg. von J. R. Rea, P. J. Sijpesteijn. W., 1976. S. 24–26; *Бернацкий М. М., Желтов М., диак.* Вопросыответы митр. Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в нач. XII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2005. Вып. 14. С. 23–53; *Желтов М., диак.* Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку: Ркп. РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Там же. С. 147–157.

Лит.: *Д. К.* О правах и обязанностях диаконов в отношении к церк. богослужениям // РукСП. 1868. Т. 2. С. 480–493; *Заозерский Н. А.* О диаконах: Имеет ли право диакон заменять священника в совершении нек-рых священнодействий, и имеет ли право священник давать согласие и благословение диакону на совершение сих священнодействий? // БВ. 1892. Т. 3. № 9. С. 445–461; *Муретов С. Д.* О диаконах: К вопросу: имеет ли право диакон заменять священника в совершении нек-рых священнодействий? М., 1893; *он же.* Чин проскомидии в Рус. Церкви с XII по XIV вв. (до митр. Киприана † 1406) // ЧОЛДП. 1894. Сент. С. 485–528; *Дмитриевский А. А.* Ставленник: Рук-во для священно-церковно-служителей. К., 1904. С. 38–70; *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт ист.-археол. исслед. Каменец-Подольск, 1906. С. 105–168; *Кремлевский П. М., свящ.* Древний диаконал и его восстановление: Благоутворение как задача Церкви // БВ. 1907. № 3. С. 587–594; *Thurston H.* Deacons // The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1908. Vol. 4; *Петровский А., Марков Н.* Диакон // ПБЭ. Т. 4. Стб. 1062–1069; *Prat F.* Les prétentions des diacres romains au IV^e siècle // RechSR. 1912. Vol. 3. P. 463–475; *Leclercq H.* Diacre // DACL. Vol. 4. Fasc. 36. Col. 738–746; *Mandalà M.* La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco. Grottaferrata, 1935; *Jalland T. G.* The Doctrine of the Parity of Ministers // The Apostolic Ministry: Essays on the History of the Doctrine of Episcopacy / Ed. K. E. Kirk. L., 1946. P. 305–349; *Hanssens J. M.* Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales // OCP. 1952. Vol. 18. P. 297–318; *Hamman A.* Liturgie et action sociale: Le diaconat au premiers siècle // LMD. 1953. Vol. 36. P. 151–172; *Botte B.* La formule d'ordination «La Grâce Divine» dans les rites orientaux // L'Orient Syrien. Vernon, 1957. Vol. 2. P. 285–296; *Klauser Th.* Diakon // RAC. 1957. Vol. 3. Col. 888–909; *Lécuyer J.* Diaconat // DSAMDH. 1957. T. 3. Col. 799–817; *Colson J.* La fonction diaconale aux origines de l'Église. Bruges, 1960; *Diaconia in Christo: Über die Erneuerung des Diakonates* / Hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler. Freiburg i. Br., 1962. (Quaestiones Disputatae; 15–16); *Salaville S., Nowack G.* Le rôle du diacre dans la Liturgie orientale. P., 1962; *Beyer H. W.* Διάκονος // TDNT. Vol. 2. P. 88–93; *Wirth P.* Zur Geschichte des Diakonats an der Hagia Sophia // Polychordia: FS F. Dölger zum 75. Geburtstag / Hrsg. P. Wirth. Amst., 1967. Bd. 2. S. 380–382. (ByzF; 2); *The Diaconate Now* / Ed. R. T. Nolan. Wash., 1968; *Bârlea O.* Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone





in vornicänischer Zeit. Monachii, 1969; *Stephanos (Charalambidis), patriarch.* Le diaconat. Tours, 1969; *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // BZ. 1969/1970. Bd. 62. S. 25–72; *Darrouzès J.* Recherches sur les ὀφφάκια de l'Église byzantine. P., 1970. (ArchOC; 11); *Зимин А. А.* Дьяческий аппарат в России 2-й пол. XV – 1-й трети XVI в. // ИЗ. 1971. Т. 87. С. 219–286; *Echlin E. P.* The Deacon in the Church. N. Y., 1971; *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975; *Hoffman L. A.* Jewish Ordination at the Eve of Christianity // Studia Liturgica. Rotterdam, 1979. Vol. 13. Pt. 2/4. P. 11–41; *Reynolds R. E.* An Early Medieval Tract on the Diaconate // HarvTR. 1979. Vol. 72. P. 97–100; *Der Diakon: Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes* / Hrsg. von J. Plöger, H. J. Weber. Freiburg i. Br., 1980; *Barnett J. M.* The Diaconate – A Full and Equal Order: A Comprehensive and Crit. Stud. of the Origin, Development, and Decline of the Diaconate in the Context. N. Y., 1981; *Horsley G. H. R.* New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976. Sydney, 1981. P. 121–124; *Kleinheyer B.* Ordinationen und Beauftragungen. Pt. 2 // Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Regensburg, 1984. Tl. 8: Sakramentliche Feiern. S. 7–65; *Ἰάκωβος (Πηλίλης), επ.* Τίτλοι, ὀφφάκια καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ Βυζαντινῇ Αυτοκρατορίᾳ καὶ τῇ Ὀρθόδοξῃ Ἀποτολικῇ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήνα, 1985; *Bradshaw P.* Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; *Collins J. N.* Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources. N. Y.; Oxf., 1990; *Diaconal Ministry, Past, Present and Future: Essays from the Philadelphia Symp., 1992* / Ed. P. Graighill. Rhode Island, 1994; *Latcovich M. A.* The Effects of the Ministerial Environment on Roman Catholic Permanent Deacons and Their Spouses: Diss. Cleveland (Ohio), 1996; *Gibaut J. St. H.* The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination. N. Y., 2000; *Müller G. L.* Priestertum und Diaconat: Der Empfänger d. Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg, 2000; *Gugerotti C.* La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana: Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese. R., 2001. (OCA; 264); *Пентковский А. М.* Чинопоследования хиротоний в визант. Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 118–132; *Ditewig W. T., deacon.* The Exercise of Governance by Deacons: A Theol. and Canonical Stud.: Diss. Wash., 2002; *Woodfin W. Th.* Late Byzantine Liturgical Vestments and the Iconography of Sacerdotal Power: Diss. Urbana (Ill.), 2002; *Vallee S. L.* The Restoration of the Permanent Diaconate: A Blending of Roles // Worship. Collegeville (MN), 2003. Vol. 77. N 6. P. 530–552; *Соколов И. И.* Избрание патриархов в Византии (IX–XV вв.). СПб., 2004; *Alexopoulos S., priest.* The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution and Structural Components: Diss. Notre Dame (Ind.), 2004; *Brakmann H.* Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems // JAC. 2004 [2006]. S. 108–127; *Cummings O. F.* Deacons and the Church. N. Y., 2004; *Gaillardetz R. R.* Towards a Contemporary Theology of the Diaconate // Worship. 2005. Vol. 79. N 5. P. 419–438; *Cassaneto A. P., deacon.* The Deacon: The Living Icon of Jesus, the Servant: A Catechesis on Service Ministry: Diss. N. Y., 2006.

Диак. Михаил Желтов

ДИАКОНИКОН [греч. Διακονικόν], 1) особый компартимент христ. храма – см. *Диаконник*; 2) *Службеник* особого состава, предназначенный для *диакона*.

В древности Д. как богослужбная книга был достаточно широко распространен на Востоке; зап. Д. (лат. Diaconale), напротив, почти неизвестны. В частности, среди егип. папирусов и рукописей сохранился ряд греч., копт. и араб. (а также билингвальных) Д., к-рые, как правило, содержат характерные для егип. литургий аккламации диакона и ответы народа (*Lanne*. P. 12–14; *Henner*. S. 129–207). В совр. практике Коптской Церкви Д. является стандартной богослужбной книгой и регулярно переиздается (см.: *Malak*. P. 8–9, 27).

Неск. греч. Д. хранится в б-ке Синайского мон-ря, среди них – рукопись Sinait. gr. 1040, 3-й четв. XII в. Она содержит диаконские части литургии ап. Иакова, иерусалимского чина литургии Преждеосвященных Даров (к-рый атрибутирован здесь ап. Иакову), литургии свт. Иоанна Златоуста, к-польского чина литургии Преждеосвященных Даров (к-рый атрибутирован здесь свт. Василию Великому), воскресной вечерни, литийные прошения (см.: *Дмитриевский*. 1894; *он же*. Описание. Т. 2. С. 127–135), а также рукописи Sinait. gr. X 237, XII в.; X 305, XVI в., и др.

В поздневизант. греч. практике Д. как самостоятельная книга был распространен мало, хотя в полных Евхологиях т. н. διακονικά, т. е. диаконские части тех или иных служб (в первую очередь *ектении*), нередко выписываются в виде отдельных статей (см., напр.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 41, 44, 73, 80, 150, 160, 182, 237, 255, 285, 328, 503, 504, 924). В позднейшей греч. традиции Д., содержащие в первую очередь ектении и диаконские возгласы литургии свт. Иоанна Златоуста (таков, напр., Д. Patm. gr. 725, XVII в.; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 970), снова начали употребляться очень широко; в частности, к XX в. в греч. Церквях утвердился обычай вручать хиротонисуемому во диакона не рипиду, а Д. (*Дмитриевский*. 1904. С. 68).

В наст. время в греч. практике более всего известно издание Д., подготовленное при участии И. *Фундулиса* (Περιοδικονικόν... Καράοι, 1989) и выдержавшее неск. переизданий;

в состав Д. здесь входят: ектении и диаконские возгласы вседневной и великой вечерни, утрени, проскомидии, литургии свт. Иоанна Златоуста, архиерейского чина литургии; неск. молитв перед причащением Св. Таин и благодарственные молитвы; торжественные многолетия, возгласяемые в присутствии архиерея или к.-л. высокочтимого лица; заупокойные прошения и поминовения; устав совершения службы при наличии 2 диаконов; устав совершения службы при наличии 3 и более диаконов; ектении и диаконские возгласы чинов богоявленского водоосвящения и вечерни в день Пятидесятницы; ектения чина диаконской хиротонии.

В слав. рукописной традиции Д. не распространены, хотя в совр. практике опытные диаконы и протодиаконы нередко создают небольшие сборники подобного рода для собственного использования (среди рукописей Троице-Сергиевой лавры сохр. такой сборник 1-й трети XIX в. (РГБ. Троиц. доп. 185), содержащий интересные подробности об особенностях рус. богослужбной практики того времени).

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме в IX–X вв. Каз., 1894. С. 260–285; *он же*. Ставленник: Рук-во для священно-церковно-служителей. К., 1904; *Lanne E.* Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique // Le Muséon. Louvain, 1955. Vol. 68. P. 5–16; *Malak H.* Les livres liturgiques de l'Église copte // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3: Orient Chrétien. P. 1–35. (ST; 233); *Henner J.* Fragmenta Liturgica Coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends. Tüb., 2000.

Диак. Михаил Желтов

ДИАКОНИССА [греч. διακόνισσα, также διάκονος с артиклем или иным показателем жен. рода], одно из церковных служений в древней Церкви, к-рое исполняли женщины.

Происхождение. Впервые существительное διάκονος, в древнегреч. языке употреблявшееся как в муж., так и в жен. роде (конкретный род маркируется выбором артикля), в христ. письменности употреблено в жен. роде в Рим 16. 1–2, где ап. Павел упоминает Фиву, «служительницу (τὴν... διάκονον) церкви Кенхрейской»; в рус. синодальном переводе греч. τὴν διάκονον передано как «диаконисса». Исследователи расходятся во мнениях относительно того, можно ли считать св. Фиву Д. в том смысле, что она имела определенный церковный чин. В пользу того



что св. Фива занимала степень Д., говорит традиция III и последующих веков: имя св. Фивы упоминается в молитвах (в т. ч. визант.) на поставление Д.; в надгробной надписи VI в. некой Д. по имени София, погребенной на Елеонской горе, она названа «второй Фивой» (*Eisen*. 2000. P. 158–160); о Фиве как об одной из первых Д. писали *Ориген* (*Orig. Comm. in Rom. 10. 17*), свт. *Иоанн Златоуст* (*Ioan. Chrysost. In Rom. 30*), блж. *Феодорит Кирский* (*Theodoret. In Rom. 16. 1*) и др. Против же этого говорят анализ особенностей словоупотребления в творениях ап. Павла (*Romaniuk. 1990; Madigan, Osiek. 2005. P. 12–13*) и отсутствие в христ. лит-ре I–II вв. к.-л. эксплицитных упоминаний о Д. как об определенном служении.

«Жен», к-рые упоминаются в 1 Тим 3. 11 после диаконов (1 Тим 3. 8–10) и к-рые обычно трактуются как жены диаконов (ср. в синодальном переводе: «Равно и жены их должны быть честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем» — слова «их должны быть» являются интерполяцией переводчиков), что может быть верной интерпретацией (так, в 1 Тим 3. 12 ап. Павел продолжает говорить о диаконах-мужчинах), нек-рые исследователи считают Д. (см., напр.: *Никодим [Милаш], en. Правила. Т. 1. С. 367; Truesdell. 1968*). Такое отождествление «жен» из 1 Тим 3. 11 с Д. небесспорно, как и отождествление служений св. Фивы из Рим 16. 1–2 и позднейших Д., хотя и имеет обоснование в святоотеческой письменности. *Климент Александрийский* (*Clem. Alex. Strom. 3. 6. 53. 3–4*) называет этих «жен» «женщинами-диаконами» (διακόνων γυναικῶν; впрочем, он мог и не иметь в виду диаконат в иерархическом смысле), на том же настаивают свт. *Иоанн Златоуст* (*Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 11*), блж. *Феодорит Кирский* (*Theodoret. In 1 Tim. 3. 11*) и др.

В письме *Плиния Младшего* к имп. *Траяну*, одном из самых ранних свидетельств о гонениях на христиан в Римской империи (написано в нач. II в.), упоминаются 2 «служительницы» (лат. *ministrae*; см.: *Plin. Jun. Ep. 10. 96–97*), исследователями, отстаивающими позицию о появлении Д. в апостольскую эпоху, также отождествляемые с раннехрист. Д.

Тем не менее в *Апостольском предании* (III в.), считающемся древнейшим после «*Дидахе*» литургико-ка-

ноническим памятником, из жен. церковных степеней упомянуты лишь *вдовицы* и *девы*; вопрос о возможном отождествлении служений вдовиц и Д. не раз ставился в науке (см., напр.: *Gryson. 1972; Постернак. 1996. С. 211–212*), но не получил окончательного решения.

С бесспорностью Д. как одна из степеней церковного клира впервые упомянуты в «*Дидакалии апостолов*» (1-я пол. III в.), где описаны и их основные функции (*Didasc. Ap. 16. 3*): при крещении женщин помазание их по всему телу св. елеем и восприятие от крещальной купели, посещение женщин в их домах с целью оказания помощи в болезни и проч. (делать все это диакону-мужчине не вполне прилично и разрешается, согласно «*Дидакалии апостолов*», лишь в отсутствие Д.), участие в общении епископа с жен. частью общины — все эти стороны служения Д. близки к служению диаконов-мужчин в ранней Церкви, но в отличие от диаконов Д. не имели специальных функций за общественным богослужением.

Служение Д. в IV–XI вв. Начиная с IV в. Д. нередко упоминаются в исторических, канонических, литургических, агиографических памятниках, а также в ряде надписей (см.: *Eisen. 2000*); чаще они обозначаются термином *διάκονος* в жен. роде (лат. *diacona*), чем термином *διακόνισσα* (по-латыни — *diaconissa*).

Возможно, на распространение чина Д. оказал влияние закон имп. Лициния от 324 г. (не сохр., но упом. Евсевием — *Euseb. Vita Const. 1. 53. 1*), запрещающий мужчинам молиться вместе с женщинами, а женщинам посещать «училища добродетели» (*Horsley. 1981*). По предположению же С. Эльм, социальной подоплекой развития института Д. была необходимость установления канонического контроля над богатыми вдовицами, желавшими активно участвовать в церковной деятельности (*Elm. 1994. P. 181–182*); действительно, дольше всего институт Д. сохранялся в столицах — К-поле и Риме.

В «*Апостольских постановлениях*» (ок. 380) названы те же функции Д., что и в «*Дидакалии апостолов*»: помощь при крещении женщин (*Const. Ap. III 2. 15–16*), преподание *лобзания мира* жен. части общины во время литургии (согласно «*Апостольским постановлениям*», лобза-

ние мира совершалось отдельно мужчинами и женщинами; лишь в конце диакон целовал Д. в знак всеобщего единства) и поддержание порядка в жен. части храма во время службы (*Const. Ap. II 7. 57–58*), передача любых исходящих от женщин просьб епископу и сопровождение их при визитах к нему (*Const. Ap. II 4. 26*), распределение пожертвований среди нуждающихся женщин (*Const. Ap. III 1. 14*). В «*Апостольских постановлениях*» приведены предъявляемые Д. нравственные требования (*Const. Ap. III 1. 15; 3. 2. 19*), а также молитва на поставление Д. (*Const. Ap. VIII 20*). Т. о., согласно этому памятнику, служение Д. было сходным со служением диаконов, но было обращено исключительно к жен. части общины и не имело сакраментального выражения во время общественного богослужения.

Согласно «*Завещанию Господа нашего Иисуса Христа*» (V в.), такие же обязанности выполняли вдовицы, поставлявшиеся через избрание и возложение рук с молитвой (*Test. Dom. 1. 23; 1. 40–41; 2. 8*); впрочем, здесь упоминаются и Д., о поставлении к-рых ничего не говорится и к-рые во время литургии лишь следят за дверями храма; причащаются эти Д. вместе с мирянами (в отличие от вдовиц, причащающихся сразу после диаконов), а из их особых служений упоминается только обязанность носить Св. Дары по домам для причащения беременных женщин, к-рые не могут самостоятельно прийти на литургию (*Test. Dom. 1. 19; 2. 20*). Кроме этого памятника, а также сир. Номоканона Бар Эбрея (7. 7) участие Д. в преподании Св. Таин верующим, не имеющим возможности прийти в храм, упоминается в написанном между 877 и 886 гг. послании патриарха К-польского свт. Фотия к еп. Калабрийскому Льву (*Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et amphilochia / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lpz., 1983. Vol. 1. P. 166*), где говорится о том, что Д. относили Св. Дары христианам, находившимся в плену у арабов.

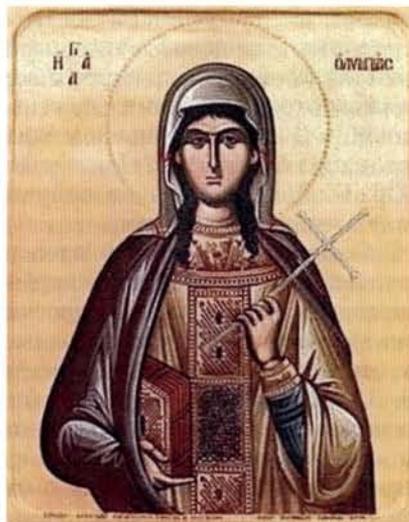
В кон. IV в. свт. *Епифаний* Кипрский свидетельствовал о том, что, хотя «в Церкви существует чин диаконисс, он [установлен] не для священнодействия и не для поручения [диакониссам] чего-либо подобного, но [лишь] ради охранения чести женского пола или во время крещения, или при надзоре за страданием

или болезнью, [да] и [просто] во [всех] случаях, когда обнажается тело женщины, дабы оно не было видимо мужами священнодействующими, но только диакониссой, которая в необходимый момент получает повеление от священника заботиться о женщине при обнажении ее тела, каковое надежно охраняется установленным в Церкви в соответствии с мерой канона строгим чином [диаконисс]. Ибо слово Божие не позволяет женщине ни «в церкви глаголати», ни «властвовать над мужем»» (*Ephr. Adv. haer.* 79. 3).

Дополнительные сведения о служении Д. сохранились в погребальной надписи VI в. некоей Д. Марии из Каппадокии, где сказано: «Здесь покойтся почтенной и блаженной памяти диаконисса (ἡ... δίακονος) Мария, которая, согласно апостольскому слову, растила детей, принимала странников, омывала ноги святых, разделяла свой хлеб с нуждающимися. Помяни ее, Господи, когда придешь, во Царствии Твоем»; из надписи очевидна социальная направленность деятельности Д. (см.: *Eisen.* 2000. P. 164–167).

В IV–VII вв. служение Д. было распространено на Востоке (некоторые исследователи полагают, что Д. не было в Александрийской Церкви (см.: *Martimort.* 1982. P. 73–97), но, как показал У. Дзанетти (*Zanetti.* 1991), аргументация, на которой основывается это утверждение, неверна). Среди прославленных святых христ. Востока есть неск. Д. — напр., сестра святителей Василия Великого, Григория Нисского и Петра Севастийского блж. Феозва (греч. Θεοσεβία — Феосевия; пам. 10 янв.); мать свт. Григория Богослова св. *Нотта* (пам. 5 авг.), посвященная в Д. одновременно с поставлением ее мужа, свт. Григория (старшего), в епископы Назианза; сподвижница свт. Иоанна Златоуста св. *Олимпиада* (пам. 25 июля), поставленная в Д. свт. Нектарием К-польским; подвизавшаяся в Милассе в Крии уроженка Рима прп. *Ксения* (пам. 24 янв.); прп. Ирина, игум. мон-ря Хрисовалантон (пам. 28 июля), и др. (см. список известных по имени Д. древней Церкви (ок. 100 имен) в кн.: *Madigan, Osiek.* 2005. P. 217–218).

В частности, немало Д. было в К-поле. Так, в новелле, изданной в 535 г. имп. св. Юстинианом I в связи с постройкой заново храма Св. Софии, при храме было определено



Св. Олимпиада Константинопольская.
Икона. Нач. XXI в.

40 Д. (*Novell. Just.* 3. 1; это количество подтверждено при имп. Ираклии в 612 — *RegImp. Bd.* 1. S. 18. N 165). При патриархе Кириаке (596–606) в К-поле был воздвигнут храм Божией Матери «[в районе] Диакониссы», пользовавшийся известностью; в приписываемом Кодиону сочинении происхождение названия храма объясняется тем, что патриарх Кириак жил на месте этого храма, когда был диаконом, а его родная сестра стала Д. этого храма (*PG.* 157. Col. 585); впрочем, вероятнее всего, что храм получил название по имени квартала, в котором был некогда расположен дом какой-то богатой Д. (см.: *Janin. Églises et monastères.* P. 174–175). К-польские Д. принимали активное участие в церковном пении, образуя отдельный хор в храме Св. Софии (*Karras.* 2004. P. 283–287), размещавшийся в «женском нартексе» (τοῦ γυναικίτου νόρθου — *Const. Porphyr.* De cerem. T. 1. P. 171; о месте, усвоенном Д. в храме Св. Софии, и о различии «нартекса диаконисс» и «гинекона диаконисс» см. в ст.: *Taft.* 1998. P. 65–70).

Требования к Д. В др. новелле св. Юстиниана, изданной в том же году, говорится о нравственных требованиях, предъявляемых к тем, кто хотел бы стать Д. Их жизнь не должна вызывать никаких подозрений (и потому, в частности, вместе с Д. имеют право проживать только ближайшие родственники), избираться они могут либо из девственниц, либо из единобрачных вдов; возраст Д. не должен быть ни слишком юным, ни преклонным, но должен «приближаться к 50 годам»; женщин моложе

этого возраста можно поставять в Д. только для жен. мон-рей; брак с Д. после ее поставления невозможен (*Novell. Just.* 6. 6). Эта новелла явилась уточнением вошедшего в Кодекс Феодосия закона 390 г. о 60-летнем возрасте Д. (в этом законе рассматривался в первую очередь вопрос о наследстве Д.: *STh.* XVI 2. 27; ср.: *Ibid.* V 3. 1; XVI 2. 28). В 123-й новелле св. Юстиниана Д. без к.-л. оговорки рассматриваются в одном ряду с монахами и аскетами.

Предъявляемое Д. св. Юстинианом требование безбрачия соответствовало практике древней Церкви: хотя, с одной стороны, из памятников эпиграфики (см.: *Eisen.* 2000) и др. источников известны примеры Д., некогда состоявших в браке и даже имевших детей, не существует ни одного твердого свидетельства о Д., продолжавшей брачную жизнь после своего поставления; с др. стороны, мн. Д., несомненно, вели монашеский образ жизни. Так, в «Паломничестве Эгерии» упоминается Д. Марфана, к-рая «управляла монастырями апотактиток, т. е. дев» (*Eger. Itiner.* 23. 3). Свт. Елифаний Кипрский свидетельствует, что уже в его время Д. были или единобрачные женщины, воздерживавшиеся от супружеской жизни, или единобрачные вдовицы, или девственницы (*Ephr. Adv. haer.* 80. 20). В Армянской Церкви замужние Д. были запрещены 17-м прав. *Двинского Собора* 527 г. (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles.* T. 2. Pt. 2. P. 1079). В Галлии 17-е прав. *II Арелатского Собора* 533 г. говорит о Д. как о вдовых женщинах и категорически воспрещает им вступление во 2-й брак (*Mansi.* T. 8. Col. 837). Обязательный целибат Д. сближает этот чин с раннехрист. чинами дев и вдовиц. В VI в. на Западе прославилась св. *Радегунда*, одна из жен меровингского кор. Хлотаря I, ставшая Д. в т. ч. ради того, чтобы расстаться с ненавистным ей супругом. 48-е прав. Трульского Собора позволяло поставять в епископы женатого кандидата, только если его супруга по собственному желанию поступит в мон-рь, отдаленный от епархии, епископом к-рой становится ее муж; правило говорит о возможности поставления ее в Д. Аналогичные примеры поставления женщины в Д. вместе с хиротонией ее супруга во епископа — уже упоминавшееся поставление св. Нонны, а также последовавшее за ру-



коположением в 753 г. нового Равеннского архиеп. Сергия поставление его жены Евфимии в Д. (*Феодор. 1954. С. 41*).

Правилом об обязательном безбрачии Д. (ср.: Васил. 44) обусловлены и предписания о ее возрасте. Св. Юстиниан определяет его как «приближающийся к 50 годам», Вселенские Соборы предписывали как минимум 40-летний возраст (IV Всел. 15; Трул. 14; ср. упоминание ап. Павла о 60-летнем возрасте вдовицы (1 Тим 5. 9; см. также в Кодексе Феодосия о 60-летнем возрасте Д.: СTh. XVI 2. 27), на основании к-рого визант. канонист *Иоанн Зонара* в толковании на IV Всел. 15 говорит о поставлении 40-летних Д. только из девственниц). Впрочем, известны примеры и более молодых Д. — в погребальной надписи Д. Марии из Моава говорится, что она умерла в 548 г. в возрасте 38 лет (*Eisen. 2000. P. 160–162*); в апокрифическом «Мученичестве Матфея» (IV в.) супругу сына царя города антропофагов возвели в сан Д. (что с очевидностью является лит. вымыслом) в возрасте 25 лет (*Lipsius R. A., Bonnet M. Acta Apostolorum apocrypha. Lipsiae, 1903. Pt. 2. Vol. 1. P. 259*); св. Олимпиада, рано овдовевшая, стала Д. в возрасте ок. 30 лет.

За блуд Д. полагалось более суровое наказание, чем диакону или пресвитеру, — она не только лишалась своей степени, но и отлучалась от Св. Причащения (Васил. 44; визант. канонисты Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон и Алексей Аристин единодушно подчеркивают, что — вопреки общему принципу не наказывать за одно преступление дважды (Васил. 32) — Д. и извергается, и отлучается). Имп. св. Юстиниан в своей 6-й новелле пишет о том, что Д., вступившую в брак, следует предавать смертной казни вместе с дерзнувшим покуситься на ее чистоту и имущество обоих должно быть конфисковано; эта норма, по его мнению, вытекает из классического рим. законодательства, подобным же образом наказывавшего весталок (*Novell. Just. 6. 6*); в 123-й новелле наказание, впрочем, ограничивается ссылкой провинившейся Д. в мон-рь и распределением ее имущества между детьми и этим мон-рем (*Novell. Just. 123. 30*).

Исчезновение чина Д. В нач. II тыс. по Р. Х. поставление Д. фактически выходит из практики и на Востоке и

на Западе. Дольше всего оно сохранялось в К-поле. Так, Иоанн Зонара рассуждает о поставлении Д. как о реальной практике, а Анна Комнина в «Алексиаде» (15. 7. 8) пишет о том, как ее отец, имп. Алексей Комнин, заботился о к-польских Д. В рукописях визант. Евхология чин поставления Д. сохранялся до XI–XII вв. (в отдельных рукописях он копировался и позднее; см.: *Morinus. 1655; Goar. Евхологий. P. 218–219; Дмитриевский. Описание. 1901. С. 16, 346–347, 361, 996; Arrau. 2003*). Но уже патриарх *Феодор IV Вальсамон*, визант. канонист 2-й пол. XII в., в толковании на IV Всел. 15 сообщает, что в его время чин поставления Д. «совершенно вышел из употребления» (соответственно этому из новой редакции к-польских чинов хиротонии (согласно, напр., ркп. РНБ. Греч. № 823, XIII в., к этой редакции относится и древнейший сохранившийся слав. перевод чинов рукоположений — см.: *Желтов. 2005*) молитвы на поставление Д. уже исключены), а в своих ответах патриарху Александрийскому Марку III говорит, что, хотя «в древности каноны знали чины диаконисс, имевших [свою] ступень в алтаре», в его время Д. храма Св. Софии не имели права входить в алтарь (PG. 138. Col. 988). Окончательный запрет служения Д. содержится в постановлении, изданном К-польским патриархом Афанасием I (1303–1309) (*RegPatr. Vol. 1. Fasc. 4. P. 526. N 1747, 1*). Визант. канонист XIV в. *Матфей Властарь* свидетельствует, что в его время о том, «какое служение исполняли... диакониссы... уже почти никому не [было] известно...» (буква Г, 11-я гл.), а блж. Симеон Солунский в своем толковании на визант. чины хиротоний (PG. 155. Col. 361–470) обходит Д. молчанием.

В др. областях жен. диаконат прекратился еще раньше: Иоанн Мосх пишет о том, как патриарх Иерусалимский *Петр* (2-я четв. VI в.) не стал поставлять Д. для помощи иером. Конону, имевшему послушание крестить, в т. ч. женщин, т. к. этого «не позволял закон» (*Иоанн Мосх. Луг духовный. 3*; возможно, однако, что упомянутую фразу можно понимать не в смысле запрета Д., а в смысле непозволительности пребывания Д. в муж. мон-ре — в иерусалимском *Святогробском Типиконе*, отражающем практику ок. X в., Д. еще упом.). В зап.-сир. традиции XII в. Д.

считались тождественными игумениям (*Denzinger. 1864. P. 71*). Ранее исчезновение чина Д. на Востоке выразилось, в частности, в том, что чины поставления Д. не только не вошли в позднейшие стандартные литургические книги различных вост. традиций, но даже в большинстве случаев и не сохранились (сохр. полный текст чинов только греч., вост.-сир. и древней груз. (восходящей к древней иерусалимской) традиций, а в единичных арм. рукописях — молитва на поставление Д., совпадающая с молитвой вост.-сир. традиции).

В Галлии поставление Д. было запрещено 26-м прав. *Аравсионского Собора* 441 г. (*Mansi. Т. 6. Col. 440*; тем не менее этот Собор еще допускает возможность существования Д., пребывающих в чине мирян; см. также 2-е прав. Нимского Собора 394 г. — *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Т. 2. Part. 1. P. 93*), 21-м прав. Эпаонского Собора 517 г. (*Mansi. Т. 8. Col. 561*; это правило запрещает возможность поставления Д. (отождествляемых здесь со вдовицами) во Франкском королевстве) и 18-м прав. II Арелатского Собора 533 г. (*Ibid. Col. 837*; 17-е прав. II Арелатского Собора упоминает случаи поставления Д., несмотря на запреты предшествующих Соборов, — ср. со случаем поставления св. Радегунды; см. также: *Eisen. 2000. P. 184–185*).

В Италии Д. сохранялись дольше, чем в Галлии, — кроме уже упомянутой Евфимии, супруги архиепископа Равенны (VIII в.), известны надпись с именем рим. Д. Анны, сестры диак. Дометия, хранителя папской сокровищницы (VI в.; см.: *Ibid. P. 182–183*), свидетельство Анастасия Библиотекаря (IX в.) о том, что при вступлении папы Льва III в Рим его встречал «весь римский народ, включая монахинь, диаконисс и благородных матрон» (PL. 128. Col. 1215), 1–3-е правила Римского Собора 721 г., запрещающие брак с «пресвитеридой», Д. и монахиней (*Mansi. Т. 12. Col. 263*; вероятно, под «пресвитеридой» и Д. здесь понимаются вдовы священников и диаконов или же степени монашеского посвящения; см. также правила 14–15 того же Собора), и др. (см.: *Leclercq. Col. 727; Kalsbach. 1957. Col. 926*). Папы в XI в. еще подтверждали право епископов поставлять пресвитеров, диаконов, Д. и субдиаконов (PL. 139. Col. 1621; 141.

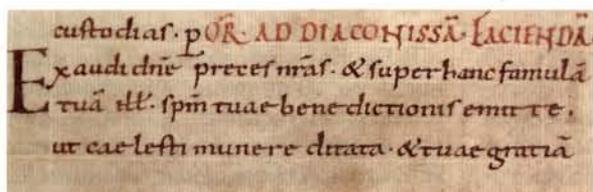




Col. 1056, 1121; 143. Col. 602), но Д. уже упоминались в этом ряду, вероятно, лишь по традиции. Лат. молитва на поставление Д. сохранилась в т. н. Миссале Леофрика, X в. (The Leofric Missal as Used in the Cathedral of Exeter... / Ed. F. E. Warren. Oxf., 1883. P. 226); отголоски чина поставления в Д. нек-рые исследователи усматривают в молитвах благословения вдовиц согласно Понтификалу Эгберта и в чине посвящения (см. ст. *Velatio*) дев (к-рые, напр., в картезианском ордене получали

ложения руки епископа). В молитве на поставление Д. приводятся имена неск. ветхозаветных пророков и Божией Матери и содержится прошение о ниспослании Св. Духа на поставляемую и об очищении ее от всякой скверны (Const. Ap. VIII 19–20).

Древний груз. чин поставления в Д., восходящий к традициям древнего иерусалимского богослужения, сохранился в рукописи (X–XI вв.) (Кекел. А 86 — *Кекелидзе*. 1912; ср.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 24, 128). По-



Молитва чина поставления диакониссы из Миссала Леофрика. X в. (Vodl. 579. Fol. 295v)

при посвящении, как и диаконы, столу и манипул).

Окончательное исчезновение Д. в эпоху высокого средневековья, вероятно, следует связывать с общими переменами в структуре церковного клира, с изменениями в укладе жизни социума, сделавшими ненужными прежние служения Д. (это сопоставимо с лишением и диаконов их первоначальных социальных функций, но служение диаконов сохр., поскольку они в отличие от Д. активно участвовали в священнодействиях при общественном богослужении; впрочем, на Западе, где к этому времени участие диаконов в мессе свелось к минимуму, количество диаконов в общем числе клириков также стало невелико), с отождествлением должностей Д. и настоятельниц монастырей как на Востоке, так и на Западе (напр., Петр Абеляр в 8-м письме к Элоизе говорит о «диакониссе, которую теперь называют аббатисой»), с ограничением деятельности немонашеского клира священнослужением и проповедью (ни то ни другое не входило в круг деятельности древних Д.).

Чины поставления в Д. Древнейший чин поставления в Д. содержится в «Апостольских постановлениях». Д. поставляется через возложение рук епископа, в присутствии пресвитеров, диаконов и др. Д. (т. е. аналогично хиротонии диакона и не так, как поставляются иподиакон и чтец, хиротесуемые епископом независимо от присутствия др. клириков, а также исповедник, дева, вдовица и экзорцист, поставляемые без воз-

ставление во Д., как и поставление в диаконы, включает 3 молитвы: 1-я напоминает молитву из «Апостольских постановлений»; 2-я — та же, что в вост.-сир. чине поставления в Д. (*Denzinger*. 1864. P. 261; *Bradshaw*. 1990. P. 162) и в единичных арм. рукописях (*Ibid*. P. 91); 3-я — та же, что 1-я молитва поставления в диаконы согласно мелькитскому Евхологию (XII–XIII вв.) (*Brit. Lib. Or*. 4941) (см.: *Brakmann*. 2004. S. 116–119).

В визант. рукописях чин поставления в Д. (*Morinus*. 1655; *Goar*. Εὐχολόγιον. P. 218–219; *Дмитриевский*. Описание. 1901. С. 16, 346–347, 996; *Неселовский*. 1906; *Θεοδόρου*. 1954; *Vagaggini*. 1974; *Пентковский*. 2002; *Аппанц*. 2003) вполне соответствует чину поставления в диаконы: после окончания анафоры поставляемую подводят к архиерею, он возглашает текст формулы Ἦ Θεία χάρις; (**Бжтвенная благодать**; — древняя офиц. формула документа о состоявшейся хиротонии; см. о ней: *Botte*. 1957; *Пентковский*. 2002. С. 127–130), поставляемая преклоняет голову (но не опускается на колени в отличие от пресвитера и диакона), и архиерей творит над ней трижды крестное знамение, затем, возлагая руку на голову рукополагаемой, епископ читает 2 молитвы (нач. 1-й: Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος καὶ παντοδύναμος, ὁ διὰ τῆς ἐκ παρθένου κατὰ σάρκα γεννήσεως (**Бже ст̄гий ѿ всец̄льный, ѿже по пл̄оти ѳже ѿ двѣ рождествѣм**); нач. 2-й: Δέσποτα Κύριε, ὁ μηδὲ γυναικας (**Вл̄ко гди, ѿже жѣнь никогд̄аже**); 2 молитвы при поставлении в визант. традиции также имеют только чины епископской, пресвитерской и диаконской хиро-

тоний, но не хиротесий в др. церковные степени), перемежаемые диаконской ектенией (в 1-й из молитв упом. Божия Матерь и жены, просвещенные Св. Духом (не названы по имени), и содержатся прошения о принятии рукополагаемой в служение, о даровании ей дара Св. Духа и о сохранении ее в вере и непорочности; во 2-й приводятся имена женщин, усердно служивших при храмах Божиих, и содержатся прошения о даровании поставляемой такого же дара Св. Духа, какой был дан св. Фиве, о достижении новой Д. совершенства в христ. жизни), по окончании молитв епископ возлагает на Д. *орарь*, но не так, как на диакона, а обоими концами вперед, скрывая его под *мафориум* (мафорий Д. — это или монашеский головной покров до плеч (*Троицкий*. 1912. С. 194–201), или особая одежда Д., доходившая до пят (*Неселовский*. 1906. С. 68–70)). После причащения новопоставленной Д. епископ вручает ей Св. Чашу, но Д. в отличие от новопоставленного диакона не идет с ней причащать народ, а поставляет Св. Чашу на св. престол, что показывает отсутствие у Д. к.-л. самостоятельных литургических функций во время Божественной литургии (отсутствие таких функций видно и из того, что ектению при хиротонии Д. читает не др. Д., а диакон, тогда как при поставлении епископа, священника и диакона такую ектению читает др. епископ, священник или диакон соответственно; кроме того, к-польские Д. лишь поставлялись в алтаре, но обычное их место в храме Св. Софии находилось вне алтаря — см.: *Taft*. 1998. P. 63–70; *Karras*. 2004. P. 286).

Похожую структуру, включающую формулу и 2 молитвы (иные по содержанию), имеет вост.-сир. чин поставления в Д. (см.: *Denzinger*. 1864. P. 261–262; *Bradshaw*. 1990. P. 162–163); в этом чине также подчеркивается отсутствие у Д. самостоятельных литургических функций. Как поясняет рубрика в конце чина, она поставляется для того, чтобы стоять первой в лике монахинь, и для совершения помазания св. елеем при крещении. Зап.-сир. чин (или чины) поставления в Д. не сохранился; существовал ли копт. чин — неизвестно (нек-рые греч. Евхологии егип. происхождения содержат визант. чин поставления в Д., дополненный разъяснениями его порядка,





но без к.-л. местных особенностей — см.: *Дмитриевский*. Описание. 1901. С. 346–347; с др. стороны, в эфиоп. практике Д. известны); в арм. и лат. традициях сохранились лишь единичные молитвы над Д.

Вопрос о сане Д. О том, следует ли считать степень Д. священным саном или нет, совр. исследователи имеют разные т. зр. Одни ученые, исходя из факта употребления в IV Всел. 15 глагола *χειροτονεῖν* (хиротонисать), из анализа чина поставления в Д. согласно «Апостольским постановлениям» и особенно согласно визант. Евхологию (где чины поставления в Д. и в диаконы очень похожи), из места, занимаемого Д. во мн. перечислениях клириков в древних памятниках (сразу после диаконов и до младших клириков), и нередко встречающегося в источниках обозначения Д. как «диаконов-женщин», из того факта, что нек-рые древние Д. занимали в Церкви достаточно важные должности, настаивают на несомненной принадлежности Д. к священно-, а не церковнослужителям (см., напр.: *Robinson*. 1898; *Truesdell*. 1968; *Gryson*. 1972; *Synek*. 1999; *Eisen*. 2000 и др.; среди монографий, написанных правосл. исследователями, эта позиция отстаивается, напр., в книгах: *Θεοδόρου*. 1954; *FitzGerald*. 1998; *Karras*. 2004; с энтузиазмом эту идею поддерживают сторонники т. н. жен. священства).

Противоположной т. зр., основанной на употреблении в том же IV Всел. 15 термина *χειροθεσία*, на подчеркивании свт. Епифанием Кипрским и вост.-сир. чином поставления в Д. отсутствия у них обычных для священнослужителей функций, на свидетельстве зап. источников о благословении только, но не рукоположении Д., на традиц. представлении о том, что таинство Священства может быть преподано лишь мужчинам (тогда как женщины не только не могут священнодействовать, но и не имеют права входить в алтарь — Лаодик. 44), на том, что Д. в I–II вв. не было (и, следов., их служение нельзя считать установленным Христом и апостолами), на полном отсутствии в древних источниках свидетельств о к.-л. специальном участии Д. в общественном богослужении, придерживаются, как правило, традиц. католич. (см., напр.: *Martimort*. 1982) и правосл. ученые (см., напр.: *Неселовский*. 1906; *Καμίρης*. 1978).

Обе позиции представляются некорректными по неск. причинам. Вопрос о том, является ли та или иная степень священным или церковным саном, предполагает следование зап. позднесредневек. богословской схеме, резко ограничивающей таинства (*sacramenta*) от проч. церковных священнодействий освятительного характера (*sacramentalia*) на основании ряда формальных признаков — богоустановленности и проч., — но последовательный перенос этой дистинкции на практику древней Церкви был бы анахронизмом (см.: *Катанский*. 1877).

Далее, понятие «священного сана» в богословии позднего средневековья и последующих веков неразрывно связано с особыми священнослужительскими полномочиями (в лат. богословии т. н. *potestas sacramentalis*), а в случае с диаконами почти что сведено к ним из-за утраты диаконами мн. нелитургических функций (социальных и проч.), к-рые были присущи им в эпоху древней Церкви. Но область служений древних Д. пересекалась с областью служений диаконов-мужчин именно в сфере, не связанной с общественным богослужением, поэтому существующие прямые аналогии между служениями древних Д. и диаконов-мужчин вовсе не подразумевают наличия у Д. священнослужительских полномочий (и, следов., «священного сана» в позднем значении этого понятия, тогда как в древнем, более широком значении сан Д. во многом действительно эквивалентен сану диакона-мужчины).

В древности статус Д. в различных областях христ. мира осмыслялся по-разному: если к-польский чин поставления в Д. с очевидностью повторяет структуру чинов рукоположения во епископа, пресвитера и диакона, а имп. св. Юстиниан говорит о причастности Д. к «священству» (*ιεροσύνη*), то сир. «Дидаскалия апостолов» вообще не говорит об их рукоположении, I Вселенский (19-е прав.) и Аравсионский 441 г. Соборы свидетельствуют о существовании нерукоположенных Д., а последующие галльские Соборы — о принципиальном отличии благословения (*benedictio*), преподаваемого новой Д., от рукоположения (*ordinatio*) в священные степени, и, наконец, свт. Епифаний Кипрский категорически отрицает причастность Д. к священнослужению (*τὸ*

ιεροτελεῖν). В различных регионах древней Церкви статус Д. осмыслялся по-разному (причем неоднозначность положения Д. в системе церковных служений отражена уже в древнейшем каноническом постановлении о них в I Всел. 19, где одновременно говорится и о повторном поставлении обращающихся из раскола Д., и о том, что они «никакого рукоположения не имеют»).

Попытки возрождения чина Д. в XIX–XX вв. В Новое время сначала в англикан., а затем и в др. Церквях возникла идея возродить чин Д. Впервые подобное предложение было высказано в 1734 г. группой шотл. епископов-«неприсягателей»; был составлен соответствующий чин поставления в Д., но неизвестно, был ли он применен на практике (*The Ministry of Women*. 1919. P. 278 ff.).

В 1836 г. нем. лютеран. пастор Теодор Флиднер основал в Кайзерсверте, неподалеку от Дюссельдорфа, госпиталь и уч-ще Д., куда принимались женщины не моложе 25 лет; «диакониссы пастора Флиднера», к-рых он посвящал через возложение рук с чтением молитвы, проводили жизнь в подвиге жертвенного служения больным и в чтении Библии. В 1846 и 1851 гг. общину пастора Флиднера посещала Флоренс Найтингейл, чьими трудами, как принято считать, были заложены основы принципов работы медицинских сестер, донныне используемые в больницах всего мира. После смерти Флиднера в 1864 г. по образцу его общины в различных странах было организовано уже 30 общин, а число «диаконисс» по всему миру насчитывало ок. 1600 чел. Община «диаконисс пастора Флиднера» и ориентировавшиеся на ее пример различные орг-ции сестер милосердия XIX в. сыграли огромную роль в истории развития медицины и социального служения (см.: *Potter*. 1873; *Постернак*. 2001. С. 29–50).

Первой Д. в Новое время, принявшей рукоположение от епископа, стала Элизабет Ферард, поставленная в 1862 г. англикан. еп. Лондона Арчибалдом Кэмбеллом Тейтом; одобрение по поводу рукоположения Д. Церковь Англии высказала только в 1871 г. В 1864 г. еп. Алабамы Ричард Хукер Уилмер (из *Епископальной церкви США*, принадлежавшей к *Англиканскому содружеству*) поставил неск. Д., но не совершил над ними рукоположение;





в 1885 г. он же поставил Д. уже с рукоположением. В 1887 г. принадлежавший к той же церкви еп. Нью-Йорка Генри Кодман Поттер также поставил Д. через рукоположение. В 1889 г. в Епископальной церкви США было официально одобрено восстановление чина Д. и утверждена практика поставления их через епископское рукоположение (основываясь на этом решении, еп. Р. Х. Уилмер в 1893 торжественно рукоположил всех поставленных им ранее Д.); тогда же движение Д. начало стремительно распространяться в США, появились школы Д. и проч. (см.: *Robinson*. 1898. P. 110–113, 215–223; *Truesdell*. 1968).

На уровне всего Англиканского содружества вопрос о восстановлении чина Д. был решен на *Ламбетских конференциях* 1920 и 1930 гг., результаты к-рых были подтверждены на Ламбетской конференции 1948 г. Участники Ламбетских конференций признали Д. священным саном, «единственным доступным для женщин» (*Ibidem*). Стандартный англикан. чин рукоположения Д. практически не отличается от чина рукоположения диакона. В наст. время в связи с введением в церквях Англиканского содружества жен. священства (а в нек-рых — и жен. епископата) вопрос о Д. отступил на 2-й план.

В России предложение восстановить чин Д. для помощи миссионерству впервые выдвинул архим. *Макарий (Глухарёв)*, направивший в Святейший Синод соответствующий проект, официально отклоненный в 1839 г. (см.: *Троицкий*. 1912. С. 275–278). Во 2-й пол. XIX в. под влиянием примеров «диаконалисс пастора Флиднера» и др. общин сестер милосердия идея восстановления Д. получила широкое развитие в рус. церковной мысли. В 1860 г. с.-петербургский свящ. Александр Гумилевский составил по просьбе вел. кнг. Елены Павловны устав для Крестовоздвиженской общины сестер милосердия, как для общины Д.; устав утвержден не был (см.: *Постернак*. 1996. С. 244). Вопрос о восстановлении чина Д. ставился в *Предсоборном присутствии РПЦ 1906 г.* (см.: *Журналы и протоколы Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия*. СПб., 1906. Т. 2. С. 28–29, 39–40, 43, 84, 102–104); за положительное решение этого вопроса, в частности, высказывались еп. (впосл.

митрополит) *Евлогий (Георгиевский)*, прот. Алексей Мальцев, игум. Леснинского мон-ря Екатерина и др. известные деятели того времени. В 1911 г. вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна* подала в Святейший Синод ходатайство о присвоении старшим сестрам Марфо-Мариинской обители звания Д.; Синод отложил решение вопроса до Поместного Собора (см.: *Постернак*. 2001. С. 212–219). На Поместном Соборе 1917–1918 гг. чин Д. восстановлен не был.

В 1911 г. свт. *Нектарием Эгинским* была поставлена в Д. согласно визант. чину, но с облачением новопоставленной в короткий стихарь, орарь и поручи (т. е. в облачения диакона-мужчины, а не Д.) одна из монахинь управлявшегося им мон-ря. Это событие вызвало смущение и соблазн, так что свт. Нектарию пришлось объяснять свое деяние архиеп. Афинскому Феоклиту. Совершенную им хиротонию свт. Нектарий оправдывал потребностью в церковнослужителях, поясняя, что поставленная им Д. будет исполнять обязанности иподиакона. Впосл. в Элладской Церкви были поставлены в Д. еще неск. монахинь (не о всех из них известно, по какому чину они были поставлены). В 30-х гг. XX в. насельницы жен. мон-ря св. Иерофея в Мегаре избрали своим служением помощь заключенным; эти монахини не получали поставления в Д., но тем не менее носили этот титул; нек-рые др. женщины, исполнявшие (и исполняющие) в Элладской Церкви различные служения, также получали этот титул (см.: *Fitz Gerald*. 1998. P. 153–158). В 1986 г. митр. Димитриадский *Христул* (ныне архиепископ Афинский) посвятил в Д. игумению жен. мон-ря свт. Спиридона (*Ibid*. P. 158–159). Наконец, на состоявшемся в 1988 г. на о-ве Родос Межправославном совещании на тему «Место женщины в Православной Церкви и вопрос о рукоположении женщин» было высказано мнение о желательности восстановления в правосл. Церкви чина Д. с поставлением их в соответствии с чином древних рукописей визант. Евхология; обсуждение вопроса состоялось и на др. межправосл. встречах в 90-х гг. XX в. (*Ibid*. P. 160–173). Немалую роль в возрождении интереса к поставлению Д. сыграла книга Евангелоса Теодору (*Θεόδωρου*. 1954), на к-рую, в част-

ности, ссылались и митр. Христул (при обосновании совершенной им хиротонии Д.), и члены родосского совещания.

Главное возражение против идеи восстановления чина Д. состоит в том, что остается совершенно неясным конкретное содержание служения вновь учреждаемого жен. диакона. В древней Церкви жен. диакона занимался схожей с муж. диаконом нелитургической деятельностью (т. е. социальной и проч.), но в отличие от муж. диакона не имел специальных функций за общественным богослужением (т. е. Д. не произносили ектении, не совершали каждений и т. д.). В совр. же практике деятельность муж. диакона чаще всего сводится к священнослужению, а его нелитургические функции, параллелью к-рым и должно быть служение жен. диакона, сведены к минимуму или отсутствуют. Т. о., возрождение института Д. как дополняющего институт диаконов возможно лишь в том случае, если служение муж. диакона вновь наполнится разнообразным нелитургическим содержанием, как это имело место в древней Церкви.

Утратило практическую пользу и единственное литургическое служение древних Д. — помазание женщин при крещении св. елеем по всему телу, т. к. уже в течение мн. веков помазание крещаемых св. елеем по всему телу заменено помазанием отдельных частей тела. Кроме того, таинство Крещения чаще совершается над детьми, а не над взрослыми; и по мнению Ж. Гродидье де Матона (*Grosdidier de Matons J. La femme dans l'empire byzantin // Histoire mondiale de la femme / Éd. P. Grimal. P., 1967. P. 40*), служение Д. прекратило некогда свое существование именно из-за повсеместного распространения практики крестить детей в самом раннем возрасте.

Возрождение чина Д. в таких условиях, когда функции диаконов-мужчин почти исключительно сведены к литургическим, будет вести к непониманию природы жен. диакона и уподоблению Д. священнослужителям-мужчинам, что не имеет основания в церковной традиции и противоречит свидетельству свт. Епифания Кипрского и др. древних христ. авторов. Так действительно и происходит: как уже было отмечено, часть поставленных в XX в. в Элладской Церкви Д. исполняла функции ипо-





диаконов, что не имеет отношения к служению древних Д.

Еще больше опасений, чем возникновение новых и неочевидных служений женщин-иподиаконов и т. п. (что само по себе уже может стать поводом к церковным нестроениям), вызывает потенциальная возможность трансформации неверного понимания Д. как женщин-священнослужителей в идею жен. священства и, наконец, епископства — как это и произошло, напр., в англикан. Церкви.

Можно отметить, что подобные опасения разделяются и в католич. Церкви. Так, несмотря на призывы ввести католич. жен. диаконат (напр., в предложениях, выдвинутых в 1995 Американским об-вом канонического права), Международная Богословская комиссия при Конгрегации вероучения в ходе работы над принятым на заседании 30 сент.— 4 окт. 2002 г. офиц. документом «Диаконат: Эволюция и перспективы» (La documentation catholique. P., 2003. Vol. 23. 19 janv. P. 58–107) поставила под сомнение саму возможность восстановления чина Д. (что немедленно подверглось критике сторонников введения Д. в католич. Церкви — см., напр.: *Zagano* 2003).

Ист. и лит.: *Morinus J.* Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, latinus, grecos, syros et babilonios, in tres partes distinctus. P., 1655. Pars 2. P. 99–100; *Goar.* Евхологий. P. 218–222; *Denzinger H.* Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. Würzburg, 1864. T. 2; *Potter H. C.* Sisterhood and Deaconesses. N. Y., 1873; *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей до Оригена включительно. СПб., 1877; *Robinson C.* The Ministry of Deaconesses. L., 1898; *Дмитриевский.* Описание. 1901. Т. 2; *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт ист.-археол. исслед. Каменец-Подольск, 1906. С. 64–73; *Schäfer K. H.* Kanonissen und Diakonissen // RQS. 1910. Bd. 24. S. 49–80; *Кекелидзе К., прот.* Древнегруз. Архиератикон. Тифлис, 1912; *Троицкий С. В.* Диаконисса в правосл. Церкви. СПб., 1912; The Ministry of Women: A Rep. by a Committee Appointed by His Grace The Lord Archbishop of Canterbury. L.; N. Y., 1919; *Leclercq H.* Diaconesse // DACL. Vol. 4. Fasc. 36. Col. 725–733; *Kalsbach A.* Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen. Freiburg, 1926; *idem.* Diakonisse // RAC. 1957. Bd. 3. Col. 917–928; *Θεοδόρου Εὐ.* Ἡ «χειροτονία» ἢ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν. Ἀθήναι, 1954; *Botte B.* La formule d'ordination «La grace divine» dans les rites orientaux // L'Orient Syrien. 1957. Vol. 2. Fasc. 3. P. 285–296; *Wirth P.* Zur Geschichte des Diakonats an der Hagia Sophia // Polychordia: FS F. Dölger zum 75 Geburtstag / Hrsg. P. Wirth. Amst., 1967. S. 380–382. (ByzF; 2); *Truesdell M.* The Office of Deaconess // The Diaconate Now / Ed. R. T. Nolan. Wash., 1968. P. 143–168; *Gry-*

son R. Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gembloux, 1972. (Recherches et Synthes: Section d'Histoire; 4); *Vagaggini C.* L'Ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina // OCP. 1974. Vol. 40. P. 145–189; *Καρμύρης Γ.* Ἡ θέσις καὶ ἡ διακονία τῶν γυναικῶν ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήναι, 1978. Σ. 7–46; *Horsley G. H. R.* New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976. Sydney, 1981. P. 121; *Martimort A.-G.* Les diaconesses: Essai historique. R., 1982. (Biblioth. «Ephemerides Liturgicae». Subs.; 24); *Aubert M.-J.* Des femmes diacones: Un nouveau chemin pour l'Église. P., 1987. (Le Point Théol.; 47); *Ansorge D.* Der Diakonat der Frau: Zum gegenwertigen Forschungsstand // Liturgie und Frauenfrage / Hrsg. T. Berger, A. Gerhards. St. Ottilien, 1990. S. 631–665. (Pietas Liturgica; 7); *Bradshaw P.* Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; *Romanuik K.* Was Phoebe in Romans 16, 1 a Deaconess? // ZNW. 1990. Bd. 81. S. 132–134; *Ysebaert J.* The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and Their Origin // Eulogia: Mélanges offerts à A. Bastiaens / Ed. G. J. M. Bartelink e. a. Steenbrugge, 1991. P. 421–436. (Instrumenta Patristica; 24); *Zanetti U.* Y eut-il des diaconesses en Egypte? // VetChr. 1991. Vol. 27. P. 369–373; *Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxf., 1994; *Постерняк А. В.* Женское служение в ранней христ. Церкви (I–VI вв.) // АнО. М., 1996. № 2/3(9/10). С. 209–245; *он же.* Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001; *FitzGerald K. K.* Women Deacons in the Orthodox Church. Brookline, 1998; *Taft R. F.* Women at Church in Byzantium: Where, when — and why? // DOP. 1998. Vol. 52. P. 27–87; *Synek E.* Der Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen: Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion? // ÖS. 1999. Bd. 48. S. 3–21; *Eisen U.* Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies / Transl. L. Maloney. Collegeville (MN), 2000. P. 158–198; *Metzger M.* Le diaconat féminin dans l'histoire // Mother, Nun, Deaconess: Images of Women According to Eastern Canon Law / Ed. E. Synek. Egling, 2000. S. 144–166. (Canon; 16); *Müller G. L.* Priestertum und Diakonat: Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg, 2000. (Sammlung Horizonte NF; 33); *Smyth M. B.* Widows, Consecrated Virgins and Deaconesses in Antique Gaul // Magistra. 2002. Vol. 8. P. 53–84; *Пентковский А. А.* Чинопоследиования хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 118–132; *Арранц М.* Избранные соч. по литургии. Рим; М., 2003. Т. 1: Таинства визант. Евхология. С. 438–529; *Zagano Ph.* Catholic Women Deacons: Present Tense // Worship. 2003. Vol. 77. 5. P. 386–408; *Brakmann H.* Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems // JAC. 2004. Bd. 47. S. 108–127; *Karras V. A.* Female Deacons in the Byzantine Church // Church History. 2004. Vol. 73. P. 272–316; *Желтов М., диак.* Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку: Ркп. РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия: [Труды кафедры Литургического богословия]. 2005. Вып. 14. С. 147–157; *Madigan K., Osiek C., ed.* Ordained Women in the Early Church: A Documentary History. Baltimore, 2005.

Диак. Михаил Желтов

ДИАКОННИК [греч. διακονικόν], помещение для хранения церковной утвари, литургических книг и облачений. В правосл. храмах с 3-апсидным планом алтаря обычно занимает юж. апсиду.

Термин διακονικόν в смысле некоего помещения при христ. храме получил распространение в IV–VI вв., однако употреблялся в различных значениях. В *Aprophthegmata patrum* (IV–VI вв.) этим словом обозначен сам храм или его алтарь (SC. N 387. P. 149; вероятно, в этом же значении термин употреблен в христ. строительной надписи из г. Баргилия в Кавказе; см.: *Leclercq*. Col. 734). Термины διακονικόν и ὑποδιακονικόν — возможно обозначающие один и тот же отдельный от храма компартимент — упомянуты в материалах Собора епископов Второй Сирии 518 г. (АСО. Т. 3. P. 98–99). В написанном прп. Кириллом Скифопольским (VI в.) Житии прп. Саввы Освященного говорится о том, что обретенная прп. Саввой Богозданная ц. имела обширный Д. к северу от алтаря, а в написанном тем же прп. Кириллом Житии прп. Евфимия говорится о том, что в Д. хранились святые мон-ря. Т. о., Д. в раннем значении термина соответствуют визант. *скевофилакцион* (так, мн. молитвы «в скевофилакии», завершающие чинопоследиование Божественной литургии согласно рукописям визант. Евхология периферийных редакций VIII и последующих веков, употребляют термины «скевофилакций» и «Д.» безразлично) и зап. *сакристия*; возможно, также и сир. *пастофорий* (см.: *Krautheimer*. P. 89 passim; *Descoedres*. 1983).

В средневизант. время в связи с широким распространением 3-апсидных крестово-купольных храмов Д. стали называть южную из 3 алтарных апсид (см.: *Krautheimer*. P. 210–212). Следует, однако, заметить, что в к-польских храмах IX–XI вв. 3 апсиды могли первоначально использоваться не как протесис (жертвенник), алтарь и Д., а как 3 независимых алтаря (см.: *Mathews*. 1982). Развитие чина *проскомидии* в VIII–XIV вв. привело к окончательному выделению сев. апсиды под протесис, что и привело к закреплению функций Д. за юж. апсидой. В поздневизант. время термин «Д.» становится общепринятым — даже в храме Св. Софии в К-поле, где Д. первоначально отсутствовал (его функции





выполняло отдельное от храма здание скевофилаксия), к XIV в. под него было выделено одно из помещений внутри храма: в сочинении, приписываемом Кожину (XIV в.), упоминается о том, что император мог слушать коленапреклонные молитвы Пятидесятницы, находясь в Д.

В древнерус. источниках в отличие от визант. юж. апсиды не носит названия Д. до XVI–XVII вв., когда началась унификация литургической терминологии по греч. образцу (см.: Мусин. 1999. С. 14; следует также отметить нек-рую неустойчивость древнерус. терминологии; см.: Шалина. С. 567–568). До XVI в. включительно юж. апсида обычно именовалась кутейником — из-за связи этого пространства в древнерус. традиции с заупокойным богослужением. В домонг. время во мн. рус. храмах алтарной преградой была закрыта только центральная апсида (см.: Чукова. С. 36), тогда как в открытой для входа мирян юж. апсиде располагался стол для приношения кутьи и иных пожертвований (свечей, просфор, различных съестных припасов — см., напр., 38-й из Ответов еп. Нифонта Новгородского на «Вопрошание Кирика» (ПДРКП. Стб. 32)) и записок для заупокойного поминовения на литургии; возможно, здесь же совершались и собственно заупокойные последования.

Практика использования кутейника сохранялась на Руси и в послемонг. время, несмотря на повсеместное распространение алтарных преград, закрывающих все 3 апсиды. Так, среди постановлений Стоглавого Собора (1551) говорится о том, что в алтарь и жертвенник нельзя вносить ничего съедобного, кроме необходимых для совершения Божественной литургии просфор, вина, теплоты и проч. (Стоглав. Гл. 12), но сразу после этого допускается вносить на Пасху различную пищу в «другой алтарь» (т. е. в малую апсиду — иными словами, в Д., поскольку в жертвенник вносить пищу нельзя; обозначение Д. или жертвенника как «второго алтаря» встречается и в древнерус. Служебниках), в др. дни допускается вносить в него кутью и проч. и петь в нем малые панихиды (Стоглав. Гл. 13).

В юж. апсиде древнерус. храмов иногда устраивались захоронения. Такие захоронения недавно исследованы в Успенском соборе Киево-Печерской лавры (см.: Потехина, Ко-

зак). Эта традиция сохранилась и в позднейшее время, когда юж. апсида уже была отделена иконостасом. Так, Иоанн Васильевич Грозный сохранил свою усыпальницу в юж. апсиде Архангельского собора Московского Кремля. Здесь же находятся захоронения его сыновей Иоанна Иоанновича и Феодора Иоанновича (Бусева-Давыдова. С. 115–120).

Впосл. в рус. традиции обычное место поминовения усопших вместе со столом для поминальных приношений было перенесено в храм или в один из его приделов, что позволило юж. апсиде перестать быть кутейником и начать использоваться в функции Д. Изображение на двери, ведущей в Д., уже в XVI в. было включено в общую иконографическую программу *иконостаса* (см. ст. *Двери диаконские*). Однако после XVII в. в России получила широкое распространение практика устанавливать стол для совершения проскомидии в самом алтаре, из-за чего 3-апсидная планировка алтарного пространства стала необязательной, а в тех храмах, где имелись 3 апсиды, они часто стали использоваться как 3 самостоятельных алтаря; тем самым Д. в поздневизант. смысле термина широкого распространения на Руси не получил.

Лит.: Leclercq H. *Diaconicum* // DACL. Vol. 4. Pt. 1. Col. 733–735; Krauthheimer R. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Harmondsworth, 1965, 1986; Mathews Th. F. «Private» Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Reappraisal // Cah. Arch. 1982. Vol. 30. P. 125–138; Descoedres G. *Die Pastophorien im syrobyzant. Osten: Eine Untersuchung zu Architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen*. Wiesbaden, 1983; Бусева-Давыдова И. Л. Храмы Моск. Кремля: Святость и древности. М., 1997; Потехина И. Д., Козак О. Д. Антропологичні дослідження поховань в Успенському соборі Києво-Печерської лаври // Лаврський альманах. К., 1999. Вип. 2. С. 87–97; Мусин А. Е. К вопросу о литург. топографии древнерус. храма // Средневеков. архитектура и монументальное искусство: Раппопортские чт.: Тез. докл. СПб., 1999. С. 12–17; он же. О нек-рых особенностях древнерус. богослужения XI–XIII вв.: (Ц. Преображения Господня на Нередицком холме в литург. контексте эпохи) // НИС. СПб., 2000. Сб. 8(18). С. 215–239; Шалина И. А. Боковые врата иконостаса: Символический замысел и иконография // Иконостас: Происхождение — развитие — символика: [Сб. ст.] / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 559–598; Чукова Т. А. Алтарь древнерус. храма кон. X — 1-й трети XIII в. СПб., 2004. С. 15–44.

Н. Е. Гайдукос

ДИАЛЭКТИКА [греч. *διαλεκτική* (*тэ́хνη*) — искусство беседы, от *διαλέγομαι* — спор], философский и бо-

гословский термин, обозначающий на различных этапах его существования: 1) искусство спора в диалоге; 2) установление противоположностей и связи между ними; 3) способ поиска истинных умозаключений посредством рассуждений, опирающихся на закон противоречия и исключенного третьего; 4) учение о правильном разделении и соединении понятий; 5) метод познания и созерцания умопостигаемого бытия; 6) учение о вероятностных (диалектических) умозаключениях; 7) логику как общее учение о родо-видовых отношениях и категориях; 8) тип логики, основанием к-рой является принцип тождества и различия противоположностей; 9) учение о наиболее общих законах развития бытия; 10) ситуацию экзистенциальной связи человека с Богом.

Д. определила одну из существенных традиций в истории европ. философской и богословской мысли. Обязанная происхождением древнегреч. диалогу и возникшая из споров философов о бытии, способах его познания и выражения в речи, Д. в своих многообразных проявлениях связывает между собой как родственные, так и противоположные по содержанию философские и богословские течения и школы и охватывает широкий круг разнообразных учений — от элейской школы в античности до диалектической теологии и герменевтики XX в.

Многообразие форм диалектического мышления, использование термина «Д.» в качестве обозначения различных способов логической аргументации, метода познания бытия, характеристики самого бытия и опирающихся на принципы Д. отдельных направлений философской и богословской мысли делают весьма трудной проблему определения Д. и классификации ее основных типов. Очевидно, что складывающиеся на разных этапах истории философии способы понимания и конструирования Д., несмотря на их внутреннюю обоснованность, не могут быть распространены на всю историю Д. Так, ставшее почти традиц. деление Д. на субъективную и объективную, проведенное с редкой тщательностью и полнотой Г. В. Ф. Гегелем, неразрывно связано с новоевроп. концепцией сознания и не может быть перенесено на античную или совр. Д. без соответствующих коррективов и дополнений, принятие к-рых делает





использование терминов «субъект» и «объект» лишены их исконного смысла. Деление Д. на отрицательную и положительную в качестве познания предмета мысли посредством отрицаний или утверждений выражает скорее техническую и формальную сторону диалектического процесса мышления, нежели содержательную.

Представляет определенную проблему и вопрос о природе Д. в ее отношении к диалогу и монологу. Исследователи согласны относительно того, что диалог является наиболее вероятным источником античной Д., но последующая история философии указывает на существование как диалогической, так и монологической формы Д.; это дало М. М. Бахтину повод утверждать, что «диалектика абстрактный продукт диалога» (Бахтин. 1997. С. 351), и противопоставлять ей свою диалогическую как подлинный диалог. Проблематичным оказывается и широко распространенное и, по сути, правильное представление о Д. как учении о тождестве и различии противоположностей, к-рое, однако, в случае когда оно положено в качестве единственного основания классификации Д., превращает всю историю философии в историю Д.

Термин «Д.» претерпел изменения уже в античной философии; учение о Д. было наиболее глубоко разработано в философии Платона, к-рый рассматривал Д. как знание истины, науку об истинно-сущем бытии, умопостигаемом мире; в философии Аристотеля Д. получает значение вероятностного знания, занимает место между знанием достоверным и ложным и связана с грамматикой и риторикой; начиная с Ксенократа, ученика Платона, возглавившего Академию в 339 г. до Р. Х., автора недошедшего соч. «Изучение диалектики» (см.: *Diog. Laert.* IV 13), философия подразделяется на физику, этику и Д., и это разделение становится характерным для стоицизма, а также нек-рых др. учений, отождествляющих Д. с логикой и принципами познания; в среднем платонизме, у Алкиноя, Д. есть усмотрение сущности вещи и ее свойств: «Диалектика рассматривает то, чем является всякая вещь, сверху вниз — путем разделения и определения и снизу вверх — путем анализа; принадлежащие сущности свойства она рассматривает, идя от менее обще-

го — путем индукции и от более общего — путем силлогизма. Поэтому части диалектики суть разделение, определение, анализ, а также индукция и силлогизм» (Алкиной. Учебник платоновской философии / Пер.: Ю. А. Шичалин // *Платон.* Соч. Т. 4. С. 629). Последующая судьба термина «Д.», используемого то в своем исконном, платоновском значении, то в расширительном, аристотелевском — как теория знания и формальная логика, свидетельствует о разнообразии смыслов, усваиваемых этим термином в связи с теми или иными философскими и богословскими предпочтениями и особенностями культурной эпохи.

Сложности, возникающие в связи с типологизацией Д., заставляют историков философии прибегать к описанию исторических форм Д., для того чтобы избежать ошибочного отождествления внешне похожих, но внутренне различных типов диалектического мышления.

Краткий обзор исторических форм Д. Не требующее специального обоснования утверждение, что европ. традиции Д. восходят к античной философии, оказывается спорным, когда речь заходит об обстоятельствах и времени происхождения Д. Аристотель и *Секст Эмпирик* считали первым диалектиком *Зенона Элейского*; *Диоген Лаэртский* определял Д. как «искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников» (*Diog. Laert.* III 48) и полагал, что «изобретателем диалектики» был *Зенон Элейский* и он же стал «первым сочинителем диалоги»; *Марк Туллий Цицерон* употреблял термин «Д.» в значении логического метода, связывал происхождение Д. с философией софистов, *Сократа* и сократиков, называл мегарика *Диодора Крона* «сильным диалектиком»; *И. Кант* считал «тонким диалектиком» *Зенона Элейского* и относил возникновение Д. к эпохе *Сократа* и софистов; *Гегель* основателем «подлинно объективной диалектики» признавал *Зенона Элейского*; свящ. *Павел Флоренский* истоки античной философской терминологии, в т. ч. термина «Д.», усматривал в древнегреч. мистериях и называл величайшим диалектиком *Гераклита*; *А. Ф. Лосев* связывал возникновение Д. с античным мифом, считал Д. «душою античной философии»,

а первым философским выражением Д. — пифагорейскую школу.

Несмотря на огромную историко-филологическую работу, проделанную совр. исследователями античной философии, нынешнее состояние источников по «досократовской» философии и сложившиеся принципы их толкования делают чрезвычайно трудными к.-л. категорические суждения относительно раннего этапа античной Д. Если связывать возникновение Д. с термином «Д.», то следовало бы сказать, что до философии Платона никакой Д. не было. Др. путь, к-рый может отталкиваться от содержательного или технического определения Д., рассматривая Д. в качестве специфического типа философского конструирования, так или иначе всегда будет иметь в виду диалоги Платона, запечатленную в них традицию античного философского спора и общее понимание им Д. как учения о противоположностях и логико-метафизических отношениях между ними. С этой т. зр. к истории доплатоновской Д. могут быть отнесены: 1) фрагменты *Гераклита* о Логосе, едином и многом: «...из всего — одно, из одного — все» (...καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα — DFV. B10; ФРГФ. B25), «выслушав... Речь (Логос), должно признать, что мудрость в том, чтобы знать все как одно» (DFV. B50; ФРГФ. B26); о противоположностях, их связях, сопряжении и переходе друг в друга: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменявшись, суть те, а те, вновь переменявшись, суть эти» (DFV. B88; ФРГФ. B41; см. также: DK: B8, B49a, B51, B57, B59, B60, B62, B80, B88, B126 и др.); 2) метафизические аргументы *Парменида* в соч. «О природе», доказывающие существование бытия через противоположность — невозможность существования небытия (DFV. B2) и отождествляющие это вневременное и внепространственное бытие (единое) с мышлением (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἔστι νόημα — DFV. B8, «одно и то же — мышление и то, о чем мысль...» — пер. А. В. Лебедева); 3) «аргументы» (апории) *Зенона Элейского*, имеющие характер антиномий, с одной стороны, единого и многого, конечного и бесконечного, делимости и неделимости пространства и времени, с другой — противоположности между





движением как чувственно воспринимаемым фактом и невозможностью его логического (непротиворечивого) описания, между существованием множества воспринимаемых вещей и невозможностью доказать их существование логическим путем и др.; 4) логические исследования «сущего» и «не-сущего» в соч. «О не-сущем, или О природе» софиста Горгия Леонтинского (*Sext. Adv. math.* VII 1. 65–76), непознаваемости «сущего» (*Ibid.* 77–82) и его «неизъяснимости» (*Ibid.* 83–87).

Важнейшей для развития античной Д. и формирования навыков диалектического мышления стала эпоха «греческого Просвещения», связанная с именами Сократа и софистов, когда вместе с рождением в Афинах риторики как искусства построения художественно совершенной речи (Протагор, Горгий) и возникновением гимнасий, школ среднего уровня с преподаванием грамматики и риторики, обнаруживается, что различия, поначалу кажущиеся несущественными в понимании места, роли и цели диалектических построений в философии и риторике, оказываются принципиальными и ведут к их обособлению, а тем самым углубляют существующие противоречия между пониманием Д. как а) метода познания истины в философии, б) средства убеждения в своей правоте в ораторском искусстве и в) метода преподавания философии. Критика ограниченного, софистического назначения риторики представлена в диалоге Платона «Горгий», в котором Д. Сократа, понимаемая как «искусство вести беседу», опирается на всеобщую истину (471d – 472b). Хотя в наст. время трудно однозначно утверждать, стали ли философы-софисты основателями риторики, потому что придерживались воззрений, что истина у каждого своя и что «человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (*DFV.* В1; пер. А. О. Маковельского), или же они стали софистами, потому что преподавали риторику и эристику, и превратили философию в профессию, в общественное дело, тем не менее можно констатировать, что отныне Д. существует в 2 формах — в виде монологичной ораторской речи (написанной или устной) и в качестве диалога и это общая заслуга Сократа и софистов.

Прослышавший «искусным диалектиком», спорщиком и мудрецом Сократ не написал ни одного сочинения; о его диалектическом искусстве ставить своим собеседникам вопросы, обнаруживать в ответах противоречия и, продвигаясь от одного определения к другому, вести исследование понятий по преимуществу этического характера известно в первую очередь по диалогам Платона и сократическим сочинениям Ксенофонта. Диалектический метод Сократа, заключающийся в правильном делении и соединении понятий, в разделении на роды и виды, в использовании индуктивных умозаключений и в определении общих понятий как цели всего логического исследования (см.: *Arist. Met.* XIII 1078b 28–29), если и был близок с формальной стороны к методу, которым пользовались софисты (Протагор и Горгий), то принципиально отличался от него по своему содержанию. Эти различия были обусловлены верой Сократа в существование незыблемой божественной истины; пониманием религиозно-нравственных задач, стоящих перед философией; внутренним единством между познанием и бытием, логикой и этикой; возможностью и необходимостью самосовершенствования как цели человеческой жизни. Понимая задачу пробуждения в людях нравственности посредством диалектического испытания как свое служение богу, Сократ призывал людей заботиться о душе (*Plat. Apol. Socr.* 30a–b; 31a–b), считал, что «от смерти уйти не трудно... а вот что гораздо труднее — уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть» (*Ibid.* 39a–b).

Исключительное место Д. занимает в философии Платона, в высокохудожественных диалогах которого она находит полное выражение и предстает как учение об идеях и вещах, Едином, Уме, Душе космоса и космосе (мире), философско-богословском познании и созерцании истины. Используя предшествующий опыт античного философствования — учения пифагорейцев, Гераклита, Парменида, Сократа и софистов, — Платону удалось разработать такой тип Д., который в качестве одной из 2 традиций стал определяющим в европ. философии и встречается в многочисленных учениях — от неоплатоников до А. Ф. Лосева включительно. Главные черты этого типа Д.,

который сознательно или бессознательно воспроизводился в истории философии в качестве некоего архетипа, предполагают: 1) неразрывную связь Д. с учением об «идеях»; не случайно именно у Платона впервые появляются термины «Д.» и «идея» и получают толкование, которое и в наст. время сохраняет свое значение; 2) понимание Д. как познания истинно-сущего бытия («идей», самой истины); учение об онтологической природе Д., единстве познания и бытия; тождество мышления и бытия; предвосхищение учения о т. н. субъективной и объективной Д.; 3) понимание Д. в смысле восхождения души от земного мира к небесному (к миру идей), от условного к безусловному, от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому миру (*τόπος νοητός*); 4) понимание Д. как богопознания и созерцания душой божественного (горнего) мира, полагающего предел мысленному восхождению человека; учение о непостижимости бога; понимание бога как блага, а нравственной цели человеческой жизни как уподобления богу; 5) истолкование Д. в качестве принципа самой божественной реальности, Единого, которое в отношении к себе и другому («иному») порождает всю иерархию (нисходящих) реальностей; 6) учение об идеях — «образцах» вещей и числах — «пределе» вещей в их отношении к вещам; 7) учение о пути вниз, от «идей» (бытия) к чувственно воспринимаемому миру, от созерцаемого и умопостигаемого мира к самим вещам; 8) учение о «воспоминании» идей — априорном принципе диалектического познания; 9) учение о доказательствах истины и опровержении лжи; 10) учение о логических и метафизических противоречиях; 11) метод дихотомического деления понятий (анализ) и их соединения посредством идеи (синтез), логического деления на роды и виды; 12) диалектический анализ учений о категориях единого и многого, бытия, небытия и становления, движения и покоя, тождественного и иного.

Платоновская концепция Д., имеющая непосредственное отношение к «идеям», менялась и усложнялась вместе с учением об идеях; изначально связанная с логикой, с законами тождества и противоречия, доказательством и опровержением, она вобрала в себя опыт мистического





созерцания умопостигаемого как необходимую предпосылку для объяснения чувственно воспринимаемого мира. Этим обстоятельством обусловлено то многообразие определений Д., к-рое можно обнаружить в диалогах Платона: в «Кратиле» диалектик тот, кто умеет ставить вопросы и давать ответы (*Plat. Cratyl.* 390c), в «Меноне» исследование истины посредством правильно поставленных вопросов наталкивается на антиномию («...человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды искать; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» — *Idem. Men.* 80d–e); эта антиномия, к-рая разрешается ссылкой на авторитет жрецов и жриц, Пиндара и «божественных поэтов», учивших о бессмертии души (хотя в «Федоне» приводятся доказательства ее бессмертия), ведет к определению Д. как «припоминания»; если «душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно... ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать» (*Idem. Phaed.* 81c–d).

Разрабатываемая Платоном концепция знания как «припоминания» или «воспоминания», к-рая в историко-философских исследованиях 2 последних веков включала широкий спектр толкований — от психологического до трансцендентального и феноменологического, в «Федре» раскрыта с важными пояснениями: во-первых, учение о предсуществовании души и созерцании умопостигаемого мира идей рассматривается в качестве обязательного условия рождения человека, вселения души в тело и принятия человеческого образа; во-вторых, подчеркивается религиозно-нравственная сторона диалектического познания, связанного в своих истоках с таинствами. Платон писал: «...душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она

сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» (*Idem. Phaedr.* 249b–c).

В «Федре» Д. определяется как способность «возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» (*Ibid.* 265d), а вместе с тем как «способность разделять всё на виды, на естественные составные части» (*Ibid.* 265e); в «Софисте» Д. присутствует только «искренне и справедливо философствующему», а «диалектическое знание» — это способность «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» (*Idem. Soph.* 253d); способность, к-рая должна быть раскрыта путем 2 видов очищений («из которых один касается души и отличен от того, который касается тела» — *Ibid.* 227c); способность, к-рая, как это с величайшим искусством демонстрирует Платон, опровергая ряд ошибочных тезисов о бытии, позволяет различать бытие и небытие и последовательно выводить 5 родов: бытие, покой, движение, тождественное и иное. В «Пармениде» Платона представлена поразительная по своей виртуозности Д. единого и иного. Рассматривая тщательным образом положения, следующие из диалектического исследования тезиса «если есть единое, то может ли это единое быть многими?» (*Idem. Parm.* 137c), а затем — из противоположного ему антитезиса «каким должно быть иное, если единого не существует?» (*Ibid.* 164b), Платон приходит к выводам, касающимся проблем соотношения (одной) идеи и множества вещей и не упоминаемого в этом диалоге метафизического учения о едином и ином.

В «Филебе» Платон определяет Д. как способность «познания бытия подлинного и вечно тождественного по своей природе» (*Idem. Phileb.* 58a) и подробно рассматривает Д. бытия и становления (*Ibid.* 53d – 65e). В соч. «Государство», к-рое создавалось на протяжении мн. лет, философия отождествляется с Д., а фило-

соф с диалектиком — ему «доступно доказательство сущности каждой вещи» (*Idem. Resp.* VII 534b); задача, стоящая перед Д., — созерцание бытия и всего умопостигаемого (*Ibid.* VI 511c), постижение посредством мышления сущности блага как «вершины умопостигаемого» (*Ibid.* VII 532a–b).

Познание умопостигаемого, по Платону, связано с учением о ступенях диалектического пути (или разделах диалектического метода), к-рые включают: «первый раздел — познание, второй — размышление, третий — веру, четвертый — уподобление. Оба последних, вместе взятые, составляют мнение, оба первых — мышление» (*Ibid.* VII 533e – 534a). Это представление о диалектическом пути, предполагающем, с одной стороны, деление на мышление и противоположное ему мнение, каждое из к-рых в свою очередь делится на ум и рассудок (*Ibid.* VI 511d), веру и уподобление (мнение, представление, воображение), соответствует, с др. (метафизической) стороны, делению на небесный, умопостигаемый мир и земной, чувственно воспринимаемый и далее — разделению каждого из них еще на 2 области. 2 области умопостигаемого отличаются друг от друга как по своему статусу, так и по характеру их познания, если низшая постигается из «предположений» (гипотез-идей), имеющих в своей основе чувственный опыт, то высшая, по Платону, представляет собой постигаемое умом беспредпосылочное начало всего, познание к-рого позволяет понять мир идей, а через него и сам эмпирический мир (космос). Науками, содействующими диалектическому познанию «по предположениям», являются арифметика, геометрия, астрономия, музыка, к-рые вместе с мусическим искусством и гимнастикой необходимы для воспитания и образования философа.

Философия как любовь к мудрости и диалектическое познание истинно сущего невозможна вне любви, поэтому одним из оснований Д. Платона, к-рое им же диалектически обосновывается, является учение о любви; в диалоге «Пир» любовь рассматривается как обязательное условие познания, восхождения от телесных вещей к бестелесным, от имеющих аналогии в чувственном мире к объясняемым только из самих себя.



У Аристотеля Д. приобретает новое истолкование в связи с разрабатываемой им наукой, получившей позднее название «логика», а также вслед. иной трактовки отношений между эйдосами («идеями») и вещами и отличного в сравнении с философией Платона учения об умопостижимом. Создаваемая Аристотелем логика была неразрывно связана с его метафизикой как учением о бытии и познании и решала важнейшие теоретико-познавательные задачи. Аристотелю, к-рый был хорошо знаком со всеми направлениями античной Д., удалось выделить основные логические формы мышления, дать описание законов логики, систематически разработать учения о дедукции и индукции, категорическом силлогизме, доказательствах и опровержении и впервые применить для решения логических проблем средства формализации. В своем главном учении о доказательстве Аристотель отмечал, что «доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство» (*Arist. Anal. prior. I 25b. 29–30*), имея в виду, что логическая правильность вывода из посылок не тождественна достоверности (истинности) вывода; проводил принципиальные различия между аподейктикой, Д. и эристикой и рассматривал: а) аподейктику как доказательное знание, связанное с такими силлогизмами, к-рые строятся на основании (истинных) посылок, обеспечивающих достоверное знание; б) диалектику (к-рая была преимущественно разработана в «Топике») как вероятностное знание, связанное с «диалектическими силлогизмами», к-рые основываются на правдоподобных посылках, мнениях, принадлежащих «всем или большинству людей, или мудрым»; в) эристику в качестве характерных для софистов силлогизмов, состоящих из посылок, кажущихся правдоподобными, но заключающих внутренние противоречия.

По учению Аристотеля, Д., понимаемая в качестве вероятностного знания, выполняет пропедевтическую функцию, поскольку, с одной стороны, она представляет собой исследование («испытание» посредством вопросов) тех «общих начал» для всех наук, к-рые не могут толковаться в качестве достоверных и истинных высказываний, но вместе с тем не заключают в себе противоречия; поэтому общие начала «необхо-

димо разбирать на основании правдоподобных положений в каждом отдельном случае, а это и есть [задача], свойственная диалектике или наиболее близкая ей. Ибо, будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений» (*Arist. Top. 101a 39 — 101b 4*); с другой — Д. может установить ложность исходных высказываний, в частности софистических утверждений. Диалектическое исследование, отмечал Аристотель, «полезно для трех целей: для упражнения, для устных бесед, для философских знаний» (*Ibid. 101a 25–37*); для последних «оно полезно потому, что, когда возможно сомнение [в правильности] той или другой стороны, нам легче будет замечать в каждом отдельном случае истинное и ложное» (*Ibid. 101a 25–37*). В «Топике» Аристотель различал 2 типа доказательств — диалектическое наведение (как способ восхождения «от единичного к общему») и силлогизм; весьма подробно разработал «топы» (общие места) для всех умозаключений и специальные логические средства (кн. VIII) для анализа правдоподобных умозаключений, однако тем самым не были упразднены различия, лишь кажущиеся несущественными, между «философом» и «диалектиком» (*Ibid. 155b 7–15*), между знанием аподейктическим (истинным) и диалектическим (правдоподобным), притом что и у Платона имелось специальное учение о «правдоподобном» (вероятностном) знании, к к-рому он прибегал, когда речь шла о вопросе, есть ли душа у бога, или о «правдоподобном мифе» в космологии.

Стоики, по Диогену Лаэртскому, делили логику на Д. и риторику, понимали Д. как «науку правильно спорить при помощи рассуждений в виде вопросов и ответов (поэтому ее определяют также как науку об истинном, ложном и ни том, ни другом)»; саму Д. делили «на две области: означаемое и звук» и начинали с учения о звуке, к-рое включало знание о природе звука, его отношении к слову, о составе слова и отношении к речи, о частях речи и ее достоинствах; «область означаемого» у стоиков делилась «на разделы о представлениях и о возникающих из них суждениях, о подлежащих и сказуемых, о прямых и обратных высказываниях, о родах и видах, о рассуждениях, свертываниях и умозаключениях и, наконец, о софизмах...»

(*Diog. Laert. VII 41–43*). Наряду с вкладом в развитие логики выдающимся достижением стоиков в теории познания является их учение о представлении (см. комментарий А. А. Столярова в кн. «Фрагменты ранних стоиков». Т. 1. С. 25–35).

Скептики, отрицая возможность построения к.-л. положительного философского учения, разработали «тропы» (Энесидем, Агриппа), тщательно продуманные аргументы для опровержения учений догматиков, близкие по своему характеру к диалектическому исследованию противоположностей. Секст Эмпирик, завершающий традицию существовавшей с кон. IV в. до Р. Х. скептической философии, в соч. «Три книги пирроновых положений» писал, что для догматиков «диалектика есть наука силлогистическая, индуктивная, определяющая и разделяющая» (*Sext. Pyrrh. II 213*), а также та, к-рая с помощью «доказывающих рассуждений» различает истинное и ложное и ни то ни другое (адиафора) (*Ibid. II 247*).

Цицерон — автор небольшого соч. «Топика», в к-ром в доступной форме обсуждаются нек-рые вопросы Д. Аристотеля и стоиков; по словам *Бозция*, в этом сочинении Цицерон рассматривал Д. Аристотеля «как искусство нахождения и искусство суждения» (*Boetius. Consol. I*) и тем самым объединял учение Аристотеля о «правдоподобном знании» с силлогистикой. В «Тускуланских беседах» Цицерон отмечал, что Д. (или логика) — это «третья часть, пронизывающая собою и все остальные части философии: она дает определения вещам, разделяет роды, связует последовательности, делает выводы, различает истинное и ложное — это наука о способах рассуждения» (*Cicero. Tusc. disp. V 72*).

На закате римско-эллинистической философии и всего античного миросозерцания возрождается интерес к учениям Платона и Аристотеля, к подробному комментированию их трудов, в особенности связанных с логикой и Д. (Александр Афродисийский, Порфирий, Ямвлих, Прокл, Дамаский, Симпликий и др.); учение Платона о Д. находит оригинальное отражение в самостоятельных построениях Плотина, Прокла и др. неоплатоников. В трактате Плотина «О диалектике» (*Plot. Enn. I 3*) она рассматривается в соответствии с установленным уже



у Платона образом, предполагающим связь между Д., идеями и умопостижимым. Д., по Плотину, это «способность давать в логосе [мысленное и словесное] определение каждой вещи... отказавшись от блуждания в области чувственного, она утверждается в области умопостижимого. Она пользуется Платоновым делением для различения идей, равно как и для определения смысловой единичности, пользуется им, далее, для [установления] первых родов [сущего], мысленно сочетая их, пока не пройдет всю область умопостижимого, и снова расчленив их, пока не дойдет до первоначала» (Ibid. I 3, 4–5; пер. А. Ф. Лосева). Это определение Д. Плотина аналогично построению самой его философии, если двигаться «снизу вверх», от мира к мировой душе, к идеям божественного Ума и далее к первосущности — Единому; вместе с тем оно соответствует обратному порядку, пути «сверху вниз», — эманации всего сущего из Единого (как «чистого единства») к Уму (как «единству во множестве» или единству идей), к мировой душе, миру и отдельным вещам и людям. Др. крупнейший представитель неоплатонизма, *Прокл*, в «Первоосновах теологии» диалектически разработал учения о Едином в его отношении ко многому, богам и числам, Уму и душе; в соч. «Платоновская теология» осуществил диалектическую реконструкцию теологии и философии мифологии Платона; написал к диалогам Платона «Тимей» и «Парменид» и др. обширные комментарии, основу к-рых составила Д. во всем многообразии ее содержания и богатстве функций.

Учения о Д. проникают в труды энциклопедического характера, приобретают общекультурный характер: Марк Теренций Варрон в не дошедшем до наст. времени соч. «О девяти науках» (*Disciplinarum libri IX*) противопоставлял свободные искусства (*artes liberales*), к-рые вместе с Д. составляли традиц. 7 наук, а также архитектуру и музыку несвободным искусствам (*artes illiberales*), занятиям несвободного человека, раба; Марциан Капелла в своей энциклопедии «О браке Филологии и Меркурия» (*De nuptis Philologiae et Mercurii*) излагал (в порядке, еще принятом Платоном в «Государстве») содержание «семи свободных искусств» (кн. 3–9), включающих Д. (кн. 4), к-рую он склонен был толко-

вать как учение о языке и речи; Флавий Магн Аврелий Кассиодор написал «Институции» (Наставление в науках божественных и светских), во 2-й части — «О свободных искусствах и дисциплинах» — рассматривалась Д.; Исидор Севильский, автор «Этимологии» (или *Origines*; Начала), труда, 2-я кн. к-рого называлась «О риторике и диалектике», из нее последующие века черпали представление об античной Д.

Важное значение для развития философии и богословия на Западе, в особенности в средние века в связи со спорами об универсалиях, имели переводы Мария *Викторина* и Боэция на лат. язык логических сочинений Аристотеля и сочинения Порфирия «Введение к «Категориям» Аристотеля», а также комментарии к «Введению...» и др. переведенным сочинениям. Викторин перевел «Категории», «Об истолковании», нек-рые сочинения Плотина и Прокла, написал «*De syllogismis hypotheticis*» (О гипотетических силлогизмах); Боэций перевел основной корпус логических сочинений Аристотеля (среди проч. — «Топику»), написал ряд логических сочинений, в т. ч. «*De differentis topicis*» (О топических различиях), в к-ром обсуждались вопросы, имеющие отношение к Д., понимаемой по Аристотелю в его «Топике».

Вопрос о степени влияния античной логики и Д. на христ. богословие Зап. и Вост. Церквей в их историческом развитии остается предметом научных дискуссий. К числу упрощенных решений этой проблемы относятся распространенные представления о логике Аристотеля как о всецело сформировавшей мысль и культуру Запада и Д. Платона и неоплатонизма, определивших христ. богословие Востока, а также взгляд на характер богословия периода Вселенских Соборов как сложившегося исключительно под непосредственным влиянием греч. умознания. В этой связи необходимо иметь в виду, что папы Иннокентий III и Григорий IX запрещали изучение «Метафизики» Аристотеля, а платонизм подвергался сорбному осуждению на Востоке. Др. крайность — отрицание вообще к.-л. влияния античной Д. и логики на христ. богословие, вопреки тому факту, что отцы и учителя Церкви были людьми сведущими в философской терминологии и Д. и поль-

зовались этими средствами для изложения или обоснования христ. учения в богословии, а также в апологетических целях.

Блж. *Августин* в соч. «Против академиков» обличал скептицизм Новой академии и обращался к Д. (*Aug. Contr. acad.* III 13), понимаемой как часть философии, которую «может знать каждый». В кратком изъяснении Д. он сводил ее содержание в основном к логике, отмечал необходимость придерживаться закона непротиворечия и учения о силлогизме, позволяющего опровергать софистические и ложные выводы (*Ibidem*). О Д. блж. Августин писал и в соч. «О порядке» в связи с «семью свободными искусствами», называл Д. «наукой наук», «она учит учить, она же учит учиться: в ней обнаруживает себя разум и показывает, что он такое, чего хочет, что может» (*Idem. De ord.* II 13. 38); во 2-й кн. «*De doctrina christiana*» (О христианском вероучении) блж. Августин рассматривал Д. в качестве науки, помогающей понять Свящ. Писание.

Диалектический способ мышления, близкий к способу мышления платоников, с противопоставлением апофатического катафатическому, сущего не-сущему, света тьме, знания незнанию, характерен для автора «Ареопагитик», оказавших огромное влияние не только на вост. богословие — преподобных *Максима Исповедника*, *Иоанна Дамаскина* и др., но и на зап. богословие и философию, в особенности на учения *Иоанна Скота Эриугены* и *Николая Кузанского*.

Прп. Иоанн Дамаскин, автор кн. «Источник знания», в к-рую входят «Философские главы», получившие наименование «Диалектика», писал в предисловии: «...прежде всего я предложу то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов, зная, что если есть что-либо благое у них, то оно даровано людям свыше от Бога» (*Ioan. Damasc. Dialect. Praef.*; рус. пер.: 2002. С. 52). Исследователями «Диалектики» в целом решен вопрос относительно эллинских источников, к-рыми пользовался прп. Иоанн Дамаскин; из 58 глав книги в 40 излагаются «Категории» Аристотеля и «Введение к «Категориям» Аристотеля» Порфирия. Несмотря на свой компилятивный характер, имеющиеся повторы (напр., 6 определений философии в гл. 3, а затем в гл. 56), «Диалектика» представляет собой





полезное учебное пособие с большим количеством упоминаемых терминов: философско-богословских, логических и грамматических. Хотя трудно представить меру самостоятельности прп. Иоанна Дамаскина в этой части книги, тем не менее очевидно, что «Диалектика» несводима к одним эллинским источникам и содержит главы «Об ипостаси», «О лице», «О воипостасном» со ссылками на св. отцов.

Иоанн Скот Эриугена, испытавший влияние вост. богословия (прп. Максима Исповедника, свт. Григория Нисского и др.), в соч. «De divisione naturae» (О разделении природы) понимал Д. как имеющую онтологическое основание в самом сущем, а вместе с тем как «искусство», в основе к-рого — умение разделять на роды и виды (*Eriug. De div. nat. I 44, 486В*). А. И. *Бриллиантов* отмечал, что идею «разделения природы» и терминологию Эриугена «заимствовал» не у Аристотеля, а у прп. Максима (*Бриллиантов. 1898. С. 257*).

В философии и теологии средних веков термин «Д.» означал то же самое, что логика. Превращению философского термина «Д.» в одно из привычных слов для образованного человека периода средних веков способствовали сложившиеся в поздней языческой античности принципы гуманитарного образования, к-рые предполагали изучение философии и Д.; они были унаследованы сначала Византией, где вместе с Д. изучались метафизика и «первая философия» (богословие), а затем начиная с IX в. использованы в лат. монастырских школах Зап. Европы: в тривиуме (*trivium*), включавшем изучение «словесных наук» — грамматики, Д. (на основе лат. перевода «Категорий», «Об истолковании» Аристотеля и «Введения к «Категориям» Аристотеля» Порфирия) и риторике, и в квадривиуме (*quadrivium*), науках о числе — арифметике, геометрии, астрономии и музыке. Концепцию «семи свободных искусств» как философского восхождения к Богу развивал в эпоху т. н. Каролингского возрождения *Алкуин*. «В XI в., — писал Э. Жильсон, — философия сводилась к «диалектике» Аристотеля. Ни физика, ни антропология, ни метафизика, ни чисто рационалистическая мораль не были известны людям той эпохи. Понять священный текст означало

прежде всего найти его смысл с помощью ресурсов, которыми владел диалектик» (*Жильсон. 2004. С. 183*). Представитель ранней схоластики *Беренгар Турский*, склонный к рационализму, с помощью диалектического анализа пытался толковать таинство Евхаристии и был дважды осужден Соборами католич. Церкви. П. *Абеляр*, стоявший на т. зр. концептуализма в разгоревшемся споре о природе универсалий, в соч. «Диалектика» обсуждал логическую проблематику, в основном связанную с «Категориями» Аристотеля и комментариями Порфирия и Боэция; в трактате «Возражение некоему невежде в области диалектики» Абеляр обосновывал правомерность использования Д. как метода исследования Свящ. Писания ссылками на блж. Августина и толкованием евангельского стиха «В начале было Слово...» (Ин 1. 1), в к-ром усматривал оправдание Д. как причастной к Самому Слову Божию и Премудрости Божией. Любовь к Д. Абеляр обнаружил и в антитетической по своему характеру кн. «*Sic et non*» (Да и нет). *Бернард Клервоский*, один из суровых критиков богословских заблуждений Абеляра, осуждал его за пристрастие к «игре в диалектическое искусство» (*Bernard. Clar. Contr. Abaelard. I 1*). Господство Д. в схоластике, несмотря на критику рационализма в мистике, продолжалось в различных формах по XIII в. включительно.

Философия эпохи Возрождения, проникнутая пафосом отрицания средних веков, не отличалась самостоятельностью построений, схоластикой, изощренной в логических тонкостях и дистинкциях, она пыталась противопоставить заимствованные из античности учения неоплатонизма, эпикуреизма, скептицизма и др. Критика схоластики, нередко отождествлявшейся с логикой Аристотеля и называвшейся «Д.», возможно, стала одной из причин малой популярности этого термина даже в возрожденческом неоплатонизме, к-рый (за исключением Николая Кузанского) воспроизводил внешние формы, но не дух философии Плотина и Прокла.

Одним из характерных образцов возрожденческой критики аристотелизма и схоластики был трактат Лоренцо *Валлы* с претенциозным названием «*Repastinatio dialectice et philosophiæ*» (Перекапывание (пере-

смотр) всей диалектики), к-рое не оправдывалось содержанием трактата, поскольку вся критика была направлена на развенчание «возвеличенной» личности Аристотеля и тех, кто, не зная ни греч., ни родного языка, возвеличивали его; в остальном работа свелась к краткому изложению общих положений аристотелевской логики по Боэцию с попытками прояснить значение греч. терминов и сомнительными новшествами относительно переименования посылки силлогизма. В разъяснении терминов «Д.» и «логика» автор считал, что они своим происхождением обязаны слову *λέγω*, «что означает «говорю»», и ссылался на объяснение термина «логика» у Цицерона (*Cicero. Tusc. disp. III 1. 1–2*). Критику схоластики и логики Аристотеля продолжили столетие спустя Х. Л. *Вивес* в соч. «*Adversus pseudodialecticos*» (Против диалектиков) и П. де ла Раме в соч. «*Institutiones dialecticae*» (Установление диалектики).

К выдающимся диалектическим построениям этой эпохи принадлежит философия Николая Кузанского с ее основополагающим «принципом совпадения противоположностей» (*principium coincidentiae oppositorum*). На формирование учения Николая Кузанского большое влияние оказали философия Платона, неоплатоников и Эриугены, блж. Августин и вост. богословие, и хотя термином «Д.» он практически не пользовался, а логика рассматривалась всего лишь как способность разума к умозаключениям, тем не менее его диалектическое мышление обнаруживается в ряде аспектов: 1) в системе все-единства, понимаемого как единство единого и многого — в формуле «Бог во всем, так что все — в Нем» (*Николай Кузанский. Т. 1. С. 110*), конкретизируемой как триединство Ипостасей в Пресв. Троице, неслиянное единение во Христе «нетленной истины человечности с Божественной личностью как своей ипостасной основой» (Там же. С. 163), единение в Церкви, «собрание многих в едином» (Там же. С. 179), единство природы (или «свернутое единство» — Там же. С. 129) и др.; 2) в единстве бытия и познания: понимая человеческий интеллект как подобие Божественного интеллекта и наделяя его свободой, Николай Кузанский рассматривал человеческое познание как процесс, параллельный Божествен-





ному творению («Как Бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства», и тем самым человек «творит подобия подобий Божественного интеллекта» — Там же. Т. 2. С. 99); 3) в характере поставленных проблем и способах их решения — единое и иное, максимум и минимум, абсолютная действительность и абсолютная возможность, знание и незнание и др.; 4) в учении о типах умопостигаемого в их отношении к познанию: отличая дискурсивный разум (*rationi discurrenti*) как способный устанавливать противоположности от сферы интеллекта, в к-рой «умозрение... постигает совпадение единства и множества» (Там же. С. 18), Николай Кузанский отмечал, что «Бог превосходит совпадение противоположностей (*contradictorium*), ибо Он, по Дионисию, противоположность противоположному (*oppositum oppositio*)» (Там же). В. Ф. Асмус писал о мистическом смысле этого учения, что «в идеальной сфере единства все противоречия исчезают, и логический «запрет противоречия» просто неприложим там, где мы из области раздельного существования противоположностей переходим в высшую, опять-таки идеальную, сферу единства» (Асмус. 1971. Т. 2. С. 433).

Учения о совпадении противоположностей, единстве максимума и минимума, свертываемости и развертывании и нек-рые др. можно найти в близкой к пантеизму философии Дж. Бруно, родившегося почти спустя век после смерти Николая Кузанского.

В начальный период развития новоевроп. философии по причине все еще недостаточных знаний об античной философии схоластика, логика и Д., если и различались между собой, то редко. Этим можно объяснить то обстоятельство, что Ф. Бэкон нелюбимой Д., к-рая, по его мнению, сводится к «круговращению силлогизмов» (Т. 2. С. 44), противопоставлял исследования и «изобретения искусств». Р. Декарт в «Правилах для руководства ума» отмечал, что аристотелевский силлогизм представляет собой всего лишь формальный вывод на основании уже имеющегося знания, поэтому «общепринятая диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину

вещей» (Т. 1. С. 110). Т. Ёббс не делал различий между диалектиками и схоластами. П. Гассенди написал обширный трактат «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом...». В 1-й кн. этого труда подвергаются не всегда обоснованной критике отдельные сочинения, учения и положения Аристотеля, к-рому противопоставляется Платон, отмечаются ошибки в истолковании Аристотеля араб. комментаторами и некритическое восприятие этого толкования схоластикой; Гассенди приводил длинный список отцов и учителей Церкви, в т. ч. католич., осуждавших учение Аристотеля (*Тертуллиан*, св. *Ириней* Лионский, мч. *Иустин Философ*, блж. *Иероним Стридонский*, свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, блж. *Августин*, блж. *Феодорит*, еп. Кирский, свт. *Григорий Богослов*, *Альберт Великий*, *Фома Аквинский*, *Иоанн Дунс Скот*), и высказывал твердое убеждение, что для понимания христ. таинств Крещения, Брака и др. не нужны аристотелевские «принципы» и «термины», к-рые были «введены в теологию» (С. 78). Во 2-й кн. Гассенди утверждал, что Д. (аристотелевская) «бесполезна», «ничего не дает для различения истинного и ложного», имеет очень мало отношения к научным достижениям; обличал учение Порфирия о невозможности существования акциденций вне субъекта («...между тем по нашей евхаристической вере акциденции существуют вне субъекта» — С. 218) и в своей критике отрицал ценность разделения на роды и виды, 10 аристотелевских категорий, неправомочность разделения на субстанцию и акциденцию и др. Г. В. *Лейбниц*, соглашаясь с теми философами и логиками Возрождения и Нового времени, к-рые считали, что необходимо освободить философский язык от засилья схоластических терминов и сущностей, вместе с тем выступал против тех, кто отрицают Д. как «определенные предписания искусства мышления» (Т. 3. С. 91).

И. Кант в своей философии возродил Д., связанную с ее античными истоками и традициями. Это возрождение, сохраняющее конструктивное единство между Д., учением об идеях и умопостигаемым миром, получает новое, глубокое обоснова-

ние и новый смысл в связи: 1) с основополагающим принципом философии, что не «наши знания должны сообразоваться с предметами», а, напротив, «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (Т. 3. С. 87); 2) с разделением мира на «феномены», «вещи для нас» — пространственно-временной мир, природу и «ноумены», «вещи в себе» — умопостигаемый мир, существующий вне времени и пространства; 3) с учением о трансцендентальном субъекте познания, к-рое включает трансцендентальную эстетику (учение об априорных принципах чувственности) и трансцендентальную логику (учение о принципах чистого мышления) с ее разделением на аналитику (учение о началах чистого рассудочного знания) и Д. (как учение о разуме и критику «диалектической видимости»); 4) с разделением познания как имеющего опытный характер (в синтезе чувственности и рассудка на основе трансцендентального единства самосознания) и как внеопытного, связанного с теоретическим разумом, использующего категории рассудка за пределами их возможного опытного применения; 5) с разделением разума на теоретический и практический, с их областью компетенции, в 1-м случае в отношении к природе (необходимости), во 2-м — к нравственному миру и религии (свободе).

Учение о разуме и Д. Кант строил на основе теории идей, отмечая определенное сходство между своей концепцией и учением Платона, поскольку в них идеи не имеют непосредственного отношения к вещам, но составляют цель теоретического разума, а в нравственности, выступая в качестве идеи добра, связаны с законодательным характером практического разума (Там же. С. 353). Однако сходство Канта с Платоном в учении о Д. имеет ограниченный характер: Кант близок к аристотелевскому толкованию Д., а порой и к софистическому. Кант не рассматривает Д. как учение об истине, не разделяет принципа тождества бытия и мышления, различает логическое основание вещи и ее реальное основание. Понимание Д. у Канта как учения о «диалектической видимости», возникающей в силу использования разума за границами его сверхопытного применения, по преимуществу носит отрицательный характер, указывает на возможные





ошибки разума, обозначает границы, к-рые разум не должен переходить, чтобы избежать заблуждений. Кант писал, что необходимо «остерегаться амфиболии, превращающей вашу идею в мнимое представление об объекте, эмпирически данном и, следовательно, познаваемом согласно законам опыта» (Там же. С. 446).

Рассматривая разум в его стремлении к всеобщности знания через «понятие безусловного», к-рое содержит в себе основание синтеза обусловленного, Кант вводит понятие «абсолютно безусловного» по отношению к «трансцендентальным идеям», что позволяет разделить их «на три класса: из них первый содержит в себе абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта, второй — абсолютное единство ряда условий явлений, а третий — абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще» (Там же. С. 363). Исследуя эти идеи в качестве выводов из диалектических умозаключений, Кант относит первое из них к паралогизмам чистого разума, второе — к антиномиям чистого разума, третье — к идеалу чистого разума. Анализ паралогизмов чистого разума приводит Канта к мысли, что душа не может рассматриваться в качестве феномена и рациональная теология в качестве науки невозможна, тем самым претензии диалектического умозаключения на достоверность необоснованны.

Исследование 4 космологических антиномий составляет центральное звено учения Канта о Д. Антиномии Канта построены на доказательствах тезиса и противоположного ему антитезиса и представлены следующим образом: «1. (Тезис) Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве; (Антитезис) Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен, как во времени, так и в пространстве. 2. (Т) Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое и то, что сложено из простого. (А) Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого. 3. (Т) Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную при-

чинность (Causalität durch Freiheit). (А) Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы. 4. (Т) К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно необходимое существо. (А) Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне мира, как его причины» (1907. С. 266–281).

Диалектический характер тезисов и антитезисов Кант усматривал, во-первых, в том, что эти «умствующие положения» выходят за границы опыта и соответственно не могут быть опровергнуты им, во-вторых, «каждое из них не только само по себе свободно от противоречий, но и даже находит в природе разума условия своей необходимости; однако, к сожалению, и противоположное утверждение имеет на своей стороне столь же веские и необходимые основания» (Т. 3. С. 400). В своей трансцендентальной антитетике, в к-рой рассматривается диалектический характер противоречий между тезисом и антитезисом и причины их возникновения, Кант приходит к следующим результатам: 1) в первых двух «математических» антиномиях тезис и антитезис ложны; в двух других (3 и 4) «динамических» антиномиях истинны и тезис и антитезис, но в различных отношениях тезисы и антитезисы могут быть разведены, а само противоречие оказывается «трансцендентальной видимостью»; 2) происхождение антиномий, в к-рые впадает человеческий разум, связано с присущей разуму метафизической потребностью мыслить безусловное (Абсолют, вещи в себе) согласно основоположению: «...если дано обусловленное, то дана и вся сумма условий, т. е. безусловное, благодаря которому единственно возможно было обусловленное» (1907. С. 257). Но, продвигаясь от обусловленного к безусловному путем «регрессивного синтеза» и пытаясь мыслить мир в целом как «абсолютное единство ряда условий явлений», теоретический разум запутывается в противоречиях, применяя рассудочные понятия, предназначенные для познания вещей для нас («обусловленного»), в качестве средств для познания вещей в себе («безусловного»); в отношении к математическим антиномиям это означает, что «мир не есть безусловно целое, и потому он не обладает ни бесконечной, ни конечной величиной» (Т. 3. С. 460);

3) разрешение антиномий и объяснение причин их возникновения возможны с помощью трансцендентального идеализма, различающего познаваемые в опыте «вещи для нас» (феномены) и недоступные опыту и потому непознаваемые теоретическим разумом «вещи сами по себе» (ноумены); 4) существование антиномий является «косвенным доказательством» трансцендентальной идеальности явлений; 5) рациональная космология в качестве науки невозможна.

В учении о трансцендентальном идеале, к-рое завершает исследование 3 диалектических умозаключений, Кант приходит к выводу: невозможно средствами теоретического разума доказать существование Бога, но невозможно доказать и Его несуществование, тем самым определяется граница между теоретическим разумом в его регулятивном применении (Там же. С. 569–591) и практическим разумом, для к-рого существование Бога, души и бессмертия являются постулатами веры.

Д. Канта, связанная непосредственно с учением о разуме, не исчерпывается последним, диалектические идеи характерны для учений об аналитических и синтетических суждениях как делении и связывании понятий, об априорных формах и эмпирическом содержании в понимании природы опыта, о принципах построения системы категорий рассудка, о синтезе чувственности и рассудка; исследователи отмечают, что все 3 «Критики...» завершаются темой Д.

Диалектические конструкции и идеи встречаются и у «немецких романтиков», в философии И. Г. Гамана, в учении И. Г. Фихте о противопоставлении «я» и «не-я», о свободе и необходимости и др.

В философии Гегеля Д., впервые со времен Платона, занимает центральное место. Само употребление термина «Д.» по отношению к Абсолюту, идее, духу, категориям бытия и познания, сознания и самосознания, религии и истории, гос-ва и права, науки и искусства, природы свидетельствует не только о многообразии функций и значений, усваиваемых Гегелем Д., но и об универсальном ее характере. У Гегеля Д. выражает суть его философствования, лежит в основании его понимания и познания бытия, неразрывно связана с принципами построения





философии как системы наук, обеспечивает внутреннее единство системы и метода.

К существенным определениям Д. Гегеля, имеющей онтологический характер, относится то, что это Д. сознания и самосознания, изнутри определяемых как отношение объекта и субъекта и обнаруживаемых в качестве объективной и субъективной Д. (логики). Такое понимание Д. уже заключается в самом толковании Абсолюта у Гегеля как «субстанции» и равным образом как «субъекта». В этой двойственности Абсолюта как единства тождественного и нетождественного в свернутом виде присутствует в качестве исходного пункта диалектического развития вся цепочка последующих логических определений, развертываемых в абсолютном духе и абсолютной идее; Гегель писал: «Как субстанция и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность, дух есть неизменная и незыблемая основа и исходный пункт действия всех и их конечная цель (Zweck und Ziel) как мысленное «в себе» всех самосознаний» (1959. С. 234).

К важнейшим особенностям самой структуры диалектического мышления, согласно Гегелю, принадлежит заимствованный из кантовского учения о рассудке принцип соединения категорий (когда 1-я и 2-я соединены с 3-й того же класса), усовершенствованный Гегелем в качестве «триады» и используемый во всех без исключения его построениях. Понимание триады в качестве тезиса, антитезиса и синтеза («бытия в себе», «бытия для другого» и «бытия в себе и для себя») сделало возможным в рамках философии сознания и самосознания функционирование Д. субъекта и объекта, сознания и предмета в их отношениях друг к другу.

Принцип триады был использован Гегелем для построения философской системы, к-рая по замыслу автора была аналогом самого триадического устройства сущего; окончательно сложившейся системе наук у Гегеля (логика, философия природы и философия духа, со всеми возможными разветвлениями) соответствует развитие абсолютной идеи, к-рая в качестве божественного мышления (разума, логоса), существующего «в себе» (до времени и пространства), «отчуждала» себя в природу, «в бытие для другого», а затем в духе, высшей формой к-рого был аб-

солютный дух, возвращалась к своей божественной основе, становилась «бытием в себе и для себя», завершая в абсолютном знании (в формах искусства философии и религии) пройденный человечесеством исторический путь.

В свою очередь составляющие этой большой триады делятся на новые триады: логика — на учения о бытии, сущности и понятии; философия природы — на механику, физику и органическую физику; философия духа — на субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Это деление также предполагает последующее деление: напр., религия, входящая в триаду абсолютного духа, включает «естественную религию», «религию духовной индивидуальности» (греческую и римскую) и как завершение религиозно-исторического процесса — абсолютную религию, христианство как религию Откровения и полноты Истины.

Др. конструктивная и одновременно содержательная особенность Д. Гегеля связана с соотношением триады и круга. В отличие от Платона, прибегавшего в своих построениях к треугольникам, Гегель в круге видел идеальную форму выражения триады с ее принципом соединения и «снятия» противоположностей.

В «Феноменологии духа», к-рую можно рассматривать как первую попытку построения системы философии, а вместе с тем как величайшее сочинение Гегеля, построение научной системы ставится в связь с целым: «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие» (1959. С. 10). В «Науке логики», к-рая была задумана как продолжение начатого в «Феноменологии духа» пути, Гегель писал: «Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг... Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определенности и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также и в каждом из них в отдельности» (1970. Т. 1. С. 100). Система философии Гегеля как учение об абсолютной идее в ее развитии от божественного мышления к природе и к абсолютному духу и

есть это «целое, состоящее из кругов», вместе с тем этот круг в качестве символа соединения начала и конца выражает основную направленность учения Гегеля — философии всеединства и богочеловечества, понимаемого как соединение человечества с Богом. Принцип тождества бытия и мышления, основополагающий в учении Гегеля, в своем диалектическом осуществлении тоже представляет собой круг, а вместе с тем триаду.

Проблемы Д., природы диалектического мышления, отношения Д. и формальной логики, разума и рассудка обсуждались Гегелем неоднократно. В «Науке логики» он пытался на примере кантовского решения проблемы категорий показать, что природа мысли в ее чистой и не искаженной логическими ошибками форме диалектична (1972. Т. 3. С. 299–304), что тезис, «всеобщее первое, рассматриваемое само по себе, оказывается иным по отношению к самому себе» (и тем самым непосредственное определение становится опосредствованным «во втором» — антитезисе); что возникшее «второе» как отрицание «первого», или «иное первого», «содержит внутри себя определение первого» (Там же. С. 299). Рассматривая вопрос о характере отношений между 1-м и 2-м определениями, Гегель отмечал, что исходное определение (само «непосредственное») аналитично, а его отрицание синтетично как «соотношение различного, как такового, со своим различным» (Там же. С. 301); что 3-й момент триады — отрицание отрицания, синтез, есть возвращение к себе; «как снимающее себя противоречие эта отрицательность есть восстановление первой непосредственности, простой всеобщности» (Там же. С. 302); это «понятие, реализовавшее себя через инобытие, слившееся с собой через снятие этой реальности и восстановившее свою абсолютную реальность, свое простое соотношение с собой. Этот результат есть поэтому истина» (Там же. С. 303) и «как возвратившееся в себя и тождественное с собой целое вновь сообщил себе форму непосредственности» (Там же), тем самым он становится исходным пунктом для новой триады. В «Энциклопедии философских наук» Гегель писал: «Логическое по своей форме имеет три стороны: α) абстрактную, или





рассудочную; β) диалектическую, или отрицательно разумную; γ) спекулятивную, или положительно разумную» (1975. С. 201). Эти принципы диалектического мышления были положены Гегелем в основание его учения об абсолютной идее как диалектически развивающемся процессе, они объясняют характер и природу дедуцирования всей системы категорий в учении о божественном мышлении (логике). Полагаемые в качестве онтологических определений, они не только являются замыслами Бога (божественного мышления) о мире, но вместе с тем имеют характер априорных форм, определяющих возможность познания в человеческом сознании и самосознании природы, истории и самого божественного мышления.

Понимание Гегелем Д. как опыта конкретного исследования определенной предметной области через постижение противоположностей в их единстве, используемые в разработке философского учения принципы — восхождения от абстрактного к конкретному, единства логического и исторического и др. — придают диалектическому учению Гегеля строго научный, непрерываемый характер и тем самым скрывают ряд его сомнительных предпосылок — отождествление божественного и человеческого мышления, делающее возможным рассуждать о внутрибожественной жизни изнутри, с «точки зрения Бога» (позиция, невозможная для Канта); объяснение многообразного по своему таинственному существу и формам выражения бытия как некой иллюстрации лежащего в его основании процесса движения диалектических категорий; утопический и мистический характер Д., с одной стороны объясняющей начала человеческой истории (и грехопадения) через незнание, требующей в опыте познания преодолеть различия между сознанием и предметом сознания, с другой — через осуществленное, или абсолютное, знание упраздняющей человеческую историю, спасающей человечество его собственными силами и достигающей Царства Божия уже здесь на земле.

Ф. Д. Шлейермахер, автор кн. «Dialektik» (Диалектика), в своем философском воззрении исходил: а) из идеи абсолютного единства Бога в Его отношении к миру как лестнице нисходящих реальностей,

включающих противоположности идеального и реального, и б) из понимания «единства» как выражения связи Бога с миром и человеком и возможности восхождения в религ. переживании к Богу как единству бытия и мышления. С именем Шлейермахера связаны один из лучших переводов Платона на нем. язык, издание и исследование его сочинений.

Гегелевское разделение на объективную и субъективную Д. стало предметом критики, но в пределах самой этой схемы. С. Киркегор критиковал Д. Гегеля за ее объективистский и вещный характер и противопоставлял ей Д. человеческого существования, «качественную диалектику», опирающуюся на субъективное, личностное переживание истины перед лицом Бога. Эту мысль от Киркегора восприняла и положила в свое основание в XX в. диалектическая теология (К. Барта), противопоставлявшая субъективное понимание веры и истины веры объективистскому их истолкованию в религии. В своих философско-теологических сочинениях «Philosophische Brösmen» (Философские крохи) и «Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brösmen» (Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам») Киркегор рассматривал Д. человеческой субъективности (Innerlichkeit) в ее связи с 3 основными формами мировоззрения: эстетическим (когда Д. выносится вовне, обнаруживается в отношении к миру), этическим (опирающимся на внутреннюю Д., но не захватывающую «самость» (Selbst), основу индивидуальности, и потому не препятствующую ее самоутверждению) и религ., к-рое в своей диалектической парадоксальности не только соединяет противоположности «время» и «вечность» и использует разум, который, сталкиваясь с непостижимым, обращается против самого себя и заставляет христианина вопреки разуму верить в Бога, но и делает человеческую субъективность исполненной внутренних противоречий — между вечным и временным, блаженством в вечности и отношением к историческому миру (Historischem) и др. (S. 776–781).

Л. Фейербах отвергал гегелевское понимание Д., полагая, что его диалектический метод настолько связан с его метафизической системой, что принятие метода с необходимостью

ведет к воспроизведению самой системы Гегеля. В работе «Основные положения философии будущего» Фейербах, рассматривая нек-рые темы буд. антропологической философии, учения о любви человека к человеку, писал, что «истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собою, это диалог между Я и Ты» (Т. 1. С. 203).

К. Маркс и Ф. Энгельс подвергли Д. Гегеля материалистической и атеистической критике и переработке, результатом к-рой стало понимание объективной Д. как учения о развивающейся материи и ее формах («диалектика природы») и субъективной Д. как учения о формах отражения бытия в сознании, дополненное концепцией истории, в основании к-рой было учение о базисе в качестве материальной основы развития общества и надстройке — связанных с базисом, отраженных и превращенных формах общественного сознания.

Философскую ценность Д. Гегеля с разных исходных позиций отвергали А. Тренделенбург, Р. Гайм, Э. Гартман. Ф. Ницше, взявший на себя миссию критики всей европ. философии от Сократа до современности и требовавший радикального обновления ее принципов и языка, к Д. относился отрицательно, видел в ней отражение «моральных предрассудков» верующего мышления; вместе с тем справедливо указывал на связь Д. Платона с трансцендентной реальностью, с Богом, и писал, что у Платона «божественная диалектика, ведущая свой род от самого Блага, ведет ко всему благому (то есть как бы «назад»)» (С. 97).

В XX в. учения о Д. встречаются в ряде направлений зап. философии — в неогегельянстве, в «диалектической теологии» Барта, в экзистенциализме Ж. П. Сартра, автора кн. «Critique de la raison dialectique» (Критика диалектического разума), и К. Ясперса в кн. «Philosophie», в интегральном гуманизме Ж. Маритена, в диалогике М. Бубера, в «негативной диалектике» Т. Адорно, в «философии надежды» Э. Блоха, в герменевтике Х. Г. Гадамера и др.; однако ни одному из них не удалось создать целостной концепции Д.

Понятие «Д.» в русской философии. Слово «Д.» в рус. словарях впервые отражено в «Лексиконе российском и французском...» (СПб., 1762. Ч. 1–2); в XIX в. это слово



в значении «искусство вести спор» упоминает «Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Академии наук» (СПб., 1847. Т. 1–4). В. И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» дает одно из лучших определений Д. в словарях рус. языка: «Диалектика — умословие, логика на деле, в прении, наука правильного рассуждения; по злоупотреблению искусство убедительного пустословия, ловкого спора, словопрения. Диалектик, ловкий, искусный спорщик... иногда софист» (М., 1981. Т. 1. С. 438). Задолго до фиксации слова «Д.» рус. словарями оно встречается: 1) в «Азбуковнике Полном» 2-й пол. XVII в.; среди представленных в этом издании «семи свободных мудростей» Д. — вторая, занимает место между грамматикой и риторикой, она «научает истине», необходима «на соборах людских», «мудрый от эллин Омир и Платон, и похвальный во вратах Аристотель и прочии вси о мне Диалектице познашася в мире» (Семь «свободных искусств»... С. 49–50); 2) в указе царевны Софьи «Привилегии Московской Академии» (1682), в к-ром говорится о необходимости учреждения академии: «...и во оных хощем семена мудрости, то есть науки гражданские и духовные, наченше от грамматики, пиитике, реторике, диалектике, философии разумительной, естественной и нравной, даже до богословия, учащей вещей божественных и совести очищения, устроить» (С. 73).

Преподаванию Д. в учебных заведениях России способствовали прибывшие в Москву выпускники устроеной по западному образцу Киево-Могиланской академии — иером. *Епифаний (Славинецкий)*, *Симеон Полоцкий*, будущий митр. *Стефан (Яворский)*, будущий архиепископы *Феофан (Прокопович)* и *Феофилакт (Лопатинский)*. Кроме Киево-Могиланской академии, в которой курсы Д. на латинском языке читались либо вместе с риторикой, либо вместе с философией и имели давнюю традицию, входящую к 1-й пол. XVII в. (см.: *Стратий и др.* 1998), Д. в качестве обязательного предмета изучалась в православной «школе Луцкого братства», в которой, как об этом свидетельствует ст. 20 ее Устава от 1624 г., имелись учебные переводные пособия по Д. на русском языке.

В Москве курс с наименованием «Д.», предполагавший ознакомление студентов с основными принципами логики на лат. языке, преподавался ректором Славяно-греко-латинской академии и настоятелем Заиконоспасского мон-ря архиеп. Феофилактом (Лопатинским) в нач. XVIII в.; еще раньше, в 1691–1693 гг., курс Д. (на лат. языке) был разработан и читался еп. Стефаном (Яворским) в его бытность префектом Киево-Могиланской коллегии; его антагонистом, архиеп. Феофаном (Прокоповичем), в «Духовном регламенте» (1721) среди обязательных дисциплин учебного плана буд. академии была названа «логика, или диалектика, и едино то двоименное учение» (Ч. 2. Домы училищныя... 10); эти факты опровергают предположения авторов этимологических словарей рус. языка Н. Горяева (Тифлис, 1896) и М. Фасмера (Hdlb., 1950–1958, пер. с нем.: М., 1986. Т. 1–4), что слово «Д.» в рус. языке обязано своим происхождением философии Гегеля (автор совр. «Историко-этимологического словаря» (М., 2004. Т. 1–2) П. Я. Черных пишет: «В русском языке слово «диалектика», судя по словарям, известно с начала XIX в.» (Т. 1. С. 250) — и ссылается на «Новый словотолкователь...» Н. М. Яновского (СПб., 1803–1806. Т. 1–3)).

Первые слав. переводы «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина относятся к X в.; в Д. хорошо разбирался один из образованных людей своего времени — прп. Максим Грек; в полемических целях, для борьбы с протестантами и латинянами кн. Андрей Курбский стал изучать «науки грамматические, диалектические и прочие» и даже перевел трактат «О силлогизме».

В рус. философии интерес к Д. был обусловлен не только знакомством с философией Гегеля, достоверные сведения о к-рой относятся к нач. XIX в., но и публикацией сочинений Платона; 1-е Собрание сочинений Платона в 3 частях (4 кн.) на рус. языке, включающее 24 диалога, было издано в 1780–1785 гг. в переводе свящ. Иоанна Сидоровского и М. Пахомова; ранее, в 1777–1778 гг., в ж. Н. И. Новикова «Утренний свет» были опубликованы 4 диалога Платона, а сам издатель в ст. «О воспитании и наставлении детей» (1783), повторяя одно из определений Д. Платона, не называя его имени, писал о возможных ошибках разума:

«...он может связывать вещи, никоим образом не совокупимые, а другие, неразрушимым связанные союзом, самовольно одну от другой отделять» (Н. И. Новиков и его современники. С. 280).

В лит-ре 1-й пол. XIX в. термин «Д.» в значении «искусство спора» употребляли П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, А. С. Пушкин, А. И. Герцен, Д. И. Писарев и др. Историко-философские аспекты Д. преимущественно в связи с философией Платона и Гегеля обсуждались в трудах философов на протяжении всего XIX в. К числу самых заметных работ в этой области относятся сочинения С. С. Гогоцкого, Вл. С. Соловьёва, А. А. Козлова, Б. Н. Чичерина, Н. Г. Дебольского.

А. С. Хомяков, диалектическим искусством к-рого восхищались его современники, в связи с общей оценкой философии Гегеля в работе «О современных явлениях в области философии» писал: «Гегелизм пройдет, как всякое заблуждение... но феноменология Гегеля останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики...» (С. 267). Др. не менее известный диалектик, Чаадаев, термин «Д.» употреблял в своих трудах редко, но в одном из «отрывков», посвященных критике философии Гегеля, выразил глубокое понимание его Д. и философии и их связи с нем. языком. Отмечая то обстоятельство, что философия Гегеля «заключена в двух понятиях: бытие и дух», Чаадаев писал: «К несчастью, промежуточное расстояние между этими двумя основными понятиями заполнено диалектикой, правда строгой, даже... слишком строгой, но вырождающейся часто в настоящий номинализм, в узкую логомахию, возможную только в таком языке, где любое существительное может стать по вашему желанию инфинитивом» (С. 507).

С. С. Гогоцкий в обширной статье «Гегель» в «Философском Лексиконе» дает подробное изложение, анализ и критику диалектической системы Гегеля; к ее основным недостаткам он относил ее сводимость к одним понятиям (С. 155); по мнению автора, источником этого заблуждения является абсолютизация Гегелем человеческого мышления (С. 170–185), а следствием — ложное убеждение посредством одного диалектического мышления постичь

Безусловное (Бога), т. е. преувеличенное представление о философии и умаление веры, к-рая не только невыводима из мышления (как это полагал Гегель), напротив, — сама есть «животворная» основа всякого мышления (С. 241–242). Различая диалектическую систему Гегеля и его диалектический метод, Гогоцкий писал, что в «Феноменологии духа» диалектический характер «движения сознания вообще состоит в том, что два противоположные деятеля его... постепенно то примиряются в какой-нибудь высшей идее единства, то снова расторгаются в высших и обширнейших противоположностях, до тех пор, пока начало сознающее и предмет сознания, форма мысли и ее содержание выназывают совершенное тождество свое» (С. 33). Диалектический метод Гегеля при всех своих достоинствах, считал Гогоцкий, во-первых, подвержен тому же недостатку, что и система, поскольку он, с одной стороны, опирается на учение об абсолютности понятия, а с другой — эту абсолютность понятия должен осуществить в своем движении, во-вторых, он внутренне противоречив — в идее «имеет в виду действительное построение мира, а останавливается на построении мыслимом» (С. 190).

Вопросы античной диалектики обсуждались в наиболее подробных в рус. философии обзорах по истории античной философии: в 4-частном труде О. М. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (К., 1860–1861) и в 7-томном труде П. Г. Редкина «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (1889–1891), а также в кн. М. И. Владиславлева «Философия Платона». С. Н. Трубецкой в соч. «Метафизика в Древней Греции» давал следующие определения Д.: «Диалектика есть имманентное доказательство посредством самораскрытия понятия» (С. 286); «диалектика не есть спор между двумя собеседниками... истинный правильный диалог предполагает прежде всего установление единства точки зрения, единства понятия, а затем уже раскрытие самого этого понятия...» (Там же). В др. историко-философской работе, «Учение о Логосе», С. Н. Трубецкой отмечал, что кризис греч. мировоззрения был связан с характерным для язычества дуализмом, с толковани-

ем разработанных в античной философии идей Абсолюта и Логоса как отвлеченных «понятий, разлагавшихся в своей диалектике» (С. 193).

Отношение Вл. С. Соловьёва к Д. было двойственным; с одной стороны, он высоко ценил диалектическое мышление Платона и сделал диалектический метод главным в построении собственной христ. метафизики и учения об Абсолюте (это обстоятельство отмечали Е. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, А. Ф. Лосев), с другой — он критически относился к толкованию Д. у Гегеля, к-рый, по его мнению, отождествил истинно сущее с формами человеческого мышления (Т. 1. С. 134), «имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего» (Там же. С. 342) и понимал Абсолют в качестве развивающейся диалектической идеи.

Считая Д. «главным» из 3 основных философских методов, Соловьёв отличал присущую Д. способность разделять и связывать понятия от анализа и синтеза как самостоятельных философско-логических методов. Эти отличия он объяснял характером решаемых задач; если анализ должен пониматься как восхождение от конкретного бытия к общим началам, а синтез — как обнаруживаемое единство 2 сфер конкретного бытия через их внутренние отношения, то «сущность диалектики, которая есть метод органической логики, — по мнению Соловьёва, — состоит в том, что мыслящий ум, имея перед собою самое общее и неопределенное понятие, путем последовательных актов мышления развивает содержание этого понятия, находящееся в нем сначала лишь потенциально, в этих же актах мышления получающее свою определенную действительность» (Там же. С. 387). Этим «самым общим и неопределенным понятием», или первым принципом, в философии Соловьёва является абсолютное (сверхсущее), оно не может быть определено через понятие бытия или через понятие небытия; абсолютное, из которого диалектическим способом выводятся формы конкретного бытия, изначально есть «потенциальное единство» бытия и небытия. Очевидно, что исходный пункт философии Соловьёва, предполагающий диалектическую разработку понятия «абсолютное», близок к понятию «начало» в философии Гегеля и учению о тождестве и

различии бытия и ничто в его «объективной логике». Однако Соловьёв усматривал ошибку Гегеля в том, что его философия, начиная с отвлеченного пункта (Абсолюта, Бога), остается в области отвлеченностей, не достигает конкретного бытия, в то время как задача диалектического выведения, во-первых, требует перехода от умопостигаемого (Бога Троицы) к конкретному бытию, во-вторых, исключает учение о «становящемся Абсолюте» (Боге) и не отождествляет диалектическое познание, логос мышления, с непостижимым Божественным Логосом.

А. А. Козлов обсуждал проблемы античной диалектики (от Зенона до Платона включительно) в работе «Метод и направление философии Платона», написанной на основе изданий сочинений Платона (нем. Шлейермахера и рус. в пер. В. Н. Карпова), и использовал в своих выводах нем. лит-ру, в особенности Э. Целлера; связывал с Зеноном «честь методического и сознательно-го приложения искусства спора к исследованию философской истины» (С. 11); считал, что Платон в своем учении о Д. развил и дополнил индуктивные приемы Сократа, дал им строгое и точное изложение и впервые стал трактовать Д. как познание истины. Исследуя ряд важнейших диалогов Платона, Козлов отмечал имеющиеся в них противоречия в определении Д., к-рая понималась то в качестве теории, науки, то в качестве искусства или учения о методе (С. 15); связь между онтологией и логикой, метафизикой и теорией познания и особую роль учения о 5 родах сущего — бытии, покое, движении, едином и ином (С. 108); наличие положительной и отрицательной Д. К числу существенных характеристик Д. Платона Козлов относил: 1) деление и соединение понятий; 2) силлогизм и использование аналогии в логической аргументации; 3) гипотезу как необходимое условие возведения понятий к идеям; 4) понятие предела и границы для понимания вещей; 5) восхождение и нисхождение в качестве составляющих частей диалектического метода; 6) представление о Д. как о «высшей науке», определяющей характер основоположений др. наук. По мнению Козлова, Д. Платона в качестве необходимой пропедевтики предполагала «эрос» и «очищение» от невежества через «приве-



дение незнающего к противоречию» и посредством самопознания. В соч. «Предмет философии» Козлов все своеобразие философии Гегеля, к-рую он считал пантеизмом, объяснял его диалектическим методом (С. 52–53).

Рус. «неогегельянцы», последователи диалектической философии Гегеля, Чичерин и Дебольский, критически отнеслись к отвлеченной концепции Абсолюта у Гегеля и к основополагающему для его Д. принципу триады (тезис — антитезис — синтез). В отличие от Гегеля Чичерин в работе «Основания логики и метафизики» считал необходимым понимать антитезис в качестве противоположностей — «отношения» и «сочетания»; тем самым, если синтез рассматривать в качестве «единства», а тезис — «множества», в образовавшейся из триады «четверице» становятся возможными новые связи между «единством» и «множеством» посредством «отношения» и «сочетания» (С. 15). В «Науке и религии» Чичерин давал неск. иную трактовку своей «четверицы»; он писал, «что диалектическое движение заключает в себе четыре главных определения, первоначальное единство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и чисто частное, а затем обе противоположности в их отвлечении, т. е. отвлеченно-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих» (С. 82). Дебольский в предисловии к собственному переводу «Науки логики» Гегеля утверждал, что предьявляемое Гегелем требование, чтобы синтез в триаде представлял «силу примирения» тезиса и антитезиса, им же самим не выполняется, поскольку синтез им понимается лишь как подведение тезиса и антитезиса под 3-й термин (С. XXI). Н. П. Гиляров-Платонов в исследовании «Онтология Гегеля» отмечал искусственный характер триады и стремление подвести все содержание философского опыта под формальный принцип триады.

В нач. XX в. проблемы диалектической философии и Д. как метода рассматривались в трудах свящ. П. Флоренского, Б. П. Вышеславцева, Б. В. Яковенко, И. А. Ильина, Лосева и др.

Свящ. П. Флоренский в своих философско-богословских построениях опирался на Д. как на универсальный интуитивно-дискурсивный ме-

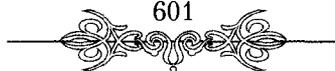
тод познания, способ соединения антиномии единого и многого, небесного и земного, божественного и человеческого, как на «единственный христианский — смиренный — путь рассуждений» (Т. 3. Ч. 1. С. 141); в автореферате «Флоренский П. А.» для Энциклопедического словаря он писал, что «развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою...» (Т. 1. С. 38). Возникшая под влиянием идей Платона, Канта и Соловьёва «особая диалектика» свящ. П. Флоренского, с одной стороны, была тесно связана с правосл. богословием и разрабатываемой самостоятельно философией имени и культа, с другой — с учениями совр. ему математической логики, лингвистики, философии жизни, феноменологии и «понимающей психологии» (в частности, с учениями о прерывности, актуальной бесконечности, символе, феномене, «вчувствовании», «вживании»). Уже в ранних сочинениях свящ. П. Флоренского отчетливо выраженной интуиции прерывности бытия противопоставлялся принцип всеединства, поиск «цельного мировоззрения», всеохватывающего синтеза, который должен был связать несоединимое, противоположные реальности, «разрывы» и «трещины» бытия; особая роль в этом соединении, несмотря на телеологический, а не логический характер новой концепции всеединства, предназначалась Д. как «науке опытной», понимаемой в качестве «пути» к самой реальности и самим вещам, имеющей отношение к дознавательной основе бытия (Там же. С. 250–252).

Во вступительном слове «Разум и диалектика» перед защитой магист. дис. «О Духовной Истине» свящ. П. Флоренский говорил, что Д. «есть все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета; диалектика — совокупность процессов мысли, «взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих»» (Т. 2. С. 138). К особенностям Д. как методического проникновения в предмет он относил: 1) «синтез познаваемого с познающим» (Там же. С. 140); 2) сродство объекта Д. ее субъекту; 3) понимание субъекта Д. в качестве не всеобщего «я», а живого конкретного

(экзистенциального) «я»; 4) необходимость поиска в отношении каждой предметной области, вещи или личности своего типа Д.; 5) «ваяние типических субъектов диалектики» (Там же. С. 141); 6) антиномичное соединение противоположностей, присущих как бытию, так и разуму; 7) воссоздание предмета в качестве живой разноплановой, структурно организованной и иерархической реальности. В кн. «Столп и утверждение Истины» (отдельные главы к-рой составили магист. дис. автора) «взаимо-укрепление» посредством анализа диалектических антиномий выразилось в параллельной, а вместе с тем пересекающейся разработке богословских и философских тем о религ. опыте и опыте разума, Истине веры и истинах разума, единости и субстанции, Ипостасях Троицы и «дуалистической прерывности», Триединстве Ипостасей, соединенных Любовью, и различного онтологического статуса вещи и лица и др.

В позднем учении свящ. П. Флоренского, представленном в цикле «У водоразделов мысли», Д. рассматривается в связи с его версией реалистического (или онтологического) символизма и создаваемой философией языка и имени, в основу к-рой были положены принципы, ставшие ведущими в философии спустя десятилетия, — философский анализ естественного языка, понимание языка как обнаружения самого бытия, понимание личности как «слов, синтезированных в слово слов — имя» (Т. 3. Ч. 1. С. 247), религиозно-богословское и метафизическое значение имени. Свящ. П. Флоренский писал: «В языке, как таковом, заложено объяснение бытия... язык по существу своему диалектичен» (Там же. С. 140).

Сторонники феноменологической философии, Яковенко и Ильин, высказывали противоположные т. зр. относительно диалектики Гегеля. Яковенко связывал понятие Д. Гегеля с утонченной формой субъективизма. Этот субъективизм он усматривал в понимании Гегелем сущего как диалектической идеи: «...пролагаемое им в сущее диалектическое движение заимствовано из сферы чисто формалистической мысли, которая глубоко субъективна в своем формализме...» (С. 255). Ильин в фундаментальной работе «Философия Гегеля, как учение о конкретности





Бога и человека» утверждал, что у Гегеля Д. имеет объективное (умопостижимое) основание: «...диалектика есть не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету; но, прежде всего, — метод познаваемого объекта. Он принадлежит объекту самостоятельно; но, в процессе познания, он наполняет собой и душу познающего субъекта, овладевает ею, осуществляет себя в ней и, в результате, становится методом как объекта, так и субъекта» (Т. 1. С. 121). Диалектическое мышление, по мнению Ильина, представляет собой неразрывное единство мысли и созерцания, и в качестве такового оно обнаруживается в акте интуитивного созерцания, усматривающего в понятиях вневременного и внепространственного бытия «внутренние противоречия». Однако задачи, стоящие перед диалектической философией, заключаются не в «культивировании противоречий», а в их примирении, в понимании того, что «природа диалектики... определяется условностью ее противоречий и безусловностью ее конкретного синтезирования» (Там же. С. 140). Это понимание Д. определило разработку важнейшего для философии Ильина учения о религ. опыте в ряде его философских сочинений, в частности в кн. «Аксиомы религиозного опыта».

С именем Лосева, в жизненном пути к-рого любовь к самостоятельным диалектическим построениям тесно переплелась с любовью к античности, связана новая глава в истории понимания Д. В основании толкования античной Д., к-рая была предметом исследования в течение всей его научной деятельности, лежит понимание внутренней связи религии, мифологии и философии, редкостное знание культуры и лит-ры античности, использование новейших методов исследования, данных из области классической филологии, истории и др. наук. В рус. лит-ре о Д. Лосеву принадлежит непревзойденный анализ античной Д. и диалектического мышления Платона, Плотина и Прокла.

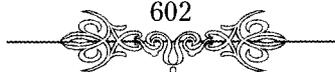
Собственное оригинальное философско-диалектическое учение в неразрывной связи с проблемами античной философии, мифологии и Д. разрабатывалось Лосевым в первые пореволюционные годы и нашло свое выражение в 8 книгах, изданных в 1927–1930 гг. На формирова-

ние воззрений Лосева как в общем плане, так и в понимании им Д. наряду с Платоном и неоплатониками большое влияние оказали нем. идеализм (Шеллинг, Гегель), феноменология (Э. Гуссерль), учения о богочеловечестве, всеединстве, Софии Премудрости Божией (Вл. Соловьёв), учения о символе, личности, имени (свящ. П. Флоренский). В написанной в основном в 1923 г. «Философии имени» Лосев отграничивает Д. от формальной логики, связанной с законом тождества и противоречия, и феноменологии, к-рая только описывает реальность, но неспособна показать в отличие от Д. процесс «эйдетического порождения» категорий, выведения их друг из друга (С. 7–21); Д. рассматривается в качестве единственно подлинного философского метода (основу к-рого составляла логика противоречия), в качестве непосредственного знания и «абсолютного эмпиризма», как философский реализм, «ритм жизни» и «сама жизнь».

В кн. «Античный космос и современная наука» Лосев выделял 6 «определений диалектики»; 2 основных определения опирались на логос как логическое конструирование и эйдос, понимаемый как «цельный смысловой лик вещи» (С. 69), 4 определения последовательно выводились из внутренней связи логоса с эйдосом: 1) эйдос категориальной определенности, 2) его логическая конструкция «как бытия, основанного на самом себе и от себя самого зависящего» (С. 70), 3) его отношение к иному — «все не-эйдетическое, иррациональное и не-логическое» должно быть связано с эйдосом (С. 73), 4) построение системы категорий от первичного элемента эйдоса до эйдоса как имени (С. 76). После общего очерка античной Д. и ее «центрального пифагорейско-платонического русла», с интуициями света и тьмы, постижением разумом ликов-символов вещей — чисел, понятий, эйдосов и их связи с орфической теогонией, следует обстоятельное конструирование на основе диалектико-феноменологического метода 2 тетрактид: 1-й, существующей «в себе» умопостижимой реальности, и образующейся из ее отношения к иному 2-й тетрактиды, в к-рой эйдетически «порождалась» и описывалась диалектическая структура космоса, мира. 1-я тетрактида включает: анализ первого начала — «од-

ного» (единого), второго начала — «определенного смысла» (эйдоса), третьего начала — «становление» и четвертого начала (как инобытия триады) — «вещи», «количества», «качества», «величины», «пространства» и «времени»; здесь же в связи с 1-й тетрактидой рассматриваются и др. категории (сущее, движение, тождество, покой, число, множество, топос, вечность). Переход от 1-й тетрактиды ко 2-й обуславливается учением об имени. Лосев писал: «Имя — то, что мы знаем о вещи, и то, что вещь знает сама о себе. В имени вещи — вся вещь. Нельзя знать вещь, не зная ее имени. Диалектика вещей есть диалектика имен, диалектика мира и бытия — диалектика имени, в котором дан мир и дано бытие. Если построена диалектика, то построено логически все бытие и даже гораздо большее — построенная смысловая связь всего со всем...» (С. 67). В кн. «Диалектика мифа» 2 ключевыми проблемами диалектико-феноменологического описания стали личность, утверждение к-рой в религии, по мнению Лосева, связано с учением об имени, и миф, рассматриваемый через личность как форму ее выражения. Различая абсолютную мифологию — жизнь личности в Церкви — от связанных с различными формами самосознания — относительных мифологий (или региональных онтологий), Лосев не только противопоставлял абсолютную истину христианства относительным истинам др. религий, культуры, науки, социальной и обыденной жизни, но и пытался доказать, что в основании абсолютной мифологии лежит последовательно проведенный принцип абсолютной Д., воспроизведение к-рой на личностном уровне с необходимостью ведет к соединению истины человеческого бытия с соборной истиной христианства, предполагающей единство веры и умозрения.

После большевистского переворота в России в 1917 г., установления цензуры и преследования религ. «философов-идеалистов» стало невозможным существование свободной и неподконтрольной гос-ву философии. Марксизм-ленинизм, составной частью которого является диалектический материализм, был признан в качестве «единственно научного мировоззрения» и оставался единственно легитимным мировоззрением вплоть до распада СССР.





Для советской партийной идеологии Д. стала средством оправдания политической линии правящей партии, инструментом в борьбе с действительными и мнимыми противниками режима, с неугодным искусством и культурой, с целыми направлениями науки и научными теориями (теория относительности и др.).

В учебных заведениях, в системе партийно-политического образования, охватывающего все слои населения, материалистическую Д. с 3 ее законами изучали по работам «классиков марксизма-ленинизма», преимущественно В. И. Ленина и Ф. Энгельса; с 1938 по 1953 г. в основном по работе И. В. Сталина «История ВКП(б): Краткий курс» (2-й разд. 4-й гл. «О диалектическом и историческом материализме»). Из работ Ленина привлекались «Материализм и эмпириокритицизм», «Три источника и три составных части марксизма», в к-рых Д. понимается как «отражение вечно развивающейся материи» (Соч. Т. 19. С. 4), и в особенности «Философские тетради» (изд. в 1933), составленные из конспектов к основным сочинениям Гегеля, с выписками и набросками, среди к-рых — фрагмент «К вопросу о диалектике». Основные положения этого фрагмента о единстве Д., логики и теории познания, тождестве противоположностей и переходе их друг в друга бесконечно цитировались в трудах советских философов в качестве «гениального вклада в сокровищницу марксизма-ленинизма», но вместе с тем в связи с толкованием материалистической Д. как учения о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления породили споры о возможных способах их соединения. Объявленная чуть ли не философским «завещанием» Ленина задача написания диалектической логики как у Гегеля, но на материалистической основе, несмотря на огромные усилия, потерпела неудачу. Марксистская Д. советского периода практически на всех этапах ее существования свелась к схоластическому комментированию отдельных положений «классиков», восхвалению и приспособлению их к политическим и идеологическим задачам «текущего момента». Редким исключением на этом фоне были труды историков философии В. Ф. Асмуса (по истории античной философии и нем. идеализму), П. П. Гай-

денко, М. А. Дынника, В. П. Зубова, С. Я. Лурье, А. О. Маковельского, М. К. Мамардашвили, П. С. Попова, В. В. Соколова и др., посвященные различным историко-философским аспектам Д. и отличающиеся профессиональным подходом.

Ист.: *краткий обзор исторических форм Д.*: DFV. 1985. 3 Vde; ФРГФ. 1989. Ч. 1; *Маковельский А. О.* Досократики. Каз., 1914–1919. Ч. 1–3; *он же.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; *он же.* Софисты. Баку, 1940–1941. Вып. 1–2; *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970; *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994; *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976–1984; Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент.: А. А. Столяров. М., 1998. Т. 1–2. (Ч. 1–2); *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. / Пер.: А. Ф. Лосев, Н. В. Брюллова-Шаскольская. М., 1975–1976; *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1986, 1995; *Цицерон М. Т.* Тускуланские беседы / Пер.: М. Л. Гаспаров // *Он же.* Избр. соч. М., 1975. С. 205–357; *Плотин.* Сочинения: В рус. переводах. СПб., 1995; *Прокл.* Первоосновы теологии / Пер.: А. Ф. Лосев. Тбилиси, 1972; *он же.* Платоновская теология / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2001; *Дамаский Диадок.* О первых началах / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2000; *Commentaria in Aristotelem Graeca.* V; N. Y., 2002. Vol. 2(2), 4(1); *Порфирий.* Введение к «Категориям» Аристотеля / Пер. А. В. Кубицкий // *Аристотель.* Категории. М., 1939. С. 51–76; *Давид Анахт.* Соч. М., 1975; *Бозций.* Комментарий к Порфирию / Пер.: Т. Ю. Бородай // *Он же.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 5–116; Комментарий к «Категориям» Аристотеля. М., 1939. С. 51–76; *Августин, блж.* Творения. К., 1905². Ч. 2; *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Источники знания. М., 2002; *Abaelardus.* Dialectica / Ed. L. de Rijk. Assen, 1956; *Абеляр П.* Диалектика (Предикаменты). Кн. 1 / Пер.: С. С. Неретина // *Он же.* Теологические трактаты. М., 1995. С. 98–131; *Boethius.* «De topicis differentiis» und die byzantinische Rezeption dieses Werkes / Hrsg. D. Z. Nikitas. Athens, 1990; *Валла Л.* Перекапывание (пересмотр) всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии / Пер.: В. А. Андрушко // *Он же.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 291–368; *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. М., 1979–1980; *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1977–1978²; *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 77–153; *Гассенди П.* Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясается основы перипатетического учения и диалектики в целом... // *Он же.* Соч.: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 5–396; *Лейбниц Г. В.* Предисловие к изданию сочинения Мариа Низолия... // *Он же.* Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 54–96; *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963–1966; *он же.* Критика чистого разума / Пер. с нем.: Н. О. Лосский. СПб., 1907; *Гегель Г. В.* Феноменология духа / Пер. с нем.: Г. Г. Шпет // *Он же.* Соч.: В 14 т. М., 1959. Т. 4. Ч. 1; *он же.* Наука логики: В 3 т. / Пер. с нем.: Б. Г. Столпнер. М., 1970–1972; *он же.* Энциклопедия философских наук / Пер. с нем.: Б. Г. Столпнер. М., 1975–1977. Т. 1–3; *Schleiermacher F.* Vorlesungen über die Dialektik // *Idem.* Kritische Gesamtausgabe. B.; N. Y., 2002. Bd. 10. Tl. 1–2. Abt. 2: Vorlesungen; *Kierkegaard S.* Philosophische Brodsamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Münch., 1976; *Фейербах Л.* Основные положе-

ния философии будущего // *Он же.* Избр. соч.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 134–204; *Ницше Ф.* ПСС. М., 2005. Т. 12 / Пер. с нем.: В. М. Баккуев; *Jaspers K.* Philosophie. B.; Hdlb.; N. Y., 1973⁴. Bd. 1–3; *Sartre J. P.* Critique de la raison dialectique. P., 1960. Vol. 1; *Adorno T.* Negative Dialektik. Fr./M., 1966; *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995; *Блах Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997; *Барт К.* Послание к Римлянам / Пер. с нем.: В. Хулапа. М., 2005; *в русской философии: Мордовцев Д.* Семь «свободных искусств» в освещении «Азбуковника Полного» 2-й пол. XVII в. // Хрестоматия по истории педагогики / Сост.: Н. А. Желваков. М., 1938². Т. 4. Ч. 1. С. 48–54; «Привилегия Московской Академии» (1682) // Там же. С. 72–77; *Феофан (Прокопович), архиеп.* Духовный регламент // Там же. Ч. 2. С. 101–109 (по изд. 1776); Н. И. Новиков и его современники: Избр. соч. М., 1961; *Феофилакт (Лопатинский), [архиеп.]* Диалектика // *Он же.* Избр. произв. М., 1997. С. 21–192; *Хомяков А. С.* О современных явлениях в области философии // ПСС. М., 1878². Т. 1. С. 287–318; *Чаадаев П. Я.* Отрывки и разные мысли // *Он же.* ПСС и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 441–511; *Гюгоцкий С. С.* Гегель // Философский Лексикон: В 4 т. К., 1861. Т. 2. С. 25–242; *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., [1911–1914²]; *Чичерин Б. Н.* Основания логики и метафизики. М., 1894; *он же.* Наука и религия. М., 1999; *Дебольский Н. Г.* О диалектическом методе. СПб., 1872. Ч. 1; *Каринский Н. Г.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873; *Козлов А. А.* Метод и направление философии Платона // *Он же.* Философские этюды. Ч. 2. К., 1880; *он же.* Предмет философии // Там же. К., 1876. Ч. 1; *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890; *он же.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900. Т. 1; *Лопатин Л. М.* Философское миросозерцание В. С. Соловьева // *Он же.* Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 120–156; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914; *он же.* Соч.: В 4 т. М., 1994–1999; *Яковенко Б. В.* Мощь философии. СПб., 2000; *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. М., 1918; *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918; *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927; *он же.* Античный космос и современная наука // *Он же.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 61–613; *он же.* Диалектика мифа. М., 2001; *он же.* Диалектика художественной формы. М., 1927; *он же.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. (Структура библиогр. списка источников соответствует последовательности материала в статье.)

Лит.: *Тренделенбург А.* Логические исследования: В 2 т. / Пер. с нем.: Е. Корш. М., 1868; *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина: (Пер. и коммент. трактата Плотина «О числах»). М., 1928; *Асмус В. Ф.* Диалектика Канта. М., 1929; *он же.* Очерки диалектики в Новой философии // *Он же.* Избр. филос. труды: В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 3–203; *Дынник М. А.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929; *Wetter G.* Der dialektische Materialismus. W., 1952; *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Stuttgart., 1961²; *Balthasar H. U., von.* Karl Barth: Darst. und Deutung seiner Theologie. Köln, 1962²; *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963; *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxf., 1966²; Anfänge





der dialektischen Theologie / Hrsg. J. Moltmann. Münch., 1966–1967². Bd. 1–2; *Маковельский А. О.* История логики. М., 1967; *Heimsoeth H.* Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. В., 1966–1971. Bd. 1–4; *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik. Tüb., 1971; *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979; *Бахтин М. М.* 1961 г. Заметки // *Он же.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1996. Т. 5; *Kondylis P.* Die Entstehung der Dialektik. Stuttg., 1979; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики Киево-Могилянской академии. К., 1982; *Heintel E.* Grundriss der Dialektik. Darmstadt, 1984. Bd. 1–2; *Röd W.* Die Dialektische Philosophie der Neuzeit. Münch., 1986²; *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред.: Б. Н. Бессонов. М., 1988; *Гаврюшин Н. К.* «Премудрая святая диалектика»: Философские главы прп. Иоанна Дамаскина на Руси. Н. Новг., 2003; *Жильсон Э.* Философия в средние века / Пер. с франц.: А. Д. Бакулов; общ. ред.: С. С. Неретина. М., 2004.

А. Т. Казарян

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ [теология кризиса; нем. Dialektische Theologie], направление протестант. теологии, сформировавшееся в 20-х гг. XX в. и во многом определившее развитие совр. протестант. мысли.

Д. т. явилась откликом на кризис европейской цивилизации, возникший после первой мировой войны, и реакций на теологию религиозно-исторической школы (А. Гарнак и Э. Трельч). Основные положения Д. т. были изложены К. Бартом во 2-м изд. «Комментария на Послание Римлянам» (Der Römerbrief. Münch., 1922) и получили развитие в работах Э. Турнейсена, Р. Бултмана, Г. Э. Бруннера, Ф. Гогартена, П. Тиллиха. Важную роль в истории Д. т. сыграл основанный Г. Мерцем ж. «Между временами» (Zwischen den Zeiten. 1923–1933). Исходным принципом Д. т. стал «диалектический путь» к утверждению через отрицание и противоречие, восходящий к представлениям С. Киркегора о непреодолимой разумом противоположности между человеком и Богом. Д. т. отвергла попытки свести христ. Благою Весть к морали, культу или идеям социальной справедливости и призвала вернуться к ортодоксальным идеалам М. Лютера и Ж. Кальвина (в этом смысле определяется как неоортодоксия). Переходным этапом от Д. т. к совр. протестант. теологии стала концепция Д. Бонхёффера, предложившего «не-религиозную интерпретацию» христианства (см. *Безрелигиозное христиан-*

ство). Д. т. получила развитие также в работах Н. Зее (Дания), П. Мюри (Франция), К. Мискотта (Нидерланды), Й. Громадки (Чехословакия), Р. Нибура (США).

Подробнее см. в ст. *Теология кризиса*.

ДИАЛОГИ БОГОСЛОВСКИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, постоянно действующие двусторонние или многосторонние встречи и совещания представителей РПЦ с христ. и инославными церквами и конфессиями в XX–XXI вв.

Формированию этого процесса в 60–70-х гг. XX в. способствовало неск. факторов: вступление РПЦ во *Всемирный Совет Церквей* (ВСЦ) в 1961 г., к-рому предшествовали консультации с представителями различных христ. конфессий, решения Всеправославных совещаний по подготовке Св. и Вел. Всеправославного Собора (1961, 1963, 1964 на о-ве Родос, Греция; 1968 в Шамбези, Швейцария), а также I (1976, Шамбези) Предсоборного всеправославного совещания. *Ватиканский II Собор* (1962–1965), где присутствовали наблюдатели от РПЦ, в постановлении «Об экуменизме» заявил, что Римско-католическая Церковь поддерживает экуменические устремления др. Церквей и рассматривает в качестве начала пути к христ. единству диалог par cum pari (на равных) с христианами др. исповеданий.

В 1960 г. была образована Комиссия Свящ. Синода РПЦ по вопросам христ. единства и межцерковных сношений под председательством митр. Ленинградского и Новгородского *Никодима (Ротова)*, который много сделал для формирования основных принципов участия РПЦ в диалогах с неправосл. конфессиями во 2-й пол. XX в. Митр. Никодим неоднократно отмечал, что единственным базисом для правосл. христианина в диалоге с представителями инославия является учение Неразделенной Единой Вселенской Церкви Христовой. Все, что несогласно с ним, — неприемлемо.

В разные исторические периоды существования РПЦ двусторонние диалоги имели помимо главной задачи — свидетельства Православия инославному миру — и дополнительные цели. В кон. XIX — нач. XX в. диалог определялся стремлением привести в Православие англикан и старокатоликов (см. ст. *Англикано-*

православные связи). В 60–80-х гг. XX в. собеседования, по мнению митр. Никодима, содействовали сближению христ. конфессий и более глубокому взаимопониманию между ними, основанным на тщательном изучении сходств и различий во взглядах в догматической, литургической и церковно-исторической областях, на детальном сопоставлении вероучения Церквей, на исследовании их традиций христ. свободы и послушания божественному откровению.

Двусторонние диалоги. РПЦ участвует в диалоге с Древними Восточными (Дохалкидонскими) Церквами на всеправосл. уровне (см. ниже). После изучения в 1994–1997 гг. результатов этого диалога синодальной Богословской комиссией Архиерейский Собор 1997 г. принял особое постановление, в к-ром отметил, что за прошедшее время было сделано недостаточно «для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами», т. к. диалог содержал «несности в отдельных христологических формулировках». На основании этого решения Свящ. Синод РПЦ 30 марта 1999 г. определил осуществить богословский диалог РПЦ с Дохалкидонскими Церквами на двустороннем уровне. Юбилейный Собор 2000 г. подтвердил это решение, указав на необходимость дальнейшего изучения «христологической и иной проблематики». 27 дек. 2000 г. Свящ. Синод принял решение об образовании Координационного комитета и Смешанной комиссии для ведения такого диалога. В марте 2001 г. в Москве прошло заседание Координационного комитета, а в сент. того же года — 1-е заседание Смешанной комиссии.

В марте 2001 г. в Москве состоялось 1-е заседание Координационного комитета по диалогу РПЦ с группой Ближневосточных Церквей, объединенных соглашением 1996 г., — Коптской, Сирийской и Армянской Апостольской (Киликийский Католикосат). В сент. того же года на 1-м заседании двусторонней Смешанной комиссии, сопредседателем которой со стороны РПЦ был митр. Волгоградский и Камышинский *Герман (Тимофеев)*, говорилось об истории и совр. состоянии Ближневосточных Церквей, были сделаны попытки выяс-





нить содержание христологических терминов, используемых в Ближневосточных и Восточных Православных Церквях, обсуждались подходы к изучению литургических, пастырских и канонических вопросов. В дек. 2004 г. в Каире (Египет) на 2-й встрече, посвященной богословию *Севира* Антиохийского (V в.), члены Смешанной комиссии встретились с Предстоятелем Коптской Церкви папой Шенудой III. Следующие заседания проходили в дек. 2005 г. в Антильясе (Ливан). В апр. 2006 г. Свящ. Синод определил создать под эгидой Отдела внешних церковных связей (ОВЦС) Ученый совет по проблемам христологии Древних Восточных (Дохалкидонских) Церквей с целью осмысления существующих представлений и применения современных знаний в богословском диалоге. Председателем совета Свящ. Синод назначил еп. Егорьевского *Марка (Головкова)*.

Параллельно с переговорами с группой Ближневосточных Церквей был начат двусторонний диалог с Армянской Апостольской Церковью. 1-е заседание состоялось в февр. 2001 г. в Эчмиадзине (Армения). Делегацию РПЦ возглавлял первый зам. председателя ОВЦС МП архиеп. Калужский и Боровский *Климент (Капалин)* (ныне Управляющий делами МП), делегацию Армянской Апостольской Церкви — еп. Езник (Петросян). Были рассмотрены вопросы взаимоотношений Церкви с гос-вом и светским обществом, а также проблемы экономики, экологии, биоэтики, образования, международных отношений. Базой для дискуссии послужили «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Диалог с Римско-католической Церковью стал возможен благодаря деятельности II Ватиканского Собора, к-рый в документе «Об экуменизме» назвал правосл. Церковь Церковью-сестрой. Инициатива проведения первых двусторонних беседований РПЦ и Римско-католической Церкви принадлежала буд. кард. Йоханнесу *Виллебрандсу* и митр. Ленинградскому и Новгородскому Никодиму (Рогову). Тема первых беседований, состоявшихся в 1967 г. в ЛДА, — социальная доктрина Римско-католической Церкви с кон. XIX в. и до II Ватиканского Собора. В последующие 20 лет прошло 4 богословских беседования

(1970, Бари, Италия; 1973, Загорск (ныне Сергиев Посад); 1975, Тренто, Италия; 1980, Одесса), в ходе к-рых стороны, базируясь на учении отцов древней неразделенной Церкви, пришли к согласию, что Поместная Церковь представляет собой народ Божий, собранный вокруг епископа, законно рукоположенного в непрерывной апостольской преемственности и сохраняющего кафоличность — целостность Церкви, полноту обладания богооткровенной истиной и благодатными средствами, предполагающую общение между Поместными Церквями.

В нач. 90-х гг. XX в. отношения между РПЦ и Римско-католической Церковью осложнились в связи с обострением обстановки на Зап. Украине (в т. ч. в Закарпатье), где легализация греко-католич. Церкви сопровождалась многочисленными актами насилия в отношении православных. Встречи, проходившие в 1990 г. в Москве, в 1992 и в 1994 гг. в Женеве, были посвящены в основном проблемам унии и католич. миссии в России, носившей в определенной степени прозелитический характер. Стороны пришли к согласию и определили, что все конфликты на местах должны разрешаться в процессе переговоров, что до сознания верующих важно донести смысл Баламандских соглашений 1993 г., в к-рых говорится, что «уния не может служить моделью для единства Церквей ни в настоящем, ни в будущем». В Женеве также была достигнута договоренность о том, что «апостольские администраторы должны консультироваться с православными епископами до претворения в жизнь таких пастырских проектов, как создание католических приходов и других учреждений католической Церкви». В янв. 1995 г. на встрече в Москве еще раз было заявлено, что в решении спорных вопросов о принадлежности храмовых зданий на Зап. Украине должно быть исключено любое насилие. Участники встречи высказались против вмешательства светских властей Зап. Украины во внутрицерковные проблемы. Переговоры выявили различия в подходах делегаций к целям и задачам католич. миссии на территории стран СНГ. Правосл. позиция состояла в том, что хотя Римско-католическая Церковь, как и др. Церкви, призвана благовествовать о Христе, однако ее миссия должна

быть направлена на тех, кто в силу национально-культурных корней принадлежит к католич. пастве, а не на людей, имеющих правосл. корни и тем более крещенных в правосл. Церкви. В янв. 1996 г. в Риме основной темой диалога стал непрекращающийся прозелитизм католиков на канонической территории МП. В дек. 1996 г. в Москве вновь обсуждалась ситуация на Зап. Украине, где сохранялась межконфессиональная напряженность между общинами УПЦ МП и греко-католиками. Униат. проблеме были посвящены встречи в мае 1997 г. в Бари (Италия), в янв. 1998 и нояб. 1999 г. в Москве. Правосл. делегацию на этих беседах возглавлял митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл (Гундяев)*, католическую — кард. Эдуард Кассиди, Председатель совета по содействию христ. единству.

Напряжение в отношениях с Римско-католической Церковью усилило решение Ватикана (февр. 2002) о повышении статуса католич. апостольских администратур в России до уровня епархий. Оценка прошедшего была выражена в заявлении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и Свящ. Синода РПЦ от 12 февр. 2002 г. На встрече в марте 2003 г. в Женеве офиц. делегаций РПЦ и Папского совета по содействию христ. единству католич. сторона предложила обсудить вопрос о возможности создания греко-католич. Патриархата на Украине. Во время визита в февр. 2004 г. в Москву кард. Вальтер Каспер признал наличие отдельных случаев «неправильного поведения» католич. священнослужителей. В ходе состоявшихся переговоров правосл. и католич. стороны приняли решение о создании Совместной рабочей группы по рассмотрению проблем, существующих во взаимоотношениях между РПЦ и Римско-католической Церковью. В состав группы вошли представители ОВЦС МП, Папского совета по содействию христианскому единству и российских католич. структур. 5–6 мая того же года в Москве состоялась 1-я встреча Совместной рабочей группы, на к-рой правосл. сторона представила конкретные факты прозелитической деятельности католич. миссионерских монашеских орденов и духовенства на территории России и др. стран СНГ. 2-е заседание Совместной





рабочей группы состоялось 22–23 сент. Представители Римско-католической Церкви ответили на некоторые вопросы, поставленные ранее правосл. стороной, а также было продолжено рассмотрение ряда сложных ситуаций на местах, в т. ч. в детских католич. приютах Москвы и Подмоскovie, где живут в основном дети, православные по крещению и семейным корням.

Диалог с Церковью Англии (подробнее об этом, а также о диалоге в XVII – 1-й пол. XX в. см. в ст. *Англикано-православные связи*). В 1943 г. улучшение отношений между РПЦ и советским правительством сделало возможным визит в СССР делегации Церкви Англии во главе с архиеп. Йоркским Сирилом *Гарбеттом* (1942–1955). Ответный визит офиц. делегации МП во главе с митр. Крутицким и Коломенским *Николаем (Ярушевичем)* состоялся в 1945 г., в это же время велась дружеская переписка Предстоятелей Церквей о возможных способах сближения РПЦ и Церкви Англии (ЖМП. 1945. № 8. С. 27–55).

В 1948 г. в Москве проходило совещание представителей правосл. Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии РПЦ, на к-ром было принято решение продолжить диалог с Англиканской Церковью (см.: Резолюция Московского совещания 1948 г. по вопр. «Об англиканской иерархии» // ЖМП. 1948. Спец. вып. С. 28).

После поездки в 1955 г. в Великобританию делегации РПЦ во главе с митр. Минским и Белорусским *Питиримом (Свиридовым)* в Москве была проведена православно-англикан. конференция (1956), к-рую возглавляли еп. Смоленский и Дорогобужский *Михаил (Чуб)* и архиеп. Йоркский Артур Майкл *Рамсей*. Участники конференции обсудили понимание ими Свящ. Писания и Свящ. Предания, авторитета Вселенских Соборов, Таинств, почитание святых, а также вопрос о том, как определить границу между догматом и теологуменом (см.: Информационное сообщ. о беседах богословов РПЦ и Англиканской Церкви 16–23 июля 1956 г. Резюме беседований рус. правосл. и англикан. богословов, принятых на заседаниях 16–23 июля 1956 г. // ЖМП. 1956. № 9. С. 24–37). В 1966 г. в Лондоне было проведено двустороннее богословское собеседование по вопросу

об англикан. священстве, ставшее продолжением Московской конференции 1956 г. (см.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские собеседования по вопросу об англикан. священстве между Англиканской Церковью и РПЦ, 10–11 нояб. 1966 г. // ЖМП. 1967. № 7. С. 45–53).

В 1975 г. в торжествах по случаю интронизации Архиепископа Кентерберийского Дональда Когана принимали участие митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Полярков)* и митр. Сурожский *Антоний (Блум)*. В 1977 г. Архиепископ Д. Коган приезжал в Москву. В 1980 г. архиеп. Волоколамский Питирим, митр. Сурожский Антоний, архиеп. Брюссельский и Бельгийский *Василий (Кривошеин)* присутствовали на интронизации Архиепископа Кентерберийского Роберта Ранси. На встрече с архиеп. Питиримом 16 июля 1985 г. в Москве делегаты Комитета по иностранным делам палаты общин Парламента Великобритании заявили, что «религиозная жизнь в Советском Союзе вызывает большой интерес в Соединённом Королевстве, и мы придаем важное значение этому вопросу при изучении связей между нашими странами» (ЖМП. 1985. № 9. С. 5). В мае 1985 г. делегация РПЦ во главе с митр. Ленинградским и Новгородским *Антонием (Мельниковым)* по приглашению Архиепископа Кентерберийского Р. Ранси участвовала в богослужении в Вестминстерском аббатстве по случаю 40-летия окончания второй мировой войны. В июне 1988 г. делегация Церкви Англии во главе с Архиепископом Кентерберийским Р. Ранси участвовала в праздновании 1000-летия Крещения Руси. На Ламбетской конференции 1988 г. присутствовали архиеп. Смоленский и Вяземский (ныне митр. Смоленский и Калининградский) *Кирилл (Гундяев)* и преподаватель МДА М. Л. Воскресенский. На Ламбетской конференции 1998 г. присутствовал митр. С.-Петербургский и Ладожский *Владимир (Котляров)*. В 1989 г., во время посещения СССР делегацией Церкви Англии во главе с еп. Оксфордским Ричардом Харрисом, была достигнута договоренность о создании Совместной координационной комиссии по сотрудничеству между Церковью Англии и РПЦ. Заседания комиссии состоялись в 1990 г. в Лондоне и Оксфорде, в 1991 г. в Москве и Пюхтицах

(Куремяэ, Эстония), в 1992 г. в Оксфорде, в 1993 г. в Москве. Деятельность этой комиссии распространяется на сферу религ. образования и благотворительности. Благодаря ее усилиям правосл. студенты из России получают стипендии для обучения в богословских школах и ун-тах Англии. Кроме того, на заседаниях представители РПЦ и Англиканской Церкви вырабатывают согласованную позицию в решении общехрист. вопросов, напр. о деятельности ВСЦ или о взаимоотношениях между Церковью и гос-вом в совр. мире. 19 апр. 1991 г. в торжествах по случаю интронизации Архиепископа Кентерберийского Джорджа Кэрри принял участие митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий. С 28 по 30 окт. 1991 г. проходил офиц. визит Московского Патриарха Алексия II к Архиепископу Кентерберийскому, в 1993 г. в Москву с неофиц. визитом приезжал Дж. Кэрри. 9 июля 1998 г. состоялась церемония освящения статуй мучеников XX в. в Вестминстерском аббатстве (Лондон). Скульптурные изображения мучеников, принадлежавших к различным христ. конфессиям, размещены в нишах над зап. порталом храма. Среди них – св. вел. кнг. *Елисавета Феодоровна*, мученически погибшая в 1918 г.

Диалог с Епископальной Церковью в США не был регулярным. В 1963 г. в США прибыла офиц. делегация РПЦ. В 1972 г. состоялся визит в СССР Председательствующего Епископа Епископальной Церкви д-ра Джона Хайнса, в 1977 г. – Председательствующего Епископа Джона Аллина. Во время последнего визита и состоялись богословские собеседования, на к-рых православные говорили о разочаровании, вызванном решениями Генеральной конвенции Епископальной Церкви о сохранении Filioque в Символе веры и допущении женщин к рукоположению. В 1979 г. был осуществлен визит в США делегации РПЦ во главе с митр. Одесским и Херсонским Сергием (Петровым) и богословские собеседования на тему «Миссия Церкви в современном мире». В 1986 г., во время посещения РПЦ делегацией Епископальной Церкви во главе с еп. Теодором Истманом, проходило собеседование по вопросам двустороннего сотрудничества. В 1989 г. богословские собеседования продолжились, когда





в СССР находилась делегация Епископальной Церкви во главе с Председательствующим Епископом Эдмондом Ли Браунингом. Представители РПЦ с удовлетворением отмечали решение Генеральной конвенции 1988 г. о восстановлении Никео-Цареградского Символа веры (без *Filioque*). В ходе дискуссии было решено создать Координационный комитет по сотрудничеству обеих Церквей. В 1990–2000 гг. состоялось 16 заседаний комитета в России и США. Осуществляется намеченная им обширная программа по продолжению богословского диалога, налаживанию контактов между отдельными приходами Епископальной Церкви и РПЦ, предоставлению стипендий в учебных заведениях Епископальной Церкви студентам духовных школ РПЦ, созданию медицинских центров. Сопредседателями комитета являются архиеп. Калужский и Боровский Климент (Капалин) и еп. Милуоки Роджер Уайт.

Координационный комитет подготовил и организовал богословские собеседования между представителями РПЦ и Епископальной Церкви в 1992 г. в Москве на тему «Служение епископа в Церкви», в 1994 г. в США на тему «Миссия Церкви и проблемы прозелитизма», в 1997 г. в Москве на тему «Природа, границы и миссия Церкви». В последнее десятилетие XX в. осуществлялись и взаимные визиты Глав Церквей. В 1992 и 1993 гг. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II совершил поездки в США и провел встречи с руководством Епископальной Церкви. В 1991 г. Генеральная семинария Епископальной Церкви присвоила Патриарху Алексею II степень д-ра богословия *honoris causa*. С 3 по 7 июля 1999 г. с офици. визитом по приглашению Патриарха Алексея II в Москве находился Председательствующий Епископ Епископальной Церкви США Фрэнк Т. Гризуолд. В 2003 г. РПЦ заморозила взаимоотношения с Епископальной Церковью в США в связи с тем, что она совершила акт возведения во епископа гомосексуалиста. Богословский диалог также был прерван.

Диалог с Евангелической Церковью в Германии (ЕЦГ) начался встречей богословов двух Церквей в 1959 г. в Арнольдсхайне (ФРГ). В 1959–1990 гг. состоялось 12 богословских собеседований, получив-

ших название по месту этой встречи. Тема «Арнольдсхайна–I» — «Предание и праведность в вере»; в тезисах было отмечено, что обе Церкви признают один источник спасения — Откровение Иисуса Христа, к-рое было передано людям через апостолов, их проповедь и Писания. Предание не должно противоречить свидетельству Писаний, согласие со Свящ. Писанием — основной критерий его истинности. На «Арнольдсхайне–II» (1963, Загорск) обсуждалась тема «О действии Духа Святого», были составлены тезисы «Спасительное и освящающее действие Бога через Святого Духа в литургии и таинствах», где подтверждалось согласие во мнениях по поводу присутствия Св. Духа в богослужении и реального присутствия Христа в Евхаристии. Правосл. богословы отметили также, что божественное откровение было дано раз и навсегда в Свящ. Писании и в апостольском Предании, и поэтому они «отрицают возможность развития догматики и признают только точные формулировки догматов, принятых Церковью на Вселенских Соборах» (цит. по: *Сааринен Р.* Вера и святость. М., 2003. С. 112). Лютеран. богословы поддержали мысль о том, что на Соборах не было нового откровения или «расширения апостольского Слова, но лишь его подтверждение в противовес ересям того времени» (Там же). Делегацию РПЦ возглавлял еп. Таллинский и Эстонский Алексей (Ридигер) (ныне Патриарх Алексей II).

Собеседование «Арнольдсхайн–III» (1967, мон-рь Хёхст в Оденвальде, ФРГ) состоялось на тему «Примирение». В принятых совместных тезисах отмечалось, что в распятии и воскресении Иисуса Христа произошло примирение с Богом всего человеческого рода, но каждый человек в отдельности приближается к распятому и воскресшему Христу через Крещение. Было также указано, что «для ап. Павла примирение и оправдание — взаимозаменяемые понятия (см.: Рим 5. 9 и 10), хотя иногда в догматических традициях наших Церквей они употребляются в различном значении» (*Сааринен Р.* Вера и святость. 2003. С. 119). ЕЦГ заявила, что правосл. Церковь является Церковью Иисуса Христа, поскольку она осуществляет истинную проповедь Слова Божия и правильное совершение таинств, что явля-

ется характерным признаком для Церковью Иисуса Христа согласно 7-й ст. *Аугсбургского исповедания*. РПЦ признала членом ЕЦГ членами Тела Христова, рожденными от воды и Духа (Ин 3. 5), но лишенными той полноты благодати, к-рая дается правосл. Церковью своим членам через священство и к-рая проявляется в дарах Св. Духа, особенно в таинствах. На собеседовании «Арнольдсхайн–IV» (1969, Ленинград) в тезисах на тему «Крещение — Новая жизнь — Служение» была подчеркнута центральная роль Крещения в примирении с Богом и в деле спасения. Человек получает в Крещении дар новой жизни и т. о. участвует в примирении; через Крещение заключается новый завет между Богом и человеком, Господь принимает его как Свое чадо, и он освобождается от греха и от власти зла и вечной гибели. Крещеный человек становится также членом Тела Христова — Церкви — и подвергается действию Св. Духа. В тезисах говорится также о признании действительности Крещения, «когда оно совершается во имя Троичного Бога и участники его посредством его совершения желают последовать за Христом» (Там же. С. 124). Представители двух Церквей на «Арнольдсхайне–V» (1971, мон-рь Кирхберг, ФРГ) обсуждали тему «Воскресший Христос и спасение мира» и в тезисах дали определение дела спасения как оправдания человека и исцеления от греха. Распятый и воскресший Господь, присутствующий в благодати, проповеди и таинствах Церкви, осуществляет спасение, т. е. оправдание человека. Он призывает человека к вере и внутренне обновляет его; неизбежным несением креста в жизни христианин вовлекается в соучастие в Его смерти и воскресении. Это преобразование человека остается тем не менее внутренним воздействием, в то время как живая вера христиан всегда выражается в их делах (1 Кор 6. 20). Несмотря на конфессиональные разногласия, и для православных, и для исповедующих доктрины, возникшие в результате Реформации (в частности, для лютеран), крест и воскресение при всей их полноте (оставление мира и явление славы) неразделимы и вместе составляют искупительную миссию воплощенного Слова Божия. Далее в тезисах просматривается признание лютеран. богословами возможности





восстановления в человеке (хотя бы частично) свободы воли в процессе исцеления от грехов: «В тесном общении с воскресшим Христом христианин получает дары благодати, которые укрепляют его веру, воодушевляют его на ответную любовь к Богу, исцеляют его волю, способствуют его нравственному совершенствованию и готовят его к вечной жизни» (*Сааринен*. С. 130). На заседаниях «Арнольдсхайна–VI» (1973, Загорск), темой к-рых являлась «Евхаристия», в тезисах был подведен итог дискуссий: «Христос предлагает нам Себя в Евхаристии, даруя нам приобщение к Его Телу и Крови (1 Кор 10. 16; Ин 6. 53). В течение столетий вероучение наших церквей пыталось точно определить, как евхаристические дары — Тело и Кровь — соотносятся с Христом, Который предлагает в них Себя... Новый Завет учит нас, что вещество хлеба и вина в Евхаристии неразрывно связано с Телом и Кровью Христа. Чтобы выразить природу этого таинства, православное богословие использует слова «преложение», «претворение», «пресуществление». Лютеранское богословие говорит, что Тело и Кровь даются «в» хлебе и вине или «под видом хлеба и вина» (*Сааринен*. С. 135). На «Арнольдсхайне–VII» (1976, Арнольдсхайн) была дискуссия на тему «Жертва Христа и жертва христиан», в итоговых тезисах обе стороны раскрыли свое понимание евхаристической Жертвы. Правосл. богословы заявили, что «жертвоприношение христиан основано на жертве Христа. Евхаристия — это бескровное жертвоприношение христиан, в котором Христос, окруженный молитвами и благодарением Церкви, приносит Себя под видом хлеба и вина» (Там же. С. 139). Лютеран. теологи подтвердили классическую протестант. позицию, однако во 2-й ч. тезисов прозвучал риторический вопрос, не случилось ли так, что Реформация в своей вынужденной борьбе со средневек. злоупотреблениями тем не менее потеряла какие-то важные стороны понимания Евхаристии. При обсуждении на «Арнольдсхайне–VIII» (1979, Одесса) темы «Надежды человечества на будущее в соответствии с Божиим обетованием» были сделаны доклады по эсхатологии, о святости и почитании святых. Были высказаны мнения по проблемам «Веры и церковного устройства», «Крещения, Евха-

ристии и священства», к-рые в то время рассматривались комиссией ВСЦ. В подготовленных тезисах было отмечено, что «святость христиан состоит не только в нравственном совершенстве человека, которое можно встретить и вне Церкви, — начало ее находится в Боге. Евангелическое богословие говорит здесь об оправдании. Православное богословие описывает святость так же, как онтологическое свойство, которое одновременно есть «свойство неотмирных энергий» (П. Флоренский)... Хотя мы признаем, что существует множество путей, ведущих к святости... путь святости всегда лежит через аскезу; протестантское богословие предпочитает говорить здесь о кресте. Путь святых в этом сверхъестественном смысле есть реализация особого божественного призвания» (Там же. С. 143).

Собеседование «Арнольдсхайн–IX» (1981, замок Шванберг близ Китцингена, ФРГ) было посвящено теме «Церковное священство и апостольское преемство». В итоговом коммюнике стороны отметили, что признали апостоличность Церкви в качестве одного из основных ее качеств на основании Никео-К-польского Символа веры 381 г., исповедуемого обеими Церквями. Под апостоличностью подразумевается всеохватность основных сторон церковной жизни — веры, проповеди, иерархии и совершения таинств; понятие «епископ» названо основополагающим в церковной жизни; рукоположенное духовенство связано с всеобщим священством всех верных, но не выводится из него; только те лица, к-рые получили законное рукоположение, могут осуществлять священническое служение в Церкви. На встрече «Арнольдсхайн–X» (1984, Киев) после напряженных обсуждений темы «Епископское служение в Церкви» в совместное коммюнике было включено лишь 3 тезиса, по к-рым было достигнуто согласие. Епископское служение определяется как особое духовное служение в Церкви и состоит в совершении таинств и богослужения, проповеди Евангелия и духовном руководстве народом Божиим. Посвящение в это служение есть особый знак Божией благодати и условие, необходимое для духовного служения. Тема «Арнольдсхайна–XI» (1987, Мюльхайман-дер-Рур, ФРГ) «Царственное священство всех крещеных и апостоль-

ское служение в Святой Церкви» развивала вопросы, затронутые предыдущими собеседованиями. Правосл. делегация практически не отступила от канонической позиции. ЕЦГ в совместном проекте итоговых тезисов отметила, что поставление в священники в евангелической церкви имеет «в некоторой степени сакраментальный характер»; единое служение в евангелической церкви напоминает роль епископа в древней Церкви; всеобщее священство членов Церкви и рукоположение духовенства изначально связаны между собой; священническое служение рукоположенного служителя отличается от участия в священстве всех верных. Было отмечено также, что «библейское учение о царственном священстве всего народа Божиего, которое коренится в Святом Крещении, нераздельно связано с учением о рукоположении духовенства, которое находит наиболее полное выражение в служении епископа и неразрывной череде апостольского преемства в Церкви». В то же время «наиболее важной задачей является направление народа Божиего в его служении... и повседневной жизни» (Там же. С. 154). На «Арнольдсхайне–XII» (1990, Минск) темой обсуждения стала «Жизнь Церкви и ее свидетельство как выражение ее святости и соборности». Рассматривались вопросы, касавшиеся социальной и пастырской деятельности во время бурных перемен как в Германии, так и в СССР, а также служения диаконии. Богословские дискуссии шли вокруг понятия святости.

После объединения Евангелических церквей ФРГ и ГДР были объединены и диалоги «Арнольдсхайн» и «Загорск». Новый этап в православно-лютеран. диалоге начался в 1992 г. встречей в Бад-Урахе (ФРГ). Это и последующие собеседования традиционно были названы «Бад-Урах–I». 1-е обсуждение прошло на тему «Церковь как общение святых и их свидетельство в мире»; собеседование «Бад-Урах–II» (1998, Минск) состоялось на тему «Церковь, народ и государство в Европе»; собеседование «Бад-Урах–III» (2002, Мюльхайман-ан-дер-Рур) было посвящено «Религиозному образованию и воспитанию» и «Межцерковным отношениям (современная ситуация и актуальные документы)»; темы обсуждения «Бад-Урах–IV» (2005, Москва) — «Диалог между Русской Пра-





вославной Церковью и Евангелической Церковью в Германии в год 60-летия окончания второй мировой войны» и «Вызовы нашего времени и понимание христианских ценностей в протестантских церквях в Германии и в Русской Православной Церкви».

Как видно из названия тем, собственно богословская проблематика рассматривалась в последний раз на собеседованиях в 1992 г. Затем центр изучений и дискуссий переместился в сферу религ. образования и общественно-политических вопросов. Это произошло в связи с разочарованием, наступившим в межхрист. диалоге, когда все более явной становилась бесперспективность надежд на реальное сближение протестант. и правосл. Церквей. В 2005–2007 гг. тематика богословских диалогов с протестантами сместилась в область нравственных ценностей и этических проблем.

В 1995 г. группой участников собеседований был разработан «Совместный отчет руководству Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии о состоянии двустороннего богословского диалога». В этом документе была сделана попытка отразить церковную и политическую атмосферу прошедших собеседований и проанализировать результаты дискуссий по основным богословским и др. проблемам, к-рые обсуждались на протяжении 35 лет. Одним из важнейших достижений было названо то, что участники собеседований убедились в осмысленности и твердости веры во Христа и Его св. благовестие, присутствующих в обеих традициях и являющихся основанием их богословия. Определенного согласия удалось достичь в вопросах признания в качестве незыблемого фундамента веры и жизни обеих Церквей Апостольского предания, основанием к-рого является Сам Господь Иисус Христос и Его учение, переданное нам апостолами, и все Свящ. Писание, а также признания авторитета Вселенских Соборов, в частности, в понимании того, что в догматических решениях Соборов воистину слышен голос Духа Святого («Арнольдсхайн–II», 1963).

Относительного согласия удалось достичь в вопросе о значении дел в свете спасения. Православные не разделяли лютеран. учение о вере, оправдывающей (спасающей) независимо от совершения тех или иных

дел, протестантам нелегко было понять, чем отличается (если отличается) правосл. т. зр. от католической, поскольку православные, принимая, как кажется, полностью слова апостола, что мы спасаемся «только верою» (Гал 2. 16), тем не менее настаивают на необходимости дел. Лишь после долгих дискуссий выяснилось, что православные под словами «дела» понимают не «католические» заслуги перед Богом и не «выкуп» грехов; православные не спасаются делами, но дела для них «являются необходимым средством приобретения того духовного состояния (смирения), которое дает христианину возможность лично, на опыте убедиться в том, что он спасается только верою во Христа, а не делами. Без приобретенного же таким путем смирения и дела напрасны, и вера бесплодна, ибо «и бесы веруют и трепещут» (Иак 2. 19)». Ни один др. вопрос (о Свящ. Предании, его объеме и критериях истинности, о Церкви и ее границах, о таинствах, о Крещении, Евхаристии, Священстве, о благодати и святости и др.) не был рассмотрен до конца. В сфере проблем духовной жизни был найден целый ряд важных совпадающих пунктов ее понимания. Это прежде всего убеждение, что истинная духовность возможна только в приобщении ко Христу в Его Церкви; что святость — это не просто моральное совершенство, но нечто иное и высшее — причастность к Св. Духу; что благодать Божия освящает человека не в силу каких-то сверхдолжных заслуг, а по мере его веры и смирения и что в этом процессе освящения большое значение имеют таинства. В то же время положения учения о благодати и ее действии в Церкви и мире, о святости и путях ее достижения, о значении аскезы и др. понимаются в Православии и лютеранстве по-разному.

Диалог с Союзом Евангелических Церквей в ГДР (с 1969). Обменявшись офиц. визитами в 1972–1973 гг., стороны согласились, что богословские собеседования начнутся в июле 1974 г. в Загорске. По месту проведения 1-й встречи диалог получил название «Загорск». В целом диалог был коротким и носил довольно фрагментарный характер: «Загорск–I» (1974, Загорск), темы — «Участие Союза Евангелических Церквей в ГДР в богословской работе экумены», «Проповедь

в богослужении Русской Православной Церкви», «Богословские проблемы в комплексе взаимосвязей социалистического общества в ГДР»; «Загорск–II» (1976, Эрфурт, ГДР), тема — «Царство Божие как современная и будущая реальность»; «Загорск–III» (1978, Киев), тема — «Освещающее действие благодати Божией»; «Загорск–IV» (1981, Гюстров, ГДР), тема — «Последование Христу в жизни христианина»; «Загорск–V» (1984, Загорск), тема — «Оценка Лимских документов в Русской Православной Церкви и в Евангелических Церквях». На последнем собеседовании делегацию возглавлял митр. Таллинский и Эстонский Алексей (Ридигер; ныне Патриарх Алексей II).

Диалог с Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии начался в 1970 г. и получил рабочее название «Синаппи» (конгресс-центр в г. Турку, Финляндия). На «Синаппи–I» (1970, Турку) обсуждались темы: «Евхаристия и единение христиан», «Богословская основа миротворчества». Обе стороны согласились, что Евхаристия не может быть признана средством к достижению межконфессионального единства при наличии существенных вероучительных расхождений. Выявлено, что обе стороны по-разному понимают присутствие Христа в Евхаристии. Протестанты отрицают субстанциальный, вещественный характер присутствия Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина. Хотя обе стороны и признают жертвенный характер Евхаристии, но понимают эту жертвенность по-разному. Миротворческая тема строилась на словах: «Блаженные миротворцы» (Мф 5. 9) — и обсуждалась в полном согласии. «Синаппи–II» (1971, Загорск) был посвящен темам: «Евхаристия» (особенно ее жертвенное значение), «Справедливость и насилие». При обсуждении первой темы возникли те же проблемы, что и на 1-м собеседовании, хотя фин. сторона и признала, что лютеран. церковь унаследовала от Реформации основную мысль, согласно к-рой Евхаристия передает людям дар Божий, оставление грехов, жизнь и блаженство в качестве плодов Крестной жертвы. Но наследием Реформации также является и определенная стесненность, к-рая мешает лютеранству воспринять Евхаристию как Жертву. На





«Синаппи–III» (1974, Ярвенпяа, Финляндия) обсуждалось неск. тем: «Евхаристия и священство», «Христианское учение о спасении», «Служение христианских Церквей миру сегодня». Остались неразрешенными вопросы сакраментального священства и апостольского преемства. В теме «Христианское учение о спасении» подчеркивался социальный аспект — призыв к борьбе с несправедливостью. «Синаппи–IV» (1977, Киев) был посвящен «Спасению как оправданию и обожению», «Спасению и царству мира (объект веры и этическая задача)». Было решено продолжить изучение таких проблем, как соотношение веры, надежды и любви в деле спасения; надежда христиан на личное спасение или же уверенность в нем; соотношение действия благодати Божией и свободы воли человека в деле спасения; уточнение термина «вера», имеющего неоднозначное применение и в Свящ. Писании, и в обиходе; соотношение закона и Евангелия в деле спасения. Обсуждая 2-ю тему, большое внимание было уделено Хельсинкскому соглашению и процессу безопасности в Европе в целом. На «Синаппи–V» (1980, Турку) обсуждались темы: «Вера и любовь в деле спасения», «Богословские основы миротворческой деятельности Церквей». Большим достижением было признано согласованное заявление по 1-й теме о том, что одно только признание христ. учения за истину не побуждает к доброй христ. жизни и потому не может считаться спасающей верой, хотя слово «вера» в таком понимании встречается (Евр 11. 6). Такую веру ап. Иаков считал мертвой (Иак 2. 26). Спасающей верой можно назвать только «живую, личную сопряженность с Богом через Иисуса Христа, Сына Божия, действием Святого Духа». Любовь — первый плод действия Св. Духа (Гал 5. 22), и «вера, действующая любовью (Гал 5. 6), порождает дела любви так же, как доброе дерево приносит добрый плод». Наибольшая степень согласия и даже единомыслия была достигнута в сфере социально-миротворческой тематики. На «Синаппи–VI» (1983, Ленинград) затрагивались проблемы: «Природа Церкви», «Значение миротворческой деятельности Церквей в современном мире». «Синаппи–VII» (1986, Миккелли, Финляндия) был посвящен темам: «Святость, освящение,

святые», «Нагорная проповедь и миротворческая деятельность Церквей в современном мире». 1-я тема сопровождалась бурными дискуссиями. А. И. Осипов отмечал, что одним из важнейших, но наименее изученных и богословски трудноизъяснимых явился вопрос о святости и духовности. Дискуссия была столь ожесточенной, что Осипова просили письменно изложить правосл. т. зр., хотя его доклад касался миротворчества. В согласованном резюме отмечено, что «православная сторона убеждена в спасительности обращения к православным святым как к молитвенникам». «Синаппи–VIII» (1989, Пюхтицы) был посвящен темам: «Творение (1-й член Символа веры)», «Ответственность человека за творение Божие». На этих беседах делегацию РПЦ возглавлял митр. Ленинградский и Новгородский Алексей (Ридигер). Обе темы имели экологическое содержание. Эту встречу можно оценить как попытку достичь православно-лютеран. консенсуса в вопросе постоянной связи человека с Богом, а также как попытку найти связь между наукой и религией, между верой и знанием. На «Синаппи–IX» (1992, Ярвенпяа) обсуждали темы: «Апостольское учение в Новом Завете и древней Церкви», «Исповедание апостольской веры сегодня», «Проявление апостольской веры в жизни Церкви», «Свидетельство апостольской веры миру». В ходе диалога подчеркивалась особая важность верности апостольскому учению в плюралистическом мире. Как говорится в резюме по 1-й теме, «в современном мире существует много религиозных систем и христианских движений, которые не признают ценности апостольского учения и того, к чему оно обязывает. Это вызывает нашу совместную озабоченность. Мы настаиваем на величайшей ценности того, что было дано Церкви в апостольском наследии». В резюме по 2-й теме говорилось об опасности прозелитизма: «Исполняя заповедь Христа, христиане должны избегать прозелитизма, ибо это препятствует достижению единства в вере, приводит к ослаблению духовной жизни верующих и унижает богооткровенную истину в глазах неверующих». Было заявлено также о нравственной ответственности науки. На «Синаппи–X» (1995, Киев) обсуждались темы: «Миссия Церк-

ви», «Миротворчество Церкви и национализм». На этом этапе диалога с фин. лютеранами произошел отход от собственно богословской тематики. Много внимания было уделено теме недопустимости прозелитизма, высказаны опасения возникновения новых националистических движений в разных странах, в частности на Украине. Диалог «Синаппи–XI» (1998, Лаппеэнранта, Финляндия) состоялся на тему «Церкви, религиозная свобода и отношения между Церковью и государством». В программу вошли дискуссии о свободе христианина, о свободе Церкви и о религ. свободе в целом, а также об отношениях между Церковью, гос-вом и обществом. Глава фин. делегации архиеп. Йон Викстрём дал следующую оценку прошедшему диалогу и выбранной теме: «Более глубокое понимание этого вопроса может помочь и нам, и представителям других Церквей и религий, и даже неверующим жить друг с другом и строить наши взаимоотношения так, как это угодно Богу». На встрече «Синаппи–XII» (2002, Москва) вопреки заявленной теме «Совместная оценка диалогу, начатому в 1970 г., и его планированию на будущее» реального анализа достижений и ошибок прошедших заседаний дать не удалось. В коммюнике беседований были намечены обширные планы на будущее: «...сообща исследовать область христианской антропологии, включая православный и лютеранский взгляд на свободу человеческой воли, ее связь с домостроительством спасения. Для лучшего понимания собственных религиозно-культурных традиций необходимо вместе рассмотреть вопрос о вероучительном авторитете Священного Писания, Священного Предания, церковного наследия и об их влиянии на веру и жизнь последователей наших Церквей. На беседах следует также широко рассмотреть область социальной этики, ее связь с нашей верой и жизнью. Вера не может не воздействовать на поступки человека, а значит, и на общество. В связи с этим следует поразмыслить над тем, как христианское сознание будет отражаться в общественном действии наших Церквей. Особенное внимание следует обратить на то, какими мировоззренческими и нравственными ценностями руководствуется объединяющаяся Европа. В современном, дина-





мично меняющемся контексте нам, как и прежде, нужно продолжать богословскую работу над вопросами миротворчества независимо от политических интересов. Вопросы семьи и биоэтики, а также соотношение прав и обязанностей личности тоже являются важными темами». «Синаппи–ХІІІ» (2005, Турку) был посвящен теме «Христианский взгляд на человека в современной Европе. Спасение, вера и современная общественная реальность». На основе докладов и проведенных дискуссий делегации составили тезисы, в к-рых был отражен общий взгляд на вопросы христ. антропологии и сформулированы важные общие позиции в области социальной этики, утверждающие неизбежность традиц. христ. принципов, особенно в сфере семейных отношений и воспитания молодежи.

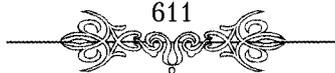
Многосторонние диалоги на всеправославном уровне. С Древними Восточными (Дохалкидонскими) Церквами. I Всеправославное совещание (1961) предложило, II Всеправославное совещание (1962) подтвердило предложение развивать взаимоотношения с Древними Восточными Церквами. Главным требованием к Древним Восточным Церквам было признание с их стороны IV Вселенского Собора в Халкидоне (451) вместе с томосом папы Льва I и принятие учения о двух естествах (волях) и действиях во Христе. ВСЦ активно участвовал в попытке объединения этих Церквей, организовав неофиц. консультации между богословами на темы «О Соборах» и «О Халкидонском Соборе». Консультации прошли в Орхусе (Дания, 1964), Бристоле (Великобритания, 1967), Женеве (Швейцария, 1970) и в Аддис-Абебе (Эфиопия, 1971). В Бристоле был выработан проект соглашения по доктринальным вопросам. В 1971 г., после заседания ЦК ВСЦ, была организована неофиц. встреча членов ЦК от этих конфессий по теме «Снятие анафем и канонизация святых». Затем правосл. Церкви создали Межправославную богословскую комиссию по диалогу с Древними Восточными Церквами, а те в свою очередь — Межориентальную комиссию. Встреча комиссий состоялась в 1979 г. в Шамбези. Обсуждались конкретные темы предстоящего диалога и его структура.

1-я офиц. встреча Смешанной комиссии по диалогу состоялась в

1985 г. в Шамбези, где подкомиссии было поручено подготовить общие тексты, к-рые должны быть представлены на пленум Смешанной комиссии для обсуждения и утверждения. В 1987 г. члены подкомиссии собрались в Коринфе (Греция) для изучения подтемы «К общей христологии» и констатировали, что, «хотя важнейшие термины употребляются и с различными оттенками, тем не менее обе ведущие диалог Церкви этими терминами выражают православное богословие» (*Скобей Г.* На пути к единству: О богословском диалоге между Правосл. Церковью и Древними Вост. Правосл. Церквами // ЖМП. 1991. № 7. С. 42). В 1989 г. в Египте состоялась 2-я встреча Смешанной комиссии, на к-рой было принято 1-е согласованное заявление. В 1990 г. в Шамбези прошло 3-е заседание Смешанной комиссии, где обеими сторонами было принято 2-е заявление о том, что «обе семьи согласны, что Ипостась Слова стала «составной», соединившись в Его нетварной Божественной природе... с естественной волей и действием тварной человеческой природы, которую восприняла и усвоила при воочеловечении (п. 3)... Обе семьи согласны, что обе природы соединились... со своими действиями и волями неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно и что они различаются «умозрительно» (п. 4)» (цит. по: ЖМП. 1991. № 7. С. 44). Т. о., Древние Восточные Церкви согласились с наличием двух природ во Христе. В то же время было подтверждено право каждой из сторон употреблять традиционную для них терминологию: «...восточные православные могут продолжать придерживаться своей традиционной Кирилловой терминологии об «одной природе воплотившегося Слова» (п. 7)». В заявлении также говорилось, что «обе семьи согласны, что желающей и действующей является всегда одна Ипостась воплотившегося Слова (п. 5)». Следов., утверждалось, что желающий (волящий) и действующий субъект только один, но замалчивался вопрос о 2 волях (желаниях). Дохалкидониты согласились с правосл. толкованием определений IV–VII Вселенских Соборов (п. 8), хотя нигде не говорилось о том, что они признают сами Соборы как Вселенские. Завершается согласованное заявление предложением по взаимному снятию анафем.

В нояб. 1993 г. на 4-м заседании Смешанной комиссии в Шамбези «Предложения по снятию анафем» были приняты. Было решено, что «снятие анафем должно быть произведено единогласно и одновременно Предстоятелями всех Церквей с обеих сторон через подписание соответствующего экклезиологического акта, содержание которого включало бы признание с каждой стороны, что та и другая являются православными во всех отношениях» (цит. по: *Заболотский Н.* Да будут все едино // ЖМП. 1994. № 4. С. 136). Выработанные документы были представлены на рассмотрение и утверждение священноначалия Поместных Православных Церквей и Древних Восточных Церквей, но в результате согласие с документами высказали только К-польский и Румынский Патриархаты. В РПЦ изучение предложений Смешанной комиссии осуществлялось синодальной Богословской комиссией (1994–1997). По ее рекомендации Архиерейский Собор в 1997 г. постановил, что «заявление не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между правосл. Церковью и Древними Восточными Церквами, т. к. содержит неясности в отдельных христологических формулировках. В связи с этим выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церкви восточноправославной традиции». Поскольку результаты богословских собеседований с Древними Восточными Церквами не удовлетворили большинство правосл. и Восточных Церквей, было решено возобновить работу Смешанной комиссии по диалогу. 1-е заседание обновленной комиссии состоялось в марте 2005 г. в Шамбези и было посвящено предварительному обсуждению тем и перспектив диалога.

С Римско-католической Церковью. В 1961 г. I Всеправославное совещание поставило вопрос и о взаимоотношениях с Римско-католической Церковью. В частности, было признано полезным изучение положительных и отрицательных моментов в отношениях между Церквами по вопросам о вере, об управлении,





о церковной деятельности (особенно о пропаганде, о прозелитизме, об унии), а также установление отношений в духе христ. любви. В 1963 г. Предстоятели автокефальных правосл. Церквей получили письма от кард. Беа, руководителя Секретариата по христианскому единству Римско-католической Церкви, с предложением направить правосл. наблюдателей на 2-ю сессию II Ватиканского Собора. Это послужило поводом для созыва II Всеправославного совещания, к-рое должно было обсудить это предложение и в целом определить отношение правосл. Церквей к Риму в совр. условиях. Совещание единогласно решило предложить Римско-католической Церкви начать «диалог между двумя Церквями на равных условиях». В 1967 г. Патриарх К-польский *Афинагор I (Спиру)* и папа Римский *Павел VI* объявили, что две Церкви намерены вести «диалог любви» и дополняющий его «диалог истины».

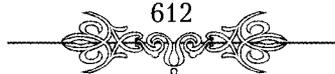
Работе Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между католич. и правосл. Церквями предшествовало 3 совещания Межправославной богословской комиссии по подготовке диалога с Римско-католической Церковью. 3-е совещание комиссии (1978, Шамбези), в к-ром участвовали представители 10 Поместных Православных Церквей (кроме Сербской, Польской, Чехословацкой и Финляндской), сформулировало цель диалога как «установление полного общения между двумя Церквями... которое на основе единства веры, общей жизни и общего Предания древней Церкви найдет свое выражение в совместном совершении Евхаристии». Диалог рекомендовалось начать с обсуждения тем, объединяющих правосл. и Римско-католическую Церквями, а затем перейти к проблемам, к-рые разделяют две Церкви. Окончательная договоренность о начале богословского диалога между Церквями была достигнута в 1979 г., во время визита папы Иоанна Павла II в Турцию. 30 нояб. 1979 г. папа *Иоанн Павел II* и К-польский Патриарх *Димитрий I* объявили при согласии всех Поместных Православных Церквей о создании Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между католич. и правосл. Церквями.

На 1-м заседании комиссии, проходившем в 1980 г. на островах Пат-

мос и Родос (Греция), были созданы 3 подкомиссии и смешанный Координационный комитет. Подкомиссии работали над общей темой «Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы» (1980, Шевтонь (Бельгия) и Рим; 1981, Белград). В 1982 г. на 2-м заседании в Мюнхене (ФРГ) был принят официальный документ комиссии, посвященный результатам диалога на эту тему. В 1984 г. состоялось 3-е заседание на о-ве Крит (Греция), тема — «Вера, таинство и единство Церкви». В 1985 г. на заседании в Ополе (Польша) его материалы были рассмотрены, затем обсуждалась тема «Таинство священства в sacramентальной структуре Церкви, в частности значение апостольского преемства для освящения и единения народа Божия». Итоговый документ был принят на 4-м заседании в 1986 г. в Бари, его продолжение состоялось также в Бари в 1987 г. при участии тех членов комиссии, к-рые не смогли присутствовать на предыдущем обсуждении (представитель РПЦ не участвовал в заседаниях). Смешанная комиссия опубликовала документ «Вера, таинства и единство Церкви». Результатом 5-го заседания комиссии, проходившего в 1988 г. в Нововалаамском мон-ре (Финляндия) по теме «Таинство священства в таинственной структуре Церкви, в частности важность апостольского преемства для освящения и единства народа Божия», стало принятие документа с тем же названием.

На рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. отношения между правосл. и католич. Церквями осложнились из-за агрессивной деятельности греко-католич. церкви на Украине. В февр. 1990 г. в Москве Координационный комитет начал работу над документом «Экклезиологические и канонические следствия священнотайнственной природы Церкви», подготовленным Смешанной комиссией. По настоянию правосл. стороны обсуждение этой темы было прекращено из-за актуальности проблемы унииатства. В результате по инициативе РПЦ, поддержанной всеми Поместными Православными Церквями, православно-католич. диалог был приостановлен. В принятом постановлении говорилось, что его возобновление возможно только после совместного изучения проблемы унии и успешного ее решения.

В июне 1990 г. во Фрайзинге (ФРГ) участники 6-го заседания Смешанной комиссии выступили с заявлением, в к-ром говорилось, что «уния как метод там, где она применялась, не служила целям сближения Церквей. Напротив, она вызвала новые разделения. Создавшееся, т. о., положение явилось поводом для столкновений и несчастий, которые запечатлелись в исторической памяти обеих Церквей. Кроме того, и экклезиологические мотивы побуждают искать иных путей». В июне 1991 г. в Аричче (близ Рима) Координационным комитетом был разработан 1-й вариант совместного документа «Униатство как метод единения в прошлом и нынешний поиск полного общения», к-рый стал основой т. н. Баламандского документа, принятого на 7-й встрече Смешанной комиссии, проходившей в июне 1993 г. в теологической школе Баламанда, близ Триполи (Ливан). Баламандский документ состоит из 3 частей: введения, экклезиологических принципов и практических правил. Во введении со ссылкой на тексты, принятые во Фрайзинге и в Аричче, указывается, что стороны отвергают унию «как метод поиска единства, поскольку он противоречит общей традиции наших Церквей» (п. 2). Часть документа, посвященная экклезиологическим принципам, содержит анализ богословских доктрин, ставших источником прозелитизма и попыток введения унии как присоединения «отпавших» членов к Церкви. Совр. видение друг друга православными и католиками по Баламандскому документу базируется на понятии «Церковь-сестра». При этом подчеркивается, что, «твердо сохраняя неприкосновенную свободу личности и международное обязательство следовать свободе совести, в усилиях по восстановлению единства недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения (п. 15)». В связи с этим в документе упоминается о совместном заявлении папы Иоанна Павла II и К-польского Патриарха Димитрия I, сделанном 7 дек. 1987 г., о неприятии любой формы прозелитизма и любой позиции, к-рая могла бы быть расценена как неуважение. Текст Баламандского документа был промежуточным рабочим для Смешанной комиссии по богословскому диалогу, поэтому он не подписывался представителями





Церквей. Тем не менее он вызвал неоднозначную реакцию в католич. и правосл. кругах, а нек-рыми униат. церквями (напр., в Румынии) был принят откровенно враждебно. Униаты были недовольны тем, что документ отвергает унию как метод, тем самым отказывая униат. церквям в полноценном и законном существовании, что было воспринято ими как предательство со стороны Рима. Нек-рые католики и православные усматривали в Баламандском документе эклезиологическое уравнивание правосл. и католич. Церквей, особенно неприемлемыми для них были утверждения Баламандского документа об «одних и тех же таинствах», в т. ч. о «едином таинстве Священства, приносящем единую Жертву Христову», которые могут привести к выводу, что таинства «Церквей-сестер Востока и Запада», «совместно сохраняющих Церковь Божию», равноспасительны и полному евхаристическому общению мешают только «предрассудки и использование истории в политических целях». Эти утверждения трудно согласовать с позициями сторон, каждая из к-рых рассматривает свою Церковь как универсальную и единственно истинную. В результате Баламандский документ вызвал долгие дискуссии и был отвергнут, в частности Элладской Православной Церковью.

В июле 2000 г. в Балтиморе (шт. Мэриленд, США) на 8-м заседании Смешанной богословской комиссии по диалогу также обсуждалась униат. тема — «Эклезиологические и канонические следствия униатства». Правосл. участники отрицали само существование Восточных католич. (униат.) церквей, поскольку считали невозможным сосуществование на одной территории Церквей той же традиции, где присутствуют правосл. Церкви. Католич. сторона высказала мнение, что Восточные католич. церкви «самим своим существованием утверждают и являют принципы эклезиологии Церкви первого тысячелетия христианской истории, рассматривавшие единение с епископом Рима как необходимое для полноты церковного общения». Серьезный диалог по вопросу об униат. церквях, т. о., возможен, с их т. зр., лишь в контексте глубокого обсуждения вопроса о связи общения и первенства в Церкви. Принципиально разные позиции правосл. и

католич. сторон не позволили участникам диалога принять совместный документ. Работа Смешанной комиссии была практически сорвана.

Юбилейный Собор РПЦ (2000, Москва) принял специальное заявление по поводу дискуссии в Балтиморе, в к-ром призвал руководство Римско-католической Церкви приложить все усилия к тому, чтобы ситуация изменилась в лучшую сторону не на словах, а на деле. Было отмечено, что несогласие в понимании униат. проблемы, с особенной остротой проявившееся на встрече Смешанной комиссии в Балтиморе 9–19 июля, является препятствием для дальнейшего продолжения диалога. Отношение к диалогу следует определять через консультации с Поместными Православными Церквями.

В сент. 2005 г. в Стамбуле состоялось Всеправославное совещание, на к-ром было принято решение о необходимости продолжить работу православно-католич. комиссии по диалогу. В дек. того же года в Риме возобновились заседания Координационного комитета Смешанной комиссии по богословскому диалогу между правосл. и католич. Церквями. Стороны пришли к соглашению, что в соответствии с ранее утвержденными решениями комиссии ее основной темой станет богословие церковного общения. К обсуждению был предложен документ «Эклезиологические и канонические следствия священнотайственной природы Церкви», подготовленный к заседанию 1990 г. Кроме того, комитет счел необходимым продолжить диалог по темам примата Римского епископа и унии, однако было отмечено, что обе темы должны рассматриваться в общем эклезиологическом контексте. 9-е заседание Смешанной богословской комиссии, состоявшееся в сент. 2006 г. в Белграде, обсуждало текст «Эклезиологические и канонические следствия сакраментальной природы Церкви: соборность и власть в Церкви», который касался 3 уровней церковной жизни: местного, регионального и вселенского. На встрече к документу были сделаны многочисленные замечания и даны комментарии. Особенно жесткое неприятие православных вызвал 45-й пункт. В нем говорилось, что после разрыва общения между Востоком и Западом в XI в. созыв «Вселенского собора» в строгом смысле слова стал

невозможен, однако «обе Церкви продолжали созывать «общие» соборы, в которых участвовали епископы Поместных Церквей, находящихся в общении с Римским престолом, и Поместных Церквей, находящихся в общении с Константинопольским престолом». Глава делегации РПЦ еп. Венский и Австрийский Иларион (Алфеев) выступил с рядом принципиальных возражений по данному пункту, отметив, что в православной традиции «общение с Константинопольским престолом» никогда не воспринималось таким же обязательным условием соборности, каким для Зап. Церквей стало «общение с Римским престолом». Однако с такой т. зр. не согласился глава делегации К-польского Патриархата митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас). В связи с этим был создан Совместный проектный комитет, к-рый должен пересмотреть текст итогового документа.

С церквями Англиканского содружества. Совр. этап англиканско-правосл. диалога начался в 1962 г. с визита Архиепископа Кентерберийского Артура Майкла Рамсея к К-польскому Патриарху Афинагору (Спиру). Главы двух Церквей пришли к соглашению о необходимости воссоздания существовавшей в 30–40-х гг. XX в. Смешанной православно-англикан. богословской комиссии (СПАБК) для изучения вероисповедных различий, к-рые стояли на пути к единению в XIX — 1-й пол. XX в. В нояб. 1964 г. на III Всеправославном совещании было решено «незамедлительно создать межправославную богословскую комиссию, состоящую из специалистов-богословов... от каждой Православной Церкви» (ЖМП. 1964. № 12. С. 54). Предварительные встречи правосл. участников комиссии состоялись в 1966 г. в Белграде, в 1968 и 1970 гг. в Шамбези, в 1971 г. в Хельсинки; в ходе встреч было отмечено стремление Англиканской Церкви к дружбе с правосл. Церковью, подчеркивалось, что Англиканская Церковь никогда не занималась прозелитизмом и всегда оказывала помощь православным, живущим на чужбине. Для обсуждения англикан. стороне было предложено 4 вопроса: возможен ли союз с правосл. Церковью, если англикане будут находиться в евхаристическом общении с лютеранами и *методистами*; как Англиканская Церковь понимает единение с





православной; могут ли достигнутые соглашения стать обязательными для всего англикан. сообщества; насколько значимы «Тридцать девять статей» англикан. вероучения. Англикан. сторона Совместной комиссии собиралась в Оксфорде (1968), Иерусалиме (1969), дважды в Великобритании (1970) и обсуждала предложенные правосл. стороной вопросы. Эти вопросы были также затронуты на Ламбетской конференции 1968 г., которая одобрила и поддержала курс на сближение с правосл. Церковью. Англикан. богословы предложили для обсуждения вопросы о значении искупительной Крестной жертвы и Воскресения Христа, а также о действии благодати Св. Духа. Первые офиц. заседания СПАБК состоялись в Женеве (1972) и Оксфорде (1973). Были сделаны доклады: англикан. стороной — «Всеобъемлемость и миссия Церкви», православной — «Природа искупительного дела Христа на Кресте и в Воскресении». Тогда же были созданы 3 подкомиссии для обсуждения доктринальных вопросов, которые собирались на заседания в 1974 г. на Крите, в Румынии и в США, в 1975 г. в англ. городах Труро, Сент-Олбанс, Лондон. Обсуждались 3 основные темы: «Богодуховенность Священного Писания», «Церковь как Евхаристическая община» и «Значение Вселенских Соборов». 2-е заседание Смешанной комиссии проходило в Москве (1976). Итогом состоявшихся дискуссий явилось «Московское согласованное заявление» (The Moscow Agreed Statement), включавшее соглашения по 7 вопросам: богопознанию, богодуховенности и авторитету Свящ. Писания и Свящ. Предания, авторитету Соборов, отношению к Filioque, к Церкви как евхаристической общине, призыванию Св. Духа в Евхаристии. Наиболее значимым среди принятых решений является согласие англикан. стороны отказаться от Filioque как позднейшего добавления к Никео-Цареградскому Символу веры. По благословию Глав обеих Церквей «Московское согласованное заявление» было опубликовано. В кон. 70-х гг. XX в. в диалоге с Англиканской Церковью наметились серьезные разногласия, вызванные прежде всего усилением в англиканстве либерального направления (теологического модернизма) и посвящением женщин. В 1978 г.

в Афинах на специальном заседании СПАБК правосл. богословы в надежде повлиять на решения предстоящей Ламбетской конференции о принятии жен. священства дали понять, что рассматривают жен. священство как неуместный разрыв с традицией Церкви и что в случае продолжения жен. рукоположений англикано-правосл. переговоры станут всего лишь академическими связями и утратят главную цель — достижение христ. единства. После визита Архиепископа Кентерберийского Р. Ранси к К-польскому Патриарху *Димитрию I* заседания СПАБК продолжились в Лландафе (1980), Женеве (1981), Кентерберии (1982), Одессе (1983).

В 1984 г. в Дублине было принято «Дублинское согласованное заявление» (The Dublin Agreed Statement — «Anglican-Orthodox Dialogue». L., 1985), которое состояло из согласенный по 3 разделам: «Тайна Церкви» (о таинствах, признаках и свойствах истинной Церкви), «Вера в Пресвятую Троицу» (о молитве, святости, благодати Божией и о Filioque; соглашаясь с незаконностью Filioque, англикане, ссылаясь на мнение некоторых св. отцов, настаивали, что эта формулировка может быть принята как теологумен), «Богослужение и Предание» (о почитании икон и святых, о молитвах за умерших). Если на Ламбетской конференции 1888 г. англикан. богословы заявляли, что иконопочитание является препятствием к сближению Церквей, то в 1984 г. они не возражали против правосл. учения об иконах (Ibid. P. 39, 48). Достигнув согласия о сущности Свящ. Предания как о действии Св. Духа в жизни Церкви, к-рое предполагает свободу и разнообразие в рамках единой для всех традиции, делегаты не пришли к единому мнению по вопросу о границах этой свободы (Ibid. P. 43). Англикане, принимая решения 7 Вселенских Соборов, большее значение придавали первым 4, с чем правосл. сторона согласиться не могла. Наиболее острой стала дискуссия о единстве и святости Церкви. Англикане заявили, что Св. Церковь, в к-рой «благодать Христова врачует ее грешных чад, сама является ареной борьбы греха и благодати и потому в свое время подверглась разделению». Правосл. делегаты отвечали, что «греховность членов Церкви нельзя признавать свойством самой Церкви» и что пра-

восл. Церковь является истинной и неделимой (Ibid. P. 11, 44). III Предсоборное всеправославное совещание (1986) признало работу, проделанную СПАБК, удовлетворительной, отметив, однако, что подписанное в Москве (1976) соглашение относительно изъятия Filioque из Символа веры не нашло понимания у большинства Церквей Англиканского содружества, так же как и выступления православных членов комиссии против хиротонии женщин (Афины, 1978 и последующие).

В 1989 г. комиссия, которая стала называться Международной комиссией англикано-правосл. богословского диалога (The International Commission of the Anglican-Orthodox Theological Dialogue), собралась в Нов. Валааме (Финляндия). На встрече была составлена программа следующего этапа диалога, основные темы к-рого теперь сосредоточились вокруг доктрины о Церкви. В 1998 г. в Бухаресте комиссия приняла промежуточные соглашения «Троица и Церковь», «Христос, Дух и Церковь» и «Христос, человечество и Церковь», к-рые были представлены Ламбетской конференцией и правосл. Церквам. На заседании комиссии в Солсбери (Великобритания, 1999) было начато изучение доктрины Церкви о природе и авторитете епископского служения и вопросов соборности и первенства. В 2001 г. в г. Волос (Греция) комиссия завершила рассмотрение таинства Священства и его уникальной связи с Первосвященством Христа, а также с др. служениями в Церкви и опубликовала согласованный документ под названием «Епископство, епископ и первенство». В 2002 г. в Абергавенни (Уэльс, Великобритания) было принято предварительное согласованное заявление «Священство, Христос и Церковь» и началась дискуссия о жен. священстве, к-рая продолжилась в Аддис-Абебе (2003). Комиссия утвердила согласованное заявление «Священство, Христос и Церковь» и приступила к обсуждению значения диакопского служения и служения мирян. В 2004 г. в Кентерберии рассматривался проект согласованного заявления. Принятие согласованного документа о служении мирян в Церкви и о служении женщин и мужчин, включая вопрос о их рукоположении в пресвитерское и епископское достоинство, было отложено до того мо-





мента, когда правосл. сторона будет готова представить свое понимание темы.

В 2005 г. на Кипре и в 2007 г. в Лондоне состоялись заседания комиссии, посвященные подведению итогов ее деятельности в 1989–2005 гг. Был издан сборник «Церковь Троиного Бога» (2007), состоящий из согласованных документов, принятых комиссией в этот период.

Со старокатоликами. На I Всеправославном совещании (1961) было решено включить вопрос об установлении взаимоотношений со старокатоликами в повестку дня следующего планировавшегося совещания. III Всеправославное совещание на Родосе (1964) приняло решение о создании Межправославной богословской комиссии из специалистов-богословов для выработки правосл. позиции в буд. богословских дискуссиях и о «начале собеседований с соответствующей богословской комиссией Старокатолической Церкви после общего взаимного соглашения Церквей».

В 1966 г. в Белграде на 1-м заседании Межправославной богословской комиссии по диалогу со старокатоликами были определены вопросы, по которым было возможно достичь согласия, и вопросы, нуждающиеся в подробном изучении. Среди общих позиций были названы отвержения учений о непогрешимости папы, о непорочном зачатии Девы Марии, о сверхдолжных заслугах святых, о чистилище, отказ от принудительного celibата священства и устранение Filioque из Символа веры, непризнание лат. Символа после 1054 г. вместе с их правилами, а также неупотребление лат. языка за богослужением. Комиссия положительно высказалась о старокатолич. учении о Свящ. Писании и Свящ. Предании, каноне книг Свящ. Писания, о Никео-Цареградском и Апостольском Символе веры, о догматических решениях 7 Вселенских Соборов и об утвержденных ими Поместных Соборах, о необходимости апостольского преемства, о тринитарном и христологическом учении, об оправдании, о 7 таинствах, о почитании Божией Матери и святых, об иконах и мощах, о посте и поминовении усопших. Среди проблемных были названы темы экклезиологии, учения о таинствах и интеркоммунионе. IV Всеправославное совещание (1968) приняло решение

запросить у старокатоликов некоторые догматические тексты, а также пояснения относительно их интеркоммуниона с проч. христ. конфессиями. Старокатолики в ответ на запрос составили и прислали Исповедание веры, а также Заявление о Filioque и о примате в Церкви от 18 июля 1970 г. Заседания Межправославной богословской комиссии по диалогу со старокатоликами проходили в 1970, 1971 и 1973 гг. В 1975 г. в Шамбези состоялось 1-е заседание Смешанной богословской комиссии по диалогу между православными и старокатоликами. Были обсуждены и подписаны документы по темам: «Святая Троица», «Божественное Откровение и его традиция», «Канон Священного Писания», «Вочеловечение Слова Божия», «Ипостасное единство».

На последующих встречах (1977 (Шамбези), 1979 (Бонн, ФРГ), 1981 (Москва), 1983 (Шамбези), 1985 (Амерсфорт, Нидерланды), 1986 (Минск)) были приняты совместные документы: «Учение о Богородице», «Учение о сущности и признаках Церкви», «Единство Церкви и Поместные Церкви», «Границы Церкви», «Авторитет Церкви и в Церкви», «Непогрешимость Церкви», «Соборы Церкви», «Необходимость апостольского преемства», «Глава Церкви», «Искупительное дело Господа», «Действие Святого Духа в Церкви и усвоение спасения», «Крещение», «Миропомазание», «Божественная литургия», «Таинство Брака», «Таинство Священства», «Таинство Елеосвящения», «Таинство Покаяния», «Учение о последних событиях», «Церковное общение: предпосылки и следствия».

III Предсоборное всеправославное совещание (1986, Шамбези) приняло резолюцию по результатам диалога со старокатоликами, в которой говорилось, что «соблюдение Старокатолической Церковью давней практики общения в Таинствах с Церковью Англии, а также появившиеся в Германии позднейшие тенденции к общению в Таинствах с Евангелической церковью... снижает значение совместно подписываемых в диалоге общих экклезиологических текстов и создает трудности воплощения и раскрытия богословия совместно подписываемых общих богословских текстов во всей жизни Старокатолической Церкви. Оба эти вопроса нуждаются в оцен-

ке компетентных богословов Православной Церкви с точки зрения экклезиологических и церковных последствий, с тем чтобы ускорить установление церковных предпосылок для восстановления церковного общения со старокатоликами. Успешное завершение этого богословского диалога благоприятно отразится и на результатах других диалогов, поскольку упрочит доверие к ним» (ЖМП. 1987. № 6. С. 55).

В 1987 г. в г. Кавала (Греция) состоялось последнее заседание Смешанной комиссии. Были приняты документы, подготовленные на предыдущем заседании в Минске: «Таинство Брака», «Таинство Священства», «Таинство Елеосвящения», «Таинство Покаяния», «Учение о последних событиях», «Церковное общение: предпосылки и следствия». Диалог был признан законченным, но незавершенным. По процедуре, предложенной III Предсоборным всеправославным совещанием, диалог считается завершенным после того, как все правосл. Церкви признают его результаты и Патриарх К-польский объявит о его окончании. Документы были разосланы правосл. и старокатолич. Церквам для дальнейшей работы, однако после 1-й священнической хиротонии женщины в Старокатолической Церкви (18 сент. 1999, Утрехт, Нидерланды) ситуация стала неопределенной.

С Всемирной лютеранской федерацией (ВЛФ). I Всеправославное совещание (1961) рекомендовало правосл. Церквам укреплять отношения с Церквами Реформации. На IV Всеправославном совещании (1968) было принято решение создать Межправославную комиссию по диалогу с ВЛФ. Это решение было подтверждено I Предсоборным всеправославным совещанием (1976). Кроме того, совещание определило, что двусторонние диалоги с лютеранами, к-рые ведут отдельные правосл. Церкви, должны играть вспомогательную роль по отношению к диалогу на общеправосл. уровне. Но в наст. время на практике двусторонние диалоги и диалоги на всеправосл. уровне ведутся совершенно независимо друг от друга. Межправославная комиссия провела 2 подготовительные встречи: в 1978 г. в Сигтуне (Швеция) и в 1979 г. в мон-ре Амелунгсборн (ФРГ).

1-е заседание Смешанной православно-лютеранской комиссии по





диалогу состоялось в 1981 г. в Эспоо (Финляндия) по теме «Тайна Церкви». В коммюнике было заявлено, что целью диалога является «полное общение в результате полного взаимного признания» между православными и лютеранами. На 2-й встрече в 1983 г. в Лимасоле (Кипр) обсуждались пути достижения поставленной в 1981 г. цели. Ни на 1-м, ни на 2-м заседании совместного документа выработано не было. Только на 3-й встрече в 1985 г. в Аллентауне (шт. Пенсильвания, США) было подписано соглашение «Божественное Откровение». В дальнейшем были приняты документы: на 4-й встрече (1987, о-в Крит, Греция) — «Писание и традиция», на 5-й (1989, Бад-Зегеберг, ФРГ) — «Канон и вдохновение Священного Писания», на 6-й (1991, Москва) — «Власть в Церкви и власть Церкви — в свете Вселенских Соборов». 7-я встреча (1993, Сандбьерг, Дания) одобрила согласованный документ «Вселенские Соборы» в рамках общей темы «Власть в Церкви и власть Церкви», 8-я встреча (1995, Лимасол) продолжила московскую тему, обсудив под тему «Понимание спасения в свете Вселенских Соборов», и издала одноименный документ. В 1998 г. в Сигтуне состоялась 9-я встреча, на которой был принят подготовленный на специальном заседании в Принстоне (США) документ «Спасение: благодать, оправдание и синергия». В 2000 г. в Дамаске проходила 10-я встреча по теме «Слово и Тайнство в жизни Церкви», но основная дискуссия затронула документ на тему встречи, разработанный подготовительным комитетом комиссии в 1999 г. В результате был выработан одноименный согласованный документ. В 2002 г. в Осло (Норвегия) прошла 11-я встреча Совместной богословской комиссии по православно-лютеран. диалогу по теме «Тайнства Церкви как средства спасения». В 2004 г. на 12-й встрече в мон-ре Дурэу (Румыния) был принят согласованный документ «Крещение и Миропомазание (конфирмация) как таинства вступления в Церковь».

3-я фаза совпала с 25-летним юбилеем диалога и завершилась в 2006 г. на 13-м заседании Совместной богословской комиссии, проходившем в Братиславе (Словакия) по теме «Святая Евхаристия в жизни Церкви». Подписание согласованного документа по теме, заявленной в по-

вестке встречи, было названо участниками диалога большим успехом. Однако Свящ. Синод РПЦ на заседании 26 дек. 2006 г. принял решение передать принятый согласованный документ «Святая Евхаристия в жизни Церкви» на изучение синодальной Богословской комиссии РПЦ.

Среформатскими (кальвинистскими) церквями. I Предсоборное всеправославное совещание приняло решение о создании Межправославной комиссии для участия в диалоге с *Всемирным альянсом реформатских Церквей*. До начала диалога комиссия имела предварительные встречи в Стамбуле (1979) и Женеве (1981, 1983). В 1986 г. была образована Смешанная богословская комиссия по православно-реформатскому диалогу. 1-я офиц. встреча комиссии состоялась в Лойенберге (1988, Швейцария), 2-я — в Минске (1990), 3-я — в Капеле (1992, Швейцария). На всех встречах обсуждались вопросы, связанные с учением о Св. Троице как об основе Никео-Цареградского Символа веры и святителей Афанасия Великого, Василия Великого и Григория Богослова. Результатом дискуссий явилось согласованное заявление о Св. Троице, отразившее «доктринальный консенсус между Востоком и Западом, которого доселе не было». 4-я сессия комиссии, проходившая в Лимасоле (1994), подготовила согласованное заявление по христологии; на 5-й сессии, состоявшейся в Абердине (1996, Великобритания), и на 6-й — в Закинтосе (1998, Греция) — обсуждалась тема «Тайна, природа, единство Церкви и членство в ней». 7-я сессия в Питтсбурге (2000, США) была посвящена таинствам Крещения, Миропомазания (конфирмации), на 8-й в мон-ре Брынковяну (Сымбэтэде-Сус) (2003, близ Сибиу, Румыния) обсуждали «Святость Церкви», на 9-й в Ливане (2005) — «Кафоличность и миссию Церкви».

На рубеже III тыс. были подведены некие итоги диалога с инославием и выработаны принципы, по которым такой диалог должен проходить в будущем. На юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 г. был принят соответствующий документ под общим названием «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». В документе отмечено, что РПЦ, как

истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, строит взаимоотношения с инославием, учитывая необходимость, во-первых, свидетельства инославному миру Православия и, во-вторых, восстановления богозаповедного единства христиан через возвращение инославных к вероучению, устройению и нормам духовной жизни истинной Церкви Христовой.

Е. С. Сперанская

Библиогр.: Puglisi J. F., Voiscu S. J. A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theol. Dialogues. R., 1984. **Общие работы:** Philaret [Wachromeef], metr. Die Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche nach aussen // Informationen aus dem Orthodoxen Kirche. Hannover, 1990. Sondernummer 2. S. 64–112; Rein H. Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-katholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Bern, 1994. Bd. 2; Benz E. Die russische Kirche und das abendländische Christentum. Münch., 1996; Богословский диалог между Правосл. Церковью и Вост. Правосл. Церквями / Сост. и ред.: Кр. Шайо; Пер. с англ.: К. Бурмистров. М., 2001. **Диалоги с Римско-католической Церковью:** Zuttner Э. X. Официальный богосл. диалог между Католич. и Правосл. Церковью // Правосл. община. 1995. № 5. С. 69–93; Комментарий Синод. Богосл. комиссии к док-там диалога между Рус. Правосл. и Римско-Католич. Церквями // ЖМП. 1997. № 12. С. 24–34; Православие и католичество: От конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост.: А. Юдин. М., 2001. **Собеседование между представителями Римско-католической Церкви и РПЦ 3-е. 1973 г., Загорск:** Коммюнике // ЖМП. 1973. № 7. С. 57–59; *Никодим (Ротов), митр.* Речь при открытии собеседований // Там же. № 8. С. 56–58; *Фернандес А. И., архиеп.* Слово при открытии собеседований // Там же. С. 58–60; *Ювеналий (Полярков), митр.* Докл. // Там же. С. 60–62. **Собеседование представителей РПЦ и Германской епископской конференции католической Церкви 5-е (Минск, 1998):** *Осипов А. И.* Единство и многообразие в жизни Церкви // ЖМП. 1998. № 7. С. 75–78. **Диалог со старо-католиками: IV заседание Смешанной богословской комиссии. Москва, 1981 г.** *Пимен, патриарх Московский и всея Руси.* Приветственное слово // ЖМП. 1984. № 12. С. 54–55; *Скобей Г.* Успешное продолжение правосл.-старокатолич. диалога // Там же. С. 56–57; *Филарет (Вахромеев), митр.* Речь // Там же. С. 55–56. **Собеседования богословов РПЦ и Англиканской Церкви. 1956 г., Москва:** Информацион. сообщ. // ЖМП. 1956. № 9. С. 33–34; Резюме // Там же. С. 34–37; *Михаил (Мудьюжин), еп.* Делегация богословов Англикан. Церкви в Советском Союзе // Там же. С. 24–33; **1966 г., Лондон:** *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословское собеседование по вопросу об англикан. священстве между Англиканской Церковью и РПЦ // ЖМП. 1967. № 7. С. 45–53; **1976 г., Москва:** Сообщение // ЖМП. 1976. № 11. С. 45; Согласованное заявление // Там же. С. 48–50; Anglican-Orthodox Dialogue: The Moscow Agreed Statement / Ed. Bp. Kallistos (Ware), C. Davey. L., 1977; Anglican-Orthodox Dialogue: The Dublin Agreed Statement. 1984. L., 1985. **Диалоги с лютеранами:** *Felmy K. G.* Eucharistie,





Gemeinde und Amt: Ein Neuanfang in russischer Orthodoxie und Luthertum // *Kerygma* und *Orthodoxia*. 1972. Bd. 18. S. 139–160; *Lilienfeld F., von.* Zum augenblicklichen Stand des Dialogs westlicher Christen mit der russischen Orthodoxie // *Una Sancta*. 1975. T. 30. S. 106–126; *Mehedintu V.* Offenbarung und Überlieferung: Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche. Gött., 1980; *Осипов А. И.* Современный диалог между РПЦ и Евангелическо-Лютеранской Церквами (1959–1979) // ЖМП. 1980. № 8. С. 58–60; № 9. С. 63–67; Dokumente wachsender Übereinstimmung: Samtliche Berichte und Konsentente interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene / Ed. H. Meyer e. a. Paderborn; Fr./M., 1984–1992. 2 Bde; *Slenczka R.* 25 Jahre theol. Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat // *Ökumenische Rundschau*. 1985. Bd. 34. S. 446–467; *Schulz G.* Die sieben Sagorsker Gespräche, 1974–1990 // *Ibid.* 1991. Bd. 40. S. 457–475; *Schwarz K.* Dialoge der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands mit orthodoxen Kirchen // Was hat die Ökumene gebracht? / Hrsg. H. Brandt, J. Rothermundt. Gütersloh, 1993. S. 61–81; *Held H. J.* 40 Jahre Begegnungen evangelisch-lutherischer Kirche Deutschlands – Orthodoxie: Wege und Wertungen // *Materialdienst d. Konfessionskundlichen Instituts*. 1995. Bd. 3. S. 47–54; *Thoele R.* Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland mit den orthodoxen Kirchen // *Verständigung der Konfessionen: Kirchliches Jb. f. die evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands*. Gütersloh, 1995. S. 57–80; *Saarinен R.* Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue, 1959–1994. Gött., 1997 (рус. пер. с доп.: *Сааринен Р.* Вера и святость: Лютеранско-правосл. диалог, 1959–2002 гг. М., 2003). **Собеседования богословов РПЦ и Евангелической Церкви Германии: «Арнольдсхайн-1»** (1959): Протокол // БТ. 1968. Сб. 4. С. 203–216; *Успенский Н. Д.* Богословские собеседования в Арнольдсхайме // ЖМП. 1960. № 8. С. 23–30; *он же.* Спасение через веру // БТ. 1968. Сб. 4. С. 217–220; *Иван Д. Д.* Учение об оправдании: Вера и дела // Там же. С. 233–238; *Кречмар Г.* Предание Др. Церкви в Церкви Евангелической // Там же. С. 227–231; *Тальзин В. И.* Церковное Предание // Там же. С. 221–225; *Фогель В. Г.* Когда добрые дела бывают добрыми // Там же. С. 239–241; *Шлинк Э.* Тезисы к диалогу между правосл. и евангелич. богословами о проблеме Предания // Там же. С. 243–248. **«Арнольдсхайн-2»** (1963, Загорск): Протокол // БТ. 1970. Сб. 5. С. 153–195; *Вольф Э.* К совр. положению евангелич. богословия в Германии // Там же. С. 230–243; *Заболотский Н. А.* Богосл. и экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви // Там же. С. 244–254; *Кречмар Г.* Богословско-экклезиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в вопросе Церкви и Предания // Там же. С. 255–263; *Питирим (Нечаев), архиеп.* Основные проблемы совр. богословского исслед. в их развитии с кон. XIX в. // Там же. С. 215–226; *Сарычев В. Д.* К критике и продолжению важнейших позиций евангелич.-правосл. переговоров – I // Там же. С. 264–270; *Сленска Р.* Соображения к Богосл. собеседованию между представителями РПЦ и Евангелич. Церкви Германии // Там же. С. 271–276; *Успенский Н. Д.* Спасющие и освящающие действия Божии, через Св. Духа в богослужении и таинствах // Там же. С. 196–204; *Харбсмайер Г.* Спасящее и освящающее

действие Божие, осуществляемое Духом Святым в богослужении и таинствах // Там же. С. 205–214. **«Арнольдсхайн-3»** (1967, Хёхст (ФРГ)): Резюме // ЖМП. 1967. № 4. С. 34–35; Тезисы «Арнольдсхайн-3» // Там же. С. 35–39; Тезисы по докл. и резюме // БТ. 1971. Сб. 6. С. 202–206; *Никодим (Ротов), митр.* Некоторые мат-лы для изъяснения текста «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин 15. 3) // ЖМП. 1967. № 4. С. 44–49; То же // БТ. 1971. Сб. 6. С. 156–159; *он же.* Речь на открытии собеседования... («Арнольдсхайн-3») // ЖМП. 1967. № 4. С. 39–42; *Буевский А. С.* Примирение через Христа и мир на земле // БТ. 1971. Сб. 6. С. 169–174; *Вебер О.* Догматическая проблема учения о примирении // Там же. С. 187–195; *Воронов Л., прот.* Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви // Там же. С. 174–179; *Гоппельт Л.* Примирение через Христа по Новому Завету // Там же. С. 179–187; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Реформация XVI в. как церк.-ист. явление // Там же. С. 155–164; *Сленска Р.* Восточная Церковь с т. зр. евангелич. богословия // Там же. С. 195–200; *Харбсмайер Г.* Проявления примирения в деяниях Церкви: Тез. // Там же. С. 200–202. **«Арнольдсхайн-4»** (1969, Ленинград): Резюме и тез. по докл. // ЖМП. 1969. № 11. С. 52, 53–57; Резюме и тез. по докл. // БТ. 1973. Сб. 10. С. 90–93; *Никодим (Ротов), митр.* Речь при открытии богосл. собеседования // ЖМП. 1969. № 11. С. 47–51; *он же.* Сотрудничество крещеных и нехристиан в совм. служении благо человечества // БТ. 1973. Сб. 10. С. 156–159; *Агафангел (Саввин), архим.* [вотсл. митр.]. Духовность Православия в выдающихся его представителях // Там же. С. 120–128; *Белевцев И., прот.* Крещенные и нехристиане в их совм. служении на благо человечества // Там же. С. 160–163; *Ветелев А., прот.* Служение крещеного человека в мире по свидетельству отцов Церкви // Там же. С. 142–149; *Вольф Э.* Крещеный человек как соратник в примиряющем воздействии Божиим на мир // Там же. С. 97–102; *Воронов Л., прот.* Крещение и принадлежность к Церкви: Взгляд на состояние некрещеного человека: По учению св. отцов до IV–V вв. // Там же. С. 135–140; *Гоппельт Л.* Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, гл. 3, и Посланию к Римлянам, гл. 6 // Там же. С. 112–117; *Кречмар Г.* Служение крещеного миру по свидетельству отцов Церкви // Там же. С. 149–156; *Лилиенфельд Ф., фон.* Образцы евангелич. благочестия в XX в. // Там же. С. 128–135; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Комментар. к 3-й гл. Евангелия от Иоанна // Там же. С. 102–109; *Огицкий Д. П.* Крещеный человек как сотрудник в примиряющем действии Бога в мире // Там же. С. 94–97; *Сленска Р.* Крещение и принадлежность к Церкви // Там же. С. 140–142; *Сорокин В., прот.* Свидетельство делами крещеных: Соц.-этич. аспект // Там же. С. 163–165; *Сперанский М. К., прот.* VI глава Послания ап. Павла к Римлянам: Экзегет. анализ содержания // Там же. С. 109–112; *Харбсмайер Г.* Деятельное свидетельство крещеного в соц.-этич. аспекте // Там же. С. 165–170. **«Арнольдсхайн-5»** (1971, Кирхберг): *Алексий (Ван дер Менсбрюгге), архиеп.* Воскресение Христово, его действительность и действие // ЖМП. 1974. № 5. С. 60–65; *Гоппельт Л.* Воскресение Иисуса: Его действительность и действие по 1 Кор., гл. 15 // Там же. С. 66–71; *Гундяев Н., прот.* Бог и человек: Что в новом творении уже исполнилось и чего мы можем ожидать

// Там же. С. 72–77; *Никодим (Ротов), митр.* Крест и Воскресение в правосл. богослужении // Там же. С. 53–59; *Шлинк Э.* Бог и человек: Новое творение: В какой степени оно уже завершено и в какой должно составлять предмет нашего ожидания // Там же. С. 77–79; *Воронов Л., прот.* Истина Воскресения в Православии // Там же. № 6. С. 72–79; № 7. С. 46–51; *Кречмар Г.* Крест и Воскресение в понимании Афанасия и Лютера // Там же. № 6. С. 58–71; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Истина Креста и Воскресения и ее отражение в творениях св. Афанасия Александрийского // Там же. С. 53–58, 79; *Харбсмайер Г.* Бог и человек: Что в новом творении уже осуществлено и чего следует ожидать // Там же. С. 48–52; *Вольф Э.* Изменение мира Христом и ответ человека на это изменение // Там же. № 7. С. 64–68; *Лилиенфельд Ф., фон.* Воскресение в пасхальных песнопениях Евангелич. Церкви Германии // Там же. № 7. С. 52–63; *Сленска Р.* Изменение мира Иисусом Христом и человеческий ответ // Там же. № 7. С. 68–71. **«Арнольдсхайн-6»** (1973, Загорск): *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Благодатное преобразование мира – преобразование мира и св. Евхаристия // БТ. 1980. Сб. 21. С. 90–102. **«Арнольдсхайн-7»** (1979, Одесса): Резюме // ЖМП. 1980. № 3. С. 54–55; Тезисы к докл. // Там же. С. 55–57. **«Арнольдсхайн-8»** (1981): Резюме // ЖМП. 1982. № 1. С. 53–54; *Веретенников П., прот.* (ныне архим. Макарий). Богословские собеседования «Арнольдсхайн-8» // Там же. С. 57–59; Тезисы по темам // Там же. С. 55–56. **«Арнольдсхайн-9»** (1987, Мюльхаймна-Руре (ФРГ)): Коммюнике // ЖМП. 1987. № 12. С. 62–63. **Собеседования богословов РПЦ и Союза Евангелических Церквей в ГДР: «Загорск-1»** (1974): Резюме по докладу // ЖМП. 1974. № 9. С. 60–63; Коммюнике // Там же. С. 59–60; *Круше В., еп.* Интервью // Там же. С. 63–64. **«Загорск-2»** (1976, Эрфурт): Коммюнике. Тез. докладов // ЖМП. 1976. № 12. С. 50–53; *Круше В., еп.* Речь перед открытием собеседования // Там же. С. 54–55. **«Загорск-3»** (1978, Киев): Коммюнике. Резюме // ЖМП. 1978. № 12. С. 56–59; *Круше В., еп.* Вступ. слово [на открытии собеседования] // Там же. С. 54–55. **«Загорск-4»** (1981, Гюстров (ГДР)): Коммюнике. Резюме // ЖМП. 1981. № 7. С. 55–57; *Августин (Никитин), архим.* Поездка в ГДР на собеседование «Загорск-4»: [Обзор событий] // Там же. С. 58–61. **«Загорск-5»** (1984, Загорск): *Иванов В., свящ.* Богосл. собеседование «Загорск-5» // ЖМП. 1985. № 8. С. 64–66. **Диалог с Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии: Dialogue Between Neighbours: The Theol. Conversations Between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, 1970–1986: Communiqués and Theses** / Ed. H. T. Kampuri, Helsinki, 1986; *Kvist H.-O.* Die Bedeutung der Friedensproblematik im Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands // *Kirchliche Zeitgeschichte*. Gött., 1991. S. 241–249; *Saarinен R.* 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und Moskauer Patriarchat // *Ökumenische Rundschau*. 1995. Bd. 44. S. 473–488. **«Синапи-1»** (1970, Турку): Коммюнике // БТ. 1971. Сб. 7. С. 212–214; *Кивиранта С. С., пастор.* Евхаристия как выражение общения верующих // Там же. С. 240–248; *Мартикайнен И. В.* Богословская основа миротворческой деятельности Церквей // Там же. С. 249–256; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Евхаристия





и единение христиан // Там же. С. 222–231; *он же*. Спасение и оправдание: Опыт кр. раскрытия правосл. субъективной сoterиологии // Там же. С. 231–239; *Филарет (Вахромеев)*, архиеп. Богосл. основа миротворческой деятельности Церкви // Там же. С. 215–221. «**Синапти-II**» (1971, Загорск): Коммюнике. Резюме // ЖМП. 1972. № 2. С. 55–58; Коммюнике. Резолюции // БТ. 1973. Сб. 11. С. 162–164, 192–193; *Никодим (Ротов)*, митр. Речь при открытии II Богосл. собеседования // ЖМП. 1972. № 2. С. 49–53; *Филарет (Вахромеев)*, архиеп. Слово при открытии II Богосл. собеседования // Там же. С. 53–55; *Лехтонен С., прот.* Евхаристия и жертва Христа // БТ. 1973. Сб. 11. С. 181–188; *Михаил (Мудьюгин)*, архиеп. Евхаристия как новозаветное приношение // Там же. С. 164–173; *Николай-нен А. Т.* Евхаристия в свете исследований Свящ. Писания Нового Завета: [Докл.] // Там же. С. 188–192; *Осипов А. И.* Справедливость и насилие // Там же. С. 193–197; *Пиринен К.* Справедливость и мир // Там же. С. 198–203; *Сарычев В. Д.* О Евхаристии // Там же. С. 173–181; *Тойвиайнен К.* Справедливость и насилие с т. зр. лютеранской социальной этики // Там же. С. 203–209. «**Синапти-III**» (1974, Ярвенпяя): *Михаил (Мудьюгин)*, архиеп. Евхаристия и священство // БТ. 1980. Сб. 21. С. 103–117. «**Синапти-V**» (1980, Турку): Коммюнике // ЖМП. 1980. № 9. С. 62–63; Материалы // Там же. № 12. С. 68–70; *Пимен, патриарх Московский и всея Руси*. Обращение к участникам... собеседования // Там же. № 9. С. 61–62; *Михаил (Мудьюгин)*, архиеп. Докл. // Там же. № 12. С. 65–68. «**Синапти-VII**» (1986, Миккели): Коммюнике // ЖМП. 1986. № 11. С. 62–63; Резюме по темам // Там же. С. 64–67; *Филарет (Вахромеев)*, митр. Послание Архиеп. Турку и Финляндии д-ру Й. Викстрему // Там же. С. 62; Mikkeli 1986: The 7th Theol. Conversations Between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church: Mikkeli, June 3–11 1986 / Ed. H. T. Kamppuri. Helsinki, 1986. «**Синапти-VIII**» (1989, Пюхтыцы): Резюме по теме: «Ответственность человека за творение Божие» // ЖМП. 1989. № 11. С. 60–61; Резюме по теме: «Творение (1-й член Символа веры)» // Там же. С. 59–60; *Лозачев К. И.* «Синапти-VIII» // Там же. С. 54–58; The 8th Theol. Conversations Between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church: Pyhtitsa (Estonia), Leningrad, June 9–19 1989 / Ed. H. T. Kamppuri. Helsinki, 1991. «**Синапти-IX**» (1992, Ярвенпяя): The 9th Theol. Discussions Between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, Jarvenpää, 1992. Helsinki, 1993. «**Синапти-X**» (1992, Киев): The 10th Theol. Discussions Between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Kiev, 1995. Helsinki, 1996. **Диалог с реформатскими (кальвинистскими) церквами. Православно-реформатские собеседования, 2-е. Ленинград, 20–24 окт. 1976 г.**: Коммюнике // ЖМП. 1977. № 1. С. 61–62; *Никодим (Ротов)*, митр. Слово при открытии собеседований // Там же. С. 63–65; *Заболотский Н. А.* Служение христианина благо человеческого общества // Там же. № 3. С. 54–58; *Михаил (Мудьюгин)*, архиеп. Евхаристия по учению Правосл. Церкви // БТ. 1980. Сб. 21. С. 71–89.

Е. С. Сперанская

ДИАЛОГИ ИИСУСА ХРИСТА НЕКАНОНИЧЕСКИЕ, жанр ряда раннехрист. апокрифических текстов, основное содержание к-рых составляют беседы Воскресшего Господа Иисуса Христа с учениками. В целом историческая достоверность этих текстов отвергается как Церковью, так и совр. наукой (однако в принципе вероятно присутствие в них *аграф*, восходящих к раннему Апостольскому преданию). Тем не менее Д. представляют собой образцы характерного для раннего христианства т. н. «нарративного» (т. е. не использующего строгих догматических формулировок) богословия и содержат важные свидетельства о вероучении и практике маргинальных и еретических течений II–III вв.

Большая часть известных в наст. время сочинений входит в состав корпуса гностической б-ки из *Наг-Хаммади*. Поэтому исследователи долгое время считали форму диалога свойственной исключительно гностикам (К. Л. Шмидт, А. Ш. Пюш, Ф. Фильхауэр). По мнению К. Рудольфа, Д. восходят к греко-рим. философским диалогам. Характерно, что среди рукописей из *Наг-Хаммади* имеется написанное в форме диалога нехрист. произведение «Зотриан» (ННС. VIII 1). Однако работы Х. Кёстера и В. Шнеемельхера показали, что «диалогические» Евангелия имеют основание в раннехрист. Предании, представляя наряду с *Евангелиями каноническими* одну из траекторий его развития. Разнообразие богословского содержания Д. говорит о том, что эта лит. форма использовалась разными течениями (явно из ортодоксальных кругов происходит *Логия Фрира*, «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» (произведение широко использовалось в сир. и эфиоп. традициях), «Диалог расслабленного со Христом», близки к правосл. вероучению «Послание апостолов» и «Вопросы Варфоломея»).

Сюжетной основой для большей части Д. послужили описанные в канонических Евангелиях явления Спасителя ученикам после Воскресения. Многие из них заканчиваются Вознесением Господним и выходом апостолов на проповедь. Главная цель использования данной лит. формы — дополнить, перетолковать или заменить слова Господа, сохраненные Свящ. Преданием (в «Завещании Господа нашего Иисуса Хри-

ста» диалогическая форма, вероятно, служит целям легитимизации новых канонических постановлений). В гностических Д. претензии на апостольский авторитет подкрепляются использованием форм 1-го лица ед. ч. В большинстве случаев апостолы (или избранные из них) получают новое откровение. Характерно, что тайны открываются не только 12 ученикам, но и женам-мироносицам и др. женщинам, сопровождавшим Господа Иисуса Христа во время Его земного служения.

Логия Фрира сохранилась в рукописи Четвероевангелия V в. из Египта (Wash. Smithsonian Inst., Freer Gall. of Art. 06. 274; обозначается как W или 032), в к-рой Евангелие от Марка имеет т. н. длинное окончание (Мк 16. 9–20). *Логия* содержится в ст. 14 и представляется собой краткую беседу между 11 учениками, возлежащими за столом, и Воскресшим Христом. Ее фрагмент передает также блж. Иероним, к-рый утверждает, что она встречается в неск., преимущественно греч., рукописях (*Hieron. Dial. contr. Pelag. 2. 15*). Начинается *Логия* с того, что ученики, оправдываясь, говорят, что этот мир пребывает под властью сатаны, к-рый препятствует силе и правде Божией победить нечистоту духов, и просят Спасителя открыть им Свою праведность сейчас. На что Господь отвечает, что мера лет власти сатаны исполнилась, но иные трудности близки. Он говорит о Себе, что был предан смерти за тех, кто согрешил, чтобы и они могли унаследовать непреходящую славу праведности, к-рая на небесах (совр. состояние вопроса о происхождении и смысле текста см. в ст.: *Frey J. Zu Text und Sinn des Freer-Logion // ZNW. 2002. Bd. 93. S. 13–34*).

«**Послание апостолов**» в зап. лит-ре чаще фигурирует под лат. названием — *Epistula apostolorum* (оригинальное название, вероятно, было связано с первой фразой — «Писание, к-рое Иисус открыл Своим ученикам»; возможно, фраза является аллюзией на Откр 1. 1). Датируется 2-й пол. II в. (или ок. 160–170). Его греч. оригинал, ныне утраченный, появился, вероятно, в М. Азии (К. Л. Шмидт, А. Стюарт-Сайкс) или Александрии (Г. Барди, Х. Лицман). Текст известен в переводах на копт. (рукопись на ахмим. диалекте IV или V в. из Белого мон-ря (В. Египет); имеется рус.





перевод под названием «Беседа Иисуса Христа с учениками»), лат. (небольшой фрагмент в палимпсесте V или VI в.) и эфиоп. (наиболее полный вариант; входит в канон НЗ под названием «Книга завета» (Māshafā Kidan); в изд. *Patrologia Orientalis* (РО. Т. 9. Fasc. 3) текст ошибочно назван «Завет Господа нашего Иисуса Христа в Галилее», известен в 2 версиях; все рукописи не старше XVI в.). Диалог Воскресшего Господа с учениками происходит до Его Вознесения; в нем участвуют Иоанн, Петр, Фома, Андрей, Иаков, Филипп, Варфоломей, Матфей, Нафанаил, Иуда Зилот и Кифа.

Вначале речь идет о детстве Спасителя, чуде в Кане Галилейской, о совершенных Им исцелениях и изгнаниях духов нечистых, насыщении 5 хлебами, о Крестной смерти и явлении Господа мирноносцам. Затем Спаситель является ученикам и говорит им о предсуществовании Логоса, о Его Воплощении, о Втором пришествии, о миссии, возложенной на апостолов, о воскресении мертвых, о Его схождении во ад и Страшном Суде. Он также обличает лжеучителей, говорит о служении ап. Павла, раскрывает значение притчи о 10 девах. После заключительных наставлений говорится о Вознесении Господа. По мнению нек-рых исследователей, текст носит компилятивный характер и предназначался для наставления оглашенных. В «Послании апостолов» имеются интересные детали литургического характера и необычные календарные указания. Хотя в тексте обличаются ереси Керинфа и Симона Мага, отдельные места заставляют все же усомниться в его ортодоксальности.

«Апокриф Иоанна» известен по копт. папирусу *Berol. 8502, V v.* (BG. 19. 6 – 77. 7) и по 3 версиям в составе б-ки из Хенобоскиона (ННС. II 1; III 1; IV 1). Текст этого сочинения (по крайней мере, большей его части) был знаком сщмч. Иринею Лионскому (*Iren. Adv. haer. I 29*), а следовательно, был написан до 185 г. Он начинается с диалога около Иерусалимского храма между ап. Иоанном Зеведеевым и неким фарисеем Арианием, к-рый обвиняет Спасителя, тело Которого исчезло после Воскресения, в обмане. Апостол, не найдя что ответить, удаляется в пустынное место, где ему в образе Младенца, Старца и Матери (или Отца, Матери и Сына) является Сам Хри-

стос. Учение, к-рое Он открывает Иоанну, адресовано только избранным. Сначала Спаситель говорит апостолу о том, каков Бог по Своей сущности (вопрос раскрывается в основном апофатически). Затем в тексте идет речь о разных высших сущностях, силах света и эонах, излагаются гностическая версия происхождения греха, взгляды гностиков на творение мира, рай и Всемирный потоп. В финале Христос наставляет Иоанна записать Его слова, передать втайне тем, кто с ним одного духа, и сохранить. Тех же, кто выдаст тайну в обмен на материальные блага, Он проклинает. После того как Спаситель становится невидим, Иоанн отказывается к др. ученикам и рассказывает об услышанном. В отличие от др. гностических сочинений «Апокриф Иоанна» претендует не на истинное толкование слов и служения Иисуса Христа, а на новое откровение, к-рое должно превзойти или даже заменить уже известное.

Сведения о рукописной традиции и богословии этого и др. описанных ниже гностических Д. см. в статьях *Наг-Хаммади; Гностицизм*.

«Премудрость Иисуса Христа» сохранилась в Берлинском копт. папирусе 8502 (BG. 77. 8 – 127. 12) и в составе б-ки из Хенобоскиона (ННС. III 4). Ряд параллелей к этому тексту имеется в «Послании блж. Евгноста» (ННС. III 3; V 1) и в греч. папирусе Р.Оху 1081 (ок. 300). Соотношение этих текстов остается предметом дискуссий, однако многие отдают приоритет тексту «Послания блж. Евгноста».

Сюжетная линия сочинения такова. 12 учеников и 7 учениц собрались на некоем холме в Галилее и размышляют об устройстве мироздания. Им является Христос (характерно, что имя Иисус употребляется только в заглавии) в виде неопишуемого существа из Царства света и отвечает на их вопросы (вопросы задают Фома, Матфей, Филипп, Мариам, Варфоломей). Он говорит о непознаваемости Бога, о Высшем Творце и Его ангелах, о Софии и о сыне Человека. После беседы Он исчезает, а ученики, обретя дар Духа, начинают проповедовать открытое им Евангелие.

«Пистис София» (**Вера Премудрость**), самое большое по объему произведение, сохранившееся в копт. переводе с греч. оригинала (т. н. Аскевианский кодекс IV в.). Разделяется на 4 книги. Согласно этому про-

изведению, Иисус после Воскресения провел 11 лет со Своими учениками, обучая их заповедям и таинствам. Однажды ученики собрались на Елеонской горе, а Иисус сидел в нек-ром отдалении. Вдруг на Него снизошла светлая сила и окутала Его. Учеников обуял великий страх, когда они увидели свет. Иисус поднялся ввысь и взошел на небо. Весь мир горный и дольный сотрясся, и ученики решили, что мир вот-вот будет разрушен. Тогда Иисус спустился к ним еще в большем свете. Утешив их, Иисус обещал говорить теперь открыто, а не притчами. Далее в тексте от имени Иисуса излагается гностическое понимание Его Крещения от Иоанна Предтечи, Рождества от Марии, объясняются различные таинства, учение об эонах, сферах и архонтах. В диалог с Иисусом вступают Мариам, Филипп, записывающий все ответы Иисуса, Петр, Марфа, Иоанн, Фома, Матфей, Иаков, Андрей, Мария, мать Иисуса, «другая» Мария и Мария Магдалина, к-рые не только задают вопросы, но и дают свое толкование слов Иисуса. В текст вставлены также речи и гимны, произносимые Софией Премудростью. В финале 2-й книги Спаситель отпускает грехи ученикам, к-рые понимают, что унаследуют Царство света. В 3-й книге идет речь о крещениях, о посмертной участи, о душе и проч. 4-я книга возвращает читателя к тому моменту, когда Господь Иисус воскрес на 3-й день и явился ученикам. Вместе с ними Он становится на водах океана и произносит молитвы. При этом апостолы Фома, Андрей, Иаков и Симон Кананит стояли на западе, лицом к востоку, а Филипп и Варфоломей — на юге, лицом к северу. Все были одеты в льняные одежды. После этого Иисус продолжает рассказ об архонтах, Драконе, разрядах, демонах, посмертных муках и проч. Иисус являет ученикам свет и прикровенно говорит о Крещении и Евхаристии и наставляет, как совершать таинство Евхаристии, целью к-рого является оставление грехов. В финале ученики вновь спрашивают Иисуса об участи грешников, стоя посреди преисподней, а затем отправляются во все концы света с проповедью Евангелия.

«Книга Фомы Атлета» сохранилась среди рукописей из Хенобоскиона (ННС. II 7). Кодекс датируется 1-й пол. IV в., но текст сочинения





мог появиться уже во II — 1-й трети III в. Представляет собой диалог Спасителя с Иудой и Фомой в то время, пока они шли по дороге. Во вступлении отмечается, что текст их беседы записал ап. Матфей. Иисус называет Фому Своим братом-близнецом. Фома просит Его рассказать о сокрытом. Иисус говорит, что Его учение адресовано совершенным. Но те, кто не примут проповедь апостолов, будут отданы верховному архонту. Иисус провозглашает неск. раз «горе» безбожникам и грешникам и «блаженство» избегающим соблазнов, оскорбляемым, презираемым, плачущим и угнетаемым. В финале Он призывает бодрствовать и молиться, чтобы избавиться от страстей плоти и воцариться вместе с Царем.

«Диалог Спасителя с учениками» сохранился на копт. языке в кодексе IV в. (ННС. III 5). Текст во мн. местах поврежден. Начинается с наставления Спасителя ученикам о покое, о молитве, о грядущих испытаниях, о том, что не надо бояться испытаний. Встречные вопросы Иисусу задают Матфей, Мария, Иуда и все ученики вместе. Речь в беседе идет об устройстве мироздания, целях пришествия Спасителя в мир, о Боге, о правильном поведении верующих, о судьбах мира, об участии учеников, о молитве и проч. Большая часть вопросов и ответов носит сокровенный характер и тесно связана с образами, известными из канонических притчей Спасителя (горчичное зерно, меч, одежды и т. п.). Текст содержит ряд логий, к-рые, возможно, не зависят от канонических Евангелий и представляют собой независимую традицию (напр.: Гл. 127. 14 и Ин 16. 20). Неск. мест может быть сопоставлено с апокрифическим Евангелием от Фомы.

«Послание Иакова» находится в кодексе Юнга (ННС. I 2). Текст написан на субхамимском диалекте копт. языка. Вводная фраза представляет собой вступительное благословение апостола в адрес неизвестного респондента, чье имя повреждено в тексте, но к-рого он называет священником. Иаков говорит, что посылает ему тайную книгу, записанную евр. буквами, к-рая была открыта ему и ап. Петру, а прежде отправлял ему др. книгу, открытую только ему (Иакову). После лакуны повествование продолжается сценой, в к-рой 12 учеников сидят, по-

вторяют и записывают сказанное тайно каждому из них Спасителем. Говорится, что Иисус общался с учениками 550 дней после Воскресения. Спаситель призывает учеников «исполниться», чтобы обрести Царство. Спасение совершится, по Его словам, через веру в Его Крест. Подчеркивается роль молитвы. В тексте встречается роль неск. сокровенных логий Иисуса Христа. Они по стилю напоминают Евангелие от Фомы. В Послании Иакова Иисус произносит ряд благословений и проклятий (12. 38–13. 1) и говорит об Отце и Сыне. После того как Спаситель удаляется, апостолы преклоняют колени и слышат ангельские славословия в честь вознесшегося Иисуса. На протяжении всего текста Иаков неоднократно говорит от 1-го лица.

1-й Апокалипсис Иакова сохранился на саидском диалекте копт. языка в кодексе сер. IV в. (ННС. V 3). Включает 2 диалога между Спасителем и ап. Иаковом о страстях и Воскресении. Иаков говорит о себе то от 1-го лица, то от 3-го. В тексте, согласно общехрист. традиции, Иаков называется «праведный». При этом во время беседы он проявляет малодушие и плачет, когда Иисус открывает ему его участь — предстоящее мученичество. В произведении также упоминаются Фаддей, Левий, Марфа, Мария, Саломия, Арсения. Получив новое откровение, Иаков отправляется к др. апостолам, чтобы укрепить их в вере.

2-й Апокалипсис Иакова (ННС. V 4) примыкает к предыдущему тексту. Оригинал появился, видимо, в Сирии или Палестине. В вводной фразе говорится, что эту речь Иакова Праведного записал свящ. Марейм, родственник его отца Февды. Далее следует речь Иисуса о Себе от 1-го лица. Затем Он обращается к Иакову с наставлениями. После речи Иисуса ап. Иакова хватают и сбрасывают с крыла храма, а потом побивают камнями во время молитвы. На этом текст обрывается. В тексте широко используются гимнографические элементы.

«Послание Петра Филиппу» входит в состав 6-ки из Хенобоскиона (ННС. VIII 2). В начале послания говорится о том, что всем апостолам необходимо собраться вместе, затем приводится положительный ответ на призыв Филиппа. Далее следует рассказ о том, как ученики собрались на Елеонской горе и обрати-

лись с молитвой к Отцу и Сыну и как им явился Иисус Христос. Ученики задали Ему неск. вопросов о Плероме и об эонах, о том, как они пришли в этот мир, как уйдут, почему враждебные силы борются с ними и т. п. Господь ответил, что уже говорил с ними обо всем, но по причине их неверия скажет еще раз. После ответов Иисус вознесся на небо, а апостолы вернулись в Иерусалим, пришли к храму и исцелили многих. Далее помещается исповедание Петра и его толкование, в к-ром снова утверждается, что явившийся Господь не сказал ничего нового по сравнению с тем, чему учил их во время Своего земного служения. Петр снова обращается с молитвой ко Христу, чтобы Он даровал им дух понимания для творения чудес. Исполнившись Св. Духа, они снова увидели Иисуса Христа и по Его благословию разошлись по миру для проповеди. В тексте встречается много параллелей и аллюзий на Евангелие от Луки и Деяния святых апостолов, к-рые скорее критикуются автором, чем считаются авторитетными (*Luttikhuisen*. 1988. P. 167–168).

«Евангелие от Марии» — 1-й текст в копт. рукописи BegeI. 8502. Сохранились его отрывки на греч. языке (P. Rylands. 463 и P. Оху. 3525 — оба, вероятно, III в.). Однако между копт. и греч. версиями имеются существенные различия, к-рые не позволяют говорить о приоритете одной из них. Начальная часть копт. текста утеряна, а в середине оставшегося — лакуна объемом 4 листа. В наст. время сочинение начинается с диалога Воскресшего Господа с ап. Петром о грехе мира. После пространного ответа Спаситель дает поручение ученикам проповедовать Евангелие и исчезает. Ученики впадают в уныние и недоумевают: как они пойдут к язычникам и будут проповедовать Евангелие Царства Сына Человеческого? Их утешает Мария Магдалина. 2-я половина текста представляет собой рассказ Марии Магдалины в ответ на просьбу ап. Петра повеждать ученикам те слова Спасителя, к-рые были открыты только ей.

Выслушав проповедь, апостолы Андрей и Петр заявляют, что не верят, что учение Марии открыто ей Самим Спасителем (аналогичный мотив встречается в «Пистис София» и в «Евангелии от Фомы»). Мария рыдает, но на ее защиту вста-





ет Левий. После этого ученики расходятся для проповеди Евангелия.

«**Книги Иеу**» (или «Книги великого таинственного Логоса») сохранились на копт. языке (саидский диалект) в кодексе Брюса (Vodl. Bruce. 96), датировки к-рого колеблются от III до X в. «Книги Иеу» упоминаются в тексте «Пистис София». Основное содержание 1-й книги — диалог «живого» Иисуса с апостолами Матфеем, Иоанном, Филиппом, Варфоломеем и Иаковом о Боге, о небесных чинах, о происхождении мира. В тексте присутствуют магические формулы, гностические гимны и молитвы. Во 2-й книге Иисус беседует с 12 учениками и ученицами о гностических таинствах (прощения грехов, крещениях), а затем совершает в их присутствии некий магический обряд, отдаленно напоминающий Евхаристию.

«**Апокалипсис Петра**» (гностический) также построен в форме диалога. Его текст сохранился лишь на копт. языке (ННС. VII 3). Он начинается с беседы в некоем храме между Спасителем и ап. Петром. Беседа носит эзотерический характер, Петра посещают видения, которые Спаситель истолковывает в гностическом ключе. В тексте осуждаются Ерма и те, которые «называют себя епископами или диаконами» (автор же «Апокалипсиса Петра» называет их «безводными каналами»). Речь Петра часто воспроизводится от 1-го лица. Спаситель призывает Петра вместе исполнить волю Отца. Однако далее, при видении сцены Распятия, выясняется, что Спаситель не тождествен Иисусу, к-рого распинают. Рядом с Крестом находится другой, «живой Иисус», радостный, улыбающийся и незамечаемый окружающими. Он-то и называется Спасителем. После небольших разъяснений Спаситель призывает Петра быть сильным. После чего Петр «приходит в себя», и на этом повествование заканчивается.

«**Вопросы Варфоломея**» известны с IV в. (упом. блж. Иеронимом, в Декрете Геласия, в Ареопагитиках и др. под названием «Евангелие Варфоломея») и сохранились в неск. рукописях на греч., церковнослав. и лат. языках (на копт. языке известен переработанный вариант этого сочинения — «Книга Воскресения Иисуса Христа»). Текст начинается с того, что апостолы спрашивают Господа о тайнах небес, но Иисус отказывается

отвечать, пока не снимет с Себя «тela плоти». После же Его Воскресения апостолы не смели задавать вопросы, и только Варфоломей обратился к Нему. В основном его вопросы касались креста, ада и рая. Во 2-й части Варфоломей, Петр, Андрей и Иоанн беседуют с Девой Марией о Благовещении. Затем апостолам снова является Иисус, Которого они просят показать им врага рода человеческого. Явившийся диавол рассказывает апостолам о своих делах. Далее следует беседа апостолов с Господом о смертных грехах. В финале Иисус посылает апостолов на проповедь и возносится.

«**Диалог расслабленного со Христом**» основан на Ин 5. 1–15, но происходит после Воскресения Христова. Наиболее древние версии сохранились на арм. (5 версий в рукописях XIV–XVIII вв.) и груз. (3 версии в рукописях XIII–XIX вв.) языках. Текст входил в состав арм. Синаксаря и имел литургическое употребление. Известны его переводы на сир. язык. Расслабленный, болевший уже 38 лет, не узнает Христа. На вопрос, откуда Он пришел, Спаситель отвечает, что пришел из Индии (по др. версии — из Эфиопии). Он спрашивает расслабленного, слышал ли он о Христе. На что тот отвечает, что слышал об апостолах и Евангелии, и пересказывает основные события земного служения Христа. После ряда вопросов он исповедует свою веру. Тогда Спаситель исцеляет его и становится невидим.

«**Завещание, или Завет, Господа нашего Иисуса Христа**», не связанное с гностицизмом, сохранилось во множестве рукописей на сир. языке (перевод с утерянного греч. оригинала), а также на араб. и эфиоп. языках (эти версии являются переводом утраченной копт. версии). Вероятно, это одно из наиболее поздних сочинений в ряду *литургико-канонических памятников* (обычно датируется V в.). Вступительная часть в отличие от др. подобных сочинений построена в форме Д. Господь после Воскресения является и беседует с апостолами (сначала с Фомой, Матфеем и Иоанном, затем с Петром, Андреем и Матфием, Марфой, Марией и Саломией). В основном беседа касается эсхатологических тем. Далее следует переработанная версия *Апостольского предания*. В заключение Господь обращается к Иоанну, Андрею и Петру с настав-

лением сохранять то, чему Он их научил. Памятник содержит важные сведения о богослужении древней Церкви. См. ст. «*Завещание Господа нашего Иисуса Христа*».

Ист. и лит.: NTApoc; Rudolph K. Der gnostische Dialog als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur / Hrsg. P. Nagel. Halle, 1968. S. 85–107; Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1969. Vol. 3; Casale, 1975. Vol. 1/1; Fallon F. T. The Gnostic Apocalypses // Semeia. Atlanta, 1979. Vol. 14. P. 123–158; Koester H. Apocryphal and Canonical Gospels // HarvTR. 1980. Vol. 73. N 1/2. P. 105–130; Perkins Ph. The Gnostic Dialogue. N. Y., 1980; ННС; Charlesworth J. H., Mueller J. R. The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excurses on Apocalypses. Chicago; Metuchen (NJ), 1987 [Библиогр.]; Luttkhuizen G. P. The Evolution of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues // NTIQ. 1988. Vol. 30. Fasc. 2. P. 158–168; Ecrits apocryphes chrétiens / Ed. F. Bovon. P., 1997. Vol. 1; 2005. Vol. 2.

А. А. Ткаченко

ДИАЛОГИ ЛИТУРГИЧЕСКИЕ, части богослужения, построенные в форме диалога между предстоятелем (епископом или священником), сослужащими, диаконом, народом.

Простейшей и наиболее частой формой Д. л. являются такие сочетания литургических *аккламаций*, как: *Гдѣ помѣнѣмъ — Гдѣ помѣнѣмъ* (см. ст. «*Господи, помилуй*»), *Миръ всѣмъ — И дѣюви твоемѣ* (см. ст. *Мир*), *Главы наша гдѣви приклонимъ — Тебѣ гдѣи* (см. ст. *Главопреклонная молитва*), *Съ миромъ изыдемъ — В ѣмени гдѣи* (см. ст. *Отпуст*) и др., а также ответ народа *Аминь* на различные *возгласы* предстоятеля.

Среди развернутых Д. л. в правосл. богослужении наибольшее распространение имеют *ектении* (также широко известны и в невисант. вост. традициях; на Западе аналогичные формы употребляются значительно реже — см. ст. *Литания*). Особое значение во всех древних христ. традициях имеют неск. Д. л. в составе Божественной литургии. Это в первую очередь диалог *accessus ad altare* (в к-рый во мн. традициях входят слова Лк 1. 35, понимаемые как молитвенное пожелание предстоятелю со стороны сослужащих перед совершением Таинства (в древней традиции эти слова могли также служить указанием предстоятеля одному из сослужащих, чтобы тот возглавил евхаристическую молитву — см.: *Taft. Great Entrance. P. 285–310; Слуцкий. 2001*)) и диалог перед *анафорой*.

Диалог перед анафорой, согласно принятым ныне в РПЦ изданиям Служебника, имеет следующий порядок.





Разд. 1: диакон: **Станемъ добръѣ, станемъ со страхомъ, вонемемъ, стѣе возношеніе въ мирѣ приносѣти** — Хор: **Млѣть мира, жертвѣ хвалѣніа**. Разд. 2: Предстоятель: **Благодать гда нашегѣ іиса хрѣта, и любви бѣга и оца, и причастіе стѣгѣ дха, вѣди со всѣми вами** — Хор: **И со дхѣомъ твоимъ**. Разд. 3: Предстоятель: **Горѣ имѣимъ сердца** — Хор: **Имамы ко гдѣ**. Разд. 4: Предстоятель: **Благодаримъ гда** — Хор: **Достойно и праведно естъ покланѣтиса оцѣ и снѣ и стѣомъ дхѣ, трѣцѣ єдиносѣщнѣи и нераздѣльнѣи**.

В др. христ. традициях преанафоральный диалог имеет сходную общую структуру, хотя возможны нек-рые отличия. Так, разд. 1 в различных вост. традициях имеет разный текст, а в зап. вовсе отсутствует. Разделы 3 и 4 в эфиоп. традиции переставлены местами; в вост.-сир. традиции весь диалог в целом имеет сложную и необычную структуру и т. д.

Подобного рода диалоги перед началом торжественных молитв были известны уже в межзаветном богослужении (см.: *Giraudo*. 1989. P. 94–96 *passim*) и оттуда перешли в раннехрист. (Р. Тафт обращает внимание на то, что истоки раннехрист. преанафорального диалога можно искать также и в античной практике: *Taft*. 1989. P. 72). Подобный диалог, впрочем, расположенный не до молитв, а после них (что позволяло нек-рым исследователям предположить, что после этого Д. л. следовали иные молитвы — см., напр.: *Robinson*. 1953), содержится уже в «*Дидакхе*» (11. 6–7). Отдельную проблему составляют стихи 1 Кор 16. 20–24, в к-рых одни исследователи видят цитату из реального Д. л. апостольского времени (см., напр.: *Robinson*. 1953), др., напротив, считают, что никакой связи между 1 Кор 16. 20–24 и актуальной литургической практикой нет (см., напр.: *Unnik*. 1959).

Открывающее разд. 2 преанафорального диалога (или сам диалог) приветствие предстоятеля в различных христ. традициях имеет 2 основные формы — или «Господь с вами» (так в егип., эфиоп. и рим. традициях; эта форма зафиксирована уже в *Апостольском предании* III в.), или цитата из 2 Кор 13. 13 (так в различных вост. (кроме егип. и эфиоп.), а также галло-испан. традициях); в истории известны и неск. иные его формы (см.: *Taft*. 1986).

Центром разд. 3 являются слова «Горѣ (т. е. ввысь. — Д. М.) сердца»

(лат. *Sursum corda*), цитируемые уже сщмч. Киприаном Карфагенским (III в.) (*De orat. Dom.* 31), к-рый применяет к ним вместе с остальными фразами преанафорального диалога термин *praefatio* (вступление); сходным по смыслу греч. словом *προοίμιον* называет этот Д. л. и блж. Феодорит Кирский (*Theodoret*. Ер. 147) (в позднейшую эпоху термин стал применяться не к этому Д. л., а к 1-й части самой анафоры). В древней антиохийской редакции возгласа «Горѣ сердца» вместо слова «сердца» стоит слово «ум»; в такой форме возглас доньше сохраняется в вост.-сир. традиции. В визант. редакции в возглас включено слово *σχοῦμεν* (имѣимъ — греч. конъюнктив в слав. переводе передан повелительным наклонением, т. е.: «будем иметь», «имеем же»). Ответ народа: «Имеем ко Господу» можно понимать не только как простое согласие, но и в т. ч. как указание на молитвенное стояние в сторону Востока («ко Господу»; ср.: *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 27) (см.: *Taft*. 1988). В совр. зап. научной лит-ре существуют различные т. зр. на внутреннее содержание фраз разд. 3 преанафорального Д. л. (см., напр.: *Ferguson*. 1975; *Taylor*. 1975; *Bates*. 1999). Наконец, призыв предстоятеля возблагодарить Господа (в визант. редакции диалога, как и в разд. 3, здесь употреблен греч. конъюнктив, в слав. переводе переданный повелительным наклонением) и ответ народа «Достойно и праведно» (греч. Ἄξιον καὶ δίκαιον; лат. *Dignum et iustum [est]*) непосредственно открывают собой евхаристическую молитву — со слов «Достойно и праведно» начинается большинство известных древних анафор.

Содержащийся в стандартных греч. изданиях Евхология текст преанафорального Д. л. соответствует рус. изданиям во всем, кроме последней фразы разд. 4, — здесь греч. издания дают первоначальный текст, тогда как русские содержат интерполяцию (см. ниже). Но сопоставление с древнейшими рукописями показывает, что существенные изменения по сравнению с первоначальными чтениями произошли и в разд. 1 (см.: *Taft*. 1983), где аккламация диакона могла звучать несколько иначе: не *Στόμεν... πρόσχωμεν τὴν ἀγίαν ἀναφοράν...* (Станемъ... вонемемъ, стѣе возношеніе...), а *Στόμεν... πρόσχωμεν τῇ ἀγίᾳ ἀναφορᾷ...* (Станемъ... вонемемъ стѣомъ воз-

ношенію [букв.— святой анафоре.— диак. М. Ж.]); весьма существенна также замена первоначального древнего чтения Ἐλεον, εἰρήνην (Млѣть, миръ) в том же разделе на чтение Ἐλεον εἰρήνης (Млѣть мира), сделанная ради внешней аналогии со следующим далее *θυσίαν αἰνεσεως* (жертвѣ хвалѣніа), но неясная по смыслу (в древнерус. традиции правильное чтение этого места (порой с вариативным окончанием: *Милость, миръ, жертва и пѣніе*) сохранялось до реформ патриарха Никона и присутствует в т. ч. в стандартных старопечатных изданиях Служебника). Др. существенное изменение в тексте преанафорального Д. л.— интерполяция слов *Ποκλανῆσαο Ὁὐὲν καὶ σὺν καὶ στѣомъ дхѣ, трѣцѣ єдиносѣщнѣи и нераздѣльнѣи*, заимствованных из предкрещального чина отречения от сатаны и сочетания со Христом, в текст аккламации народа в разд. 4 преанафорального диалога. Впервые эта интерполяция (с соответствующим изменением формы глагола) появляется в нек-рых греч. рукописях XVI в. в составе формуляра литургии свт. Василия Великого; практический смысл этой интерполяции состоял в том, чтобы увеличить продолжительность аккламации *Достойно и праведно*, во время к-рой предстоятель начинает чтение анафоры, поскольку объем анафоры литургии свт. Василия заметно больше объема анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста. Эта интерполяция встречается в сделанных в Италии первопечатных изданиях Евхология и оттуда попадает в слав. Служебник, изданный в Стратине в 1604 г. еп. Гедеоном (Балабаном). Из Служебника Гедеона (Балабана) она переходит в Служебник, изданный в Киеве в 1629 г. митр. Петром (Могилой). Наконец, во 2-й пол. XVII в. под влиянием как первопечатных греч., так и южнорус. изданий интерполяция *покланѣтиса оцѣ и снѣ и стѣомъ дхѣ, трѣцѣ єдиносѣщнѣи и нераздѣльнѣи* была включена в состав московских изданий Служебника, причем как в чин литургии свт. Василия Великого, так и в чин литургии свт. Иоанна Златоуста. В наст. время в стандартных слав. изданиях Служебника аккламация *Достойно и праведно* воспроизводится с прибавлением слов, взятых из предкрещального чина, тогда как в стандартных греч. изданиях Евхология эта интерполяция не укоренилась, и аккламация народа здесь имеет первоначальную





форму: Ἄξιον καὶ δίκαιον (Досто́йно и пра́ведно); ту же форму аккламация имеет и в единоверческих и старообрядческих репринтах Служебника, выполненных по старопечатным рус. изданиям.

Во время произнесения преанафорального Д. л. в греч. традиции предстоятель благословляет народ при произнесении слов разд. 2; поднимает руки, продолжая смотреть в сторону народа, при произнесении слов разд. 3; поворачивается к Востоку до или после произнесения слов разд. 4.

В совр. рус. практике священник благословляет народ при произнесении слов разд. 2, после чего сразу поворачивается к Востоку и поднимает руки при произнесении как слов разд. 3, так и разд. 4, но при *архиерейском богослужении* епископ смотрит в сторону народа во время каждого из разделов 2, 3 и 4, осеняя дикирием и трикирием на 3 стороны при каждом из своих возгласов, — этот обычай был введен в Москве при патриархе Никоне в целях гармонизации рус. и греч. практик и основывался на свидетельстве патриарха К-польского Афанасия III Пательлария. Он сохраняется в рус. традиции до наст. времени, хотя в греч. практике архиерейского богослужения осенения дикирием и трикирием во время преанафорального Д. л. не совершаются, а образ произнесения этого Д. л. при иерейском и архиерейском служениях сходен.

Особые Д. л. входят в состав чинопоследований, совершаемых лишь в определенные моменты — напр., в чине освящения храма. Один из самых ярких моментов правосл. чина *освящения храма* — это заканчивающий шествие со св. мощами Д. л., имеющий следующий порядок: 1) святитель, стоя перед закрытыми воротами освящаемого храма возглашает стих: **Возми́те врата́ князи́ ва́ша, и возми́теса врата́ вѣчна́а, и вни́детъ црѣ сла́вы** (Пс 23. 7), а певцы из храма отвечают: **Ктò е́сть сѣи́ црѣ сла́вы?** (Пс 23. 8а); 2) возглашение и ответ повторяются (после 1-го и 2-го возглашений архиерей совершает определенные священнодействия); 3) архиерей крестообразно осеняет диском с мощами закрытые ворота храма и возглашает: **Гдѣ́ силъ, тѣи́ е́сть црѣ сла́вы** (Пс 23. 8б), певцы отвечают теми же словами, после чего ворота отворяются, и процессия входит в храм. Пение Пс 23 во время церемонии торжественного входа в освящаемый

храм является частью правосл. чина с древних времен. Так, при освящении в VI в. Св. Софии, по свидетельству «Пасхальной хроники» Иоанна Малалы и Феофана, пели именно этот псалом.

В нек-рых чинах Д. л. составляют их центральную часть, напр. в чине *умовения ног*, где священнодействие сопровождается поочередным чтением рассказа об умовении ног из Евангелия от Иоанна: протодиакон читает нарративный текст, архиерей читает слова Господа Иисуса Христа, архимандрит — слова ап. Петра (можно отметить, что тот же принцип чтения Свящ. Писания несколькими людьми поочередно лежит и в основе популярных в средневековье народных представлений на темы Священной истории; кроме визант. чина умовения ног известно его использование и во время др. церковных служб в различных христ. традициях).

Диалогические формы используются также в христ. *гимнографии* — в первую очередь в сир., где диалогическая поэзия составляет один из древнейших гимнографических жанров (см., напр.: Brock. 1991). Диалогические гимны присутствуют и в принятом ныне в правосл. Церкви корпусе богослужебных песнопений; наиболее заметными из них являются песнопения в честь праздника Благовещения Пресв. Богородицы. Канон Благовещения 4-го гласа составлен из неск. источников, а именно: 8-я и 9-я песни представляют собой двупеснец (по ирмосу и 5 тропарей в каждой песни), без акростиха, с посвященными Благовещению ирмосами (начало 1-го тропаря: **Оумъ вса́къ погѣжда́етса земныхъ**) и тропарями; тропари 1-й, 3–7-й песней (по 4 тропаря в каждой песни) образуют самостоятельную систему с алфавитным акростихом (нач.: **Да поѣтъ тебѣ влѣще**); наконец, ирмосы 1, 3–5, 7-й песней являются не благовещенскими, а общими богородичными ирмосами (1-й: **Свѣрзъ Оустъ моа́.**). Как первые 6 песней, так и 8-я песнь благовещенского канона независимо написаны в форме диалога Пресв. Богородицы и арх. Гавриила; 9-я песнь посвящена созерцанию тайны Боговоплощения и прославлению Пречистой Девы. Первые 6 песней 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, развертывающейся в тропарях, и не являются специфически благовещенскими; в 8–9-й песнях ирмосы, наоборот, включены в диалог (ирмос 8-й песни — это высказывание арх. Гавриила), непосредственно посвящены Благовещению и связаны с тропарями общими рефренами (**Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον** (Блгословите вса́ дѣла́ гдѣна́ гдѣа) в 8-й песни и **Χαίρε κεχαριστομένη ὁ Κύριος μετὰ σοῦ** (Ра́дѣиса блгодатна́а, гдѣ съ тобо́ю) — в 9-й); 2) тропари первых 6 песней написаны в форме непосредственной прямой речи без поясненной (и поэтому снабжены киноварными пометами на полях книги: «Ангел возопи» и «Богородица рече»), а в ирмосе и тропарях 8-й песни в самом тексте присутствуют указания на лица говорящих; 3) к концу 7-й песни рассказ о событии Благовещения заканчивается, а в 8-й он начинается вновь; 4) двупеснец не имеет акростиха; 5) тропари песней различны с лит. т. зр. Все это указывает на разное происхождение тропарей первых 6 песней (взятые все вместе без др. элементов этого канона, они, вероятно, соответствуют некоему древнему гимнографическому жанру), их ирмосов, заключающего канон двупеснца. Возможно, различным происхождением песней обусловлено то, что в греческой Минее автором канона назван Иоанн монах (Иоанн Дамаскин?), а в рус.— Феофан (эта атрибуция встречается и в греч. источниках, напр. в Hieros. Sab. 313. Fol. 174v, XVI в.). По формальному образцу благовещенского канона (акростихи, поэтические размеры и проч.) написаны и нек-рые др. каноны богородичных праздников, напр. каноны в честь *Введения во храм Пресв. Богородицы*. Канон отдания Благовещения 6-го гласа также построен как диалог Пресв. Девы и архангела (ирмос **Γῆκω πο σὺχδ.**, нач.: **Нача́льникъ вы́шнихъ чинѣвъ**), он имеет алфавитный акростих. По 2 диалога между Богородицей и арх. Гавриилом с алфавитными акростихами содержатся и в словах свт. Германа К-польского на Благовещение (CPG, N 8009; PG. 98. Col. 320–340) и свт. Прокла К-польского (поэтические части слова ему не принадлежат) в честь Пресв. Богородицы (CPG, N 5805; PG. 65. Col. 721–





757) — возможно, некогда они использовались как песнопения; известны и 2 сир. диалогических гимна на Благовещение (см.: Brock. 1991. P. 118). Диалоги иногда встречаются и в др. визант. канонах — напр., свт. Николая Мирликийского (см.: АНГ. Т. 4. N VIII, X).

Лит.: *Виноградов Н. И.* Канон на Благовещение Пресв. Богородицы как образец церковно-богослужбной поэзии. М., 1888; СДЛ; *Τρεμπέλας.* Μικρὸν Εὐχολόγιον. Т. 2. С. 83–152; *Robinson J. A. T.* Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor. 16. 20–24 // JThSt. N. S. 1953. Vol. 4. P. 38–41; *Umik W. C., van.* Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula // New Testament Essays: Studies in Memory of Th. W. Manson / Ed. A. J. B. Higgins. Manchester, 1959. P. 270–305; *Ferguson E.* The Liturgical Function of the «Sursum corda» // Studia Patristica. В., 1975. Vol. 13. P. 360–362. (TU; 116); *Taylor T. F.* Sursum corda: No Dialogue // Ibid. P. 422–424; *Taft R. F.* Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition // ОСР. 1983. Vol. 49. P. 340–365; *idem.* The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting // Ibid. 1986. Vol. 52. P. 299–324; *idem.* II: The Sursum corda // Ibid. 1988. Vol. 54. 47–77; *idem.* III: «Let us give thanks to the Lord — It is fitting and right» // Ibid. 1989. Vol. 55. P. 63–74; *Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma. R., 1989. (AnBib; 92); *Brock S. P.* Syriac Dispute Poems: The Various Types // Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East. Leuven, 1991. P. 109–119; *Bates W. H.* «Sursum corda»: The Word of Command // Studia Liturgica. Rotterdam etc., 1999. Vol. 29. P. 53–67; *Слуцкий А. С.* Диалог священнослужителей после великого входа в слав. Служебниках XIII–XIV вв. // ХВ. 2001. Т. 2(8). С. 242–254.

Диак. Михаил Желтов

ДИАМПЕРСКИЙ СОБОР (20–29 июня 1599), Церковный Собор в Диампере (Удаямперуре, совр. шт. Керала, Индия), на к-ром была заключена уния между несторианской Малабарской и Римско-католической Церквами.

Причины созыва и подготовка Собора. До 1599 г. Малабарскую Церковь возглавляли представители Церкви Востока, занимавшие Серрскую кафедру с центром в Ангамали (совр. шт. Керала). Адм. вопросы традиционно решались архидиаконами из клана Пакаломаттон. В 1595 г. в португ. колониальные владения в Индии прибыл примас Индии, архиеп. Гоа иезуит Алежу ди Менезиш (1559–1617). Римский папа Климент VIII направил ему 2 бреве с указанием узнать вероисповедание еп. Серрского Мар Абрахама и в случае, если тот окажется еретиком или умрет, назначить апостолического викария главой Малабарской Церк-

ви. Перед смертью в 1597 г. еп. Мар Абрахам избрал своим преемником архидиак. *Георгия* (Геваргезе; † 1637), архиепископ Гоа назначил епископом Серрским ректора семинарии в г. Вайпикотта иезуита Франсишку Родригиша (Роса) (1557–1624). Не смирившись с этим, на Соборе в Ангамали архидиакон призвал не принимать епископов из Ватикана и не допускать изменений в вероучении. Поскольку его признали практически все инд. христиане, Алежу ди Менезиш был вынужден отменить свое назначение. Однако 27 дек. 1598 г. архиепископ покинул Гоа, чтобы лично посетить приходы, рукополагая в ходе визита священников, и склонить на свою сторону индийцев. Архидиак. Георгий отлучил ок. 100 его ставленников. Несмотря на это, на встрече в княжестве Кочин, раджа к-рого зависел от португальцев, Алежу ди Менезиш и Георгий примирились после обещания последнего отречься от несторианского учения, исправить богослужбные книги и подчиниться Римскому папе. 11 мая 1599 г. они распространили информацию о проведении Собора в 3-е воскресенье по Пятидесятнице в Кочине, на к-ром обязаны были присутствовать все священники и по 4 делегата от каждого прихода.

Работа Собора началась 20 июня 1599 г. В нем приняли участие 153 клирика, 660 мирян от приходов, представители португ. и инд. властей. В этот день архиепископ отслужил мессу, был выбран переводчик (инд. свящ. Иаков) и его помощники (иезуиты Антонио Тоскана и Франсишку Родригиш, определена программа работы. 21 июня ок. 7 часов было потрачено на произнесение всеми участниками исповедания веры, выработанного на *Триденском Соборе* (1545–1563), и отречение от догматов Церкви Востока, причем многие сделали это только после архиеп. Алежу ди Менезиш и архидиак. Георгия. Большинство участников были возмущены властным поведением архиепископа, поэтому были избраны 6 старейших священников, обязанных каждое утро знакомиться с повесткой дня. Верочение Церкви было сформулировано в 4-й день. По свидетельству Родригиша, ни один канон не обсуждался, инд. делегаты не понимали зачитываемые тексты и по окончании Собора Алежу ди Менезиш единолично добавил ряд догматов в документ

«Деяния и постановления Диамперского Собора», состоящий из 9 разделов: «Вводная часть»; «Речь архиепископа и исповедание веры»; «Об ошибках в вере инд. христиан, о праздниках и почитании святых»; «О таинствах Крещения и Конфирмации»; «Догмат о таинстве Евхаристии»; «О епитимии и помазании»; «О таинствах Священства и Брака»; «О преобразованиях в Церкви»; «Об исправлении предания».

В итоге инд. христиане приняли *Filioque*, иконопочитание, признали *непорочное зачатие* Божией Матери. В богослужение было введено чтение *Никейского Символа веры*, поминовение Римского папы, отменялось преломление и напоение вином хлеба — всего было внесено 20 изменений (сир. язык богослужения был сохр.). Свящ. Писание было приведено в соответствие с *Вульгатой*, попали под запрет книги, которые содержали несторианское учение или искажения, вызванные влиянием местной культуры. Нововведениями стали *целибат* и *инквизиция*, заменившая местную практику *ордалии*, когда испытуемого заставляли прикасаться к раскаленному железу и опускать руку в кипящее масло или бросали в водоем с крокодилами.

Серрская епархия была разделена на 70 приходов, ее управляющим назначен архидиак. Георгий, а его помощниками — ректор Вайпикоттской семинарии и архиепископ Ангамали, подчинявшийся архиепископу Гоа, что означало понижение статуса епархии. 26 июня прошло подведение итогов Собора, а 29 июня была отслужена месса и все участники, подписав итоговый документ и получив антиминсы, богослужбные книги и копии решений Собора, покинули Удаямперур.

Итоги Собора. Сразу по завершении Д. С. возникли сомнения в его легитимности (напр., в письме архиеп. Ангамали Родригиша на имя главы иезуитского ордена от 26 нояб. 1603). Несмотря на это, Малабарская Церковь подчинялась Римско-католической Церкви до 1653 г., когда многочисленная группа христиан поклялась у поклонного креста (Коопен Kurish Sathyam) в Маттанчери никогда не покоряться Ватикану, и т. о. возникли *Сиро-Малабарская католическая Церковь* (Pazhayakuru — Старая Церковь) и *Сиро-Яковитская Церковь* (Puttankuru — Новая Церковь). Последняя во 2-й пол.





XVII в. отказалась от Filioque, положений всех Вселенских Соборов, кроме первых 3, заменила опресночки квасным хлебом, католич. облачения сирийскими, приняла формулу о единой богочеловеческой природе Иисуса Христа, а в нач. XIX в. отменила celibat. Из заимствований у католиков в этой Церкви сохранилось одновременное совершение неск. литургий на разных престолах, осенение католич. крестным знаменем, использование колокольчиков на богослужении.

Ист.: *Gouvea A.* Iornada do Arcebispo da Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, Primaz da India Oriental. Coimbra, 1606; *Raulin J. F.* Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo apud Indos Nestorianos / Coacta ab Alexio de Menezes. R., 1745. Farnborough, 1969; Acts and Decrees of the Synod of Diamper, 1599 / Ed. S. Zacharia. Edamattam, 1994.

Лит.: *Antão G. M. de.* De Synodi Diamperitanae Natura acque Decretis. Goa, 1952; *Thaliah J.* The Synod of Diamper. R., 1958; *Андроник (Епидинский), архим.* 18 лет в Индии. Буэнос-Айрес, 1959. С. 52–56; *George V. C.* The Church in India before and after The Synod of Diamper. Alleppey, 1977; *Neill S.* History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707. Camb.; N. Y., 1984. P. 208–219; *Daniel D.* Orthodox Church of India. New Delhi, 1986. Pt. 1. P. 99–106; *Нелюбов Б. А.* Древние Восточные Церкви. IV: Малабарская Церковь // АиО. 1999. № 1(19). С. 328–332; *John K. J.* The Road to Diamper: An Exhaustive Study of the Synod of Diamper and the Origins of Roman Catholics in Kerala. Cochin, 1999; The Synod of Diamper Revisited / Ed. G. Nedungatt. R., 2001. (Kanonika; 9).

П. В. Топычканов

ДИАНА [лат. Diana], в рим. мифологии богиня растительности, олицетворение луны, родовспомогательница. Отождествлялась с *Артемидой* и *Гекатой*.

Особо почитались святилища Д. в роше на оз. Неми, близ г. Ариция, и на горе Тифата (Кампания). Д. считалась богиней-покровительницей Латинского союза, после перехода в союзе власти к Риму царь Сервий Туллий построил храм Д. на Авентинском холме. Храм особо почитался потомками переселившихся в Рим или взятых в плен латинян, плебеев и рабов; годовщина основания храма считалась праздником рабов (*servogum dies*). Существовали многочисленные коллегии почитателей Д., из к-рых, благодаря сохранившемуся уставу, наиболее известна коллегия Д. и Антиноя в Ланувии. С храмом Д. на Авентине связано предание о корове, владельцу к-рой было предсказано, что тот, кто принесет ее в жертву Д. в этом храме,

обеспечит своему городу власть над Италией. Сервий Туллий, узнав об этом предсказании, хитростью завладел коровой, принес ее в жертву и прикрепил ее рога в храме.

Д. отождествлялась с Немесидой и карфагенской небесной богиней Целестой. В рим. провинциях под именем Д. часто почитались местные богини — «хозяйки леса», богини-матери, растительного и животного плодородия.

ДИАНЕТИКА, секта — см. *Сайентология*.

ДИАПСАЛМА [греч. διάψαλμα] — см. в ст. *Псалтирь*.

ДИАРМАД [древнеирл. Diarmait; англ. Dermot] (VI в.), св. (пам. зап. 10 янв.), основатель церкви и монашества на о-ве Иниш-Клотранн (Инчклерон) на оз. Лох-Ри (совр. графство Лонгфорд, Ирландия).

Сведения о Д. скудны, его Житие не сохранилось (существовало в XVII в.). Имя Д. упоминается среди потомков Дати, племянника Ниалла Девяти Заложников (основателя правящей династии И Нейл). В некоторых редакциях Жития св. Киарана Д. упоминается как священник, к-рый крестил и воспитал Киарана; он ошибочно отождествлен с диак. Юстом, учеником св. *Патрика*, о крещении которым Киарана сообщается в «Сборнике» еп. Тирехана. В глоссах на Месяцеслов Энгуса Д. назван «священником Киарана» (*sacart Ciarán*).

Д. упоминается также в стихотворном Житии св. Сенана, где он назван другом святого. В Житии сообщается, что церковь (букв. — келья; лат. cellula) Д. находилась на «острове Клотранна», в верхнем течении р. Шаннон, тогда как Сенан жил у ее устья. Д. положил в лодку плащ и пустил по течению; св. Сенан с благодарностью принял подарок и в ответ послал Д. 3 скалы из моря, к-рые по его повелению двигались против течения реки.

Имя Д. упоминается в Месяцеслове из Тамлахты (Таллахты) и Месяцеслове Энгуса (оба ок. 830). В Месяцеслове из Доневола (XVII в.) сохранилась стихотворная литания ирл. святым, ложно приписанная Д., — «*Celltair dichill*» (Укрывающий плащ).

В ирл. традиции Д. считается основателем крупного «церковного поселения» на о-ве Иниш-Клотранн,

к-рое упоминается в анналах с 719 г. Остров служил местом паломничества. В XII в. на нем расположилась община августинских каноников, существовавшая до XVI в. Во время Реформации церковные постройки были разрушены. На острове сохранились руины неск. церквей; самая ранняя «Церковь Диармада» (не позднее X в.) — место погребения святого. «Великая церковь» построена, вероятно, канониками в XIII в. Др. храмы — «Церковь мертвых» (при муж. кладбище), «Церковь женщин» (при жен. кладбище) и «Колокольная церковь». В одной из церквей хранилась деревянная статуя Д., сожженная при разгоне общины каноников. В день памяти Д. на острове совершаются паломничества. Ист.: *Martyrology of Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. Dublin, 1984. P. 35, 42; *Vita S. Senani episcopi et abbatis de Inis Cathaig*. 23 // *Vitae Sanctorum Hiberniae: Ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* / Ed. W. W. Heist. Brux., 1965. P. 321. (SH; 28); *Vita S. Ciarani abbatis Cluanensis*. 2 // *Ibid.* P. 78; *Vita S. Ciarani abbatis de Chuain mic Nois*. 3–4 // *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Dublin, 1997. Vol. 1. P. 201–202; *Tírechán*. Collectanea. VII 2; XXVIII 1–3 // *The Patrician Texts in the Book of Armagh* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 128, 146. Лит.: *Bigger F. J.* Inis Clothran, Its History and Antiquities. Dublin, 1900; *McNamee J. J.* History of the Diocese of Ardagh. Dublin, 1954. P. 100–102; *Del Ré N.* Diarmaid // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 598.

А. А. Корольев

ДИАСПОРА [греч. διασπορά — рассеяние], первоначально так называлась в грекоязычной иудейской среде совокупность евреев, переселенных или добровольно переселившихся за пределы Палестины и оказавшихся в окружении язычников (Втор 28. 25; 30. 4), особенно со времени вавилонского пленения (Иер 41. 17 (34. 17); Ис 49. 6; Иудифь 5. 19). Начиная с I в. по Р. Х. этим словом стали именовать единоверцев, живших вне церковных общин, христиане.

В Новое время слово «Д.» вошло в употребление для обозначения, с одной стороны, национальных групп, проживающих вне мест компактного проживания соответствующего этноса в окружении инонационального большинства, с др. — религ. или конфессиональных меньшинств, оказавшихся в аналогичном положении. Т. о., можно говорить, напр., о рус., польск. или арм. Д. во Франции либо о католич., лютеран. или конфуцианской Д. в России. При этом слово «Д.» в соответствии с первоначальным его употреблением не используют по отношению к религ. об-





щине, проживающей хотя бы и в качестве религ. меньшинства, но на своей исторической родине, а не в эмиграции. Напр., православные в Великобритании составляют Д., потому что там они переселенцы или потомки переселенцев из правосл. стран — России, Греции, Румынии и др., не считая присоединенных к правосл. Церкви англичан. Однако в Турции православные, также оказавшиеся в меньшинстве в результате завоевания мусульманами Византии, на значительной части территории которой находится совр. Турция, и из-за частичного обращения в ислам местного христ. населения, не представляют собой Д., потому что они здесь не эмигранты, а коренные жители.

В XX в. в правосл. канонической лит-ре слово «Д.» стало употребляться в качестве термина в значении более специфическом, чем при его обычном употреблении, обозначая совокупность правосл. общин в странах, находящихся за каноническими границами территорий исторических Поместных Православных Церквей.

Д. в каноническом значении этого термина представляет наряду со *ставропигией* и *метохами*, или подворьями, одно из 3 правомерных исключений из действия территориального принципа церковного устройства. В нормальных условиях правосл. христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход, окормляются одним епархиальным епископом и входят в состав одной поместной Церкви, ибо, по слову ап. Павла, во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного» (Кол 3. 11). По Ап. 34, «епископам всякаго народа подобает знати первого в них», однако, согласно контексту, «народом» в правиле называется не к.-л. этнос, а народ церковный, безразлично — этнически монолитный или разноплеменный, проживающий на определенной территории, точнее в границах одной провинции Римской империи. И неоднократно предпринимавшиеся в истории попытки поставить в качестве принципа церковной организации, в частности в определении сферы юрисдикции поместной Церкви, не территориальный, а этнический или языковой фактор канонически неправомерны и всегда вызвали серьезные осложнения и

нестроения. К-польский Собор 1872 г. справедливо осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй.

Территориальный принцип церковного устройства предполагает естественным образом существование границ между территориями приходов, епархий, поместных Церквей. Прямые и косвенные указания на существование церковных территориальных границ дают канонические правила: IV Всел. 17 и Трул. 25 устанавливается 30-летняя давность существования границ между епархиями для признания их законности. Но правосл. общины существуют и вне территориальных канонических границ к.-л. из поместных Церквей. В наст. время в Зап. Европе вне канонических границ правосл. Поместных Церквей проживает примерно 2 млн православных. Правосл. общины существуют также в Юж. Америке, Австралии, Нов. Зеландии, в странах Вост. Азии. Они и составляют правосл. Д. Ввиду их нахождения вне границ Поместных Церквей в Д. не может со всей строгостью соблюдаться территориальный принцип канонического устройства Церкви и на одной территории могут сосуществовать приходы и даже епархии разных Поместных Церквей. Канонически необходимое территориальное размежевание здесь часто ограничивается минимумом — разными титулами епископов, принадлежащих к разным поместным юрисдикциям, но при этом порой даже имеющих резиденцию в одном городе. Такие города правосл. Д., как Лондон или Париж, являются резиденциями неск. правосл. архиереев, но с разными титулами. Проблема канонически правомерного размежевания юрисдикции Поместных Церквей в Д. приобрела особую остроту в XX в., когда правосл. Д. в Зап. Европе многократно возросла как вслед. переселения православных, так и в меньшей мере в результате присоединения к Православию инославных христиан.

Идеальным решением проблемы размежевания юрисдикции Поместных Церквей в Д. было бы образование новых автономных или автокефальных Церквей и определение их канонических территорий исходя из границ Д. Но для этого должны сложиться надлежащие условия: находящиеся в Д. общины должны вырасти и иметь достаточное число

епископов. К тому же стремление оказавшихся в Д. правосл. христиан сохранить юрисдикционную связь с Поместной Церковью, к к-рой принадлежат они сами и принадлежали их предки, может препятствовать образованию новых мультинациональных поместных Церквей в Д.

По разным причинам вопрос о размежевании юрисдикции остается сложным, вызывает разногласия и споры внутри правосл. среды. При разрешении подобных споров между автокефальными Церквами следует учитывать ряд обстоятельств. В древности была установлена следующая норма: Церковь, обратившаяся в христианство нехрист. народ или возвратившаяся в Православие еретическую или схизматическую общину на территории, не входящей в состав ни одной поместной Церкви, становится для новооснованной Церкви Церковью-Матерью, *кириархальной Церковью*. В 131(117)-м прав. *Карфагенского Собора* сказано: «За несколько лет пред сим, в сей Церкви, полным собором определено, чтобы Церкви, состоящая в каком-либо пределе, прежде издания законов о донатистах, соделавшиеся кафолическими, принадлежали к тем престолом, коих епископами убеждены были приобщиться к кафолическому единению...» В 132(118) прав. *Карфагенского Собора* названы 2 руководящих принципа, относящихся к размежеванию юрисдикции, — территориальная близость и воля самого церковного народа: «О том, како епископы кафолические, и обратившиеся от страны Донатовой, разделят между собою епархии. ...Аще же случится быти единому месту; то да предоставится тому, к которому в большей близости окажется. Аще же будет равно близко к обоим престолом; то да поступит к тому, котораго народ избрет». Что касается территориальной близости, то, как следует из Карф. 24(17), Нумидийский примас потерял юрисдикцию над Церковью Мавритании Ситифенской «по ея отдаленности». В *«Πιδάλιоне»*, в толковании на это правило, говорится о вселенском значении сформулированного в нем принципа (Πηδάλων. Σ. 386).

При территориальном размежевании Д. определенное значение имеет и этнический принцип, связанный с личным выбором проживающих в Д. правосл. христиан той или иной





юрисдикции, к-рые чаще всего, но не всегда, тяготеют к той Церкви, с к-рой связаны родным языком, происхождением и культурными традициями. Свобода выбора юрисдикции в Д. предоставляется в полной мере только мирянам. Епископы и клирики не могут делать такой выбор свободно, и их переход из одной юрисдикции в др. без санкции священноначалия, в частности без *отпускной грамоты*, квалифицируется как каноническое преступление (см.: Карф. 23(32), 105(118), 106(119–120)).

Особую позицию по вопросу о юрисдикции в Д. занимает К-польская Патриархия, т. зр. к-рой официально поддерживают и нек-рые др. грекоязычные автокефальные Церкви. Эта позиция была впервые обозначена в 1922 г., когда К-польский Патриарх *Мелетий IV (Метаксакис)* провозгласил доктрину о праве К-польского Патриархата на исключительную юрисдикцию над всей правосл. Д. Это означало распространение юрисдикции К-польского Патриархата на епархии, приходы, мон-ри и миссии, возникшие в результате миссионерского служения иных Поместных Церквей в Д. Патриарх Мелетий распространил свои претензии на юрисдикцию даже на епархии, расположенные на исторически сложившейся единой канонической территории Русской Церкви, оказавшиеся в результате распада Российской империи в новообразованных гос-вах: Польше, Финляндии, Латвии и Эстонии, которые принято было тогда называть лимитрофами. К-польский Патриархат пошел навстречу политическим интересам правительств этих государств, которые побуждали местное священноначалие просить К-польского Патриарха о принятии их в свою юрисдикцию. Так, в 1923 г. в юрисдикцию К-польского Патриархата без согласования вопроса со священноначалием гонимой Русской Церкви были приняты правосл. епархии в Польше, Финляндии и Эстонии. В 1924 г. К-польский Патриарх *Григорий VII* канонически незакононым образом предоставил автокефалию правосл. Церкви в Польше. В 1935 г. Патриархом *Фотием II* была принята в юрисдикцию К-польского Патриархата Латвийская Церковь.

30 мая 1931 г. К-польский Патриарх Фотий, доказывая право подчинить себе серб. епархии, находящиеся за пределами Югославии, писал

Патриарху Сербскому Варнаве, что «все церковные общины какой бы то ни было народности должны в церковном отношении быть подчинены Святейшему Патриаршему Престолу» (ЖМП. 1947. № 11. С. 35). В обоснование этой доктрины К-польский Патриарх приводил 28-е прав. *Вселенского IV Собора*, в к-ром зафиксированы пределы юрисдикции престола Нового Рима: «...только митрополиты областей Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченнаго Святейшаго престола Святейшия Константинопольския Церкви...» Какое отношение имеют правосл. общины Зап. Европы к иноплеменникам вышеназванных областей — объяснить более чем затруднительно. За всем этим стоит каноническая и географическая несообразность.

Поскольку ссылка на 28-е прав. Халкидонского Собора не является достаточным основанием для этих претензий, главные аргументы К-поль находят в содержании 9-го и 17-го правил того же Собора, где говорится о правах клириков подавать апелляции на суд митрополита «...экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя» (IV Всел. 9). На эти правила ссылаются как на подтверждение исключительных прав К-польского Патриархата, из чего затем выводятся его частные преимущества и права, в т. ч. и юрисдикция над Д. Между тем анализ исторического контекста и содержания этих правил показывает, что речь в них идет о клириках К-польского Патриархата, получившего право юрисдикции над Понтийским, Асийским и Фракийским «великими экзархатами» только на Халкидонском Соборе (IV Всел. 28). *Иоанн Зонара* в толковании на IV Всел. отмечал: «Но не над всеми без исключения митрополитами Константинопольский Патриарх поставляется судьею, а только над подчиненными ему» (*Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 374).

Т. о., никаких канонически значимых аргументов в обоснование притязаний К-польского Патриархата на исключительное право юрисдикции в Д. не существует, и эти притязания отвергаются большинством автокефальных правосл. Церквей не только теоретически, но и самим фактом осуществления ими парал-

лельной с К-полем юрисдикции в Д. Так, в наст. время Д. РПЦ включает следующие епархии: Корсунскую, Сурожскую, Берлинскую и Германскую, Венскую и Австрийскую, Брюссельскую и Бельгийскую, Гаагскую и Нидерландскую, Аргентинскую и Южноамериканскую, а также не входящие в состав этих епархий приходы в ведении Святейшего Патриарха. В юрисдикцию РПЦ входит также Японская автономная Церковь, канонической территорией которой является Япония.

Каноническую территорию К-польского Патриархата составляют Турция и часть Греции (сев. номы, о-в Крит и нек-рые др. острова). С 1957 г. Русская Церковь признает принадлежность К-польскому Патриархату Финляндской автономной Церкви, хотя ранее территория Финляндии входила в юрисдикцию Русской Церкви. В Д. юрисдикция К-польского Патриархата распространяется на архиепископии Австралийскую и Фиатирскую (на территории Великобритании, Ирландии и Мальты), митрополию Франции, в к-рую помимо Франции входят также Испания и Португалия, митрополии Германии, Австрии, Бельгии, Швейцарии, Италии, Швеции и всей Скандинавии, Буэнос-Айреса, включающую всю Юж. Америку, Панамы (Центр. Америка), Нов. Зеландии, в к-рую включена также Юж. Корея и Гонконг. В юрисдикции К-польского Патриархата находится также Экзархат приходов рус. традиции, преемственно связанный с Экзархатом, к-рый в 30–40-х гг. XX в. возглавлял митр. *Евлогий (Георгиевский)*, отчего его обыкновенно называют евлогийским.

Свои епархии и приходы в Д. имеют и др. автокефальные правосл. Церкви: Антиохийская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Польская, — кроме тех, в основном грекоязычных Церквей, к-рые считаются с притязаниями К-польской Патриархии на исключительную юрисдикцию в Д. Так, принадлежащие Александрийскому Патриархату приходы на территории Африки, но вне Египта и Ливии, где правосл. христианство восходит к раннехрист. эпохе, могут считаться Д. в расхожем значении этого слова, поскольку они выросли в результате миссионерства в основном уже в XX в. и ни в одной из африкан. стран православные не составляют





большинства. Однако если слово «Д.» употреблять как канонический термин, то вся Африка — это каноническая территория Патриарха Александрийского и всей Африки и поэтому Д. не является.

Проблема канонически правомерного размежевания юрисдикции в Д. предварительно включена в программу проектируемого *Всеправославного Собора* и составляет наряду с темой церковной автокефалии наименее согласованный и поэтому самый трудный из вопросов, к-рые предполагается вынести на Собор. Лит.: *Никодим [Милаш], еп.* Православное церковное право. СПб., 1897; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902; *Гидулянов П. В.* Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908; *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1913⁵; *Троицки С.* Црквено право. Београд, 1937–1938. 3 т.; *Maxime des Sardes, metr.* Le Patriarcat œcuménique dans l'Église Orthodoxe. P., 1975; *Перић Д.* Црквено право. Београд, 1997; *Phidas V. I.* Droit Canon: Une perspective orthodoxe. Gen., 1998; *Цытин В., прот.* Курс церковного права. М., 2002; *Иларион [Алфеев], еп.* Православие в новой Европе: Проблемы и перспективы: Докл. на междунар. конф. «Европа в XXI в.: Перекресток цивилизаций», Прага, 5 мая 2004 г. // <http://www.abc-globe.com/pravosl-evropa.htm> (Электр. ресурсе).

Прот. Владислав Цыпин

ДИАТАКСИС [греч. διάταξις; лат. ordo], в широком смысле слова — некий документ уставного характера; в узком — подробное описание порядка совершения того или иного богослужебного чина (в первую очередь Божественной литургии). Наибольшую известность среди Д. в узком смысле слова получили Д. патриарха К-польского Филофея Коккина.

Термин. В древнегреч. языке словом διάταξις могли обозначать: порядок (напр., солдат в строю; порядок, т. е. устройство, мира); распоряжения и приказы; завещания (см.: *A Greek-English Lexicon / Comp. by H. G. Liddel, R. Scott; rev. and augm. by H. S. Jones. Oxf., 1996*¹⁰. P. 414). Этим же словом именовались некоторые имп. декреты, в т. ч. новеллы Юстиниана (*Ibidem*).

В средневизант. эпоху слово «Д.» служило синонимом понятию «ктииторский Типикон», т. е. документ, где в первую очередь регламентировались особенности уклада повседневной жизни в основываемом ктиитором мон-ре и экономические вопросы его функционирования. Среди этих Д. можно назвать Д. Михаила

Атталиата (*Gautier P.* La Diataxis de Michel Attaliate // *REV.* 1981. Vol. 39. P. 17–129) и Мануила, еп. Тивериопольского (*Petit L.* Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macedonine // *ИРАИК.* 1900. Т. 6. С. 1–153), к-рые гл. обр. посвящены устройству и внутренней жизни мон-ря, но не затрагивают литургических вопросов.

Известен Д., составленный К-польским патриархом *Мефодием I* (843–847), о принятии отступников в Церковь (см.: *Arranz.* Eucologio. P. 283–284).

Д. Божественной литургии получили распространение в Византии достаточно поздно; их появление было вызвано, вероятно, отсутствием в ранних Евхологиях рубрик, регламентирующих обрядовую сторону совершения литургии. В X–XI вв. на периферии Византии эти уставные рубрики начали активно развиваться в текстах Евхология, а уже в XII в. то же происходит и в К-поле (*Rentel.* 2004. P. 46). Подтверждением этому служит перевод литургии свт. Иоанна Златоуста, выполненный после 1173 г. Львом Токсаном, в к-ром евхологические тексты перемежаются с неизвестным к-польским Д. X в. (*Strittmatter.* 1961; *Jacob.* 1966).

С XII по XV в. появляется ряд анонимных Д. Божественной литургии, происходивших, как правило, из монашеской среды (см.: *Красносельцев.* 1889; *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 170–175, 262–269, 602–614, 817–826, 919–920, 949–951, 954–962; Т. 3. С. 117–121, 184–189; *Тремеллас.* Σ. 1–16; *Jacob.* 1968. P. 437–466; *Taft.* Great Entrance. P. XXXV–XXXVIII); отличительной особенностью их содержания является детальное описание совершения обрядов проскомидии (в ряде случаев Д. этим и ограничиваются); известны также Д. архиерейской литургии (см. ниже) и литургии Преждеосвященных Даров (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 833–835).

Д. патриарха Филофея Коккина. Наиболее известным из визант. уставов литургии является Д. (διάταξις τῆς Θεϊαῆς λειτουργίας — Устав Божественной литургии) патриарха К-польского свт. Филофея Коккина (1353–1354, 1364–1376), составленный им в 40-х гг. XIV в., когда он был игуменом Великой Лавры на Афоне. Вероятно, при составлении Д. свт. Филофей полагался на передававшуюся изустно афонскую практику совершения литургии, но не исклю-

чено, что он пользовался и к.-л. письменным источником, значительно переработав и дополнив его. Практическая цель составления этого нормативного текста состояла в необходимости унификации обрядовой стороны совершения Божественной литургии.

Первоначальная версия Д. патриарха Филофея представляла собой единый текст, существовавший независимо от чинопоследования литургии свт. Иоанна Златоуста; позже эти уставные рубрики стали выписываться по тексту литургии, а с появлением книгопечатания такое бытование текста в Евхологии и Служебнике было зафиксировано окончательно. Рукописная традиция Д. патриарха Филофея весьма богата (*Rentel.* 2005. P. 368), что свидетельствует о его популярности в поздней Византии. Самая ранняя известная рукопись, возможно, непосредственная копия автографа, — *Ath. Pantel.* gr. 770, XIV в. (см.: *Красносельцев.* Уставы литургии. [Вып. 1]. С. 4). Научное издание текста памятника по древнейшим и лучшим рукописям было начато Н. Ф. Красносельцевым (*Красносельцев.* 1889. [Вып. 2]. С. 36–78; *он же.* 1896) и продолжено А. А. Дмитриевским (*Дмитриевский.* 1912); новое издание было осуществлено в 1935 г. П. Тремелласом (*Тремеллас.* Σ. 1–16).

В тексте Д. патриарха Филофея описывается совершение Божественной литургии священником в сослужении 1 или 2 диаконов. Вначале автор указывает, как священник должен себя готовить к служению литургии, после чего говорится о вхождении в церковь и *входных молитвах*, об облачении в священные одежды (на каждую из к-рых приводится особая формула, заимствованная из псалмов), о проскомидии, порядок к-рой изложен весьма пространно, о самом чинопоследовании Божественной литургии. Д. патриарха Филофея оказал огромное влияние на общепринятый в православ. мире формуляр литургии свт. Иоанна Златоуста, получив во 2-й пол. XIV в. повсеместное распространение в греч. и южнослав. Церквях (см.: *Мансветов.* 1882. С. 21–23; *Сырку.* 1890. С. 1–31), ок. кон. XIV в. — в Русской Церкви, ок. XVII в. — в Грузинской Церкви.

Патриарх Филофей составил еще один богослужебный Д. — *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* (Устав священнослужения; изд.: *Goar.* P. 1–8; *Εὐχολό-*





γρον τὸ Μέγας. Σ. 1–12; см. о нем: Мансветов. 1885. С. 195). Этот Д. детально регламентирует совершение *всенощного бдения* (иной Д. агрипнии см., напр., в изд.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 20–25).

Д. архиерейского богослужения. Сведения о порядке патриаршей литургии в К-поле X в. сохранились в изданном И. Кохлеусом лат. переводе визант. литургии того времени (*Cochlaeus*. 1549) и в изданном Ж. Гоаром т. н. Codex Ruyomalis (*Goar*. P. 153–156); сходство между этими описаниями позволяет осторожно предположить, что при их создании использовался некий утраченный Д. Устав литургии при к-польском архиерейском богослужении XII в. выписан в Lond. Brit. Lib. Add. 34060. Fol. 511–515 (неск. пергаменных листов XII в., вставленных в ркп. XV в.) (*Taft*. 1979–1980); также известны неск. поздневизант. описаний особенностей архиерейской службы, наиболее важным из к-рых является Д. Димитрия Гемиста.

Этот Д. был составлен в 1386 г. на основании литургийного Д. патриарха Филофея и богослужебной традиции к-польского храма Св. Софии протонотарием Великой ц. диак. Димитрием Гемистом (*Jacob*. 1968. P. 443–445). Хотя памятник во многом не самостоятелен, его изучение важно для истории чина патриаршего и епископского богослужения в поздней Византии (см.: *Rentel*. 2004). В наст. время известно 19 рукописей Д. Димитрия Гемиста, самая ранняя из к-рых относится к 1389 г. (*Ibid.* P. 27). Первое издание Д. с параллельным переводом на лат. язык было осуществлено И. Абером в 1643 г. (*Habert*. P. 1–279) по ркп. Paris gr. 1362; в кон. XIX в. появились новые издания (*Παπαδόπουλος-Κεραμειός*, 1890; *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 301–319). В наст. время свящ. А. Рентель готовит совр. критическое издание памятника.

В 1653 г. находившийся тогда в Москве патриарх К-польский Афанасий III Пателларий по просьбе царя Алексея Михайловича и патриарха Никона записал порядок архиерейской литургии (автограф содержится в ГИМ. Син. греч. 245; перевод — в рукописи из собр. Синодальной типографии, ныне находящейся в С.-Петербурге — см.: *Желтов*. 2006), который, однако, скорее всего не вполне соответствовал типичной греч. практике того времени

(см.: *Желтов*. 2003). Отредактированный перевод чина патриарха Афанасия лег в основу нового московского издания Чиновника архиерейского служения 1668 г.; особенности этого чина донныне бытуют в рус. литургической практике.

Литургийные Д. — в первую очередь Д. патриарха Филофея Коккина и диака. Димитрия Гемиста, а также чин, составленный патриархом Афанасием Пателларием, — содержат важный материал для истории поздневизант. и рус. богослужебных традиций. Сразу после появления они прочно вошли в практику совершения Божественной литургии, а с появлением книгопечатания их уставные указания попали в стандартные издания литургийных формуляров, определяя особенности богослужения до наст. дней.

Ист.: *Cochlaeus J.* Speculum antiquae devotionis circa missam. Moguntiae, 1549. P. 119–132; *Habert I.* Ἀρχιερατικόν. Liber Pontificalis Ecclesiae graecae. P., 1653; *Goar.* Ἐὐχολόγιον; *Красносельцев.* Рукописи Ватиканской 6-ки; *он же.* Уставы литургии; *Παπαδόπουλος-Κεραμειός Ἀ.* Διάταξις τῆς τοῦ Πατριάρχου Λειτουργίας πῶς γίνεται ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήναι, 1890; *Дмитриевский.* Описание; *он же.* Отзв. о соч. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сб. отчетов и премий о наградах, приуроченных имп. АН: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 335–345; *Ἐὐχολόγιον τὸ Μέγας; Τρεμπέλας.* Τρεῖς Λειτουργίαι; *Strittmatter A.* Notes on Leo Tuscus' Translation of the Liturgy of St. John Chrysostom // Didascalicae: Studies in Honor of A. M. Albareda / Ed. S. Prete. N. Y., 1961. P. 409–424; *Jacob A.* La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan: Éd. crit. // OCP. 1966. Vol. 32. P. 111–162; *Taft R. F.* The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a 12th-Cent. Diataxis in Codex British Museum Add. 34060 // OCP. 1979. Vol. 45. P. 279–307; 1980. Vol. 46. P. 89–124. Лит.: *Мансветов И. Д.* Митрополит Киприан в его литург. деятельности. М., 1882; *он же.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885; *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1: Время и жизнь патр. Евфимия Терновского; 1890. Вып. 2: Литург. тр. патр. Евфимия Терновского; *Jacob.* Formulaire; *Петтковский А. М.* Иерусалимский Типикон в К-поле в Палеологовский период // ЖМП. 2003. № 5. С. 77–87; *Желтов М. С., диак.* Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином // БСб. 2003. № 11. С. 207–240; *он же.* Новый источник по истории рус. богослужения: Кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 г. // ВЦИ. 2006. № 2. С. 235–239; *Rentel A.* The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos: Ed. and Comment.: Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. R., 2004; *idem.* The Origins of the 14th Cent. Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos // OCP. 2005. Vol. 71. P. 363–385.

С. Ю. Акишин

ДИАТЕССАРОН [греч. διὰ τεσσάρων, букв.— через четыре], название евангельской гармонии (см. *Гармонизация евангельская*), составленной Татианом ок. 170 г. с использованием 4 канонических Евангелий (см. *Евангелия канонические*) и, возможно, некоторых неканонических источников. Татиан создал единое повествование о жизни и учении Иисуса Христа, исключая при этом повторы и согласуя параллельные места. В сир. источниках название «Д.» является калькой с греческого (Διατ.) либо используется специальное выражение (ܕܝܬܝܫܝܢܐ, букв.— [Евангелие] «смешанных» [чтений]).

Д. является наряду со святоотеческими цитатами II в. одним из наиболее ранних свидетельств текста НЗ и потому имеет первостепенное значение для новозаветной текстологии (*Leloir*. 1956. P. 209). По предположению нек-рых исследователей, Д. иногда передает чтения, более ранние, чем те, что зафиксированы в дошедшей до нас рукописной традиции НЗ (*Petersen*. 1994. P. 1).

Д. был стандартным евангельским текстом в Сирийской Церкви вплоть до V в. и цитировался еще неск. веков после этого сир. авторами. Следы влияния текста Д. обнаруживаются на обширных территориях — от Китая (манихейские фрагменты из г. Турфана) до Англии и, возможно, Исландии (*Ibid.* P. 2). Мн. текстологи предполагают, что евангельские переводы — на сир., лат. и арм. языки — впервые появились в виде евангельской гармонии, вернее всего Д. (*Ibidem*). Поэтому изучение истории перевода Свящ. Писания на эти языки невозможно без привлечения данных Д. (*Ibid.* P. 3).

В Д. сохраняются материалы традиции, которых нет в канонических Евангелиях; нек-рые из этих материалов присутствуют в произведениях ранних отцов Церкви (напр., мч. *Иустина Философа*, сщмч. *Иринея* Лионского, свт. *Ипполита Римского*), однако при формировании евангельского канона были по каким-то причинам отвергнуты. Т. о., Д. играет важную роль в изучении формирования новозаветного канона (*Vogels*. 1955. P. 144; *Petersen*. 1994. P. 3).

Создание и авторство Д. Свидетельства древних авторов. По сообщению сщмч. Иринея Лионского (*Iren.* Adv. haer. I 26), повторяемому *Евсевием* Кесарийским (*Euseb.* Hist. eccl. IV 29), Татиан был учеником





мч. Иустина Философа. Евсевий к этому добавляет, что он составил некий свод (συνάφειαν τινα καὶ συναγωγήν) из Евангелий, назвав его Д. (τὸ διὰ τεσσάρων). Евсевий говорит, что он не знает, как (οὐκ οἶδ' ὅπως) Татиан составил свой Д. (Ibidem); мн. исследователи считают это свидетельством того, что текст Д. был Евсевию неизвестен. В пользу этого говорит, напр., то, что Евсевий нигде не уточняет, кто именно использовал Д., и, при его обычном интересе к текстам Евангелий, не приводит к.-л. чтений из него (см., напр.: *Petersen*. 1994. P. 36; *Schedinger*. 2001. P. 14). В сир. переводе «Церковной истории» Евсевия (IV в.) это выражение вообще убрано, что является косвенным доказательством того, что переводчик «знал» Д. Труд Татиана в отличие от греч. текста Евсевия назван «Евангелие» (ܐܘܢܘܢܝܘܬܐ), а слово «Д.» приводится вместе с объяснением того, что оно означает. На этом основании делают вывод, что греч. название Д. было неизвестно сир. христианам, хотя Д. активно ими использовался (*Petersen*. 1994. P. 37). Лат. перевод «Церковной истории» почти не отличается от греч. текста, однако там, так же как и в сир. переводе, говорится, что Татиан составил «Евангелие», к-рое назвал Д. (conposuit euangelium unum ex quattuor, quod Diatessaron nominavit). Возможно, и в исходном тексте Евсевия слово εὐαγγέλιον (Евангелие) присутствовало (Ibidem).

Слово «Д.» (διὰ τεσσάρων) Евсевий использует еще раз в «Послании к Карпиану» для обозначения труда Аммония Александрийского, который, по-видимому, составил подобие евангельского синопсиса (*Euseb*. Epist. ad Carpianum ad canones evangeliorum praemissa. 4). Несмотря на то что Евсевий нигде в сочинениях не связывает эти 2 Д., бывшие, по-видимому, совершенно разными текстами (Татиан составил наст. гармонию, Аммоний — лишь синопсис), более поздние церковные писатели путали иногда не только эти 2 произведения, но и их авторов (*Petersen*. 1994. P. 38).

Др. важное свидетельство о составлении Д. содержится в «Учении апостола Аддая», сир. документе, датируемом обычно ок. 400 г., но опирающемся, по-видимому, на более ранние источники. При описании начального периода сир. христианства там сообщается, что «многие люди каждый день собирались... для

[чтения] заветов Ветхого и Нового [т. е.] Диатессарона (ܕܝܐܬܝܫܐܪܘܢ)» (цит. по: Ibidem). Хотя не все исследователи согласны с тем, что до нас дошел первоначальный текст этого фрагмента (Ibidem), однако важно то, что он является еще одним помимо сир. перевода «Церковной истории» Евсевия свидетельством того, что слово «Д.» использовалось сир. христианами уже в IV в. Вместе с тем следующее сир. свидетельство об использовании этого слова, содержащееся в «Книге схолий» (Liber Scholiorum) Феодора бар Кони (см. ниже), относится лишь к кон. VIII в. По-видимому, сир. христиане для обозначения Д. чаще использовали переводной термин «смешанное Евангелие», впервые появляющийся в V в. Имя Татиан в «Учении апостола Аддая» не упоминается.

Свт. Епифаний Кипрский в «Панарионе» (374–376) приводит свидетельство об авторстве Татиана: «Говорят, что евангелие Диатессарон (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον), которое некоторые называют «от евреев» (κατὰ Ἑβραίων), было написано им [Татианом]» (*Epiph*. Adv. Haer. 34–64).

Блж. Феодорит, еп. Кирский, в «Истории ересей» (423–457) повторяет сведения о Татиановом авторстве Д. и говорит о том, что он при составлении Д. удалил из евангельского текста генеалогии и вообще «все, что показывает, что Господь произошел по плоти от семени Давида» (*Theodoreth*. Haer. fab. // PG. 83. Col. 372). Блж. Феодорит отмечает, что Д. использовали в его время не только члены секты Татиана, но и «последователи апостольского учения» (οἱ τοῖς ἀποστολικαῖς ἐπόμεινοι δόγμασι), к-рые по наивности считали его просто неким сокращением Евангелий и не понимали всей его зловредности (κακοφυγία). Кирский епископ рассказывает о том, что он лично нашел более 200 экз. Д. (βιβλους τοιαύτας), к-рые пользовались в христ. общинах большим уважением; изъязв их из церквей, блж. Феодорит заменил их каноническими «Евангелиями четырех евангелистов» (τὰ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν... εὐαγγέλια) (Ibidem). Свидетельство блж. Феодорита о том, что Татиан удалил из текста Д. родословия Христа, является самым ранним, и, как показывает анализ имеющихся источников, оно отвечает истине (*Petersen*. 1994. P. 42). Рассказ о борьбе с Д. имеет параллель в сирийском

тексте канонов Раввулы, еп. Эдесского (ок. 412–435), где священникам и диаконам предписывается следить за тем, чтобы в церквах имелось и читалось «разделенное Евангелие» (ܕܝܐܬܝܫܐܪܘܢ ܥܘܢܘܢܝܘܬܐ), т. е. 4 канонических Евангелия (*Vööbus*. 1960. P. 47).

Первым непереводаемым сир. произведением, к-рое упоминает Д. в связи с Татианом, является «Книга схолий» (Liber Scholiorum) несторианского автора Феодора бар Кони (791–792). Он называет Татиана греком (ܕܡܢ ܘܨܬܘܒܐ), возможно как-то связывая это с его «Речью против эллинов», и, главное, передает те мотивы, к-рые, по его мнению, побудили Татиана составить его гармонию: в Евангелиях Татиан видел, что нек-рые моменты упомянуты «три и два раза», и постарался записать их по одному разу, собрав «из четырех книг одну» (ܕܡܢ ܘܨܬܘܒܐ ܕܥܘܢܘܢܝܘܬܐ ܕܥܘܢܘܢܝܘܬܐ). Феодор описывает также, как Татиан гармонизировал различающиеся в разных Евангелиях рассказы о Воскресении. Из его свидетельства, однако, неясно, считает ли он, что Татиан пользовался сир. текстом Евангелий или греческим.

Ишопад Мервский, несторианский еп. г. Хадитты, автор многочисленных комментариев на Свящ. Писание, в предисловии к комментарию на Евангелие от Марка (сер. IX в.) пишет о Д. как о вещи вполне для него известной: «Татиан же, ученик Иустина, философа и мученика, сделал выборку из четырех евангелистов (ܕܝܐܬܝܫܐܪܘܢ); перемешав, он сделал евангелие и назвал его Диатессарон, т. е. смешанное. А о Божественности Христа он не написал. Комментарий на него написал Мар Ефрем» (*Gibson*. 1911. Vol. 2. P. 204). В евангельских комментариях Ишопад неоднократно привлекает чтения Д. для сравнения с каноническим текстом; это свидетельствует о том, что Д., по-видимому, не был запрещен и имел определенное хождение. В комментарии на Мк 1. 2 Ишопад называет место составления Д.: «...другие [говорят], что в этой книге, т. е. в Диатессароне, который составлен в Александрии (ܕܝܠܘܨܘܬܐ), вместо «как написано у Исаии пророка» сказано «у пророков». Из возможных объяснений этого сообщения наиболее вероятным является то, что здесь опять имеет место путаница между Татианом и Аммонием Александрийским (*Petersen*. 1994. P. 53).





Др. несторианский писатель, Ишо бар Али (ум. в 1001), поместил в составленном им на сирийском и арабском языках лексиконе статью, посвященную Д. В сир. части статьи он приводит известные ему из разных рукописей названия Д: «диастарсон» (ܕܝܫܬܐܪܫܘܢ) и «диакуатрон» (ܕܝܫܬܐܩܘܬܪܘܢ); по-видимому, 1-е является искажением исходного слова, а 2-е – сир. передачей лат. de quattuor (из четырех). В араб. части статьи Д. называется مختلط, т. е. смешанное (Евангелие), что является калькой с сир. названия, и говорится о том, что оно составлено из 4 Евангелий (الاربعه الاناجيل); повторяется сообщение блж. Феодорита, что Татиан изъял из евангельского текста генеалогии Христа (Ibid. P. 54; *Payne Smith R. Thesaurus syriacus. Oxonii, 1879. Vol. 1. Col. 869–870*).

В др. лексиконе, составленном во 2-й пол. X в. Абу-ль-Хасаном ибн Бахлулем, также имеется статья, посвященная Д. В одной из сохранившихся рукописей содержится добавление, в к-ром сообщается, что Д. был «составлен в Александрии Татианом епископом (ܬܝܬܝܐܢܐܥܘܒܐܢܐ)» (Ibid. Col. 870). Поскольку утверждение ибн Бахлуля, что Татиан был епископом, не находит исторических подтверждений, по-видимому, оно отражает тот авторитет, к-рым пользовался Д.: у столь чтимой книги и автор должен был быть святым или хотя бы епископом (*Petersen. 1994. P. 55*). Такое отношение было, однако, не повсеместным. Яковитский епископ *Моисей бар Кефа* (ум. в 903), говоря о Д., называет его составителем Татиана «еретиком» (ܬܝܬܝܐܢܐܥܘܒܐܢܐ) (Ibid.). Название «Д.» бар Кефа передает в искаженном виде: «Тасарон» (ܬܝܬܝܐܢܐܥܘܒܐܢܐ).

Др. яковитский епископ, *Дионисий бар Салиби*, в комментарии на НЗ повторяет сведения, имевшиеся уже в более ранних свидетельствах, и добавляет к ним, что Д. начинался с Ин 1. 1: «В начале было Слово». Кроме того, он повторяет сообщение ибн Бахлуля о том, что Д. был составлен в Александрии «Татианом епископом» (Ibid. P. 59). По-видимому, свидетелем той же традиции является яковитский писатель XIII в. еп. Григорий (Бар Эвройо). В комментарии на Свящ. Писание он упоминает Д., называя его «смешанным» и подтверждая, что он начинался с Ин 1. 1 и что прп. Ефрем Сирийский написал на него комментарий. Бар Эвройо

приписывает авторство Д. Аммонии Александрийскому (Ibid. P. 63). Дословные совпадения с Дионисием бар Салиби позволяют сделать вывод, что оба автора пользовались одним источником информации о Д.

Т. о., большинство древних авторов, говорящих о Д., называют его автором Татиана. При этом ни в одном из сохранившихся источников текста Д. о его авторе ничего не говорится. Несмотря на это, научная традиция признает авторство Татиана (Ibid. P. 67).

В «Речи против эллинов» Татиан пишет о себе (*Tat. Contr. graec. 42*), что он род. в «земле ассирийцев» (ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ); предполагают, что он происходил из сироговорящей области, однако хорошо знал греч. лит-ру и философию (*Schedinger. 2001. P. 15*). В связи с этим встает не решенный до наст. времени вопрос о языке, на к-ром впервые был написан Д. Одни исследователи считают языком оригинала греческий, другие – сирийский (см. ниже). В зависимости от ответа на этот вопрос определяется важность тех или иных свидетельств текста Д.

Нередко делают предположение, что каким-то видом евангельской гармонии пользовался уже мч. Иустин Философ, причем это была гармония синоптических Евангелий, поскольку, за исключением одного неясного места, он нигде не цитирует Евангелие от Иоанна (*Petersen. 1994. P. 27–28; Bellinzoni. 1967. P. 140*). Татиан был учеником мч. Иустина, и тогда встает вопрос, не могла ли гармония мч. Иустина (если она существовала) повлиять на создание Д. Еще в нач. XIX в. возникло предположение, что упоминаемые мч. Иустином ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (воспоминания апостолов) и были той евангельской гармонией, к-рой он пользовался; текст этой гармонии и стал, по его мнению, «пятым источником», к-рый Татиан использовал помимо 4 Евангелий при составлении Д. (*Petersen. 1994. P. 28*). Более поздние исследования, в к-рых было проведено сравнение евангельских цитат мч. Иустина с параллельными местами в Д., обнаружили соответствия как в последовательности расположения материала, так и в чтениях текста, отличающихся от общепринятых. На этом основании нередко делается вывод о том, что Д. должен был опираться на гармонию мч. Иустина или же оба текста зави-

сят от некоего более раннего источника, также представлявшего собой какой-то вид евангельской гармонии (Ibid. P. 29). Вопрос, однако, нельзя считать до конца решенным в силу недостаточной исследованности текста библейских цитат в произведениях мч. Иустина (Ibid. P. 28).

Способ составления Д. Согласно наблюдению нек-рых исследователей (см., напр.: *Leloir. 1966*), последовательность материала в Д. была во многом схожа с последовательностью материала в Евангелии от Матфея. Тот факт, что Д. начинался и заканчивался словами из Евангелия от Иоанна, позволяет предположить, что Татиан понимал 4-е Евангелие как ключ к синоптическим Евангелиям (*Grant. 1957. P. 305*). Свидетельство блж. Феодорита Кирского о том, что Татиан не включал в Д. генеалогии Иисуса Христа, подтверждается сообщением блж. Иеронима Стридонского, согласно к-рому Татиан был почитателем Послания к Титу св. ап. Павла (*Hieron. In Tit. // PL. 26. Col. 556*). В первую очередь его энкратитским взглядам соответствовали слова ап. Павла о том, что епископ не должен быть пьяницей (Тит 1. 7), а старцы должны быть трезвенными (Тит 2. 2: *νηφοβίους* – в синодальном переводе – бдительны), но, кроме того, в Послании осуждаются также «глупые родословия» (Тит 3. 9), что и могло заставить Татиана не включать родословия из Евангелий от Матфея и Луки в Д. Однако, несмотря на это, имеется немало фактов, заставляющих предположить, что генеалогии были в исходном тексте Д. Так, генеалогии присутствуют в тексте араб. Д. (генеалогия из Евангелия от Матфея в одной из рукописей и обе – в другой). Обе генеалогии или одна из них содержатся и во мн. др. источниках текста Д., как западных, так и восточных. Кроме того, имеются косвенные подтверждения того, что генеалогии существовали уже в тексте Д., к-рым пользовался прп. Ефрем Сирийский (*Leloir. 1966. P. 19*). Т. о., если считать, что свидетельство блж. Феодорита является верным, то это значит, что на раннем этапе истории Д. его текст подвергся редактированию, в результате чего в него были вставлены генеалогии Христа (Ibidem).

Исходя из того, что в комментарии прп. Ефрема отражены не все события евангельской истории, нек-рые





исследователи делают вывод, что Д. был, возможно, неполным (*Ortiz de Urbina*. 1959. P. 356–357; *Zahn*. 1881. P. 248). Татиан, по их мнению, не включал в Д. все евангельские перикопы, а отбрасывал нек-рые; он делал это не потому, что они не соответствовали его взглядам или он сомневался в их аутентичности, а потому, что они не вписывались в создававшийся им текст и не отвечали тем практическим целям, к-рые он преследовал. Единственным недостатком этой гипотезы является то, что она основывается фактически на 1 источнике — комментарии прп. Ефрема. Т. о., имеющиеся в евангельском повествовании Д. лакуны могут точно так же объясняться тем, что прп. Ефрем не захотел комментировать соответствующие перикопы, или же тем, что его ученики не смогли записать все его гомилии (*Leloir*. 1966. P. 20).

Основные источники. Единственным непосредственным свидетельством текста Д. является, возможно, фрагмент из *Дура-Европоса*. Остальные свидетельства делят обычно на 2 группы: восточные и западные. Близость того или иного свидетельства к оригиналу Д. определяется 2 факторами: характером текста и его композицией. Одни свидетельства повторяют структуру Д., передавая при этом не зависящую от него форму текста, другие, напротив, содержат дословные цитаты из Д., расположенные в др. последовательности.

Фрагмент из Дура-Европоса. Этот фрагмент, найденный в 1933 г., был опубликован через 2 года (*Kraeling*. 1935) и с тех пор остается предметом дискуссий. 14 строк греч. текста, написанных на куске пергамента размером ок. 26 кв. см, представляют собой гармонию 4 канонических Евангелий. Левая сторона пергамента повреждена, поэтому неск. букв в начале каждой строки отсутствует, однако бо́льшая часть текста надежно восстанавливается. Фрагмент датируется не позже 256–257 гг., т. е. отстоит от времени написания Д. менее чем на век. Сравнение с имеющимися свидетельствами текста Д. привело большинство ученых к выводу, что перед ними Д. (*Joosten*. 2003. P. 159). Вместе с тем открытие этого текста не дало ответа на вопрос о первоначальном языке Д., т. к. он мог быть и переводом с сир. оригинала. В этом случае неясно также, принадлежал ли он к полной греч.



Фрагмент из «Диатессарона» на греч. языке из раскопок в Дура-Европосе (6-ка Йельского ун-та в Нью-Хейвене. P. Dura 10)

рукописи Д. В пользу того, что текст был исходно написан на греческом, свидетельствуют имеющиеся расхождения со старосир. Евангелиями (*Burkitt*. 1935. P. 258; *Meuzger*. 2002. P. 35). Уже А. фон *Баумстарк* указал на то, что мн. особенности текста могут быть лучше всего объяснены, если предположить, что он был переводом с сирийского (*Baumstark*. 1935. P. 250). Так, напр., написание Ἐριμαθαία (Аримафея) могло появиться из-за того, что переводчик спутал похожие в сирийской графике буквы ܝ (йод) и ܢ (нун) и прочитал ܪܝܡܝܬܝ ('rmyty') вместо ܪܝܡܝܬܝ ('rymty'); начальная буква Е также может быть объяснена исходя из предположения сир. оригинала (*Meuzger*. 2002. С. 35). Самым значительным из имеющихся во фрагменте разночтений по сравнению с текстом канонических Евангелий считается упоминание «жен тех, кто следовали» за Иисусом из Галилеи (ср.: Лк 23. 49). В сир. тексте на возникновение этого разночтения повлияла, по-видимому, вставка одной буквы (ܐ), однако мнения ученых по поводу причины этой вставки расходятся (*Meuzger*. 2002. С. 13. Примеч. 33).

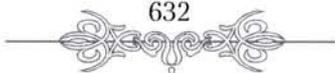
Имеющиеся в тексте фрагмента многочисленные семитизмы не являются сами по себе доказательством того, что это перевод с сирийского, поскольку Татиан, даже составляя текст на греч. языке, вполне мог использовать либо уже существовавшие, либо создаваемые им вновь переводы устойчивых сир. выражений (*Leloir*. 1966. P. 18). Краткость фрагмента не позволяет дать окончательный ответ и на др., связанные с ним вопросы (*Joosten*. 2003. P. 175).

Вместе с тем анализ текста дает ученым возможность сделать выводы о методе Татиана. Так, по мнению Б. Мецгера, Татиан, по-видимому, работал с 4 отдельными рукописями канонических Евангелий, в к-рых он вычеркивал повторявшиеся фразы (*Meuzger*. 2002. С. 12).

Восточные свидетельства. 1. Комментарий на Д. прп. Ефрема Сирина, несмотря на то что он написан примерно на 2 века позже, чем Д., и не передает текст Д. полностью, является, по мнению мн. исследователей, самым надежным источником для его изучения (*Leloir*. 1966. P. 25). Полностью комментарий сохранился лишь в арм. переводе в 2 рукописях; 1-е издание по одной из них было сделано в 1846 г., лат. перевод — в 1876 г. (*Leloir*. 1953. P. 1). В 1953 г. Л. Лелюар опубликовал критическое издание текста комментария, а в 1954 г. — новый перевод с армянского на латынь. В 1957 г. был обнаружен и в 1963 г. издан сир. оригинал более половины текста комментария (*Leloir*. 1963; *Idem*. 1966. P. 26). Хотя арм. перевод в целом верно передает текст, однако сделан он с др., неск. отличной от дошедшей до нас сир. рукописи; по сравнению с сир. текстом нек-рые фрагменты убраны, другие, наоборот, добавлены (*Ibid.* P. 28). Отдельную проблему составляет название комментария прп. Ефрема, поскольку титульный лист единственной сир. рукописи утерян; то, что это был комментарий именно на Д., ни у кого не вызывает сомнений, т. к. последовательность перикоп и варианты чтений близки к араб. переводу Д. (см. ниже). Имеются косвенные свидетельства о том, что название труда прп. Ефрема было «Комментарий на Евангелие Диатессарон» (*Baarda*. 1961/1962. P. 295). В случае если это было так, то это 2-е после сир. перевода «Церковной истории» Евсевия свидетельство об использовании слова «Д.» сир. христианами.

2. Араб. перевод Д., дошедший в 5 рукописях разной степени полноты и неск. фрагментах. Имеются 2 варианта текста: в одном родословия Иисуса Христа (Мф 1 и Лк 3) расположены ближе к началу Д., в другом — в конце, в виде приложения.

3. Персид. гармония Евангелий. Дошла в рукописи 1547 г. Является, по-видимому, свободным переводом с сирийского, выполненным мирянином-яковитом по имени Иваннис





Из ад-Дин. Хотя мн. чтения персид. гармонии, по-видимому, восходят к тексту Д., однако существующие отличия не позволяют считать, что она переведена непосредственно с труда Татиана (Meuser. 2002. С. 20).

4. Евангельские цитаты, дошедшие в произведениях сир. и арм. авторов: Афраата, Ефрема Сирина, Раввулы, Агафангела, Езника, Маруты Майферкатского и др.

5. Старосир. текст Евангелий (Kiraz. 1996) является особенно ценным источником, если считать языком оригинала Д. сирийский. Дошел в 2 кодексах (т. н. Синайском и Кьюртоновском), к-рые датируются рубежом IV и V вв., однако передают более раннюю текстовую традицию, восходящую ко II в. В нач. XX в. большинство исследователей считали, что этот текст был источником для Д., однако в последнее время многие склоняются к тому, что Д. был 1-м евангельским текстом на сир. языке и использовался при создании старосир. текста (Schedinger. 2001. Р. 21). Авторы сир. перевода «отдельных Евангелий взяли большую часть своего материала, если можно так выразиться — камни для строительства, из гармонии Татиана» (Black. 1972. Р. 127).

Западные свидетельства.

1. Фульдский кодекс, написанный в 541–546 гг. по заказу еп. Виктора Капуанского. Евангелия приводятся в нем в виде единого повествования, построенного по плану Д. Является древнейшим западным источником Д. В предисловии, написанном 2 мая 546 г., еп. Виктор сообщает о том, что, после того как рукопись этой евангельской гармонии попала к нему, он тщательно исследовал вопрос авторства. Он приводит почерпнутые из «Церковной истории» и «Послания к Карпиану» Евсевия сведения об Аммонии Александрийском и Татиане; сравнивая их с построением текста Д., он делает вывод, что автором был, вероятнее всего, Татиан. При этом еп. Виктора не смущает, что составителем текста был «ересиарх» Татиан, поскольку все равно он верно передает слова Господа; он даже делает предположение, что Д. был составлен Татианом еще до впадения в ересь, когда он еще находился под рук. мч. Иустина (beati Iustini adherens) (Ranke. 1868. Р. 1–2). Тот факт, что еп. Виктору пришлось выяснять вопрос авторства, свидетельствует о том, что Д. в

его время еще не имел широкого хождения в Зап. Церкви. Важной особенностью его свидетельства является то, что он называет Д. словом *diapente* (от греч. *διὰ πέντε* — через пять). Этот факт не получил однозначного объяснения; делались предположения об ошибке в тексте еп. Виктора (Semisch. 1856. Р. 28; Zahn. 1881. Р. 2–3) или того экземпляра лат. перевода «Церковной истории» Евсевия, к-рым он пользовался (Petersen. 1994. Р. 49). Более популярным в науке является постулирование некоего «пятого источника», использованного Татианом, обычно отождествляемого с «Евангелием от евреев» (Ibidem).

2. Средневековые немецкие гармонии на разных диалектах начиная со 2-й пол. IX в. Обычно делятся исследователями на 3 независимые группы, различающиеся также по степени влияния на них текста *Вульгаты*. Самая известная — «Цюрихская гармония» (Gerhard. 1970).

3. Среднеголландские (фламанд.) гармонии, из которых самые известные — т. н. Льежский Диатессарон (ок. 1280), Штутгартский Диатессарон (ок. 1332), Харенский Диатессарон (ок. 1400) и Кембриджский Диатессарон (XIII–XIV вв.).

4. Староитальянские гармонии, тосканская (XIII в.) и венецианская (XIV в.). Хотя венецианский текст сохранился лишь в 1 рукописи, он, по мнению исследователей, точнее передает исходные чтения Д., чем тосканский, дошедший более чем в 20 рукописях.

5. Среднеангл. гармония (ок. 1400). Является, по-видимому, переводом какой-то франц. гармонии (Meuser. 2002. С. 27).

6. Старолат. Евангелия (Jülicher. 1938, 1940, 1954, 1963), возможно, подверглись такому же влиянию текста Д., как и старосир. Евангелия.

Место составления Д. В XIX в. мн. исследователи (напр., Т. Цан и А. фон Гарнак) считали, что наиболее вероятным местом составления Д. была Месопотамия (Zahn. 1881. S. 291; Harnack. 1881. S. 492). Впосл., однако, в результате анализа имеющихся данных были предложены и др. места, напр. Антиохия (Torrey. 1941. Р. 273). Баумштарк и Д. Плоой в исследованиях (Baumstark. Die Evangelienzitate. 1930; Idem. Tatianismen. 1930; Plooi. 1923; Idem. 1925) доказывали, что вероятным местом составления Д. был Рим. По их мне-

нию, маловероятно, чтобы Д. мог стать столь влиятельным в Зап. Церкви текстом Евангелия, если бы в момент его написания Татиан уже был бы в конфликте с Церковью; последнее произошло, как известно, уже после его отъезда из Рима.

Первоначальный язык Д. Эта проблема также не получила однозначного решения в науке. Многие ученые (напр., Гарнак, Э. Проишен, А. Юлихер, Ж. М. Лагранж, К. Крелинг) полагают, что Д. был первоначально написан на греческом, приводя в пользу этого следующие аргументы: Д. был известен под греч. названием даже в Сирийской Церкви; Евсевий, рассказывая о Д., не говорит о том, что он был написан на сирийском; Д. оказал большое влияние на текст Евангелий в Зап. Церкви (Meuser. 2002. С. 34). Противники теории о греч. происхождении Д. (напр., Цан, Плоой, Баумштарк, А. Выйбус) указывают на следующие факты: мн. церковные авторы (сщмч. Иринея Лионский, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, блж. Иероним Стридонский), говоря о Татиане или о его «Слове к эллинам», не сообщают о Д.; особо широкое распространение Д. получил среди сироязычных христиан; не только вост., но и мн. зап. тексты Д. обнаруживают прямую или косвенную зависимость от сир. текста Д. (Там же. С. 35). Вопреки ожиданиям не дал ответа на вопрос о первоначальном языке Д. даже найденный в Дура-Европосе фрагмент греч. текста Д. Теория о лат. происхождении Д. (Burkitt. 1924. Р. 128) почти никем из исследователей всерьез не рассматривалась (Vööbus. 1951. Р. 12).

Один из подходов, применяемых для выяснения первоначального языка Д., связан с анализом цитат из ВЗ в Д. Тот факт, что имеется значительное количество подобных цитат, текст к-рых отличается от греч. НЗ и в то же время похож на древнеевр. или сир. текст ВЗ, можно считать аргументом в пользу сир. происхождения Д. (Petersen. 1986. S. 333). Оказывается, что везде, где «чтение Диатессарон отстает от Нового Завета в цитировании Ветхого Завета, оно всегда совпадает с древнееврейским или сирийским Ветхим Заветом» (Ibid. S. 338).

Порядок перикоп Д. Среди свидетельств текста Д. исследователи выделяют 2 типа расположения перикоп, к-рые часто также называют





западными и восточными (*Leloir*. 1966. Р. 22). Вост. тип представлен комментарием прп. Ефрема Сирина, араб. Д. и фрагментом из Дура-Европоса; зап. в первую очередь — Фульдским кодексом, а также мн. др., связанными с ним текстами. Персид. гармонию трудно отнести к к.-л. из этих 2 традиций, поскольку порядок перикоп в ней часто кажется необъяснимым; в связи с этим ее используют в основном для исследования содержания текста Д., а не расположения в нем материала (*Ibidem*). Комментарий прп. Ефрема и араб. Д. начинаются с Ин 1. 1–5, после чего следует рассказ о зачатии и рождении Иоанна Предтечи (Лк 1. 5–79). Оба источника помещают рассказ о поклонении волхвов (Мф 2. 3–23) после Сретения (Лк 2. 22–35). Существенное различие между этими источниками связано с передачей Лк 4. 16–28; напр., в комментарии прп. Ефрема отсутствует 1-я половина стиха Лк 4. 22: «И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его» (*Leloir*. 1962. Р. 157–158). Прп. Ефрем и араб. Д. в отличие от источников зап. типа и персид. гармонию не смешивают 2 помазания из Лк 7 и Ин 12. Вместе с тем имеются и случаи, когда текст прп. Ефрема в отличие от араб. Д. обнаруживает сходство с зап. свидетельствами. Так, араб. Д. различает 2 рассказа об исцелении бесноватого немого (Мф 9. 32–34; 12. 22–24), в то время как прп. Ефрем и лат., итал. и голл. гармонию соединяют их в один рассказ (*Leloir*. 1966. Р. 23). Между зап. и вост. традициями имеются и др. общие черты. Так, Ин 6 располагается в текстах обоих типов перед Ин 5, а Ин 7–10 отнесены в конце Д. Т. о., материал из Евангелия от Иоанна помещен в основном в начале и в конце Д., а главная часть представлена выдержками из синоптиков, порядок к-рых ориентируется в целом на Евангелие от Матфея (*Ibidem*).

Мотивы составления Д. Мнения исследователей расходятся в отношении того, был ли Д. создан Татианом в качестве выражения его богословских взглядов (*Elze*. 1960; *Baarda*. 1969; *Johnson*. 1971), или его составление преследовало лишь практические цели. Приверженцем последнего мнения был, напр., И. Ортис де Урбина, считавший, что Д. был своего рода Евангелиарием, ис-

пользовавшимся за богослужением и для наставления верующих (*Ortiz de Urbina*. 1959. Р. 357).

В любом случае выяснению побуждений Татиана мешает то, что подлинный текст Д. восстановить невозможно (см., напр.: *Johnson*. 1971. Р. 231). Несмотря на это, делаются предположения о том, что «Татиан, по-видимому, менял текст и смысл Писаний, как только какой-то конкретный стих не мог быть втиснут в его богословскую схему» (*Ibid.* Р. 232). Но очевидно, что гармония, рассматривающая евангельские события под единым углом зрения, могла быть более удобна для проповеди; даже меньший объем текста при дороговизне материалов для письма и трудоемкости переписывания мог играть важную роль.

Нек-рые ученые считают, что, составляя Д., Татиан преследовал апологетические цели, поскольку и критики христианства, и даже нек-рые церковные писатели указывали на имеющиеся в Евангелиях противоречия (*Baarda*. 1989). Соединяя евангельские тексты в Д., Татиан искусно сочетает рассказы, немного по-разному излагающие одни и те же события, так, чтобы различия не были заметны (*Idem*. 1986. Р. 25). Вместе с тем следует учитывать, что гармония Татиана не была ни единственной, ни первой и что он лишь усовершенствовал то, что другие делали до него (*Petersen*. 1994. Р. 74).

Религ. взгляды Татиана, понимание к-рых важно для изучения Д., нельзя полностью достоверно восстановить по имеющимся источникам, а его роль в секте энкратитов была, возможно, неск. преувеличена древними авторами (*Leloir*. 1966. Р. 12). Согласно наиболее распространенной в науке т. зр., Татиана «лучше всего характеризовать как радикального христианина-эклетику, которого с самого начала его христианского пути привлекала аскетически энкратитская жизненная позиция» (*Vööbus*. 1958. Р. 31–45), хотя есть попытки объяснить составление Д. тем, что Татиан был гностиком-валентинианином или даже платоником (*Meuzger*. 2002. С. 36). В сохранившихся свидетельствах текста Д. имеется немало чтений, обнаруживающих его склонности к энкратизму. Так, используя Мф 1. 19, где об Иосифе Обручнике говорится, что он был мужем Пресв. Богородицы (ὁ ἀνὴρ αὐτῆς), Татиан опу-

кает определенный артикль и притяжательное местоимение, понимая слово ἀνὴρ (муж) в обобщенном смысле, а не как обозначение семейного положения (Там же. С. 37). Срок супружества Анны пророчицы (Лк 2. 36), по нек-рым свидетельствам, был сокращен Татианом с 7 лет до 7 дней (*Merx*. 1905. С. 207–208). В нек-рых средневек. гармониях, зависящих от Д. (Льежской, Штутгартской и др.), заповедь Мф 19. 5 — «посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одной плотью» приписывается Адаму, а не Богу (*Meuzger*. 2002. С. 37). Мн. источники свидетельствуют о враждебности Татиана к вину. Так, напр., слова Христа: «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин 15. 1) — в персид. гармонии заменены на слова: «Я древо плода истины». Это же чтение зафиксировано в сочинениях Афраата и, по-видимому, присутствовало в не дошедшем до нас варианте араб. Д. (*Baarda*. 1975). В нек-рых источниках отсутствуют слова «вот человек, который любит есть и пить вино» (Мф 11. 19), а в описании брака в Кане Галилейской опущено выражение «когда напьются» (Ин 2. 10). Энкратизмом Татиана объясняют также замену вина уксусом при описании Страстей, зафиксированную в комментарии на Д. прп. Ефрема Сирина (*Meuzger*. 2002. С. 38). Впрочем, оба варианта — οἶνος (вино) и ὄξος (уксус) — существуют и в различных греч. рукописях НЗ, и именно 2-й из них лежит в основе текста синодального перевода для Мф 27. 34. Мн. исследователи считают, что энкратизм Татиана был одной из главных причин быстрого распространения и длительной популярности текста Д. на христ. Востоке, поскольку это «соответствовало восточным вкусам» (*Vööbus*. 1951. Р. 22).

Помимо энкратитских черт в Д. находят также следы маркионитских влияний. Это относится, напр., к передаче Татианом слов Христа о нарушении «одной из заповедей сих малейших» (Мф 5. 19); в Д. эти слова звучат следующим образом: «Кто нарушит одну из заповедей сих малейших Нового Завета». Т. о., по мнению исследователей, Татиан отрицал ценность ветхозаветного закона, к к-рому в традиц. понимании и относились слова Христа (*Leloir*. 1966. Р. 14). Есть также свидетельства того, что в Д. отражены и неко-





торые антииудейские тенденции, которые также объясняют маркионитским влиянием. Так, напр., из Лк 2. 32 Татианом, по-видимому, были убраны слова «и славу народа Твоего Израиля» (Ibidem.).

Не все особенности богословия Д., сохранившиеся в источниках, восходят к Татиану. Так, напр., при сравнении сир. комментария прп. Ефрема с его арм. переводом оказывается, что переводчик убрал большую часть текстов, говорящих о телесности Христа и первородном грехе, и сократил многие места, имеющие антииудейскую направленность (Ibid. P. 29).

Проблемы реконструкции Д. Текст мн. упомянутых выше источников подвергался влиянию др. переводов Свящ. Писания, и мн. уникальные чтения Д. были с течением времени заменены стандартными. Кроме того, поскольку каждый из этих источников имеет собственную текстуальную историю, то варианты текста в них не могут быть автоматически возведены к Д. (см., напр.: Bruin. 1980. P. 204; Fischer. 1972. P. 48). Важнейшим критерием при этом является совпадение нестандартных чтений в разных источниках (Petersen. 1994. P. 373). Если, напр., какое-то чтение, зафиксированное в неск. зап. источниках, отсутствует при этом во всех вост., это означает, что оно могло проникнуть уже после перевода Д. с языка оригинала. Для выделения подлинных чтений Д. были предложены 3 критерия: 1) чтение должно быть засвидетельствовано и в вост., и в зап. традициях; 2) оно не должно присутствовать в др. источниках, из к-рых оно могло быть заимствовано в Д.; 3) источники, в к-рых оно засвидетельствовано, должны являться евангельскими гармониями или находиться под непосредственным влиянием последних (Idem. 1989. P. 490). Ист.: Kraeling C. H., ed. A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura. L., 1935. **Арм. текст коммент. прп. Ефрема:** Leloir L., ed. Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne Louvain, 1953–1954. (CSCO; 137, 145. Armen. 1–2). **Сир. текст коммент. прп. Ефрема:** Leloir L., ed. Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, texte syr. (Ms. Chester Beatty 709). Dublin, 1963. **Франц. пер. сир. и арм. текстов коммент. прп. Ефрема:** Leloir L., ed. Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron / Trad. par L. Leloir. P. 1966. (SC; N 121). **Сравнение сир. и арм. текстов коммент. прп. Ефрема:** Leloir L. Divergences entre l'original syriaque et la version arménienne du Commentaire d'Éphrem sur

le Diatessaron // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 2. P. 303–331. (ST; 232). **Араб. пер. Д. Marmadji A.-S., ed.** Diatessaron de Tatien: Texte arabe établi trad. en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélique diatessarique syriaque. Beyrouth, 1935. **Персидская гармония:** Messina G. Diatessaron Persiano. R., 1951. (Biblica et orientalia; 14). **Фульдский кодекс:** Ranke E. Codex Fuldensis: Novum Testamentum Latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani. Marburgi; Lipsiae, 1868. **Среднеголландские гармонии:** Bruin C. C., de, ed. Diatessaron Leodiense. Leiden, 1970 [Льежский Д.]; idem. Diatessaron Haarense. Leiden, 1970 [Хааренский Д.]; Bergsma J. De Levens van Jezus in het Middelnederlandsch. Groningen, 1895–1898 [Льежский и Штутгартский Д. в разворот]. **Староитальянские гармонии:** Todesco V., Vaccari A., Vattasso M., ed. Il Diatessaron in volgare italiano: Testi inediti dei secoli XIII–XIV. Vat., 1938. (ST; 81). **Среднеанглийская гармония:** Goates M., ed. The Pepsian Gospel Harmony. L., 1922. Millwood (N. Y.), 1987. **Кембриджский Диатессарон:** Bruin C. C., de, ed. Diatessaron Cantabrigie. Leiden, 1970. **Цюрихская гармония:** Gerhardt C., ed. Das Leben Jesu. Leiden, 1970. **Старосирийские Евангелия:** Kiraz G. A., ed. Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions: In 4 vol. Leiden, 1996. **Каноны Раввулы Эдесского:** Vööbus A. Syriac and Arabic Documents regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism. Stockholm, 1960. **Комментарий Ишо-дада Мервского:** Gibson M. D., ed. and transl. The Commentaries of Isho'dad of Merv Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.): In Syriac and English. 1911. Vol. 1–3. **Старолатинские Евангелия:** Jülicher A., hrsg. Itala: Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung: In 4 Bde. B., 1938. Bd. 1: Matthäus-Evangelium; 1940. Bd. 2: Marcus-Evangelium; 1954. Bd. 3: Lucas-Evangelium; 1963. Bd. 4: Johannes-Evangelium. Лит.: Semisch C. G. Tatiani Diatessaron. Vratislaviae, 1856; Zahn T. Tatiani Diatessaron. Erlangen, 1881; Harmack A., von. Tatians Diatessaron und Marcions Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus // ZKG. 1881. Bd. 4. S. 471–505; Merx A. Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Bd. 2/2: Die Evangelium des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. B., 1905; Plooij D. A Primitive Text of the Diatessaron. Leyden, 1923; idem. A Further Study of the Liège Diatessaron. Leyden, 1925; Burkitt F. C. Tatian's Diatessaron and the Dutch Harmonies // JThSt. 1924. Vol. 25. P. 113–130; idem. The Dura Fragment of Tatian // Ibid. 1935. Vol. 36. P. 255–259; Baumstark A. Tatianismen im römischen Antiphonar // Oriens Chr. Ser. 3. 1930. Bd. 5(27). S. 165–174; idem. Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron // Ibid. S. 1–14; idem. Das griechische Diatessaronfragment von Dura Europolis // Ibid. 1935. Bd. 10(32). P. 244–252; Torrey C. C. Documents of the Primitive Church. N. Y.; L., 1941; Vööbus A. Studies in the History of the Gospel Text in Syriac. Louvain, 1951; idem. History of Asceticism and the Syrian Orient. Louvain, 1958. Vol. 1; Vogels H. J. Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik. Bonn, 1955; Leloir L. Le Diatessaron de Tatien // L'Orient Syrien. 1956. Vol. 1. P. 208–231; idem. Le Témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron. Louvain, 1962; Grant R. M. Tatian and the Bible // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 297–305; Ortiz de Urbina I. Trama e carattere del Diatessaron di Taziano // OCP. 1959. Vol. 25.

P. 326–357; Elze M. Tatian und seine Theologie. Gött., 1960; Baarda T. A Syriac Fragment of Mar Ephrem's Commentary on the Diatessaron // NTS. 1961/1962. Vol. 8. P. 287–300; idem. Vier-Één: Enkele bladzijden uit de geschiedenis van de harmonistiek der Evangelien. Kampen, [1969]. idem. An Archaic Element in the Arabic Diatessaron? (TA 46:18 – John XV 2) // NTIQ. 1975. Vol. 17. Fasc. 2. P. 151–155; idem. ΔΙΑΦΩΝΙΑ-ΣΥΜΦΩΝΙΑ: Factors in the Harmonization of the Gospels, Especially in the Diatessaron of Tatian // Gospel Traditions in the 2nd Cent.: Origins, Recensions, Text, and Transmission / Ed. W. L. Petersen. Notre Dame (Ind.), 1989. P. 133–154; idem. Essays on the Diatessaron. Kampen, 1994; Bellinzoni A. J. The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr. Leiden, 1967; Johnson E. A. The First Harmony of The Gospels: Tatian's Diatessaron and Its Theology // JETS. 1971. Vol. 14. N 4. P. 227–238; Fischer B. Das NT in lateinischer Sprache // Die Alten Überstetzungen des Neuen Testaments: Die Kirchenväterzitate und Lektionare / Hrsg. K. Aland. B.; N. Y., 1972. S. 1–92; Black M. The Syriac Versional Tradition // Ibid. S. 120–159; Bruin C. C., de. Jezus: Het verhaal van zijn leven. Gravenhage, 1980; Petersen W. L. The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist. Louvain, 1985; idem. New Evidence for the Question of the Original Language of the Diatessaron // Studien zum Text und zur Ethik des NT / Ed. W. Schrage. B.; N. Y., 1986. S. 325–347; idem. Romanos and the Diatessaron: Reading and Method // NTS. 1983. Vol. 29. P. 484–507; idem. Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. Leiden; N. Y., 1994; Shedinger R. F. Tatian and the Jewish Scriptures: A Textual and Philological Analysis of the OT Citations in Tatian's Diatessaron. Leuvenii, 2001, 2003; Мецгер Б. М. Ранние переводы НЗ: Их источники, передача, ограничения. М., 2002; Joosten J. The Dura Parchment and the Diatessaron // VChr. 2003. Vol. 57. P. 159–176.

Е. В. Барский

ДИАТИПОСИС ПРЕПОДОБНОГО АФАНАСИЯ АФОНСКОГО, ктиторский Типикон, составленный для устроеной святогорской Великой Лавры.

В лит-ре встречается датировка Д. рубежом X и XI вв. (см., напр.: Byzantine Monastic Foundation Documents. P. 271), но, вероятнее всего, его создание связано с ранним периодом деятельности Афанасия Афонского на Св. Горе в 60-х гг. X в. (Пентковский. Типикон. С. 133). В основе Д. лежит студийский Ипотипосис, текст к-рого был неск. дополнен и отредактирован, а также снабжен начальными главами о монастырских эпитропах и о порядке избрания и поставления игумена.

В научный оборот Д. был введен архим. Антонином (Капустиным), опубликовавшим частичный рус. перевод памятника (Антонин (Капустин). С. 173–182, 199–212); научное издание по неск. рукописям Великой Лавры и рукописи Ath. Iber. 754,





XVI в., было осуществлено Ф. Мейером (*Meyer*. S. 123–130); текст иверской рукописи был также опубликован А. А. Дмитриевским (*Дмитриевский*. С. 238–256).

Литургическая часть Д. следует сразу после преамбулы и глав об эпитропах и об избрании и поставлении игумена; ее содержание соответствует Ипотипосису, отличаясь лишь в деталях (см., напр.: *Мансветов*. С. 65–68); литургические указания начинаются с подробного описания служб в 1-й день *Пасхи*, далее следуют отдельные предписания о периоде *Пятидесятницы* и о некоторых праздниках, изложение завершается указаниями о *Великом посте*, празднике *Благовещения Пресв. Богородицы* и дисциплинарных правилах жизни в мон-ре.

Д. является важным источником по истории литургической традиции Св. Горы (см. ст. *Афон*, разд. «Богослужение») и *византийского богослужения* в целом.

Ист. и лит.: *Антонин (Капустин)*, архим. Заметки поклонника Св. горы. К., 1864; *Мансветов И. Д.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885. С. 65; *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. XVII–XXXIII, 238–256; *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Compl. Transl. of the Surviving Founder's «Typika» and Testaments / Ed. J. Thomas, A. Constantinides*. Hero. Wash., 2000. P. 205–231; *Петковский*. Типикон.

С. Ю. Акишин

ДИБЕЛИУС [нем. Dibelius] Мартин (14.09.1883, Дрезден — 11.11.1947), нем. протестант. библеист и богослов. Богословское образование получил в Невшавеле (Швейцария), Лейпциге, Тюбингене и Берлине. В 1905 г. в Лейпциге сдал 1-й богословский экзамен и в том же году, защитив подготовленную в Тюбингене под рук. Г. Гункеля работу о «Скинии Яхве» (*Die Lade Jahves*. Gött., 1906. (FRLANT; 7)), получил степень д-ра философии. Переехал в Берлин, где преподавал религию и нем. язык в школе; в 1908 г. получил лицензиат в области теологии на основании работы об иудейской и эллинистической ангелологии во время служения ап. Павла (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Gött., 1909). В 1909 г. защитил диссертацию по НЗ (*Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*. Gött., 1911). С 1910 по 1915 г. был приват-доцентом в Берлинском ун-те. В 1915 г. Д. приглашен ординарным



М. Дибелиус.
Фотография. 1-я пол. XX в.

профессором в Гейдельбергский ун-т и оставался в этом ун-те до конца преподавательской деятельности. Убежденный демократ, в период национал-социализма Д. не шел на политические компромиссы, так что в 1938 г. гестапо лишило его на некоторое время паспорта.

Ряд работ Д. посвящен вопросам религ. влияния на библейское Предание др. ближневост. традиций. В исследовании о скинии Яхве, которая понималась им как пустой трон Бога, Д. подчеркивает, что при реконструкции подобного утраченного культового объекта «последнее слово должно быть за историей религии» (*Die Lade Jahves*. S. 60). Анализируя религиозно-исторический контекст представлений ап. Павла об ангельском мире (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*), Д. утверждал, что в этот период понятие о посреднике между Богом и миром имело своим источником вавилонскую и егип. космологию. Но хотя Д. и признает, что апостол находился под некоторым влиянием вост. космологии и иран. дуализма, он все же настаивает, что эти влияния оставались периферийными и не затрагивали основной мысли ап. Павла. Так, внешние формы мифа о схождения и восхождении Избавителя апостол использует просто как метафору, чтобы выразить свои христологические идеи.

В 1917 г. Д. издал монографию о древних мистериальных культах и их отношении к жизни ранних христиан (*Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten*), в к-рой, исследуя религ. фон служения ап. Павла — почитание стихий мира в эллинистической религиозности, — показывает исключительность и превосходство христианства над его

противниками — новообращенными в религию мистериальных культов (в случае общины в Колоссах).

В комментариях к малым Посланиям (*An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. Tüb., 1911², 1953³) и к пасторским Посланиям ап. Павла (*Die Pastoralbriefe*. Tüb., 1913, 1966⁴) Д. особенно подчеркивает религиозно-исторические связи и обращает внимание на христианизацию иудейской традиции нравственной проповеди (особенно в 1 Фесс 4. 1; Кол 4. 1; 1 Тим 3. 1). Влияние чуждого религ. и паренетического материала и его христианизацию Д. показывает также в многочисленных экскурсах в комментарии на «Пастыря» Ерма (*Der Hirt des Hermas // Die apostolischen Väter*. Tüb., 1923. Tl. 4. S. 415–644). Богословские плоды таких религиозно-исторических исследований наиболее заметны в лекциях «Новый Завет и история религий» (*Le Nouveau Testament et l'Histoire des Religions // ETR*. 1930. Vol. 5. P. 211–266, 295–316), где Д. не только отвергает «альтернативу, не происходящую ли что-нибудь из иудаизма или эллинизма», но подчеркивает, что «прежде всего нужно знать то, что именно было заимствовано, чтобы быть в состоянии понять, что особенно это заимствование хотело сказать в связи с христианской верой» (P. 221, 296).

Основной темой работ Д. все же является вопрос о долит. формах существования евангельского материала — «метод анализа форм» (нем. Formkritik/Formgeschichte). В 1919 г. Д. издал программную работу о долит. истории евангельского материала «Анализ форм Евангелия» (*Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tüb., 1919). Метод подразумевает анализ перикоп, составляющих синоптическую традицию с т. зр. жанровой формы этих перикоп, а также восстановление истории синоптической традиции до ее письменного закрепления в Евангелиях. Исходным пунктом в этом анализе для Д. была характеристика тех общин, в к-рых, по его мнению, возникло предание об Иисусе Христе. Далее Д. анализировал процесс собирания и редактирования этого материала в Евангелии от Марка, выявляя богословскую концепцию евангелиста. Д. полагал, что материал воспоминаний о Христе переплавлялся в «малые единства», принимавшие те жанровые формы, что уже существовали в





культуре словесного творчества раннего иудаизма и эллинизма. Поэтому, по Д., изучение устной традиции «может основываться лишь на предпосылке, согласно которой форма этих малых единств содержит некоторую информацию об их происхождении, а история долитературного предания разворачивается по определенным законам», неподвластным воле людей, фиксирующих это предание. Евангелия, т. о., были составлены из «единиц предания», каждое из к-рых имело свое «место в жизни» Церкви. Согласно Д., решающим моментом в возникновении и развитии традиции является проповедь первых христиан — «единственная существенная функция этих общин, ожидавших скорого конца света; так удается найти «место в жизни» для первых элементов предания» (*Dibelius M. Zur Formgeschichte der Evangelien // ThRu. N. F. 1929. Bd. 1. S. 188*). В книге Д. реконструирует сначала содержание проповеди, а затем, исходя из результатов этой реконструкции, «место в жизни» для различных жанров предания. Реконструкция основывается на «ранних» миссионерских проповеднических речах из Деян 2; 3; 10; 13.

Д. полагал, что самая ранняя форма предания — парадигма (т. е. пример, образец), краткий рассказ (логия), снабженный повествовательной рамкой и сохранивший речение или действие Иисуса Христа. По его теории возникновения и развития синоптической традиции, такие тексты использовались в первохрист. проповеди как примеры, демонстрирующие мессианское служение Христа, напр. слепого в Вифсаиде (Мк 8. 22–26), к-рые обнаруживают типичные черты жанра: описание серьезности болезни, техника и доказательств исцеления. Следующие, по Д., формы предания — легенды, т. е. «религиозные истории, в которых Иисус показывает Свою чистоту, мудрость и авторитет или в которых показаны Божественная помощь и

забота об Иисусе» (*Dibelius. Formgeschichte. 1929. S. 120*), как в истории Рождества у евангелистов Матфея и Луки. Д. считает, что аналогии этим формам можно найти в раввинистической и эллинистической лит-рах. С исторической т. зр. Д. полагает, что парадигмы более достоверны, затем следуют новеллы, менее всего достоверны легенды (*Ibid. S. 295*).

Результаты классификации форм евангельского материала представлены Д. в кн. «Весть Иисуса Христа» (*Die Botschaft von Jesus Christus. Tüb., 1935*). Автор предлагает вариант реконструкции и перевода текстов согласно тем жанровым формам, к к-рым они относятся. Ранние истории (*alte Geschichten*) включают все перикопы, к-рые Д. отнес к парадигмам, а также нек-рые другие. Сюда же он относит свою реконструкцию композиции самого раннего повествования о страстях. Кроме того, Д. выделяет 34 притчи, речения (*Sprüche*), большие повествования о чудесах (*grossen Wundergeschichten*) и легенды. Он отмечает краткость и ритмичный характер речений Иисуса Христа. Рассказы о чудесах Иисуса имеют основание в истории. Хотя Евангелия включают легенды, Д. считал, что традиция была консервативна, избегала больших фантазий, к-рые исказили бы суть вести, «что эта земная жизнь, прожитая в определенное историческое время в земле Палестины, была носителем окончательной и решающей вести Бога человечеству» (*Ibid. S. 169*).

В полемике с проводимым Р. Бульманом анализом лит. форм Евангелий Д. подчеркивал, «что скепсис Бульмана во всех вопросах историчности вовсе не обязательно связан с критериями анализа истории форм, скорее с его представлением о виде первоначальной общины» (цит. по: *Kümmel W. G. Dibelius M. // TRE. Bd. 8. S. 727*). В кратких книгах об Иисусе Христе (*Jesus. V., 1939*) и ап. Павле (*Paulus. V., 1951*, завершённой В. Г. Кюммелем) Д. показывает, что на основании тех же самых религиозно-исторических и литературно-критических предпосылок можно получить исторически достоверную и убедительную картину служения и провозвестия Иисуса Христа и ап. Павла; в (первоначально вышедшей на англ. языке) статье о критике Евангелий (*Evangelienkritik und Christologie // Botschaft und Geschichte.*

Vd. 1. S. 293–358) он указал на то, что Евангелия и сохраняющее их предание имеют как «характер исповедания и провозвестия», так и «исторический характер», и «такими, как они есть» Евангелия открываются «только глазу верующего» (*Ibid. S. 332, 357*).

В кн. «История ранней христианской литературы» (*Geschichte der urchristlichen Literatur. V.; Lpz., 1926. 2 Bde*), говоря о Евангелиях, Д. утверждал, что жанр Евангелия создал евангелист Марк; ап. Матфей включил материал учения Иисуса Христа в ткань повествования Евангелия от Марка, а Лука ставил перед собой цель написать биографию Иисуса Христа. Все 3 Евангелия датируются, по Д., после 70 г. Автор 4-го Евангелия, вероятно ученик пресв. Иоанна, намеревался, согласно Д., создать лит. произведение. Д. считает, что евангелист Марк христианизировал и включил в 13-ю гл. своего текста евр. апокалипсис. По мнению Д., откровение Иоанна Богослова объединяет *апокалиптику* с пророчеством и было написано пресв. Иоанном. Ап. Павел использовал лит. форму «послания», но т. к. он диктовал свои послания, Д. считает, что они замещают собой проповедь ап. Павла и обнаруживают риторические особенности речей киников. В пределах НЗ Д. обнаруживает и др. лит. формы: увещевание, паренезу (нравственную проповедь), литургические формулы и гимны. В обзоре истории ранней христ. письменности Д. признает, что развитие христ. лит-ры было неизбежно, но настаивает на том, что важнейшими являются более ранние, долит. формы выражения (*Ibid. S. 272*).

Как в комментариях на малые послания ап. Павла, так и особенно в комментарии на послание Иакова (*Der Brief des Jakobus. Gött., 1921*) Д. ставил вопрос о «типичном первохристианском этосе» (*S. 50*). В обсуждении лит. жанра Д. утверждает, что Послание Иакова не является посланием в собственном смысле, но скорее паренезой, т. е. рядом этических увещеваний. Иаковом, к-рому оно приписано, должен быть Иаков, брат Иисуса, но т. к. против этого свидетельствует слишком много, Д. делает вывод, что это псевдоним. В отношении религиозно-исторического контекста Д. утверждает, что Послание Иакова составлено не евреем, обращенным в христианство,





а христианином, который выражает этическую традицию евр. диаспоры в эллинистических метафорах.

Соч.: Aufsätze zur Apostelgeschichte. Gött., 1951; Botschaft und Geschichte. Tüb., 1953. Bd. 1: Zur Evangelienforschung; 1956. Bd. 2: Zum Urchristentum u. zur hellenistischen Religionsgeschichte.

Лит.: Kümmel W. G. M. Dibelius als Theologe // ThLZ. 1949. Bd. 74. S. 129–140; *idem*. Das NT: Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Münch.; Freiburg i. Br., 1958, 1970². S. 332–337, 423–428, 488–491; Blank R. Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von M. Dibelius und R. Bultmann. Basel, 1981; Theißen G. Die «Formgeschichte des Evangeliums» von M. Dibelius und ihre gegenwärtige Bedeutung // Lese-Zeichen für A. Findeiß zum 65. Geburtstag / Hrsg. Ch. Burchard, G. Theißen. Hdlb., 1984. S. 143–158; Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении НЗ // *Он же*. Попытка понимания: Избр. М.; СПб., 1999. С. 413–442; Wolfes M. Schuld und Verantwortung: Die Auseinandersetzung des Heidelberger Theologen M. Dibelius mit dem Dritten Reich: Mit einer aus dem Nachlaß hrsg. «Lebensbeschreibung» aus dem J. 1946 // ZKG. 2000. Bd. 111. S. 185–209.

К. В. Неклюдов

ДИБЕЛИУС Фридрих Карл Отто (15.05.1880, Берлин — 31.01.1967, там же), епископ Берлинско-Бранденбургской евангелической церкви в Германии, руководитель нем. *Исповедующей Церкви* (Bekennende Kirche) в период правления Гитлера.

Род. в семье тайного советника. В 1899–1904 гг. изучал теологию в Берлинском ун-те Фридриха Вильгельма под рук. А. фон Гарнака, одновременно изучал философию в Гисене. После первого теологического экзамена (1902) и получения степени д-ра философии посещал семинар проповедников в Виттенберге. После второго теологического экзамена (1906) и обучения в Шотландии Д. был рукоположен во священника и служил помощником проповедника в Губене (Нидерлаузиц). В это время берлинским теологическим фак-том Д. было присвоено звание почетного д-ра. С 1908 г. Д. служил архидиаконом в Кроссене (ныне Кросно-Оджаньске, Польша), с 1910 г. — вторым пастором в ц. святых Петра и Павла в Данциге (ныне Гданьск, Польша), с 1911 г. — старшим пастором в Лауэнбурге (ныне Лесборк, Польша), с 1915 г. — пастором в Шёнеберге в Берлине. С 1921 г. Д. — член Евангелического Высшего церковного совета в Берлине. С 1925 г. генерал-суперинтендант Курмарка (консистерия Берлин—Бранденбург).

В работе «Das Jahrhundert der Kirche» (Столетие церкви, 1926) Д., сторонник единства церкви и власти,

критиковал Ноябрьскую революцию 1918 г., в то же время в отделении церкви от гос-ва видел возможность самообновления и усиления влияния церкви как хранительницы нравственности в светском гос-ве. В 30-х гг. XX в. Д. стал членом буржуазно-консервативной Немецкой национальной партии и, будучи патриотом, приветствовал приход А. Гитлера к власти. 21 марта 1933 г. (в честь торжественного открытия герм. рейхстага) в проповеди в ц. св. Николая в Потсдаме Д. одобрил действия властей по ограничению гражданских свобод после пожара рейхстага в конце февр. того же года. Он ссылался на М. Лютера, к-рый во время крестьянской войны призывал власти действовать беспощадно и учил церковь не вмешиваться в дела гос-ва. Также Д. предупреждал власти против вмешательства гос-ва в дела церкви. В послании священникам Курмарка (8 марта 1933) Д. призывал новое гос-во следовать только Евангелию, «чтобы жить в свободе и соблюдать традиции» (Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. 1971. Bd. 1. S. 29) и предоставить церкви абсолютную самостоятельность. Один из основателей пронацистского религ. движения «*Немецкие христиане*», В. Кубе, назвал мартовское послание Д. «неслыханным нападением на наше [национал-социалистское] движение» (Meier K. Der evangelische Kirchenkampf: Gesamtdarst. Halle, 1976. Bd. 1. S. 86). 1 апр. 1933 г. Д. поддержал объявленный гос-вом бойкот евр. товаров, исходя из убеждений, что он вызван желанием снизить евр. влияние в общественной жизни Германии. В июне 1933 г. Д. оказалась одним из первых священников, уволенных со службы в процессе борьбы за унификацию церковных земель. В ответ на это в открытом письме к А. Йегеру, гос. комиссару по делам прусских евангелических церквей (27 июня 1933 г.), Д. выступил против вмешательства гос-ва в церковные дела. Письмо получило отклик в церковных кругах, и 2 июля во всех евангелических общинах Курмарка состоялись протестные богослужения. Властями были приняты дисциплинарные меры по отношению к поддержавшим воззвание Д. Осенью 1933 г. в рядах Немецкой евангелической церкви возникла оппозиция, т. н. Чрезвычайная пасторская лига во главе с

М. Нимёллером, позднее расширившаяся до Исповеднического фронта (Bekennntnisfront) и образованной в мае 1934 г. Исповедующей Церкви. Оппозиция возникла после того, как 7 апр. 1933 г. был принят закон, включавший т. н. арийский параграф, к-рый давал право увольнять с гос. службы лиц евр. национальности (а осенью 1933 на прусском Генеральном синоде был поставлен вопрос об исключении из церкви священников евр. национальности). В начавшейся церковной борьбе Д. принял сторону оппозиции, отстаивавшей самостоятельность церкви и выступавшей против очернения христианства нацистами. С 1 дек. 1933 г. Д. проповедовал в Сан-Ремо (Италия). Возвратившись в Германию 1 июля 1934 г., он приступил к работе в Бранденбургском Братском совете Исповедующей Церкви. В 1936 г. принял участие в Синоде Исповедующей Церкви в Бад-Энхаузене. В том же году вошел в состав одного из руководящих ее органов — Имперского Братского совета. В меморандуме Исповедующей Церкви правительству и фюреру (от 4 июня 1936) осуждались концлагеря, притеснение церкви и др. антиправовые действия властей. В авг. 1936 г. на основе меморандума во мн. церквях было прочитано т. н. Кафедральное послание (Kanzelabekündigung), подготовленное Д. и утвержденное Имперским Братским советом в Берлине. 21 авг. 1936 г. Министерство по делам церкви разослало телеграммы с требованием запрета прочтения послания, гестапо изъяло тексты (было напечатано ок. 1 млн экз.). Несмотря на принятые меры, послание было прочитано с церковных кафедр (23 авг. 1936). Документ выражал неприятие нацистской идеологии, к-рая «обожествляет людей и отнимает у Бога его святость» (Ibid. S. 192). В нем отмечалось, что евангелическая церковь всегда считала себя связанной долгом перед народом и его властью через Слово Господне. Однако ситуация в стране настолько противоречит христианству, что стоит вопрос о том, «получит ли христианская вера в Германии права гражданства или нет... Немыслимо, но на немецкой Родине гос. органы выступают против Евангелия Иисуса Христа» (Zwischen Widerspruch und Widerstand. 1987. S. 189). В тексте подчеркивалась вина христиан, к-рые были





послушны властям и не отклоняли всего того, что противоречит Евангелию. Послание требовало прекратить вмешательство гос-ва во внутреннюю жизнь церкви. Исповедующая Церковь призвала служителей избавиться от компромиссов и человеческого страха и чтить Евангелие. «Мы не знаем, что нам еще предстоит. Но что бы ни произошло, мы связаны послушанием перед нашим небесным Отцом» (Ibid. S. 197).

Несмотря на запрет, Д. регулярно проповедовал. В 1937 г., после ареста Нимёллера, Д. стал членом Высшего церковного совета Старопрусского союза. 13 февр. 1937 г. в выступлении перед церковными комитетами министр по делам церкви Г. Керль (см.: ЦХИДК. Ф. 1240. Оп. 1. Д. 27. Л. 2–26) уничижительно высказывался о значении Христа для церкви и заявлял, что истинное христианство не зависит от апостольского вероисповедания, а представлено партией, народом и фюрером. Национал-социализм — «дело воли Бога Отца, к-рая являет себя в нем. нации», а фюрер — «глашатай нового Откровения». Заявление Керля вызвало возмущение в оппозиционных кругах. В открытом письме Д. заявил, что Иисус Христос — Сын Божий, а не символ, выдуманный людьми, «на этом постулате основывается наша вера. Отсюда мы черпаем стойкость в нашей жизни» (ЦХИДК. Ф. 1240. Оп. 1. Д. 27. Л. 2). Д. подчеркивал, что христианство не приемлет знака крови и высказывался против насильственного насаждения в школах национал-социалистского мировоззрения. В авг. 1937 г. Керль возбудил процесс против Д., обвинив его в оскорблении личности, но Д. был оправдан.

После падения нацистского режима Д. занял ведущие позиции в Евангелической Церкви Германии. Он выступал за возвращение к консисториальным формам церковной организации. В 1945 г. Д. стал генерал-суперинтендантом церквей Берлина и Бранденбурга с титулом «епископ», работал в Мариенкирхе в Вост. Берлине. В том же году вступил в Христианско-демократический союз, продолжавший традиции христианско-демократической партии Центра периода Веймарской республики. В окт. 1945 г. в качестве члена Временного совета Евангелической Церкви Германии и епископа Берлина и Бранденбурга Д. составил

(вместе с еп. Вюртемберга Т. Вурмом и М. Нимёллером) Штутгартское заявление (Stuttgarter Schulderklärung), текст к-рого был отправлен представителям Всемирного экуменического совета церквей и содержит следующие слова: «С большой болью мы говорим: нами были причинены бесконечные страдания многим странам и народам... Мы приносим покаяние и признаем, что мы не были достаточно мужественными, недостаточно усердно молились, недостаточно верили и любили...» (Die Schuld der Kirche. 1982. S. 102). Заявление давало основу для сотрудничества с церквями властей-победителей, но не устраивало многих в Германии: одних из-за чрезмерного признания вины, других из-за недостаточного покаяния. В год 50-летия Штутгартского заявления председатель Совета Евангелической Церкви Германии еп. Клаус Энгельгардт упрекал создателей заявления в отсутствии откровенной критики и признания конкретной вины, в т. ч. за заявления о преследованиях евреев и эвтаназии. В янв. 1949 г. в Бетеле (под Билефельдом) состоялся первый Синод новой Евангелической Церкви Германии. Д. был избран председателем ее Совета, с 1945 по 1951 г. являлся президентом Высшего церковного совета Берлина.

После решения о создании бундесвера епископ подписал в 1956 г. с правительством ФРГ договор о пастырском служении в армии. В 1958 г. Д. стал почетным гражданином Берлина. С возведением в 1961 г. Берлинской стены деятельность Д. была ограничена Зап. Берлином. Епископские полномочия над Вост. Берлином были переданы К. Шарфу. В условиях раскола Германии Д. поддерживал зап. интеграцию ФРГ, критиковал атеистическое гос-во ГДР и подчеркивал, что по отношению к тоталитарному гос-ву не может быть никакого христ. долга повиновения. В работе «Obrigkeit?» (Власть) Д. выступал против необходимости повиновения церкви гос. властям. Этот долг, считал Д., имеет границы, если гос-во не соблюдает права граждан. Одновременно Д. выступал за единство евангелических церквей Вост. и Зап. Германии. В 1966 г. Д. подал в отставку со всех церковных постов.

Д. постоянно работал в экуменическом движении. В 1925 г. принял участие во Всемирной конференции

по практическому христианству в Стокгольме, в 1927 г. — во Всемирной конференции по вопросам веры и конституции церкви в Лозанне и был избран в ее комитет. В авг. 1948 г. Д. был избран в состав правления экуменического *Всемирного совета церквей* (World Council of Churches). В 1954–1961 гг. являлся одним из 6 президентов Всемирного совета церквей.

Соч.: Staatsgrenzen und Kirchengrenzen: eine Studie z. gegenwärtigen Lage d. Protestantismus. B., 1921; Das Königliche Predigerseminar zu Wittenberg von 1817–1917. B., 1926; Das Jahrhundert der Kirche. B., 1926; Friede auf Erden: Frage, Erwärtungen, Antwort. B., 1930; Wir rufen Deutschland zu Gott / Von O. Dibelius und M. Niemöller. B., 1937; Bericht von Jesus aus Nazareth: Tatsachen von gestern und heute. B., 1940; Ruf zum Gebet. B., 1947; Grenzen des Staates. Tüb., 1949; Hier spricht Dibelius: Eine Dokumentation. B., 1960; Ein Christ ist immer im Dienst: Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitwende. Stuttg., 1961; Die werdende Kirche: Eine Einf. in d. Apostelgeschichte. Hamb., 1962; Überstaatliche Verbindungen der Kirchen und Religionsfreiheit. Bonn, 1967; So habe ich es erlebt: Selbstzeugnisse. B., 1980.

Лит.: Bartsch F. Die Stunde der Kirche: FS f. Bischof O. Dibelius. B., 1950; Otto Dibelius: Leben und Wirken / Hrsg. G. Jakobi. B., 1960; Zimmermann W. D. Anekdoten um Bischof Dibelius: Geist und Witz eines grossen Kirchenmannes. Münch., 1967; Stupperich R. O. Dibelius: Sein Denken und Wollen. B., 1970; idem. O. Dibelius: Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeit. B., 1976. Gött., 1989; Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches / Hrsg. G. Kretschmar, C. Nicolaisen. Münch., 1971–1972. 2 Bde; Die Schuld der Kirche: Dokumente u. Reflexionen z. Stuttgarter Schulderklärung von 18./19. Okt. 1945 / Hrsg. M. Greschat. Münch., 1982; Zwischen Widerspruch und Widerstand: Texte z. Denkschrift d. Bekennenden Kirche an Hitler (1936) / Hrsg. M. Greschat. Münch., 1987; Fritz H. Otto Dibelius: ein Kirchenmann in d. Zeit zwischen Monarchie u. Diktatur. Gött., 1998.

Л. Н. Бровка

ДИВАКОВ Владимир Иванович (род. 14.07.1937, Москва), прот. Из семьи военнослужащего. Окончил 3 курса Электромеханического техникума в Москве. В 1956 г. поступил во 2-й класс Московской ДС. Во время обучения начал служить иподиаконом в *Богоявленском соборе в Елохове* у митр. Крутицкого и Коломенского *Николая (Ярушевича)* и архиеп. *Леонида (Полякова)*. В 1960 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* поступил в МДА. 18 нояб. 1962 г. был рукоположен во диакона. 19 дек. 1963 г. Патриархом Алексием I рукоположен во иерея. Окончил МДА в 1964 г. со степенью кандидата богословия.





С апр. 1964 г. служил в храме св. апостолов Петра и Павла в Лефортове. В марте 1967 г. перемещен в храм свт. Николая в Хамовниках. Стараниями Д. был возвращен участок вокруг храма, а церковная ограда перенесена на первоначальное место. Фасад храма был отреставрирован, восстановлены старинные фрески, до этого скрытые под более поздней росписью, сделаны были и новые росписи. С 10 дек. 1979 г. Д. служил в ц. прп. Пимена Великого, где также занимался благоустройством храма и расширением его земельных владений. С 23 окт. 1987 г.— настоятель храма Живоначальной Троицы на Пятницком кладбище, где наладил хозяйственную жизнь прихода.

В 1988 г. на 1-м Епархиальном собрании московского духовенства избран в Епархиальный совет, в 1991 г. стал его секретарем. С июля 1990 г.— благочинный Северного округа Москвы. 31 авг. 1990 г. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* назначил Д. настоятелем храма *Вознесения Господня* у Никитских ворот («Большое Вознесение»). С 10 мая 1991 г.— благочинный Центрального округа Москвы, 10 дек. 1991 г.— зав. канцелярией Московской Патриархии. Находясь на должности благочинного и секретаря Епархиального совета в период массового открытия церквей, Д. проводил учредительные приходские собрания практически во всех вновь открытых приходах, деятельно помогал решать трудности, возникавшие при передаче храмов Церкви.

В 1997 г. Патриархом Алексием II удостоен права служения Божественной литургии с отверстыми царскими вратами до «Отче наш». В 2006 г. Д. стал лауреатом премии «Человек года» в номинации «Религия» за вклад в духовное возрождение России.

Награжден орденами: св. Даниила Московского 2-й степени, прп. Сергия Радонежского 2-й и 3-й степени, св. Владимира 3-й степени; гос. орденами Почета и Дружбы, а также медалями и знаками отличия различных светских министерств и ведомств.

Соч.: У врат Наина // ЖМП. 1972. № 11. С. 37.

Лит.: *Абрамов А., свящ.* Юбилей пастыря: [Прот. В. Дивакова] // ЖМП. 1997. № 8. С. 52–53; *он же.* Славные юбилеи неутомимого делателя на ниве Христовой // Там же. 2002. № 6. С. 38–40.

ДИВЬЕВСКИЙ СЕРАФИМОВ ВО ИМЯ СВ. ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Серафимов Дивеевский во имя Св. Троицы жен. мон-рь.*

«DIVINO AFFLANTE SPIRITU» [лат.— Божественным наитием Духа], энциклика папы Римского *Пия XII* о методах изучения Свящ. Писания, опубликована 30 сент. 1943 г. в честь 50-летия энциклики «*Providentissimus Deus*» папы Римского *Льва XIII*. Основная цель публикации «D. A. S.» — поддержка католич. экзегезы в соответствии с учением «*Providentissimus Deus*» — «высшего руководства в библейских исследованиях» (DAS. 1). В исторической части (DAS. 3–10) перечислены достижения католич. библеистики за 50 лет, в т. ч. учреждение Библейской комиссии (1902), создание комиссии по пересмотру *Вульгаты* (1907), основание *Папского библейского института* (1909), учреждение академических ученых степеней в области библеистики (1924), основание в Риме бенедиктинского аббатства св. Иеронима для подготовки нового издания *Вульгаты* (1933).

В систематической части (DAS. 11–63) изложены основные принципы толкования Свящ. Писания. Признается польза историко-критического метода как «наиболее эффективного подспорья для надлежащего издания текста Священного Писания» (DAS. 18). Первостепенной задачей экзегезы провозглашается определение букв. смысла библейских слов, для раскрытия к-рого признается необходимым обращение к филологии, античной истории и лит-ре, археологии, этнологии и др. светским наукам (DAS. 23–35, 48). Помимо букв. смысла слов экзегет призван раскрывать духовный смысл (DAS. 26), не допуская при этом, чтобы подлинный смысл Свящ. Писания был представлен чуждыми метафорическими значениями событий и фактов (DAS. 27). Экзегет должен следовать «толкованиям и заявлениям Учительства Церкви», объяснениям отцов Церкви, «аналогии веры» (DV 24). Энциклика отмечает необходимость исторической критики — «понять особенности характера того или иного священнописателя, условий его жизни, эпохи, в которую он жил, какие устные и письменные источники он использовал, и, наконец, его манеру пись-

ма» (DAS. 33), чтобы определить то, что намеревался сказать писатель, — в этом состоит «высшее правило толкования» (DAS. 34). Экзегет должен определить, какие «литературные жанры» использовали библейские авторы (DAS. 35), поскольку из всех способов выражения мысли у древних народов, особенно восточных, «ни один не чужд Священным Книгам, лишь бы только используемый жанр ни в чем не противоречил ни святости, ни Истине Божией» (DAS. 37).

Обращаясь к излагавшейся в «*Providentissimus Deus*» и в энциклике «*Spiritus Paraclitus*» (1920) папы Римского *Бенедикта XV* «вербальной концепции богодухновенности», «D. A. S.» по существу отходит от терминологии этих энциклик и утверждает влияние «личных особенностей и личностных качеств» богодухновенного автора священной книги на составляемый им текст (DAS. 33; об отходе католич. богословия от «вербальной концепции богодухновенности» см. в ст. *Dei Verbum*).

Говоря об абсолютной безошибочности (непогрешимости) Свящ. Писания, энциклика указывает, что «в тех случаях, когда некоторые с удовольствием замечают, что авторы священных книг уклоняются от исторической правды или сообщают нечто с неточностью, нередко оказывается, что речь идет только о способах выражения или повествования, обычных для древних, которые люди постоянно использовали при взаимном общении и которые употреблялись повсеместно и закономерно» (DAS. 38).

Энциклика подтверждает установленный Тридентским Собором авторитет *Вульгаты* как «официального» перевода Свящ. Писания Римско-католической Церкви, подчеркивая, что это не снижает «ни авторитета, ни ценности оригинальных текстов» (DAS. 21) и не препятствует составлению версий на национальных языках (DAS. 22). Указывая на пастырское значение Свящ. Писания, «D. A. S.» призывает епископов заботиться о его распространении среди верующих, побуждать их к ежедневному чтению Евангелия, поощрять переводы Свящ. Писания на современные языки (DAS. 51–52).

К моменту опубликования энциклики, благодаря развитию в кон. XIX — нач. XX в. археологии и др.





наук, стала очевидна необходимость более широкого обращения к научным методам при изучении Библии. На содержание «D. A. S.» оказали влияние идеи католич. библеиста М. Ж. Лагранжа, указавшего на значение историко-критического метода для экзегезы. Энциклопедика была расценена католич. богословами как «великая хартия» католич. библейской герменевтики (Robinson. 1988. P. 1; Маннуччи. 1996. С. 315). Изменив офиц. позицию Римско-католической Церкви, к-рая до этого настороженно или даже враждебно относилась к историко-критическому методу, «D. A. S.» способствовала расцвету католич. библейской герменевтики после второй мировой войны. Тем не менее проблема признания историко-критического метода оставалась актуальной вплоть до принятия Ватиканским II Собором догматической конституции о Божественном Откровении «Dei Verbum» (1965).

Ист.: Divino afflante Spiritu // AAS. 1943. N 35. P. 297–326; Христ. вероуч. С. 101–107.

Лит.: Bea A. Divino afflante Spiritu // Biblica. 1943. N 24. P. 313–322; Questioni Bibliche: alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»: Conf. tenute durante le settimane Bibliche 1947 e 1948. R., 1949; Miskotte H. H. Sensus spiritualis: de verhouding tussen het Oude Testament en het Nieuwe Testament in de rooms-katholieke hermeheutiek sinds het verschijnen van de encyclick Divino afflante spiritu in 1943. Nijkerk, 1966; Robinson B. R. Roman Catholic Exegesis since Divino Afflante Spiritu: Hermeneutical Implications. Atlanta, 1988; Laghi P. Chiesa e Sacra Scrittura: un secolo di magistero ecclesiastico e studi Biblici: Mattinata in commemorazione di due encicliche, «Providentissimus Deus» del Papa Leone XIII (1893) e «Divino afflante Spiritu» del Papa Pio XII (1943). R., 1994; Маннуччи В. Библия – Слово Божие: Общее введ. в Свящ. Писание. М., 1996; Weiss O. Der Katholische Modernismus: Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken // Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche: Beitr. z. theol. Vorfeld d. II. Vatikanums / Hrsg. H. Wolf. Paderborn, 1998. S. 107–139.

В. А. Мясин

ДИВИТИСИЙ [греч. διβητήσιον], длинная шелковая туника, разновидность далматики, служившая церемониальным облачением высших сановников Византии, включая императоров. Одевался с головы поверх нижней туники под лор, хламиду или сагион. Кроме пурпурных в источниках называются Д. красного, зеленого и белого цвета. Вышитые узоры покрывали ткань либо полностью, либо собирались в цветочный или розеточный орнамент ближе к краям. Широкие, свободные

рукава стягивались под локтем или у запястья. У нек-рых чинов Д. подпоясывался (Беляев. Т. 2. С. 53).

Этимологию слова «Д.» предположительно возводят к лат. dives (через генитивную форму divitis), что могло указывать как на богатство самого платья, так и на его носителя. Вероятно, Д. появился достаточно рано, потому как он использовался уже во времена имп. Анастасия I (491–518) в качестве имп. облачения (Там же. С. 53). Часто Д. именовался стихарем, и если это отождествление верно, то можно делать вывод, что его носили не только императоры, но и магистры, примикирии и нек-рые др. чины (Там же. С. 53). Местом хранения царских Д. служил домовый храм св. Феодора, находившийся в сев.-вост. углу Хрисотриклина, где хранились царские облачения и др. священные предметы (Беляев. Т. 1. С. 30–31).

Д. неоднократно упоминается в соч. «О церемониях византийского двора» имп. Константина VII Багрянородного (X в.), где описывается как одежда «с золотой каймой» (στίχαιον διβητήσιον αὐρόκλαβον). Во время коронационного обряда император облачался в Д. и цицакий, затем сверху надевался сагион (De serem. II 192. 23–25). Во время коронации (866) Василий I шел в скараманти позади Михаила III, а к моменту венчания в Св. Софии он был переоблачен в Д., пурпурные сандалии и хламиду. В пасхальный четверг для церемонии лобызания в Хрисотриклине цари облачались в Д. и цицакий (Const. Porphy. De serem. I 92. 20–21), на праздник Торжества Православия – в Д. (Ibid. 191. 25–26). Пурпурный Д. надевался ими в день Рождества Христова и Богоявления (Ibid. 190. 3–4, 13–14), Благовещения, Успения и Рождества Пресв. Богородицы (Ibid. 189. 17; I 190. 20; I 191. 32), Воздвижения Креста Господня (Ibid. 190. 28–29), в день памяти вмч. Димитрия Солунского (Ibid. 190. 30–31), празднования Собора архистратига Михаила (Ibid. 190. 32–1), в день своего рождения (De serem. II 277. 7) и престольный праздник Новой великой церкви (Ibid. I 189. 29). В белый Д. облачались на Светлой неделе, на празднование Преполовения, Вознесения, Пятидесятницы и Преображения (Ibid. 188. 10, 17–18; 189. 25, 32). Император был одет в Д., когда провозили кого-либо в чин патрикия

(Беляев. Т. 2. С. 35). В Д. облачались протоспафарии-евнухи на празднование Богоявления (Const. Porphy. De serem. I 142. 27); белые Д. надевали на Преполовение Пятидесятницы (Ibid. 100. 32). Возводимые в сан новеллссима во время торжественной церемонии облачались в красные Д. (Ibid. II 227. 20), в сан куропалата – в пурпурные (Ibid. 230. 19). Со временем Д., получившие наименование саккоса, стали носить и Визант. патриархи (Дмитриевский. Ставленник. С. 260–261).

На изображениях имп. Д. не всегда легко отличить от скараманти. Оба платья были вытканы золотом и имели схожую золотую выделку на плечах и по кайме. Наиболее существенные изменения Д. претерпел в XI–XII вв.: заметно сузились рукава, золотое шитье подола, прежде изображавшееся простой горизонтальной линией, было продолжено по кайме обоих бортов вверх, заканчиваясь вышитыми медальонами. Лит.: Беляев Д. Ф. Byzantina: Очерки, мат-лы и заметки по визант. древностям СПб., 1891–1906. Т. 1–3; Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904; ODB. 1991. Vol. 1. P. 639; Cat. of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Coll. and the Whittemore Coll. Wash., 1999. Vol. 4. N 157: Alexius I to Michael VIII, 1081–1261 / M. Hendy.

Э. П. Л., М. Н. Бутырский

ДИВНОГОРСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ – см. Сицилийская Дивногорская икона Божией Матери.

ДИВНОГОРСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Воронежской и Борисоглебской епархии), в Лискинском р-не Воронежской обл., в 26 км к северо-востоку от г. Острожжска, на правом берегу р. Дон выше впадения в него р. Тихая Сосна. В просторечии меловые останцы в районе Д. м. и сам пещерный мон-рь назывались Дивье или Дивы.

Основан в 1653 г. игум. Гурием с братией, согласно грамотам о пожаловании мон-рю хлебной руги от 20 сент. 1657 г. и о передаче сенных покосов на р. Тихая Сосна от 1700 и 1701 гг. (Никольский. 1904. Вып. 5. С. 32–33). Но местное предание, бытовавшее с кон. XVII в., относило устройство пещерного мон-ря к более раннему периоду. В нач. XX в. историк П. В. Никольский писал, что «среди подвижников и простецов монахов и мирян упрочилось убеждение, что Дивногорские пещеры





обязаны своим происхождением сицилийским выходцам» схимонахам Ксенофону и Иоасафу, «спасавшимся от гонений язычников» (Никольский. 1910. Вып. 9. С. 180–181). По преданию, схимонахи подвизались в Киеве с преподобными *Антонием* и *Феодосием* Киево-Печерскими. Возможность существования на месте Д. м. древней обители подтверждают лишь косвенные данные: упоминания в переписке Московских митрополитов *Феофоста* и *Алексия* (XIV в.) неких игуменов *Червлёного Яра*, на землях к-рого в посл. располагался Д. м. (АИ. 1841. Т. 1. С. 1–4).

Возможным свидетельством наличия монашеской жизни в XIV в. в районе Дивногорья является изображение неких пещер в меловом столпе на миниатюре из Лицевого летописного свода (70-е гг. XVI в.), иллюстрирующей «хождение» митр. *Пимена* в 1389 г. из Москвы в К-поль «хождения» оставил такое описание района Дивногорья: «Приплывахом к Тихой Сосне и видехом столпы камены белы, дивно же и красно стоят рядом, яко стози малы, белы же и светлы зело, над рекою над Сосною» (Пименово хождение в Царьград. 1984. С. 110). Возможно, под столпом автор сказания понимал башнеобразное жилище монаха-пустынника на миниатюре из Лицевого летописного свода, 70-е гг. XVI в. (2-й Остермановский том. БАН. 31.7.30–2. Л. 259). Изображенные художником столпы на правом берегу Дона могли соответствовать меловым скалам с пещерами в урочище М. Дивы при Д. м. Столпы на рисунке имеют узкие двери, над одной из к-рых расположен киот для иконы (Там же). Посетивший Дивногорье в 1696 г. ген. Патрик Гордон считал, что пещеры у М. Див выкопаны при визант. имп. Андронике (см.: *Богословский*. 1940. Т. 1. С. 310). Неизвестно, кого из 5 императоров, носивших это имя, имел в виду автор, но все они жили в XII–XIV вв.

Поводом к основанию мон-ря в 1653 г. послужило поселение черкасских казаков под предводительством И. Дзиньковского, обосновавшихся в 1652 г. вблизи Дивногорья во вновь построенном г. Острогжске. Они пришли на рус. службу и получили разрешение на жительство в городской крепости в целях охраны и колонизации края. С казацким пол-



гам татар и «воровских людей». В случае опасности монахи укрывались в пещерах с неск. выхо-

Дивногорский в честь Успения Богородицы мон-рь. Фотография. 2004 г.

дами. На колокольне рядом с колоколами стояли пушки. Летом и осенью 1670 г. Д. м. оказался на

ком покинули Приднепровье и монахи, преследовавшиеся католиками и униатами. В посл. иноки-малороссы стали первыми насельниками мон-ря. В 1651 г. монахи *Густынского* и *Мгарского в честь Преображения Господня мон-рей* Киевской митрополии бежали в пределы Русско-го гос-ва, вероятно, нек-рые иноки поселились в Острогжске. О том, что иноки Д. м. пришли с Украины,

рубёже, разделявшем районы, контролируемые правительством, и восставший Дон, где действовали отряды под предводительством брата Степана Разина – Фрола. 26 сент. того же года у Д. м. состоялось сражение между основными силами разинцев на Дону и правительственными войсками. В 1671 г., при игум. Тихоне, 5 насельников, не выдержав беспокойной жизни, бежали из монастыря. Беглецы основали Никольский мон-рь на Девичьем городище у р. Псел близ г. Суджа. В 1673 и 1677 гг. Д. м. подвергался нападениям татар. В 1686 г. Д. м. получил для охраны 2 пушки и 15 мушкетов. Во время Азовских походов царя *Петра I* рус. армия проходила мимо устья Тихой Сосны, и мн. участники походов оставили описания Д. м. Шедшие с воеводой Шейным певчие дьяки Петра I служили в мон-ре литургию вместе с дивногорскими монахами.

В ставленной грамоте Белгородского митр. *Феодосия* от 3 февр. 1670 г. Д. м. именовался «Успения Пресвятой Богородицы и Николы чудотворца», в грамоте от 28 окт. 1673 г. – Успенским. В адм. отношении Д. м. первоначально входил в Патриаршую область, после учреждения Белгородской митрополии с 1667 по 1696 г. – в ее состав, в апр. 1699 г. был окончательно включен в состав Воронежской епархии. Мон-рь находился под «бдительным надзором» первого Воронежского епископа свт. *Митрофана*, при котором в обители «постепенно была уничтожена вольность монахов и самоуправство мирян». В 1697 г., проявляя заботу о монастырском хозяйстве, еп. Митрофан распорядился завести в обители приходо-расходную книгу.

В 1764 г. при издании штатов Д. м. предполагался к упразднению, но был сохранен «на прежнем положении». 13 июля 1773 г. после хода-



Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–2. Л. 259)

свидетельствовал и антиминос, выданный в 1640 г. на постройку монастырской Никольской ц. «митрополитом Киевским и Галицким Петром Могилой, экзархом Трона Константинопольского, при владении короля Польского Владислава Четвертого». Он хранился в Д. м. и часто служил неверным основанием для определения даты создания обители.

Во время крестьянской войны 1670 г. и до 80-х гг. XVII в. Д. м., находившийся на донских окраинах Русского гос-ва, подвергался набе-





тайств свт. *Тихона Задонского* и его преемника еп. Воронежского *Тихона* (Якубовского) решением Синода Д. м. был оставлен «за штатом епархии, но без содержания из казны», с сохранением вотчин и угодий. Главными жертвователями мон-ря стали жители Острогожского у. и донские казаки. Указом Синода от 25 апр. 1786 г. Д. м. был упразднен без закрытия пещерных храмов и пещер. Указом от 6 дек. того же года архим. Иову с частью братии (5 иеромонахам, 2 иеродиаконам и 2 монахам) предписывалось «перейти на строительство в Коротоякский Вознесенский монастырь, а ризницу сдать в архиерейский дом, оставив достаточное число сосудов и одежд в храмах бывшего Дивногорского монастыря, обращенных в приходские для бывшей монастырской вотчины — слободы Селявной».

Местное население, продолжавшее посещать дивногорские пещеры, 1 сент. 1813 г. подало прошение еп. Воронежскому *Антонию* (*Соколову*), в к-ром сообщалось, что «отделенный от селений горами и реками монастырь является пустынножительством, и, хотя он уже четверть века как упразднен, жители как ближайших окрестных стран, так и отдаленных, из уважения и благоговения к тому месту, по причине обитавших там некогда блаженных мужей, часто посещают его, и в храмовые праздники там идет служба» (*Никольский*. 1910. Вып. 9. С. 150–151). В 10–20-х гг. XIX в. епархиальные власти предпринимали попытки возобновить обитель, но монастырские храмы оставались приходскими, а в постройках Д. м. проживал причт с семьями. С одним из ходатайств, имевшим значение в вопросе возрождения Д. м., в 1821 г. выступил строитель Коротоякского мон-ря иером. *Моисей*. Он доносил еп. Воронежскому *Епифанию* (*Канивецкому*), что дальнейшее существование Коротоякской обители затруднено: Дон подмывал и разрушал берег у мон-ря; в 1823 г. ограда дала трещины. Иером. *Моисей* предложил перевести Коротоякский мон-рь в Дивногорье, где «в уединении, удобнее выполнять монастырский устав; а теперь, в Коротояке, около монастыря рынок, трактир и питейные дома». В 1828 г. стараниями еп. Воронежского *Антония* (*Смирницкого*) Д. м. был восстановлен с переводом в него братии упраздненного Коротоякского мон-ря.

25 янв. того же года последовал указ Синода, разрешающий перенести Коротоякскую обитель на новое место, 8 февр.— указ духовной консистории о перенесении мон-ря «в местечко Дивы». Коротоякский мон-рь стал подворьем Д. м. 7 февр. 1837 г. указом архиеп. *Антония* (*Смирницкого*) Д. м. был приписан к *Толшевскому* в честь *Преображения Господня мон-рю*. В 1840 г. в Д. м. было введено общежитие, в 1864 г. мон-рь отнесен ко 2-му классу. В 1903 г. в Д. м. праздновалось 250-летие основания обители, к-рое возглавил архиеп. Воронежский *Анастасий* (*Добрадин*).

Настоятели и братия, именитые посетители. Вместе с первым игум. *Гурием* в Д. м. подвизались 10–15 насельников, а также «бельцы» и миряне-строители. При игум. *Андронике* (с 1658) в Д. м. проживало до 20 насельников, в 1714 г.— 12 иноков, в 1723 г.— 25 иноков. *Акад. С. Г. Гмелин*, посетивший монастырь в 1769 г., застал лишь игумена, в 1778 г. в Д. м. числилось 7 иеромонахов, в 1781 г.— 6 иеромонахов, 2 иеродиакона, 2 монаха, в 1788 г.— игумен, келарь, 2 иеромонаха и 5 монахов, в нач. XX в.— архимандрит, 10 иеромонахов, 7 иеродиаконов, 10 монахов, 40 послушников, 60 трудников и «неуказных послушников». Насельники Д. м. пытались бороться с расколом, распространившимся на Дону после 1682 г. В 1684 г. инок *Герман* отправился в центр раскола г. Черкасск и проповедовал там 2 года. Одним из уважаемых старцев XVIII в. был уставщик Д. м. о. *Доримедонт*. Среди почитаемых настоятелей XIX в. был строитель иером. *Меркурий* (*Коротков*; в схеме *Марсалий*).

В XVII–XX вв. Д. м. посетили более 30 архипастырей, в т. ч. преемники Воронежского свт. *Митрофана* — святители *Тихон Задонский* и *Антоний* (*Смирницкий*), сщмч. *Тихон*

(*Никаноров*). В 1696 г. в Д. м. перед Азовским походом молился главнокомандующий сухопутными войсками *А. С. Шейн*, 6 мая 1699 г. обитель в первый раз посетил имп. *Петр I*, в 1702 г.— адмирал *Ф. М. Апраксин*, весной 1709 г.— *Петр I* вместе с архиеп. Воронежским и Елецким *Арсением* (*Костюриным*). Описание мон-ря и встречи *Петра* с монахами приводится в дневнике («Розыскания о Доне, Азовском море, Воронеж и Азове») вице-адмирала *Корнелия Крюйса* за 1699 г.: «Монастырь в меловой горе, стоя на своих натуральных столбах, в нем хитро и искусно высеченных, в котором изрядная церковь есть с покоем. Недалеко деревянная каплица, в которой монахи зимою службу Божию отправляют. Сии люди живут zelo благоговейно и не едят ничего кроме рыбы. Его Величество изволили со всеми имеющимися господами там кушать, в которое время немалое пушечная пальба с кораблей была. Но каждый раз монахи уклонялись и затыкали руками свои уши». Продолжая описание Дивногорья, *Крюйс* называет его «параджем [раем] Российском земли». Пещерные памятники Д. м. привлекали к себе внимание не только историков, археологов и краеведов, но и известных писателей (*Данилевский*. 1853; *Марков Е. Л.* Поездка в Дивногорье // *РВ*. 1891. Кн. 5. С. 136–140; *он же*. Белогорские пещеры // *РВ*. 1892. Кн. 1. С. 265–277). В память посещения Д. м. вел. кн. *Сергеем Александровичем* в 1897 г. рядом с обителью на берегу Дона учреждена станция Об-ва спасения на водах.

Наземные постройки. При основании Д. м. на берегу р. Дон в 1653 г. была построена деревянная ц. во имя свт. *Николая Чудотворца* с кельями и оградой. В 1658 г. возвели и в 1659 г. освятили деревянную ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. В авг. 1685 г. посланный в район Дивногорья *И. И. Жолобов* «с товарищи» оставил описание Д. м.:

Вид на Дивногорский мон-рь с юго-востока. Фотография. 1911 г.



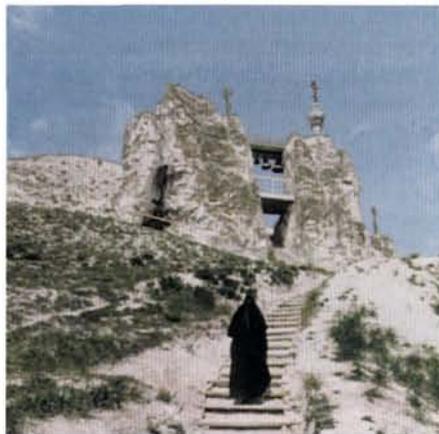
«Ограда... рубленая брусчатая дубовая четверугольная. На углах четыре башни. В том монастыре соборная церковь





во имя Пресвятыя Богородицы Успения, другая церковь с трапезою во имя великого чудотворца Николая. А церкви построены брусчатые, дубовые» («Доезд» жильца Ивана Жолобова 1685 г. // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. Липецк, 2006. Вып. 5. С. 19). К 1750 г. обветшавшая Успенская ц. была разобрана, и в 1751 г. (по др. данным, в 1755) построен каменный Успенский собор с приделом свт. Николая Чудотворца — 3-лепестковый в плане, в скромных формах провинциального барокко. В 1758 г. на месте обветшавшей деревянной Никольской ц. по благословению еп. Воронежского Кирилла (Ляшевцевского) архим. Феодосием была освящена новая, теплая, каменная ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери. В 1780 г. были построены 2-ярусная каменная надвратная колокольня с зап. корпусом монашеских келий и вост. флигель. В 1860 г. на месте Владимирской ц. был заложен и в 1863 г. по благословению архиеп. Воронежского *Иосифа (Богословского)* освящен храм в честь *Сицилийской иконы Божией Матери*. В одном здании с церковью находился 2-этажный трапезный корпус; позднее здание было соединено переходом с зап. корпусом келий, в результате чего в кон. XIX в. образовался единый Г-образный корпус, ограничивающий монастырь с запада и севера. Были построены также 2-этажный настоятельский дом, 3-этажная гостиница, помещения для иконной и книжной лавок. В 1880–1886 гг. выстроили Успенский собор — «в византийском стиле, по образцу греческого храма вмч. Димитрия Солунского» в С.-Петербурге, — к-рый сохранил тем не менее нек-рые архитектурные черты предшествующей постройки. В 1904 г. была отреставрирована и 4 дек. того же года вик. Воронежской епархии еп. Острогжским *Владимиром (Шимковичем)* освящена трапезная ц. в честь Сицилийской иконы Божией Матери; в 1910 г. стены ее были выкрашены под цвет кирпича, на барабане написано 16 изображений святых.

Комплекс пещерного храма в честь Рождества св. Иоанна Предтечи с системой ходов в М. Дивах. Время сооружения первых подземных комплексов Дивногорья неизвестно. В 1653 г. при основании Д. м. была «выбита в камени в столбе у горы» ц. в честь Успения Пресв. Бо-



Колокольня.
Фотография. 2000 г.

городицы (*Никольский*. 1904. Вып. 5. С. 32). Впосл. она была расширена и в 1693 г. пересвящена в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, о чем свидетельствовала надпись (ныне утрачена) в подножии мелового креста, над горным местом (*А. М. Дивногорский Успенский мон-рь*. 1864. С. 3). В 1846 г. архиеп. Антоний (Смирницкий) освятил в храме Рождества св. Иоанна Предтечи новый престол.

Архитектура этого храма ориентируется на зодчество Левобережной Украины 2-й пол. XVII в.; известно, что накануне начала строительных работ, 27 июня 1692 г., мон-рь получил разрешение поселять на монастырской земле «бобылей вольных людей» из-за Днепра. Пещерный комплекс состоит из подземного храма, обходной галереи с примыкающими к ней часовнями и группы келий, расположенных к северу от храма, и находится в меловом береговом кряже М. Див на высоте 40 м над основными наземными сооружениями мон-ря. Неск. выше по склону оврага, в еще одной меловой скале, также были вырублены помещения. Храм отличается достаточно большими для пещерных построек размерами (высота 4,75 м). Он 4-столпный (сев. столбы не сохр.), удлиннен по продольной оси. В вост. части пространство расширено 2 клиросами под коробовыми сводами, отделенными меловыми парапетами. Алтарная стена с киотами прорезана 3 арками, ведущими в алтарь, жертвенник и диаконник. Над проемом центральной арки (высота 4 м) сохранились фрагменты росписи XIX в. с изображением Тайной вечери. В арочной нише над горным местом был высечен огромный крест с надписью об освящении храма в

1693 г. Неглубокий нартекс с 3 оконными проемами, расположенными над входом, отделен от основной части 2 столбами; в нем видны следы сооружений более ранних строительных периодов. В XIX в. пещеры были облицованы, над входом в храм на выступающей меловой скале была установлена главка с крестом (не сохр.). Церковь соединена неск. ходами с огибающей ее галереей; возможно, она использовалась при крестных ходах. В настоящее время церковь находится в аварийном состоянии.

В комплекс входят также группа келий и 2 часовни, реконструированные в XIX в. В меловом столпе в 40 м к юго-востоку от пещерной ц. Иоанна Предтечи вырублена колокольня; сохранилась часть арок звона и небольшое помещение в основании. В. И. Плужников относит колокольню к 90-м гг. XVII в.

Комплекс пещерного храма в честь Сицилийской Дивногорской иконы Божией Матери с системой ходов в Б. Дивах. Церковь находится в меловом столпе Б. Див, в 2 км южнее территории Д. м. и М. Див, на правом берегу р. Тихая Сосна при ее впадении в Дон. По преданию, церковь в столпе была вырублена в XI в. первыми иноками Д. м., к-рые принесли Сицилийскую икону Божией Матери. В 1831 г., после обретения чудотворного образа, пещеры были открыты и в 1856 г. переданы Д. м. В 1862 г. пещерная церковь была вновь освящена в честь Сицилийской иконы, в 1903 г. реконструирована.

Композиция комплекса в Б. Дивах имеет много общего с композицией комплекса в М. Дивах (в частности, идентична схема примыкания огибающей галереи), но длина переходов и количество дополнительных помещений меньше. В галерее размещены 9 стасидий. Меловой столп, в к-ром вырезан фасад храма, венчался некогда крестом. Над входом помещается единственное небольшое окно, над ним — киот с барочным наличником. Храм 3-нефный, клиросы вытесаны в вост. части. Алтарь имеет полуциркулярную апсиду и прямоугольные в плане жертвенник и диаконник. В алтарной апсиде находится строго симметричная пирамидальная композиция из 5 ниш разной формы. Алтарь был отделен стеной с прилегающим 2-ярусным иконо-





стасом с резными позолоченными деталями на белом лаковом фоне.

Вероятно, церковь создавалась в неск. строительных периодов. Первоначально был, видимо, вырублен небольшой храм на месте центрального нефа ныне существующего храма. От него остались 4 столба в зап. части центрального нефа и закругления от апсиды. При расширении храма была предпринята попытка убрать эти столбы, но падение части свода заставило отказаться от этого; из конструктивных соображений расстояние между новыми столбами было сокращено, а их толщина увеличена. Галерея также была вырублена в 2 этапа.

Святъни. Главной святъней Д. м. является Сицилийская Дивногорская икона Божией Матери. По преданию, она была принесена легендарными основателями мон-ря — «сицилийскими выходцами» Ксенофонтом и Иоасафом (*Никольский*. 1910. Вып. 9. С. 180—181). Икона с названием «Сицилийская Дивногорская» упоминается в рукописном сборнике 1727 г. (РГАДА. Ф. 196. Собр. Мазурина. Оп. 1. № 1189). В 1831 г., во время эпидемии холеры, икона была обретаена в окрестностях Д. м., в урочище Б. Дивы, на меловом столпе. С 1886 г. икона находилась в трапезной части Успенского храма, с правой стороны арки, в деревянном резном киоте. Во время обнесения иконы по городам и селениям использовалась точная копия с нее. Прославленный многочисленными исцелениями образ получил в народе название «Исцелийский». Сицилийская Дивногорская икона (общецерковное празд. 18 февр.) пользовалась таким почитанием, что более 7 месяцев в году, а иногда в течение всего года отсутствовала в обители. Указом Святейшего Синода от 7 марта 1901 г. икона износилась из Д. м. на следующие сроки: с 29 авг. по 28 сент. — в Острогжск, с 29 сент. по 29 окт. — в слободу Алексеевку, с 30 окт. по 6 нояб. — в слободы Новенькую и Дубовскую, с 7 по 15 нояб. — в Бирюч, с 1 по 10 мая — в Бобров, с 11 по 18 мая в степи — имение гр. Орлова-Давыдова, с 11 июля по 1 авг. — в Коротояк, со 2 по 8 авг. — в с. Репьевка, с 24 по 28 авг. — в слободу Лиски. Мн. др. слободы и села приглашали к себе братию с иконой, служили молебны и в храмах, и в домах. Крестные ходы проходили через весь город или село, служились все-



Сицилийская Дивногорская икона Божией Матери. Список XIX в. (ц. в честь Сицилийской Дивногорской иконы Дивногорского мон-ря)

нощные бдения, литургии и молебны. На перекрестках читалась молитва об избавлении от губительного поветрия либо благодарственная. Копии с чудотворной иконы во множестве распространялись и с честью устанавливались в храмах и домах.

В алтаре перед жертвенником в Успенской ц. находилась чтимая икона «Моление о чаше»; на горнем месте в позолоченной раме за зеркальным стеклом — икона Спасителя из первоначального деревянного храма XVII в. В Успенской ц. почитались также иконы свт. Николая Чудотворца (нач. XVIII в.), «Троеручица» (XVIII в.) с частицей мощей свт. Афанасия Александрийского. Внизу на иконе имелась надпись: «В сем образе мощи Афанасия, Патриарха Александрийского, мая 2 дня и

записка угодника Тихона Задонского его руки». В 2-ярусном иконостасе трапезного храма находились иконы св. Алексия, человека Божия, и свт. Николая Чудотворца «древнего письма».

Ризница Д. м. к 1912 г. была сопоставима с аналогичным собранием *Митрофанова воронежского мон-ря*. Имелось 5 сребропозлащенных риз для Сицилийской Дивногорской иконы, из них 2 находились постоянно на Острогжском подворье и 3 — в мон-ре (утрачены в 20-х гг. XX в.). Самая ценная, изготовленная при строителе иером. Назарии 28 окт. 1856 г., хранилась в мон-ре на иконе, а ее копии возлагались на износимые образы: «В короне алмазный цветок, по середине сапфир, на голове бриллиантовая звезда, на шее четырехугольное бриллиантовое украшение, в середине — сапфир; весу в ризе — 16 фунтов 42½ золотника». В нач. XX в. риза была украшена новыми драгоценностями: бриллиантами, рубинами, алмазами, жемчугом. В Д. м. хранилось также 12 напрестольных серебряных крестов, 2 архимандритских креста с украшениями, 6 сребропозлащенных сосудов, 5 архимандритских митр, более 100 комплектов облачений, в т. ч. ризы и стихари, «ценные по их давности».

Библиотека Д. м. известна с кон. XVII в. Помимо полного комплекта богослужебных книг имелись сочинения святителей Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, прп. Ефрема Сирина, «Меч духовный», «Духовная беседа». В Д. м. хранилось также 12 Евангелий (в т. ч. 1621, 1689, 1740 и 1782). **Архив** Д. м. состоял в основном из документов XIX в. и был беден, Никольский нашел в нем «только одну небольшую связку бумаг, касающихся Дивногорского монастыря за XVIII в.». Документы архива были переплетены в книги и разделялись на отделы. Первый включал указы Воронежской духовной консис-



тории по 1897 г. в 62 т. 2-й составляли приходо-расходные книги, распределенные по десятилетиям. В 3-й отдел были

Крестный ход с Сицилийской иконой Божией Матери. Фотография. Нач. XX в.





включены ведомости о личном составе мон-ря и об епитимийном духовенстве. В XX в. архив был утрачен.

Церковноприходская школа при Д. м. была организована в нач. XX в. архим. Флорентием (Рышковым) по инициативе Воронежского архиеп. Анастасия (Добрадина). Свящ. А. Кременецкий (впосл. архим. *Александр*) так описывал школу: «Все детишkolьники — полные пенсионеры монастыря. Учитель содержится также на счет монастыря (квартира, стол и жалованья 360 р. в год). Образование детей монастырской школы не ограничивается только учебным курсом школы. Дети обучаются там же в монастыре, все без исключения музыке, преимущественно игре на скрипке, и каждый по своему желанию обучается какому-либо ремеслу: переплетному, портняжному и сапожному. Живут они в монастыре до возраста лет, а потом, с запасом знаний и обеспеченные на счет монастыря бельем, летнею и зимнею одеждою и обувью, а также снабженные до приискания места небольшою суммою денег (у каждого мальчика есть сберегательная книжка для вкладов в кассу гривенников, пятиалтынных, которые перепадают им больше от о. настоятеля в монастыре), они оставляют монастырь, унося с собою благодарное воспоминание о воспитавшей их св. обители».

Экономическое положение. 25 янв. 1656 г. посланные в Москву иноки Д. м. били челом царю *Алексею Михайловичу*, что «по указу великаго государя велено было игумну Гурию с братьею 10 человекам для скудости давать по рублю человеку и с коротояцких таможенных и с кабацких доходов ежегодно без московские волокиты», о чем 29 янв. приказному человеку Данилу Шенкурскому в Коротояк была послана грамота. 20 сент. 1657 г. царь Алексей Михайлович «велел им своего государева жалованья хлебные милостыни давать в Коротояке из своих государевых житниц по 10 четей ржи, овса потому ж на год» (*Никольский*. 1904. Вып. 5. С. 32–33).

С сер. XVII в. главной хозяйственной заботой Д. м. стало построение мельницы и приобретение покосов. Вместе с вкладчиком полковником Дзиньковским настоятель игум. Андроник подал царю челобитную, в к-рой просил разрешить Д. м. по-

строить «своим заводом» на р. Тихая Сосна мельницу и передать обители расположенный возле нее покос. Мельница была построена, а в 1663 г. мон-рю отмежевались дуга в устье Тихой Сосны, ранее принадлежавшие коротояцким казакам. После набегов татар и отрядов Разина, в 1673 г., царь Алексей Михайлович пожаловал Д. м. «на свечи, на ладон, и на церковное строение, и на вино, и им на пропитание» право безоборочно построить на р. Потудани мельницу. Право на владение этой мельницей подтверждали и грамоты царей Феодора Иоанновича, Иоанна и Петра Алексеевичей.

В 1683 г. была возобновлена хлебная и денежная руга, к-рая в 1684 г. заменена передачей в безоборочное пользование мельницы на Песках в Острогожске, с 1670 г. принадлежавшей Дзиньковскому, писарю Марку Жуковцеву и сотнику Василию. Когда в 1671 г. Дзиньковский был казнен за участие в бунте Разина, то мельница была сдана на оброк жителю подмосковного с. Кадашева И. Кожевникову, с платой оброка 23 р. в год. Вскоре по ходатайству игум. Тихона мельница была возвращена мон-рю, но выдача обители денежного и хлебного жалованья прекратилась. В 1686 г. по просьбе игум. Тихона Д. м. было пожаловано 2 дес. земли для устройства мельничного двора и для выгона лошадей, а также разрешено пользоваться городским общим лесом. В том же году обитель получила вотчину Богучарский Яр с речкой Толучеевкой, вела торговлю солью с Царицыном (ныне Волгоград). Кроме того, вдова полковника П. Буларта Анна отдала Д. м. мельницу на р. Мерине у Острогожска.

При переходе в ведение Воронежской епархии Д. м. получил 900 четв. пашни. Указом царя Петра от 10 июля 1699 г. за мон-рем «закреплялись не одни только санные покосы при впадении Тихой Сосны в Дон, но и пашенная земля не менее 650 четвертей в поле, а в трех полях — 1971 четверть, или 985 1/2 десятины, лесу и дубровы по бояракам к Дону — по косогорам — 10 десятин, сена по Ржавцу и по бояракам и по Дону — на 350 копен, т. е. 35 десятин», а также бесплодные земли на меловых берегах. Братия сдавала земли в аренду, привлекала хлебопашцев, переселявшихся из-за Днепра и освободившихся из тур-

плена. Одна из попыток такого заселения была сделана еще в 1692 г., когда мон-рь приобрел 2 дес. земли под Острогожском. Архим. Тихон обратился с ходатайством к царю разрешить мон-рю селить на этой земле «вольных людей черкас», т. е. своих же земляков-малороссов. Разрешение последовало 24 июля 1692 г., но с ограничением: «На монастырскую землю селить таких людей, которые придут из-под ига турецкого и из иных тамошних стран, и из-за Днепра, самых свободных вольных людей, разведав о том про них подлинно; а из русских, також из великороссийских и малороссийских городов служилых и тяглых никаких чинов людей, и беглых боярских, и иных всяких помещичьих крестьян и бобылей, и задворных и деловых людей, и казаков и мещан, отнюдь не принимать». В возникшей монастырской слободе Дивной в 1715 г. было уже 100 дворов (с 1777 называлась Селявная). Но фактически Д. м. не приступал к использованию земли: в 1702 г. архим. Амвросий посяжал в челобитной острогожскому воеводе, что распахано земли только 2 дес.

В нач. XVIII в. благосостояние Д. м. улучшилось: в 1702 г. кроме пожалованной земли имелось 40 четв. леса, 500 санных покосов по Дону, ок. 100 крестьянских дворов и 327 крестьян, многочисленные рыбные ловли в реках, 5 мельниц, 4 пчельника, перевоз и воскобойня. В 1718 г. Д. м. было позволено торговать хлебом и скотом, приносила прибыль и привилегия безакцизных производства и торговли вином из монастырской «винницы». Это редкое для монастырского хозяйства явление объяснялось тем, что острогожским казакам при поселении на Тихой Сосне царем было дано право «беспошлинной выделки вина». В 1720 г. хозяйство Д. м. состояло из 35 лошадей, 40 голов крупного рогатого скота и 220 овец. Впосл. от продажи скота выручались сотни рублей в год. Кроме земли мон-рь продолжал пользоваться 5 мельницами, имел 4 пасеки, на к-рых стояло 492 улья, собирал натуральными продуктами 90 четв. ржи, 20 — пшеницы, 40 — гречи и 7 — пшена; сена — 500 волоковых копен, меда — 15 пудов, воска — 5 пудов. Но помимо натуральных сборов мон-рь имел значительные денежные доходы, держал на оброке вотчину Богучарский Яр



и р. Толучеевку. При Д. м. действовали 2 ярмарки в течение года — в праздники свт. Николая Чудотворца (9 мая) и Успения Богородицы (15 авг.). Все это характеризовало обитель как солидного вотчинника.

Во 2-й четв. XVIII в. Д. м. был частично ограничен во владении недвижимым имуществом, но оставался самым богатым и процветающим в Южнорусском крае. В перечнях после 1715 г. (и позже — в течение полувека) не упоминаются мельницы при впадении в Дон Тихой Сосны и на р. Мерине. О самой доходной острогожской Песковатской мельнице говорится, что она «взята на великого государя», следов., ограничения прав мон-рей при Петре I коснулись и Д. м. Др. мельница ок. 1714 г. была передана адмиралу Ф. М. Апраксину. В 1743 г. за Потуданскую мельницу мон-рь платил в казну оброк — 50 р. в год. С этого времени вновь одним из источников существования обители стало скотоводство и земледелие. Опись 1786 г. фиксирует тех же 327 подданных малороссиян, работавших на мон-рь, и 4 тыс. дес. земли. С 1782 по 1786 г. обитель продавала скота на 675 р., а 2 мельницы на Потудани и Тихой Сосне приносили ок. 1400 р. дохода.

Д. м. унаследовал имущество присоединенного к нему в 1828 г. Коротоякского мон-ря, за исключением Девицкой мельницы. Также в XIX в. Д. м. получил во владение от жертвователей более 100 дес. земельных участков, 50 дес. леса (с 1840) и мельницу в дер. Болдыревке в 25 верстах от обители. К нач. XX в. Д. м. принадлежали новые земельные участки, в т. ч. 250 дес. Нагайской дачи в Коротоякском у., лесной участок в 50 дес. близ с. Николаевского, 142 дес. земли около Городищенской дачи в Нижнедевицком у., 196 дес. бывш. гос. земли, 52 дес. в чресполосном владении и 11 дес. луга. Эти участки были неудобны тем, что находились в разных местах, а неоднократные попытки настоятелей приобрести землю рядом с обителью были безуспешны.

В марте 1899 г. на 100 дес. монастырской земли (сыпучих передвигающихся песках) в Нагайской даче за Доном была произведена посадка красной лозы (дикого винограда). Здесь же имелась распашная земля, на к-рой были обрывы, овраги, размывы — «все это засыпано, укреплено и произведена в них посадка леса



Архим. Флорентий (Рышков).
Фотография. Нач. XX в.

разных пород на пространстве около 9 десятин». В 1901 г. архим. Флорентий (Рышков) получил в Графской казенной даче (ныне территория Воронежского заповедника) право на пользование саженцами сосны, поэтому к 1912 г. «половина прежних сыпучих песков представляла отрадную картину: молодые сосновые деревца перемежались рядами кустарника шелюги, защищающего сосну от ветров». В связи с этим 31 авг. 1908 г. Главным управлением землеустройства и земледелия архим. Флорентий был награжден золотой медалью «за труды по лесоразведению и укреплению оврагов и передвигающихся песков принадлежащей Дивногорскому монастырю дачи» Коротоякского у.

В нач. XX в. при Д. м. имелись приусадебное хозяйство, небольшая ферма и сыроварня. На скотном дворе размещались ледник для хранения молочных продуктов, сарай, 2-этажный амбар. В 1909 г. были построены новые, каменные, 2-этажные сараи с 3 отделениями для монастырских служб. За мон-рем числились дом для сторожей, 2 сарая для хозяйственных служб (с 1903) и буровой колодец с ручным насосом — «вода получилась весьма хорошего качества, которою бесплатно пользуются крестьяне во время полевых работ» (с 1911); каменный дом в г. Пятигорске, завещанный П. В. Марковским (с 1899), а также водная станция на Дону (с 1899). Мон-рь владел неск. подворьями.

Острогожское подворье. В 1707 г. по просьбе посадских людей в Острогожске была устроена часовня, находившаяся в ведении Шатрищегорского мон-ря. С 1715 г. часовней стал

владеть Д. м. вместе с острогожским Пятницким девичьим монастырем, «деля поровну свечи, ладан и иные доходы». К 1720 г. вместо часовни была построена и 24 сент. 1721 г. митр. Воронежским Пахомием (Шнаковским) освящена каменная ц. в честь Преображения Господня. К 1786 г. на подворье имелись др. каменный храм, в честь Рождества Иоанна Предтечи, настоятельские покои, колокольня с комнатами духовного правления, деревянные архиерейские покои, 2-этажные каменные кельи, келья с сениями, пивоварня и 2 лавки, сдававшиеся внаем. С 1742 по 1745 г. на подворье действовала Острогожская ДС, в 1762–1766 гг. — Острогожская духовная школа. К кон. XVIII в. подворье было упразднено, покои и храмы разобраны и проданы казной.

Начальник жандармской команды штабс-капитан Н. Сергиев пожертвовал Д. м. участок земли в центре г. Острогожска для возобновления подворья, к-рый был утвержден за мон-рем 21 сент. 1866 г. В 1870 г. подворье (ц. в честь Сицилийской иконы Божией Матери и 2-этажный братский корпус) было построено и освящено архиеп. Воронежским Серафимом (Аретинским). На подворье ежедневно совершались монастырские богослужения, проживали не менее 10 монахов из братии Д. м. В храме за правым клиросом находилась чтимая копия Сицилийской иконы Божией Матери, за левым клиросом — чтимая икона вмч. Пантелеимона (пожертвована в 1861 купцом К. Б. Титлиновым, получившим исцеление от «чахоточной болезни»). Мн. иконы для этого храма, почти полностью утраченные после закрытия подворья в 1929 г., писал местный уроженец худож. И. Н. Крамской.

Шатрищенское подворье. В 8 км от Д. м., на правом берегу Дона, находится шатрообразная, конусовидная меловая гора, называемая Шатрище, с меловым столпом «дивой». В 1675 г. здесь была возобновлена Преображенская муж. обитель, в 1759–1764 гг. являвшаяся подворьем Д. м. В 1788 г. Острогожский земский суд постановил завалить вход в Шатрище, чтобы не привлекать пещерокопателей. Однако и после этого пещеры оставались открытыми. В 1-й пол. XIX в. местные жители обращались к Воронежским архиереям с просьбами возобновить



богослужения в пещерах. С 1854 г. пещерный храм во имя ап. Иоанна Богослова стал подворьем Д. м. В кон. XIX — нач. XX в. общая длина пещерных ходов в Шатрище составляла более 600 м, а пещерный храм, отделанный для богослужений и укрепленный изнутри, приобрел первоначальную планировку. Церковь во имя Иоанна Богослова представляла собой сильно вытянутое к югу помещение под крестовым сводом, к-рое, возможно, переходило в трапезную. Освещалась церковь через маленькие окна, из к-рых открывался вид на Дон.

Коротоякское подворье с 1828 г. занимало усадьбу бывш. Вознесенского мон-ря. К нему относились каменная ц. Вознесения Господня с приделом Казанской иконы Божией Матери, колокольня, каменный корпус. В годы Великой Отечественной войны постройки были почти полностью уничтожены.

К северу от Д. м., в окрестностях с. Селявного, являвшегося в XVIII в. слободой Д. м., находился комплекс пещер. Вход в пещеры — едва приметное отверстие в круглых скальных выступах на высоте 50 м над рекой. С 1851 г. здесь селились местные крестьяне-пещерокопатели. В 1856 г. по настоянию иноков Д. м. местные власти запретили продолжение пещерокопательства. В 1858 г. сооруженный пещерный комплекс был принят под надзор мон-ря с зачислением крестьян-пещерокопателей в состав братии. Подземные сооружения близ с. Селявного в плане представляют собой веерное полукружие от входа до противоположного конца, в середине к-рого находится храмовая часть. От нее в сторону отходят длинные пещеры-ходы.

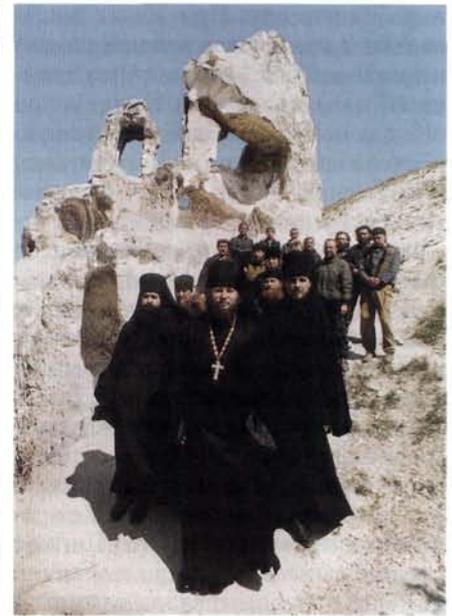
Братское кладбище располагалось выше мон-ря, близ пещерной ц. св. Иоанна Предтечи. Могилы первых насельников Дивных гор, в т. ч. легендарных иеромонахов Ксенофонта и Иоасафа, находились справа от входа в церковь, могилы преемников основателей мон-ря иеромонахов Макария, Серафима, архим. Николая — ниже, по краям бывш. Успенской ц. При входе в монастырскую трапезу был захоронен некий еп. Павел и «сотрудник его Василий». В нач. XX в. эти могилы оказались под соборной Успенской ц. По преданию, когда в нач. 50-х гг. XIX в. копали ров для устройства

Митрофаньева придела Успенского храма, было обнаружено нетленное тело епископа. Игумен Меркурий сообщил об этом Воронежскому архиеп. Антонию (Смирницкому). Распоряжением архиеп. Антония гроб с телом еп. Павла был закрыт и над ним устроен склеп. Могила настоятеля Д. м. игумен Меркурия (в схиме Марсалий) находилась в пещерной церкви слева от входа. В Дивах похоронены также миряне — благодетели мон-ря. В 2001 г., при проведении строительных работ, братия монастыря обнаружила многочисленные останки, которые по совершении литии были погребены рядом с Успенским храмом; начата подготовка к восстановлению братского кладбища.

1924–2007 гг. В 1924 г. Д. м. был закрыт, братия покинула обитель, в помещениях разместили дом отдыха, затем санаторий. Иконы были сожжены, утварь разворована, б-ка с архивом утоплена в Тихой Сосне. С 1936 г. был прекращен доступ в пещеры; в посл. решение было подтверждено Указом о запрещении несанкционированного посещения подземных полостей и рудников, шахт, пещер и каменоломен (1947) и Законом СССР о недрах (1949), к-рые регламентировали любительское «хождение под землю». В советский период комплекс наземных построек подвергся значительным изменениям и разрушениям.

В июле 2000 г. с участием специалистов ЦНПРМ, представителей Главного архитектурно-планировочного управления Воронежской обл. и Гос. инспекции охраны историко-культурного наследия проводилось комиссионное обследование объектов Д. м. с фотофиксацией элементов и частей памятников. В 1988 г. решением Воронежского облисполкома на территории Д. м. был создан филиал Воронежского обл. краеведческого музея — Историко-археологический музей-заповедник «Дивногорье».

В ответ на обращение митр. Воронежского и Липецкого *Методия (Немцова)* 28 мая 1997 г. комплекс Д. м. был передан Воронежской епархии, 25 дек. того же года решением Свящ. Синода РПЦ в мон-ре возобновилась монашеская жизнь. 25 окт. 1998 г. указом управляющего епархией (6 окт. 1999 синодальным решением) первым наместником стал игумен. (с 2005 архимандрит)



Братия и насельники
Дивногорского мон-ря.
Фотография. 2005 г.

Парфений (Шалатонов). С 18 мая 2004 г. решением главы администрации Воронежской обл. действует Совет по восстановлению Д. м., к-рый возглавляют губернатор области В. Г. Кулаков и митр. Воронежский и Борисоглебский *Сергий (Фомин)*.

К 2007 г. очищены от завалов и укреплены своды пещерного храма во имя св. Иоанна Предтечи в М. Дивах, в 1998–2004 гг. были восстановлены Успенский собор, трапезный корпус с ц. Сицилийской иконы Божией Матери, корпуса и кельи, построены хозяйственные помещения и электроцех, оборудованы двор для содержания скота и птицы, водоотводы для стока талых и ливневых вод была установлена дренажная система. В свободное от богослужений время братия (в 2006 — 10 насельников: архимандрит, иеромонах, монах, 2 инока, 5 послушников) несет послушания на строительных работах, в огороде (2 га), в подсобном хозяйстве, на сенокосе. В пользовании монастыря находится 37 га земли.

В Д. м. почитаются 2 списка с чудотворной Сицилийской иконы Божией Матери, а также ковчег с мощами святых. С сент. 2002 г. мон-рем издается газета «Дивногорье».

Д. м. находится на территории природного музея-заповедника «Дивногорье» (Управление культуры и туризма администрации Воронежской обл.). Здесь расположены памятники истории архитектуры фе-





дерального значения: пещерные церкви сер. XVII в. и единственные в регионе меловые столпы — останцы Дивы. Уникальные ландшафтные образования используются совместно с мон-рем. Доступ в пещеры ограничен, паломники посещают их в сопровождении братии или сотрудников музея, службы в пещерных храмах совершаются в дни церковных и престольных праздников.

Арх.: РГАДА. Ф. 210. Оп. 7а. Кн. 68. Л. 114–115; Оп. 12. Д. 921, 1068, 1260, 1323, 1327, 1345, 1518, 1560, 1698, 1837. Стб. 3. Л. 301–303; Стб. 126. Л. 97–98; РГИА. Ф. 796. Оп. 52. Д. 268; Оп. 98. Д. 196; Оп. 120. Д. 1454; Оп. 173. Д. 1080; Ф. 797. Оп. 2. Д. 5355; Оп. 30. Д. 5; Оп. 52. Д. 268; Ф. 834. Оп. 3. Д. 4036; ГАВО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 473, 482; Ф. Р–56. Оп. 1. Д. 166; Ф. Р–409 [Острогжский окружной отдел здравоохранения, 1928–1930 гг.]. Д. 48; Ф. Р–2392 [Воронежский террит. совет по управлению курортами центр. совета профсоюзов. 1939–1967 гг.]. Д. 1212; ЦДНИ ВО. Ф. 1. Д. 607. Л. 46; Ф. 3. Оп. 1. Д. 6369. Л. 15, 36; Ф. 5. Оп. 1. Д. 3610. Л. 78; Ф. 9353. Оп. 1. Д. 25444; Арх. Воронежского ЕУ. Годовые отчеты по Воронежской епархии за 1945, 1953, 1998–2003 гг. Ист.: ДАИ. Вып. 12. № 17; *Гмелин С.* Путешествие по России для исследования трех царств естества. СПб., 1771. С. 57–59; *Второв Н. И.* Древние грамоты и др. письменные памятники, касающиеся Воронежск. губ. и частью Азова. Воронеж, 1850. Т. 1. С. 46; Память воронежцу И. Северцеву об осмотре им описи повреждений, причиненных Семилукскому мон-рю осевшего земледу // Мат-лы для истории Воронежской и соседних губ. Воронеж, 1887. Т. 1: Воронежские акты. С. 300; *Вейнберг Л. Б.* Мат-лы по истории Воронежской и соседних губ. 1886. Вып. 8. № СССXXXI–II; 1888. Вып. 12. № 483; *Веневицинов М. А.* Из Воронежской летописи 1696 г. // Памятная кн. Воронежской губ. на 1896 г. Воронеж, 1896. Паг. 3. С. 1–25; Строительная книга Коротояка // Мат-лы для истории Воронежской и соседних губерний. Воронеж, 1889. Вып. 16: Акты XVII – XVIII вв. С. 1878–1893; Окладные книги Рязанской митрополии // Воронежская старина. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 127–132; *Правдин А. М.* Опись указам Свят. Синода, относящимся до Воронежской епархии, хранящимся в Воронежской духовной консистории, за 1743–1850 гг. // Там же. С. 357, 359, 361, 365; *он же.* Акты Дивногорского Успенского мон-ря // Там же. С. 57–90; Строительная книга г. Острогжска // Тр. Воронежской УАК. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 64–82; *Склобовский Д. Я.* Летопись г. Острогжска и 7-и церквей оной // Воронежская старина. 1902. Вып. 1. Отд. 2. С. 225–328; *Тевяшов В. Н.* Пещерные мон-ри Острогжского у. // Тр. Воронежской УАК. 1902. Вып. 1. С. 52–71; *Никольский П. В.* Мат-лы по истории монашества на Дону // Воронежская старина. 1903. Вып. 2. С. 68; 1904. Вып. 4. С. 177–231; Вып. 5. С. 6–20; *он же.* Переписные книги Воронежской епархии мон-рям // Там же. 1903. Вып. 2. С. 218, 220–221; *он же.* Успенский Дивногорский мон-рь: Ист. очерк. Воронеж, 1904; *он же.* Монашество на Дону // Воронежская старина. 1907. Вып. 6. С. 43–161; 1908. Вып. 7. С. 59–159; 1909. Вып. 8. С. 77–180; 1910. Вып. 9. С. 150–181; *Макаренко Н. Е.* Археологические исследования 1907–1909 гг. // Изв.

Имп. археол. комиссии. СПб., 1911. Вып. 43. С. 20; *Евгений (Болховитинов), митр.* Ист., геогр. и экономическое описание Воронежской губ., собр. из историй, арх. записок и сказаний // Воронежская старина. 1912. Вып. 11. Прил. С. 1–196; Воссоединение Украины с Россией: Док-ты и мат-лы. М., 1954. Т. 2. С. 226–228; АСЭИ. 1964. Т. 3. С. 341; Воронежский край с древнейших времен до кон. XVII в.: Док-ты и мат-лы по истории края / Сост.: В. П. Загоровский. Воронеж, 1976. С. 70–72, 145–146; Воронежский край в XVIII в.: Док-ты и мат-лы по истории края / Сост.: В. М. Проторчина. Воронеж, 1980. С. 52–54, 171; Пименово хождение в Царьград // Книга хождений. 1984. С. 110; *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 135, 137–139, 143, 146, 149. Лит.: *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого. М., 1788. Ч. 2. С. 55–56; *он же.* Дополнения к деяниям Петра Великого. М., 1796. Т. 17. С. 65–70; *Беляев И. Д.* О сторожевой станицейной и полевой службе на Польск. Украйне Московского гос-ва. М., 1846. С. 51; *Данилевский Г. П.* Дивногорск: (Очерк из путевых заметок) // ЖМНП. 1853. Ноябрь. Лит. приб. С. 6–18; А. М. Дивногорский мон-рь // Воронежские ГВ. 1862. № 4. С. 4–8; *он же.* Дивногорский Успенский мон-рь // Памятная кн. Воронежской губ. на 1863–1864 гг. Воронеж, 1864. С. 1–12; *Веселовский Г. М.* Город Острогжск (Воронежской губ.) и его уезд. Воронеж, 1867. С. 1–62; Краткие сведения о Дивногорском Успенском мон-ре. Воронеж, 1868; *Веселовский Г. М., Воскресенский Н. В.* Города Воронежской губ., их история и совр. состояние. Воронеж, 1876. С. 56–59; *Димитрий (Самбикин), архим.* Краткое сведение о Дивногорском Успенском мон-ре // Воронежские Ев. 1882. № 16. Приб. С. 511–559; *он же.* Указатель храмовых праздников Воронежской епархии. Воронеж, 1885–1886. Вып. 3–4. С. 10–22, 44–80, 123–140, 194–204; *Вейнберг Л. Б.* Воронежский край: Ист. очерк. Воронеж, 1885. Вып. 1. С. 12–14; *он же.* Пещерные памятники: Дивьи горы, Шатрище и Белогорье // *Он же.* Очерк замечательнейших древностей Воронежской губ. Воронеж, 1891. С. 41–54; *Баалей Д. И.* Очерки из истории колонизации степной окраины Московского гос-ва. М., 1887. С. 523; *он же.* Мат-лы для истории колонизации и быта Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губ. Х., 1890. Т. 2. С. 3, 387; *Заверев С. Е.* Следы христианства на Дону в домонг. период // Тр. 10-го Археол. съезда. М., 1899. Т. 1. С. 316–326; *Введенский С. Н.* Вопрос о разграничении Воронежской епархии от Рязанской при св. Митрофане // Воронежская старина. 1903. Вып. 3. С. 73–93; *он же.* Червленький Яр: (Церк.-ист. и геогр. этюд) // Там же. 1904. Вып. 5. С. 347–376; Журнал заседаний ВУАК, 15 мая 1902 г. // Тр. Воронежской УАК. 1904. Вып. 2. С. 40–43; *Прохоров Г.* Мат-лы по истории Воронежской епархии // Воронежская старина. 1908. Вып. 7. С. 5–44; 1909. Вып. 8. С. 53–71; [*Кременецкий А., свящ.*] Успенский Дивногорский мон-рь, находящийся в Воронежской губ., и его святая Сицилийская чудотворная икона Божией Матери. Воронеж, 1912; *Stratonov I.* Die Krim ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven // Kyrios. 1936. S. 381–395; *Богословский М. М.* Петр I: Мат-лы для биографии. М., 1940. Т. 1. С. 310; 1948. Т. 4. С. 45; *Ефименко П. П., Третьяков П. Н.* Древнерусские поселения на Дону. М.; Л., 1948; *Кوشелев В. И.* Схема расположения сторож и укреплений в Воронежском крае XVIII в. // Из истории Воронежской обл. Воронеж,

1954. С. 46–56; *Бакланова Н. А.* Описание рус. природы в Хождении митр. Пимена в Царьград в 1389 г. и отображение этого события в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI в. // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 122–128; *Каримов Г. А.* Крепости Коротожк и Острогжск в XVII в. // Воронежский край на юж. рубежах России (XVII–XVIII вв.): [Сб. ст.]. Воронеж, 1981. С. 20–41; *Загоровский В. П.* Общий очерк истории заселения и хозяйственного освоения юж. окраин России в эпоху зрелого феодализма (XVI – нач. XVIII в.) // История заселения и хозяйственного освоения Воронежского края в эпоху феодализма: [Сб. ст.]. Воронеж, 1987. С. 3–23; *он же.* История вхождения Центр. Черноземья в состав Российского гос-ва в XVI в. Воронеж, 1991. С. 40–42; *Плужников В. И.* Пещерные мон-ри на Дону и Осколе // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Города, ансамбли, зодчие. М., 1985. С. 93–115; *Гольянов Э. В.* Донские пещеры // Заповедные уголки Воронежской обл. Воронеж, 1983. С. 68–71; *Колганов Б. Н.* Роль мон-рей в заселении и хозяйственном освоении Воронежского у. в XVII в. // История заселения и хозяйственного освоения Воронежского края в эпоху феодализма. С. 34–45; *Комарова И. И.* Церковно-археол. учреждения и охрана памятников культуры в России кон. XIX – нач. XX в. // АЕ за 1990 г. М., 1992. С. 90–93; *Кригер Л. В., Панкратова Т. Н., Плужникова В. И.* Железнодорожная станция Дивногорье. Дивногорский Успенский муж. мон-рь // Мат-лы свода памятников истории и культуры РФ: Воронежская обл. М., 1993. Вып. 3. Ч. 2: Лискинский, Новохоперский р-ны. С. 39–53; *Панкратова Т. Н., Плужникова В. И.* Железнодорожная станция Дивногорье, урочище Шатрище. Шатрищский Преображенский мон-рь // Там же. С. 54–56; *они же.* Селявное: Комплекс пещерных сооружений, сер. XIX в. // Там же. С. 78–79; *Бережной А. В., Мильков Ф. Н., Михно В. Б.* Дивногорье: Природа и ландшафты. Воронеж, 1994; *Амелькин А. О.* Дивногорская обитель // Рус. провинция. Воронеж, 1995. Вып. 2. С. 136–152; *он же.* Древнейший мон-рь Воронежского края // Воронежский епарх. вестн. 1995. № 7/8. С. 40–45; № 9/12. С. 57–63; *он же.* Архитектурная история пещерных памятников Дивногорья // Археол. исслед. Выпущей пед. школы: Сб. науч. тр. Воронеж, 1996. С. 208–217; *Глазьев В. Н.* Еп. Митрофан Воронежский: К истории отношений светской и духовной властей в кон. XVII – нач. XVIII в. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. [Вып. 1]. С. 71–81; *он же.* Страницы ранней церк. и монастырской истории г. Воронежа и Воронежского у. // Там же. 2001. Вып. 2. С. 45–64; *Петрова Т.* Пещерные мон-ри как явление рус. духовной культуры // К Свету. 1998. № 17. С. 90–115; *Жиров С. С.* Колониционное значение мон-рей в освоении Курского края // Население и территория Центр. Черноземья и Запада России в прошлом и настоящем: Мат-лы VII науч. конф. по ист. демографии и ист. географии. Воронеж, 2000. С. 125–127; *Шевченко Ю. Ю.* Из истории христианских подземных сооружений Евразии // Боспорский феномен: Колонизация региона, формирование полисов, образование гос-ва: Мат-лы конф. СПб., 2001. Ч. 2. С. 275–278; *Стёткин В. В.* Пещера у с. Селявное – «Ухо» // Вестн. Воронежского отдела РГО. 2001. Вып. 2. Т. 2. С. 71–74; *он же.* Пещерные памятники Среднедонского р-на // Спелестологические исслед. М., 2004. Вып. 4: Культывые





пещеры Среднего Дона. С. 41–137; *Комолова Э. В.* Церковное развитие южнорус. региона в XVII в. // Из истории Воронежского края. Воронеж, 2002. № 10. С. 3–16; *Митрофан (Шкурин)*, иером. Архиеп. Антоний (Смирницкий) // Воронежские архипастыри. Воронеж, 2003. С. 79–90; *Сергий (Петров)*, архиеп. История Воронежской епархии от ее учреждения до наших дней. Ч. 1–4. С. 14, 245, 876 (Ркп.).

Игумен Митрофан (Шкурин)

ДИВОН [Дибон; евр. דִּבּוֹן, *dibôn*], моавитский город, принадлежавший до исхода израильтян из Египта аморрейскому царству со столицей в Есевоне (Числ 21. 26–30).

Израильтяне захватили Д. и прилегающую к нему территорию к северу от р. Арнон (Числ 21. 21–25, 31), к-рая была отдана в удел колелу Рувимову (Нав 13. 15–23), но в Числ 32. 34 сказано, что «построили сыны Гадовы Дивон и Атароф, и Ароер». Вытеснение коленом Гада представителей колена Рувимова подтверждается употреблением названия города как «Дивон-Гад» (Числ 33. 45), а также сообщением на стеле моавитского царя *Меши* (IX в. до Р. Х.): «Люди племени Гад жили в земле Атароф с прежних времен, и царь Израиля построил Атароф для себя» (строки 10–11; Атароф обычно идентифицируется с Хирбет-Атарузом, находившимся в 14 км к северо-востоку от Д.). Д. был расположен на важнейшем древнем караванном пути с севера на юг (на т. н. царской дороге — Числ. 20. 17; 21. 22), соединявшем Аравику с Дамаском.

Город был построен в 64 км южнее Аммана по дороге на Эль-Карак и в 4 км к северу от р. Арнон, на одном из 2 естественных холмов рядом с ныне существующей дер. Дибан, расположенной на др. холме, к западу от дороги. Холм на месте Д. отделен от окружающего его плато с запада, севера и северо-востока глубокими лощинами. На вост. стороне холма были найдены многочисленные развалины визант. и араб. периодов. Юж. сторона холма постепенно понижается и с 2 сторон защищена небольшими возвышениями (здесь в 1868 была найдена стела Меши).

Израильтяне служили Еггону, царю Моава, в течение 18 лет, пока не нашли избавление через судью *Аода* (Суд 3. 14–15); вполсл. Иеффай освободил землю к северу от Арнона от аммонитян (Суд 11. 4–12. 7). О моавитском господстве над Израилем

говорится и в 1 Цар 12. 9. Царь Саул вел войну против соседей, включая Моав, чтобы обезопасить свое новое царство (1 Цар 14. 47). В список захваченных царем Давидом у Моава земель входили территории к северу от р. Арнон (2 Цар 24. 5). В это время Д. находился в сфере влияния Израиля, однако, возможно, Моав смог вернуть под свой контроль территорию к северу от Арнона после смерти царя Соломона. Израильский царь Амврий, согласно сообщению стелы Меши, вел успешные боевые действия против Моава на севере от Арнона, овладел «всеми землями Медевы» и наложил на них суровую дань (4–5-я строки). После смерти царя Ахава Моав вновь обретает самостоятельность. Иорам, внук Амврия, Иосафат из Иудеи и его вассал, царь Эдома, начали совместную военную кампанию против Меши, однако действия их союзников не привели к завоеванию Моава. При Меши Д. становится столицей его царства; на юж. оконечности города, согласно надписи, является новый квартал (в тексте: *qrhh*; вероятное чтение — Кархо): «Я построил святилище Кемошу в Кархо» (строка 3); «Я построил Кархо, сады и стены акрополя. Я построил ворота, я построил башни, я построил дворец, я построил подпорные стены резервуара внутри города» (строки 21–24). Сама стела, по-видимому, была помещена в святилище Кемоша в Кархо.

В кон. IX в. арамейский царь Азатил захватил территории Израиля к востоку от Иордана вплоть до Арнона (4 Цар 10. 32–33), и Моав потерял часть своих земель. Упоминания в книгах пророков Д. (Ис 15. 2; Иер 48. 18) говорят о том, что к этому времени город еще оставался столицей царства. В проклятиях в адрес Моава (Ис 15–16; 25. 10–12; Иер 48; Иез 25. 8–11) есть название не только Д., но и др. городов к северу от Арнона. В период экспансии Ассирии и Вавилона в Сирию, Палестину и Заиорданье Моав присоединился к широкому восстанию против Вавилона и потерял независимость (вероятно, ок. 582). Больше Моав и Д. не занимали ведущих позиций в истории. Снова Д. возникает в письменных источниках как «большой город рядом с Арноном» только в IV в. по Р. Х. (*Euseb. Onomast.* 76. 18). Самое позднее упоминание встречается у араб. географа Якута

(1-я пол. XIII в.), который писал о дер. Дибан.

Раскопки города, необходимость к-рых определяла находка стелы Меши, провели *Американские школы исследований Востока* в 1950–1951 гг. под рук. Ф. В. Уиннетт; в 1952 г. работы возглавлял У. Рид, в 1952–1953 гг. — Д. Ташингем, в 1955, 1956 и 1965 гг. — У. Мортон. Раскопки на уровне материковой скалы смогли выявить слои раннего бронзового века (ок. 3300–2600 гг. до Р. Х.). Древнейшее поселение здесь возникло в 2800–2100 гг. до Р. Х. (возможно, к этому периоду относится постройка кирпичной оборонительной (?) стены толщиной 1,4 м). Следов пребывания людей в эпоху среднего и позднего бронзового века здесь не найдено, поселение вновь возникает уже в железном веке. Обнаружены главные ворота средней стадии железного века (ок. 900–600 гг. до Р. Х.). Ворота (к-рые, вероятно, ок. 850 г. до Р. Х. пострадали от пожара) были построены 2 стадии из камня и кирпича. Главное отличие Д. как архитектурно-археологического объекта эпохи Моавитского царства — городские оборонительные и др. общественные сооружения. Стены позднего железного века сохранились на высоту 3,5 м, но их ворота полностью перестроены в период Набатейского царства. Раскопки открыли на юж., юго-вост. и вост. границе участка (зап. часть не раскапывалась) массивные стены и мощную квадратную башню в юго-вост. части. Наиболее поздние кладки представляют стену из грубо отесанных блоков размером 1×0,5 м, к-рая поднимается над материковой скалой на 10 м. Вблизи стены открыты округлые, облицованные камнем и отштукатуренные зернохранилища (вероятно, IX в. до Р. Х.) и большое публичное здание, которое часто называют дворцом (42,9×21,1 м). Возможно, в его вост. части располагалось святилище (обнаружены части алтаря для воскурений и 2 статуэтки богинь плодородия). Это здание соотносили с дворцом и святилищем из надписи Меши (строки 3, 21), но в наст. время считается, что новый царский квартал располагался ниже по склону холма, где была обнаружена стела Меши.

С укреплением Набатейского царства Д. переживает новый расцвет. На вершине холма было выявлено много объектов, в частности, в юго-





вост. части был раскопан храм (19×28 м), близкий по архитектуре к храмам *Петры* (построен в нач. I в. по Р. Х., вероятно, был покинут в 106 г., когда Набатейское царство вошло в состав Римской империи). О рим. присутствии в Д. свидетельствуют находки неск. монет и 2 надписей. Одна (ок. 201), возможно, связана с установкой рим. военного поста для охраны главной дороги, пересекавшей провинцию, в др. упоминается о возведении в 245/6 г. башни (?), при этом назван неизвестный по др. источникам рим. правитель (Claudius Capitolinus). К этому периоду относится часть городской стены и комплекс купален (большой частью не раскопан), крытая сводчатая галерея с открытым двориком с вост. стороны, а также постройка неизвестного назначения на подиуме старого набатейского храма. Гробницы позднерим. периода говорят о присутствии в этом отдаленном регионе империи христиан, тем более что были обнаружены 2 церкви визант. времени (многочисленные руины визант. периода отмечены также на самом пике холма). Первые следы проникновения ислама в Д. датируются уже эпохой династии Омейядов (656–750) и Аббасидов (ок. 750–1258): найдены 2 сводчатые постройки, монеты и многочисленная керамика VIII–IX вв. Лит.: *Murphy R. E.* A Fragment of an Early Moabite Inscription from Dibon // *BASOR.* 1952. Vol. 125. P. 20–23; *Tushingham A. D.* An Inscription of the Roman Imperial Period from Dhiban // *Ibid.* 1955. Vol. 138. P. 98–104; *idem.* The Excavations at Dibon (Dhiban) in Moab 1952–1953 // *AASOR.* 1972. Vol. 40; *idem.* Dibon // *ABD.* Vol. 2. P. 194–197; *Morton W. H.* Dhiban // *RB.* 1957. Vol. 64. P. 221–223; *idem.* A Summary of the 1955, 1956 and 1965 Excavations at Dhiban // *Studies in the Mesha Inscription and Moab* / Ed. A. Dearman. Atlanta, 1989. P. 239–246; *Winnett F. V., Reed W. L.* The Excavations at Dibon (Dhiban) in Moab, 1950–51 a. 1952 // *AASOR.* 1964. Vol. 36–37; *Mussell M. L.* The Seal Impression from Dhiban // *Studies in the Mesha Inscription and Moab.* 1989. P. 247–251; *Hübner U.* Ein byzant. Brostempel aus Dibon // *ZDPV.* 1990. Bd. 106. S. 177–179.

Д. В. Черкашин

ДИВОТИНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ, Софийской епархии Болгарской Православной Церкви. Расположен на сев. склонах гор Люлин, близ г. Перник. Сведения по истории мон-ря очень скудны. Одно из преданий приписывает основание мон-ря болг. царю *Петру* (927–970). Согласно др. преданию, сложивше-

муся в османский период, Д. м. основали местные жители в благодарность за нахождение в 1046 г., в день 100-летия со дня смерти прп. Иоанна Рильского, на этом месте клада. В 1382 г. мон-рь сильно пострадал при завоевании Софии турками. В XV в. был обновлен.

Записи в поздних богослужебных книгах сохранили имена неск. настоятелей и нек-рые события из истории мон-ря. В 1581 г. игуменом был иером. Иеремия. В 1612 г. в мон-ре была написана икона Божией Матери, которая со временем стала почитаться как чудотворная. В 1743 г. игуменом стал поп Лазарь, духовником — иером. Мартиан. 12 нояб. 1763 г., при игумене иером. Иеремии, мастер Фома обновил монастырскую чешму (колодец). В 1769 г. духовниками в обители подвизались иером. Дамаскин и диак. Никодим. В 1778 г. игуменом был поп Илия, настоятелем — поп Мартин. В 1781 г., при игумене иером. Иеремии, к-рый снова управлял обителью, ктиторы Цвятко и Спас из с. Михайлова отремонтировали храм.

С нач. XIX в. и до 1820 г. поп Петр из г. Перник был игуменом в монастыре, в 1811 г. он совершил паломничество на Св. Гору и принес оттуда богослужебные книги. В 1-й пол. XIX в. в мон-ре действовала монашеская келейная школа. Больше 50 лет в Д. м. прожил мон. Кесарий, он пришел в мон-рь в 1780 г. еще ребенком, а в 1835 г. был уже игуменом и имел много учеников. При нем зажиточный крестьянин Тричко из Беренде передал мон-рю все состояние и прожил в нем 25 лет. В 1840–1841 гг. игуменом был свящ. Феодор из Софии. В 1872 г. настоятелем стал поп Михаил, иером. Феодосий и мон. Симеон окормляли братию как духовники. В этот период обитель имела 2 жилых корпуса по 7–8 комнат, 30 дка пахотных земель, лесные угодья, ок. 30 коров и сотню коз и овец. Последний раз мон-рь обновлялся в 1875 г., когда были построены 2 двухэтажных здания.

Со времени создания мон-ря богослужения в нем не прекращались и насельники не покидали обитель. Однонефная церковь (16×8 м), с апсидой, 2 конхами и куполом на высоком барабане, объявлена памятником культуры. В сент. 2004 г. церковь мон-ря была ограблена, украдены 3 иконы, в т. ч. образ, написанный

в 1790 г. В наст. время в мон-ре проживают 2 священнослужителя.

Лит.: *Маринов Д.* Дивотинский ман-р «Св. Троица» // *Народен страж.* София, 1930. Кн. 6. С. 10–11; 1931. Кн. 7. С. 10–11.

Хр. Темелски

ДИВША [Джипша], жен. мон-рь в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца Сремской епархии Сербской Православной Церкви. Находится на *Фрушка-Горе* вблизи с. Визич (Воеводина). По преданию, мон-рь в кон. XV в. основал св. деспот Иоанн Бранкович (см. ст. *Бранковичи*). Впервые упоминается в рукописи Четвероевангелия кон. XV — нач. XVI в., затем в тур. налоговой ведомости 1566/69 г. Вероятно, первоначальная церковь была деревянной, а храм из камня и кирпича был построен в XVI в. В XVII в. Д. не упоминается в источниках, что может говорить о запустении обители. В привилегии австр. имп. Иосифа I 1706 г. Д. названа подворьем мон-ря Кувеждин. В 1744 г. ктитор Петр Иванович из Нови-Сада обновил церковь. Возрождению мон-ря в 1741–1765 гг. способствовал пустынный Матей: на его средства были построены припрата церкви, звонница и братские корпуса. В этот период храм приобрел совр. вид: с запада к крестообразной основе примыкает звонница с часовней, освященной в честь Покрова Пресв. Богородицы. Иконостас вырезан из дерева в 1751 г. в Нови-Саде, иконы из иконостаса и 2 больших образа св. Иоанна Предтечи и св. Николая Чудотворца написал Теодор Гологлавац в 1754 г.

С 1913 г. мон-рь пустовал. В 1922 г. игум. Пантелеймон (*Лазич*) обновил мон-рь и открыл школу для детей. В 1923 г. Д. получила статус самостоятельного мон-ря, а в 1933 г. вновь была приписана к мон-рю Кувеждин и преобразована в жен. мон-рь. Перед началом второй мировой войны здесь проживало 5 монахинь.

В 1944 г. церковь сильно пострадала при взрыве, жилые корпуса были сожжены. В 70-х гг. XX в. была проведена реставрация обители, после к-рой в келейных корпусах был размещен детский дом отдыха. В 1980 г. здесь вновь появились монахини, в наст. время проживают 2 насельницы. Лит.: *Руварац Д.* Опис српских фрушкогорских ман-ра: 1753 г. Сремски Карловци, 1903. С. 187–201; *Мирковић Л.* Манастир Дивша. Београд, 1927; *Петковић С.* Манастири Кувеждин и Дивша у XVIII в. Нови Сад, 1937. С. 5–6; *он же.* Збирка рукописа ман-ра Кувеждина,



Дивше, Шишатовца и Грегетега. Београд, 1951; Лесек М. Иконе Теодора иконописца Гологлава у Музеју црквене уметности у Сремској Митровици // Грађа за проучавање споменика културе Војводине. Нови Сад, 1958. Бр. 2. С. 166–172; Матић В. Архитектура фрушкогорских ман-ра. Нови Сад, 1984. С. 197–205; Кулић Б. Инвентари фрушкогорских ман-ра Дивше и Јазка за 1845. и 1846. г. // Грађа за проучавање споменика културе Војводине. Нови Сад, 1990. Бр. 16. С. 91–105; Бакић С. Резултати архитектонских истраживања цркве св. Николе у ман-ру Ђипша // Там же. 1994. Бр. 17. С. 9–33; Петровић М. Црква ман-ра Дивша-Ђипша: Истраживања и њен првобитан план // Там же. С. 34–52.

С. Петковић

ДИГАМБАРЫ (джайн.) — см. в ст. *Джайнизм*.

ДИГЕСТЫ [лат. *digesta*, от лат. *digero* (*dis-gero*) — разделяю, распределяю, упорядочиваю, подробно излагаю], общее значение — деятельность или результат деятельности по распределению, упорядочению предварительно накопленного материала (см.: *Cicero*. *De orat.* I 186; *Suet.* *Caes.* 44; *Plin. Jun.* *Ep.* III 10. 3; IX 18. 2; *Quint.* *Inst. orat.* X 7. 30; *Macrob.* *Saturn. Praef.* 3 и др.); в юридической лит-ре — название обобщающих, упорядоченных сборников различного содержания, к-рые начиная с I в. создавали известные рим. юристы.

Первые Д. написал Алфен Вар (консул 39 г. до Р. Х.), обобщив в них ответы (*responsae*) своего учителя Сервия Сульпиция Руфа, касавшиеся гражданского права. Д. Квинта Сервилия Сцевола (II в. по Р. Х.) представляли собой сборник ответов на отдельные правовые вопросы по различным казусам. Д. Цельса Младшего (II в.) и Сальвия Юлиана (II в.) посвящены римскому праву в целом, как частному, так и публичному. Д. Марка Ульпия Марцелла (II в.) разъясняли источники рим. права. Наиболее известные и единственные сохранившиеся Д. составлены по указанию имп. Юстиниана I в сер. VI в. (см. «*Дигесты*» Юстиниана).

Признаки Д. как лит. жанра остаются предметом полемики. Одни ученые рассматривают их как полное систематизированное собрание сочинений одного или неск. авторов (Т. Моммзен, О. Карлова). Другие убеждены, что Д. юристов I в. до Р. Х.— I в. по Р. Х. были составлены позднее, чтобы выделить и упорядочить основные идеи и решения (Г. Пернице). Третьи отмечают, что как таковые Д.— это сборники Ауфи-

дия Намуза (I в. до Р. Х.) и Юстиниана, в то время как наиболее важные для истории рим. права Д. Цельса, Юлиана, Марцелла, Сцевола представляют собой авторские произведения — переработки собственного материала (П. Йорс). Возможно также, что главным критерием Д. является не характер текстов сборника, а сама его структура, упорядоченность материала. В этом смысле Д. предстают прежде всего как разделенная на части единая система или курс римского права. Сравнение сохранившихся фрагментов Д. классических юристов указывает на наличие в них некоего общего плана. Сначала материал излагается по порядку преторского эдикта, затем в определенной последовательности рассматриваются институты гражданского права, а также др. вопросы публичного права. Скорее всего после Цельса рим. юристы стали называть Д. произведения, в к-рых предполагалось изложить все позитивное право по определенной системе. Во II–III вв. такой подход применялся при написании не только Д., но и др. юридических сочинений (*quaestiones*, *responsae*, *sententiae*), исключая «Дигесты» Юстиниана.

Библиографию см. в ст. «*Дигесты*» Юстиниана.

Д. Ю. Полдников

«ДИГЕСТЫ» ЮСТИНИАНА [лат. *Digesta Iustiniani*; греч. Πανδέκτοι; Пандекты], наиболее известный и крупный сборник фрагментов произведений рим. юристов I–III вв. Составлен по указанию визант. имп. св. Юстиниана I в 530–533 гг. комиссией во главе с юристом Трибонианом из Каппадокии в рамках крупномасштабной реформы законодательства и юридического образования в Византии. «Д.» Ю. составляют 2-ю, наиболее объемную часть *Corpus juris civilis* (Свод гражданского права — под этим общим названием части юстиниановской кодификации были соединены в средние века начиная с XII в.) имп. Юстиниана I.

Составление «Д.» Ю. было обусловлено необходимостью упорядочить источники рим. права, произведения рим. юристов II–III вв. (*ius*) и имп. конституции (*leges*). Первые составляли обширный и неудобный в употреблении корпус лит-ры, которую не всегда понимали юристы,

судьи, гос. деятели поздней античности. Кроме того, с течением времени сочинения юристов II–III вв. постепенно становились «древним правом» (*ius vetus*), к-рое не отражало изменений в действующем праве.

По сравнению с имп. конституциями (с кон. III в. было составлено 3 кодекса: частные — *Codex Gregorianus* и *Codex Hermogenianus* и офиц.— Кодекс имп. Феодосия II Младшего (438)) упорядочение и обновление юридической лит-ры было менее успешным. В 321 г., чтобы облегчить работу с юридическими сочинениями, имп. равноап. *Константин I Великий* лишил силы замечания юристов Ульпиана и Павла к сочинениям Папиниана, который был признан величайшим авторитетом (CJ. 9. 51. 13 pr.). В 426 г. императоры Феодосий II и Валентиниан III издали конституцию (т. н. закон о цитировании — *Lex Allogatoria*: CTh. 1. 4. 3) об обязательности правовых позиций 5 корифеев рим. юриспруденции — Папиниана, Павла, Ульпиана, Гая и Модестина. В IV–V вв. появились небольшие частные сборники сочинений юристов (в т. ч. Сирийско-Римский судебник V в., *Fragmenta Vaticana* нач. V в., *Сентенции Павла*). Однако в целом задача по упорядочению и обновлению «древнего права» вплоть до составления «Д.» Ю. оставалась нерешенной.

Об истории составления «Д.» Ю. можно судить по 3 конституциям св. Юстиниана, названным по их первым словам: «*Deo auctore*» от 12 дек. 530 г. о начале работы над «Д.» Ю.; «*Tanta*» от 16 дек. 533 г. об обнаружении «Дигест»; «*Омнем*» также от 16 дек. 533 г. о реформе юридического образования. Первые 2 конституции включены в Кодекс Юстиниана (CJ. 1. 17). 2-я конституция была обнародована на лат. и греч. языках; оба варианта являлись офиц. документами, но греч. оценивается как более точный и потому считается первоначальным.

Скорее всего план упорядочить все действовавшее право в 3 томах — Кодексе, «Дигестах», «Институциях» — возник после составления 1-го варианта Кодекса (*Codex vetus*). Во всяком случае, Юстиниан излагает его не в конституциях 528 и 529 гг. («*Наес*» и «*Summa*»), а лишь в конституции 533 г. (*Tanta*. 12), т. е. после составления «Дигест» и «Институций».



Официально работа по составлению «Дигест» заняла 3 года. 15 дек. 530 г. Юстиниан поручил квестору священного дворца (*quaestor sacri palatii*) Трибониану, уже проявившему свой талант при составлении 1-го варианта Кодекса (*Deo auctore. 3*), выбрать «для совместного труда... как из числа наиболее красноречивых преподавателей права, так и из числа облаченных в тоги мужей высочайшего положения, наиболее сведущих в судопроизводстве», с тем чтобы комиссия под рук. Трибониана «собрала и отделила относящиеся к римскому праву книги древних мудрецов, которым священные принцепсы предоставляли власть составления и толкования законов (*ius respondendi. — Д. П.*)... дабы в собранном из всех них материале не было оставлено никаких по возможности повторений и противоречий» и устаревших правовых институтов, и «как этот материал будет собран... то нужно составить его в виде прекраснейшего труда... расположить все право в пятидесяти книгах и определенных титулах по образцу нашего Кодекса конституций, так и постоянного эдикта... чтобы ничто не было оставлено за пределами этого замечательного собрания» (*Deo auctore. 4–5*).

Помощниками Трибониана стали Константин, глава священного имп. фонда и магистр хранилища писем (*comes sacrarum largitionum, magister scrinii libellorum*), преподаватели права Феофил и Кратин из К-поля, Анатолий и Дороеф из Берита, а также 11 адвокатов, приписанных к префектуре Востока (*Tanta. 9*).

В окончательном виде результат работы комиссией из 17 компиляторов был опубликован 16 дек. 533 г. под заранее утвержденным двойным наименованием «Дигесты» и «Пандекты» (*Deo auctore. 12*) и вступил в силу 30 дек. 533 г. (*Tanta. 23*). Греч. название «Пандекты» (*πανδέκται* — все включающие) ранее применялось для обозначения сборников, аналогичных «Дигестам», составленных юристами Ульпианом, Модестином и др., но подчеркивало их обобщающий, а не упорядочивающий характер.

Деятельность комиссии Трибониана. Имп. Юстиниан называл проделанную работу «невозможной» (*opus desperatum — Deo auctore. 2*). Судя по времени издания имп. конституций, посвященных «Д.» Ю., ко-

миссия Трибониана завершила составление «Дигест» за 3 года. Точно не установлено, насколько реален был этот срок для работы комиссии и не была ли эта работа начата ранее 530 г. Из почти 3 млн прочитанных строк (*Оппем. 1; 2,4 млн*) в сборник вошло 150 тыс., т. е. $\frac{1}{20}$ часть «древнего права».

Об организации рабочего процесса в конституциях имп. Юстиниана нет данных. Вероятно, комиссия сразу же составила общий план деятельности (Ф. Блуме, П. Йорс, И. А. Покровский), возможно, даже жесткий график (А. М. Оноре). Полагаясь на опыт 4 профессоров права, компиляторы разделили всю известную юридическую лит-ру на 3 группы, или массы: комментарии на гражданское право, прежде всего комментарии Ульпиана, Помпония, Павла на сочинения Сабина (он первым получил *ius respondendi*), а также на сочинения Гая, Юлиана, Алфена, Флорентина, Марциана, Каллистрата, Нерация, Спеволы (масса Сабина состоит из ок. 576 книг и ок. 94 сочинений); комментарии на преторский эдикт, не включенные в предыдущую группу, в т. ч. дигесты Цельса, Марцелла, комментарии Павла, Помпония, Яволена, Ульпиана, работы Модестина и др. (масса эдикта включает ок. 579 книг и ок. 84 сочинений); произведения Папиниана и др. юристов по отдельным правовым вопросам (в массу Папиниана входит 292 книги и ок. 82 сочинений) (П. Крюгер, Блуме, Оноре). В 13 титулах «Дигест» имеются сочинения, не вошедшие в предыдущие массы. Возможно, комиссия получила их после начала работы. Эти сочинения принято относить к 4-й массе (т. н. *appendix* — ок. 122 книг Лабеола, Спеволы, Венулея). По мнению Блуме, возможно, эту группу разбирали те, кто работали с массой Папиниана. Такой взгляд на организацию работы подтверждается структурой большинства титулов (*SEPA* — по начальным буквам масс *Sabinus, edictum, Papinianus* и *appendix*). В нек-рых титулах имеется смещение данного порядка, в связи с чем гипотеза Блуме подвергается сомнениям (Д. Ослер).

Можно предположить, что после сбора материала в указанные массы компиляторы должны были разделиться на 3 рабочие группы — по числу выделенных масс (*appendix* отнесен к массе Папиниана). В против-

ном случае им вряд ли удалось бы обработать достаточное количество лит-ры, чтобы уложиться в срок. Первые 1,5 года каждая из групп должна была заниматься непосредственно чтением произведений, отбором необходимых фрагментов и их упорядочением по титулам. При этом устранялись выявленные повторы и противоречия. В оставшиеся 18 месяцев 3 рабочие группы, очевидно, вновь составили общую комиссию, которая объединила полученный материал в титулы и в книги, еще раз отслеживая и устраняя повторы и противоречия, при необходимости получая одобрение императора. В тот же период было изготовлено необходимое число копий «Дигест».

Огромный объем «Д.» Ю. дает повод некоторым исследователям утверждать, что компиляторы использовали некий готовый порядок фрагментов (Р. Эренцвейг) или составленный ранее обобщающий материал (напр., расширенные комментарии Ульпиана к Сабину), могли не полностью читать оригинальные сочинения или вовсе основывались на неизвестном теперь частном сборнике сочинений юристов, на своего рода «протодигестах». Однако эти гипотезы в целом не признаны научной традицией. В то же время трудно представить, чтобы компиляторы начали работу с чистого листа, хотя небольшие частные сборники IV–V вв. заметно уступают «Д.» Ю. по объему.

Не исключено, что члены комиссии неоднократно прибегали к помощи технического персонала, к-рый выполнял их указания по копированию необходимых фрагментов из сочинений в титулы нового сборника. Вероятно, входившие в комиссию адвокаты при объединении всех масс вновь исправили в тексте устаревшие нормы и термины «древнего права» (*Deo auctore. 10*). Сохранившиеся повторы и противоречия в тексте «Дигест», отсутствие ясного порядка в расположении фрагментов внутри титула, участившееся нарушение последовательности масс в последних 10 книгах указывают на поспешность в работе компиляторов.

Рукописи. Подлинная рукопись «Дигест» (офиц. текст), составленная, как полагают, для императора и утвержденная им в дек. 533 г., утрачена. «Дигесты» сохранились в неск. рукописях, между к-рыми имеются





расхождения. Наиболее древняя и надежная рукопись была создана в Риме ок. 600 г. греч. писцами, заново была обнаружена ок. 1075 г. в Амальфи (Юж. Италия), затем перевезена в Пизу, откуда в 1406 г. при захвате города флорентийцами вывезена во Флоренцию. Хранится в б-ке Лауренциана без специального шифра (репринтное изд.: *Iustiniani Augusti digestorum seu pandectarum Codex Florentinus olim Pisanus phototypice expressus. R., 1902–1910*). В лит-ре называется «*Littera Pisana*» или «*Littera Florentina*». В рукописи имеется до 14 лакун, восстановленных учеными по визант. законодательным сборникам, гл. обр. по «Василикам».

Структура. В соответствии с указанием имп. Юстиниана «Дигесты» состоят из 50 книг, сгруппированных в 7 частей (*partes*), что было связано с реформой программы юридического образования (Омнем. 2–5). Император уподобил эти части 7 планетам Солнечной системы (*Tanta. 1*). Названия частям даны по начальным словам 1-го титула книги, открывающей данную часть, и не отражают действительного содержания включенных в них книг (кроме 5-й части). Первые 5 частей, вероятно, восходят к структуре комментария Ульпиана на преторский эдикт.

1-я ч. «Начала» (*prōta*) включает с 1-й по 4-ю книгу; 2-я ч. «О судах» (*de iudiciis*) — с 5-й по 11-ю книгу; 3-я ч. «О вещах» (*de rebus*) — с 12-й по 19-ю книгу; 4-я ч. «Пуп, середина» (*umbilicus*) — с 20-й по 27-ю книгу; 5-я ч. «О завещаниях» (*de testamentis*) — с 28-й по 36-ю книгу; 6-я часть без названия — с 37-й по 44-ю книгу; 7-я часть без названия — с 45-й по 50-ю книгу (*Tanta. 2–8*).

Каждая книга разделена на титулы, титулы — на фрагменты (*leges*), длинные фрагменты — на параграфы. Неизвестно, почему в «Дигесты» включено именно 50 книг. Как правило, книги не имели наименования, но неофициально книги 47 и 48, посвященные преступлениям и наказаниям, назывались «страшными» (*libri terribiles*), книги 23, 26, 28, 30, с к-рых начиналось изложение 4 разделов гражданского права (о приданом, опеке, завещаниях и легатах), — «отдельными» (*libri singulares*).

Книги «Дигест» (кроме 30–32-й, составляющих один титул) по сложившейся в рим. юридической лит-ре традиции разделены на 429–432 ти-

тула (в рукописях их число различно), каждый со своим заглавием, нередко соответствующим рубрикам постоянного эдикта (125–138 гг.), что позволяет ориентироваться в обширном материале. Названия некоторых титулов «Дигест» и Кодекса совпадают.

Образующие титулы фрагменты (*leges*) представляют собой выдержки из сочинений рим. юристов. В знак уважения к ним (*Tanta. 10, 20*) в начале фрагмента приводится имя юриста и название его произведения (*inscriptio*).

Расположение фрагментов в титуле не подчинено четкой системе. Титул может включать от 1 (*Dig. 1. 10; Dig. 43. 31; Dig. 43. 28*, и др. т. н. *lex unica*) до 246 фрагментов (*Dig. 50. 16*), к-рые также разнятся по объему — от 6 (*Dig. 47. 9. 2*) до 17 тыс. знаков (*Dig. 38. 10. 10*). Всего в «Дигестах» ок. 9 тыс. фрагментов. Средневек. юристы (гlossаторы) разделили длинные фрагменты на параграфы, число к-рых достигает 53 (*Dig. 1. 2. 1*).

Содержание основано на традиц. рим. предствлении о разделении права на публичное и частное. Прежде всего «Дигесты» являются законодательным памятником частного права, регулировавшим интересы отдельных лиц и относившимся к лицам, вещам и искам (*Gai. Inst. 1. 8*). Лишь 1-я и последние 4 книги, входившие в «Д.» Ю., посвящены преимущественно публичному праву, к-рое определяло положение Римского гос-ва (*res publica*) и включало священнодействия, в т. ч. служение жрецов и магистратов (Ульпиан в 1-й кн. «Институций»; *Dig. 1. 1. 1. 2*). Основные публично-правовые нормы, связанные с деятельностью магистратов, иерархией должностных лиц, их полномочиями и отношениями друг с другом, действовавшие в эпоху имп. Юстиниана I, были собраны в Кодексе Юстиниана.

В еще большей степени материал «Д.» Ю. зависел не от названного институционного деления, а от рубрик вечного эдикта и 1-го Кодекса Юстиниана. Большинство титулов «Дигест» посвящено отдельным правовым вопросам, так что связь между ними выявляется лишь после обстоятельного знакомства с содержанием.

«Дигесты» открываются изложением основ рим. права (система, источники, лица, вещи — *Dig. 1. 1–8*),

его истории (*Dig. 1. 2*), а также титулами о праве рим. магистратов (*Dig. 1. 9–22*). Книги 2–4 целиком посвящены судопроизводству.

2-я часть содержит положения о вещных и смешанных исках (защита права собственности и прав на чужие вещи), расположенные по принципу от простых случаев к сложным случаям предъявления того или иного иска. В частности, кн. 5 посвящена истребованию наследства; кн. 6 — вещно-правовым искам; кн. 7 — узуфруктам; кн. 8 — сервитутам; кн. 9 — искам о причинении вреда; кн. 10 — разделу имущества; кн. 11 — искам к конкретному лицу о причинении вреда.

В 3-й части речи идет о не деликтных личных исках, гл. обр. кондикциях (книги 12–13), и об исках из важнейших консенсуальных договоров (книги 17–19).

Наиболее важная, 4-я часть включает книги 20–22 по обязательственному праву (договоры и связанные с ними личные иски), завершающие материал 3-й части «Дигесты»: кн. 20 — о залоге и ипотеке; кн. 21 — об эдильском эдикте, регулировавшем контракты купли-продажи; кн. 22 — об исчислении процентов (*Dig. 22. 1–2*) и о судебных доказательствах (*Dig. 22. 3–4*). В книгах 23–25 излагаются нормы брачного права, в книгах 26–27 — опеки и попечительства.

5-я часть целиком посвящена вопросам наследования по завещанию. Изложение наследственного права продолжается в книгах 37–38 (наследование по закону) 6-й части. Последующие книги этой части почти не связаны между собой: кн. 39 — о причинении ущерба или угрозе причинения ущерба (*Dig. 39. 1–4*) и о дарении (*Dig. 39. 5–6*), кн. 40 — о правах патронов и вольноотпущенников; в книгах 41–44 разбирается право собственности, владения, права на чужие вещи, защита прав посредством иска, преторского интердикта, эксцепции (встречного возражения); кн. 41 посвящена основам рим. вещного права; кн. 42 — о переходе права собственности; кн. 43 — о преторских интердиктах; кн. 44 — об эксцепции.

7-я, «новейшая» часть включает книги 45–46 о стипуляции, поручительстве, новации и прекращении обязательств; «страшные» книги 47–48 — о деликтах, преступлениях и наказаниях; кн. 49 — об апелляциях и кн. 50 — о муниципиях, деку-





рионах, повинностях, цензе и о значении юридических терминов.

Правовое положение Церкви. «Д.» Ю.— сборник правовых норм, выработанных теоретическим и судебным творчеством рим. юристов до признания христианства гос. религией, поэтому в них нет специальных норм церковного права и даже не встречается слово «Церковь» (ecclesia). Все специальные нормы относительно Церкви сосредоточены в Кодексе и новеллах имп. Юстиниана.

Тем не менее «Дигесты» регулировали имущественные права и обязанности Церкви, к-рая была признана юридическим лицом (CJ. 1. 2. 4, 14, 16, 19, 23 и др.), так же как права и обязанности проч. субъектов права. Это значение «Дигесты» сохраняли в Византии до кон. IX в., пока оставались действующим законом (см. ст. «Василики»), и приобрели его в Зап. Европе с XII в. как субсидиарный источник права.

Считается, что влияние христианства на рим. право проявилось в «Дигестах» в ссылках на *humanitas* в значениях «человеколюбие» (Dig. 3. 1. 1. 4; 11. 7. 14. 7; 48. 10. 31), «высшая справедливость» (Dig. 28. 2. 1. 13 pr.; 29. 2. 86 pr.; 40. 4. 4. 2; 49. 15. 12. 5), на *pietas* в значениях «благочестие, благоговение к Богу» (Dig. 36. 1. 78. 2; 32. 41 pr.), «милосердие» (Dig. 34. 1. 14. 1), а также «любовь родителей к детям, детей к родителям», «родственная любовь» (Dig. 37. 15. 10; Dig. 27. 10. 4; 48. 9. 5; 48. 5. 22. 4; 3. 5. 31. 6 и др.), на *paterna* или *materna verecundia, reverentia* в значениях «честь», «почтение, уважение к родителям» (Dig. 36. 1. 52; 39. 1. 31. 1; 48. 17. 14. 1).

Изменения в рим. семейном и наследственном праве (ослабление отцовской власти, расширение круга наследников, наследование по принципу кровного родства), происшедшие в поздней античности и отраженные в «Дигестах», также объясняют влиянием христианства.

Произведения античных юристов в «Д.» Ю. При составлении этого свода предполагалось использовать произведения только тех юристов, к-рым императоры предоставляли право давать офиц. консультации (*ius publice respondendi*; Dig. 1. 2. 2. 48–50; Gai. Inst. 1. 7) по адресованным императору запросам (*Deo auctore*. 4). Но желание составить более представительный сборник привело к тому, что *ius respondendi* было при-

знано за всеми юристами, к-рых упоминали 5 корифеев (Tanta. 20a), поэтому в перечень 40 юристов, цитируемых в «Дигестах» в хронологическом порядке, вошли: I в. до Р. Х.— Квинт Муций Сцевола, Элий Галл, Алфен Вар; I в. по Р. Х.— Антистий Лабейон, Прокул, Яволен Приск, Нераций Приск; II в.— Цельс, Юлиан, Помпоний, Абурий Валенс, Маврициан, Теренций Клеменс, Африкан, Венулей Сатурнин, Гай, Волузий Мециан, Марцелл, Таррунтен Патерн, Флорентин, Папирий Юст, Цервидий Сцевола; III в.— Папиниан, Клавдий Сатурнин, Каллистрат, Аррий Менаандр, Тертуллиан, Трифонин, Павел, Ульпиан, Марциан, Мацер, Лициний Руфин, Юлий Аквилу (Галл), Модестин, Лициний Руф, Фурий Ангиан, Рутилий Максим; IV в.— Гермогениан, Аркадий Харизий.

Еще 51 юрист III в. до Р. Х.— II в. по Р. Х. упоминается, но не цитируется (из III в. до Р. Х. 6 чел.; из II в. до Р. Х. 13 чел.; из I в. 27 чел.; из II в. 5 чел.).

Подавляющее большинство цитируемых в «Дигестах» фрагментов (72,6% текста) принадлежит Ульпиану (40%), Павлу (20%), Папиниану, Гаю и Модестину (12,6%). Кроме них часто используются тексты Сцеволы, Помпония, Юлиана, Марциана, Яволена, Африкана, Марцелла. На долю остальных 28 юристов приходится 8,4% цитат. Причина неравномерного цитирования скорее всего в том, что юристы III в. подводили итог работы своих предшественников. Последующее же развитие права отразилось в имп. конституциях.

Имп. Юстиниан сообщил, что члены комиссии просмотрели ок. 2 тыс. книг (античных свитков) юристов, своих предшественников. Составленный по его указанию перечень произведений и имен юристов (Tanta. 20; Index Florentinus) насчитывает 1505 книг. С учетом фактически использованных перечень можно расширить до 1625 книг. Имп. Юстиниан писал, что комиссия работала также со мн. др. неуказанными произведениями (Tanta. 17), но вряд ли их число превышало 300. Index Florentinus неточен: 29 фактически использованных работ в нем пропущено и, наоборот, включено 17 неиспользованных сочинений. Поэтому есть предположение, что перечень изначально служил для комиссии компиляторов рабочим каталогом.

Более точный список использованных сочинений составлен при подготовке критического издания «Дигест» (обозначается как *Bluhme/Krüger Ordo*).

Интерполяции, повторы и противоречия. Поскольку комиссия создавала действующий законодательный акт, компиляторам было позволено свободно обращаться с юридическими сочинениями, чтобы исправить отобранные фрагменты и неправильно написанное (*non recte scriptum*) в соответствии с «улучшениями», внесенными в действующее право имп. конституциями и судебной практикой. Для этих целей в состав комиссии были включены и практикующие адвокаты (*Deo auctore*. 7. 10; об исправлениях также см.: *Deo auctore*. 1; Tanta. 10). В конституции об обнародовании новых «Дигест» император заверял, что комиссия выполнила данные указания и внесла «неисчислимы» изменения (*multa et maxima*; Tanta. 10).

Изменения можно разделить на 3 группы: простые сокращения оригинальных фрагментов (пропуск деталей, обоснований позиций юристов), изменения текста по существу: вычеркивание старого текста (отдельных норм, наименований устаревших институтов, напр. *pehnum, manus, mancipium*) или вставка нового текста (новых норм, институтов, терминов), стилистические изменения (в т. ч. пояснения трудных мест). 2-я группа охватывает самые важные и наиболее трудно устанавливаемые интерполяции.

Кроме того, компиляторы зачастую работали с рукописями, содержащими ошибки переписчиков, дополнения или примечания (глоссы IV–V вв.), и, видимо, не обладали ни временем, ни навыками для реконструкции подлинного текста. Несмотря на немалое число интерполяций, их доля в общем объеме текста настолько ничтожна, что не дает основания ставить под сомнение подлинность «Д.» Ю. в целом.

Установление интерполяций важно для воссоздания как рим. права классического периода, так и визант. права IV–VI вв. Систематическое изучение интерполяций началось лишь в кон. XIX в. в связи с углубленным историческим исследованием рим. права и развитием методов текстологической критики.

К основным методам выявления интерполяций относятся сравнение





текста «Дигест» с сохранившимся текстом др. памятника, с текстом др. разделов СJS; выявление языка и стиля имп. канцелярии VI в. по тексту новелл и Кодекса (лексические особенности, грамматические предпочтения, ошибки в лат. языке, стиле, строе фразы); поиск очевидных и вероятных вставок, содержащих пояснения, дополнения, оценки сказанного; обнаружение ошибок юридического характера, недостаточного или нелогичного обоснования; установление факта замены древних институтов и терминологии современными. Несмотря на длительное изучение интерполяций, не всегда удается уверенно установить факт изменения фрагмента и еще реже — восстановить измененный текст. Большинство интерполяций остаются более или менее обоснованными предположениями.

Комиссии, несмотря на поставленную перед ней задачу (Deo auctore. 5; Tanta. 10, 20a), не удалось полностью устранить противоречия и избежать повторов в отобранных фрагментах. В «Дигестах» встречаются не только параллельные фрагменты (об одном и том же правовом вопросе), но и дословные повторения, а также противоречия, к-рые не удается устранить формально-логическим толкованием текста. Повторяющиеся друг друга фрагменты получили название «удвоенные» (leges geminatae), а имеющие противоречия — «антиномии». В средние века юристы называли непонятные фрагменты «проклятыми» (leges damnatae) или «крестом юрисконсультов» (сгх iurisconsultorum).

Издания «Д.» Ю. Вероятно, ок. 1070 г. в мон-ре Монте-Кассино (Италия) с «Littera Florentina» и некой неизвестной (возможно, полной) рукописи была изготовлена исправленная копия — т. н. Codex Secundus (S). На ее основе и путем сопоставления с др. источниками средневеков. болонские глоссаторы разработали критический текст «Дигест» («Littera Bononiensis», или «Vulgata»).

Текст, с к-рым работают исследователи, — результат сопоставления вышеназванных рукописей. Эта работа была начата еще в Болонье в кон. XI в., где «Дигесты» были поделены на 3 части, составившие первые 3 тома (volumina) Свода гражданского права: Digestum vetus (старые «Дигесты» — книги 1–24 до титула Dig. 24. 2); Infortiatum (титул

Dig. 24. 3 — кн. 38, в т. ч. Tres partes — 2-я ч. Infortiatum с последнего абзаца фрагмента Dig. 35. 2. 82, начинавшегося словами «Tres partes», и до конца кн. 38); Digestum novum (новые «Дигесты» — книги 39–50). Скорее всего болонское деление связано с тем, что сначала в Болонью попали начальные книги «Дигест» («старые»), затем завершающие («новые») и, наконец, 2 части центральных книг («Infortiatum», «Tres partes»). Возможно, данное деление закрепилось под влиянием переписчиков.

Во 2-й пол. XV в. появились печатные издания «Д.» Ю. вместе с др. частями СJS. Подобно рукописным копиям, они воспроизводили текст «Littera Bononiensis» вместе с глоссами и делили его на 3 тома (старые, средние и новые «Дигесты»). В 1525 г. вышло 1-е изд. свода без глосс, а в 1529 г. — 1-е отдельное изд. «Дигест» на основе «Littera Florentina», к-рое подготовил Г. Галоандер. В 1583 г. Готофред впервые издал все тома «Дигест» Юстиниановой кодификации под общим названием Corpus juris civilis. Лучшее на данный момент критическое изд. «Д.» Ю. подготовлено Т. Моммзенем на основе «Littera Florentina», с указанием интерполяций и различий с др. рукописями. В 1870–2001 гг. оно переиздавалось более 20 раз. «Д.» Ю. полностью переведены на основные европ. языки.

Оценка «Д.» Ю. Корпус задумывался и создавался как совершенный по содержанию храм рим. юстиции (Tanta. 20) и изначально имел значение законодательного и исторического документа. Имп. Юстиниан под угрозой привлечения к уголовной ответственности запретил комментировать «Дигесты» и снабжать их сокращениями (sigla) (Tanta. 21–22), к-рые могли бы внести в текст неясности. Но запрет не соблюдался (известны схолии Стефана и др.). В Византии «Д.» Ю. теоретически сохраняли силу закона до составления «Василик» (кон. IX в.). Однако к этому времени мн. положения либо устарели, либо были заменены последующими законами и не применялись на практике (особенно в области семейных, наследственных, земельных отношений; подробнее см. статьи *Византийская империя*, разд. «Право и Церковь»; *Номоканон XIV титулов*, «Эклога»).

В Зап. Европе «Д.» Ю. как часть визант. законодательства действо-

вали на территории Италии лишь в 554–568 гг., последнее упоминание содержится в письме 603 г. папы св. Григория Великого. После длительного периода забвения, когда европ. народы довольствовались небольшими сборниками рим. законов, в кон. XI в. «Дигесты» заново «открыли» и начали изучать в ун-тах, постепенно адаптировали к средневеков. условиям. Они стали субсидиарным источником права в Италии, Франции, Испании (на такой источник ссылались в случае пробела в законе или в праве), приобрели прямое действие в Римско-Германской (Свящ. Римской) империи и сохраняли это значение до кодификации национального права в XIX в.

Значение «Д.» Ю. для права Вост. Европы и России не столь очевидно. В России они никогда не действовали непосредственно, но влияние отдельных положений «Дигест» прослеживается через визант. каноническое право (см. ст. *Кормчая книга*). В нек-рых частях Российской империи действовали светские законодательные памятники, составленные под влиянием рим. права и, следов., «Д.» Ю. (напр., Шестикнижие Константина *Арменулу* в Бессарабии, Свод гражданских узаконений 1864 г. прибалтийских губерний, Гражданский кодекс Наполеона в Польше).

Более глубоким и продолжительным оказалось влияние «Д.» Ю. как исторического памятника. Для народов Востока и Запада они остаются главным источником изучения рим. права. В Византии имп. Юстиниан запретил обращаться непосредственно к произведениям рим. юристов, мн. из к-рых уже были утрачены, и сделал изучение «Дигест» основой юридического образования (Omnem. 2–5). В Зап. Европе благодаря изучению «Дигест» произошло возрождение юриспруденции (кон. XI в.), становление науки частного права и истории рим. права (XVI в.). В обработке нем. пандектной школы XIX в. «Дигесты» оказали влияние на российскую науку гражданского права 2-й пол. XIX — нач. XX в.

Изд.: Digesta Iustiniani Augusti / Rec. P. Krüger, Th. Mommsen. В., 1868–1870. 2 vol.; Рус. пер.: Дигесты Юстиниана / Пер.: И. С. Перетерский // Памятники римского права. М., 1997². С. 152–598; Дигесты Юстиниана / Под ред. Л. Л. Кофанова. М., 2002–2006. 8 т.

Лит.: Bluhme F. Die Ordnung der Fragmente in den Pandectentiteln: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Pandecten // ZfGRW. 1818/1820. Bd. 4. S. 257–472; Savigny F. C., von. Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter.





Hdb., 1834². Bd. 3. S. 422–486, 719–760; *Pernice H.* Miscellanea zu Rechtsgeschichte und Texteskritik. Prag, 1870; *Gradenwitz O.* «Per traditionem accipere» in den Pandekten // ZSRG.R. 1885. Bd. 6. S. 56–67; *idem.* Interpolationen in den Pandekten // Ibid. 1886. Bd. 7. H. 1. S. 45–84; *Karlowa O.* Römische Rechtsgeschichte. Lpz., 1885. Bd. 1; *Муромцев С. А.* Рецепция римского права на Западе. М., 1886; *Roby H. J.* Introduzione allo studio del Digesto Giustiniano. Firenze, 1887; *Kalb W.* Das Juristenlatein: Versuch einer Charakteristik auf Grundlage der Digesten. Nürnberg, 1888²; *idem.* Die Jagd nach Interpolationen in den Digesten. Nürnberg, 1897; *Conrat M.* Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im frühen Mittelalter. Lpz., 1891. S. 65–77; *Patetta F.* Sull'introduzione del Digesto a Bologna e sulla divisione bolognese in quattro parti // Rivista italiana scienze giuridiche. 1892. T. 14. P. 63–80; *Appleton Ch.-L.* Des interpolations dans les Pandectes et des méthodes propres a les découvrir. P., 1895; *Hofmann F.* Die Compilation der Digesten Justinians. Krit. Stud. W., 1900; *Брунс К., Лелель О.* Внешняя история римского права. М., 1904; *Jörs P.* Digesta // *Pauly, Wissowa.* Bd. 5. S. 484–543; *Mommsen Th.* Gesammelte Schriften. B., 1905. Bd. 2: Juristische Schriften; *Kumm T.* История источников римского права. СПб., 1908; *Синайский В. И.* История источников римского права. Варшава, 1911; *Krüger P.* Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts. Münch., 1912²; *Peters H.* Die oströmischen Digestenkommentare und die Entstehung der Digesten. Lpz., 1913; *Schulz F.* Einführung in das Studium der Digesten. Tüb., 1916; *Покровский И. А.* История римского права. Пг., 1918; *Ebrard F.* Das zeitliche Rangverhältnis der Konstitutionen de confirmatione Digestorum «Tanta» und «Dedeken» // ZSRG.R. 1919. Bd. 40. S. 113–135; *Krüger H.* Die Herstellung der Digesten Justinians und der Gang der Exzerption. Münster, 1922; *Rotondi G.* L'indice Fiorentino delle Pandette e l'ipotesi del Bluhme // *Idem.* Scritti Giuridici. Mil., 1922. Vol. 1. P. 298–339; *Genzmer E.* Die Justinianische Kodifikation und die Glossatoren // Atti del Congr. intern. di diritto romano. Pavia, 1934. Vol. 1. P. 347–430; *Naber J. Ch.* De Pandectarum codicibus Bononiensibus // Rivista di storia del diritto italiano. R., 1934. T. 7. P. 274–285; *Pringsheim F.* Die Entstehungszeit des Digestenplanes und die Rechtschulen // Atti del Congr. intern. di diritto romano. Vol. 1. P. 449–494; *Kübler B.* Kritische und exegetische Betrachtungen zu einigen Digestenstellen // ZSRG.R. 1939. Bd. 59. S. 569–581; 1940. Bd. 60. S. 230–233; *Aranjo-Ruiz V.* La compilazione giustiniana e i suoi commentatori bizantini // Scritti di diritto romano in onore di C. Ferrini. Mil., 1946. P. 81–117; *Ebrard F.* Quelques allusions faites a leurs prédécesseurs par les compilateurs de l'Empereur Justinien // Revue intern. des droits de l'antiquité. Brux., 1949. T. 2. P. 247–258; *Biondi B.* Il diritto romano cristiano. Mil., 1952–1954. 3 vol.; *Collinet P.* La genèse du Digeste, du Code et des Institutes de Justinien. P., 1952; *Kaser M.* Zum heutigen Stand der Interpolationenforschung // ZSRG.R. 1952. T. 69. P. 60–101; *Frezza P.* Istituti ellenistici nei testi del Corpus iuris civilis // Studi in onore di V. Arancio-Ruiz. Napoli, 1953. T. 4. P. 209–224; *Wenger L.* Die Quellen des römischen Rechts. W., 1953. S. 562–734; *Calasso F.* Medio evo del diritto. Mil., 1954. Vol. 1: Le fonti; *Петерский И. С.* Дигесты Юстиниана: Очерки по истории сост. и общая характеристика. М., 1956; *Steinwenter A.* Corpus iuris // RAC. 1957. Bd. 3. Lfg. 19. Col. 453–463;

Wieacker F. Textstufen klassischer Juristen. Gött., 1960; *idem.* Vom römischen Recht. Stuttg., 1961². S. 242–287; *idem.* Zur Technik der Kompilatoren // ZSRG.R. 1972. Bd. 89. S. 293–323; *Honoré A. M.* Textual Chains in the Digest // ZSRG.R. 1963. Bd. 80. S. 362–377; *idem.* The Editing of the Digest Titles // Ibid. 1973. Bd. 90. S. 262–304; *idem.* The Background to Justinian's Codification // Tulane Law Review. 1974. T. 48. P. 859–893; *idem.* Tribonian. L., 1978; *idem.* How Tribonian Organised the Compilation of Justinian's Digest // ZSRG.R. 2004. Bd. 121. S. 1–43; *idem.* Justinian's Digest: The Distribution of Authors and Works to the Three Committees // Roman Legal Tradition. 2006. Vol. 3. Pt. 1. P. 1–47; *Мурьянов М. Ф.* Пять рукописей Корпуса Юстиниана в собр. Ленинградского ун-та // ВВ. 1967. T. 27. С. 306–309; *Honoré A. M., Rodger A.* How the Digest Commissioners Worked // ZSRG.R. 1970. Bd. 87. S. 246–314; *Troje H. E.* Graeca leguntur. Köln; W., 1971; *Verrey O.* Leges geminatae a deux auteurs et compilation du Digeste. Lausanne, 1973; *Pieler P.* Byzantinische Rechtsliteratur // *Hunger.* Literatur. Bd. 2. S. 341–480; *Липшиц Е. Э.* Право и суд в Византии в IV–VIII вв. Л., 1979; Concordance to the Digest Jurists / Ed. A. M. Honoré, J. Menner. Oxf., 1980; *Waldstein W.* Tribonianus // ZSRG.R. 1980. Bd. 97. S. 232–255; *Pescani P.* Origine delle lezioni della «litera Florentina» // BIDR. 1982. T. 85. P. 205–282; *Cenderelli A.* Digesto e Predigesti: Riflessioni e ipotesi di ricerca. Mil., 1983; *Falchi G. L.* Sul possibile coordinamento tra le masse bluhmiane e le partes del Digest // Studia et documenta historiae iuris. R., 1983. T. 49. P. 51–90; *Osler D.* The Compilation of Justinian's Digest // ZSRG.R. 1985. Bd. 102. S. 129–184; *Mantovani D.* Digesto e masse bluhmiane. Mil., 1987; *Бартошек М.* Римское право: Понятия, термины, определения. М., 1989; *Kaiser W.* Digestenentstehung and Digestenüberlieferung // ZSRG.R. 1991. Bd. 108. S. 330–350; *Vincenti U.* Il valore dei precedenti giudiziali nella compilazione giustiniana. Padova, 1992; *Wallinga T.* Das Verhältnis der Konstitutionen Tanta und Dédoxev // Orbis Iuris Romani. 1998. T. 4. P. 228–240; *Weimar P.* Corpus juris civilis // LexMA. 1999. Bd. 3. Sp. 270–276; *Дождев Д. В.* Римское частное право. М., 1999²; *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001.

Д. Ю. Полдников

ДИГНА [лат. Digna] († 285–305), мц. (пам. зап. 11 авг.), пострадала в г. Тудер (совр. Тоди, Италия).

Житие Д. сохранилось в виде литургических чтений, восходящих к XIV в., к-рые основаны на более ранних источниках. Д. жила в Тудере на рубеже III и IV вв. и вела аскетическую жизнь. Во времена гонения на христиан при имп. Диоклетиане (пик гонения пришелся на 303–304) мученица, спасаясь от преследований, бежала из города и поселилась в глухой местности. Там Д. скончалась от болезней и непосильных трудов. В 1301 г., при еп. Тоди Никколо Армато, мощи мученицы были перенесены в ц. св. Фортуната в Тоди. Мощи Д. были признаны подлин-

ными после их освидетельствования (канонической рекогниции) еп. Тоди Луиджи Заффарини (1923). Изображение Д. в числе др. местных святых находится на деревянном кресте из ц. св. Фортуната (XIV в.). Имя мученицы упоминается в литаниях, утвержденных в 1630 г. В статутах коммуны Тоди (1335) день памяти Д. указан как один из важнейших общегородских праздников.

Ист.: Officium proprium Sanctorum Ecclesiae Tudertinae et dioceses eiusdem / Ex. A. Caesii ep. Tudertini Decreto. R., 1606. P. 101–102; ActaSS. Aug. T. 2. P. 633.

Лит.: *Leoni L.* Cronaca dei vescovi di Todi. Todi, 1889. P. 71, 164; *Pericoli M.* Degna // BiblSS. Vol. 4. Col. 530–531.

Д. В. Зайцев

ДИГНАГА [санскр. dignāga], виднейший представитель буддийского идеализма *йогачары* (виджнянавада), основатель школы буддийской эпистемологии и логики. Его деятельность относится, по совр. датировкам, к нач. VI в.

Род. близ г. Канчи (Канчипурам) в Юж. Индии, принадлежал вначале к «неортодоксальному» буддийскому течению ватсипутриев, затем отказался от их учения. Изучал в буддийском мон-ре Наланда (Сев.-Вост. Индия) виджнянаваду, последние годы провел как отшельник в лесу на территории совр. шт. Орисса. Большинство приписываемых Д. сочинений сохранилось только в кит. и тибет. переводах.

В «Аламбанапарикше» (Исследование объекта познания) Д. развивает положения Васубандху (IV–V вв.), доказывавшего, что объект познания не может принадлежать внешнему для него миру, будь этим объектом атом (*дхарма*) или агрегат атомов. Новизна аргументации Д. состояла в том, что он ввел 2 критерия, к-рым должен отвечать объект познания: быть причиной познания и обладать той же формой, к-рая проявляется в познании. Внешний объект, обладающий «массивной формой», этим условиям не соответствует, а потому может существовать только «объект, являющийся в познании».

«Праманасамуччая» (Конспект по источникам знания) — основная «монография» Д. по эпистемологии и логике в 6 главах. В 1-й гл. проводится радикальное различие между восприятием, фиксирующим только «мгновенно-частное» и лишенным к.-л. мыслительных конструкций, и





умозаключением, через к-рое постигаются только универсалии вслед. деятельности конструирующего воображения, реализующегося уже в номинации объектов. В главах 2–4 Д. показывает основные различия между собственно умозаключением как «выводом-для-себя» и силлогистическими пропозициями как «выводом-для-других»: в 1-м случае имеет место приобретение нового знания, во 2-м — лишь его экспозиция. Им выявляются 3 характеристики среднего термина и выделяются 9 возможных реляций между доказательством и доказываемым положением (колесо аргументов). Здесь же устанавливается форма 3-членного силлогизма, призванная заменить традиц. 5-членный. Значение этой реформы — в попытке трансформации логики как средства рациональной риторической аргументации (в каком виде она развивалась в брахманистской школе *ньяя*) в науку о доказательстве чисто дедуктивного типа. В гл. 5 развивается буддийская доктрина «отличения от другого»: слово обозначает не внешний объект (к-рый Д. отрицается), но только отличие от др. референций (слово «корова» означает не известное животное, а отрицание класса «не-коров»). Гл. 6 посвящена псевдоответам как некорректным силлогизмам.

Учебник «Ньяямукха» (Введение в логику) и соч. «Хетучакранирняя» (Установление колеса аргументов) также пользовались известностью. Д. приписывается и научно построенное сжатое стихотворное изложение учения махаянской религиозно-философской лит-ры «Праджняпарамитадартха», в котором раскрывается учение о пустотности сущего (шуньявада). Так, комментируя речение «Я не вижу *бодхисаттву*», Д. говорит об отрицании субъекта восприятия вещей. Поскольку объекты, внешние по отношению к сознанию, не существуют, не существуют также тела, в которых они, как предполагается, находятся, мир, в котором они имеют «опору», и еще 32 знака «великого мужа»; и, когда кто-то постигает это, его индивидуальность становится для него фантомом. Когда *Будда* говорит, что живые существа не рождаются и не исчезают, он подразумевает, что и индивиды, и сама реинкарнация «пустотны», лишены «собственной природы», но то же

самое относится и к дхармам-атомам, не говоря уже о «персоне» (см. *Пудгала*). Когда же утверждается, что нет ни роста, ни убыли как «чистых», так и «нечистых» дхарм, отрицается существование благих дхарм, из чего следует, что благие действия также «пустотны», равно как и возможность достичь через них «освобождения» (статьи 8–18). Завершается трактат акцентированием нормативной махаянской идеи о том, что познание конечной истины предполагает осознание того, что именам, к-рые мы привыкли употреблять, не соответствуют реальные объекты. Таков смысл речения бодхисаттвы Субхути «Я не нахожу никакого имени для бодхисаттвы» (статьи 51–54).

Основным продолжателем Д. был *Дхармакирти* (VII в.), автор 7 логико-эпистемологических сочинений, в т. ч. «Праманаварттики» — комментария на «Праманасамуччаю». Д. оказал влияние на воззрения Прашастапады, философа школы *вайшешика*. С Д. полемизировали представители школ *ньяя* и *миманса*, приверженцы *джайнизма* и буддийского течения *мадхьямика* (в частности, Чандракирти).

Лит.: *Frauwallner E.* Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1959. Bd. 3. S. 83–164; *Щербатской Ф. И.* Избр. труды по буддизму. М., 1988; *он же.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1995. 2 ч.; *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A. D.* / Ed. K. H. Potter. Delhi, 2003. (Encyclopedia of Indian Philosophies; 9).

В. К. Шохин

ДИГНА [лат. Digna] **И МЕРИТА** [Эмерита; лат. Merita, Emerita], мученицы (пам. зап. 22 сент.; в Брешии — 17 июня), пострадали в Риме при имп. *Валериане* (253–260).

«Страсти» мучениц составлены в X в. рим. пресв. Бенедиктом по просьбе клириков ц. св. Маркелла. Агиограф ошибочно счел рим. мучениц сподвижницами св. *Афры*, пострадавшей в г. Августа Винделиков (совр. Аугсбург, Германия) при имп. *Диоклетиане* (284–305). Противоречие в сочинении Бенедикта было замечено уже средневек. составителями литургических чтений в честь мучениц.

Согласно «Страстям», Д. и М. были сестрами и вели целомудренную жизнь. Схваченные во время гонения, они предстали перед рим. судьей Гаем, к-рый требовал принести

жертву языческим богам. После отказа мучениц судья приказал бичевать их, но у палача отнялась рука. Судья счел это следствием магии, но сам палач уверовал во Христа. Гай велел арестовать его, а мучениц бить палками. Им показали изображение языческого бога Юпитера и приказали поклониться идолу. Однако мученицы плюнули в лицо статуе, и она тут же рассыпалась. Мучениц подвесили за волосы и стали жечь их огнем, от этих мучений Д. и М. скончались. Их тела было велено бросить без погребения на Остийской дороге. Ночью христиане забрали тела мучениц и положили в катакомбах Коммодиллы (впосл. катакомбы Феликса и Адавкта). По словам Бенедикта, многие из присутствовавших при страданиях Д. и М. уверовали во Христа.

К сочинению Бенедикт присоединил рассказ об обретении мощей мучениц при папе Римском *Льве IV* (847–855) и их перенесении в ц. св. Маркелла. В портике храма был устроен алтарь в честь Д. и М.

Сохранились и более древние свидетельства почитания Д. и М., напр. надпись в катакомбах Коммодиллы о приготовлении захоронения «возле госпожи Мериты» (ante domna Merita), которая относится к 426 г. В катакомбах есть изображение М. в позе оранты (VI в.). В VII в. катакомбы Коммодиллы иногда назывались также катакомбами Мериты (Айнзидельнский итинерарий).

Несмотря на устоявшееся почитание Д. и М., день памяти мучениц отсутствует в древнем рим. календаре (Depositio Martyrum) и в ранних версиях Мартиролога блж. Иеронима; появляется лишь в поздних добавлениях к месяцесловам Флора, Адона и Узуарда под 22 или 23 сент. Цезарь *Бароний* выбрал для Римского Мартиролога 1-ю дату.

В 970 г. Теодорих I, еп. г. Мец в Лотарингии, получил в подарок часть мощей мучениц. Вскоре после этого в Меце было составлено легендарное Сказание о мученичестве Д. и М. на основе др. подобных произведений (напр., актов мц. Сусанны). В нем говорится, что некий знатный человек по имени Аврелиан решил жениться на М., не зная, что она христианка и посвященная Богу дева. В качестве свахи он послал к ней Д., однако М. обратила ее ко Христу. Узнав об этом, Аврелиан передал обеих судье.





Почитание Д. и М. известно также в Брешии (Италия), где они слились в одну личность с двойным именем Дigna-Мерита. Согласно Брешианскому месяцеслову 1665 г., мученицы пострадали при имп. Адриане (117–138) и были похоронены в Брешии. Вероятно, в VIII в. часть мощей Д. и М. была перенесена из Рима в Брешию.

В г. Динь (Франция) Д. особо почитается в результате случайного совпадения имени мученицы с названием города (не ранее XIV в.).
Ист.: ActaSS. Iun. T. 3. P. 284; Sept. T. 6. P. 302–308.

Лит.: BHL, N 2160–2163; *Delehaye H.* Les Saints du Cimetière de Commodille // AnBoll. 1897. Vol. 16. P. 30–43.

Д. В. Зайцев

«DIGNITÁTIS HUMÁNAE»

[лат.— Достоинство человеческой (личности)], декларация *Ватиканского II Собора* о религ. свободе, т. е. о праве личности и объединений на общественную и гражданскую свободу в вопросах религии; принята на 4-й сессии Собора и утверждена папой Римским *Павлом VI* 7 дек. 1965 г.

История составления. В период подготовки Собора проблемы религ. свободы, взаимоотношений Римско-католической Церкви и гос-ва и отношений католич. гос-в к др. конфессиям и религиям были затронуты в 2 проектах документов. В проекте конституции «О Церкви», подготовленном богословской комиссией под рук. кард. Альфредо *Оттавиани*, содержалась гл. «Отношения между Церковью и государством и религиозная терпимость», в к-рой отражалась традиц. позиция католич. Церкви (гос-во не должно быть нейтральным в религ. сфере; гражданская власть обязана обеспечивать свободное исповедание гражданами католич. веры и умерять публичные проявления др. культов в той мере, в какой они, по определению католич. Церкви, «подвергают опасности вечное спасение граждан»). Одновременно в Секретариате по содействию христ. единству (далее: СХЕ) под рук. кард. *Августина Беа* с кон. 1960 г. готовился документ о религ. свободе, т. к. представители *Всемирного Совета Церквей* требовали от Римско-католической Церкви четкой позиции по этому вопросу для развития экуменического диалога. В авг. 1961 г. разработанный СХЕ и составленный Брюггским еп. *Эмилем Жозефом де Смед-*

том проект конституции «О религиозной свободе», признававшей право каждого человека на свободу совести и обязанность гос-ва по ее защите, был направлен в Центральную подготовительную комиссию Собора.

В июне 1962 г. проекты богословской комиссии и СХЕ были одновременно рассмотрены на заседании Центральной подготовительной комиссии, во время к-рого произошло столкновение мнений кардиналов *А. Оттавиани* и *А. Беа*. По решению папы Римского *Иоанна XXIII* противоречия между 2 документами должна была разрешить смешанная комиссия, однако она так и не приступила к созданию единого текста. После окончания 1-й сессии Собора в апр. 1963 г. СХЕ был составлен новый проект документа, к-рый представлял достоинство человеческой личности как общее основание религ. свободы и права человека исповедовать ту религию, какую принимает его совесть. Летом того же года по настоянию богословской комиссии вопрос о религ. свободе был исключен из списка тем, предназначенных для обсуждения на следующей сессии; тем не менее в июле СХЕ удалось добиться внесения подготовленного им текста (*textus prior*) в проект документа «Об экуменизме».

В нач. 2-й сессии в сент. 1963 г. амер. епископы во главе с кард. *Фрэнсисом Спеллманом* потребовали от Генерального секретариата Собора поставить вопрос о религ. свободе в список тем для обсуждения и принять за основу текст СХЕ. Под их давлением папа Павел VI дал указание кард. *А. Оттавиани* и богословской комиссии вынести окончательное решение по документу о религ. свободе. Несмотря на серьезные разногласия среди членов комиссии, 11 нояб. большинством голосов текст о религ. свободе, являвшийся 5-й гл. проекта «Об экуменизме», был одобрен для рассмотрения и 19 нояб. представлен участникам Собора еп. *Э. Ж. де Смедтом*. Из-за развернувшихся дискуссий по проекту «Об экуменизме» тема религ. свободы затрагивалась лишь в ряде выступлений, а сам текст 5-й гл. не был принят к обсуждению.

К весне 1964 г. в СХЕ поступило 380 письменных замечаний и поправок участников Собора по содержанию 5-й гл., мн. из к-рых указывали на ее противоречие традиц. учению католич. Церкви о ее месте в гражд-

данском обществе, на отсутствие четкого определения свободы, достоинства личности и границ призыва в религ. вопросах. В ряде отзывов предлагалось основывать религ. свободу не на достоинстве или правах человека, а на идее независимости религ. сферы от гос. власти. По представлению кард. *Ф. Спеллмана* с этого периода к работе над документом был привлечен амер. теолог-иезуит *Дж. К. Мюррей*, к-рому с 1954 г. Верховная конгрегация *Sanctum Officium* запрещала публиковать статьи и исследования о религ. свободе по причине его склонности к либерализму. В апр. 1964 г. папа Павел VI согласился с предложением координационной комиссии преобразовать 5-ю гл. в отдельную декларацию, исправленный текст к-рой был разослан 27 апр. 1964 г. всем участникам Собора.

Дискуссии по проекту декларации на 3-й сессии (23–25 сент. 1964) выявили устойчивую оппозицию этому документу со стороны консервативной части Собора, представленной мн. членами Римской курии, группой соборных «интегрисов» «*Societas Internationalis Patrum*», а также большинством епископов Испании и Италии, негативно оценивавших провозглашение равенства в гражданских правах католич. Церкви и др. религ. общин в католич. странах. Открытую поддержку декларации выразили большинство амер. и герм. епископов (что объясняется многоконфессиональностью их стран), франц. епископы, теологи-консультанты «прогрессистского» направления. Несмотря на серьезную критику, доходившую до требований полного отказа от декларации, СХЕ продолжил под рук. еп. *Э. Ж. де Смедта* дальнейшую доработку текста, в к-рой вместе с *Мюрреем* приняли активное участие теолог-доминиканец *Ив Конгар*, секретарь СХЕ *Йоханнес Виллебрандс*, теологи *П. Паван* и *Ж. Амер*.

9 окт. 1964 г. неск. куриальных кардиналов, поддержанных личным папским теологом еп. *Карло Коломбо*, добились от папы Павла VI решения организовать для переработки декларации специальную комиссию, в состав к-рой были включены главные критики текста из числа соборных консерваторов, в т. ч. кард. *Майкл Браун*, лидер «интегрисов» архиеп. *Марсель Лефевр* и генеральный настоятель доминиканцев





А. Фернандес. Известие об этом вызвало протест со стороны 17 кардиналов-«прогрессистов», они добились от папы исключения «интегрисов» из состава комиссии и оставления работы над текстом в ведении СХЕ. 27 окт. специальная комиссия одобрила новый вариант проекта декларации (*textus emendatus*), который 9 нояб. рассмотрела и утвердила богословская комиссия Собора. 17 нояб. он был роздан участникам Собора вместе с извещением, что его обсуждение и голосование по принятию «в целом» состоятся 19 нояб. Однако 18 нояб. «интегрисы» передали в президиум Собора петицию с подписями более 200 епископов, требовавшую отмены голосования по тексту из-за краткости времени, данного на ознакомление с ним. Вопреки протесту ок. 1 тыс. епископов, желавших обсудить проект до конца 3-й сессии, папа согласился снять его с голосования.

В нач. 1965 г. СХЕ принял предложенный еп. К. Коломбо новый план документа, доработка к-рого с учетом присылаемых замечаний продолжалась под общей редакцией Мюррея. Одобренный в нач. мая кординационной комиссией очередной вариант текста декларации (*textus reemendatus*) в июне того же года был отослан участникам Собора вместе с пространными комментариями. Текст, излагавший богословскую трактовку религ. свободы и ее взаимосвязи с достоинством личности и свободой совести человека, был соотнесен с готовившимся в то же время текстом проекта пастырской конституции о Церкви в совр. мире (см. ст. *Gaudium et spes*), также затрагивавшим эти вопросы.

Критика проекта декларации во время его 1-го обсуждения на 4-й сессии (15–21 сент. 1965) продолжала сводиться к расплывчатости употребляемых в нем формулировок и понятий, а также к указаниям на противоречие основной идеи текста традиц. социальному учению Римских пап XIX и XX вв. 18 сент. «интегрисы» подали петицию с подписями более 100 епископов, просивших дать им возможность составить документ, отражающий их понимание религ. свободы, отменив голосование по проекту, но 21 сент. с одобрения папы Павла VI дискуссии были прекращены, и общим голосованием (1997 голосов против 224) предложенный текст был принят как

основа для составления окончательного варианта декларации. Из-за болезни Мюррей не смог продолжить доработку проекта с учетом сотен предложений и замечаний соборных участников, и общую редакцию текста возглавил И. Конгар. В качестве компромисса с консервативным меньшинством в 5-й редакции проекта (*textus recognitus*) были помещены указания на католич. Церковь как на хранительницу истинной религии, к-рую все люди обязаны искать и принять; тем не менее новая версия декларации, представленная Собору 25 окт., получила большое количество письменных замечаний и 27 окт. была отправлена для корректировки в СХЕ.

17 нояб. 6-й вариант декларации (*textus denuo recognitus*) был вынесен на соборное обсуждение. Ввиду непрекращающейся полемики по документу папа Павел VI распорядился добавить в преамбулу декларации фразу о сохранении «в неприкосновенности традиционного католического учения о нравственных обязанностях людей и сообществ по отношению к истинной религии и единой Церкви Христовой». 19 нояб. общее голосование приняло документ «в целом» (1954 голоса против 249), хотя число голосовавших против «интегрисов», заявивших о несоответствии этой фразы общему содержанию документа, продолжало оставаться значительным. Пытаясь снизить количество отрицательных голосов при финальном голосовании, в нач. дек. папа сообщил участникам Собора о своем одобрении декларации и желании ее принятия. 7 дек. состоялось последнее голосование по декларации (2308 голосов против 70) и ее провозглашение под офиц. названием «Dignitatis humanae» (DH).

Содержание. Согласно трактовке католич. теологов (Vatican II: *La libertà religiosa*. Р., 1967), формат декларации предполагает наличие в ней вероучительных положений, принимаемых Римско-католической Церковью (прежде всего это относится к преамбуле), однако основное ее содержание обращено не только к католикам, но и ко всему прочему человечеству.

В преамбуле утверждается истинность католич. Церкви (DH. 1), но, так же как и в конституции о Церкви «Lumen Gentium» (LG), отсутствует утверждение ее единственности (ср.: LG. 8).

В 1-й ч. декларации излагается общее (рациональное) обоснование религ. свободы, право человека на к-рую признано Собором (DH. 2). Эта свобода, заключающаяся в отсутствии к.-л. принуждения в религ. сфере со стороны власти, социальных групп или отдельных лиц, основана на достоинстве человеческой личности, т. е. заложена в самой природе человека. Человек не только вправе придерживаться уже принятых им религ. убеждений, но и может и даже обязан «искать истину в религиозных вопросах, чтобы составить себе верное и истинное суждение для совести», осуществляя поиск свободным исследованием, учительством или наставлением, общением и диалогом (DH. 3). Важнейшее место в поиске человеком истины занимает его совесть, к-рой он «воспринимает и признает веления Божественного закона» — высшей нормы человеческой жизни. Человек обязан «верно следовать своей совести во всех своих поступках, чтобы достичь Бога», и человеку нельзя препятствовать действовать по совести, особенно в религ. области, подразумевающей «внутренние добровольные и свободные акты, которыми человек направляет себя к Богу» (*Ibidem*). В DH не раскрывается предлагаемое учение о достоинстве человеческой личности и совести, т. к. его вероучительное изложение приводится в соответствующих разделах пастырской конституции о Церкви в совр. мире *Gaudium et spes* (GS. 12–17), принятой на Соборе одновременно с декларацией.

Право человека на религ. свободу в равной степени признается и за религ. общинами, существование которых необходимо в силу социальной природы как человека, так и религии (DH. 4). И для отдельной личности, и для общин критерием беспрепятственного исповедания религии выдвигается соблюдение ими справедливого общественного порядка как основополагающей части общего блага (DH. 3, 4, 7). В его пределах общины обладают правами самоуправления по собственным нормам, «публичного почитания Высшего божества», оказания различной помощи своим членам, избрания, обучения и перемещения их служителей, возведения религ. зданий и приобретения имущества. Особо оговаривается право религ. общин на миссионерскую деятельность, но ука-





зывается на недопустимость принуждения или недостойного и нечестного убеждения при распространении веры, что нарушает права др. лиц (ДН. 4). Если в обществе гражданское признание получает к.-л. одна религ. община, необходимо, чтобы право на религ. свободу признавалось и соблюдалось по отношению ко всем гражданам (ДН. 6). Отдельно упоминаются права семьи, где родители могут «самостоятельно определять порядок религиозного воспитания своих детей», а их нарушением признается принуждение детей «посещать уроки, не отвечающие религиозным убеждениям родителей», навязывание системы образования, полностью исключаящей религ. воспитание (ДН. 5).

Забота о религ. свободе возлагается на граждан, социальные группы, Церковь, проч. религ. общины и особенно на гражданскую власть, к-рая обязана законодательно защищать религ. свободы всех граждан и обеспечивать условия для выполнения этих законов (ДН. 6), а также пресекать в соответствии с юридическими нормами злоупотребления в сфере религ. свободы (ДН. 7). Власть не имеет права предписывать или запрещать человеку религ. акты (ДН. 3), навязывать исповедание или отвержение к.-л. религии, ограничивать входение в религ. общины или их оставление, применять силу для уничтожения религии или чинить препятствия для верующих (ДН. 6).

2-я часть декларации посвящена тому, что учение о религ. свободе коренится в Свящ. Писании, и именно на этом основании базируются общие принципы декларации (ДН. 9). Документ соотносит содержащееся в Свящ. Писании и у св. отцов требование добровольности акта веры с принципом религ. свободы (ДН. 10). Вслед за приведением мн. примеров из НЗ о проповеди Христа и апостолов, не принуждавших к принятию веры (ДН. 11), декларация утверждает, что Церковь следует этому пути и сохраняет учение о религ. свободе, хотя в ее истории и совершались действия, противные евангельскому духу (ДН. 12).

Признание права на религ. свободу за всеми людьми и религ. общинами тесно связано с требованием признания свободы Церкви — «основополагающего принципа отношений между Церковью и гражданскими властями и всем гражданским

строем» (ДН. 13). К благу общества относится свобода действий Церкви в той мере, в какой это требуется для спасения людей, поэтому «в человеческом обществе и перед лицом любой публичной власти Церковь отстаивает за собой свободу, будучи духовной властью, установленной Христом Господом» (Ibidem).

Эволюция католического учения о религиозной свободе. Декларация ознаменовала сближение совр. социального учения католич. Церкви с либеральной системой ценностей, отвергавшейся ею со времени Французской революции 1789–1799 гг. Впервые идея свободы человека в религ. вопросах была затронута папой *Пием VI* в послании «*Quod aliquantulum*» к епископам из франц. Национального собрания (1791), в к-ром одновременно осуждались принципы «Гражданской конституции духовенства» — свобода совести и невмешательство власти в религ. сферу (1790). В XIX в. развитие идейных течений в рамках т. н. либерального католицизма, стремившегося совместить христ. учение с общественно-политическими принципами либерализма, постоянно сталкивалось с конфронтацией со стороны Папского престола. В энциклике «*Mirari vos*» (1832), направленной против учения *Ф. Р. де Ламенне*, папа *Григорий XVI* связывал индифферентизм в религ. вопросах со свободой совести. Напрямую идея свободы совести и культов, а также принцип отделения Церкви от гос-ва были осуждены папой *Пием IX* в энциклике «*Quanta cura*» и в приложении к ней *Syllabus errorum* (1864). Отчасти эта позиция была смягчена папой *Львом XIII*, к-рый положительно отзывался о законодательно утвержденной в США свободе совести, но не одобрял реализацию этой модели государственно-церковных отношений в европ. странах, подтвердив осуждение индифферентизма гос-ва в отношении религии (энциклика «*Immortale Dei*», 1885) и принципа свободы культов (энциклика «*Libertas*», 1888). В целом позиция Римско-католической Церкви по вопросу религ. свободы оставалась неизменной до издания папой Иоанном XXIII энциклики «*Pacem in terris*» (1963), в к-рой впервые на уровне папского учительства говорилось о неотъемлемом праве человека «почитать Бога согласно благому внушению совести», а так-

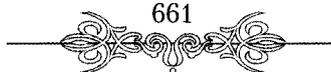
же признавалась правовая значимость Всеобщей декларации прав человека ООН (1948), провозглашающей в их числе право на свободу совести.

С т. зр. католич. теологов и разработчиков декларации, различия и даже противоречия между традиц. католич. учением о религ. свободе и положениями ДН объясняются как изменением исторических и общественных факторов (секуляризация европ. гос-в, законодательное отделение Церкви от гос-ва в большинстве стран, появление тоталитарных режимов, ущемляющих фундаментальные права человека и осуществляющих антирелиг. политику, и др.), так и развитием католич. вероучения, особенно в области антропологии (выработка концепции «христианского гуманизма», в т. ч. признание высшего достоинства человеческой личности, ее прав и свободы от всякого внешнего принуждения).

Одним из важных общественно-политических следствий декларации стал добровольный отказ Римско-католической Церкви от статуса католицизма как гос. религии в ряде стран с подавляющим католич. населением, прежде всего в Испании (1978) и Италии (1978).

Ист.: Документы II Ватиканского Собора. М., 1998. С. 283–295.

Лит.: *Murray J. C.* The Problem of Religious Freedom // Theological Studies. Baltimore, 1964. Vol. 25. P. 503–575; *idem.* The Problem of Religious Freedom. Westminster, 1965; *idem.* Church and State at Vatican II // Theological Studies. 1966. Vol. 27. P. 585–606; *La liberté religieuse: exigence spirituelle et problème politique.* P., 1965; *Vatican II: La liberté religieuse / Ed.: J. Hamer, Y. Congar.* P., 1965; *Religious Liberty: An End and a Beginning: the Declaration on Religious Freedom, an Ecumenical Discussion / Ed. by J. C. Murray.* N. Y., 1966; *Vatican II: La liberté religieuse: Déclaration «Dignitatis humanae personae».* P., 1967; *Regan R. J.* Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council. N. Y., 1967; *Pavan P.* Declaration on Religious Freedom // Commentary on the Documents of Vatican II. N. Y., 1969. Vol. 4. P. 63–86; *Wiltgen R.* Le Rhin se jette dans le Tibre: le Concile inconnu. P., 1973; *Pelotte D.* John Courtney Murray: Theologian in Conflict. N. Y., 1976; *Lefebvre M., arch.* J'accuse le Concile! Martigny, 1976²; *idem.* Ils L'ont découronné: Du libéralisme à l'apostasie: La tragédie conciliaire. Escurrolles, 1987; *Gommet D.* La liberté religieuse à Vatican II: La contribution de J. C. Murray. P., 1994; *Religious Liberty: Paul VI and Dignitatis Humanae: Symp.* 1993, June / Ed. by J. T. Ford. Wash., 1995; *Storia del Concilio Vaticano II / Dir. da G. Alberigo.* Bologna, 1995–2001. 5 vol.; *История II Ватиканского Собора / Под ред. Дж. Альбериги и др.* Т. 1. М., 2003. С. 353–358; Т. 3. 2005. С. 348–363, 477–479, 541–544; *Basile, fr.* Le droit à la liberté religieuse dans la tradition de l'Église: un



cas de développement doctrinal homogène par le magistère authentique. Le Barroux, 2005; Pour une conscience vive et libre: Dignitatis humanae: Une déclaration prophétique du Concile Vatican II. P., 2006.

В. В. Пошагин

ДИДАСКАЛ [дидаска́л; греч. διδάσκαλος], букв. — учитель. У разных народов и в разные эпохи термин, сохраняя основное значение, приобретал различные смысловые оттенки; менялось и место Д. в обществе.

В античности. Первоначально (в Греции начиная с гомеровских гимнов; *Hymni Homerici. In Mercurgium. 556*) слово «Д.» обозначало учителя вообще (см., напр.: *Aeshyl. Prometheus vincetus. 110; Idem. Eumenid. 279*), профессию школьного учителя (*Plat. Apol. Socr. 33ab, cf. 19de; Epict. Diss. I 9, 12*), а также театрального деятеля — специалиста по обучению хоров. Хоровой Д. организовывал выступления хоров во время общественных празднеств. В V–IV вв. до Р. Х. Д. этого вида становятся также авторами и постановщиками театральных произведений — дидаскалов, трагедий и комедий (свидетельства античных авторов об этом см.: *Reisch E. Didaskalos. Sp. 402*). Однако уже во 2-й пол. IV в. до Р. Х. греч. драматурги получают название ποιητής. За Д. остаются функции подготовки хора и отчасти театральной режиссуры.

В Свящ. Писании и в раннехристианскую эпоху. В Септуагинте слово «Д.» используется только 2 раза, обозначая учителя в общем смысле (Есф 6. 1) либо религ. наставника (2 Макк 1. 10). В новозаветных текстах оно выступает аналогом евр. רב, רב (равви, почетный титул проповедника религиозно-нравственного учения) и в этом значении употребляется в основном по отношению к Иисусу Христу (*Didaskalos // TDNT. Vol. 4. P. 164–165*). В отдельных случаях Д. называются Иоанн Креститель (Лк 3. 12), иудейские книжники (Ин 3. 10 — о Никодиме), апостолы (1 Тим 2. 7) и др. Кроме того, в раннехрист. период термин «Д.» применялся для обозначения особого, харизматического служения в церковных общинах. О таких Д. наряду с пророками впервые говорится у ап. Павла (1 Кор 12. 28), а далее — в «Дидахе», у Ерма и др. (*Lampe. Lexicon. P. 364–365; Didaskalos // TDNT. Vol. 4. P. 166*). Пророки и Д. в отличие от епископов и диаконов, постоянно путешествовали, перехо-

дя из одной христ. общины в другую. Христиане должны были отличать истинных Д. от ложных (проповедников еретических учений, см.: *Didache. 11. 1–2; 13. 2*). При этом «Дидахе» показывает, что уже к нач. II в. харизматическое служение Д. исчезает и становится одной из функций епископов и диаконов (*Ibid. 15. 1–2*). Однако у Ерма Д. все еще упоминаются параллельно с епископами и диаконами (*Herma. Pastor. III 5; Sim. IX 15. 16. 25*) (см. подробнее о харизматических Д. в I–II вв.: *Лебедев. 1904; Zimmermann. 1988; Neymeyr. 1989*).

Во II–III вв. Д. стали называть лиц, преимущественно занятых катехизацией, в т. ч. в специальных огласительных уч-щах. Из подобных уч-щ наиболее известно Александрийское, где главами Д. последовательно были Пантен (ок. 180 — ок. 200), Климент Александрийский (ок. 200 — ок. 211) и Ориген (10-е гг. III в. — 231). Надо отметить, что эти раннехрист. Д. являлись, как правило, мирянами, хотя иногда в источниках (в актах мц. Перпетуи, у Киприана Карфагенского; *Cypr. Carth. Ep. XXVIII*) встречается выражение *presbyter doctor*, т. е. Д. в сане священника. Назначение на должность Д. в огласительном уч-ще происходило, видимо, по решению местного епископа. Употребление же термина «Д.» по отношению к самому епископу (см., напр.: *Ign. Martyr. Polyc. 12. 2; 16. 2*) имеет более общий смысл, восходящий к новозаветному (епископ, как и апостол, является проповедником христ. учения).

Д. в Византии до XI в. могли называться любые школьные преподаватели; даже титул «вселенский дидаскал» (οἰκουμηνικός διδάσκαλος) принадлежал светским преподавателям. Епископы и богословы (напр., Максим Исповедник) могли называться Д., но только в общем смысле, как проповедники христианства (*Darrouzès. ΟΦΦΙΚΙΑ. P. 66–70*). Специфический смысл, связанный с церковным образованием, слово «Д.» приобретает только на рубеже XI и XII вв., когда при К-польском патриархе появились должности Д. Следует различать 2 основных вида церковных Д.: группу Д. в патриаршей школе при Великой ц. и 3 Д., занимавшихся экзегезой Свящ. Писания.

В 1107 г. имп. Алексей I Комнин издал новеллу (*RegImp, N 1168b [1236]*), к-рая юридически закреп-

ляла должность церковного Д. при Великой ц. и определяла статус такого лица. Существуют также упоминания о том, что патриарх Николай III Грамматик между 1085 и 1105 гг. издал акт, устанавливавший должность церковного Д. (*RegPatr, N 938f*). На должность Д. могло быть назначено лицо, отличающееся выдающимися научными познаниями, безупречное в нравственном отношении и вполн. способное к занятию высших адм. должностей в К-польской Патриархии. Д. могли назначаться как из числа клириков Великой ц., так и из мирян и монахов; назначение осуществлялось патриархом по общим правилам, принятым при назначении на церковные должности. Д. мог получить сан священника, если желал этого и отвечал требованиям, предъявляемым к кандидатам на рукоположение. Д. подчинялись К-польскому патриарху и его Синоду и получали от гос-ва жалованье деньгами и продовольствием (3 номисмы и 50 модиев пшеницы в год). Становясь священником, Д. получал прибавку к жалованью (до 4 номисм). Во время торжественных патриарших выходов Д. занимали место рядом с патриаршими чиновниками. Помимо религ. обучения мирян и монахов Д. могли произносить проповеди, надзирать за школьным образованием в столице и выполнять иные поручения патриарха. Число Д. не ограничивалось, однако есть свидетельства, что фактически Д. было 12 (*Anselmus Havelbergensis. Dialogi // PL. 188. Col. 1141ab, 1162cd*). Феодор IV Вальсамон отмечает, что со смертью патриарха прекращались полномочия Д., поскольку считалось, что право церковного учения принадлежит патриарху и осуществляется Д. от его имени (*Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα. T. 2. Σ. 348*).

С XI в. известны также 3 Д., занимавшиеся толкованием Свящ. Писания, а именно: Д. Псалтири (διδάσκαλος τοῦ ψαλτηρίου), Д. Апостола (διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου) и Д. Евангелия (διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου), причём Д. Евангелия мог называться просто Д. или вселенским Д. (см.: *Darrouzès. ΟΦΦΙΚΙΑ. P. 71*). Эти Д. всегда имели сан диаконов и занимали достаточно высокое место в списках патриарших чиновников. Согласно Псевдо-Кодину, Д. Евангелия, Апостола и Псалтири занимали соответственно 2, 3 и 4-е места в 4-й пентаде патриарших чиновни-



ков (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα*. Т. 5. Σ. 532). В более позднем каталоге должностей Великой ц. упоминается только Д. Евангелия, замыкающий 3-ю пентаду (*Ibid.* Σ. 538). В различных поздневизант. списках церковных должностей, изданных Ж. Даррузесом, Д. также фигурируют в 3-й или 4-й пентаде (*Darrouzès. ΟΦΦΙΚΙΑ*. Append. P. 553–573 *passim*).

Лит. произведения визант. церковных Д. назывались «дидаскалии» (*διδασκαλία*). Рукописи и издания ряда дидаскалий XII–XIII вв. указаны Даррузесом и Х. Хунгером (*Idem. ΟΦΦΙΚΙΑ*. P. 77–78; *Hunger. Literatur*. Bd. 1. S. 153–155). К XIV в., по словам Никифора Григоры, деятельность Д. в К-поле пришла в упадок (*Nicéph. Greg. Hist.* VI 5–6).

Лица, преподающие грамматику и др. науки в светских школах, могли при этом быть клириками и тоже назывались Д. (о таких Д. упом. Вальсамон — *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα*. Т. 2. Σ. 681–682). В послании патриарха Мануила I (1217–1219; текст не сохр.) упоминается особая разновидность Д. — *διδάσκαλος τῆς γύρας* (букв. — разъездной Д.). Как поясняет В. Лоран, речь может идти о специальных лицах, к-рые должны были проповедовать, проезжая с места на место, и инспектировать местные церковные общины (*RegPatr*, N 1221).

О богословском значении термина «Д.» см. в ст. *Учитель Церкви*.

Лит.: *Марков Н.* Дидаскалии // ПБЭ. 1903. Т. 4. Стб. 1027–1028; *Лебедев А. П.* Харизматические учителя первенствующей церкви I и II века // Моск. ЦВед. 1903. № 39. С. 479–482; № 41. С. 507–510; № 43. 537–541; *Reisch E.* *Διδάσκαλος* // *Pauly, Wissowa*. 1905. Bd. 5. Sp. 401–406; *Leclercq H.* *Didascalie* // *DACL*. Fasc. 37. Col. 798–800; *RegImp*, N 1168b [1236]; *Beck. Kirche und theol. Literatur*. S. 117; *Darrouzès. ΟΦΦΙΚΙΑ*. P. 66–79; *RegPatr*, N 938f, 1221; *Hunger. Literatur*. Bd. 1. S. 152–155; *Didaskalos* // *TDNT*. Vol. 4. P. 164–166; *Παπαγιάννη Ε. Σπ.* *Τὰ οἰκονομικά τοῦ ἑγγράσιου κλήρου σὺν Βυζάντιο*. Ἀθήνα, 1986. Σ. 78–99, 160–166; *Zimmermann A. F.* *Die urchristlichen Lehrer*: Stud. z. Tradentenkreis der *διδάσκαλοι* im frühen Urchristentum. Tüb., 1988²; *Neumeier U.* *Die christlichen Lehrer im II Jh.*: Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. Leiden, 1989. (VChr. Suppl.; 4); *Macrides R. J.* *Didaskalos* // *ODB*. Vol. 1. P. 619; *Chapman J.* *Doctors of the Church* // *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5 // <http://www.newadvent.org/cathen/05075a.htm> [Электр. ресурс].

А. Г. Бондач

«ДИДАСКАЛИЯ АПОСТОЛОВА»

[греч. *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων*; лат. *Didascalia Apostolorum*; букв. — «Наставление (учение) апостолов»], раннехристианский литургико-канонический памятник.

Название. Оригинальное название «Д. а.» точно неизвестно и реконструируется на основе заглавий в большей части рукописей (прежде всего сирийских). В свидетельствах св. отцов встречаются и др. наименования: свт. Епифаний называет этот сборник *Διάταξις* (*Eriph. Adv. haer.* 45. 4), а анонимный автор «Незаконченного толкования на Евангелие от Матфея» (*Opus imperfectum in Mattheum*) — «Книгой канонов, которая о епископах» (*Liber canonum qui est de episcopis*) или «Апостольскими канонами» (*Canones Apostolorum*) (*Hom.* 13 // *PG.* 56. Col. 707; *Hom.* 53 // *PG.* 56. Col. 935). По мнению Р. Х. Коннолли, оригинальный текст носил название *Διδασκαλία καθολική* (ср. титул в *Const. Ap. I*). В рус. дореволюционной науке этот памятник именовали «Сирская дидаскалия».

Авторство. «Д. а.» принадлежит к числу псевдоэпиграфических памятников. Хотя в ряде мест, особенно в главах 24–25, авторство канонов приписывается Собору 12 апостолов (в предисловии говорится, что в Соборе участвовали апостолы Павел и Иаков, брат Господень, еп. Иерусалима, а также что апостолы записали это учение и передали его через Климента), большинство исследователей полагают, что составителем «Д. а.» был некий епископ, занимавший кафедру где-то в Сев. Сирии (помимо ряда специфических реалий об этом косвенно свидетельствует и тот факт, что наибольшим авторитетом на протяжении веков «Д. а.» пользовалась именно в сир. Церквах). Особое внимание, уделяемое в тексте закону Моисееву, возможно, указывает либо на этнический состав общины, либо на ее иудейское окружение (под *Δευτέρουσις* в «Д. а.», вероятно, имеется в виду не только обрядовая сторона закона Моисеева, но и Мишна, которая была записана в нач. III в. — см.: *Unnik.* 1983; *Fonrobert.* 2001).

Датировка. В наст. время «Д. а.» принято датировать 1-й пол. III в. (*Galtier.* 1947). Главные аргументы — отсутствие в тексте признаков массовых гонений на Церковь, меньше по сравнению с последующей эпохой уделено внимания тринитарным и христологическим вопросам, но при этом присутствует развитая церковная иерархия, известная по др. памятникам III в.

Рукописи и издания. Утраченный ныне оригинал «Д. а.» был, несом-

ненно, написан на греческом языке. В наст. время известны греч., сир., лат., араб. и эфиоп. версии.

Греч. версия сохранилась хуже других, в переработанном виде в составе 1–6-й книг «*Апостольских постановлений*» (впервые это доказал издатель сир. версии П. А. де Лагард). Также известен небольшой, отдельно сохранившийся фрагмент 15-й гл. (*Bartlet.* 1917).

Лат. версия входит в состав *Веронского палимпсеста*. От первоначального текста в ней сохранилось примерно 2/5. Перевод на лат. язык выполнен в VI в., хотя нек-рые исследователи относят его к 1-й пол. V в., называя его автором свт. Павлина Ноланского (*Nau.* 1924. Col. 737). Лат. версия была опубликована Э. Хаулером в 1900 г., а затем в 1963 г. Э. Тиднером.

Сир. версия считается наиболее близкой к оригиналу, хотя и содержит ряд интерполяций (напр., упоминание о несторианах в гл. 3. 9. 20). Именно с ее публикации в 1854 г. началось научное изучение памятника. Перевод с греческого на сирийский был сделан в IV в. или позже. Большая часть сир. рукописей, содержащих «Д. а.», — канонические сборники актов и канонов Вселенских и Поместных Соборов, различных монашеских правил и проч. Древнейшая из них — *Vat. syr.* 560. Fol. 1–22, VIII в. Издания XIX и 1-й пол. XX в. базировались на др. древней рукописи — *Paris. BNF. syr.* 62 (т. н. *Sangermanensis* 38). Fol. 1–89, VIII–IX вв. В наст. время лучшим изданием сир. версии, учитывающим наибольшее число рукописей, является работа А. *Вьибуса* (1979).

Араб. и эфиоп. версии зависят от 1–6-й книг «*Апостольских постановлений*». Древнейшие рукописи датируются XIV в. (*Paris. BNF. arab.* 251, 1353 г.; *Mardin. Orth.* 311. Fol. 64–130) и XV в. (*Lond. Brit. Lib. Or.* 752; *Paris. BNF. ethiop.* 111 и 138) (см.: *Baumstark.* 1903; *Dura.* 1975).

Перевод «Д. а.» на рус. язык (по изд. Ф. Функа) опубликован в приложении к исследованию П. А. Прокошева (1913).

Содержание. В сир. рукописях «Д. а.» обычно разделяется на 26 или 27 глав (иногда 23-я гл. разделена пополам), что, вероятно, повторяет деление оригинального текста. В ряде сир. рукописей основному тексту предшествует подробное оглавление.





Подобно «*Дидахе*», предписания канонического характера предваряются нравственными наставлениями для всех верных и отдельно для мужчин и женщин (главы 1–3). В гл. 3 также говорится о различных священно- и церковнослужителях. Далее следует большой блок постановлений, касающихся пастырских обязанностей епископа (главы 4–11). В гл. 12 содержатся предписания о положении клириков и мирян в храме, в гл. 13 — увещания не оставлять молитвенного собрания и *Евхаристии*, не посещать театров, не слушать язычников и избегать еретических соборий. В главах 14–15 говорится о вдовах, составлявших в ранней Церкви особый чин. В гл. 16 — об обязанностях *диаконов* и *диаконисс*. В главах 17 и 22 говорится о заботе о сиротах и их содержании. В гл. 18 клирикам запрещается принимать пожертвования от язычников и грешников. В гл. 19 говорится о необходимости заботиться о заключенных и гонимых за имя Христова и не бояться преследований. В гл. 20 речь идет о *воскресении мертвых*. Гл. 21 посвящена празднику Пасхи и постама (среды и пятницы и 6 дней перед Пасхой). В главах 23–24 обличаются ереси и расколы. В главах 24(25)–25(26) повествуется о Соборе 12 апостолов (ср.: Деян 15), к-рые освободили христиан от соблюдения закона Моисеева и составили «Д. а.» для защиты от ересей. Гл. 26(27) посвящена свободе христиан от обрядовых предписаний ВЗ, особо рассматривается вопрос о жен. нечистоте.

Учение о Боге. Поскольку основное внимание в «Д. а.» уделяется канонической дисциплине, вопросы догматического характера в ней не затрагиваются. Однако в православии автора не может быть сомнения. На протяжении текста часто встречаются краткие вероисповедные формулы (напр., в гл. 20: о Христе — «родился от Девы», «пострадал по Писаниям»), среди к-рых есть и архаичные (напр., в гл. 10 — «Отец, Сын со Святым Духом»). Наиболее развернутое исповедание веры помещено в конце текста «Д. а.». В нем говорится, что Христос был распят при Понтии Пилате, умер (букв. — уснул) и воскрес из мертвых, был взят на небеса силой Отца и Св. Духа, воссел одесную Бога Всемогущего и придет с силой и славой судить живых и мертвых (гл. 26(27)).

Однако в данном случае нельзя исключать вероятность интерполяции.

Цитаты из Свящ. Писания и апокрифов. «Д. а.» содержит множество цитат из книг ВЗ, большая часть к-рых соответствует версии LXX и Пешитте. При этом сир. версия часто согласуется с т. н. *Vetus Syra*, а лат. — с *Vetus Itala*. Из ветхозаветных апокрифов приводятся молитва Манассии (гл. 7) и история Сусанны (гл. 11). В гл. 26(27) прор. Малахия называется ангелом.

В «Д. а.» цитируются почти все книги НЗ, за исключением Откровения Иоанна Богослова. Важной для новозаветной текстологии является цитата из перикопы о взятой в прелюбодеянии (Ин 7. 53–8. 11), которая приводится в конце гл. 7. Кроме того, в гл. 21 встречается *аграф*, основанная на Мф 5. 44 и Лк 6. 27, — «молитесь за врагов ваших» (ср.: РОху. 1224. Fr. 2. Col. 2. (P. 176). 1–2; *Didache* 1. 3; *Iust. Martyr.* I Apol. 14. 3, 15. 9; *Idem.* Dial. 35. 8, 96. 3, 133. 6) (подробнее см.: *Cox.* 1975, 1977, 1979, 1980).

В «Д. а.» встречается отличающаяся от канонической хронология Страстей Христовых: Тайная вечеря — во вторник, взятие под стражу — в среду, допрос у Пилата — в четверг, Распятие — в пятницу (гл. 21). Однозначного объяснения этому факту пока не найдено. Вероятно, автор «Д. а.» использовал иную календарную систему или следовал известному только в его общине преданию (см.: *Mémorial A. Jaubert* // ХВ. Н. с. 2006. Т. 4(10). С. 361–550). Кроме того, в «Д. а.» есть и др. отличия от повествований канонических Евангелий: приводится предание о том, как Матерь Божия приходила вместе с Марией Магдалиной ко Гробу; ап. Петр и Кифа фигурируют как 2 разных лица. В той же гл. 21 неск. раз цитируется апокрифическое «Евангелие Петра». Автор «Д. а.» знал «*Дидахе*» (вероятно, это древнейшее свидетельство о памятнике) и *Варнавы апостола послание* (*Connelly.* 1923).

Церковь и церковная иерархия. В «Д. а.» Церковь называется кафолической (гл. 9) и единой (гл. 23). Большое внимание уделяется церковной иерархии. Однако перечисление степеней клира в разных главах различается.

В предисловии, предваряющем гл. 1, упоминаются следующие священно- и церковнослужители: *епис-*

коп (к-рый еще называется пастырем), *пресвитеры* (или учителя), *диаконы* (или служители), *иподиаконы* (или помощники), *чтецы* и певцы. В гл. 3. 6 к клиру относятся: епископ, пресвитер, диакон, чтец, вдовица. Кроме того, в «Д. а.» неск. раз упоминаются *диакониссы*. В связи с этим нек-рые исследователи полагают, что упоминания о чинах иподиаконов и диаконисс могут быть интерполяциями (но, напр., *Выйбус* признает аутентичность этих мест).

В главах 3. 3. 5 и 9 проводятся нехарактерные для христ. лит-ры I–II вв. прямые параллели между клириками и служителями ветхозаветного храма: епископ сравнивается с первосвященником, пресвитеры — со священниками, диаконы — с левитами.

Согласно «Д. а.», епископ представляет в общине Бога Всемогущего, он — уста Божии, без него ничего не делается в Церкви. Он толкует Свящ. Писание и может излагать истины христ. веры. Епископ избирается всем народом по воле Св. Духа. Обязательными для хиротонии являются высокие нравственные качества кандидатов, знание ими чинопоследований и канонов Церкви. Лучше, если кандидат не имеет жены. Хиротония совершается в воскресенье с участием всех пресвитеров и епископов из соседних епархий. Он не должен быть моложе 50 лет (исключение делается для небольших общин).

Пресвитеры выполняют в основном совещательные функции. В гл. 9 они сравниваются с апостолами (поэтому их должно быть 12) и могут иметь дары исцелений. Кроме того, они проповедают, учат и молятся.

Роль диаконов, по «Д. а.», чрезвычайно важна и значительна. Они представляют Христа в общине (гл. 9), через них обращаются к епископу, их должно быть 7 (гл. 3. 5) или, если большая община, достаточное количество (гл. 16). Они помогают совершать Евхаристию, охраняют церковь от входа недостойных, смотрят, чтобы каждый в церкви сидел на своем месте, заботятся о больных, вдовах и сиротах, принимают странников. Главный диакон носит белые одежды и орарь на плече. Об иподиаконах говорится только то, что их должно быть 14.

Диакониссы сравниваются со Св. Духом (по-сирийски слово «Дух» — жен. рода) (гл. 9). Они помогают при





Крещении женщин, помазывая их елеем. Епископ посылает их в те дома, в которые не могут пойти диаконы во избежание нареканий со стороны язычников.

Вдовы, как и в книгах НЗ, предстают как особый церковный чин. Они должны быть старше 50 лет (гл. 14). Как и сироты, они уподобляются алтарю ветхозаветного храма, поскольку молятся за делающих приношения и за всю Церковь (гл. 15). Они также посещают больных и возлагают на них руки с разрешения епископа и диакона. Как и мирянам, вдовам запрещено учить в Церкви. Среди вдов избираются 13 главных.

Характерно, что в «Д. а.» не говорится о таком распространенном чине в ранней Церкви, как девы. Вообще девству уделяется мало внимания.

Храм. «Д. а.» — один из самых ранних памятников, в котором говорится о существовании у христиан особых церковных зданий. Внутреннее устройство храма подробно не описывается. В храме обычно сидели, вставали только для совершения молитвы. Пресвитеры занимали места у вост. стены, среди них находился епископский трон. Далее у той же вост. стены располагались миряне — сначала мужчины, затем женщины. В храме имеется *ви́ма* и «стол» (св. престол?).

Чин крещения в «Д. а.» подробно не описывается. Однако основные элементы известны. Погружению в воду предшествовало оглашение (гл. 2. 39), продолжительность которого точно не определяется, и предкрещальное помазание (гл. 16), состоявшее из 2 частей: сначала епископ помазывал голову крещаемого и возлагал на него руки, а затем пресвитер или диакон (диаконисса для женщин) растирал елей по всему телу. Далее совершалось призывание божественных имен над водой (гл. 16). В крещении человек избавляется от грехов и от нечистых духов и получает печать (гл. 3. 6). Женщинам запрещалось совершать таинство Крещения. Пресвитер не мог крестить собственных детей, за исключением опасности смерти (гл. 3. 9. 17).

Евхаристия. Тексты чинопоследования литургии в «Д. а.» не приводятся. Евхаристия совершается преимущественно по воскресеньям. В состав литургии входят чтения из Свящ. Писания (завета, из Пророков и Евангелия — гл. 3. 8. 10), к-рое чи-

тается на виме. Вещества для таинства, вероятно, приносят сами верные, а диаконы отбирают подходящие для Евхаристии.

Для Даров используется термин «антитипы» (см. ст. *Вместообразная*); они освящаются Св. Духом (гл. 26(27)). Евхаристический хлеб используется только в тот день, когда испечен (гл. 3. 8. 27).

Вероятно, в гл. 12 упоминается практика сослужения епископов. Однако ряд исследователей интерпретируют это место как относящееся к *азане*, к-рая упоминается отдельно в гл. 9.

Покаяние. Неск. глав посвящены таинству Покаяния. В гл. 5 говорится, что тот, кто грешит после Крещения, уже осужден на огонь геенны. Такие грешники должны быть исключены из общины. Однако в главах 6–7 содержатся призывы к епископу быть милосердным к грешникам и принимать кающихся. Судя по всему, речь идет не о тайной исповеди, а о т. н. каноническом покаянии, в к-ром принимает участие вся община, хотя решение выносится епископом.

«Д. а.» подтверждает возможность отпущения серьезных грехов, совершенных после Крещения. Однако грешник наказывается отлучением, и ему назначается от 2 до 7 недель поста в зависимости от тяжести греха. Обвинения полагаются принимать по понедельникам, чтобы можно было решить дело до воскресной литургии. Ложные обвинения также подлежат наказанию (гл. 10). Разрешение от грехов и примирение с Церковью совершается в воскресенье через возложение руки епископа (гл. 11).

Церковный год. Главным праздником является Пасха, к-рой посвящена глава 21. Пасха вычисляется по евр. календарю (14 Нисана) и представляет собой 3-дневное торжество Страстей и Воскресения с пятницы по воскресенье (*Strobel*. 1977). Основному моменту праздника — всенощному бдению в субботу вечером — предшествует 6-дневный пост (с понедельника по субботу). В среду (4-й день недели) и в пятницу в 9-м ч. совершаются особые службы в память о предательстве и взятии под стражу и Крестной смерти. Пасхальное бдение включает молитвы, ходатайства, чтения из Пророков и Евангелия и пение псалмов, после чего совершается Евхари-

стия. Вероятно, к числу интерполяций IV в. следует относить упоминания о празднике Епифании 6 янв. (гл. 3. 8. 6), 40-дневном посте перед Пасхой (гл. 3. 8. 7) и праздновании *Вознесения Господня* на 50-й день после Пасхи (гл. 3. 8. 9). В противном случае это одни из самых ранних упоминаний об этих праздниках.

Суточный круг. Все молитвы совершаются лицом к востоку. В «Д. а.» упоминаются практика регулярного чтения псалмов (гл. 3. 8. 19) и особые часы молитвы — утром (когда необходимо благодарить Бога, даровавшего нам жизнь), в 3-й (в воспоминание суда у Пилата), 6-й (в воспоминание Распятия Христа) и 9-й часы (воспоминание Крестной смерти), вечером, перед сном, в полночь и при пении петуха (на заре) (гл. 3. 7).

Нравственное учение. Подобно «Дидахе», в «Д. а.» приводится учение о 2 путях (гл. 3. 6). Христиане увещиваются соблюдать 10 заповедей, к-рые символизируют Иисуса Христа, поскольку 1-я буква Его имени (Ι) имеет числовое значение 10. Также цитируются «золотое правило» и заповеди блаженства. Мужчин призывают воздерживаться от блуда, не отрачивать волос, не носить дорогих одежд и украшений, читать Свящ. Писание (особенно Пятикнижие и книги Царств), не мыться вместе с женщинами, а женщин — бояться мужа, заботиться о доме, обуздывать свой язык, быть целомудренными, не мыться с мужчинами (главы 1–3). Запрещаются аборт. Подробно разбирается вопрос о степенях родства (кто на ком может жениться — гл. 3. 9). Брак с еретиками запрещается.

Значение памятника. «Д. а.» чрезвычайно важна для изучения истории христ. богослужения и канонической дисциплины. При этом в греч. традиции она, вероятно, никогда не входила в корпус канонических текстов — часть положений была воспринята лишь опосредованно, через «Апостольские постановления». Напротив, в сир. и эфиоп. Церквах «Д. а.» издревле имела и доныне сохраняет значение канонического сборника.

Изд.: *греч.*: Didascalia et Constitutiones Apostolorum / Hrsg. Fr. X. Funk. Paderbornae, 1905. Torino, 1964; *Bartlet J. V.* Fragments of the Didascalia Apostolorum in Greek // JThSt. 1917. Vol. 18. P. 301–309; *лат.*: Didascalie Apostolorum fragmenta Veronensia latina / Hrsg. E. Hauler. Lipsiae, 1900. S. 1–90; Didascalie Apostolorum, Canonum Ecclesiasticorum, Traditionis





Apostolicae Versiones Latinae / Hrsg. E. Tidner. B., 1963. S. 1–103; *сир.*: Didascalia Apostolorum syriace / Hrsg. P. A. de Lagarde. Lpz., 1854. Os-nabruck; Wiesbaden, 1967^r; *Gibson M. D., ed.* The Didascalia Apostolorum in Syriac. L.; N. Y., 1903; The Didascalia Apostolorum in Syriac / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1979. 2 vol. in 4. (CSCO; 401, 402, 407, 408. Syr.; 175, 176, 179, 180); *араб.*: *Hafiz Dawud. ad-dasqūlyah aw ta ʿālīm ar-rusul.* Kairo, 1924, 1967^r; *эфюн.*: *Platt Th. P., ed.* The Ethiopic Didascalia, or the Ethiopic Version of the Apostolical Constitutions received in the Church of Abyssinia. L., 1834. Пер.: *Achelis H., Flemming J.* Die syrische Didascalia. Lpz., 1904. (TU; 25/2); *Gibson M. D.* The Didascalia Apostolorum in English. L.; N. Y., 1903; *Nau F. N.* La Didascalie de douze apôtres. P., 1912; *Françon J.* La Didascalie éthiopienne // ROC. 1911. Vol. 16. P. 161–166, 266–270; 1912. Vol. 17. P. 199–203, 286–293; 1914. Vol. 19. P. 183–187; *Harden J. M.* The Ethiopic Didascalia. L., 1920; *Connolly R. H.* Didascalia Apostolorum: The Syriac Version Transl. and Accomp. by the Verona Latin Fragments. Oxf., 1929, 1969^r; *Brock S. P., Vasey M.* The Liturgical Portions of the Didascalia. Bramcote, 1982. (Grove Liturgical Study; 29).

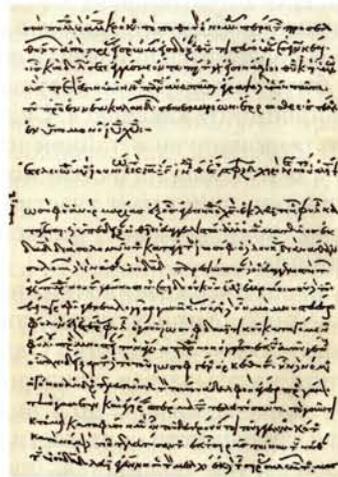
Лит.: *Funk Fr. X.* La date de la Didascalie des Apôtres // RHE. 1901. Vol. 2. P. 798–809; *Baumstark A.* Die Urgestalt der «arabischen Didaskalia der Apostel» // Oriens Chr. 1903. Bd. 3. S. 201–208; *Прокошев П. А.* Didascalia Apostolorum и первые 6 книг Апостольских Постановлений: Ист.-критическое исслед. из области источников церк. права. Томск, 1913; *Leclercq H.* Didascalia // DACL. 1920. Vol. 4. Col. 800–812; *Connolly R. H.* The Use of the «Didache» in the «Didascalia» // JThSt. 1923. T. 24. P. 147–157; *Nau Fr. N.* Didascalie des apôtres // DTC. 1924. Vol. 4. Col. 734–748; *Burkitt F. C.* The Didascalia // JThSt. 1930. Vol. 31. P. 258–265; *Глубоковский Н. Н.* Дидаскалия и апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению: По поводу кн. П. А. Прокошева «Didascalia Apostolorum...». София, 1935; *Tidner E.* Sprachlicher Kommentar zur lateinischen Didascalia Apostolorum. Stockholm, 1938; *Galtier P.* La date de la Didascalie des Apôtres // RHE. 1947. Vol. 42. P. 315–351; *McArthur A. A.* The Office of the Bishop in the Ignatian Epistles and in the Didascalia Apostolorum Compared // StPatr. 1961. Vol. 4. P. 290–304; *Cox J. J. C.* Prolegomena to a Study of the Dominical Logoi as cited in the Didascalia Apostolorum // Andrews Univ. Seminary Stud. Berrien Spring (Mich.), 1975. Vol. 13. P. 23–29, 249–259; 1977. Vol. 15. P. 1–15, 97–113; 1979. Vol. 17. P. 137–167; 1980. Vol. 18. P. 17–35; *idem.* Note on the Title of the Didascalia Apostolorum // Ibid. 1975. Vol. 13. P. 30–33; *Dura N. V.* La version éthiopienne de la Didascalie // StTheol. 1975. Vol. 27. P. 436–451; *Metzger M.* La Didascalie et les Constitutions Apostoliques // L'Eucharistie des premiers chrétiens. P., 1976. P. 187–210; *Sanders J. C. J.* Autour de la Didascalie // A Tribute to A. Vööbus / Ed. R. H. Fischer. Chicago, 1977. P. 47–54; *Strobel A.* Die Kalendertraditionen der syrische Didascalia Kap. 21 // *Idem.* Ursprung u. Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. B., 1977. S. 325–352. (TU; 121); *Unnik W. C., van.* The Significance of Moses' Law for the Church of Christ according to the Syriac Didascalia // *Idem.* Sparsa Collecta: The Collected Essays. Leiden, 1983. Vol. 3. P. 7–39; *Bradshaw P. F.*

Kirchenordnungen I: Altkirchliche // TRE. 1989. Bd. 18. S. 665–666; *Steimer B.* Vertex Traditionis: Die Gattung der altertstlichen Kirchenordnungen. B.; N. Y., 1992; *Fonrobert Ch. E.* The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus // JECS. 2001. Vol. 9. N. 4. P. 483–509.

А. А. Ткаченко

«ДИДАХЕ» [греч. διδαχή (τῶν δώδεκα ἀποστόλων) — учение (12 апостолов)], раннехристианский памятник, содержащий уникальные сведения о церковной жизни, богословии и нравственном учении апостольской эпохи.

Текстология. Иерусалимская рукопись. Лучшая рукопись, содержащая почти весь текст «Д.», сохранилась в б-ке Св. Гроба в Иерусалиме (с 1887 хранится в б-ке Иерусалимского Патриархата — Hieros. Patr. 54),



Колофон с датировкой рукописи, содержащий текст «Дидахе». 1056 г. (Hieros. Patr. 54. Fol. 120)

в колофоне этого минускульного кодекса указаны дата его написания (11 июня 5564 г. = 1056 г.) и имя писца («Лев, нотариус и грешник»). Работу с этой рукописью начал в 1873 г. (известно, впрочем, что еще в 60-х гг. XIX в. рукопись привлекала внимание архим. Антонина (Капустина)) Филофей Вриенний (с 1875 митрополит Серрский, с 1877 митрополит Никомидийский), к-рому и принадлежит честь публикации editio princeps «Д.» (Φιλόθεος (Βρυέννιος). 1883).

В кодексе, состоящем из 120 листов, содержатся Синописис книг Свящ. Писания, приписываемый свт. Иоанну Златоусту, «Послание Варнавы», 1-е и 2-е Послания Климента Римского, евр. канон Свящ. Писания, далее следует текст «Д.» (Fol. 76–80v), а за ним — Послание Марии из Кастаболы (Кастабалы) смчц. Игнатию Антиохийскому (Богоносцу), его же

12 посланий и небольшой трактат о генеалогии Христа. Значение кодекса для реконструкции оригинального текста «Д.» определяется неск. факторами: кодекс представляет собой уникальное собрание раннехрист. памятников (это единственная рукопись, в к-рой сохранились основная часть «Д.» и полный текст 2-го Послания Климента Римского); палеографические особенности кодекса свидетельствуют о том, что тексты от «Послания Варнавы» до «Д.» включительно были скопированы с одной рукописи; все сочинения в составе этой рукописи датируются временем не позднее 1-й пол. II в.

Судя по всему, архетип, с к-рого делалась копия, в целом был достаточно ветхим. На fol. 80v текст «Д.» обрывается: писец разлиновал страницу, но, поскольку в оригинале, по-видимому, не было окончания трактата, оставил место и продолжил писать со следующей страницы. По мнению В. Рордорфа и А. Тюилье, архетип кодекса можно датировать IV–V вв. (Rordorf, Tuilier. 1998²). Поскольку в разделе о Евхаристии, согласно иерусалимскому кодексу, встречается слово κλάσμα, отсутствующее в др. свидетельствах текста «Д.» и характерное для александрийской традиции, возможно, архетип был переписан в Египте (Niederwimmer. 1998. P. 20–21).

Большинство ученых относят сохранившуюся в иерусалимском кодексе редакцию «Д.» к раннехрист. эпохе, однако нек-рые ученые отказывают ей в надежности. Так, Э. Петерсон полагал, что текст иерусалимской рукописи является поздней редакцией памятника, происходящей из монашеской среды — возможно, близкой к новацианам (Peterson. 1959). Нек-рые исследователи указывают на возможные интерполяции в тексте (напр., Didache. 1. 4a; 2. 5b; 10. 5; 13. 4). Согласно стихометрии свт. Никифора К-польского, объем текста «Д.» был равен 200 стихам. По подсчетам Рордорфа и Тюилье, объем «Д.» в иерусалимском кодексе не превышает 204 стихов.

Оксирихский папирус. В 1922 г. Б. Гренфелл и А. Хант опубликовали 2 фрагмента из кодекса небольшого формата кон. IV в. (РОху. 1782, в наст. время хранятся в Оксфорде (Музей Ашмола)). На fol. 1 помещается текст Didache. 1. 3с — 1. 4а, на fol. 2 — Didache. 2. 7b — 3. 2а. Судя по ошибкам и делению текста на





слова, переписчик был малограмотным. На 21-й строке fol. 2 имеется значок, указывающий на начало нового раздела (или некое число). При сравнении с иерусалимским кодексом эти фрагменты свидетельствуют о нестабильности текста «Д.». В ряде случаев текст папируса согласуется с цитатами из «Д.» в др. памятниках (в «Апостольских постановлениях» и т. д.).

Книга VII «Апостольских постановлений». На «Д.» основана кн. VII «Апостольских постановлений» (Const. Ap. VII 1. 2 – VII 32. 4), составленных ок. 380 г. с использованием ряда более древних памятников. Тексту «Д.» здесь предшествует введение в виде ряда цитат из Свящ. Писания. Изложение по сути представляет собой комментированную переработку «Д.», основанную в т. ч. на включении дополнительных цитат из Писания. Ряд пассажей пропущен (напр., Didache. 1. 5b – 6; 6. 2). В Const. Ap. VII 16 имеется дополнение о царе и архонтах. Др. вставки встречаются в Const. Ap. VII 17. 2; VII 22. 4–5 (о предкрещальном посте); VII 23. 2–3 (о недельном посте); VII 25–26 (молитвы). Кроме того, право совершать таинства в VII 22. 1 усвоено только епископам и пресвитерам (в «Д.» об этом не говорится столь же четко), место пророков в VII 26. 6 и VII 29. 1 и 3 занимают пресвитеры. Чин крещения дополнен помазанием елеем до погружения в воду и миром после погружения (VII 22. 2), а также молитвой освящения мира (VII 27), к-рая аналогична молитве в копт. версии «Д.» (последнее обстоятельство заставляет рассматривать чтения «Апостольских постановлений» не только как искажения оригинального текста, но и как свидетельство иной по сравнению с иерусалимским кодексом редакции памятника). Серия молитв в 9–10-й главах «Д.» в «Апостольских постановлениях» (VII 25–26) переработана в краткую *анафору* и *благодарственные молитвы* после причащения.

Текст «Апостольских постановлений» с изложением «Д.» был использован в т. н. Fragmenta Anastasiana 9(64) (где цитируется Const. Ap. VII 23) и 12(15) (цитата из Const. Ap. VII 1. 2–18). Вероятно, через посредство «Апостольских постановлений» текст «Д.» был использован автором «Изречений Исаака Сирина» (по рукописям Vat. gr.

375. Fol. 157 ff., XIV в., и Palat. gr. 146. Fol. 44 ff., XV в.).

Древние переводы. Возможно, в III в. «Д.» было переведено на лат. язык (*Ps.-Cypr. De aleat.* 4), однако, за исключением неск. цитат и традиции лит-ры «двух путей», текст перевода в наст. время считается утерянным.

Папирус, содержащий копт. перевод «Д.», был обнаружен в 1923 г. в Каире (в наст. время – Brit. Lib. Or. 9271, V в.) и издан Дж. Хорнером (*Hornet.* 1924). Папирус представляет собой свиток большого формата. Текст ограничивается Didache. 10. 3b – 12. 2a. По предположению К. Шмидта, это не фрагмент полного текста, а извлечение, являющееся упражнением, к-рое выполнял писец для тренировки. Особенности языка объясняются учеными по-разному (*Schmidt.* 1925). Шмидт считал, что текст переведен с греч. языка. По мнению Л. Лефора, это файюмская версия текста, переложенная с саидского диалекта копт. языка (*Lefort.* 1952). П. Кале называл диалект перевода среднегипетским с влиянием файюмского и бохайрского (*Kahle.* 1954). По мнению А. Адама, это перевод с сир. языка (*Adam.* 1957). Главное отличие копт. версии – добавленная после Didache. 10. 7 молитва освящения мира (иная трактовка дается в работе Й. Исеберта: по его мнению, в копт. версии молитвы ключевое слово *stnoyqe* означает не помазание, а благоухание (*eʿōdīa* – ср.: 2 Кор 2. 15; Еф 5. 2; Флп 4. 18), что меняет смысл молитвы – *Ysebaert.* 2002).

Важное для текстологии значение имеют фрагменты из «Д.», сохранившиеся на эфиоп. языке (т. е. на геэзе) в составе т. н. Эфиопского церковного чина (главы 49–52; ср.: Didache. 8. 1–2; 11. 3 – 13. 7). Дата перевода неизвестна. Оригинал мог быть как греческий, так и коптский.

Из средневеков. переводов известна также груз. версия текста «Д.» (в конце утерянной ныне рукописи (якобы XI в.) указывалось, что перевод сделан в V в. Иеремией Орхиа). Она известна по копии, выполненной в 1923 г. в К-поле Симоном Фейкришвили. Совр. исследователи датируют оригинал этой копии предположительно 1-й пол. XIX в. (а нек-рые и вовсе сомневаются в его существовании). Сщмч. Григорий (Перадзе) издал ее в виде разночте-

ний к греч. тексту «Д.», опубликованному А. фон Гарнаком (*Peradse.* 1932; *Harnack.* 1884). Архетип был близок к версии иерусалимской рукописи (но, возможно, независим от нее). В груз. тексте отсутствуют строки Didache. 1. 5–6 и 13. 5–7, но после 16. 8 имеется окончание. Ввиду того что перевод довольно поздний, он имеет ограниченное значение для реконструкции оригинального текста.

Т. о., основой для реконструкции «Д.» продолжает оставаться иерусалимская рукопись. Текст «Д.» по иерусалимской рукописи неоднократно публиковался (наиболее употребительное издание – *Rordorf, Tullier.* 1998²) и переведен на мн. языки мира (на рус. язык его переводили неоднократно, начиная с 1884; самые известные переводы – К. Д. Попова, Л. Н. Толстого (крайне тенденциозный и антицерковный – напр., слово «епископ» везде передается как «надзиратель»), А. Ф. Карашева, прот. В. Асмуса, Я. Проханова (баптистский), игум. Иннокентия (Павлова), А. И. Сидорова).

Заглавие и авторство. В иерусалимском кодексе текст «Д.» имеет 2 надписания: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (Учение 12 апостолов), заголовок выполнен на отдельной линии, ограниченной значками из 4 точек; *Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* (Учение Господа через 12 апостолов народам [т. е. язычникам]) является началом текста, но буква Δ – заглавная, на той же линии чуть далее написано – *ὁδοὶ δύο* («два пути»).

Евсевий Кесарийский упоминает «так называемые Учения апостолов» (*τῶν ἀποστόλων λεγόμενα Διδαχαί*) (*Euseb. Hist. eccl.* 3. 25. 4; в арм. переводе – «те, что называются Учениями»). Выражение «так называемые» может указывать на сомнения в апостольском происхождении сочинения или в правильности названия. У свт. Афанасия Великого в 39-м праздничном послании «Д.» обозначено как *Διδαχὴ καλοῦμένη τῶν ἀποστόλων* (в копт. переводе этого послания (IX–X вв.) сочинение называется *ἡ διδασκαλικὴ τῶν ἀποστόλων*). «Д.» дважды упоминается в творениях Дидима Слепца, обнаруженных в Туре. Дидим, вероятно вслед за свт. Афанасием, называет «Д.» «книгой катехизиса апостолов» (*τῆ Διδαχῆ τῆς κατηχήσεως τῶν ἀποστόλων* или *ἐν τῆ Διδαχῆ τῆ βίβλῳ τῆς*



κατηχήσεως — *Did. Alex.* In Eccl. T. 78. 22; In Ps. 2. 20. T. 227. 26). В последующей греч. традиции «Д.» чаще всего именуется *Διδαχὴ ἀποστόλων*.

Наконец, у Руфина в Толковании Символа веры при перечислении неканонических книг рядом с «Пастырем» Ерма упоминается некое соч. «Два пути» (*Rufin. Comm. in Symb. Apost. 36*). Поскольку у него говорится: «*Duae viae, vel Judicium secundum Petrum*» (Два пути, или Суд согласно Петру; в нек-рых рукописях: *Judicium Petri*), ученые спорят, идет ли речь о 2 разных сочинениях или же о 2 наименованиях одного и того же (*Judicium Petri* упом. блж. Иеронимом в *De vir. illustr.* 1; от лица ап. Петра приводит цитату, вероятно заимствованную из трактата о «двух путях», Опат Милевийский (*Optat. De schism. donat.* 1. 5 (в 1. 21 — без указания авторства, как богодухновенную заповедь); ср.: *Didache.* 4. 3b; *Barnaba.* Ер. 19. 4). Хотя ап. Петр вряд ли был автором «Д.», по крайней мере в зап. традиции «Д.» или его часть (трактат о «двух путях») могли связывать с его именем (аллюзии имеются в 2 Петр и Псевдо-Климентинах; подробнее см.: *Aldridge. Peter.* 1999). Тем не менее чаще в лат. традиции заглавие «Д.» переводится как «*Doctrina* (или *Doctrinae*) *Apostolorum*» (*Ps.-Cypr. De aleat.* 4; у Руфина в переводе «Церковной истории» Евсевия — «*Doctrina quae dicitur Apostolorum*»).

По мнению К. Нидервиммера, ни одно из известных названий «Д.» не является оригинальным и не может помочь в интерпретации текста (*Niederwimmer.* 1998. P. 56–57). Все заглавия, связанные с именами апостолов, так или иначе основаны на Мф 28. 19–20 и Деян 2. 41–42. В самом тексте апостольский авторитет никак не выражается, что особенно заметно в *Didache.* 11. 3–6. Однако, по мнению Х. Кёстера, заглавие «Учение апостолов», учитывая лат. традицию его передачи (*Doctrina apostolorum*), могло изначально относиться не ко всему тексту «Д.», а к трактату о «двух путях» (*Koester.* 1957). Возможно, не случайно слово *Διδαχὴ* присутствует в начале раздела о «двух путях» в «Послании Варнавы» (*Barnaba.* Ер. 18. 1). Ж. П. Оде реконструирует оригинальное заглавие трактата о «двух путях» (который он считает христианизированной версией иудейского памятника) как *Διδαχὴ Κυρίου τοῖς ἔθνεσιν* (Уче-

ние Господа [т. е. УНВН] народам) (*Audet.* 1958), но большинство ученых с ним не согласны.

Канонический статус «Д.» одним из первых обсуждал Евсевий Кесарийский, который помещал этот памятник среди подложных сочинений, таких как «Деяния Павла», «Пастырь» Ерма, «Апокалипсис Петра», «Послание Варнавы», «Откровение Иоанна Богослова» и «Евангелие евреев» (*Euseb. Hist. eccl.* 3. 25. 4).

Как Свящ. Писание «Д.» цитируется в одном из трактатов, приписываемых сщмч. Киприану Карфагенскому (*Ps.-Cypr. De centesima.* 14). В 39-м праздничном послании свт. Афанасия Великого (367) «Д.» перечисляется среди книг, предназначенных «для чтения тем, к-рые желают приступить к оглашению и изучению благочестия», — Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, книг Есфири, Иудифи, Товита (после «Д.» следует «Пастырь» Ерма). Такой же статус «Д.» (книги церковной, но неканонической) указывается Руфином (если его свидетельство относится к этому памятнику). Использование «Д.» для катехизации подтверждается свидетельствами Дидима Слепца.

В Синописе книг Свящ. Писания, приписываемых свт. Афанасию, *Διδαχὴ ἀποστόλων* помещается среди «Путешествий» (т. е. Деяний) Петра, Иоанна и Фомы и «Евангелия Фомы» и «Климентин». В др. индекс канонических книг (ок. VII в.) *Περίοδοι καὶ τῶν Διδαχῶν ἀποστόλων* находится рядом с «Посланием Варнавы», «Деяниями» и «Апокалипсисом Павла». Примерно такое же, как у Псевдо-Афанасия, положение занимает *Διδαχὴ ἀποστόλων* в Стихometriи свт. Никифора К-польского (среди «Путешествий» Павла, Петра, Иоанна, Фомы, «Евангелия Фомы» и 32 книг Климента).

Визант. канонисты хотя и упоминают «Д.» по названию (Иоанн Зонара в толковании на 39-е праздничное послание свт. Афанасия, Матфей Властарь в Алфавитной синтагме (буква β, гл. 11) — *Διδαχὴ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*), но с текстом памятника, видимо, уже не знакомы. Одним из последних о «Д.» пишет Никифор Каллист Ксанфопул в «Церковной истории», называя *αἱ λεγόμενα τῶν ἀποστόλων Διδαχαί* среди отреченных книг наряду с «Посланием Варнавы» и «Евангелием евреев» (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* 2. 46).

Аллюзии и цитаты из «Д.». Хотя ряд исследователей пытались доказать, что «Д.» было известно уже Иустину Мученику (для чего сопоставляют *Iust. Martyr.* I Apol. 16. 6 и *Didache.* 1. 2; I Apol. 15. 9 и *Didache.* 1. 3; I Apol. 61–65 и *Didache.* 7–14), самая ранняя цитата, признаваемая большинством ученых, встречается в «Строматах» Климента Александрийского: «Поэтому лжив тот, кто, присвоив достояние варваров, хвалится им как своей собственностью; наряжаясь в одежды истины, он печется лишь о своей славе и грешит против истины. Именно таких Писание называет ворами. Ибо сказано: «Сын мой, не будь лжецом, ибо ложь ведет к воровству»» (*Clem. Alex. Strom.* II 20. 100. 4). Интересно, что цитата из «Д.» вводится здесь теми же словами, что и цитаты из Свящ. Писания. Возможно, у Климента имеются и др. цитаты из «Д.» (ср.: *Didache.* 2. 2 и *Clem. Alex. Protrept.* 10. 108. 5; *Idem. Paed.* 2. 10. 89. 1; 3. 12. 89. 1; *Idem. Strom.* III 4. 36. 5; менее вероятно — в: *Idem. Strom.* V 5. 31. 1).

У Оригена в трактате «О началах» есть место, близкое к *Didache.* 3. 10 (см.: *Orig. De princip.* 3. 2. 7), но оно вполне может быть и аллюзией на Иов 1. 13–22 или Мф 10. 29 (аналогичное выражение встречается в: *Barnaba.* Ер. 19. 6с; *Doroth. Doctrinae.* 13. 1; Ер. 3). У Дидима Слепца дважды приводится цитата из *Didache.* 4. 3: «Не производи разделения, а примирять спорящих» (*Did. Alex.* In Eccl. T. 78. 22; In Ps. 2. 20. T. 227. 26). В корпусе сочинений, сохранившемся под именем Макария Великого, «Д.» цитируется неск. раз (напр., *Didache.* 3. 10 в: *Macar. Aeg.* I 1. 55. 1. 4). Аллюзию на *Didache.* 1. 4 усматривают в «Лествице» прп. Иоанна Лествичника (*Ioan. Climacus.* 26. 74: «Благочестивым свойственно давать всякому просящему; более же благочестивым — давать и не просящему, а не требовать назад от взявших, в особенности же когда есть возможность, свойственно одним только бесстрастным»).

«Д.» цитируют и лат. авторы. Такой цитатой, вероятно, являются слова сщмч. Киприана Карфагенского о том, что «тем же образом, каким зерна многие, собранные в одно и смлотые, и смешанные, становятся одним хлебом, мы знаем, что и во Христе, Который есть небесный Хлеб, мы составляем одно тело, в



котором все мы да будем соединены и объединены» (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 12 — ср.: *Didache.* 9. 4; см. также: *Cypr. Carth.* Ep. 69. 5). Несомненная цитата из «Д.» встречается в сочинении, приписываемом сщмч. Киприану «Об игроках в кости» (ок. 300), — автор трактата называет «Д.» «учениями апостолов» (*doctrinae apostolorum*) и приводит контаминацию фраз из *Didache.* 14. 2 и 15. 3 (*Ps.-Cypr. De aleat.* 4). В др. сочинении, также приписываемом сщмч. Киприану, «Д.» цитируется как Свящ. Писание, хотя текст «золотого правила» здесь отличается от варианта «Д.» (*Ps.-Cypr. De centesima.* 14; ср.: *Didache.* 6. 2). Среди лат. памятников VI в. *Didache.* 14. 1–3 цитируется в т. н. Правиле Учителя (*Reg. Magist.* 80. 2). К числу более спорных относятся цитаты из «Д.» в «*Gesta apud Zenophilum*» (ок. 320) (*CSEL.* 26. P. 192; ср.: *Didache.* 2. 7), у Оптата Милевийского (*Optat. Contr. Parmen.* 1. 27; 3. 7; ср.: *Didache.* 4. 3; Оптат называет свой источник *capita mandatorum* (главы заповедей) и считает его богодухновенным), Лактанция (*Lact. Div. inst.* 6. 3. 1; *Idem. Epitom.* 59(64). 3; ср.: *Didache.* 4. 10; однако похожее место есть в «Послании Варнавы» — *Barnaba.* Ep. 19. 7), Коммодиана (*Commod. Instruct.* 1. 22. 15; *Idem. Carmen. apol.* 699), блж. Августина (*Aug. In Ps.* 102. 12; 103. 3, 10; 146. 17; ср.: *Didache.* 1. 6; эта цитата встречается также у Кассиодора и свт. Григория Великого, к-рые могли заимствовать ее у Августина — *Cassiod. Exp. in Ps.* 40; 103; *Greg. Magn. Reg. pastor.* 3. 20; позже ее приводят мн. средневек. авторы — Бернард Клервоский, Петр Абеляр и др.).

Имеются неск. мест, сопоставимых с «Д.», в сир. *Liber Graduum* (*Liber Graduum.* 7. 20; ср.: 2. 2; 22. 15; ср.: *Didache.* 8. 1 или 8. 3; *Liber Graduum.* 16. 4; ср.: *Didache.* 2. 7; *Liber Graduum.* 13. 2; ср.: *Didache.* 4. 1; 13. 3–7). Ряд цитат из «Д.» содержится в «*Дидаскалии апостолов*» (*Didasc. Apost. (syr.)* 1 (402. 12); (lat.) 2. 28–31 (75. 4); ср.: *Didache.* 1. 3d; *Didasc. Apost. (syr.)* 17 (408. 161); (lat.) 37. 25–29 (75. 63); ср.: *Didache.* 1. 5c; но ср. *Herma. Pastor. Mand.* 2. 5; *Didasc. Apost. (syr.)* 17 (408. 162); (lat.) 38. 23–25 (75. 64); ср.: *Didache.* 1. 5c; но ср.: *Herma. Pastor. Mand.* 2. 6a). Как уже упоминалось, на «Д.» построена кн. VII «Апостольских постановлений» (*Const. Ap. VII* 1. 2 — VII 32. 4).

Ряд памятников содержит схожие с «Д.» выражения, к-рые так или иначе связаны с литургической терминологией. Так, выражение «кровь лозы Давида» (*Didache.* 9. 2) встречается в соч. Климента Александрийского «Кто из богатых спасется» (*Clem. Alex. Quis div. salv.* 29. 4) и у Оригена (*Orig. In Iudic. hom.* 6. 2). Развернутые цитаты из молитв 9-й и 10-й глав «Д.» или аллюзии на них присутствуют в анафорах *Серапхиона Еехология* (*Serap. Thmuit. Euch.* 13. 13) и *Дейр-Балайзы папируса* (Fol. 2v), а также в трапезных молитвах в ошибочно приписываемом свт. Афанасию Великому соч. «О девстве» (*Ps.-Athanas. De virgin.* 13).

Язык, датировка и место происхождения памятника. Большинство исследователей признают, что «Д.» изначально было составлено на греч. языке. Предположения о сир. оригинале (*Adam.* 1957) не нашли поддержки. Если исходить из того, что «Д.» представляет собой компиляцию, то для языка автора-редактора характерны такие слова и выражения, как *πρόσεχειν ἀπό* (*Didache.* 6. 3; 12. 5), *δίδοναι κατὰ τὴν ἐντολήν* (1. 5; 13. 5, 7), *τέλειος εἶναι* (1. 4; 6. 2), *δύνασθαι* (6. 2, 3; 7. 2) и др.

Датировка памятника в значительной мере зависит от решения вопроса о его источниках (связи «Д.» с книгами НЗ, «Посланием Варнавы» и т. д.). Самая ранняя датировка — 50–60-е гг. I в., т. е. в одно время с первыми письменными Евангелиями, была предложена Оде (*Audet.* 1958). Самая поздняя, но крайне маловероятная — IV–V вв. (*Bigg.* 1903/1904, 1904/1905; Дж. Робинсон относил «Д.» к III в. — *Robinson.* 1920). Чаще всего «Д.» датируют кон. I в. или примерно сер. II в. (80–100 или 90–120 — *Ehrhard.* 1900; 90–100 — *Adam.* 1957; нач. II в. — *Wengst.* 1984; ок. 150 г. — *Richardson.* 1953; после 150 г. — *Kraft.* 1965).

Основанием для ранних датировок помимо лит. критериев служат архаичность церковной иерархии, к-рая ближе к иерархии в Павловых Посланиях, чем у сщмч. Игнатия Богоносца (в «Д.» заметную роль играют пророки и странствующие апостолы, к-рые практически исчезают из реалий церковной жизни во II в.), и архаичное богословие Евхаристии. Вероятно, текст появился все-таки после решений Апостольского Собора в Иерусалиме (ок. 50): «Ибо если ты можешь понести все

иго Господне, то будешь совершен, а если не можешь, то делай то, что можешь. Что [касается] пищи, понеси, что можешь, идоложертвенного же весьма берегись, ибо [это] — служение мертвым богам» (*Didache.* 6. 2–3; ср.: Деян 15. 20, 29; 21. 25).

Наиболее вероятным местом происхождения является либо Египет, либо регион Сирии—Палестины. В пользу Египта говорит то, что там зафиксировано первое использование «Д.» (Климентом Александрийским, хотя цитаты в «Дидаскалии апостолов» опровергают этот аргумент) и что оттуда происходят самые ранние письменные источники (оксиринхский папирус и копт. перевод) (*Harnack.* 1896; *Middleton.* 1935; *Richardson.* 1953; *Kraft.* 1965). На александрийскую традицию может указывать употребление слова *κλῆροσ* (*Didache.* 9. 4) и заключительное славословие молитвы «Отче наш» (*Didache.* 8. 2), приведенное в форме, известной по копт. рукописям, а также широкое употребление «Д.» александрийскими авторами III–IV вв.

Однако упоминание «гор» в *Didache.* 9. 4 говорит скорее о Сирии или о Палестине, чем о Египте (Сирия—Палестина — *Ehrhard.* 1900; *Muilenburg.* 1929; Сев. Палестина — *Taylor.* 1886; Иерусалим — *Jacquier.* 1891; сельские районы Зап. Сирии — *Wengst.* 1984; *Rordorf, Tuilier.* 1998²). Наставление давать хлеба странствующему апостолу столько, чтобы хватило только до следующей остановки, также вряд ли относится к ситуации егип. пустыни (*Didache.* 11. 6).

Хотя мн. исследователи считали, что «Д.» было составлено в сельской местности (ср.: *Didache.* 7. 2 (о воде) и 13. 3–7 (о пище)), по мнению Г. Шёллгена, это мог быть и небольшой город (*Schöllgen.* 1985). Адам пытался доказать, что «Д.» происходит из Пеллы (Палестина), но адресовано новообращенным христианам Адиабены (Вост. Сирия) (*Adam.* 1957). Ч. Бигг, к-рый считал «Д.» монументальным трактатом, предполагал, что местом составления была Фригия (М. Азия) (*Bigg.* 1903/1904, 1904/1905).

Источники «Д.». *Литература «двух путей».* Тема «двух путей», жизни и смерти, к-рым посвящены первые 6 глав «Д.», широко представлена в мировой лит-ре. Она обсуждается и в ВЗ: Иер 21. 8; Вар 4. 1; Втор 30. 15. Однако известны не только косвенные, но и прямые лит. параллели тексту «Д.».



Повествование о «двух путях» встречается в «Послании Варнавы», где оно помещено в отличие от «Д.» ближе к концу текста (*Barnaba*. Ер. 18–21). Наиболее заметные расхождения — отсутствие обращений к «сыну» (ср.: *Didache*. 3. 1–6) и напоминающих евангельские изречения цитат (*Didache*. 1. 3b — 1. 6). Среди исследователей есть как сторонники теории зависимости «Послания Варнавы» от «Д.», так и сторонники противоположной теории — о зависимости «Д.» от «Послания Варнавы» (*Niederwimmer*. 1998. Р. 30–31). Однако, несмотря на близость 2 текстов, единственное место, указывающее на их возможную лит. зависимость друг от друга, — *Barnaba*. Ер. 4. 9 и *Didache*. 16. 2. Скорее всего следует говорить о зависимости обоих текстов от 3-го источника.

Ближе к тексту «Д.» стоит лат. *Doctrina Apostolorum* (полная ркп. — Монас. Lat. 6264. Fol. 102b — 103b, XI в.; фрагмент — *Melk. Stiftsbibl.* 597. Fol. 115b, IX в.). Как и в «Послании Варнавы», здесь не хватает напоминающих евангельские изречения цитат. В ряде мест *Doctrina Apostolorum* согласуется не с «Д.», а с «Посланием Варнавы». Это также дает основание для гипотезы 3-го источника.

Особое значение имеет проповедь «Об отречении от сатаны», сохранившаяся под именем Бонифация (Вонифатия) Майнцского († 754), просветителя Германии (иной вариант этой проповеди помещается и в 2 вышеуказанных рукописях), в которой, вероятно, цитируется отсутствующее в иерусалимском кодексе окончание «Д.» (*Ps.-Bonifat.* *Serm.* 15; самая ранняя ркп. — *Vat. Palat.* Lat. 485. Fol. 91–92, ок. 875 г.; ряд исследователей считают, что вся проповедь основана на «Д.»). Однако, несмотря на попытки (*Aldridge*. *The Lost Ending*. 1999), исследователи признают маловероятной возможность реконструкции оригинального текста, даже с учетом версии «Апостольских постановлений» и груз. перевода (*Sandt, van de Flusser*. 2002. Р. 37). Текст проповеди в большей мере согласуется с *Doctrina Apostolorum*, чем с «Д.», что также позволяет относить ее к лит-ре «двух путей». Подобный же текст сохранился в одном из огласительных поучений каролингской эпохи — «*De catechizandis rudibus*» (Монас. Lat. 14410. Fol. 85v — 92, нач. IX в., из мон-ря Санкт-Эммерам в Регенсбурге).

В «Апостольском церковном чине» («Каноны св. апостолов») текст глав 4–13 соотносится с *Didache*. 1. 1–4. 8 (с пропуском *Didache*. 1. 3b–2. 1), а глава 14. 3 сопоставима с *Didache*. 4. 13b. Материал обработан: отдельные изречения вложены в уста апостолов (Иоанна, Матфея, Петра, Андрея, Филиппа, Симона, Иакова, Нафанаила, Фомы, Кифы, Варфоломея). В «канонах» представлен только «путь жизни» (до *Didache*. 4. 8), тогда как «путь смерти» не описан. Подобный материал приводится в «Эпитоме канонов св. апостолов», где наставления даются от лица апостолов, изложение «пути смерти» опущено, рассказ о «пути жизни» включен в полный объем. В научной лит-ре встречаются разные варианты решения вопроса о зависимости этих памятников от «Д.», но вполне вероятно использование отдельного трактата о «двух путях».

То же самое можно сказать об араб. версии Жития Шенуте из Атрипе, где цитируются обе части повествования о «двух путях», хотя текст о «пути смерти» значительно сокращен (ср.: *Didache*. 2. 1–7 и 4. 1–5). Евангельские цитаты в нем также пропущены.

Наставление, напоминающее *Didache*. 2. 7 (возможно, цитируется *Doctrina Apostolorum*), приводится в «Правиле Учителя» (*Reg. Magist.* 3. 69–74) и зависящем от него «Правиле Венедикта» (*Reg. Ben.* 4. 63–65) (*Sandt, van de Flusser*. 2002. Р. 90–95). Более сложный вариант зависимости встречается еще в ряде памятников, текстология к-рых и отношение к «Д.» недостаточно изучены (греч. «Синтагма учения», приписываемая свт. Афанасию, и греч. и копт. редакции «Веры 318 отцов» — *Ps.-Athanas.* *Syntagma doctrinae* // *PG.* 28. Col. 836A — 845B; *Fides 318 patrum* // *Ibid.* Col. 1637A — 1644B; копт. и араб. Каноны Василия; несторианская «Книга Мессии», сохранившаяся на кит. языке — *Hazelden Walker*. 1966).

Теория зависимости всех указанных памятников, включая «Д.», от некоего трактата о «двух путях» появилась уже в кон. XIX в. Мн. исследователи считают, что все эти тексты основаны на несохранившемся евр. оригинале (одна из недавних попыток реконструкции — *Sandt, van de Flusser*. 2002). Существование подобного жанра лит-ры в евр. традиции действительно доказывается сравнением с иудейскими (и близкими

к иудейским христ.) памятниками — кумран. «Уставом общины» (1QS 3. 18–4. 26), «Завещаниями 12 патриархов» (*Test. XII Patr.* Asher. 1–5), «Климентинами» (*Ps.-Clem.* *Hom.* 7. 3. 3–5; 7. 7. 1–2), «Изречениями» Псевдо-Фокилида и др.

Для повествований о «двух путях» в «Д.» и в параллельных памятниках характерно отсутствие христологической керигмы (исключение — *Didache*. 4. 1c). Явно христианский по происхождению раздел *Didache*. 1. 3b — 2. 1 отсутствует в др. памятниках. Заповеди о любви и к Богу, и к ближнему, о к-рых говорит Христос в Евангелиях (ср.: *Didache*. 1. 2), нет в «Послании Варнавы», что также может указывать на христ. редакцию иудейского источника (то же относится к *Didache*. 4. 10 (о Духе) и 4. 14 (о Церкви)).

Источник раздела о «двух путях» часто рассматривают как иудейский катехизис для прозелитов (впервые: *Harnack*. 1896; возможно, на текст такого типа под названием «*Hilkot Gerim*» есть ссылки в мидрашах, см., напр.: *Ruth Rabbah*. 1. 7–16). В пользу языческой аудитории говорит, напр., отсутствие обрядовых заповедей. Однако есть и веские возражения против этой теории (*Rordorf, Tullier*. 1998²).

Др. исследователи предполагают связь трактата с изучением Свящ. Писания (*Wengst*. 1984), поскольку 22 пункта «пути смерти» соответствуют количеству букв евр. алфавита, что облегчает запоминание (такой же прием используется в кумран. «Уставе общины» — 1QS 4. 9–11; в раввинистической традиции такое перечисление грехов находится в составе молитвословий на праздник Судного дня (Йом Кипур)).

Новый Завет. До 80-х гг. XX в. ученые отмечали зависимость «Д.» от Евангелия от Матфея (или от Евангелий от Матфея и от Луки). По мнению Э. Массо, в 4 местах, где появляется слово «евангелие» (*Didache*. 8. 2; 11. 3; 15. 3, 4), видна лит. зависимость от Евангелия от Матфея (*Massaux*. 1993). Возможно, однако, что она опосредована устной традицией.

Действительно, евангельский раздел (особенно 1. 4b–d) и эсхатологический финал «Д.» перекликаются с Евангелием от Матфея (Нагорной проповедью (особенно Мф 5. 43–48 и 38–42) и т. н. малым апокалипсисом из Мф 24). Близость текстов



просматривается в главной заповеди и в «золотом правиле» (Didache. 1. 2; Мф 22. 37 сл.; 7. 12), в заповедях о молитве за врагов (Didache. 1. 3; Мф 5. 44 сл.; хотя текст «Д.» все-таки ближе к версиям св. Иустина Мученика и безымянного апокрифического «Евангелия из Оксиринха» (ср.: РОху. 1224; *Iust. Martyr.* I Apol. 15. 9; ср.: 14. 3; Dial. 35. 8; 96. 3; 133. 6; Didasc. Apost. 5. 14. 22)), в подставлении др. щеки (Didache. 1. 4; Мф 5. 39 сл.), в словах о последнем кодранте (Didache. 1. 5; Мф 5. 26), в перечне заповедей (Didache. 2. 1 сл.; Мф 19. 18–19), в выражениях «не преступай клятвы» (Didache. 2. 3; Мф 5. 33), «кроткие наследуют землю» (Didache. 3. 7; Мф 5. 5), в списке пороков (Didache. 5. 1; Мф 15. 19), в наставлении, «чтобы кто не прельстил» (Didache. 6. 1; Мф 24. 4), в крещальной формуле (Didache. 7. 1, 3; Мф 28. 19), в заповеди о нелицемерном посте (Didache. 8. 1; Мф 6. 16) и нелицемерной молитве (Didache. 8. 2; Мф 6. 5), в версии молитвы Господней (Didache. 8. 2; Мф 6. 9–13), в наставлении «не давать святыню псам» (Didache. 9. 5; Мф 7. 6), в пророчестве о собрании Церкви (или верных) «от четырех ветров» (Didache. 10. 5; Мф 24. 31). Скорее аллюзии, чем цитаты, видят в Didache. 10. 6 и Мф 21. 9, 15, Didache. 11. 7 и Мф 12. 31, Didache. 15. 3 и Мф 18. 15–17. Сходство с Евангелием от Луки усматривают, напр., в Didache. 1. 3b (ср.: Лк 6. 28), 1. 4e и 1. 5a (ср.: Лк 6. 30). Однако букв. совпадения еще не доказывают прямое цитирование Евангелий в «Д.», поскольку все схожие изречения помещены в иной контекст: напр., в Мф 5. 39 наставление подставлять др. щеку дается после заповеди «не противься злему», а в «Д.» — после заповеди «удаляйся плотских похотей» (Didache. 1. 4).

Ряд ученых в последние годы развивают гипотезу обратной зависимости — Евангелия от Матфея от «Д.» или по крайней мере происхождения «Д.» из той же общины, что и данное Евангелие (Glover. 1958/1959; Rordorf. 1991; Draper. 1991; Sandt, van de Flusser. 2002; Milavec. 2003; Garrow. 2004; Del Verme. 2004; однако консенсус пока не достигнут — о продолжающейся полемике свидетельствует в т. ч. сб. Matthew and the Didache. 2005; напр., К. Такетт доказывает, исходя из теории 2 источников синоптической традиции, что

«Д.» зависит от Матфея там, где Матфей использует Евангелие от Марка — Tuckett. 2005).

Некоторые ученые усматривали связь между «Д.» и Евангелием от Иоанна (Goodenough. 1945; см. также: Vööbus. 1969), но единственное место, где язык «Д.» напоминает Евангелие от Иоанна, — евхаристические молитвы (ср.: Didache. 9. 2–4; 10. 2, 5 и Ин 17. 26 (ср.: 15. 15); 17. 11, 15, 21–23; возможно, 11. 52; термин κλάσμα мог быть заимствован из Ин 6. 12–13). Скорее всего автор «Д.» все-таки не был знаком с Евангелием от Иоанна, а также с корпусом Павловых Посланий (во всяком случае они никак не использованы автором «Д.»; см.: Niederwimmer. 1998. P. 48–49; правда, в Didache. 2. 7 есть сходство с Иуд 22–23).

Как отметил Кёстер, все евангельские цитаты в «Д.» вводятся примерно одинаково: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Didache. 8. 2; 15. 3, 4), οὕτω προσεύχεσθε/ποιήσατε (8. 2; 11. 3; 15. 4), что говорит об их принадлежности одному редактору (Koester. 1957). Само слово «евангелие» в «Д.» отнесено исключительно к учению Иисуса Христа, но не к Благой вести о Крестной смерти и Воскресении Христовом. Из Евангелия происходят наставления о ежедневной молитве (8. 2), об отношении к пророкам и апостолам (11. 3), о поведении в общине (15. 3) и добрых делах (15. 4). Цитаты в 8. 2 и 9. 5 относятся к Преданию, тогда как в 15. 3 и 4 (и, возможно, в 11. 3) свидетельствуют о письменном источнике (Koester. 1957; по мнению К. Венгста, все цитаты — из письменного источника (Wengst. 1984)). Некоторые видят в Евангелии, цитируемом в «Д.», аналог источника логий синоптической традиции (Glover. 1958/1959) или некое апокрифическое «Евангелие» (Rordorf. 1973).

Композиция и содержание. Традиционно в «Д.» выделяют 4 раздела: о «двух путях» (1. 1–5. 2), к-рый завершается эпилогом (6. 1) и кратким дополнением (6. 2–3); литургический раздел (начиная с 7. 1 — о Крещении; начиная с 9. 1 — о Евхаристии); раздел о церковных чинах и дисциплине (11. 1–15. 4); эсхатологический эпилог, к-рый состоит из паренесиса (16. 1–2) и апокалипсиса (16. 3–8).

Содержание 1-го раздела определяется вступительной фразой: «Два есть пути, один — жизни и другой —

смерти» (1. 1). Сначала называется главная заповедь на «пути жизни» — любить Бога и ближнего (1. 2–3a), к-рая раскрывается в «евангельском» наставлении (1. 3b — 2. 1). Далее следует перечень запретов (2. 2–7), наставления «чаду» (3. 1–6) и речения о «кротости» (3. 7–10). Затем снова в виде обращения к «чаду» приводятся правила жизни в общине (4. 1–11) и дается общее заключение о «пути жизни» (4. 12–14). Описание «пути смерти» состоит из перечня пороков (5. 1–2) и заключительного увещевания, в к-ром обращение меняется с ед. ч. на мн. ч. — «чада» (5. 2c). В эпилоге же вновь фигурирует ед. число (6. 1–3).

В литургическом разделе сначала идет речь о правилах совершения крещения, к-рые завершаются предписанием о предкрещальном посте (7. 1–4). Далее подробнее говорится о посте и молитве и приводится текст молитвы «Отче наш» (8. 1–3). Затем следуют евхаристические молитвы о чаше и о хлебе (9. 1–5) и благодарение «по насыщению» (10. 1–7).

В разделе о церковных чинах и дисциплине сначала дается общее наставление о церковном учении (11. 1–2). Далее приводятся правила о принятии странствующих апостолов и пророков (11. 3–12) и о том, как принимать и проверять новопршедших (12. 1), как относиться к путешествующим (12. 2) и желающим остаться (12. 3–5). В 13-й гл. сообщается об обязанности содержать пророков, к-рые желают остаться в общине, и об обязанностях в отношении учителей (13. 1–7), а в 14-й и 15-й главах речь идет об исповеди и примирении перед воскресной Евхаристией (14. 1–3), об избрании епископов и диаконов (15. 1–2) и о порядках в общине — отношении к грешникам, совместной молитве и милостыне (15. 3–4).

Эсхатологический эпилог начинается с призыва бодрствовать (16. 1–2). В апокалипсисе упоминается о появлении лжепророков (16. 3–4a) и антихриста (16. 4b–d), о всеобщей апостасии и о тех, кто спасутся (16. 5). В финале сохранившегося текста приводятся 3 знамения Второго пришествия Христова (16. 6–8).

Цель написания и жанр. Большинство ученых 2-й пол. XX в. признают «Д.» компиляцией, вобравшей тексты разного происхождения и разных жанров. Если рассматривать





«Д.» в законченном виде как целостный памятник, то наиболее близким аналогом в предшествующей традиции оказывается «Устав общины», обнаруженный в Кумране (особенно 1QS 3. 18–4. 26). В греко-рим. мире также известны произведения подобного жанра (напр., стела из Филадельфии — SIG. 3. 985).

По мнению Шёлгена, «Д.» нельзя отождествлять с литургико-каноническими памятниками последующих эпох, поскольку оно не охватывает всех аспектов церковной жизни (Schöllgen. 1986). Возможно, отличия связаны с происхождением сочинения из среды, еще близкой к иудейской традиции.

Вместе с тем мн. ученые подчеркивают полемический характер памятника. В разд. 8. 1, вероятно, нашел отражение конфликт с синагогой: установление поста на среду и пятницу объясняется необходимостью отделения от «лицемеров» (ср. с наименованием фарисеев «лицемерами» в Мф 23. 13; об их посте дважды в неделю говорится в Лк 18. 12; ср. описания практики поста дважды в неделю в мишне Мегиллот (3. 6; 4. 1) и в Вавилонском Талмуде (Таанит 12а); возможно, впрочем, что речь в «Д.» идет об иудействующих христианах (Rordorf, Tuilier. 1998². P. 224); М. Дель Верме пытался доказать, что прозвание «лицемеры» относилось к др. группе внутри межзаветного иудаизма — ессеям или к представителям т. н. енохического течения (Del Verme. 2004)), а троекратная ежедневная молитва «Отче наш», возможно, заменяет известную в иудаизме практику (ср.: мишна Берохот 4. 1, 7; вообще троекратная молитва известна уже в ветхозаветной и межзаветной лит-ре: Пс 54. 18; Дан 6. 10, 13; 1QS 10. 1–3). Традиц. евр. молитва о возвращении из плена и рассеяния (ср.: Втор 30. 3–5; Ис 11. 12; Иез 37. 21) заменяется прошением о собрании Церкви в Царстве Божиим. Четко определяется главный день богослужения — воскресенье, а не суббота (Didache. 14. 1; Н. Тидуэлл выдвигал не получившую большую поддержки гипотезу, что, согласно иерусалимскому кодексу, присутствующее в этом стихе выражение *κυριακή Κυρίου* (букв. — День Господень Господа) не содержит глосс и означает не воскресенье, а Судный день (Tidwell. 1999)).

Некоторые исследователи считали «Д.» дополнением или толкованием

Евангелий (Johnson. 1946). Однако слова в начале раздела о крещении — «сказав предварительно все это» (Didache. 7. 1) — указывают на то, что по крайней мере трактат о «двух путях» должен был играть роль катехизиса для желающих вступить в Церковь. По мнению А. Милавеча, «Д.» — это текст, передававшийся устно и использовавшийся *дидаскалами* для постепенного воцерковления желавших принять крещение и жить по-христиански (Milavec. 2003; правда, в отношении литургического блока и церковной дисциплины его теория менее убедительна).

Теория происхождения. Теория последовательного редактирования «Д.» появилась в нач. XX в. (Bartlet. 1921) и получила развитие в 60–70-х гг. Оде предположил, что текст «Д.» прошел через 3 стадии редактирования: сначала автор (апостол) составил ядро текста (Didache. 1. 1–3а; 2. 2–5. 2; 7. 1; 8. 1–11. 2 без интерполяций), затем сделал к нему добавления (Didache. 11. 3–13. 2; 14. 1–16. 8), чуть позже в текст были сделаны интерполяции (Didache. 1. 3b–2. 1 (кроме 1. 4а); 6. 2–3; 7. 2–4; 13. 3, 5–7; ряд стихов — Didache. 1. 4а; 7. 1b; 13. 4 — Оде считает поздними глоссами) (Audet. 1958).

Мн. совр. исследователи придерживаются альтернативной теории множественных источников, собранных и отредактированных одним или 2 редакторами. Крайнюю позицию занимает Р. Крафт, который рассматривает автора «Д.» исключительно как редактора уже существовавшей сложной композиции памятников и вводит термин *evolved literature*, т. е. постоянно развивающаяся, дополняемая, дописываемая лит-ра (Kraft. 1965). К нему близок С. Жие, он видит в «Д.» руку 2-го редактора (главы 15–16) (Giet. 1970). К. Ричардсон разрабатывал теорию 2 источников — трактата о «двух путях» и «церковного чина», относя Didache. 16 к числу редакторских добавлений (Richardson. 1953). У. Маттиоли считал, что автору «Д.» принадлежат евангелистические молитвы, новозаветные цитаты и апокалипсис (Mattioli. 1976²). Согласно Рордорфу и Тюилье, неизвестный автор отредактировал трактат о «двух путях» Didache. 1–6, добавив в него 1. 3b–2. 1 и 6. 2–3, а затем присоединил к нему литургический материал 7–10-й глав (из сир. традиции), сделав дополнения 7. 2–3, 4b. Возможно,

тот же самый редактор присоединил к тексту главы 11–13. Др. редактор дополнил «Д.» главами 14–16 (Rordorf, Tuilier. 1998²).

Нидервиммер, сторонник однократного редактирования с последующими интерполяциями, рассматривает как литературно единые главы 12–15, а не 11–13, считая Didache. 11. 4–12 блоком, относящимся к предшествующей традиции (Niederwimmer. 1998). По его мнению, христ. автор, живший в иудейском окружении, составил в нач. II в. на основе письменных (иудейский трактат о «двух путях», о принятии странников-харизматиков, апокалипсис) и устных (литургические молитвы и предписания о крещении и Евхаристии) источники свод правил для своей общины. Автор добавил Didache. 1. 3b–6; 2. 1; 4. 14; 6. 2–3; 7. 1b; 7. 2–3; 7. 4b; 8. 2b; 9. 5; 10. 7 (христ. редактирование в виде 1. 2; 4. 1b; 4. 1c и 4. 10 было сделано до него), а также 11. 1–2, 3; 11. 11; 12. 1–15. 4 и 16. 7 (13. 4 — поздняя глосса). На устном характере и цельности «Д.» настаивает Милавеч (Milavec. 2003).

К числу маргинальных относятся теории Дж. Робинсона, к-рый считал «Д.» фантастической композицией послепостольского времени, не основанной на источниках и не отражающей реальной ситуации ни в одной из церковных общин (Robinson. 1920); с ним согласны Б. Лейтон (Layton. 1968) и Р. Коннолли, к-рый характеризовал автора «Д.» как монтаниста (Connolly. The Didache. 1937; ср.: Vokes. 1938; теорию монтанистского происхождения «Д.» разделял в т. ч. прот. Н. Афанасьев).

Богословие. Вера в Пресв. Троицу выражается в «Д.» четко, однако богословского раскрытия догмат не получил. Чаще всего о Боге говорится как о Господе (Κύριος; вероятно, термин относится ко Христу в Didache. 8. 2; 9. 5; 11. 2b; 11. 4; 12. 1; 15. 4; 16. 1; 16. 7; менее четко — в 4. 1; 6. 2; 10. 5; 14. 1, 3; 15. 1; под вопросом — 4. 12; 11. 2 (1-е из 2 упоминаний); 11. 8).

В «Д.» о Боге Отце говорится как о Творце (1. 2; 5. 2i), Слово Которого надо чтить как Господа (4. 1); о Вседержителе (Пантократоре) (10. 3); о Боге Давида (10. 6); о добром Воздаятеле награды (4. 7) и о Судии (11. 11). Само имя «Отец» употребляется в молитвах (8. 2; 9. 2 f.; 10. 2; 10. 8), в тринитарной формуле и в Didache. 1. 5.





Об Иисусе Христе прямо говорится лишь в литургических молитвах, но именно Он подразумевается там, где говорится о Господе (а также в *Didache*. 15. 4; 16. 8; в 12. 4 упом. христианае, а в 12. 5 — христородавцы). В 16-й гл. говорится о Втором пришествии. Тем не менее вопрос о Богочеловечестве Христа не раскрывается, нигде не используется христологический титул Спаситель и нет прямых указаний на Крестную смерть и Воскресение (но, возможно, Крест подразумевается в *Didache*. 16. 5 — ср.: Гал 3. 13; 1 Кор 12. 3).

В евхаристических молитвах содержится ряд признаков архаичного богословского языка. Так, говорится о явлении св. виноградной лозы «через Иисуса» (возможно, в связи с Пс 79. 9 и пророчествами Ис 11. 1, 11–12; Иер 23. 5–8; 33. 15; Иез 17. 9–10; ср. свидетельства Папия — *Iren. Adv. haer.* 5. 33. 3–4). Иисус именуется Отроком (Слугой) (греч. παῖς — *Didache*. 9. 2, 3; 10. 2–3; ср.: Ис 42. 1; Деян 3. 13, 26; 4. 27, 30; Мф 12. 18; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 59. 2–4; *Ign. Martyr. Polyc.* 14. 1, 3; 20. 2; *Diogn.* 8. 9, 11; 9. 1; в Лк 1. 54 титул относится к Израилю; ср.: *Ps. Solom.* 12. 6; 17. 21; а в Лк 1. 69 и Деян 4. 25 — к Давиду; ср.: *Didache*. 9. 2). Кроме того, в «Д.» присутствует архаичное богословие имени (*Didache*. 10. 2; ср.: 9. 5; 10. 3; 12. 1). Бог через Свое Имя поселяется в сердцах людей, рождая т. о. новый храм и дом молитвы (ср.: Втор 12. 11; 3 Цар 8. 29 сл.; Гал 4. 6).

О Божестве Св. Духа прямо сказано в крещальной тринитарной формуле «Д.». Неск. раз отмечается, что пророки «говорят в Духе» (*Didache*. 11. 7–12). Выражение в *Didache*. 4. 10b допускает 2 перевода: «[призвать] тех, которых уготовал Дух» и «тех, чей дух Он уготовал» (ср.: Рим 8. 29–30).

Эсхатологическое учение «Д.» весьма близко к новозаветному (особенно к Мф 24). Однако, ввиду того что окончание «Д.» утеряно, сделать однозначные выводы невозможно. Кроме того, между *Didache*. 16 и Мф 24 существуют различия: если евангелист говорит о συντελείας τοῦ αἰῶνος (кончине века) (Мф 24. 3), то в «Д.» идет речь о «последнем времени» (ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ) или «последних днях» (ἐσχάταις ἡμέραις). В Евангелии предсказывается пришествие лжемессий, войны, голод, землетрясения. Согласно Мф 24. 14, «конец» наступит, когда завершится

проповедь Евангелия по всей вселенной. Тогда придет «мерзость запустения» (Мф 24. 15), солнце померкнет, звезды спадут с неба (Мф 24. 29), а началом последнего суда послужит знамение Сына Человеческого на небе (Мф 24. 30–31). В «Д.» же предсказывается рост ненависти среди людей, появление лжепророков и мирового обманщика, к-рый будет выдавать себя за Сына Божия и творить беззакония (*Didache*. 16. 4). Все люди пройдут через «огонь испытания» (ср.: 1 Кор 3. 13). Тогда явятся 3 знамения: знамение, распростертое на небе, глас трубы и воскресение мертвых. Заметно, что «Д.» и Евангелие от Матфея по-разному толкуют смысл знамений: в Евангелии подчеркивается предельная очевидность знамения Сына Человеческого для всех (Мф 24. 27), тогда как знамения лжепророков будут носить локальный характер (Мф 24. 26); в «Д.» истинные знамения (τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας) противопоставляются ложным (*Didache*. 16. 4b, 6). В Мф 25. 31, 41 за Вторым пришествием следует суд; в *Didache*. 16. 5 этого указания нет. Возможно, что в «Д.» отрицается всеобщность воскресения мертвых (*Didache*. 16. 7 — οὐ πάντων; см.: *Drapier*. 1997). Со ссылкой на Зах 14. 5 в «Д.» говорится о пришествии Господа со святыми (умышленно или нет в цитате пропущены слова «Бог мой»), однако следов учения о тысячелетнем царстве нет (ср.: Откр 20. 6–7). В евхаристических молитвах «Д.» содержатся характерные для ранней Церкви прошения о скорейшем приближении Второго пришествия: «Да преидет мир сей» (*Didache*. 10. 6; ср.: Откр 20. 17, 20).

Таинства и устройство церковной жизни. «Д.» представляет собой важнейший источник по истории раннехрист. богослужения, в к-ром сохранились древнейшие тексты евхаристических молитв, элементы чинопоследования Евхаристии; сведения о таинстве вступления в Церковь — Крещении и об устройстве Церкви; др. литургические данные (см., напр.: *Vööbus*. 1968).

Крещение. В «Д.» подробно описывается раннехрист. практика совершения таинства Крещения: свойства воды, необходимой для таинства (вода должна быть «живой», т. е. проточной (ср.: Лев 14. 5, 50, 52; Числ 19. 17; мишна Микваот 1. 1–8), но можно крестить и «в теплой» во-

де — т. е., видимо, в купели), в качестве исключения допускается обливательное крещение, подготовкой к таинству служит 1–2-дневный пост крещаемого и совершителя таинства (по случаю Крещения рекомендуется также поститься и др. членам общины). Крещальная формула в отличие от содержащихся в Деяниях св. апостолов и Посланиях ап. Павла указаний не христологическая («во имя Господа Иисуса»), а — как в Мф 28. 19 и последующей повсеместной церковной практике (ср.: *Iust. Martyr. I Apol.* 61. 3; *Tertull. Adv. Prax.* 26. 9 и т. д.) — тринитарная («во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»); можно также отметить, что в *Didache*. 9. 5 упоминаются крещеные «во имя Господа». Вслед за разделом о крещении помещен раздел о Евхаристии, что может указывать на то, что причащение служило завершением воцерковления новокрещеных.

Евхаристия. Т. о., в «Д.», вероятно, описаны 2 случая совершения литургии — после Крещения и в воскресные дни; именно эти случаи совершения Евхаристии известны по др. раннехрист. памятникам (ср., напр.: *Iust. Martyr. I Apol.* 65–67). Приведенные в 9–10-й главах «Д.» евхаристические молитвы оцениваются в научной лит-ре по-разному. Ввиду лаконичности их содержания некоторые ученые в принципе сомневались, можно ли вообще в данном случае говорить о совершении таинства Евхаристии, или речь может идти лишь о застольных благословениях братской трапезы. Тем не менее в наст. время научный консенсус скорее склоняется в пользу признания этих молитв евхаристическими.

Еще П. Древис выдвинул теорию, согласно к-рой молитвы «Д.» основаны на благодарениях за иудейской вечерней трапезой накануне субботы и праздников (*Dreves P. Eucharistie // PRE.* 1898. Bd. 5. S. 563). Идею о происхождении этих молитв из иудейских застольных благословений развивали И. А. Карабинов (*Карабинов. 1908. С. 8–10, 60 passim*), архим. Киприан (Керн) и Н. Д. Успенский. Большой популярностью долгое время пользовалась теория Г. Дикса, к-рый характеризовал чин «Д.» как *agape* (Dix. 1970; ср.: *Conolly. Agape.* 1937), ныне отвергнутая (см. также ст. *Вечеря*). Х. Лицман, исходя из теории 2 первоначальных типов Евхаристии, видел в молитвах





«Д.» образец иудео-христ. Евхаристии, отличной от Евхаристии в Павловых общинах (Lietzmann. 1926). После работ Л. Буйе (Bouyer. 1966) и Л. Лижье (Ligier. 1973) (по-видимому, им не была известна монография Карабинова, но они детально разработали идеи, аналогичные содержащимся в ней) мн. ученые стали считать молитву 10-й гл. «Д.» христ. переработкой иудейских застольных благословений («биркат ха-мазон»; эти благословения состоят из 3 основных элементов: благодарения Бога, питающего Свой народ, благодарения за дары земли и пищу и прошения об Иерусалиме — ср.: мишна Берахот 6. 8; Вавилонский Талмуд Берахот 48b; подобные молитвы известны и в межзаветной литературе — см., напр.: Юб 22. 6–9). Дальнейшее развитие этих идей содержится в работах Э. Мацца (Mazza. 1992). В наст. время интерпретация молитв 9–10-й глав «Д.» как христ. версии «биркат ха-мазон» наиболее распространена в западной лит-ре, однако у этой интерпретации есть слабое место. Как показали совр. исследования в области истории синагогальной богослужебной традиции, к времени написания «Д.» устойчивый текст иудейских застольных благословений еще не успел сложиться (в частности, поэтому П. Брэдшоу предлагает вообще воздержаться от предположений об устойчивых типах раннехрист. евхаристических молитв, см.: Bradshaw. 2002. Р. 139–143). Интересную интерпретацию молитв 9–10-й глав «Д.» и основанных на них евхаристических молитв VII кн. «Апостольских постановлений» предложил Ч. Джираудо, к-рый не производит их от молитв синагогального богослужения, а независимо возводит и молитвы «Д.», и «биркат ха-мазон» к более ранней традиции, укорененной в ветхозаветной практике (Giraud. 1989. Р. 249–253). Вероятно, литургический чин не исчерпывался этими краткими молитвами, поскольку в Didache. 10. 7 пророкам (видимо, говорящим в духе) предлагается возможность благодарить (εὐχαριστεῖν), «сколько хотят» (ср. об участии пророков в благословении трапезы в Didache. 11. 9).

Евхаристический чин «Д.» состоит из следующих элементов. 9-я гл.: благодарение над чашей, благодарение над хлебом и прошение о единстве Церкви (об этой важной для

раннего христианства теме см., напр.: Sandt, van de. 2003); 10-я гл.: моления «после насыщения» — 2 благодарения и прошение о единстве Церкви. Если считать молитвы «Д.» сакраментальными, то возникает вопрос о времени освящения евхаристических Даров. Возможно, оно имело место до прочтения 10-й молитвы, поскольку «насыщение» в ветхозаветной традиции было символом достижения обетованной земли, что в христ. традиции могло быть интерпретировано как достижение Царства Божия (стих Втор 8. 10, где говорится о насыщении, послужил основанием для появления застольных благодарений); кроме того, в Didache. 9. 5, т. е. сразу после молитв над чашей и над преломленным хлебом, идет речь о «святыне», под которой скорее всего имеются в виду Св. Дары (в Didache. 4. 9 говорится об общении «в бессмертном» (ἐν τῷ ἀθάνατῳ κοινῶνί), что косвенно может указывать на сакраментальный характер Евхаристии в общине автора «Д.»). Однако такая последовательность благодарений, когда сначала читается молитва над чашей, а затем — над Хлебом, отличается от последовательности благословений в повествованиях о Тайной вечере и в литургических традициях последующих эпох, совпадая лишь с последовательностью 1 Кор 10. 16, а также с Лк 22. 17–20 (где описано, как Господь сначала благословил 1-ю, неевхаристическую чашу, потом евхаристический Хлеб, после чего следовала вечеря, закончившаяся благословением 2-й, евхаристической Чаши; впрочем, с текстологической т. зр. это описание вызывает вопросы). На основании того что 10-я гл. «Д.» завершается призывом: «Если кто свят, пусть приступает...» (к-рый исследователи сопоставляют с литургическим возгласом Ἐἴλα σῆμῃς — Rordorf. 1999; Taft. Пресcommunion. Р. 231–234), можно осторожно предположить, что молитва 10-й гл. «Д.» читалась над 2-й чашей, а 1-я чаша не была евхаристической.

В 14-й гл. в связи с Евхаристией говорится о принесении жертвы. Поскольку там же приводится цитата из Мал 1. 11, к-рая в посл. встречается в ряде анафор, можно, вероятно, утверждать, что в богословской традиции «Д.» Евхаристия понималась как Жертва и связывалась с Крестной смертью Спасителя.

Отдельно обсуждается вопрос о частоте совершения Евхаристии согласно «Д.». В 14-й гл. «Д.» предписывается преломлять хлеб и благодарить (εὐχαριστεῖσατε) в День Воскресенья, то речь идет о еженедельной Евхаристии (Rordorf. 1997). Ряд авторов настаивают на ежегодном характере обряда — на Пасху (Dugmore. 1962) или в Судный день (Tidwell. 1999). Однако увещание в Didache. 16. 2 «собираться часто» для достижения совершенства и по причине приближающегося Второго пришествия делает эти гипотезы крайне сомнительными. В 9–10-й главах «Д.», подобно литургико-каноническим памятникам, речь, вероятно, идет не о рядовом богослужении, а о службе, связанной с Крещением (Kraft. 1965), что тем не менее не исключает более частого совершения Евхаристии.

Покаяние. Участие в евхаристической жизни предполагает помимо принятия таинства Крещения (Didache. 9. 5) еще и следование нравственным заповедям, чистоту совести, святость («кто свят, пусть приступает, кто не свят, пусть кается» — Didache. 10. 6). Предписывается не приступать к «преломлению хлеба» (т. е. к Евхаристии) и к молитве с лукавой совестью, но исповедоваться в своих согрешениях в церкви, т. е. в общине (Didache. 4. 14), чтобы «жертва была чиста» (14. 1). Тот, кто имеет спор с братом, должен примириться до участия в общих молитвах и Евхаристии (Didache. 14. 2). При этом обличение грешников должно происходить не во гневе и без презрения (Didache. 15. 3).

Церковная иерархия. В «Д.» упоминаются такие церковные чины: апостолы, пророки, учителя (дидакалы), епископы и диаконы. 3 первых служения отличаются тем, что не являются выборными, а связаны с наличием у их исполнителей духовных Даров (ср.: 1 Кор 12. 28–29; Еф 4. 11; 1 Тим 2. 7). Апостолы, пророки и, вероятно, учителя не принадлежат к какой-то конкретной общине, но перемещаются от одной общины к другой, не имея дозволения задерживаться надолго в одном месте. Пророки и учителя называются архиереями (Didache. 13. 3). Основная их задача — проповедовать и учить (пророки помимо этого участвуют в совершении Евхаристии). Упоминания о странствующих христ.



пророках и апостолах встречаются в источниках до нач. III в. (ср.: Мф 7. 15–23; 10. 5–15, 40–42; 24. 11, 24; *Herma*. Pastor. 11. 7, 16; *Lucian*. De morte Peregrini. 11–13. 16; *Ps.-Clem*. Ad virg.; Acta Thomae. 79). Отличие пророков от апостолов состояло, видимо, в их аудитории: пророки обращались к христианам, а апостолы — к тем, кто еще не приняли Крещение. Учителя же занимались подготовкой тех, кто уже твердо решили стать христианами. Епископов и диаконов избирает (ἡιερωτονῆσατε) вся община (Didache. 15. 1). Кандидаты должны быть кроткими, несребролюбивыми и испытанными. Их служение в чем-то заменяет служение пророков и учителей (Didache. 15. 1–2).

Богослужebные круги. В «Д.» впервые в христ. лит-ре упоминаются посты в среду и пятницу (8. 1; см. ст. *Седмичный круг богослужения*) и предкрещальный (с к-рым связано происхождение *Великого поста*; 7. 1–4); свидетельство «Д.» также важно для исследования происхождения круга суточных служб (здесь говорится о троекратном чтении «Отче наш» в течение дня: 8. 1–3) и установление празднования *воскресенья* (14. 1).

Изд. и коммент.: *Φιλόθεος (Βρυέννιος), μητρ. διδασχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων...* Κωνσταντινουπόλις, 1883; *Harnack A., von*. Die Lehre der zwölf Apostel. Lpz., 1884; *Taylor C.* The Teaching of the Twelve Apostles, with illustr. from the Talmud. Camb., 1886; *Harris J. R.* The Teaching of the Apostles. L., 1887; *Funk Fr. X.* Doctrina duodecim apostolorum. Canones apostolorum. Tüb., 1887; *Jacquier E.* La doctrine des douze apôtres et ses enseignements. P.; Lyon, 1891; *Horner G. W.* A New Papyrus Fragment of the Didache in Coptic // *JThSt*. 1924. Vol. 25. P. 225–231; *Schmidt C.* Das koptische Didache-Fragment des British Museum // *ZNW*. 1925. Bd. 24. S. 81–99; *Peradse G.* Die Lehre der zwölf Apostel in der georgischen Überlieferung // *ZNW*. 1932. Bd. 31. S. 111–116; *Richardson C. Ch.* The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache. Phil., 1953; *Lefort L. Th.* Les Pères apostoliques en Copte. Louvain, 1952. (CSCO; 135–136; Copt. 1–18); *Audet J. P.* La Didachè: Instructions des Apôtres (Διδασχὴ τῶν ἀποστόλων). P., 1958; *Kraft R. A.* Barnabas and the Didache. N. Y., 1965; *Mattioli U.* La Didachè: Dottrina dei dodici apostoli / Introd., trad. e note di U. Mattioli. R., 1976; *Wengst K.* Didache. Apostellehre. Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet / Eingel., hrsg., übertr. und erkl. Münch., 1984; *Didache: Zwölf-Apostellehre — Traditio Apostolica: Apostolische Überlieferung* / Hrsg. G. Schöllgen, W. Geerlings. Freiburg etc., 1991. (Fontes Christiani; 1); *Rordorf W., Tuilier A.* La Doctrine des douze apôtres (Didachè): Introd., texte, trad. P., 1998². (SC; 248); *Niederwimmer K.* The Didache: A Comment.: Transl. Minneapolis, 1998; *Учение 12 апостолов* / Пер.: прот. В. Асмус // *Писания мужей апостольских*.

M., 2003. С. 25–63; *Milavec A.* The Didache: Text, Transl., Analysis and Comment. Collegeville (MN), 2004.

Лит.: *Попов К. Д.* Учение двенадцати Апостолов: Новооткрытый памятник древнехрист. письменности // ТКДА. 1884. № 11. С. 344–384; *Harnack A., von*. Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Lpz., 1896; *Καραυεω Α. Φ.* О новооткрытом памятнике «Учение 12-ти апостолов»: Дис. М., 1896; *Ehrhard A.* Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884–1900. Freiburg, 1900. Bd. 1; *Schlecht J.* Doctrina XII Apostolorum: Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. Freiburg, 1901; *Bigg Ch.* Notes on the Didache // *JThSt*. 1904. Vol. 5. P. 579–589; 1905. Vol. 6. P. 411–415; *Klein G.* Die Gebete in der Didache // *ZNW*. 1908. Bd. 9. S. 132–146; *Καραβινωv И. Α.* Евхаристическая молитва (анафора): Опыт ист.-литург. анализа. СПб., 1908; *Robinson J. A.* Barnabas, Hermas and the Didache: Donnellan Lectures at the University of Dublin. L.; N. Y., 1920; *Bartlet J. Vernon.* The Didache Reconsidered // *JThSt*. 1921. Vol. 22. P. 239–249; *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926; *Muilenburg J.* The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles: Diss. Yale; Marburg, 1929; *Middleton R. D.* The Eucharistic Prayers of the Didache // *JThSt*. 1935. Vol. 36. P. 259–267; *Connolly R. H.* The Didache and Montanism // *Downside Review*. Stratton-on-the-Fosse (Bath), 1937. Vol. 55. P. 339–347; *idem.* Agape and Eucharist in the Didache // *Ibid.* P. 477–489; *Dibelius M.* Die Mahl-Gebete der Didache // *ZNW*. 1938. Bd. 37. S. 32–41; *Vokes F. E.* The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism? L., 1938; *Goodenough E. R.* John a Primitive Gospel // *JBL*. 1945. Vol. 64. P. 145–182; *Johnson Sh. E.* A Subsidiary Motive for the Writing of the Didache // *Munera Studiosa* / Ed. M. H. Shepherd, Sh. E. Johnson. Camb., 1946. P. 107–122; *Kahle P. E.* Bala'izah: Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt. Oxf.; L., 1954. Vol. 1–2; *Adam A.* Erwägungen zur Herkunft der Didache // *ZKG*. 1957. Bd. 68. S. 1–47; *Koester H.* Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern. B., 1957. (TU; 65); *Glover R.* The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels // *NTS*. 1958/1959. Vol. 5. P. 12–29; *Peterson E.* Über einige Probleme der Didache-Überlieferung // *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*. Freiburg, 1959. S. 146–182; *Dugmore C. W.* Lord's Day and Easter // *Neotestamentica et Patristica*. Leiden, 1962. S. 272–281; *Bouyer L.* Eucharistie: Theologie et spiritualité de la prière eucharistique. P., 1966; *Clerici L.* Einsammlung der Zerstreuten: Liturgiegeschichtliche Untersuchung. z. Vor- und Nachgeschichte d. Fürbitte f. die Kirche in Didache 9. 4 und 10. 5. Münster, 1966. (LQF; 44); *Walker J.* An Argument from the Chinese for the Antiochene Origin of the Didache // *Studia Patristica*. B., 1966. Vol. 8. P. 44–50; *Layton B.* The Sources, Date and Transmission of Didache 1. 3b – 2. 1 // *HarvTR*. 1968. Vol. 61. P. 343–383; *Vööbus A.* Liturgical Traditions in the Didache. Stockholm, 1968; *idem.* Regarding the Background of the Liturgical Tradition in the «Didache»: The Question of Literary Relation between «Didache» IX 4 and the Fourth Gospel // *VChr*. 1969. Vol. 23. P. 81–87; *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1970²; *Giet S.* L'énigme de la Didachè. P., 1970; *Ligier L.* The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to Eucharist // *Studia Liturgica*. 1973. Vol. 9. P. 161–185; *Rordorf W.* La rémission des péchés selon la Didachè // *Irénikon*. Chevetogne, 1973. Vol. 46. P. 283–297; *idem.* Does

the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels? // *Jesus and the Oral Tradition* / Ed. H. Wansbrough. Sheffield, 1991. P. 394–423. (JSNTSup; 64); *idem.* Die Mahlgebete in Didache Kap. 9–10: Ein neuer Status quaestionis // *VChr*. 1997. Vol. 51. N 3. P. 229–246; *idem.* «Τὰ ἄγια τοῖς ἁγίοις» // *Irénikon*. 1999. Vol. 72. P. 346–364; *Schöllgen G.* Die Didache, ein frühes Zeugnis für Landgemeinden // *ZNW*. 1985. Bd. 76. S. 140–143; *idem.* Die Didache als Kirchenordnung: Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation // *JAC*. 1986. Bd. 29. S. 5–26; *Gamber K.* Die 'Eucharistia' der Didache // *Ephemerides Liturgicae*. 1987. Vol. 101. P. 3–32; *Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma. R., 1989. (AnBib; 92); *Jeffords C. N.* The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles. Leiden, 1989; *Draper J. A.* Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community // *NTIQ*. 1991. Vol. 33. N 4. P. 347–372; *idem.* Barnabas and the Riddle of the Didache Revisited // *JSNT*. 1995. Vol. 58. P. 89–113; *idem.* Resurrection and Zechariah 14. 5 in the Didache Apocalypse // *J ECS*. Baltimore, 1997. Vol. 5. N 2. P. 155–179; *idem.* Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10 // *VChr*. 2000. Vol. 54. P. 121–158; *Mazza E.* Lanafora eucaristica: Studi sulle origini. R., 1992; *Massaux E.* The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before St. Irenaeus. Vol. 3: The Apologists and the Didache / Ed. A. J. Bellinzoni. Macon (GA), 1993; «Учение двенадцати апостолов» / Пер. и коммент.: А. Сидоров [прил.: *Сидоров А. И.* «Дидахе»: Вероучительный и литург.-канонич. памятник первохристианской эпохи] // *Символ. П.*, 1993. Вып. 29. Сент. С. 275–317; *The Didache in Context: Essays on Its Text, History, & Transmission* / Ed. C. N. Jeffords. Leiden, 1995; *The Didache in Modern Research* / Ed. J. A. Draper. Leiden; N. Y.; Köln, 1996; *Учение двенадцати апостолов* / Пер., введ. и коммент.: игум. Иннокентий (Павлов). М., 1996; *Tidwell N. L. A.* Didache XIV:1 (κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου) revisited // *VChr*. 1999. Vol. 53. N 2. P. 197–207; *Aldridge R. E.* Peter and the «Two Ways» // *Ibid.* N 3. P. 233–264; *idem.* The Lost Ending of the Didache // *Ibid.* N 5. P. 1–15; *Bradshaw P.* The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Oxf.; N. Y., 2002²; *Flusser D., Sandt H., van de.* The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Assen; Phil., 2002. (Compendia Rerum Iudaicarum ad NT III: Jewish Traditions in Early Christian Literature; 5); *Ysebaert J.* The So-Called Coptic Ointment Prayer of Didache 10. 8 Once More // *VChr*. 2002. Vol. 56. P. 1–10; *Milavec A.* The Didache: Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50–70 C. E. N. Y.; Mahwah (NJ), 2003; *Sandt H., van de* «The Gathering of the Church in the Kingdom»: The Self-understanding of the «Didache» Community in the Eucharistic Prayers // *Society of Biblical Literature: 2003 Seminar Papers*. Atlanta, 2003. P. 69–88; *Garrow A. J. P.* The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache. L.; N. Y., 2004; *Del Verme M.* Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian–Jewish Work. N. Y.; L., 2004; *Tuckett C. M.* The Didache and the Synoptics Once More: A Response to A. Milavec // *J ECS*. 2005. Vol. 13. N 4. P. 509–518; *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?* / Ed. H. van de Sandt. Assen, 2005.

А. А. Ткаченко



ДИДИ ИАДГАРИ [груз. დიდი იადგარი], груз. рукописный литургический сборник (978–988) на год — см. в ст. *Модрекили Микаел*.

ДИДИЙ ЮЛИАН [лат. Marcus Didius Severus Iulianus; Марк Дидий Север Юлиан Август] (30.01.133, Медиолан, совр. Милан — 1.06.193, Рим), рим. имп. с 28 марта 193 г.

Д. Ю. происходил из senatorской семьи, его дед со стороны матери был выходцем из Гадрумета (совр. Сус, Тунис) в Сев. Африке, а дед по отцовской линии род. в Медиолане. Отец — Петроний Дидий Север; мать — Эмилия Клара. Д. Ю. был родственником известного юриста в правление имп. Адриана (117–138) Сальвия Юлиана, автора «Вечного эдикта» (130). Д. Ю. воспитывался в доме Домиции Луциллы, матери имп. Марка Аврелия. Жена Д. Ю. Манлия Скантилла была дочерью Дидия Клары.

Политическая карьера Д. Ю. началась при Марке Аврелии (161–180). После претуры он командовал легионом, позднее был наместником Белгики, Далмации, Н. Германии и др. провинций. Д. Ю. проявил себя как военачальник, отразив набеги герм. племен хавков и хаттов. При имп. Коммоде (180–192) Д. Ю. едва не был репрессирован по заведеному ложному обвинению в подготовке переворота, однако сумел оправдаться. В Риме он славился богатством и разгульной жизнью. Будучи другом имп. Пертинакса (193), Д. Ю. многими рассматривался как его вероятный преемник. После убийства Пертинакса 28 марта 193 г. преторианцы объявили, что передадут власть тому, кто больше за нее заплатит. В числе соискателей выступил Сульпициан, тесть Пертинакса и префект Рима. Победителем стал Д. Ю., обещавший выплатить каждому из преторианцев по 25 тыс. сестерциев. Д. Ю. был провозглашен императором, однако вскоре выяснилось, что заплатить обещанную сумму он не может. Преторианцы начали роптать и открыто жалели о своем выборе. Д. Ю., забросив гос. дела, вел разгульную жизнь и вызвал всеобщее презрение. Легионы в провинциях отказались признать его и выдвинули своих претендентов на власть. Так, в Сирии был провозглашен император Песценний Нигер, признанный провинциями Востока, в Британии — Клодий Альбин, под-

держанный также галльской аристократией, в Паннии — Луций Септимий Север, вокруг к-рого сплотились дунайские провинции. Началась гражданская война (193–197). Септимий Север, объявив себя мстителем за убийство Пертинакса, вторгся в Италию и вскоре занял Рим. 1 июня 193 г. сенат постановил предать Д. Ю. смерти, что и было исполнено. После этого власть была официально вручена сенатом Септимию Северу (193–211).

Ист.: *Dio Cassius. Hist. Rom. LXXII–LXXIV; Herodian. Hist. II 6; Scr. hist. Aug.*

Лит.: *Grant M. The Roman Emperors: A Biogr. Guide to the Rulers of Imperial Rome (31 BC — AD 476). L., 1985, 1996; Крест К. История времен римских императоров от Августа до Константина. Р.-н/Д., 1997. С. 234–236.*

О. В. Никушин

ДИДИМ [греч. δίδυμος — близнец], ап. — см. *Фома*, ап.

ДИДИМ, мч. (пам. кипр. и пам. зап. 20 февр.). Местный святой Кипрской Православной Церкви. Его память отмечена в Римском Мартирологе вместе с мучениками Немесием и Потамием (ActaSS. Nov. T. 2. P. 23). Д. был включен в перечень Кипрских святых в составе «Хронологической истории острова Кипр», написанной архим. Киприаном (впосл. архиепископ Кипрский), тогда как И. Делеэ отнес их к числу мучеников Александрийской Церкви (*Delehaye. P. 235*).

Ист.: *Κυπριανός, ἀρχιμ. Ιστορία χρονολογική τῆς Νήσου Κύπρου. Ένετία, 1788.*

Лит.: *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997. Σ. 22; Delehaye H. Saints de Chypre // AnBoll. 1907. T. 26; ОНБ. Т. 4. Σ. 1205; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 112.*

ДИДИМ [копт. ⲁⲓⲗⲁ ⲉⲗⲓⲙⲟⲥ] (кон. III — нач. IV в.), мч. Александрийский, пресв. В копт. версии Жития Д., принявшего смерть в Александрии в гонение имп. *Диоклетиана*, указывается, что его автором был некий Юлий, один из членов тюремной стражи, который похоронил святого.

Согласно этому памятнику, Д., сын Каллиника и Евфимии, был молодым священником в епископии Фтенотес (копт. Птенето, пров. Египет Второй), жил благочестиво, посвящая себя заботам о больных и бедных. Однажды ночью ему явился ангел и призвал принять мученический венец. Д. прибыл в г. Атрибис (копт. Атребе, пров. Августамника Вторая), где публично исповедал

себя христианином. Он тут же был схвачен и подвергнут пыткам. Позднее его переправили в Александрию на суд правителя провинции Кулькиана. Когда Д. везли на корабле по Нилу, ему явился Христос, чтобы утешить и укрепить. В Александрии Д. твердо отказался отречься от веры и был брошен в темницу, где встретился с др. исповедниками, некоторые из них были из тех же мест, что и он. В Житии упоминается 7 имен: Артион, Немиз, Араполон, пресв. Раклид, Порт, диак. Амун и воин-александриец Захария. Все они, претерпев различные муки, пострадали вместе с Д., к-рый был обезглавлен. Воин Юлий взял тело Д., воздав должные почести, и отправил 2 рабов в родную деревню Д., чтобы похоронить святого там.

Память Д. отмечена в копт. календарях под 8-м днем месяца тоут (5 сент.), под тем же днем — в арабовитском Александрийском синаксаре и под соответствующим 8-м днем месяца маскарам в версии геэза этого же синаксаря. Сказание в Александрийском синаксаре в целом соответствует содержанию копт. Жития, за исключением нек-рых деталей. Михаил арабизирует имена собственные и географические названия, а в одном месте даже исправляет неточность копт. Жития, называя правителя Египта именем Лукриан, а не искаженным Кулькиан. Память Д. также помещена в лат. Мартирологе блж. Иеронима. Под 8 сент. значится мученик Д., «пострадавший в Александрии в числе многих», при этом упоминаются нек-рые имена пострадавших с Д. из копт. Жития, а также мученики из др. дружин. Кроме того, Д., пресв. в Александрии, встречается в Мартирологе блж. Иеронима еще раз под 5 апр. Это празднование восходит не к александрийской традиции, а к малоазийско-антиохийской. Замечание Мартиролога блж. Иеронима полностью совпадает с указанием Сирийского Мартиролога 411 г., где святой упомянут под тем же числом (5 нисана «по грекам»). Т. о., различные традиции почитания Д. в Церквях Востока нашли отражение в компилятивном лат. Мартирологе блж. Иеронима.

Ист.: ВНО, N 253; MartHieron; Les Actes des Martyrs l'Égypt / Introd., trad.: H. Hyvernat. P., 1886. P. 284–303; Le Synaxaire Arabe Jacobite (éd. copte) / Publ., trad., annot.: R. Basset // PO. 1907. T. 1. Fasc. 3. P. 250–251 [36–37]; Un Martyrologe et douze Ménologies Syriaques /



Éd. F. Nau // Ibid. 1912. T. 10. Fasc. 1. P. 14 [14].
Лит.: Delehaye H. Les Martyrs d'Égypt // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 5–154, 299–365; Sauguet J.-M. Didimo in Egitto // BiblSS. Vol. 4. Col. 604–605; Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 1. С. 621, 683.

Д. В. Зайцев

ДИДИМОТИХСКАЯ, ОРЕСТИАДСКАЯ И СУФЛИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Διδυμοτείχου, Ὁρεστιάδος καὶ Σουφλίου], в составе Элладской Православной Церкви. Кафедра митрополии — г. Дидимотихо (ранее Дидимотихон) — расположен во Фракии, в 2,5 км от границы с Турцией, на берегу р. Эритропотамос (приток р. Эврос). Со II в. по Р. Х. недалеко от места, где затем возник Дидимотихон, существовал большой город Платинополь, в к-ром находилась епископская кафедра (1-е упом. в 434–435), подчиненная митрополиту Адрианопольскому. Поскольку Платинополь находился в долине и не был хорошо приспособлен для



обороны, визант. имп. Юстиниан I построил на холме крепость Дидимотихон, получившую это название из-за двойного ряда оборонительных стен (Διδυμοτείχον от διδυμον τεῖχος — двойная крепостная стена). К IX в. Платинополь окончательно пришел в упадок.

Первый епископ Дидимотихона Никифор упоминается в 879 г. В этот период епископия подчинялась Траянопольской митрополии.

С кон. XII в. хорошо укрепленный Дидимотихон приобрел важное стратегическое значение. После захвата К-поля крестоносцами в 1204–1206 гг. здесь находилась резиденция К-польского патриарха Иоанна X Каматира. Андроник III Палеолог во время военных действий против своего деда Андроника II объявил Дидимотихон своей столицей. Во время гражданской

войны 1341–1347 гг. в Дидимотихоне находился штаб имп. Иоанна VI Кантакузина, и здесь он был коронован в ц. св. Георгия Палеокастрита.

Епархия была возведена в ранг архиепископии в кон. XII в., в ранг митрополии — в XIII в. (ранее 1261, еще в период пребывания императоров в Никее).

В 1359 г. город был временно занят турками и окончательно захвачен в нояб. 1361 г. Мурад I сделал Дидимотихон столицей своего гос-ва до подчинения османами Адрианополя.

В списках епархий К-польского Патриархата Дидимотихская епархия при имп. Андронике II (1282–1328) занимала 54-е место, при Андронике III (1328–1341) — 44-е, в кон. XV в. — 34-е, в 1715 г. — 33-е, в 1855 г. — 17-е (митрополит носил титул «ипертим и экзарх Родопский»), в 1900 г. — 28-е место.

Осенью 1912 г., во время первой Балканской войны, Дидимотихон был освобожден от турок болгарской армией, в 1913 г. отвоеван турками, а в 1917 г. снова занят болгарами. В 1919 г. по договору в Нейи-сюр-Сен Дидимотихон был передан Гре-

Стены г. Дидимотихона

ции, в 1920 г. в город вошли греческие войска.

В 1924 г. из Дидимотихской митрополии выделилась Суфлийская митрополия. В 1928 г.

Дидимотихская митрополия вошла в состав Элладской Православной Церкви. В 1931 г. с Дидимотихской митрополией слилась упраздненная Неа-Орестиадская митрополия (г. Орестиада был основан в 1923 беженцами из М. Азии), в 1934 г. — Суфлийская епархия. С этого времени епархия получила название Д., О. и С. м. Митрополит носит титул «ипертим и экзарх всех Родоп и Гемимонта».

В наст. время в митрополии 103 приходских храма, действующий мужской мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы близ городка Дадыя и подворье афонского Иверского мон-ря в Корнофолье.

Из памятников визант. периода в Дидимотихо сохранились развалины двойных стен с 18 башнями и 8 воротами (XIII–XV вв.), ц. вмц. Екатерины (ок. 1300), развалины сред-

невок. мон-ря с фрагментами фресок близ совр. кафедрального собора, освященного во имя свт. Афанасия Великого, патриарха Александрийского (1834). Под полом этого собора находятся раннехрист. катакомбы.

Лит.: Φυλάρετος (Βαφείδης), μητρ. Διδυμοτείχου. Κατάλογος ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν τῆς πόλεως καὶ ἐπαρχίας Διδυμοτείχου // Γρηγόριος Παλαμάς. 1923. Τ. 7; Εὐθύμιου Γ. Π. Τὸ Διδυμοτείχον κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους // Ἀρχεῖον τοῦ Ἐρακικοῦ Λαογραφικοῦ καὶ Γλωσσικοῦ Ἐθνεστροφ. Ἀθήνα, 1957. Τ. 22; Janin R. Didymoteichon // DHGE. Vol. 14. Col. 427–429; Ἀναστασίου Ι. Ε. Διδυμοτείχου καὶ Ὁρεστιάδος, Μητρόπολις // ΟΠΕ. Τ. 4. Σ. 1208–1210; Gianopoulos P. A. Didymoteichon: Geschichte einer byzant. Festung. Köln, 1975; idem. Διδυμοτείχο. Αθήνα, 1989; Darrouzès. Notitiae. P. 489; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 331–333; ODB. T. 1. Col. 620; Χριστιανόπουλος Ντ. Σύνοψη ιστορίας του Διδυμοτείχου. Θεσσαλονίκη, 1993; Δίπτυχα. 2007. Σ. 448–454; <http://www.imdos.gr> (Электр. ресурс).

О. В. Л.

ДИДИМ СЛЕПЕЦ [греч. Δίδυμος Τυφλός; Дидим Александрийский] (313, Александрия — ок. 398, там же), христ. писатель, богослов, экзегет.

Жизнь. Принятая датировка жизни Д. С. опирается на данные *Палладия*, еп. Еленопольского (*Palladius. Hist. Laus. 4*). Сведения блж. *Иеронима Стридонского* о датах жизни Д. С. — род. в 309 г., ум. в 393 г. (*Hieron. De vir. illustr. 109*) — признаются недостаточно точными (*Bardy. 1910. P. 3*).

Д. С. происходил из простой семьи, всю жизнь прожил в Александрии «возле въезда в город»; воспитывался, вероятно, в монашеской общине, отличавшейся высоким культурным уровнем (*Doutreleau. 1962. P. 14. Not. 4*). Он ослеп, когда ему было 4 года (*Palladius. Hist. Laus. 4. 1*), так что не мог учиться, как его сверстники: азбуку усвоил по дощечкам, на которых были сделаны глубокие прорезы букв, все остальные знания — на слух, в результате постоянных и усердных занятий (*Sozom. Hist. eccl. III 15*). У лучших учителей Александрии Д. С. изучал философские науки: диалектику, арифметику, музыку, риторику и, обладая незаурядным красноречием, мог свободно соревноваться с теми, кто постигли науки обычным способом (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 25*). Блж. *Феодорит*, еп. Кирский, уточнял, что, освоив формальную логику *Аристотеля* и учение *Платона*, Д. С. воспринимал науки не как постигающие истину, а как «орудие истины» (ὄπλα τῆς ἀληθείας — *Theodoret. Hist. eccl. IV 29*). «Исследователь, не оставляющий ничего без внимания», он в юности



«получил обширные знания, так что в старости мог ими наслаждаться» (*Isid. Pel.* Ep. 331 // PG. 78. Col. 373). Д. С. стал заметной фигурой не только для христ. богословов, но и для ученых мужей «внешнего мира». Так, ритор *Ливаний* писал о нем к некоему Севастиану: «Ты не можешь быть незнаком с Дидимом, в противном случае ты незнаком с великим городом (Александрией. — П. М.), где он распространял свое учение днем и ночью» (*Lib.* Ep. 318).

Приобретенные знания получили у Д. С. богословское применение: он на слух дословно выучил все книги ВЗ и НЗ, знал наизусть все церковные догматы и мог излагать их содержание «так тонко и основательно, как никто из древних» (*Palladius.* Hist. Laus. 4. 2). По словам блж. Иеронима, Д. С. был самым образованным мыслителем своего времени (*vir sui temporis eruditissimus* — *Hieron.* Comm. in Os. Prol. // PL. 25. Col. 820). Под диктовку Д. С. были записаны многочисленные богословские и экзегетические сочинения, а также снабжены богословским комментарием сочинения *Оригена* (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 25). С 40-х гг. IV в. до смерти он возглавлял (был дидакалом) знаменитое со времен *Климента Александрийского* и *Оригена Александрийского* огласительное училище (*Sozom.* Hist. eccl. III 15; *Ghattas.* 2002. S. 11; см. также ст. *Богословские школы древней Церкви*), порученное ему свт. *Афанасием I Великим*, с которым у Д. С. всегда сохранялись хорошие отношения (*Rufin.* Hist. eccl. II 7). Он явился, по свидетельству *Филиппа Сидетского*, автора не дошедшего до наст. времени соч. «Христианская история» (1-я пол. V в.), 12-м по счету дидакалом Александрийского уч-ща, переехавшего после его смерти в М. Азию.

Д. С. имел высокий авторитет среди христ. богословов. Он занимал четкую позицию в совр. ему догматических спорах: был сторонником *Вселенского I Собора* (325), поддерживал свт. *Афанасия Великого* в борьбе с *арианством*, выступал против ариан как письменно, так и устно, «опровергая их софистические построения и разоблачая ложные ухищрения» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 25). Д. С. полемизировал также с возникшими в 60–70-х гг. IV в. *аполлинарианством* и ересью *духоборчества*.

Тесные связи были у Д. С. с прославленными егип. монахами. Его не раз посещал прп. *Антоний Великий* (*Palladius.* Hist. Laus. 4. 3). Так, он останавливался у Д. С., вероятно, в 338 г., прибыв в Александрию для поддержки свт. *Афанасия Великого* в борьбе с арианами (*Athanas.* Alex. Vita Antonii. 69). Прп. *Антоний* утешал Д. С. в его недуге слепоты, говоря, что он не должен скорбеть «о потере того, что имеют и муравьи, и мухи, и комары», но должен радоваться, что имеет духовное зрение, «то, чего удостоились одни святые и апостолы» (*Hieron.* Ep. 68: Ad Castrutium. 2 // PL. 22. Col. 653; ср.: *Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 25; *Sozom.* Hist. eccl. III 15; *Rufin.* Hist. eccl. II 7). Д. С. прославился прозорливостью: однажды в течение целого дня он размышлял о «несчастном царе Юлиане» Отступнике и отказался от пищи; задремав, он увидел во сне всадников, кричавших: «Сегодня в седьмом часу Юлиан скончался, встань, ешь и пошли сказать об этом епископу *Афанасию*». Это видение совпало с днем и точным временем смерти императора (*Palladius.* Hist. Laus. 4. 4).

Д. С. жил аскетом (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 23), но на основании некоторых его сочинений, где речь, вероятно, идет о его учениках, делается неправдоподобный вывод, что он был женат и имел детей (*Mingarelli J. L.* Epistola ad R. D. J. Archintum // PG. 39. Col. 1028–1029; ср.: *Mingarelli J. A.* Commentarius I // *Ibid.* Col. 154–157; *Bright.* 1974. P. 828). Начиная с 371 г. в течение мн. лет у него учились *Руфин Аквилейский*, называвший Д. С. пророком и мужем апостольским (*propheta et apostolicus vir* — *Rufin.* Apol. in Hieron. II 25 // PL. 21. Col. 604), и прп. *Мелания Римлянина Старшая*. Ок. месяца в 386 г. у Д. С. учился блж. *Иероним*, писавший с благодарностью об учителе: «То, чего я не знал, тому научился, не потерял при его руководстве и того, что знал» (*Hieron.* Ep. 84: Ad Pammachium et Oceanum. 3 // PL. 22. Col. 745); хотя в посл. во время оригенистских споров бывш. ученик изменил свое мнение, назвав Д. С. «неверным учителем» (*perversus doctor* — цит. по: *Rufin.* Apol. in Hieron. II 25 // PL. 21. Col. 604). Учениками Д. С. были также еп. *Палладий Еленопольский*, *Евагрий Понтийский* и, возможно, свт. *Игорий Богослов*.

С V в. до 1-й пол. VI в. авторитет Д. С. в христ. мире был высок. Ис-

торик *Сократ Схоластик* называл его наряду со святителями *Василием Великим* и *Григорием Богословом* мерилем Православия (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 26), блж. *Феодорит Кирский* ставил его рядом с *Ефремом Сирином* (*Theodoret.* Hist. eccl. IV 29). Однако посмертная судьба Д. С. оказалась связанной с судьбой оригенизма в Палестине, подвергнувшегося общецерковному осуждению на *Вселенском V Соборе* (553). Собор осудил учение Оригена о *предсуществовании душ* и *апокатастасисе*; вместе с Оригеном были преданы анафеме *Арий*, *Евномий*, еп. *Кизика*, *Македоний I*, архиеп. *К-польский*, *Аполлинарий* (Младший), *Несторий*, архиеп. *К-польский*, архим. *Евмухий*; имя Д. С. в анафематизмах не упоминается; в отличие от Оригена он не был осужден лично, но в ряду его последователей (*Mansi.* T. 9. Col. 383; *Bardy.* 1910. P. 243–263). Лишь 18-е прав. *Латеранского Собора* 649 г. упоминает имя Д. С. (*Mansi.* T. 10. Col. 1157; *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Ed. H. Denzinger. Freiburg i. Br., 1908¹⁰. 271). В посл. Трульскийкий (691–692; см. *Вселенский VI Собор*) (прав. 1) и *Вселенский VII* (787; АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 590) Соборы подтвердили постановление V Собора уже с упоминанием имени Д. С.

Сочинения. Прямым следствием непростой посмертной судьбы Д. С. оказалась плохая сохранность его сочинений. Хотя Д. С. писал много, немногие его сочинения дошли до наст. времени благодаря надписанию их именами прославленных богословов — святителей *Василия Великого*, *Григория*, еп. *Нисского*, прп. *Нила Синайского* (см. *Нил Анкирский*) и др. До XVI в. было известно лишь 2 сочинения Д. С., и те в лат. переводах, — «О Святом Духе» и толкования на *Соборные послания*. В XVII в. стал известен его трактат «Против манихеев» сначала на латыни, потом в греч. оригинале, в XVIII в. — трактат «О Святой Троице». В XIX в. корпус сочинений Д. С. заметно пополнился благодаря исследовательской работе, проделанной кард. *Анджело Мау* и его сотрудниками, по выявлению фрагментов Д. С. из катен, в особенности в толкованиях на псалмы. В нач. XX в. к списку сочинений александрийского богослова добавился трактат «О догматах и против ариан».





Важным событием в судьбе наследия Д. С. стали случайные находки его текстов англ. военными во время второй мировой войны, коснувшиеся гл. обр. его экзегетических сочинений. Среди древних папирусов, обнаруженных в керамическом сосуде в авг. 1941 г. в мест. Тура, пригороде Каира, при расчистке предназначенной для склада боеприпасов пещеры близ руин мон-ря прп. Арсения Великого специалисты опознали многочисленные, много столетий считавшиеся безвозвратно утраченными произведения Д. С.: толкования на Книгу прор. Захарии, фрагменты толкований на кн. Бытие, на Книгу Иова, на Книгу Екклесиаста, на псалмы, на Евангелие от Иоанна, догматический «Диалог с неким еретиком», а также нек-рые сочинения Оригена. Однако из-за хищений не все обнаруженные тексты стали доступны читателю. Большая часть найденных рукописей была собрана в Египетском музее Каира, а также в неск. частных коллекциях. Общий объем находки определяется в 150 тетрадей, составляющих 8 кодексов, т. е. ок. 2 тыс. листов рукописного текста. Датировка находки — VI в. (Guérard. 1946; Puech. 1951; Doutreleau. 1955; Doutreleau, Koenen. 1967).

Лит. стиль Д. С. достаточно легок и изящен. Вместе с тем его произведения не лишены украшательских излишеств, автор также часто отклоняется от предмета изложения, пускаясь в пространное цитирование Свящ. Писания (Godet. 1911. Col. 749).

Опираясь на сведения блж. Иеронима, Руфина, Сократа Схоластика, на изучение рукописных катен, а также позднейших находок (Doutreleau. 1962. P. 17–18), исследователи выявили список сочинений Д. С., из которых в оригинале сохранились лишь нек-рые, и те не всегда полностью, а значительная часть — только в лат. переводах. Сочинения Д. С. делятся на 2 тематические группы — догматические и экзегетические.

Догматические. 1. «De Spiritu Sancto» (О Святом Духе, до 381), написано по просьбе некоего друга с целью противодействовать ереси духоборчества и отстаивать божественность Св. Духа. Греч. текст утрачен, сочинение сохранилось в лат. переводе блж. Иеронима, сделанном по просьбе Римского папы Дамаса I между 385 и 392 гг. В трактате замет-

но значительное влияние свт. Афанасия Великого (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap.* 1–4), хотя он не упоминается. В отличие от полемичных и темпераментных свт. Афанасия и Илария, еп. Пиктавийского, Д. С. более дидактичен и спекулятивен. К 375 г. уже был написан трактат свт. Василия Великого «О Святом Духе», с к-рым Д. С., по-видимому, знаком не был. Греч. оригиналом сочинения Д. С. для написания собственного трактата «О Святом Духе» пользовался в 381 г. свт. Амвросий, еп. Медиоланский, что дало основание блж. Иерониму обвинить последнего в плагиате, не назвав его по имени (см.: *Did. Alex. De Spirit. Sanct. Prol.*). Несмотря на то что перевод блж. Иеронима весьма близок к тексту Д. С., воспроизводит даже неточные цитаты оригинала, однако, по мнению исследователей, предпочтительнее, отдаваемое переводчиком «смысловому» переводу перед «буквально точным», порой идет в ущерб богословскому контексту постнической эпохи (Doutreleau. 1992. P. 96–100). Этим переводом пользовался блж. Августин (*Aug. Quaest. in Hept.* II 25 // PL. 34. Col. 604).

В издании Ж. П. Минья текст делится на 63 главы. Л. Дутрело предложил более подробное деление на 277 параграфов (Doutreleau. 1992. P. 43), объединенных в 3 смысловые части: богословскую, введение в тему — параграфы 1–174; экзегетическую, толкование библейских свидетельств — 175–230; полемическую, дополнительные рассуждения полемического характера — 231–277.

2. «De Trinitate» (О Троице, в 3 кн.), в древности считалось главным богословским произведением Д. С. (*Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 25), составленным между 381 и 392 гг. Долгое время признавалось безвозвратно утраченным; только в 1759 г. И. А. Мингарелли была найдена некая рукопись XI в., в 1763 г. атрибутированная неизвестному автору нач. V в. (Mingarelli J. L. *Epistola ad R. D. J. Archintum* // PG. 39. Col. 993–1030). Ф. Мингарелли, брат нашедшего рукописи, приписал этот текст Д. С. и отождествил его с утраченным сочинением Д. С. «О Троице» (Mingarelli F. 1764). В 1769 г. И. А. Мингарелли издал этот текст (об истории находки см.: *Doutreleau.* 1959). Трудности в вопросе атрибуции текста связаны с тем обстоятельством, что в нем не хватает первых и последних страниц.

В 1-й кн. излагается учение о Слове, единосущном Отцу и Св. Духу, против ариан и македонов; во 2-й — о Божестве Св. Духа; в 3-й представлено резюме в силлогизмах вышеизложенного учения, а также толкование библейских цитат, чаще всего приводимых еретиками. Автор строго придерживается идеи равенства Ипостасей, понимая термин «единосущный» в духе староникейцев; Марию называет Богородицей (*Did. Alex. De Trinit.* II 4). Возможно, этот текст создан в самом кон. IV в. Дутрело в результате широких сопоставлений с найденными в Туре сочинениями Д. С. пришел к выводу, что многочисленные стилистические различия и разные толкования одних и тех же предметов не дают оснований для признания за текстом, найденным Мингарелли, подлинного соч. Д. С. «О Троице» (Doutreleau. 1957); однако позже он счел свой вывод слишком категоричным и характеризовал этот текст как «внутренне разнородное сочинение Дидима» (*Idem.* 1992. P. 204–205. Not. 2). Среди оценок текста в пользу его атрибуции Д. С. имеется, напр., суждение Ж. Лебона, доказавшего принадлежность Д. С. последних 2 кн. соч. свт. Василия Великого «Против Евномия» и выявившего многочисленные сходства между этим текстом и текстом, обнаруженным Мингарелли (Lebon. 1937). Тем не менее вопрос продолжает оставаться открытым. В наст. время появились публикации, в к-рых принадлежность этого трактата Д. С. отрицается (Simonetti. 1996; Ghattas. 2002. S. 51). В CPG, N 2570 данный трактат помещен среди сомнительных.

3. «Contra Manichaeos» (Против манихеев), сочинение продолжает нек-рые темы трактатов «О Святом Духе» и «О Троице», написание вызвано широким влиянием манихейства в IV в. в Египте. Атрибуция установлена по свидетельству прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. Sacra parall.* // PG. 95. Col. 1532). Сочинение не полностью сохранилось на греч. языке, состоит из 16 коротких глав (3–18).

4. «De dogmatibus et contra Arianos» (О догматах и против ариан), начиная с V в. в рукописной традиции входило как часть (4-я и 5-я книги) в соч. свт. Василия Великого «Против Евномия» (за исключением дополнения «О Святом Духе»); атрибуция этих книг Д. С. была



установлена в исследованиях, принятых почти одновременно и независимо друг от друга рус. и нем. патрологами А. А. Спасским (*Спасский*. 1900) и Ф. Функом (*Funk*. 1899). Их выводы, основанные на внутренних текстуальных данных, были подтверждены Лебоном благодаря нахождению внешних подтверждений, в частности в сир. рукописи, хранящейся в Британском музее (Lond. Brit. Lib. Add. 17201. Fol. 1r — 2v; *Lebon*. 1937).

5. «Dialogus cum haeretico» (Диалог с неким еретиком), небольшой фрагмент сочинения обнаружен среди находок в Туре.

6. «Sermo de theophania» (Беседа о Боговоплощении), сохранился фрагмент лат. перевода этого сочинения.

7. Несохранившиеся. О сочин. Ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὀριγένοус (Комментарий на книгу Оригена «О началах») сообщал, в частности, блж. Иероним, указывавший, что Д. С. представил правосл. интерпретацию учения Оригена о Св. Троице и вместе с тем воспроизвел нек-рые его заблуждения: учение о падении ангелов, предсуществовании душ, всеобщем восстановлении, адских мучениях как очистительном огне (*Hieron. Adv. Rufin.* I 6–7 // PL. 23. Col. 402; *Ibid.* II 16 // *Ibid.* Col. 438–439; *Idem.* Ep. 84: Ad Pammachium et Oceanum. 10 // PL. 22. Col. 751; ср.: *Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 25). «О смерти младенцев», небольшой трактат, написанный по просьбе Руфина. В нем в ответ на вопрос, почему умирают младенцы, Д. С. под влиянием учения Оригена отвечал, что поскольку они лишь немного согрешили, то и получили физическое тело, «темницу души», на самое короткое время (*Hieron. Adv. Rufin.* III 28 // PL. 23. Col. 478). Соч. «О добродетелях» известно по упоминанию у самого Д. С. (*Did. Alex.* In Zach. IV 220); оно, вероятно, могло бы прояснить зависимость Д. С. от этической доктрины Аристотеля. Возможно, самостоятельным сочинением (*Doutreleau*. 1962. P. 120–121) было упоминавшееся также у самого автора (*Did. Alex.* In Zach. V 99) произведение «О Сыне». Сочинения Д. С. «К философу» и «О бестелесном» упоминал прп. Иоанн Дамаскин, приводя из них небольшие фрагменты (*Ioan. Damasc. Sacra parall.* // PG. 96. Col. 248, 524; ср.: PG. 39. Col. 1109). Известно также о сочинениях «О вере», «О душе».

8. Сочинения, авторство к-рых сомнительно. Согласно гипотезе К. Холла, Д. С. принадлежит небольшой трактат «Adversus Arium et Sabelium» (Против Ария и Савеллия), приписываемый свт. Григорию Нисскому (PG. 45. Col. 1281–1302; *Holl*. 1904). Д. С. пытались атрибутировать (*Günthör*. 1941) «Пять диалогов о Святой Троице» (PG. 28. Col. 1115–1288), «Два диалога против македонянина-духоборца» (PG. 28. Col. 1289–1338) и 1-ю кн. «О воплощении против Аполлинария» (PG. 25. Col. 1093–1132), приписываемые свт. Афанасию Великому, трактат «О видении серафима» (изд.: *Anecdota Maredsolana*. P. 1903. T. 3/3. P. 103–122; *Dietsche*. 1942), а также «Диалог православного с монтанистом» (*Fischer G. Widerlegung eines Montanisten* // ZKG. 1905. Bd. 26. S. 447–463).

Экзегетические. I. Толкования на ВЗ. «Commentarii in Genesim» (Толкования на кн. Бытие), незначительные фрагменты толкований содержат катены Никифора и Барберинский кодекс (Vat. Barber. 659); 4-й турецкий кодекс содержит датированный кон. VI–VII в. текст толкований до 17-й гл. кн. Бытие (*Doutreleau*. 1955. P. 165–166). Толкования делятся на 2 неравные части — толкование на Шестоднев и на последующие главы. Хотя Д. С. не упоминает имя Оригена, заметна значительная зависимость от него (особенно до Быт 5. 1). В вопросе происхождения зла и в проблеме теодицеи П. Нотен и Дутрело отмечали влияние на Д. С. несохранившегося соч. «Adversus Hermogenem» (Против Гермогена) *Феофила*, еп. Антиохийского, к-рое было возможно через *Тертуллиана* или через Оригена (*Nautin, Doutreleau*. 1976. P. 24–26).

«Commentarii in Job» (Толкования на Книгу Иова), сохранились фрагменты в катенах, начальная, большая часть толкований присутствует в 7-м турецком кодексе в сильно поврежденном виде. Основные темы толкований: творение, учение о душе, христология, этика, предсуществование душ, их воплощения в тела и всеобщее восстановление.

«Expositio in Psalmos» (Изъяснение псалмов), сохранились фрагменты в катенах; о сочинении свидетельствовал блж. Иероним (*Hieron. De vir. illustr.* 109; *Idem.* Ep. 112: Ad Augustinum. 20 // PL. 22. Col. 929). Фрагменты толкований дошли так-

же под именем *Диодора*, еп. Тарсийского (PG. 33. Col. 1587–1628; *Mariés*. 1914). Толкования значительно пополнились за счет находок в Туре (толкования на псалмы 20 — 26. 10; 29–44): большую их часть содержит 5-й турецкий кодекс. Согласно гипотезе А. Келя, разночтения в толкованиях на псалмы, найденных в Туре, с толкованиями, дошедшими в катенах, объясняются тем, что первые представляют собой редакцию труда Д. С., выполненную одним из его учеников (*Doutreleau*. 1962. P. 22. Not. 1).

«Commentarii in Ecclesiasten» (Толкования на Книгу Екклесиаста, 377–381), дошли в 8-м турецком кодексе в большом объеме, хотя в плохом состоянии.

Фрагменты толкований Д. С. на Книгу прор. Исаии приводятся у прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. Sacra parall.* // PG. 95. Col. 1093, 1169; ср.: *Idem.* *Parall. rupef.* // PG. 96. Col. 525). Д. С. неоднократно упоминал эти толкования (*Did. Alex.* In Zach. I 24; II 171. IV 289; V 123). Согласно блж. Иерониму, они состояли по меньшей мере из 18 книг и были посвящены лишь части Книги прор. Исаии — ее последним главам: 40–66 (*Hieron.* In Is. // PL. 24. Col. 21; *Idem.* De vir. illustr. 109); однако у Д. С. находятся свидетельства о различии им толкований на собственно Книгу прор. Исаии и на ее последние главы (*Did. Alex.* In Zach. I 24, 303).

«Commentarii in Zachariam» (Толкования на Книгу прор. Захарии, в 5 кн.), наиболее вероятное время составления — 387 год (*Doutreleau*. 1962. P. 23–24); дошли почти целиком среди турецких находок. Составлены по просьбе блж. Иеронима, посетившего Д. С. летом 386 г. и предложившего ему дополнить недописанные Оригеном толкования на книги пророков Осии и Захарии (*Hieron. De vir. illustr.* 109; *Idem.* *Comm. in Os. Prol.* // PL. 25. Col. 819–820; *Idem.* In Zach. Prol. // PL. 25. Col. 1418). На составленные Д. С. толкования блж. Иероним опирался при написании своих толкований на Книгу прор. Захарии. От толкований на Книгу прор. Осии, написанных в 396 г., дошел лишь фрагмент у прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. Sacra parall.* // PG. 95. Col. 1381).

Сохранились также «Fragmenta in Exodum» (Фрагменты толкований на кн. Исход), засвидетельствован-

ные по катенам Никифора и Барбериновскому кодексу (Vat. Barber. 659); «Fragmenta in Proverbia» (Фрагменты толкований на Книгу Притчей Соломоновых), по мнению Кассиодора переведенные на латынь Епифанием Схоластиком (Cassiod. De inst. div. lit. 5), перевод не сохранился; в катенах — «Fragmenta in Ieremiam» (4 фрагмента толкований на Книгу прор. Иеремии), «Fragmenta in Regum lib. 2» (Толкования на 22-ю гл. 2 Книги Царств, соответствующую Пс 17), фрагмент на Книгу Песни Песней Соломона (Bardy. 1910. P. 48; Devreesse. 1928. Col. 1160) и 2 фрагмента толкований на Книгу прор. Даниила (Дан 2. 34; Faulhaber. 1899. S. 179).

II. Толкования на НЗ. «Fragmenta in Joannem» (Фрагменты толкований на Евангелие от Иоанна), дошли в катенах, а также в турецких кодексах (Ин 6. 3–33); время составления ок. 374–375 гг. (Kramer. 1985. S. 64). В сочинении Д. С. отстаивает полноту присутствия Божества во Христе в явном контексте борьбы против ариан и аполлинаристов. Комментируя Ин 10. 37–39, он выражает учение о предсуществовании душ и их вселении в тела.

«Fragmenta in Actus» (Фрагменты толкований на Деяния св. апостолов), сохранились извлеченные из катен у Феофилакта Болгарского, опубликованы в патрологии Миня и Дж. Крамером (30 фрагментов — Catena Graecorum patrum. 1844); первоначальный текст толкований, если судить по сохранившимся фрагментам, должен был быть весьма значителен по объему.

«Enarratio in epistolas catholicas» (Толкования на Соборные послания), по большей части дошли в лат. переводе Епифания Схоластика (Cassiod. De inst. div. lit. 8 // PL. 70. Col. 1120). К. Штааб доказал их подлинность (Staab. 1924. S. 314–320). В толкованиях на 1-е Послание ап. Петра — неприятие хилизма как плотского и легкомысленного учения, постулирование свободы воли против манихеев, отрицание возможности греха у ангелов, упрек христианам, к-рые ограничиваются в своей жизни только добрыми делами и не изучают Свящ. Писание (Did. Alex. In 1 Petr. 3. 15 // PG. 39. Col. 1769–1770). 2-е Послание ап. Петра в соч. «О Троице» (De Trinit. II 15) и в др. сочинениях, найденных в Туре, Д. С. считал подлинным, хотя

в толкованиях на само Послание говорил о нем как о неподлинном и неканоничном (In 2 Petr. // PG. 39. Col. 1774); предполагается, что последнее мнение в действительности принадлежит лат. переводчику толкований (Ehrman. 1983. P. 9–10). Содержание толкований на 3 Послания ап. Иоанна сводится к следующим положениям: строгости по отношению к докетизму, валентинианству и др. ложным учениям о Творце мира; истинное знание Бога возможно без знания Его сущности; истинное учение должно сопровождаться безупречным образом жизни.

По свидетельству Д. С. (In Zach. III 73), им были составлены толкования на Послание к Римлянам, дошедшие до наст. времени во фрагментах (Fragmenta in epistulam ad Romanos). Толкования на 1-е Послание к Коринфянам в значительной степени (38 фрагментов) восстановлены по катенам благодаря публикации Штааба (Fragmenta in epistulam I ad Corinthios). В катенах сохранились также «Fragmenta in epistulam II ad Corinthios» (Фрагменты толкований на 2-е Послание к Коринфянам) и «Fragmentum in epistulam ad Hebraeos» (Фрагмент толкований на Послание к Евреям).

Толкования на Евангелие от Матфея, упоминающиеся у блж. Иеронима (Hieron. De vir. illust. 109; Idem. In Matth. Prol. // PL. 26. Col. 20), и на Евангелие от Луки не сохранились. Известно также о составлении Д. С. несохранившихся толкований на Послания к Галатам и Ефессянам (Сагарда. С. 618). По поводу написания Д. С. толкований на Откровение Иоанна Богослова имеются разногласия (Devreesse. 1928).

Богословие. Д. С. подчеркивал, что в своем учении он твердо придерживается того, что написано в Свящ. Писании и сказано древними церковными мужами (Did. Alex. De Spirit. Sanct. 1(2); здесь и далее 1-е деление по PG, 2-е, в скобках, по изд. Дутрело). Вместе с тем он прибегал и к «внешней мудрости», говоря, что для разумения божественной мудрости допустимо ненадолго обращаться к таким наукам, как грамматика, риторика и философия, поскольку они являются служанками богословия, как Агарь была служанкой Сары: «...как от египтянки Агари, служанки Сары... вернемся к первой и богодарованной мудрости, чтобы от нее и произвести на свет не как от

рабыни естественные науки (αἰσθητὰ μαθημᾶτα), а как от свободной и совершенной — разумение мудрости» (σοφίας φρόνησιν — ap. Ioan. Damasc. Sacra parall. // PG. 96. Col. 344).

Д. С. критичен к проявлениям манихейского дуализма, вводящего 2 изначальных и противоположных принципа бытия. Об арианском учении — тварности Сына и отделенности Св. Духа от Отца и Сына — он говорил именно в связи с манихейством (Did. Alex. In Zach. IV 125).

Влияние Оригена на учение Д. С. Дутрело считал необходимым различать оригенизм палестинских монахов, осужденных в правление имп. св. Юстиниана I, и приверженность Оригену Д. С., поскольку основные положения, подвергшиеся осуждению (предсуществование душ, одушевленность мира, искупление, распространяющееся на демонов, всеобщее восстановление и проч.), не находили, за редким исключением (см., напр.: Did. Alex. In Gen. 153–154), текстуальных подтверждений в сохранившихся подлинных сочинениях Д. С. (Doutreleau. 1962. P. 81–82). Однако исследование турецких находок заставляет признать, что Д. С. разделял мн. взгляды Оригена, в дальнейшем признанные Церковью еретическими (Орфанос. 1974. Σ. 80). Особенно сильно проявляется влияние Оригена в антропологическом учении Д. С. и в его христологии: в предсуществовании душ, в их предвечном падении, воплощении и возвращении к изначальному состоянию в ходе всеобщего восстановления, в связанном с этими представлениями учении о 2 действиях Творца в процессе творения человека (сотворение и формирование), в учении о Боговоплощении. При этом ссылки на Оригена Д. С. давал очень редко (см., напр.: Did. Alex. In 1 Cor. // Pauluskommentar. 1933. S. 13; Idem. In Jac. // In epistolas canonicas brevis enarratio. 1914. S. 8; Idem. In 1 Petr. // Ibid. S. 9) и во мн. отношениях сохранял самостоятельность. М. Орфанос характеризует влияние Оригена на Д. С. как «оригенизм в мягкой форме» и отмечает, что, хотя подобные представления вплетены во мн. сочинения Д. С., их систематическое изложение нигде не встречается (Орфанос. 1974. Σ. 255–256).

Учение о Св. Троице. Д. С. представил учение о Боге в терминах и понятиях, общих для александрийского

богословия, подчеркнув величие, непостижимость и праведность Бога. Он полагал, что Свящ. Писание говорит о Боге метафорически, благодаря чему обнаруживаются широкие возможности для толкования (In Gen. 160). Д. С. указывал на ограниченность человеческих возможностей в представлении о Св. Троице: Троица превосходит все материальные существа, поэтому никакое слово не может Ей соответствовать и обозначать Ее сущность, но все, что о Ней говорится, употребляется не в собственном смысле (*καταχρηστικῶς* — De Spirit. Sanct. 38 (167)).

Д. С. считается признанным защитником никейского исповедания единосущия Божественных Лиц (см., напр.: *Hieron. Adv. Rufin. II 16 // PL. 23. Col. 438*), он учил, что «Троица по природе нераздельна и неразлучна» (*indivisa et inseparabilis secundum naturam...* Trinitas — *Did. Alex. De Spirit. Sanct. 19(85)*). Однако Д. С. как будто не был осведомлен о детально разработанной к времени его жизни тринитарной терминологии. Говоря о Св. Троице, он выражал правосл. понимание соотношения Лиц и сущности: «Существует Единый Царь и Господь Вседержитель, и Отец не существует без Сына, ни Сын без Отца, ибо царство и господство и вседержительная сила Пресвятой Троицы — одно и то же» (In Zach. V 182). Соотнесенность слова «Бог» с Отцом, а слова «Господь» с Сыном не лишает ни Первого господства, ни Второго божественности, ибо точно так же Отец есть Господь, а Сын — Бог; так и Св. Дух носит имя Господа и, стало быть, имя Бога (De Spirit. Sanct. 29(131)). Термин «единосущный» находит применение у Д. С. для утверждения божественности Воплощенного Слова (Христа): Он есть Бог от Бога и Свет от Света; Он существует прежде всего, и все существует в Нем (In Zach. I 151–153). «Одно Божество (*μία θεότης*) Отца, Сына и Святого Духа» (Ibid. V 99).

Для обозначения божественной природы Д. С. употреблял термины *οὐσία* и *φύσις* (сущность и природа), для обозначения Божественных Лиц — *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* (ипостась и лицо). Однако иногда, как и свт. Афанасий Великий, термины «сущность» и «ипостась» он употреблял синонимически. Единство сущности Божией и различие Ипостасей Д. С. выражает следующим

образом: «Спаситель говорит, что Св. Дух посылается от Отца в Его (Сына.— П. М.) имя, а собственно имя Спасителя есть Сын, следовательно, из этих слов доказывается общность природы и, так сказать, собственные признаки Лиц... Посланный во имя Сына от Отца Св. Дух должен быть понимаем не рабом, не иным и не разделенным от Сына» (De Spirit. Sanct. 30(133)); «Троица объединяется единством сущности» (*substantiae unitate* — Ibid. 19(86)). Дутрело отмечает, что единство сущности Божией не предполагает у Д. С. оттенка *модализма* (*Doutreleau. 1992. P. 60–85*).

Христология. В учении о Боговоплощении Д. С. использовал термины *ἐνανθρώπησις* (вочеловечение), *ἐπιδημία* (жительство), *οἰκονομία* (домостроительство), *παρουσία* (присутствие), *ἄφιξις* (явление), *οἰκείωσις* (вселение), *σωτηρία* (спасение). В христологии он в целом стоял на позициях I Вселенского Собора: настаивал на совечности Сына Отцу, на единстве Их действия (In Gen. 22), на предвечном рождении Сына «из сущности Бога» (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ* — *Fragm. in Ps. 840*). Вместе с тем учение Д. С. о Воплощении священо с его оригенистскими представлениями о предсуществовании душ (*Ghattas. 2002. S. 343*): душа Спасителя, созданная, как и проч. души, по образу и подобию Божию, не пала, подобно другим, сохранив верность первообразу (In Ps. 33. 17 // *Psalmenkommentar. Tl. 3. S. 152*), и составила с Божественным Логосом единый дух (*unus spiritus*); она воплотилась вопреки своей безгрешности, чтобы спасти других, явившись «инструментом» (*ὄργανον*) искупления мира (In Ps. 33. 17 // Ibid. S. 221). В этом существенное отличие христологии Д. С. от учения свт. Афанасия Великого, согласно к-рому в ад сошла не душа Спасителя, а Сам Божественный Логос. Настойчивое подчеркивание Д. С. значения души Христа, по мнению М. Гаттаса, объясняется антиаполлинаристской полемикой, во время к-рой была написана большая часть его сочинений, содержащих христологическую проблематику (*Ghattas. 2002. S. 346*). Против докетов и аполлинаристов Д. С. настаивал на реальности Воплощения (In Zach. III 306). Слово Божие стало плотью; Спаситель воспринял всего человека из души, тела и духа (*ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ πνεύματος*

τέλειος ἄνθρωπος — Ibid. IV 235; ср.: De Trinit. III 21 // PG. 39. Col. 904); плоть Его была святой, поскольку Он рожден от осенения Св. Духом Марии; душа Его свободна от греха и к.-л. нечистоты (In Zach. I 177; *Contr. Manich. 8*).

Исповедуя девство и божественное материнство Марии (In Zach. IV 257), Д. С. называл Ее Богородицей (*Θεοτόκος* — De Trinit. III 5 // PG. 39. Col. 848; ср.: *Fragm. in Ps. 693*), а также Приснодевой (*ἀειπαρθένος* — De Trinit. I 27) и Девой Марией. Спаситель произошел по плоти от рода Давида; Он сын Девы Марии и одновременно Сын Бога Отца (In Zach. IV 257). «Христос есть единственный Владыка, поскольку Он — единственный истинный Бог»; но, будучи Владыкой и Господом (*Dominator et Dominus*), «Иисус... не лишил власти Отца, обращаясь к Нему со словами: «Господи неба и земли» (Mф 11. 25)» (*Did. Alex. In Jud. 4 // PG. 39. Col. 1813–1814*).

Д. С. исповедовал две природы во Христе: «Спаситель есть одновременно Бог и человек (*θεὸς ἅμα καὶ ἄνθρωπος ἐστίν*), причем Богом Он был всегда, а человеком — нет; Богом был и до творения, человеком же стал ради спасения (мира.— П. М.)» (In Ps. 20. 1 // *Psalmenkommentar. Tl. 1. S. 2*). Господь «не является чем-то одним, но есть человек и Бог» (*οὐχ εἷς ἐστίν, ἄνθρωπος καὶ θεὸς ἐστίν* — In Ps. 41. 2 // Ibid. Tl. 5. S. 297). При этом божество Христа пребывает неизменно и неслитно (*ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως* — De Trinit. I 8–9; *Fragm. in Ps. 96*); сочетание Бога Слова с человеческой природой не подлежит различению (*ἦνωσιν ἀδιαίρετον ἔχουσα* — *Exp. in Ps. 71 // PG. 39. Col. 1465*). В противостоянии аполлинариству Д. С. выражал дифизитскую христологию иногда слишком решительно, неверно употребляя термины. Так, он писал: «Иисус имел два лица — человеческое и Божие» (*δύο πρόσωπα εἶχεν Ἰησοῦς, ἀνθρώπου καὶ θεοῦ* — In Ps. 30. 21 // *Psalmenkommentar. Tl. 3. S. 151*), очевидно подразумеваемая под «лицами» две природы. Важным христологическим значением для Д. С. обладает именование Христа «Господним Человеком» (*κυριακὸς ἄνθρωπος, Dominicus Homo*), к-рое, с одной стороны, подчеркивает реальность божественной и полноту человеческой природ Спасителя, с другой — единство Его Лица (*Ghattas. 2002. S. 219, 230*): Госпо-

день Человек «говорится не в том смысле, что Он есть одно и другое (alter et alter), но говорится об Одном и Том же (de uno atque eodem), как бы Ином по природе божественной и человеческой» (quasi de altero secundum naturam Dei et hominis — *Did. Alex. De Spirit. Sanct. 52(230)*; ср.: *Ibid. 51(227)*).

Спаситель «принял смерть, в силу того что стал человеком» (ὁ ἄνθρωπος καθὸ ἄνθρωπος γέγονεν) и, проведя «три дня и три ночи в сердце земли», облегчил участь смертных (In *Zach. I 275*; ср.: *Exp. in Ps. 15 // PG. 39. Col. 1233*).

Пневматология. Св. Дух сообщался святым ВЗ и НЗ (*De Spirit. Sanct. 3(6), 5(17)*), Сам при этом оставаясь Одним и Тем же (*Ibid. 3(8)*). Действие Св. Духа видится Д. С. как «исполнение» (repletio; ср.: *Деян 4. 31*) мудростью, знанием, верой, добродетелью — благодатью (*De Spirit. Sanct. 8–9(32–35)*), а также как «излияние» (effusio — *Ibid. 12(52–53)*).

Д. С. решительно утверждал божественность Св. Духа. Как «Сын есть образ Бога» (imago Dei), так «Св. Дух есть печать Божия» (signaculum Dei — *Ibid. 22(95)*); как Отец есть Господь и Сын есть Бог, так и Св. Дух называется Господом, а если Господом, то и Богом (*Ibid. 29(131)*). Св. Дух не есть сотворенное существо, Он обладает равенством с Отцом и Сыном (non esse creatura... cum Patre et Filio indifferentia — *Ibid. 16(74)*), общностью (consortium — *Ibid. 18(83)*), а также неразличимостью единой природы с Ними (unius naturae indifferentia — *Ibid. 20(87), 23(100)*); в лат. переводе блж. Иеронима термин «единосущный» передается греч. словом ὁμοούσιος — *Ibid. 17(81), 32(145)*). Поэтому ничто происходящее от Бога не происходит без Св. Духа: ни благодать (*Ibid. 16(75–76)*), ни милосердие (*Ibid. 16(77)*), ни приобщение к святости, т. е. соединение с Отцом и Сыном (*Ibid. 17(79–80)*), ни обретение человеком образа Божия (*Ibid. 22(95)*), ни таинство Крещения (*Ibid. 23–24(100–103)*), ни апостольская проповедь (*Ibid. 23(98–99)*) — все это подтверждает единое действие (eandem operationem) Отца, Сына и Св. Духа, а у кого одно действие, у того и одна сущность (quorum una est operatio una est et substantia — *Ibid. 17(81)*).

Дутрело объяснял неясность у Д. С. вопроса об исхождении Св.

Духа нек-рой запутанностью его богословия в различении сущности и ипостаси (*Doutreleau. 1992. P. 75–77*), поэтому нет оснований видеть у Д. С. и намек на учение об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*Van Roey. 1960. Col. 425–426*).

Экклезиология. Для Д. С. особенно важен мистический аспект христ. Церкви — она есть собрание разумных душ; отдельные приходы сочтаются в единый священный город, предстоящий Господу (*Did. Alex. In Zach. III 45*). Церковь является матерью для своих чад, Господь — ее Жених, а апостольские установления — брачные узы (In *Proverb. // PG. 39. Col. 1624*). Д. С. отчетливо выражал идею, что Церковь есть Тело Христа. Истоковывая слова псалмопевца «делая ризы мои между собою и об одежде моей бросаю жребий» (Пс 21. 19) применительно к природе Церкви, он отмечал, что Церковь не «разделяет свои ризы и не мечет о них жребия. Она восседает одесную Иисуса, подобно царице, украшенной в золоченые одежды. Она переросла эти облачения, облечшись в Самого Христа, истинную Премудрость и Силу Божию, сама став премудрой и сильной» (*Exp. in Ps. 21 // PG. 39. Col. 1281–1283*). Говоря о церковном устройстве, Д. С. сравнивал его с телесным организмом: апостолы подобны костям, держащим плоть, уверовавшие менее глубоко люди подобны плоти и телесным покровам (*Ibid. // PG. 39. Col. 1281*).

Антропологические воззрения. Самое общее определение человека, встречающееся у Д. С., — человек есть «смертное разумное животное» (ζῷον θνητὸν λογικόν — In *Ps. 30. 11 // Psalmenkommentar. Tl. 3. S. 143*), — восходит к Аристотелю. Комментируя Свящ. Писание о творении человека по образу и подобию Божию (Быт 1. 28), Д. С., продуктивно применяя, по замечанию Орфаноса, аристотелевские термины (σύνθεσις, συμπλοκή, σύζευξις — *Ορφάνος. 1974. Σ. 35–37*), уточнял, что человек есть «живое существо, составленное из души и тела» (τὸ σύνθετον ζῷον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος — In *Gen. 54*; ср.: In *Zach. IV 179*). При этом душа обладает разумной сущностью (οὐσία νοερά — In *Zach. III 314*; φύσεως λογικός — *Ibid. IV 180*), благодаря чему она способна нести в себе образ и подобие Божие (*Ibid. III 314*). Разумность — высшая характеристика

человека (ἄνθρωπος λογικός), ибо лучшее в нем — душа и разум (ψυχὴ καὶ νοῦς — In *Gen. 57*), называемые также «внутренним человеком» (ἔσω ἄνθρωπος), тогда как телесный состав есть «внешний человек» (ἔξω ἄνθρωπος — *Ibid. 56*; ср.: 2 Кор 4. 16). Внутренний человек бестелесен и бессмертен; внешний — подвластен тлению и смерти (*Exp. in Ps. 102. 15 // PG. 39. Col. 1521*). Творение человека по образу и подобию Божию было прежде всего творением внутреннего человека (In *Gen. 56*). Д. С. явно говорил о «двойном творении» человека: 1-м — творении души и разума, 2-м — творении тела. Для 1-го вслед за Свящ. Писанием и экзегезой Оригена он употреблял глагол ποιεῖν (творить), для 2-го — πλάττειν (образовывать из заранее готового материала — In *Ps. 32. 15 // Psalmenkommentar. Tl. 3. S. 177, 178; Baudry. 1996*). Д. С. утверждал, что души и тела возникают не одновременно, души существуют прежде появления тел (In *Job. 3. 3–5 // Kommentar zu Hiob. Tl. 1. S. 57*).

Орфанос предлагает следующую реконструкцию антропологического учения Д. С. (*Ορφάνος. 1974. Σ. 99–101*): сначала Бог творит человека по Своему образу и подобию, т. е. человеческий разум (νοῦς), затем в результате грехопадения человек получает некое «эфирное» тело, или вместилище (σκήνος) разума (*Did. Alex. In 2 Cor. // Pauluskommentar. 1933. S. 27*), а сам разум претерпевает определенную метаморфозу, становясь душой (ψυχή), наконец, по изгнании из рая душа получает земное тело — те кожаные одежды, к-рые Бог соделал для Адама и Евы (Быт 3. 21; *Did. Alex. In Job. 10. 11 // Kommentar zu Hiob. Tl. 3. S. 277–278; Idem. In Gen. 106–107*). Это «двойное воплощение» души предстает «ядром антропологии Дидима»: душа является эфирным телом разума, а физический организм — телом души. В конце, при восстановлении, человек вновь обретает свое эфирное тонкое тело; при этом плотное тело и тонкое тело являются одним и тем же образованием, находящимся в различных состояниях (*Ορφάνος. 1974. Σ. 101–102*). В воплощении душ Д. С. усматривал 2 основных значения для разумных существ — карающее и воспитательное (In *Eccl. 1. 7 // Kommentar zu Ecclesiastes. 1965. S. 15*).

Богopodobие является преимущественной характеристикой человека



(In Gen. 144–145). Хотя изначально Бог внедрил в душу благие помыслы (Ibid. 32; 71–72) и она имеет око для созерцания умопостигаемого и ухо для восприятия научения (Ibid. 83; ср.: Ibid. 218, 248), человеческая природа может быть подвижна как аффектами, так и разумом (θυμὸς ἤτοι λόγος — In Zach. III 113). *Прех первоородный* наследуется всеми людьми по преемству от Адама через родителей (Contr. Manich. 8). Опровергая манихейский дуализм, Д. С. объяснял, что выражение апостола «чада гнева по природе» (Еф 2. 3) следует понимать не в том смысле, что грешники от природы подвержены гневу, но в том, что они, пребывающие во грехе, в наст. момент подвластны следствию греха, они чада гнева не от природы, а по истине (οὐ τὸ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ τὸ ἀληθεῖα — Contr. Manich. 3). В словах апостола, т. о., нет указания на лишенность человека свободы воли, но, наоборот, подчеркивается его моральная ответственность.

Евагрий Понтийский писал о наставлениях Д. С.: «Великий и глубоко осведомленный (γνώστικὸς) учитель Дидим говорит: всегда примеряй к себе логосы промысла и суда и старайся об этом помнить. Тогда обнаружишь логосы суда в различии тел и миров, а логосы промысла в тех способах, которые ведут нас от порока и неведения к добродетели и ведению» (Evaogr. Cap. cogn. 48). Назначение разума, согласно Д. С., состоит в различении добра и зла (Did. Alex. In Gen. 20). На практике деятельность души заключается в отображении понятий и разумных представлений (διὰ τὸ πᾶσι ἐννοῶν καὶ λογικῶν φαντασιῶν — In Zach. IV 184).

Принцип богоподобия человека отражается в нравственной сфере: в сознании человека написан нравственный закон (In Gen. 112). Основы здравого социального устройства заложены в самой человеческой природе и заключаются в общих для всех людей представлениях (κοινὰ ἔννοια — Ibid. 183–184). Путь нравственного восхождения описывает развитие заложенного в человеке образа Божия до достижения подобия Ему (Ibid. 58–59).

Вслед за богатой философской, а также сложившейся аскетической традициями Д. С. четко различал жизнь практическую и жизнь созерцательную (πρακτικὸς καὶ θεωρητικὸς/γνώστικὸς βίος — In Zach. II 29;

III 11; V 112; In Exod. // PG. 39. Col. 1113; In Proverb. // Ibid. 1625, 1628, 1629; Exp. in Ps. // Ibid. 1168, 1184, 1337, 1448, 1460, 1533, 1561, 1572, 1609). Те, кто придерживаются практической жизни, исполняют дела добродетели и нравственности (In Zach. I 229; III 11); те, кто предаются жизни созерцательной, исследуют положения правосл. веры и постигают тайны Царства Божия (Ibid. III 5, 11, 14). При этом Д. С. явно отдавал предпочтение жизни созерцательной. Она не исчерпывается лишь спекулятивным созерцанием, но есть созерцание через приобщение к божественному, чем и отличается истинный гностик (Ibid. II 358–365); лишь истинные гностики достигают полноты знания (Ibid. I 269), под к-рым Д. С. понимал познание Сына Божия (Ibid. V 14–15). Предварительной подготовкой для истинного знания служит освоение «внешних» наук (In Gen. 237, 240–241, 243). Вместе с тем Д. С. не ограничивался созерцанием: кто не практикует добродетели, те обладают лишь знанием добра и зла, но не реализуют их действительного различия (Ibid. 109), а добродетель есть божественная мера вещей, ибо добродетельный человек имеет Бога в основании всех своих дел (Ibid. 125–126).

Эсхатологические воззрения Д. С. находились под влиянием Оригена. Опираясь на те же места Свящ. Писания, что и Ориген (см., напр.: 1 Кор 15. 28, Ин 17. 21), он выражал учение о всеобщем восстановлении (апокатастасисе), хотя и в более смягченном виде, чем Ориген или Евагрий. Он считал, что в буд. веке не будет места греховным качествам, но не их носителям (In 1 Petr. // In epistolas canonicas brevis enarratio. 1914. S. 32; Exp. in Ps. 36. 36 // PG. 39. Col. 1340). По мнению Орфаноса, «принятие Дидимом Слепцом учения о всеобщем восстановлении и тем самым возвращении душ в изначальное состояние является естественным следствием всей его космологической и антропологической системы, которая сводится к единому действию: падению разумных существ, затем воплощению душ в тела... в результате очищения — возврат их в состояние первичного блаженства» (Ορφάνος. 1974. Σ. 249–250).

Экзегетика. Свящ. Писание занимает у Д. С. исключительное положение: им вдохновляется его богословская мысль, оно является базой

его богословской доказательности. По аналогии с двумя природами Христа Свящ. Писание, согласно Д. С., также имеет 2 смысла, или 2 природы, — букв. и духовный, историю и ее «оборотный», духовный смысл (καθ' ἱστορίαν/κατ' ἀναγωγὴν — In Zach. II 147; ср.: Ibid. II 212). Оно «написано изнутри и снаружи: изнутри — в соответствии с духовными и умопостигаемыми предметами (κατὰ τὰ πνευματικὰ καὶ νοητὰ), снаружи — в соответствии с чувственным и для всех очевидным» (κατὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ προφανή — In Ps. 39. 8 // Psalmenkommentar. Tl. 4. P. 286).

Александрийский экзегет и дидакал, Д. С. был последовательным приверженцем духовного толкования Свящ. Писания. При этом В. Бинерт настаивает на необходимости различать у Д. С. аллегорию (ἀλληγορία — иносказание; см. *Аллегорическое толкование*) и анагогию (ἀναγωγή — возведение к высшему смыслу; см. *Анагогическое толкование*): Д. С. «пользуется аллегорическим методом как философско-риторическим подспорьем, находящимся в компетенции человеческого понимания», в то время как анагогический метод связан с богомыслием под воздействием Св. Духа (Bienert. 1972. S. 157). Цель толкователя направлена на обнаружение высшего, духовного смысла Свящ. Писания, к-рый сводится к 2 основным темам — природе Бога (собственно богословию) и Боговоплощению (христологии; περὶ τῆς θεολογίας καὶ ἐνανθρωπήσεως — Did. Alex. In Zach. I 22). Анагогическое толкование тем самым дает возможность человеку приблизиться к Богу (Bienert. 1972. S. 159). Анагогия понималась Д. С. очень широко, она органично сочеталась у него с *типологическим толкованием* (прообразовательным). Так, пророки Исаия, Захария и др. служат прообразами Христа (Did. Alex. In Zach. IV 233; ср.: Ibid. II 47; II 33). При этом Д. С. редко пользовался такими словами, как «тип», «прототип», «архетип». Вслед за *Филоном Александрийским* и Оригеном Д. С. широко применял аллегорический способ толкования этимологии евр. собственных имен (Nautin, Doutreleau. 1976. P. 27). В то же время он не пренебрегал букв., или историческим, содержанием священного текста, являющимся необходимым начальным этапом толкования (Did. Alex. In Zach. II



231; III 246; ср.: *Idem.* De Spirit. Sanct. 57 // PG. 39. Col. 1081).

Д. С. пользовался ВЗ в переводе LXX в редакции Исихия, иногда прибегал к переводам Аквилы, Симмахия и Феодотиона — евр. языка Д. С., судя по всему, не знал (Ехр. In Ps. 22 // PG. 39. Col. 1297). Состав НЗ у Д. С. насчитывает 24 книги вместо 27, позже канонически принятых Церковью (см. ст. *Канон библейский*); статус для Д. С. 3 книг — Послание к Филимону, 2-е и 3-е Послания Иоанна — не установлен (*Ehrman.* 1983. P. 18). Д. С. включал в Свящ. Писание «Пастырь» Ерма, «Послание Варнавы», «Дидахе» и 1-е Послание сщмч. Климента, еп. Римского. Он различал 3 категории книг: распространенные (*δεδοσμεναι*), канонические и апокрифические (*Did. Alex.* In 2 Petr. // PG. 39. Col. 1774; *Idem.* In Act. 8. 39 // PG. 39. Col. 1669).

Соч.: CPG, N 2544–2572; *догматические*: De Spiritu Sancto // PG. 39. Col. 1033–1086; *Traité sur Saint-Esprit /* *Introd., texte crit., trad., not., ind.:* L. Doutreleau. P., 1992. (SC; 386); *рус. пер.:* Перевод книги Дидима Слепца о Св. Духе // ТКДА. 1870. № 12. С. 409–481; О Св. Духе // *Восточные Отцы и учителя Церкви IV в. М.*, 1999. Т. 2. С. 16–59; De Trinitate // PG. 39. Col. 269–992; De Trinitate. Meisenheim am Glan, 1975. Bd. 1; De Trinitate. Meisenheim am Glan, 1975. Bd. 2. Kap. 1–7; Contra Manichaeos // PG. 39. Col. 1085–1110; *Basil. Magn. Adv. Eunom. IV–V* // PG. 29b. Col. 671–774; *Kramer B.* Protokoll eines Dialogs zwischen *Didymus dem Blinden* und einem *Ketzer* // *ZfPE.* 1978. Bd. 32. S. 201–211; *Bogaert P.-M.* Fragment inédit de Didyme l'Aveugle en traduction latine ancienne // *RBen.* 1963. Vol. 73. P. 9–16; [Ad philosophum] (ap. *Ioan. Damasc.* Sacra parall.) // PG. 39. Col. 1109; [De incorporeo] (ap. *Ioan. Damasc.* Sacra parall.) // *Ibidem;* *эксегетические на ВЗ:* In Genesim (ex catenis) // PG. 39. Col. 1111–1114; Sur la Genèse / *Introd., éd., trad., not.:* P. Nautin, L. Doutreleau. P., 1976–1978. 2 vol. (SC; 233, 244); *Fragmenta in Exodum* // PG. 39. Col. 1113–1116; *Fragmenta in Regum. Lib. 2* // *Ibid.* Col. 1115–1120; *Fragmenta in Job (ex catenis)* // *Ibid.* Col. 1119–1154; *Kommentar zu Hiob:* Tura-Papyrus. Bonn, 1968. Tl. 1: *Kommentar zu Hiob. Kap. 1–4;* 1968. Tl. 2: *Kommentar zu Hiob. Kap. 5. 1–6. 29;* 1968. Tl. 3: *Kommentar zu Hiob. Kap. 7. 20c–11;* 1985. Tl. 4/1: *Kommentar zu Hiob. Kap. 12. 1–16. 8a.* (Papyrologische Texte u. Abhandlungen; 1, 2, 3, 33. 1); *Expositio in Psalmos* // PG. 39. Col. 1155–1622; ср.: *Diod. Tars.* *Fragmenta in Psalmos* // PG. 33. Col. 1587–1628; *Psalmenkommentar:* Tura-Papyrus. Bonn, 1969. Tl. 1: *Kommentar zu Ps. 20–21;* 1968. Tl. 2: *Kommentar zu Ps. 22–26. 10;* 1969. Tl. 3: *Kommentar zu Ps. 29–34;* 1969. Tl. 4: *Kommentar zu Ps. 35–39;* 1970. Tl. 5: *Kommentar zu Ps. 40–44. 4.* (Papyrologische Texte u. Abhandl.; 7, 4, 8, 6, 12); *Fragmenta in Psalmos* // *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung /* Ed. E. Mühlberg. B., 1975. Bd. 1. S. 119–375; 1977. Bd. 2. S. 1–367; *Fragmenta in Proverbia* // PG. 39. Col. 1621–1645; *Kommentar zu Ecclesiastes. Lage 22 und 23 des*

Tura-Papyrus: *Diss. /* Hrsg. L. Liesenborghs. Köln, 1965; *Kommentar zu Ecclesiastes:* Tura-Papyrus. Bonn, 1979. Tl. 1/1: *Kommentar zum Ecclesiastes. Kap. 1. 1–2. 14;* 1977. Tl. 2: *Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 3–4. 12;* 1970. Tl. 3: *Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 5–6;* 1972. Tl. 4: *Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 7. 1–8. 8;* 1979. Tl. 5: *Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 9. 8–10. 20;* 1969. Tl. 6: *Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 11–12.* (Papyrologische Texte u. Abhandl.; 25, 22, 3, 16, 24, 9); *Fragmenta in Ieremiam* // *Die Prophetenketenen nach römischen Handschriften /* Ed. M. Faulhaber. Freiburg i. Br., 1899; *Sur Zacharie /* Ed. L. Doutreleau. P., 1962. 3 vol. (SC; 83–85); *эксегетические на НЗ:* *Fragmenta in Joannem* // PG. 39. Col. 1645–1654; *Idem.* // *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche /* Hrsg. J. Reuss. B., 1966. S. 177–186; *Didymus der Blinde: Kommentar zum Johannes-Evangelium. Kap. 6. 3–33* // *Kleine Texte aus dem Tura-Fund /* Beitr. B. Kramer, M. Gronewald. Bonn, 1985. S. 57–103; *Fragmenta in Actus Apostolorum* // PG. 39. Col. 1653–1678; *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum /* Ed. J. A. Cramer. Oxf., 1844. Vol. 3. P. 187–413; *Enarratio in epistolas catholicas* // PG. 39. Col. 1749–1818; *In epistolas canonicas brevis enarratio /* Hrsg. F. Zoepfl. Münster, 1914. S. 1–4, 6–15, 17–25, 27–52, 57–63, 66–69, 73–91, 95–96; *Fragmenta in epistulam ad Romanos (in catenis)* // *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche /* Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 1–6; *Fragmenta in epistulam I ad Corinthios (in catenis)* // *Ibid.* S. 6–14; *Fragmenta in epistulam II ad Corinthios* // PG. 39. Col. 1679–1732; *Fragmenta in epistulam II ad Corinthios (in catenis)* // *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche /* Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 14–44; *Fragmentum in epistulam ad Hebraeos (in catenis)* // *Ibid.* S. 44–45. *Лит.:* *Tillemont. Mémoires.* T. 10. P. 387–393; *Mingarelli F.* Veterum testimonia de Didymo Alexandrino Caeco: Ex quibus tres libri de Trinitate, nuper detecti, eidem asseruntur. R., 1764; *Ibid.* // PG. 39. Col. 215–268; *Mingarelli J. A.* De Didymo commentaries // *Didymus Alexandrinus. De Trinitate.* Bononiae, 1769; *Ibid.* // PG. 39. Col. 139–216; *Funk F. X.* Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' des Grosse gegen Eunomius // *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen.* Paderborn, 1899. Bd. 2. S. 291–329; *Спасский А. А.* Кому принадлежат 4-я и 5-я книги св. Василия Великого Против Евномия? // *БВ.* 1900. Т. 3. № 9. С. 79–106 (извлечение); *Вонвётсх N.* // *BZ.* 1897. Bd. 6. S. 177; *Holl K.* Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift «Adversus Arium et Sabellium» // *ZKG.* 1904. Bd. 25. S. 380–398; *Leipoldt J.* Didymus der Blinder von Alexandria. Lpz., 1905; *Bardy G.* Didyme l'Aveugle: Essai de théologie historique. P., 1910; *idem.* Didyme d'Alexandrie // *DSAMDH.* 1957. T. 3. Col. 868–871; *Godet P.* Didyme l'Aveugle // *DTC.* 1911. T. 4. Col. 748–755; *Mariés L.* Un commentaire de Didyme sous le nom de Diodore // *RechSR.* 1914. Vol. 5. P. 73–78; *Zoepfl F.* Einleitung // *Didymus Alexandrinus.* In epistolas canonicas brevis enarratio. Münster, 1914; *Staab K.* Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen // *Biblica.* 1924. Bd. 5. S. 314–320; *Devreese R.* Chaînes exégétiques // *Dictionnaire de la Bible. Suppl. P.* 1928. Col. 1152–1228; *Флоровский.* *Вост. Отцы IV в.* С. 191–197; *Gauche J.* Didymus the Blind: An Educator of Fourth Century. *Diss.* Wash., 1934; *Lebon J.* Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV–V) est bien Didyme d'Alexandrie // *Muséon.* 1937. Vol. 50. P. 61–83; *Heston E. L.* The Spiritual Life and the

Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as Described in the Works of Didymus of Alexandria. [Notre Dame] (Ind.), 1938; *Günthör A.* Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien. R., 1941; *Dietsche B.* L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle // *RSPHTh.* 1941/1942. Vol. 1–2. P. 380–414; *idem.* Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision: *Untersuch. z. Urheberschaft des sogenannten Anecdoton von Amelli.* Freiburg i. Br., 1942; *Guérard O.* Note préliminaire sur les Papyrus d'Origène découverts à Toura // *RHR.* 1946. Vol. 131. P. 85–108; *Puech H. Ch.* Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura // *RHPHr.* 1951. Vol. 31. P. 293–329; *Quattrone A.* La pneumatologia nel trattato De Spiritu Sancto de Didimo Alessandrino // *Regnum Dei.* R., 1952. T. 8. P. 82–88, 140–152; 1953. T. 9. P. 81–88; *Doutreleau L., Aucagne J.* Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura? // *RechSR.* 1955. Vol. 43. P. 161–193; *Lins W. C.* The Four Gospel Text of Didymus the Blind: *Doct. diss., microfilm.* Boston, 1955; *Doutreleau L.* Le «De Trinitate» est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle? // *RechSR.* 1957. Vol. 45. P. 514–557; *idem.* Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IV^e siècle à nos jours // *Les mardis de Dar-Es-Salam.* 1956/1957. Le Caire, 1959. P. 35–92; *idem.* Introduction // *Didyme l'Aveugle.* Sur Zacharie. P., 1962. Vol. 1. P. 1–188. (SC; 83); *idem.* Le «De Spiritu Sancto» de Didyme et ses éditeurs // *RechSR.* 1963. Vol. 51. P. 383–406; *idem.* Étude d'une tradition manuscrite: Le «De Spiritu Sancto» de Didyme // *Kyriakon.* Münster, 1970. Bd. 1. S. 352–389; *idem.* Introduction // *Didyme l'Aveugle.* *Traité du Saint-Esprit.* P., 1992. P. 13–132. (SC; 386); *Gesché A.* L'âme humaine de Jésus dans la Christologie du IV^e siècle: Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert Toura // *RHE.* 1959. T. 54. P. 385–425; *idem.* La Christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura. Gembloux, 1962; *Koenen L.* Ein theologischer Papyrus der Kölner Sammlung: *Kommentar Didymus' des Blinden zu Zach. 9, 11 u. 16* // *Archiv für Papyrusforschung.* Münch., 1962. Bd. 17. S. 61–105; *Staimer E.* Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien. Münch., 1960; *Van Roey A.* Didyme l'Aveugle // *DHGE.* 1960. T. 14. Col. 416–427; *Bardenhewer.* *Geschichte.* 1962⁷. Bd. 3. S. 104–115; *Флороску Г.* Διδύμος // *ΘНЕ.* 1964. Т. 4. S. 1205–1208; *Κυριαку (Керт), архуен.* Золотой век святоотеческой письменности. П., 1967. С. 124–133; *Doutreleau L., Koenen L.* Nouvel inventaire des Papyrus de Toura // *RechSR.* 1967. Vol. 55. P. 547–564; *Koenen L., Müller-Wiener W.* Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Tura // *ZfPE.* 1968. Bd. 2. S. 41–44; *Bienert W. A.* Allegoria und Anagoge bei Didymus dem Blinden von Alexandria. B., 1972; *Heron A.* Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind: *Diss. Tüb.,* 1972; *Bright W.* Didymus // *DCB.* 1974¹. T. 1. P. 827–829; *Ορφάνος Μ.* Η ψυχή και τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Διδύμου Ἀλεξανδρείου (τὸν τυφλόν). Θεσσαλονίκη, 1974; *Nautin P., Doutreleau L.* Introduction // *Didyme l'Aveugle.* Sur la Genèse. P., 1976. Vol. 1. P. 11–29. (SC; 233); *Tighelel J.* Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique: *Étude sémantique de quelque termes exégétique importants de son comment. sur Zacharie:* *Diss.* Nijmegen, 1977; *Ehrman B.* The New Testament Canon of Didymus the Blind // *VChr.* 1983. Vol. 37. P. 1–21; *idem.* Didymus the Blind and the Text of the Gospels. Atlanta (Ga), 1986; *Simonetti M.* Lettera e allegoria nell'esegesi

veterotestamentaria di Didimo // *VetChr.* 1983. Т. 20. P. 341–390; *idem.* Ancora sulla paternita didimiana del «De Trinitate» // *Augustinianum.* 1996. Т. 36. P. 377–388; *Baudry G. H.* Le péché des origines selon Didyme d'Alexandrie // *Mélanges de science religieuse.* 1996. Т. 53/3. P. 163–182; *Ghattas M.* Die Christologie Didymos' des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura: Zur Entwicklung der Alexandrinischen Theologie des 4. Jh. Münster; Hamburg; L., 2002; *Иоасаф (Морза), иером.* Дидим Слепец и его Комментарии на книгу Иова: Дис. / Минская ДА. Жировичи, 2003. Ркп.; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии, I–IV в. М., 2004. С. 612–618; *Илюточкин К.* Корпус Дидима Слепца как памятник церковной письменности IV в.: Дис. / МДА. Серг. П., 2005. Ркп.

П. Б. Михайлов

ДИДУБЕ [Святорусско-Иверский; груз. დიდუბე], в честь Боголюбской и «Взыскание погибших» икон Божией Матери жен. мон-рь Мцхетско-Тбилисской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен в р-не Дидубе (от груз. «диди дубе» — большая равнина) в Тбилиси. Основан в 1975 г. рус. схиархим. Виталием (Сидоренко), постриженником *Глинской пустыни* и духовным чадом глинского старца схиархим. *Серафима (Романцева)*.

Впервые на Кавказ Виталий попал в 1958 г., где вместе с бывшим насельником *Новоафонского мон-ря* старцем Самоном в течение года подвизался в пустыни, в горной местности Баргана (Абхазия). В 1961 г., когда была закрыта Глинская пуст., Виталий и 3 инока подвизались в ущелье р. Азанта, близ села и оз. Амткел (Абхазия), спускаясь по праздникам на исповедь и к причастию в Новоафонский мон-рь. Здесь же Виталий принял постриг с именем Венедикт, в сер. 60-х гг. — схиму с именем Виталий. В 1969 г. пустынь была обнаружена и закрыта оперативной группой КГБ, насельники арестованы. Схим. Виталий, находившийся на тот момент в с. Амткел, сумел добраться до Тбилиси. Неск. лет он прожил при приходе русского храма св. Александра Невского, где после закрытия Глинской пуст. подвизались глинские старцы — настоятель храма митр. Тетрицкаройский *Зиновий (Мажуга)* и схиархим. *Андроник (Лукаш)*, глинские насельники архимандриты Пимен, Филарет, игум. Амвросий, иером. Николай и др. Митр. Зиновий, ставший духовником схим. Виталия, рукоположил его в 1975 г. во диакона, 2 янв. 1976 г. — во иерея, позже возвел его в степени схиигумена и схиархимандрита.

В 1975 г. схиархим. Виталий с келейницей мон. Марией (Дьяченко; вполс. схиигум. Серафима) поселился на самой окраине Тбилиси, в пос. Дидубе (ныне район Тбилиси). Небольшой дом, ранее принадлежавший 2 схимницам, был разделен на муж. и жен. половины, здесь же был основан мон-рь. К старцу стекались паломники со всего СССР. Схиархим. Виталий по благословению



Схиархим. Виталий (Сидоренко).
Фотография. 70-е гг. XX в.

митр. Зиновия совершал множество постригов: его постриженники жили в Тбилиси, Таганроге, Новосибирске, Донецке, Сухуми, Перми, Одессе, Воронеже, Донбассе, Сибири, на Дальн. Востоке и др. Митр. Зиновий от рук схиархим. Виталия тайно принял схиму с именем Серафим. Умирая, он передал своих духовных чад схиархим. Виталию, а духовничество над ним — Католикосу-Патриарху Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)*, благословив схиархим. Виталия никогда не покидать Грузию.

По свидетельству очевидцев, с началом в 1991 г. гражданской войны в Грузии схиархим. Виталий каждый час выходил с иконой и благословлял Тбилиси, ограждая город от бед. Он молился по ночам, стоя на камне, принял подвиг молчания и воздержания в пище. Мн. его духовные чада рассказывали, что, когда на железнодорожной станции Дидубе был обстрелян состав вагонов со снарядами, схиархим. Виталий с Феодоровской иконой Божией Матери в сопровождении священника и 2 монахинь крестил летящие в вагоны снаряды, и они взрывались в воздухе.

Схиархим. Виталий обладал даром прозорливости и чудотворения. Он предсказал свою кончину и преставился 1 дек. 1992 г. Похоронен в

Алекса́ндро-Невском храме Тбилиси. Среди его духовных чад были многие из числа духовенства РПЦ.

На данный момент настоятельницей Д. является духовная дочь схиархим. Виталия, схиигум. Серафима (Дьяченко), мон-рь окормляет Католикос-Патриарх Илия II.

Лит.: *Меркурий (Попов), мон.* В горах Кавказа: Зап. совр. пустынножителя. М., 1996; О жизни схиархим. Виталия: Восп. духовных чад, письма, поучения. М., 2002; *Гурия.* Груз. мон-ри. С. 84.

Н. Т.-М.

ДИЕВ Михаил Яковлевич (23.10.1794, г. Нерехта Костромской губ. — 3.02.1866, усадьба Жары Костромского у. и губ., ныне Судиславский р-н Костромской обл.), прот., церковный историк.

Род. в семье свящ. Иакова Нерехтского, служившего в Воскресенской (Варваринской) ц. Нерехты. Дядя по линии отца — архим. *Платон (Агриколянский)*, братья — собиратель рус. и иностранных рукописных и старопечатных книг П. Я. Актов, автор работ по церковной истории Нерехты свящ. В. Я. Актов. В 1813 г. Д. окончил Костромскую ДС. 22 окт. того же года рукоположен во диакона, 26 окт. — во иерея, служил в Успенской ц. с. Тетеринского близ Нерехты. В 1832 г. «по кляузам причта и некоторых прихожан», как пишет его биограф Н. А. Новосельский, должен был перейти в с. Сыпаново (или Сыпанова Слобода, ныне с. Троица) близ Нерехты, служил в Троицкой ц. — единственном храме, сохранившемся от ансамбля *Пахомиева нерехтского Сыпанова во имя Св. Троицы мон-ря*. По его инициативе Пахомиевский придел в 1833–1835 гг. был расширен и перестроен в стиле классицизма (автор проекта — архит. П. И. Фурсов). В это же время на гробницу прп. Пахомия Нерехтского установили новую медно-посеребренную раку. Обновленный придел 5 июля 1838 г. освятил Костромской еп. *Владимир (Алявдин)*. Во время холерных эпидемий 1848 и 1853 гг. Д. обходил дома в своем селе, ближайших к нему селениях и в Нерехте с чтимой надгробной иконой прп. Пахомия.

С 1827 г. Д. преподавал Закон Божий в Нерехтском уездном уч-ще, с 1838 г. также стал законоучителем (без получения жалованья) в нерехтском Мариинском жен. уч-ще. Д. был одним из первых в России сельских священников, занимав-

шихся научными исследованиями. Он изучал историю Костромы, Костромской епархии, Нерехты и Нерехтского у., в т. ч. местных мон-рей, народных обычаев и фольклора (записывал песни, пословицы, поговорки). Особое место в его наследии занимают работы, посвященные Пахомиеву мон-рию. Д. опубликовал ряд уникальных актов по церковной истории Костромского края, всю жизнь работал над составлением «Костромской Вифлиофики», огромного сборника исторических документов, в к-рый входили различные акты, выписки из писцовых книг, жития святых и т. д. С кон. 30-х гг. XIX в. трудился над «Словарем писателей духовного и светского чина Костромской губернии», составил 1-й т. «Продолжения и дополнения исторического словаря о бывших в России писателях духовного чина греко-российской Церкви». Это неопубликованное сочинение, написанное в дополнение к «Словарю историческому» Киевского митр. *Евгения (Болховитинова)*, было известно ряду историков, им пользовались В. С. *Иконников*, Н. К. *Никольский*, С. И. *Смирнов*. В последние годы жизни Д. писал биографические записки «Благодетели мои и моего рода».

Д. смог опубликовать только небольшую часть своих сочинений. Большинство его прижизненных публикаций — это статьи в «*Чтениях в Обществе истории и древностей российских*», «Костромских губернских ведомостях» и др. Работы Д. получили высокую оценку специалистов. С ним состояли в переписке А. Н. *Муравьев*, Киевский митр. *Евгений (Болховитинов)*, Черниговский архиеп. *Филарет (Гумилевский)*, историки М. П. *Погодин* и И. М. *Снегирев*. Последний, в частности, под влиянием письма Д. отказался от суждения о том, что буд. Московский митр. *Афанасий* был настоятелем *Новоспасского московского в честь Преображения Господня мон-ря* (см.: Письма о. М. Диева к И. М. Снегиреву. С. 60). Д. высоко ценили В. А. *Жуковский*, гр. М. В. *Толстой*, С. С. *Уваров* и др. 13 мая 1837 г., во время посещения Нерехты наследником престола вел. кн. Александром Николаевичем (впосл. имп. *Александр II*), Жуковский представил Д. цесаревичу, к-рый подарил священнику золотые часы. В Костроме на торжественном обеде вел.



Прот. Михаил Диев.
Портрет. Сер. XIX в.
Неизв. художник

кн. Александр Николаевич неск. раз с уважением отозвался о нем.

В 30–40-х гг. XIX в. Д. неоднократно подвергался преследованиям, на него писали доносы. Его обвиняли в занятиях учеными трудами в ущерб обязанностям настоятеля храма в Пахомиевой обители. Костромской еп. *Павел (Подлинский)* недолюбливал его «за писательство». Как полагают, по этой причине епископ и дал ход «ложной кляузе» на Д. в 1832 г., из-за чего он был вынужден уехать из с. Тетеринского. 19 июня 1837 г. Костромской еп. Владимир (Алядин) при посещении Нерехты публично заявил Д., что «священнику некогда заниматься такими безделицами, как история и археология». В 1839 г. в результате ложного доноса еп. Владимир запретил Д. в священнослужении и назначил на его место др. священника. Лишь заступничество Муравьева и Жуковского, обратившихся к вел. кн. Александру Николаевичу, и обращение последнего к имп. *Николаю I*, давшему распоряжение обер-прокурору Святейшего Синода Н. А. *Протасову* разобраться с этим делом, восстановили справедливость. Определением Святейшего Синода от 18 сент. 1840 г. Д. был полностью оправдан и возвращен на прежнее место служения. В 1848 г. указом Синода он был назначен сотрудником Комиссии о исправлении «Истории российской иерархии». 4 сент. 1857 г. по представлению Московского митр. свт. *Филарета (Дроздова)* возведен в сан протоиерея, 5 сент. того же года на-

значен благочинным своего округа. В марте 1865 г. Д. перенес инсульт. В авг. того же года по состоянию здоровья вышел за штат и переехал в купленную им в 1862 г. дворянскую усадьбу Жары в Костромском у.

Д. состоял членом-соревнователем *Общества истории и древностей российских* (с 1829), был действительным членом этого об-ва (с 1832), членом-корреспондентом Костромского статистического комитета (с 1854).

Похоронен на кладбище при Ильинской ц. в с. Ильинском (ныне Судиславский р-н Костромской обл.). Во время Великой Отечественной войны церковь разобрали, после 1945 г. кладбище было уничтожено, могила утрачена. Осенью 1989 г. в ходе подготовки к 195-летию Д. по инициативе Костромского обл. отд-ния Всероссийского фонда культуры при помощи потомков Д. удалось установить точное место его погребения и восстановить могилу, на которой 22 окт. 1989 г. была отслужена панихида. Летом 1990 г. на могиле установили металлический крест и ограду, освященные 7 июля того же года прот. А. Андросовым. 14 июля 1994 г. могилу посетил А. И. *Солженицын*. 21 окт. 1989 г. в связи со 195-летием Д. в Нерехте прошли первые Диевские краеведческие чтения, в 1994 г. — вторые, в 1999 г. — третьи. В 2001 г. первые Диевские чтения прошли и в пос. Судиславле. В 1989 г. в Нерехте на доме, где Д. жил в детстве, и на здании бывш. Мариинского жен. уч-ща, в к-ром он преподавал, установлены мемориальные доски. В 1999 г. имя Д. присвоено Нерехтской районной б-ке.

В 1889 г. большую часть рукописного наследия Д. приобрел у его потомков А. А. *Титов*, к-рый в кон. XIX — нач. XX в. опубликовал ряд трудов Д. К 2007 г. большинство рукописей хранится в ОР РНБ (фонд А. А. Титова), в т. ч. «История Костромской епархии», «Описание Богородицкого Игрицкого монастыря», «История Костромы» и др. Часть рукописей осталась в Ростове и находится в ОР Ростовского музея-заповедника. Неск. рукописей оказалось в собрании Костромской губ. ученой архивной комиссии и к 2007 г. хранятся в фондах Костромского историко-архитектурного музея-заповедника.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 775. Ед. хр. 3941–4022; РГБ ОР. Ф. 79. № 3; КИАХМЗ. КОК 24738, 24761; ГМЗРК ОР. Ф. А. А. Титова.



Соч.: Ист. описание Костромского Ипатского мон-ря. М., 1858; Благодетели мои и моего рода: Восп. / Предисл.: А. А. Титов // РА. 1891. Кн. 2. С. 61–89; Суздальская иерархия. М., 1892; Черниговская епархия после Батгья, именуемая Брянскою // ЧОЛДП. 1892. Февр. Отд. 3. С. 1–43; Мат-лы для библиогр. словаря: Словарь писателей духовного и светского чина Костромской губ. / Предисл., изд.: А. А. Титов // Библиогр. зап. 1892. № 5. Прил. С. 1–24; № 8. Прил. С. 25–43; Упраздненные мон-ри Костромской епархии. М., 1909; Старинные волости и станы в Костромской стороне: Мат-лы для ист.-геогр. словаря Костромской губ. / Предисл.: А. А. Титов. М., 1909; Биогр. очерк прот. М. Диева с прил. его писем И. М. Снегиреву: 1830–1857. М., 1909; Письма о М. Диева к И. М. Снегиреву / Предисл.: А. А. Титов. М., 1909; Г. Нерехта в XVIII и в 1-й четв. XIX в. // Тр. Костромского науч. об-ва по изуч. местного края. Кострома, 1919. Вып. 13. С. 65–113.

Лит.: *Полетаев Н. И.* Прот. М. Я. Диев и его ист.-археол. и этногр. труды. Кострома, 1891; *Лопарев Х. М.* Описание рукописей ОЛДП. СПб., 1892. Ч. 1. С. 127–132; *Титов А. А.* Ученый прот. Костромской епархии о. М. Диев и его рукописи // Библиогр. зап. 1892. № 2. С. 98–105; *он же.* Описание слав.-рус. рукописей, находящихся в собр. чл.-кор. ОЛДП А. А. Титова. М., 1913. Т. 6; *Новосельский Н. А.* Сыпаново: (Ист. описание его в бытность мон-рем и после — приходскою Троицкою церковью) // Костромские Ев. 1897. № 1. С. 11–31; № 2. С. 32–45; Кр. отчет о новых поступлениях 1950–1951 гг. Л., 1953. С. 45–49. (Тр. ГПБ ОР); *Розов Н. Н.* М. Я. Диев — костромской краевед и собиратель рукописей 1-й пол. XIX в. // Пробл. источниковедческого изуч. рукописных и старопечатных фондов: Сб. науч. тр. Л., 1980. Вып. 2. С. 101–108; *Смирнов Ю.* Ученый из усадьбы Жары // Сев. правда: Газ. Кострома, 1989. 5 сент.; *Сезинцева Л.* Две жизни краеведа М. Диева // Там же. 24 окт.; *Толстой М. В.* Хранилище моей памяти. М., 1995. С. 257–259; *Зонтиков Н. А.* Обитель прп. Пахомия — от закрытия к возрождению // Прп. Пахомий Нерехтский и его обитель. Кострома, 2000. С. 24–25; *Усачёв А. С.* Забытое суждение о Степенной книге: (Из неопубл. наследия М. Я. Диева) // АЕ за 2004 г. М., 2005. С. 77–84.

Н. А. Зонтиков

ДИЕГО ИЗ АЛЬКАЛА́ [Дидакус из Алькала; испан. Diego de Alcalá, Diego de San Nicolás; лат. Didacus] (ок. 1400, с. Сан-Николас-дель-Пуэрто, совр. пров. Севилья, Испания — 12.11.1463, Алькала, совр. Алькала-де-Энарес, пригород Мадрида), католич. св. (пам. 13 нояб.).

Семья Д. была небогатой, родители воспитывали сына в благочестии. В молодости Д. покинул Сан-Николас и удалился к священнику, жившему неподалеку отшельником, к-рый стал его первым духовным наставником. Вместе они вели затворническую жизнь, молились, в свободное время занимались садовым хозяйством и изготовлением различных изделий из дерева, зарабатывая на пропитание. Полученные сред-

ства отшельники раздавали бедным. Через неск. лет Д. вступил во францисканский мон-рь Аррисафа близ Кордовы и стал *терциарием*. В 1445 г. Д., оставаясь терциарием, был назначен гвардианом мон-ря францисканцев-обсервантов на о-ве Фуэрте-вентура (Канарские о-ва). Его назначение совпало с буллой Римского папы *Евгения IV*, в к-рой осуждалось жестокое обращение испан. завоевателей с местным населением. В поздних жизнеописаниях (*Л. Ваддинг*) рассказывается о проповеди Д. среди язычников и их обращении в христианство, однако это вызывает сомнение. Вступив в конфликт с испан. властями на Канарских о-вах, Д. был вынужден вернуться в Испанию (1449). Оттуда он направился в Рим, где присутствовал на канонизации *Бернардина Сиенского* (1450). По причине юбилейного года (см. *Annus sanctus*) в Риме собралось много паломников; когда в городе вспыхнула эпидемия, Д. ухаживал за больными в мон-ре Санта-Мария-ин-Арачели в Риме, где расположился госпиталь.

Вернувшись в Испанию, Д. поселился в монастыре францисканцев-обсервантов в Ла-Сальседе близ Сеговии. Позднее Д. был назначен настоятелем в основанный архиеп. Толедским Алонсо Каррильо в г. Алькала мон-рь Богоматери Иисуса (Санта-Мария-де-Хесус) и провел там 13 лет. Согласно поздним жизнеописаниям, Д. исцелял больных маслом из лампы перед статуей Богоматери, приписывая чудеса Ее молитвам (считается, что к концу жизни Д. совершал исцеления ежедневно). Чувствуя приближение смерти, он попросил одеть его в старую, изношенную рясу, чтобы умереть в одежде бедняка. Д. не могли похоронить в течение неск. месяцев из-за притока паломников, желавших поклониться его праху. По преданию, тело Д. оставалось нетленным и источало благоухание.

Д. был канонизирован в 1588 г. папой Римским *Сикстом V* по просьбе испан. кор. Филиппа II, который приписывал его молитвам исцеление своего сына, принца Карлоса Астурийского. Мощи Д. находятся в соборе святых Иуста и Пастора в г. Алькала-де-Энарес.

Д. почитается как покровитель францисканцев-терциариев. Ему были посвящены многочисленные католич. миссии в Сев. и Лат. Амери-

ке (самая известная — миссия Сан-Диего-де-Алькала (ныне г. Сан-Диего, Калифорния, США), основана в 1769). Д. считается также покровителем г. Алькала-де-Энарес и г. Каникатти (Италия; с 1621).

Ист.: *Wadding L.* Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum. Florentia, 1932³. Т. 11. P. 158 sq.; Т. 12. P. 75; Т. 13. P. 324, 356; *Moreno de la Rea P.* La vida del santo fray Diego. Cuenca, 1602; *Núñez L. M.* Documentos sobre la curación del príncipe Don Carlos y la canonización de S. Diego de Alcalá // Archivo ibero-americano. Madrid, 1914. Vol. 2. P. 424–446; 1915. Vol. 3. P. 373–387; 1916. Vol. 5. P. 107–126; 1917. Vol. 6. P. 421–431.

Лит.: *Sabatelli G. V.* Diego di Alcalá // BiblSS. Vol. 4. Col. 605–608; *Vásquez I.* Diego de Alcalá // DHGE. Vol. 14. Col. 436–437; *Esteban Romero Á.-A.* Diego de San Nicolás // Año Cristiano. Madrid, 1960. Vol. 4. P. 365–369.

Н. В. Фомина

DIES IRAE — см. ст. *Реквием*.

ДИЗИБО́Д [Дисибод(т); лат. Disibodus] (VII в.?), св. (пам. зап. 8 июля), отшельник, жил на горе, впосл. названной его именем (Mons Disibodi, совр. Дизибоденберг), у слияния рек Наэ и Глан (совр. земля Рейнланд-Пфальц, Германия).

Первое упоминание о Д. содержится в Месяцеслове Рабана Мавра (сер. IX в.) под 8 сент.: «В области Могунтинской Церкви — память святого исповедника Дисибота» (*Rabanus Maurus.* Martyrologium // PL. 110. Col. 1167). Мон-рь на месте подвигов Д. упоминается в X в.: Гаттон II, архиеп. Майнцкий († 970), разорил монастырь и изгнал монахов. Архиеп. *Виллигиз* (975–1011) восстановил церковь и поселил при ней *каноников регулярных*. Как сообщает Иоганн Трительмий в «Славной хронике монастыря Хирзау» (1495–1503), в 1108 г. архиеп. Рутгард приказал восстановить «очень древний монастырь, который святой Дизибод, епископ из Ирландии и странник Христа ради... построил во времена святого папы Григория I» (ActaSS. Iul. T. 2. P. 582). Строительством мон-ря заведовал Бурхард, настоятель аббатства св. Иакова в Майнце, к-рый переселил в новую обитель часть монахов-*бенедиктинцев*. Мон-рь находился на вершине горы, тогда как старая церковь стояла у ее подножия. Во время строительства были обретены и перенесены в новый храм мощи Д. (1138–1139). В 1143 г. главный престол храма был освящен «в честь Господа нашего Иисуса Христа, Преслав-





ной Его Матери, блаженного евангелиста Иоанна и блаженнейшего отца нашего, первосвященника и исповедника Дизибода» (Ibidem).

Житие Д. было составлено в 1170 г. Хильдегардой Бингенской по просьбе аббата Хелингера. В 1136–1150 гг. Хильдегарда была настоятельницей небольшой общины монахинь при аббатстве Дизибоденберг. Источниками Жития стали местные предания о Д. и видения Хильдегарды. Согласно Житию, Д. родился в знатной ирл. семье. Родители отдали его на воспитание монахам. Став пресвитером, Д. усердно предавался аскезе и ученым занятиям. Когда подошло время выборов епископа, на Д. из-за его скромности и безмолвия первоначально не обратили внимания, однако на него указал Сам Бог. Против своей воли Д. был возведен на кафедру. Собрав вокруг себя аскетов, он вел праведную жизнь. Однако вскоре среди его паствы началась смута: появились еретики, безбожники и жидовствующие. Святой боролся с ними, но неудачно. На 10-м году епископского служения Д. был изгнан с кафедры и, взяв с собой монахов Гиллиальда, Климента и Салюста, покинул Ирландию.

Посетив множество стран, Д. остановился в Германии, где начал проповедовать и просвещать язычников. Вскоре среди них распространилась молва о Д. Желая избежать мирской славы и услышав о подвигах прп. Венедикта Нурсийского, он захотел посвятить себя монашеской жизни. На 10-й год странствий Д. вместе с учениками построил келью и начал вести уединенную жизнь, питаясь только травами. Местные жители узнали о святом и стали снабжать его пищей, он же в благодарность исцелял больных и калек. Со временем, когда количество посетителей увеличилось, была построена часовня, разбит сад и расчищено пастбище для скота. Местная знать уступила Д. право на владение горой и окрестными землями. Святой собрал монахов и ввел в обители устав прп. Венедикта Нурсийского. Однако, даже будучи настоятелем общежительного мон-ря, он старался вести уединенную жизнь.

Через 30 лет после основания обители, на 81-м году жизни, Д. почувствовал приближение смерти. Созвав братию, он назначил нового настоятеля и указал место своего погребения. После кончины святого от

его тела распространилось благоухание, но чудеса по молитвам Д. более не совершались, люди приписали это своей греховности и нежеланию исправиться.

После смерти Д. в Рейнском крае разразилась война. Местные правители укрепились на горе Дизибоденберг, сделав жизнь монашеской общины невыносимой. За исключением неск. старцев, насельники покинули гору и вернулись лишь по окончании войны. Мон-рь был перестроен и расширен. Впосл. мощи Д. были обретенны св. *Бонифацием*, и от них вновь начали совершаться чудеса.

Достоверность Жития Д. вызывает сомнения. Ирл. происхождение Д. скорее всего вымышлено, т. к. имя святого является германским. Точное время жизни Д. неизвестно: в Житии сообщается, что он был младшим современником прп. Венедикта Нурсийского († 543), однако хроника *Мариана Скотта* (ок. 1072–1082) говорит о Д. под 674 г., что, вероятно, ближе к истине. В различных хрониках и месяцесловах Д. именуется то епископом, то пресвитером.

В 1259 г. аббатство Дизибоденберг было передано *цистерцианцам*. После *Реформации* монашеская община распалась (1559), а во время Тридцатилетней войны (1618–1648) мон-рь был разрушен.

Д. изображается сидящим в келье с крестом и четками в руках, у его ног — знаки епископского достоинства.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 581–599.

Лит.: Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland. N. Y., 1929. P. 513–514; Büttner H. Studien z. Geschichte v. Disibodenberg // Studien u. Mitteilungen z. Geschichte des Benediktinerordens. Monaco, 1934. Vol. 52. S. 1–64; Aubert R. Disibode // DHGE. Vol. 14. Col. 519; Dimier M.-A. Disibodenberg // Ibid. Col. 519–520; Falkenstein L. Disibodo // BiblSS. Vol. 4. Col. 666–667; Brück A. P. Der heilige Disibod kam aus Irland // Heimat am Mittelrhein: Monatsblätter f. Kultur- und Heimatpflege. Bingen am Rhein, 1979. Bd. 24. N 5; Nikitsch E. J. «Suspensa in aere?»: Überlegungen zum verlorenen Grabdenkmal des hl. Disibod // FS H. Zimmermann. Sigmaringen, 1991. S. 196–202; Stanzl G. Die Klosteruine Disibodenberg, Worms, 1992; Hotchin J. Enclosure and Containment: Jutta and Hildegard at the Abbey of St. Disibod // Magistra: A J. of Women's Spirituality in History. Atlanta, 1996. Vol. 2. P. 103–123; Nikitsch E. J. Kloster Disibodenberg: Religiosität, Kunst u. Kultur im mittleren Naheland. Regensburg, 1998; Mergenthaler G. Die mittelalterliche Baugeschichte des Benediktiner- u. Zisterzienserklosters Disibodenberg: Zwischen Tradition und Reform. Bad Kreuznach, 2003. 2 Tl.

А. А. Королёв

ДИЙ [греч. Δίος] († ок. 430), прп., чудотворец (пам. 19 июля). Происходил из Антиохии (Сирия), в окрестностях к-рой в течение долгих лет жил аскетом. В зрелом возрасте он удостоился видения, в к-ром ему было приказано идти в К-поль. По данным источников, Д. прибыл в столицу в царствование имп. Феодосия I Великого (379–395) и поселился в одном из пригородов на языческом кладбище, где обитали бесы. Изгнав их и получив от Бога знамение (воткнувший в землю посох превратился в огромный дуб), он обосновался на этом месте. Вскоре за помощью к нему стали стекаться люди. Слава о чудесах Д. достигла императора, к-рый посетил святого. После беседы с Д. он выделил ему землю и средства на постройку мон-ря. Назначение игуменом мон-ря и рукоположение в сан пресвитера произошли позже, во время Патриаршества свт. *Аттика* (406–425). Д. совершил множество чудес. Так, выбранное братией место для колодца оказалось безводным, влаги не было даже на большой глубине. Тогда Д. велел опустить его в колодец на лебедке, 3 раза ударил заступом в стенку, и из нее тотчас же хлынула вода. Один из рабочих, предположивший, что Д. совершил это с помощью магических чар, упал в наполненный водой колодец и утонул. Его жена также обвинила святого в колдовстве, но по ее просьбе он воскресил ее мужа. Однако, едва подойдя к дому, рабочий вновь упал замертво. Его жена раскаялась в своих обвинениях и после похорон мужа стала вести праведную жизнь.

Однажды Д. сильно заболел. Причастившись, он закрыл глаза и перестал дышать. Поклониться его телу пришли свт. Атик, патриарх К-польский, и бывший тогда в столице Антиохийский патриарх *Александр I* (414–424), однако Д. неожиданно поднялся и объявил, что Бог дал ему еще 15 лет жизни; предсказание полностью исполнилось. После кончины святого император собирался похоронить его с почестями в городских стенах, однако братия мон-ря не согласилась отдать его тело, Д. был похоронен в стенах монастыря.

В визант. традиции мон-рь, основанный Д., иногда считается 1-м из построенных в К-поле (см. эпиграмму прп. Феодора Студита (PG. 99. Col. 1081)), хотя в совр. науке преобладает др. мнение на этот счет (см.



ст. *Далмата мон-рь*). Обычно в качестве даты его основания, не подтвержденной источниками, называется 390 г. (*Aubert; Bertocchi*). Временные указания в источниках противоречивы. Так, Синаксарь К-польской Церкви и Минологий Василия II делают современниками имп. Феодосия Великого и патриарха К-польского св. Атика, в то время как Атик стал патриархом только через 9 лет после смерти Феодосия. Возможно, произошло смешение имен императоров Феодосия I Великого и Феодосия II Младшего (408–450).

Местоположение мон-ря точно определить невозможно: вероятно, он располагался в 12-м районе К-поля (между совр. р-нами Аксарай и Едикуле), к северо-западу от цистерны св. Мокия. К сер. V в. мон-рь приобрел большую известность, в сборных документах V–VI вв. подписи его архимандритов идут на 2-м месте после подписей архимандритов мон-ря Далмата (*Mansi*. Т. 8. Col. 986, 1052). Дальнейшая история мон-ря прослеживается фрагментарно: известно, что именно там в 1-й период иконоборчества были спрятаны частицы мощей мч. Стефана Нового (*La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*. P. 74–75; *Theoph. Chron.* Т. 1. P. 443). Одно из последних упоминаний о мон-ре относится к нач. XIII в. — Антоний, архиеп. Новгородский, во время паломничества (1200) описывает церкви, расположенные между стенами Константина и стенами Феодосия, и в числе проч. упоминает о мон-ре прп. Дия, где хранятся мощи святого.

Анонимное Житие Д. известно по одной греч. рукописи XVII в., хранящейся в мон-ре прп. Дионисия на Афоне (*Dionys. N 145, 1619; Lambros S. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1895. N 3679*). В наст. время критическое издание и англ. перевод Жития готовятся в Королевском ун-те Белфаста (Великобритания).

Ист.: *BHG*, N 2105; *SynCP*. P. 829–830; *Theoph. Chron.* Т. 1. P. 443; *Theodori Studitae Iambi de variis argumentis* // *PG*. 99. Col. 1778–1812; *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre / Introd., éd. et trad. M.-F. Auzépy. Aldershot, 1997. (ВВМ; 3); PG*. 117. Col. 549 [Минологий Василия II]; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 82–83; Книга Паломник. С. 26, 57, 86; *ЖСв*. Июль. С. 417–423.

Лит.: *Marin E.* Les moines de Constantinople depuis la foundation de la ville jusqu'au la mort de Photius. P. 1897. P. 22–23; *Ehrhard.* Überlieferung. Bd. 1. S. 670, N 3; Bd. 3. Tl. 1. S. 46–

48; *Dagron G.* Les moines et la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedoine (451) // *TM*. 1970. Т. 4. P. 229–276; *Janin.* Églises et monastères. P. 103–105; *Aubert R.* Dius, archimandrite a Constantinople // *DHGE*. Т. 14. Col. 522; *Bertocchi P.* Dio, archimandrite di Costantinopoli // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 623–624; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 116–117; *Krausmüller D.* The Constantinopolitan Abbot Dius: His Life, Cult and Hagiographical Dossier // *BMGS*. 2007. Vol. 31. N 1. P. 13–31.

Л. В. Луховицкий, Т. А. Артюхова

ДИЙ, еп. Иерусалимский (нач. III в.), 32-й предстоятель христ. общины Иерусалима (Элии Капитолины) после св. ап. Иакова. Известен по упоминанию в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (нач. IV в.) как преемник еп. Наркисса, к-рый пребывал на престоле недолго и был сменен еп. Гордием (*Hist. eccl.* VI 10). В «Хронографии» Георгия Синкелла (нач. IX в.) Д. дважды указан в списках Иерусалимских епископов: после еп. Долихиана или после еп. Димитрия, правил 8 лет (*Georg. Sync. Chron.* P. 436. 3, 437. 7). Достоверность сведений Георгия Синкелла невозможно проверить. Точное время жизни и предстоятельства Д. неизвестно.

ДИКАРЁВ Михаил Иванович (? — после 1917), иконописец, реставратор, один из основоположников нового стилистического направления в рус. иконописи посл. четв. XIX — нач. XX в.

Род. и учился в слободе Мстёре Вязниковского у. Владимирской губ., происходил из старообрядческой среды. Переехал в Москву до 1876 г. Тесно и постоянно сотрудничал с иконописцем О. С. Чириковым и его сыновьями.

Наиболее раннее известное произведение мастера — Корсунская икона Божией Матери, 1875 г. (ГРМ), с надписью на обороте, выполненная для московского купца, коллекционера Н. М. Постникова, очевидно, еще до переезда Д. в Москву. В 1876 г. в Москве Д. с Чириковым поновили икону Божией Матери «Неопалимая Купина» (1714), к-рая была приобретена у них саратовским купцом Д. Н. Спириным (в наст. время — в Саратовском гос. художественном музее им. А. Н. Радищева). В 1884 г. Постников «выменял» у них Смоленскую икону Божией Матери нач. XVII в. строгановского мастера (ГТГ — Антонова, Мнева. Каталог. Т. 2. С. 349–350. № 832). После чу-



Блгв. кн. Мстислав Владимирович.
Икона. 1892 г. Иконописец М. И. Дикарёв
(ГЭ)

десного спасения имп. Александра III и представителей царской семьи 17 окт. 1888 г. Д. вместе с Н. Тюлиным написал в память этого события икону «Избранные святые» (ГРМ — Религиозный Петербург. 2004. С. 487. Ил. 37).

С 80-х гг. XIX в. до 1903 г. Д. с Чириковым работали над серией икон-святцев (т. н. годовая миная, включавшая более 350 образов, в наст. время — в ГЭ, ГРМ и ГМИР) для домового ц. Введения во храм Пресв. Богородицы великокняжеского Мраморного дворца в С.-Петербурге. В составе этой наиболее значительной группы произведений Д. — иконы-пядницы «Прп. Антоний Печерский» (ГЭ), «Блгв. кн. Василий Ярославский» (ГМИР), «Прп. Тит» (1891, ГРМ), «Блгв. кн. Мстислав Владимирович» (1892, ГЭ), «Прп. Михей Радонежский» (1893, ГРМ), «Свт. Михаил, митр. Киевский» (ГЭ), «Свт. Иона, митр. Московский» (ГРМ), «Прп. Арсений Комельский» (ГРМ) и др. (подписи мастера, как правило, помещены на нижнем поле слева, возле луги). За эту работу Д. получил звание поставщика двора вел. кн. Сергея Александровича.

При создании святцев было разработано новое стилистическое направление, получившее широкое распространение в московских иконописных мастерских, основанных выходцами из Мстёры. Рассчитанное на взыскательного заказчика, оно ориентировалось на принципы строгановского письма, давая им совр. интерпретацию с учетом некоторых



формальных приемов академической живописи. Его отличает тщательное миниатюрное письмо с проработкой мельчайших деталей, повышенная декоративность, интерес к пейзажному фону и изысканной орнаментике одежд, богатый чистый колорит с обильным использованием золота и серебра.

Д. основал собственную иконописную мастерскую в Москве, к-рой позднее владел вместе с сыном М. М. Дикарём (находилась на Земляном валу, затем на Николо-Ямской и Пятницкой улицах). В отличие от мн. владельцев аналогичных мастерских, в частности В. П. Гурьянова, Д. принимал непосредственное участие в написании икон. Большое внимание уделял качеству создававшихся в мастерской произведений, ставя его выше коммерческой выгоды. У него работали лучшие иконописцы, иконы писались исключительно по заказам. Работы Д. и художников его мастерской экспонировались на выставках в России и за рубежом. На оборотах икон встречаются штампы — «Художественно-иконописная мастерская М. И. Дикарева и Сынъ въ Москве» (напр., «Прп. Макарий Желтоводский», нач. XX в., частное собр.), «Иконописецъ Михаилъ Ивановичъ Дикаревъ въ Москве» («Св. Иоанн Предтеча и прп. Олимпиада», кон. XIX в., частное собр.).

По заказу Комитета попечительства о рус. иконописи Д. выполнил неск. списков с древних икон для издания Лицевого иконописного подлинника (*Кондаков Н. П. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.* СПб., 1905). Предположительно к ним принадлежит копия образа «Спас Златые власы» нач. XIII в. из Успенского собора Московского Кремля (нач. XX в., частное собр.). В 1912–1913 гг. принимал участие в создании образов для иконостаса верхнего храма собора Феодоровской иконы Божией Матери в С.-Петербурге, построенного к празднованию 300-летия Дома Романовых, в частности, написал в местный ряд иконы святых, соименных членам царской семьи (ГМИР — Серебряная кладовая ГМИР / Сост.: И. А. Павлова. СПб., 2004. С. 20–21).

Д. сотрудничал со старообрядцами, работал по их заказам. В 1890 г. им была выполнена большая, уникальная по иконографии икона «Образ Ветхого и Нового Завета», написан-

ная с подлинника С. Т. Большакова для старообрядческой церкви в с. Б. Мурашкине Нижегородской губ. по заказу И. И. Шестова (частное собр., сохр. фрагментарно). В 1897–1899 гг. по договору со старообрядческой общиной при Рогожском кладбище в Москве Д. вместе с Чириковым и Я. В. Тюлиным реставрировал стенопись и 683 иконы Покровского собора. Д. поновил 60 древних образов. В 1905 г. вместе с одним из сыновей Чирикова поновлял иконы в алтарях Покровского собора. В 1913 г. расписал новостроенный храм в честь Воскресения Христова под колокольней на Рогожском кладбище.

Д. активно занимался реставрацией. В 1882 г. по рекомендации ОЛДП, членом к-рого он являлся, восстановил 2 иконы Преображенского собора в Переславле-Залеском. В 1902 г. участвовал в реставрации фресок ц. прор. Илии в Ярославле, в 1912 г. реставрировал иконы в Костроме в связи с празднованием 300-летия Дома Романовых. Был собирателем древнерус. иконописи, в этом качестве принимал участие в выставке 1913 г. в Москве.

Старший сын Д., Иван (28 янв. 1871 — ?), на рубеже XIX и XX вв. проживал с отцом в Москве в одном доме. В 1890 г. окончил Строгановское уч-ще технического рисования. В 1892 г. по предложению Владимирской казенной палаты исключен из числа крестьян, с 1897 г. надворный советник. Состоял учителем рисования в московских средних учебных заведениях. В 1904 г. награжден орденом св. Станислава 3-й степени. Московский «фабрикант иконостасов» (с 1901), владелец иконостасной мастерской в Москве, где, в частности, по проекту С. С. Кричинского был выполнен 5-ярусный резной иконостас для верхнего храма Феодоровского собора в С.-Петербурге, а также киоты к иконе Д. «Моление прп. Михаила Малеина перед Пресвятой Богородицей» (ГМИР), написанной «усердием Строительного комитета», и к образу свт. Алексия, митр. Московского, с избранными святыми; за эти работы был представлен к награждению званием придворного поставщика имп. двора. В числе его работ также создание новых иконостасов и реставрация старых в ц. прор. Илии и соборе Преображенского мон-ря

в Ярославле, иконостас в храме Христа Спасителя г. Уральска (сооружен в память 300-летия уральского казачьего войска) по заказу мч. имп. Николая II; иконостас в усыпальнице Романовых в Новоспасском Преображенском мон-ре в Москве и др. К 10-м гг. XX в. выполнил ок. 150 работ (ЦГИА СПб. Ф. 826. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 27, 55–56 об., 77–78 об., 183–184; Ед. хр. 69. Л. 7–8, 16).

Лит.: Выставка древнерус. искусства в Москве 1913 г. М., 1913; *Семеновский Д. Н.* Мстёра. М., 1939; *Побединская А. Г., Уханова И. Н.* Произведения мстёрских художников М. И. Дикарева и О. С. Чирикова в собр. Эрмитажа // *Культура и искусство России XIX в.: Новые мат-лы и исслед.: Сб. ст. / ГЭ. Л., 1985. С. 150–167; Вздорнов Г. И.* История открытия и изуч. рус. средневек. живописи: XIX в. М., 1986. С. 156, 198; *он же.* Реставрация и наука: Очерки по истории открытия и изуч. древнерус. живописи. М., 2006; 1000-летие рус. худож. культуры. М., 1988. С. 170–171, 369. Кат. 211–214; *Коробко О. А., Ченская Г. А.* О нек-рых подписных иконах в собр. ГМИР // *Проблемы формирования и изуч. музейных коллекций / ГМИР. Л., 1990. С. 39–40; Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с надписями, подписями и датами: Кат. выст. Л., 1990; *Басова М. В.* Мстёрская икона кон. XIX — нач. XX в. в собр. ГМИР // *Религия в истории культуры. СПб., 1991; она же.* Минейные и праздничные иконы И. С. Чирикова и М. И. Дикарева из домового церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге // *Чтения памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга (1893–1972) / ГЭ. СПб., 1994. С. 57–60; она же.* Минейные и праздничные иконы М. И. Дикарева и И. С. Чирикова из домового церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге: создание, бытование, судьба // *Тр. ГМИР. СПб., 2001. Вып. 1. С. 47–87; Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в имп. России. М., 1995; *Федотов А. С.* Частные коллекции рус. старины на моск. выставках нач. XX в. // *Университетские Петербургские чтения: Петербург и Москва: 2 столицы России в XVIII–XX вв. СПб., 2001; Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга: Христ. ист.-церк. энцикл. СПб., 2003. С. 47; *Сосновцева И. В.* Биографические исслед. об иконописце В. П. Гурьянове // «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 598–601; Иконы из частных собр.: Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2004. С. 59–60, 193, 204–205, 243. № 32, 33, 146; *Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 283–285, 486–487, 503, 524; Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 2005. С. 14, 17; Судьба храма — судьба России: Храм Феодоровской иконы Божией Матери / Сост.: А. Сорокин, А. Зимин. СПб., 2006.*

Н. И. Комашко

ДИКАСТЕРИЯ — см. ст. *Церковный суд.*





ДИКЕЙ [Дицей, Диций; лат. *Diceus, Dicus*], мч. Никейский (пам. зап. 21 окт.). Известен исключительно из Мартиролога блж. Иеронима, большинство кодексов к-рого упоминает этого мученика из Никей Вифинской в дружине с Априком, Макарием и Проклом. Только древний полный Эхтернахский кодекс (VIII в.) и записки от него списки из аббатства Райхенау, содержащие сокращенную версию Мартиролога блж. Иеронима, указывают под 21 окт. память одного Макария, «пострадавшего в Никее». Напротив, компилятивный ирл. «Мартиролог из Донегола», составленный Михаилом О'Клери (1630), причисляет Д. к дружине *Дасия, Гаия и Зотика* Никомидийских, чья память празднуется в тот же день. Впрочем, заметка Мартиролога блж. Иеронима о Никейских мучениках, по-видимому, подвергалась позднейшим искажениям по вине переписчиков. Так, имя Прокла могло быть присоединено к этой дружине из следующей заметки того же дня, где фигурируют мученики Прокл и Евтихий, пострадавшие в ПUTEОЛАХ (Италия). Эти имена встречаются также 18 и 19 окт. в дружине ПUTEОЛЬСКИХ, или НЕАПОЛИТАНСКИХ, мучеников. Имена Макария и Д., напротив, могли перейти в искаженном виде из предыдущей заметки от 21 окт., где упомянута дружина Африканских мучеников — Модест, Евтихий, Мацера (Макера) и Диссей. Т. о., имена Макария и Д., появившиеся в связи с Никеей Вифинской, могут оказаться лишь повторениями в искаженном виде имен Африканских мучеников Мацеры и Диссея. Однако в равной степени допустимо и обратное: имена Макарий и Д. Никейские по невнимательности переписчика были присоединены к дружине Африканского мученика Модеста. В пользу того, что Модест Африканский никак не связан с последующими именами, может говорить также его повторное упоминание в заметке этого же дня вместе с 272 неизвестными страстотерпцами без указания конкретного места. Это повторное упоминание Модеста находится после заметки об одном мученике из Неаполя — Фавсте, к-рая в свою очередь следует сразу за заметкой о Никейских мучениках. Относительно Априка можно согласиться с И. Делез, что имя в той форме, в какой оно представлено в Мартирологе блж. Иеронима,

несомненно искажено. Т. о., всю заметку от 21 окт. в Мартирологе блж. Иеронима в его 1-й (италийской) редакции можно реконструировать следующим образом: в Никомидии — Дасий комит, Зотик, Гаий и 12 воинов (эти мученики известны также из греч. Жития и сказаний визант. синаксарей — ВHG, N 492; SynCP. Col. 154); в Африке — Модест и проч. числом 272; в Никее Вифинской — Априк, Макарий и Д.; в Неаполе — Фавст; в ПUTEОЛАХ — Евтихий и Прокл. Д. — не как мученика, а как исповедника — упоминает архиеп. Сергей (Спасский) в «Полном месяцеслове Востока», но по непонятным причинам он помещает память этого святого не под 21 окт., а под 21 нояб. Ист.: MartHieron. P. 134.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 360; *Delehaye H.* Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum // ActaSS. Nov. T. 2. Pt. 2. P. 565.

Д. В. Зайцев

ДИКЕЙ [греч. *δικαῖος*, от *δίκαιος* — справедливый], управляющий монашеской общиной в афонских скитах. Термин происходит от формулы *δικαίῳ τοῦ* (по праву к.-л.), которая встречается в визант. документах (с XI в.) как обозначение уполномоченного, действующего от имени того или иного высшего должностного лица (напр., патриарха). В документах 1322–1394 г. часто упоминаются обозначенные такой формулой представители афонского прота. Термин «Д.» встречается в подписи мон. Феодосия под актом 1375 г. (*δικαῖος τοῦ Ἀγίου Ὁρους* — Actes de Saint-Pantéléemôn. P., 1982. N 15). Наряду с этим новообразованием употреблялась также традиц. форма *δίκαιος* (напр., в акте 1518 г. (*Δικαίως*. Σ. 24)).

В идиоритмических мон-рях Афона Д. назывался (до принятия Устава Св. Горы 1926 г.) игумен на покое или первый эпитроп.

В наст. время термин «Д.» используется на Афоне как наименование выборного настоятеля в святогорских скитах. В общежительных скитах Д. избирается пожизненно и управляет скитом согласно внутреннему уставу вместе с эпитропами, по подобию общежительных мон-рей. В идиоритмических скитах (9 из 13 скитов Св. Горы) Д. избирается сроком на 1 год большинством старцев (настоятелей калив) на Собрании старцев скита ежегодно 8 мая в кириаконе (соборном храме скита) под

председательством старейшего из них. Право голосования за отсутствующего старца имеет уполномоченный им представитель из его подчиненных, что должно быть подтверждено письменным разрешением мон-ря, к-рому подчинен скит. На должность Д. может быть избран монах скита, являющийся настоятелем братства своей каливы, добродетельный и не находящийся под епитимией, способность к адм. деятельности к-рого признается главенствующим мон-рем. В случае равного количества голосов решающий голос остается за присутствующим на собрании наблюдателем от главенствующего мон-ря. Результаты голосования в виде письменного решения Собрания старцев с печатью отправляются в мон-рь для рассмотрения, утверждения и совершения обряда поставления Д. согласно древним обычаям. Д. обладает определенной адм. властью, ограниченной необходимостью сотрудничать в интересах скита с советниками, без согласия к-рых он не может принимать ответственного решения. Советники (в разных скитах их может быть от 2 до 4) избираются тогда же и таким же образом, как и Д., но 1 или 2 из них назначают главенствующим мон-рем. Вместе с Д. они имеют разделенную на 4 или 3 части печать скита, необходимую для утверждения решений, касающихся внутренних отношений между скитом и мон-рем. Д. обязан следить за внутренним порядком в скиту, что в первую очередь проявляется в приеме паломников, совершении богослужения в кириаконе и наблюдении вместе с советниками за поведением братии. Д. вместе с послушниками переселяется из своей каливы в специально отводимые для него помещения при кириаконе, где он имеет в распоряжении комнаты для размещения паломников и трапезную. Д. следит за точным совершением братией уставного богослужения и соблюдением монашеского послушания. В случае уклонения от заведенного порядка он лично убеждает нарушителей или сообщает о них Собранию старцев и через него главенствующему мон-рю. В обязанности Д. также входит бережное хранение святынь и реликвий скита, получаемых им от предшественника по описи в присутствии представителей главенствующего мон-ря. Д. должен вести учетные книги, по



к-рым он при передаче обязанностей в конце года отчитывается перед Собором старцев и представителями мон-ря. Протокол этой процедуры с подписями передающих и принимающих заносится в кодекс скита. Наконец, Д. имеет право пользоваться для нужд паломников и своего братства казной скита, пополняемой за счет различных пожертвований, к-рую в конце срока он передает преемнику на этой должности (статьи 156–157 Устава Св. Горы).

Лит.: *Κοσμάς Ἀγιορείτης (Βλάχος), μον. Ἡ χερσὸνήσος τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῷ Μοναὶ καὶ οἱ Μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν.* Βόλος, 1903. Σ. 138–139; *Καταστατικὸς Χάρτης τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω.* Ἄγιον Ὄρος, 1926. Ст. 149–158; *Παναγιωτάκος Π. Ἱ. Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ.* Ἀθήνα, 1957. Т. 4: Τὸ Δίκαιον τῶν μοναχῶν. Σ. 400 и сл., 503 и сл.; *Παναγιωτάκος Π. Ἱ. Δικαίος* // *ΘНЕ.* Т. 4. Σ. 1214–1215; *Δαιουζέс.* *ΟΦΦΙΚΙΑ.* Ρ. 131, 348; *Δωρόθεος, μον.* Τὸ Ἅγιο Ὄρος: Μύηση στὴν ἱστορία του καὶ τὴ ζωὴ του. Κατερίνη, 1985. Т. 2. Σ. 24; *Dikaos* // *ODB.* Vol. 1. P. 624; *Πλάτης Ν.* Ἀθωνικὸ Λεξικό. Ἀθήνα, 2000. Σ. 156–157.

Иером. Леонтий (Козлов)

ДИКИРИЙ [греч. δικήριον — двухсвечник], светильник, состоящий из ручного подсвечника особой формы и 2 свечей, употребляемый за архиерейским богослужением вместе с трикирием.

По мнению А. Жакоба (*Jacob A. Le chandelier a trios branches de l'évêque Pantoléon: A propos de l'inscription de Georges de Gallipoli* // *Bolletino della badia greca di Grottaferrata.* 1999. Vol. 53. P. 187–199), употребление Д. и трикирия было введено в практику визант. архиерейского богослужения ок. XII в. Впервые Д. упоминается в «Ответях» знаменитого визант. канониста патриарха *Феодора IV Вальсамона* (1189–1195), к-рый, указывая на достоинство учительства в Церкви, к-рым обладают цари и патриархи, упоминает, что только они имеют право осенять народ с помощью Д. (PG. 138. Col. 1017).

Первоначально подсвечник с 2 свечами вместо одной, вероятно, использовался просто как более яркий; со временем Д. получил и символическое толкование. Так, блж. Симеон Солунский трактует его как указание на две природы Христа (PG. 155. Col. 293, 349, 721) и упоминает момент использования Д. в литургийном чине — архиерей осеняет им Евангелие перед началом пения Трисвятого (PG. 155. Col. 293, 721).

В поздневизант. *диатаксихах* архиерейской литургии подробно описано использование Д. в этот момент службы: согласно диатаксису *Дмитрия Гемиста* (*Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 305–306), совершив малый вход, патриарх или епископ кадит алтарь во время пения тропарей, а затем, взяв Д., творит им крест над Евангелием со словами из Пс 79. 15b — 16a (при начале пения Трисвятого эти же слова повторяются уже с осенением трикирием); согласно диатаксису XV в. из 6-ки



Дикирий

афонского Андреевского скита (Там же. Т. 1. С. 169), по окончании малого входа и пения тропаря архиерей трижды осеняет Д. св. престол.

В последующей традиции Д. одновременно с трикирием подается архиереем по большинству совершаемых им со свечами осенений народа и сослужащих (трикирий держится в правой руке, Д. — в левой). Как самостоятельный литургический предмет Д. используется сразу после малого входа. В совр. рус. практике на малом входе в алтарь епископ принимает кадило и Д. и в сопровождении диакона с трикирием совершает каждение алтаря и иконостаса. Перед началом пения Трисвятого диакон ставляет на напрестольное Евангелие Д.; при пении Трисвятого во 2-й раз архиерей осеняет Д. Евангелие, а после пения Трисвятого в 3-й раз он, держа в левой руке напрестольный крест, а в правой — Д., благословляет ими народ со словами из Пс 79. 15b — 16a. В совр. греч. прак-

тике архиерейское каждение после малого входа совершается епископом с посохом, а не Д., тогда как Д. и трикирий держат диаконы (в совр. рус. практике такой порядок соблюдается при патриаршей службе); вслед за осенением Евангелия Д. в начале Трисвятого архиерей осеняет Евангелие трикирием, а затем народ — Д. и трикирием.

Концы свечей у Д. в старину обычно соединялись вместе — так, чтобы образовывалось единое яркое пламя (впрочем, известно немало изображений Д. XVII–XIX вв. со стоящими прямо и не соединенными вместе свечами); позднейшая практика предпочитает перекрещенные свечи с направленными в разные стороны концами; в совр. греч. традиции принято также украшать Д. и трикирий лентами с монограммой *Альфа* и *Омега*.

Диак. Михаил Желтов

ДИКС [англ. Dix] Грегори (наст. имя — Джордж Эглингтон Олстон; англ. Eglinton Alston) (4.10.1901, Лондон — 12.05.1952, аббатство Нашдом), англ. литургист. Получил образование в Вестминстерской школе (окт. 1915–1920) и оксфордском Мертон-колледже (1920–1923), а также прослушал курс лекций в Уэльском богословском колледже (1923–1924). С 1924 по 1926 г. Д. читал лекции по совр. истории в оксфордском Кибл-колледже. В 1927 г. Д. было присвоено звание магистра гуманитарных наук, в 1949 г. — бакалавра и д-ра богословия. В 1924 г. был посвящен в англикан. диакона, в 1925 г. — в священника. В 1926 г. Д. поступил послушником в аббатство Першор, а в 1936 г. — в аббатство англикан. бенедиктинцев Нашдом, где в следующем году произнес временные монашеские обеты, а в 1940 г. — торжественные. В 1946 г. Д. избран проповедником Кембриджского ун-та. С 1946 по 1952 г. был надзирателем Совета Оксфордской епархии. С 1948 г. и до кончины настоятель аббатства Нашдом.

Д. — автор неск. работ в области литургики (полн. библиогр. см. в кн.: *Stevenson.* P. 40–41). Наибольшую известность получило его соч. «The Shape of the Liturgy» (Форма литургии), впервые изданное в 1945 г. В исследовании автор задается вопросом о происхождении и развитии богослужения Евхаристии и пытается выяснить, какими были обряды



Евхаристии в апостольское время. Д. выделяет 7 действий, совершенных Господом над хлебом и вином на Тайной вечере: взятие хлеба; его благословение; преломление и раздаяние хлеба; взятие чаши; ее благословение и раздаяние. Эти действия, как считал Д., в церковной практике упростились до 4 действий (по-скольку благословения хлеба и чаши объединились) и «составляют ядро евхаристического обряда» (The Shape of the Liturgy. L., 1945. P. 48), включающего приношение Даров, их освящение, преломление Св. Хлеба и причащение. Это ядро, согласно Д., и определяет структуру литургии, тогда как содержание молитв вторично по отношению к ней; Евхаристия есть в первую очередь действие и лишь во вторую — определенные слова (Ibid. P. 57). Д. также подчеркивал значение Евхаристии как *anamnesis* (воспоминания). Эти и др. идеи Д. оказали большое влияние на англикан. литургическую науку (см.: *Cuming G. J. A History of Anglican Liturgy.* L.; N. Y., 1969. P. 250) и зап. *литургическое движение* в целом и использовались в ходе реформ англикан. и католич. богослужения во 2-й пол. XX в.; в правосл. мире они получили известность благодаря работам прот. Александра Шмемана, активно развивавшего нек-рые из идей Д. (напр., об особой роли приношения в литургии). В наст. время историки богослужения, признавая значимость работ Д. для истории развития литургии, тем не менее отмечают их неактуальность и указывают на ряд ошибочных положений, на к-рых они основываются (см., напр.: *Bradshaw P. F. The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy.* L., 2002². P. 6–7, passim). Лит.: *Stevenson K. W. Gregory Dix: Twenty-Five Years on.* Bramcote, 1977. (Grove Liturgical Study; 10); *Leachman J. The Printed Writings of Dom Gregory Dix (1901–1952)* // *Ephemerides Liturgicae.* R., 1992. Vol. 106. P. 275–281; *Bailey S. A Tactful God: Gregory Dix, Priest, Monk and Scholar.* L., 1995.

С. Ю. Акишин

ДИКТИНИЙ [лат. Dictinius] († ок. 440), св. (пам. зап. 24 июля; впол. 2 июня), еп. г. Астурика (совр. Асторга, Испания), богослов, сторонник присциллианской ереси.

Основные сведения о Д. находятся в актах I Толедского Собора (400). Д. был сыном епископа Астурики, к-рый тогда являлся митрополитом

пров. Галлеция, Симпозию, одного из близких друзей *Присциллиана*. После казни Присциллиана в Треверах (совр. Трир, Германия) в 384 г. Симпозию отправил посольство в Рим к папе *Сирицию* и в Медиолан (совр. Милан, Италия) к свт. *Амвросию*, прося их посредничества в деле примирения со светскими властями. Свт. Амвросий Медиоланский в ответном послании Симпозию (не сохр.) признал за ним епископский сан и полномочия митрополита и призвал отказаться от поминовения Присциллиана как мученика, чтения апокрифов и употребления новых богослужебных песнопений, введенных Присциллианом. Свт. Амвросий потребовал, чтобы Д., сын Симпозию, рукоположенный им во епископа, был возвращен в пресвитерский сан.

Симпозию отказался выполнить требования свт. Амвросия, став фактическим главой присциллиан. На епископские кафедры в Галлеции были поставлены еретики (напр., в столицу провинции, г. Бракара (совр. Брага, Португалия), — еп. Лампадий). Д. был ближайшим помощником Симпозию, постоянно находясь в Астурике (сведений о назначении его на к.-л. кафедру не сохр.).

Д. был известен как церковный писатель, его сочинения пользовались успехом в Испании и в Африке. В 447 г. папа Римский свт. *Лев I Великий* выражал беспокойство по поводу популярности его произведений, отмечая, что люди читают не Д. (умершего православным), а как бы самого Присциллиана, говорящего устами Д. Бракарский Собор 561 г. запретил православным чтение произведений Д. Все сочинения Д. ныне утеряны, сохр. лишь фрагменты из соч. «Либра» в антиприсциллианском трактате блж. *Августина* «Против лжи». По словам Августина, Д. назвал соч. «Либра», т. к. оно содержало 12 разделов, как либра (древнерим. мера веса) состоит из 12 унций. Каждый раздел был посвящен отдельному вопросу. Блж. Августин сообщает, что Д. отстаивал допустимость обмана для духовной пользы др. людей, что было частью присциллианского учения. Д. обильно цитировал Свящ. Писание, однако превратно истолковывал приведенные им цитаты. Опровергая богословские построения Д., блж. Августин подчеркивает, что всякая ложь исходит от *дьявола*, «отца лжи», и по

своей природе не может быть спасительной.

Воссоединение Симпозию, Д. и их сторонников с правосл. Церковью состоялось на I Толедском Соборе. Д. представил Собору исповедание веры, в к-ром отрекся от основных принципов присциллианской ереси (о сосуществовании доброго и злого начал; о нерожденности Сына Божия; о единстве природы божественной и человеческой). Собор принял всех покаявшихся еретиков в сущем сани.

После смерти Симпозию Д. занял кафедру Астурики. Дата кончины Д. неизвестна. В 447 г. епископом Астурики был уже свт. Турибий, из переписки к-рого с папой Римским св. Львом I Великим известно, что Д. в последние годы жизни твердо придерживался Православия и умер в мире с Церковью. В актах Бракарского Собора (561) Д. упоминается как епископ «святой памяти» (*sacrae memoriae*). С нач. IX в. Д. почитался в Асторге как святой.

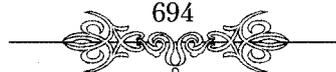
Ист.: *Consilium Toletanum I* // *Mansi.* T. 3. Col. 1004–1007; *Innocentius I, papa.* Epistulae. Ep. 3: De dissensione corruptaque disciplina Ecclesiarum Hispaniae. Cap. I // PL. 20. Col. 487; *Leo I Magnus.* Ep. 15: Ad Turibium Asturicensem episcopum // PL. 54. Col. 677–695; *Augustinus Hipponensis.* Contra mendacium ad Consentium // PL. 40. Col. 517–547.

Лит.: CPL, N 797; *Lezius F.* Die «Libra» des Priscillianisten Diktinius von Astorga // *Abhandlungen Alexander von Oettingen zum Siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern.* Münch., 1898. S. 113–124; *Chadwick H.* Priscillian of Avila. Oxf., 1976; *Sotomayor M.* La Iglesia en la España romana // *Historia de la Iglesia en España* / Dir. R. G. Villoslada. Madrid, 1979. Vol. 1. P. 246–251, 261–270; *Molas C.-M.* Dictinius // *DHGE.* Vol. 14. Col. 394–395; *Vilella M. J.* La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V // *SEAug.* 1994. Vol. 46. P. 457–480; *idem.* Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V // *Antiquité Tardive.* P., 1997. Vol. 5. P. 177–185.

Д. В. Зайцев

ДИЛЕЦКИЙ Николай Павлович (1630 (?) — после 1723 (?)), муз. деятель, автор произведений в партесном стиле и «Музыкальной грамматики» — 1-го трактата по теории музыки, заложившего фундамент рус. и укр. музыки Нового времени. Биографические данные о Д. скудны и не всегда имеют документальное подтверждение.

Дату рождения (1630) привел Ф. Ж. Фетис во «Всеобщей биографии» (1897) на основании сведений, полученных от П. Е. Беликова (1793–1859) — инспектора *Придворной пев-*



ческой капеллы. Композитор диак. Иоанникий Коренев (ум. прил. в 1681), известный защитник новой многоголосной музыки, автор полемического трактата «Муสิกия» (впосл. помещенного вместе с трактатом Д. в одну рукопись «О пении Божественном по чину муสิกийских согласий», 1681), называл его «жителем града Киева». Наиболее достоверны данные титульных листов списков теоретического труда Д. В 1675 г., по окончании иезуитской академии в Вильно, Д. поднес магистрату напечатанное сочинение «Золотая тога» (Toga złota) (судя по обширному титулу, приведенному К. Эстрейхером в «Библиографии польской», панегирического содержания (*Estreicher K. Bibliografia polska. Kraków, 1897. T. 15. S. 207*)). В том же году Д. закончил теоретический трактат на польск. языке. В 1677 г. он был в Смоленске и создал др. редакцию трактата «Грамматика муสิกийская», выполненную по заказу думного дьяка Тимофея Литвинова. Затем переехал в Москву и поселился в доме Коренева. Д. перевел на рус. язык смоленскую редакцию «Муสิกийской грамматики» (1679) и создал наиболее полную редакцию по заказу Г. Д. Строганова, одного из богатейших промышленников России. Хоры, к-рые содержались Строгановыми в Усолье и в Москве, славились певчими, среди них были такие выдающиеся мастера, как Стефан Гольш и Иван Лукошко (впосл. архим. Исаия) (рубеж XVI и XVII вв.). Сам Строганов входил в круг наиболее образованных людей своего времени, был любителем партесного пения и держал укр. «вспеваков». После 1681 г. судьба Д. неизвестна. В связи с этим интересна рукопись 1723 г. «Грамматика музыкальна» (на укр. языке), опубликованная в 1970 г. А. С. Цалай-Якименко. Ни в содержании, ни в тексте труда значительных отличий от протографа нет (неск. больше полонизмов, есть отрывки и стихи на польск. языке, акцентирован светский элемент в примерах). Ввиду того что трактат написан от 1-го лица, Цалай-Якименко считает несомненным, что Д. лично участвовал в создании этой рукописи и, следов., был жив в 1723 г. Окончательно этот вопрос пока не решен.

«Муสิกийская грамматика» — самое достоверное свидетельство о состоянии укр. и рус. муз. культуры в 70–80-х гг. XVII в. С одной стороны,



Титульный лист «Муสิกийской грамматики» Н. П. Дилецкого из рукописи 1679–1680 гг. (ГИМ. Барс. № 1340. Л. 79)

этот трактат соответствует практике хорового пения в новом стиле, утвердившейся с нач. XVII в. на Украине и стремительно распространявшейся в Московской Руси. С др. — он отражает европ. муз. теорию своего времени и содержит сведения о монодической традиции. Автор пишет: «Израх ю («Грамматику».— Н. Г.—П.) от многих искусных художников тако церкви православных, якоже и римских, и от многих книг латинских яже о муสิกии» (Идея грамматики муสิกийской. С. 269). Д. подчеркивает, что его «Грамматика» — высший уровень обучения, предполагающий предварительную подготовку. Приоритет отдан музыке звучащей: «...воспети [есть] паче нежели писати, понеже вся [музыка] тростию пишася, пением же конец совершается» (Там же). Обучение объединяет теорию не только с исполнительской практикой, но и с собственно творчеством: «В ней же известно и совершенно изъявляю муสิกии художество и поучаю... многих муสิกии числ и обучений, иже есть не токмо пети, но и творити пения» (Там же). Сочинение преследует цель раскрыть смысл текста, исходя, в частности, из определяющего для Д. принципа деления музыки на «веселую», «печальную» и «смешанную».

Построенная по законам риторики, разделенная на части (5 или 7, в зависимости от полноты редакции), «Муสิกийская грамматика» охватывает широкий круг проблем — от

нотной записи и сольмизации до вопросов формы. Приведем неполные названия разделов: «1. О мустики; 2. О писмах основательных; 3. О конкорданциях; О диспозиции; 4. О творении; 5. О контрапункте; 6. О способствующих [мелодических интервалах]; 7. О вещах забвенных; О инвенции; О диспозиции; О ирмологиону известие; О ексордии; О амплификации; О тонах; О тонах бемолярных; К читателю; Образ поучения майстром к пению детищ; О творении падежь [кадансов]; Образы хоралныя».

Центральное место занимает теория мажора и минора, включающая отклонения и модуляции, а также объяснение и изображение квинтового круга, рекомендации по использованию тональностей со мн. ключевыми знаками. В связи с этим особый раздел посвящен методике транспозиции. Д. рассматривает понятие каданса и прорабатывает его виды. Многократно подчеркивается основополагающее значение трезвучия (хотя самого термина нет). Все это свидетельствует о новой, гармонической, системе. Как музыкант-практик, Д. не только дает общие правила (напр., голосоведения), но и показывает примеры их нарушения ради красоты (напр., параллелизмы квинт и секст, диссонансы). Дается обширный свод полифонических приемов (имитаций, перемены голосов — штиммтауша (нем. Stimmtausch), канонических секвенций и проч.).

В развертывании формы важное значение Д. придает амплификации, рассматривая мн. приемы как способ «расширения» произведения. Композиция трактуется как целостность, с четко определенными функциями частей: начала, середины, конца. Ведущую роль играет принцип повторения и преобразования (транспозиция, смена лада, в т. ч. на одноименный, ракоход, введение пунктирного ритма, смена размера, фигурации, секвенции). Соответственно практической направленности трактата текст насыщен многочисленными примерами, взятыми из произведений польск. авторов (М. Мельчевского, Я. Ружицкого и др.) и собственных. Как истинный педагог, Д. растолковывает, указывает на возможные ошибки, поэтапно демонстрирует овладение приемом и достижение главной цели — красоты.



Нотный автограф Н. П. Дилецкого.
Страница из «Идеи
грамматики мусикийской»
(РГБ. Ф. 173. № 107. Л. 133)

Особого упоминания заслуживает разработка Д. муз. терминологии (причем в неск. языковых вариантах). Вероятно, в работе над рус. редакцией ему помогал Коренев. Введенные Д. понятия, доступные пониманию совр. читателя, заложили основы муз. теории позднейшего времени и ее терминологического аппарата. Название труда — «Грамматика», переводческая работа и шлифовка терминов указывают на определенные филологические интересы Д. Он ссылается на родство музыки и поэзии, приводит ряд стихотворных отрывков, а его внимание к отражению в музыке содержания текста говорит о том, что сочинение мыслится уже в категориях *musica poetica*. Принципиальным является и упрочение нового понимания музыки — как искусства (по словам Д., «художества»), как авторского творчества.

Вершиной муз. искусства, согласно Д., является концертный партесный стиль, основанный на «борении» (имитации, сопоставления *tutti* и ансамбля). Используя 4-голосный склад как основной (и с пренебрежением отсылаясь о терцовой вторе), Д. указывает на возможность его умножения (8, 12 и более голосов). В наст. время известны произведения мастера не более чем для 8 голосов, т. е. для 2 хоров. Д. четко дифференцирует 2 типа фактуры: 2-хорное изложение и ансамблево-туттийное.

В трактате присутствуют и др. области церковной музыки — *знамен-*

ный распев и многоголосие неконцертного типа (аккордового склада). Д. осознает коренные отличия 2 типов пения. В пособии «Наука како учити слагати» он излагает методику сочинения на «путь» — на знаменную мелодию в теноре (даются образцы гармонизаций мелодий всех 8 гласов).

«Грамматика» свидетельствует о широте интересов ее автора, знатока как правосл. монодии, так и совр. многохорной композиции, знакомого с европ. теоретической мыслью и творчеством, сведущего в практике *basso continuo*, владеющего игрой на органе. Но более всего в работах Д. предстает как талантливый педагог, как истинный просветитель.

«Грамматика» впервые была опубликована С. В. Смоленским в 1910 г. по рукописи 1681 г. (содержащей также труд Коренева). В 1970 г. Цаллай-Якименко издала фотокопию укр. редакции 1723 г. В 1979 г. В. В. Протопоповым было опубликовано факсимиле строгановской рукописи «Идея грамматики мусикийской» (с транскрипцией и переводом), содержащее дополнительно 2 пособия Д. — о транспозиции и «Науку како слагати», а также описание рукописей «Грамматики», 2 Херувимские Д. и исследование «Николай Дилецкий и его «Мусикийская грамматика»».

Музыкальные произведения. До 2-й пол. 60-х гг. XX в. Д. считался исключительно теоретиком, его композиторская деятельность оставалась неизвестной. С. С. Скребков в сб. «Русская хоровая музыка XVII — нач. XVIII в.» (М., 1969) опубликовал «Хвалите имя Господне» и «Исповедайтесь Господеви» Д. (без указания имени автора). В 1970 г. А. Я. Шреер-Ткаченко опубликовала Херувимскую Д. из Службы Киевской. Обнаружение списков сочинений Д. в Ин-те рукописей НБУВ НАНУ (Ф. 312. № 43п/XVIII–16) открыло подлинные масштабы таланта композитора и его значение для развития рус. и укр. музыки: Д. принадлежат концерты на 8 голосов: «Тело Христово», «Вошел еси во церковь», «Приидите, людие»; на 4 голоса: «Иже образу Твоему», «Хвалите имя Господне» и «Исповедайтесь Господеви»; циклы: литургия на 4 голоса, литургии (службы) на 8 голосов Препорциальная (ГИМ. Син. певч. № 712) и Киевская (названа по месту нынешнего хранения), Воскресенский канон (обозначение по

рпк.). В хранилищах имеется ряд отдельных партий Служб Московской, Смоленской, Реквиальной и безымянной (4-голосной), партия цикла 8-голосных произведений вечерни (18 номеров). Записанная с помощью крюковой нотации Херувимская знаменного распева представляет многоголосие постоянного типа (опубл. в: Идея грамматики мусикийской). Нек-рые сведения содержатся в Реестре нотных книг б-ки Львовского Успенского братства (ныне не существует) от 1697 г. В нем упоминается три 8-голосные службы в одном комплексе, одна — в другом и 8-голосный канон на Рождество Христово (с пометой «другий»).

В киевском собрании хранится большинство ныне известных произведений Д. Концерт «Приидите, людие», не имевший указания на автора, был атрибутирован на основе сравнения с партией 1-го дисканта (в указ. цикле вечерни, находящейся в РНБ. Ф. 354. № 146). Авторство Д. для 4-голосного «Иже образу» (ГИМ. Син. певч. № 114 (3 партии)) было установлено Протопоповым. 4-голосная служба была найдена и реконструирована Н. А. Герасимовой-Персидской (ГИМ. Син. певч. № 486 (3 партии, 4-я реконструирована); в посл. служба была выявлена (с полным комплектом партий, но без имени автора) в РНБ (Тит. № 932/935)).

В 1981 г. вышло собрание всех открытых к тому времени сочинений, дополненное в изд. 2003 г. концертом «Приидите, людие». Опыт работы с рукописями (в частности, пример последнего концерта) показывает, что возможны новые открытия.

Представленное исключительно произведениями для хора *a cappella* и предназначенное для исполнения в церкви, творчество Д. сконцентрировало в себе все наиболее яркие черты музыки барокко в ее восточнослав. варианте. Кратко ее можно определить как сплав европ. композиторской техники и национальной интонационной основы, образовавший оригинальный муз. стиль партесного концерта, легко узнаваемый на слух. В контексте партесной музыки 2-й пол. XVII в. произведения Д. отличаются ясной структурной логикой, уравновешенностью и формы и фактуры. Отказ от излишеств (впрочем, более характерных для позднейшего времени) определяет стиль Д. как барочный по форме,



а по характеру скорее «классический» — в том смысле, в каком это определение применимо и к музыке позднего Ренессанса.

Вершиной творчества Д. можно считать Воскресенский канон. В нем отражена возродившаяся традиция «песенного» канона: он распет полностью, имеет месодии: после 4-й песни — тропарь «Богоотец убо Давид», после 6-й — стихира «Воскрес Иисус от гроба», после 9-й — эксапостиларий «Плотию уснув» и припев (тропарь) «Христос воскрес из мертвых». В каноне особенно ярко проявилась сфера светской — танцевальной, кантовой — интонации (см., напр.: «Яко воскресе», «Ты же, Чистая, красуйся», «Ликуй ныне и веселися, Сионе» и др.).

Литургии иррегулярный смешанный текст — частично старый, частично «справленный» (см. Херувимские, обязательные «Кирие элейсон»). Литургии различны по полноте: обе 8-голосные заканчиваются «Достойно и праведно есть», а в 4-голосной имеется еще ряд песнопений: «Един Свят», «Видехом свет истинный» и причастный стих «Хвалите Господа с небес».

Музыке Д. свойственны прозрачность и чистота аккордового звучания, красота диатонической гармонии (более всего в мажорных произведениях, к-рые все написаны в G-dur миксолидийском — при строгой функциональности кадансов),



Литургия Препорциональная Н. П. Дилецкого.
Кон. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 712)

красочность последований в миноре (особенно в концерте «Прийдите, люди»). Сфера минорной диатоники (всегда в a-moll) своеобразно раскрыта в 4-голосной литургии, ближе др. произведений стоящей к многоголосию на знаменном первоисточнике и отличающейся проникновенностью и особой внутренней сосредоточенностью. В ней, как и в минорном концерте «Прийдите, люди», ладовые сферы отчетливо символичны и контрастны. В мажорных произведениях минор почти не ис-

пользуется, тем более как элемент муз. риторики.

У Д. в драматургии масштабной формы гармония играет меньшую роль, чем метр и фактура. За исключением Препорциональной литургии, полностью выдержанной в торжественном «перфектном» метре $3/2$, в композициях Д. основным является 2-дольный метр. Контрастирующая 3-дольность, как правило связанная с аккордовой фактурой и по преимуществу полнозвучная, выполняет функцию несущих арок.

Главным выразительным и формообразующим средством (как это присуще и музыке Ренессанса) являются возможности многоголосия — многообразие сменяющейся фактуры, оживленность имитаций, в т. ч. сквозных (см., напр., 8-голосную «фугу» в 3-й песни канона — «Приидите, пиво прием новое»), обилие канонических секвенций и бесконечных канонов (особенно в двухорном изложении), органичное использование кантового 3-голосия. Все это создает динамичную, подвижную ткань, стереофоничность звучания (как перезвон колоколов) благодаря двухорности.

Д. широко пользовался принципом повторности — наиболее ярким показателем музыки нового стиля, вызывавшим резкую критику со стороны ревнителей старой традиции. Повторность организует все уровни, однако в целом преобладает непосредственный повтор над арочным. Впрочем, в каноне есть как повторения эпизодов внутри песней («Яко воскресе» в 4-й песни), так и арки между песнями (полное повторение 3-й песни «Пиво прием» в 8-й — «Сеи убо нареченный»). На основе повторности Д. выстраивает монументальные композиции (концерт «Приидите, люди» длится 7 мин., канон — 18–20 мин.). Музыка Д. полностью соответствует его теоретическим положениям о функциональности частей формы. Д. — новатор в умении создать напряжение неустойчивости при движении к кульминации (за счет канонических секвенций — см., напр., заключительный тропарь «И нам дарова» в каноне, последнее стремительное восхождение «Троице Святая» в «Приидите, люди»). В целом произведения Д. легко «читаются» не только благодаря логике развертывания, но и за счет сохранения и умножения смысла текста с помощью риторических фигур.

Творчество Д. согласуется с основными теоретическими положениями его трактата, и потому естественно совпадение большинства приемов в «Грамматике» с множеством подобных примеров в его муз. произведениях. Д. придерживается провозглашенных принципов создания композиции, напр. таких, как неперемное членение текста для чередования tutti и ансамбля, восходящего и нисходящего движения, музыки радостной и печальной, варьирования изложения. В то же время нек-рые сложные приемы не употребляются, как, напр., использование далеких тональностей. Есть, однако, закономерности в сочинениях, к-рые не описаны в теоретическом изложении. Благодаря наличию значительного числа произведений Д. возможно выявить черты его стиля. Таковы, в частности, особенности формирования муз. ткани. Обычно есть несколько (2–3) «порождающих» кратких мелодических ячеек, затем настолько разнообразно развивающихся, что их первоисточник скрыт, хотя ощущается интонационная цельность произведения. Такие «порождающие» ячейки оказались родственными во всем ныне известном творчестве композитора. Их выявление, определение типичных приемов изложения, в т. ч. в конкретной интонационной форме (как, напр., «секвенция Дилецкого»), позволяют представить нек-рую «формулу стиля», что очень помогает при реконструкции утраченных частей текста (в большинстве случаев отсутствует 1 партия) и при атрибуции анонимных произведений.

Д. — разносторонняя творческая личность нового типа: ученый, композитор, педагог, регент. Пафос его деятельности — в прославлении новой музыки как искусства, в обучении ее законам и в постижении ее красоты. Благодаря Д. музыка Вост. Европы поднялась на новую ступень, в т. ч. в осознании состоявшегося в ней синтеза общеевроп. и национального компонентов.

Соч.: Смоленский С. В. «Музыкальная грамматика» Н. Дилецкого. СПб., 1910; Грамматика музыкальна: Фотокопія ркп. 1723 року / Підгот. до вид., упор.: О. С. Палай-Якименко. К., 1970; Идея грамматики музичийської / Публ., пер., дослід. і комент.: В. В. Протопопов. М., 1979. (ПРМИ; 7).

Муз. соч.: Херувимська // Хрестоматія укр. доживотної музики / Сост. і комент.: О. Я. Шреер-Ткаченко. К., 1970. С. 45–53; Воскресенський канон // Партесний концерт / Упор. і авт. вступ. ст.: Н. О. Герасимова-





Персидська, К., 1976. С. 15–83; Хорові твори: [36.] / Упор., ред., вступ. ст. та комент.: Н. О. Герасимова-Персидська, К., 1981; Духовні твори / Загальна ред. та упор.: М. Гобдич; муз.-ред. консультант: Н. О. Герасимова-Персидська, К., 2003. (Б-ка камерного хору «Київ»); «Приїдьте, людіє» // Партесні концерти XVII–XVIII ст. з Київської колекції / Сост., расшифр., науч. ред., вступ. ст. и комент.: Н. О. Герасимова-Персидська, К., 2006. С. 19–58.

Дискогр.: *Дилецький М.* Духовні твори: 2 диска / Камерний хор «Київ», дир. М. Гобдич, К., 2003.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Новый опыт ист. словаря о Росийских писателях // Друг просвещения. 1805. Авг. С. 153–154; *Fetis F.-J.* Biographie universelle de musiciens et bibliographie général de la musique. P., 1874. P. 22–23; *Келдыш Ю. В.* Рус. музыка XVIII в. М., 1965. С. 50–57; *он же.* Неск. соображений о Дилецком // Сов. музыка. 1968. № 9. С. 107–112; *Гюшовский В., Дурнев И. К.* вопросу о Дилецком // Там же. 1967. № 9. С. 137–146; *Цаллай-Якименко А. С.* Музыкально-теоретическая мысль на Украине в XVII ст. и труды Н. Дилецкого // МААС: [Symr. 2]. Wydgoszcz, 1969. S. 347–363; *она же.* Київська школа музики. К.; Львів; Полтава, 2002. С. 237–246, 311–401, 431–442; *Герасимова-Персидська Н. О.* Новознайдени твори М. Дилецького // Музика, К., 1974. № 6. С. 21–22; *она же.* Шляхи пошуку невідомих творів М. Дилецького // Повернення культурного надбання України. К., 1999. С. 16–19; *она же.* «Грамматика» М. Дилецького як джерело атрибуції його невідомих творів // Наук. вісник НМАУ. К., 2000. Вып. 7: Музикознавство: з XX у XXI ст. С. 34–45; *Протопопов В. В.* Николай Дилецкий и Марцин Мельчевский // МААС: [Symr. 2]. Wydgoszcz, 1978. С. 589–605; *Баранова Т. Б.* Николай Дилецкий и зап. теория музыки // Музыкальная культура средневековья: Сб. науч. тр. М., 1992. Вып. 2. С. 152–156; *Киянина Т. Н.* «Музыкская грамматика» Н. П. Дилецкого в контексте отечественной муз. педагогики XVII ст.: Канд. дис. Од., 1992.

Н. А. Герасимова-Персидская

ДИЛИУ [греч. Ντίλιου], мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца в сев.-вост. части острова на оз. Памвотида (Янина, Сев. Греция). Основан в XIII в. семьей Стратигопулов, переселившейся в Янину из К-поля после его завоевания крестоносцами (1204). С XVII в. мон-рь находился под покровительством семьи Дилиу. До наст. времени сохранились кафоликон, освященный во имя свт. Николая, 2-этажное здание келий, монастырская стена и фундаменты старого келейного корпуса.

Просторный однефный кафоликон (XIII в.) с полукруглой апсидой и нартексом, при возведении к-рого была применена кладка смешанного типа, перекрыт деревянной крышей. Стены декорированы арочными поясами из плинфы. Над главным входом, расположенным в юж. части нартекса, находится фресковое изображение свт. Николая (1849).



ния святых в рост, выше располагаются сюжеты из НЗ, в т. ч. Страстной цикл (19 композиций). В цикле подробно про-

*Кафоликон мон-ря Дилиу.
XIII в.*

Живописный декор интерьера относится к 1542–1543 гг. Имена ктиторов известны из надписи, находящейся в нартексе над входом в храм: «Сей честной храм блаженного Мир Ликийских архиепископа Николая расписан трудами прославленного блестящего ученого святейшего Нифона и господина Софрония... в лето 7051». В кодексах, происходящих из Янины, в связи со строительством храма упоминаются иеромонахи Нифон († 1546) и Софроний.

Сцены, включающие редкие сюжеты уникальной иконографии, располагаются 3 ярусами (в верхнем частично утрачены). Реставрация живописи была проведена в 1970 г. В конхе алтаря представлен Христос Ангел Великого Совета в окружении небесных сил, символов евангелистов и полуфигур пророков; в среднем регистре алтаря — «Великий вход»; ниже — «Поклонение Жертве» (ὁ μελιστός — Богомладенец на дискосе, ангелы с рипидами и святители по сторонам престола). На левой стене рядом с конхой изображено «Жертвоприношение Авраама», на правой — «Благовещение». Нижний ярус храма занимают изображе-

иллюстрирован суд над Христом, включающий композиции «Суд архiereев», «Первый суд Пилата», «Суд Ирода» и «Омовение рук», «Второй суд Пилата»; редкой иконографией являются сюжет «Пилат со свитой едет на Голгофу» и 2-частная композиция со сценами «Иуда возвращает сребреники» и «Повесившийся Иуда» (под корнями дерева, на к-ром повесился Иуда, изображена обнаженная распущая фигура (пояснительная надпись к ней утрачена) — символ ада (Т. Лива-Ксантаки), или акелдама).

Отличается от привычной иконография «Сошествие во ад»: выше фигуры Спасителя по контуру горок изображены 7 ангелов в софийных нимбах, с рипидами в руках, над ними — 2 ангела, несущие медальон с полуфигурным изображением жены в короне, с чашей в руке, возможно символизирующей Церковь.

На зап. стене нартекса находится единственная сцена из Жития небесного покровителя храма — «Успение свт. Николая». На вост. стене нартекса — композиция «Страшный Суд», на тимпане зап. стены — «Похвала Богородицы».

На стенах нартекса расположены 23 сюжета из Богородичного цикла. В нек-рых прослеживается влияние иконографии Акафиста Богородицы. Так, «Благовещение» состоит из 2 сцен — традиц. «Благовестие у колодца» и композиции с изображением Марии, возвращающейся с кув-



*«Иуда возвращает
сребреники»,
«Повесившийся Иуда».
Распись кафоликона
мон-ря Дилиу. 1542–1543 гг.*

шином воды в дом, где Ее встречает служанка. Рядом с Богородицей представлен Ее престол, на к-ром разложена пурпурная пряжа, символизиру-



ющая, согласно святоотеческим толкованиям, чистую кровь Той, у кого родится Богомладенец. В сцены из Богородичного цикла и во мн. др. композиции включены фигуры пророков с развернутыми свитками, содержащими фрагменты текста ВЗ.

В нижнем регистре изображены святые в рост, в 2 глухих аркосолиях находятся композиции «Крещение Господне» и «Свт. Иоанн Златоуст — источник премудрости».

Стиль росписей близок к традициям стенописи храмов Кастории XV в. Влияние итало-критской школы заметно в изображении причудливых поз персонажей из сцены «Поругание Христа», в деталях одежды и аксессуарах, в разнообразной по-



*Крещение Господне.
Роспись в нартексе
кафоликона мон-ря Дилиу.
1542–1543 гг.*

суде на огромном столе в сцене «Тайная вечеря», в экспрессивных жестах персонажей многофигурных сцен.

В храме сохранился резной 2-ярусный иконостас XVIII в. с иконами, написанными в разное время. Лит.: Λίβα-Ξανθάκη Θ. Αί τοιχογραφίαι τής Μονής Ντίλιου. Ιωάννινα, 1980; Αχειμάστου-Ποταμιάνου Μ. Ζητήματα μνημειακής ζωγραφικής του 16ου αι. Η τοπική Ηπειρωτική σχολή // ΔΧΑΕ. 1991/1992. Τ. 16. Σ. 13–31; Garidis M., Paliouras A. Paiting: Monasteries of the Island of Ioannina. Ioannina, 1993; Γεωργιοπούλη Ε. Η σχέση των τοιχογραφιών των μονών Φιλανθρωπικών και Ντίλιου με το «Εργαστήριο της Καστορίας» του τέλους του 15ου αι. // Πρακτικά Διεθνούς Συμπόσιου για τα Μοναστήρια της Νήσου Ιωαννίνων: 700 χρόνια 1292–1992, 29–31 Μαΐου 1992. Ιωάννινα, 1999. Σ. 85–96; Παπαδοπούλου Β. Τα μοναστήρια του Νησιού των Ιωαννίνων. Ιωάννινα, 2004. Σ. 59–74.

Ε. Μ. Саенкова

ДИЛЛЬМАН [нем. Dillmann] Кристиан Фридрих Август (25.04.1823, дер. Иллинген, Вюртемберг — 4.07.1894, Берлин), нем. библеист, семитолог, основоположник совр. эфиопистики. Род. в семье директора школы. Начальное образование получил от отца и местного священника. В 12 лет был отдан в гимназию

Штутгарта, а через год перешел в богословскую семинарию в мон-ре Шёнталь, где изучал древние языки и основы теологии. С осени 1840 г. обучался на теологическом фак-те Тюбингенского ун-та, проходя 4-годичный курс богословия и философии у Ф. К. Баура. Выдержав в конце обучения экзамен по теологии, Д. стал заниматься вост. языками под рук. проф. Г. Эвальда, к-рый, по-видимому, и привил ему интерес к языку геэз и памятникам эфиоп. письменности. По прошествии года занятий в течение 6 месяцев исполнял обязанности викария в Зерсхайме.

В мае 1846 г. в Тюбингене Д. получил степень д-ра философии и отправился на 2 года изучать эфиоп. рукописи, хранящиеся в б-ках Парижа, Лондона и Оксфорда, что послужило возрождению эфиоп. исследований в Европе

XIX в. В 1847–1848 гг. он подготовил каталоги эфиоп. рукописей Британского музея (ныне хранятся в Британской б-ке) и Бодлианской б-ки в Оксфорде, затем приступил к работе над грандиозным проектом издания эфиоп. текста ВЗ, к-рую не удалось завершить. Из задуманных 5 томов были изданы 3 (Восьмикнижие (Т. 1), Книги Царств (Т. 2), Книги Варуха, Товита, Иудифи, Екклесиаста, а также ряд апокрифов, которые Эфиопская Церковь признает каноническими (Т. 5)). Отдельно им был опубликован текст Книги прор. Иоила на геэзе. Вернувшись в Тюбинген, Д. с 1848 по 1851 г. был префектом на богословском семинаре в ун-те, затем получил право читать лекции по ВЗ и проводить занятия по вост. языкам. В нач. 1853 г. он стал экстраординарным профессором теологии и в следующем году был приглашен преподавать вост. языки в Киле (сначала экстраординарный, с 1860 ординарный профессор). В 1862 г. корпорация богословов Лейпцига наградила Д. почетной степенью д-ра теологии honoris causa, а еще через 2 года он принял кафедру ветхозаветной экзегезы на теологическом фак-те в Гисене. В эти годы он в оди-

ночку заложил основы классической эфиоп. филологии, подготовив и опубликовав грамматику, словарь и хрестоматию языка геэз, к-рые до наст. времени сохраняют научно-педагогическое значение.

В 1869 г. Д. был приглашен в Берлинский ун-т, где в последующие 25 лет занимался исследованиями и читал лекции на кафедре ВЗ, сменив на ней Э. В. Генгстенберга. В течение этого времени он 15 раз избирался на должность декана теологического фак-та, в 1875 г. стал ректором ун-та. В 1878 г. Д. издал каталог эфиоп. рукописей Королевской библиотеки в Берлине. Еще в начале научной карьеры Д. вынашивал замысел написания полной истории Эфиопии, но лишь в берлинский период ему удалось приступить к его осуществлению, выпустив неск. статей об Аксумском царстве, царях Амда Сионе и Зара Якобе.

С 1872 г. Д. являлся постоянным членом Баварской АН, с 1877 г. — Королевской прусской академии, зарубежным членом Лондонского азиатского об-ва и Американского об-ва востоковедения, с 1891 г. также почетным членом Американского об-ва исследования и толкования Библии. В 1881 г. на Международном конгрессе ориенталистов в Берлине Д. был избран его председателем.

Соч.: *исследования и толкования на книги ВЗ*: Über den Ursprung des Alttestamentlichen Religion: Eine akademische Rede gehalten am 3. Mai 1865. Gießen, 1865; Über die Propheten des Alten Bundes nach ihrer politischen Wirksamkeit. Gießen, 1868; Die Genesis // Kurzgefaßtes exegetisches Handb. zum AT. Lpz., 1875³. Lfg. 11; Exodus und Leviticus: Bearb. // Ibid. 1880². Lfg. 12; Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua: Bearb. // Ibid. 1886². Lfg. 13; Der Prophet Jesaja: Erkl. // Ibid. 1890⁵. Lfg. 5; Hiob: Erkl. // Ibid. 1891⁴. Lfg. 2; Handbuch der alttestamentlichen Theologie / Hrsg. R. Kittel. Lpz., 1895; *по эфиопистике*: Grammatik der äthiopischen Sprache. Lpz., 1857, 1899²; Lexicon linguae Aethiopicae cum indice Latino: Adiectum est Vocabularium Tigre dialecti Septentrionalis comp. a W. Munzinger. Lipsiae, 1865; Chrestomathia Aethiopia edita et glossario explanata. Lipsiae, 1866; Über die Anfänge des Axumitischen Reiches // Abhandl. der Königlichen Akad. der Wiss. B., 1878. S. 178–238; Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im IV. bis VI. Jh. // Ibid. 1880. S. 1–51; Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob // Ibid. 1884. S. 1–79; Die Kriegsthaten des Königs 'Amda-Sion gegen die Muslim // SPAW. B., 1884. Bd. 2. S. 1007–1038. Изд.: Liber Henoch: Aethiopicè, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus. Lpz., 1851; Das Buch Henoch: Übers. und Erkl. Lpz., 1853; Das christliche Adambuch des Morgenlandes: Übers., Komment. Gött., 1853; Biblia veteris Testamenti Aethiopia: In quinque tomos



distributa: Ed. et crit. Lipsiae, 1853–1894. Т. 1, 2, 5; *Maḥḥafa Kufālē sive Liber Jubilaeorum qui idem a Graecis «Hē leptē» Genesis inscribitur: Versione Graeca deperdita nunc nonnisi in Geez lingua conservatus nuper ex Abyssinia in Europam allatus. Kiliae, 1859; Das Buch der Jubiläen oder Die kleine Genesis. Lpz., 1874 (совм. с *Rönsch H.*); Ascensio Isaias: Aethiopice et Latine: Cum prolegomenis, adnotationibus criticis et exegeticis, additis versionum Latinarum reliquiis. Lipsiae, 1877; Der aethiopische Text des Joel // *Merx A.* Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren: Beigegeben ist der äthiopische Text des Joel bearb. Halle, 1879. S. 449–458; **каталоги:** Codices Aethiopicos amplectens // *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. L., 1847. Т. 3; Codices Aethiopici. Oxonii, 1848. (Catalogus codicum manuscriptorum biblioth. Bodlejanae; 7); Verzeichnis der abessinischen Handschriften. B., 1878.*
Лит.: PRE. 1898. Bd. 4. S. 662–664; Neue Deutsche Biographie. B., 1953. Т. 3. S. 721–723; *Littmann E.* August Dillmann // *Idem.* Ein Jahrhundert Orientalistik. Wiesbaden, 1955. S. 1–3; Allgemeine Deutsche Biographie. B., 1971. Bd. 47. S. 699–701; ODCh. P. 403; LTK. Bd. 3. S. 393; BVKL. Bd. 1. Sp. 1306; *Kleiner M.* Dillmann, Ch. F. A. // *EncAeth.* Vol. 2. P. 160–161.*

М. В. Грацианский

ДИЛЬ [франц. Diehl] Шарль Мишель (4.07.1859, Страсбург — 4.11.1944, Париж), франц. византист. Окончил Высшую педагогическую школу в Париже. В 1891–1899 гг. профессор фак-та словесности в ун-те г. Нанси. В 1899 г. основал и возглавил кафедру византиноведения в Сорбонне, в 1899–1934 гг. профессор Сорбонны. С 1910 г. член франц. Академии надписей и изящной словесности, с 1925 г. иностранный член-корреспондент АН СССР. В 1934 г. вышел в отставку со всех занимаемых должностей, но продолжал научную работу.

Д. занимался визант. археологией, сфрагстикой, лит-рой, историей искусства, административного аппарата и политической историей. Автор более 300 научных работ, многие из которых переведены на рус. язык. Основной вклад Д. в развитие византиноведения — отказ от характерной для XIX в. негативной оценки визант. культуры, попытка более объективного подхода к изучению визант. цивилизации.

Один из важнейших трудов Д. — «История Византийской империи» (1919) — построен в виде серии последовательных очерков согласно собственной периодизации. Особое внимание Д. уделяет характеристикам императоров и др. исторических деятелей, но мало интересуется социально-экономической историей

Византии. Цель этой монографии — показать первостепенное значение Византии в европ. цивилизации.

Несмотря на то что в работах Д. сохранялись существенные пробелы и имелись определенные недостатки, он заложил основу для развития византиноведения не только во Франции, определил направления для будущих исследователей, привлек внимание ко многим проблемам истории Византии, в его время оставшимся неизученными. Д. отдавал должное заслугам рус. византиноведения, хорошо владея рус. языком, был знаком с рус. научной лит-рой.

Аналитические способности Д. нашли применение в его обобщающих трудах, он был блестящим литератором и популяризатором науки. Занимая высокие должности, принимал активное участие в международной научной и издательской деятельности (см. также о нем в ст. *Византиноведение*).

Соч.: Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568–751). P., 1888; Mosaïques byzantines de Nicée // BZ. 1892. Bd. 1. S. 74–85, 525–526; Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e siècle // Ibid. S. 488–524; L'art byzantin dans l'Italie méridionale. P., 1894; Études sur l'histoire de la domination byzantine en Afrique // BZ. 1895. Bd. 4. S. 67–91; Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle. P., 1901 (рус. пер.: Юстиниан и визант. цивилизация в VI в. СПб., 1908); Études Byzantines. P., 1905; Figures byzantines. P., 1906–1908. 2 vol. (рус. пер.: Византийские портреты. М., 1914, 1994); Les palais et la cour de Byzance. P., 1914; Une république patricienne: Venise. P., 1915; La société byzantine à l'époque des Comnènes. P., 1919; Histoire de l'Empire Byzantine. P., 1919 (рус. пер.: История Византийской империи. М., 1948); Constantinople. P., 1924; Manuel de l'art byzantin. P., 1925–1926². 2 vol.; L'Égypte chrétienne et byzantine. P., 1933; Histoire de l'empire byzantin (395–1081) // Histoire du moyen âge. P., 1936. Т. 3; Les grands problèmes de l'histoire byzantine. P., 1943 (рус. пер.: Основные проблемы визант. истории. М., 1947).

Лит.: *Левченко М. В.* Шарль Диль и его значение в византиноведении // ВИ. 1947. № 3. С. 100–109; *Курбатов Г. Л.* История Византии: Историограф. Л., 1975. С. 94–96, 158–159.

Д. Е. А.

ДИЛЬС [нем. Diels] Герман Александр (18.05.1848, Бибрих, близ Висбадена, Нассау — 4.06.1922, Берлин), нем. филолог, историк философии и религии. Из протестант. семьи. Отец был школьным учителем, затем начальником вокзала в Висбадене. Общее образование Д. получил в гимназии для учителей. В юности освоил переплетное дело, к-рым зарабатывал на жизнь. В апр. 1867 г. поступил в Берлинский ун-т,

в следующем году перевелся в ун-т Бонна, где учился у нем. филолога и антиковеда Г. Узенера. В 1870 г. защитил докт. диссертацию по истории античной медицины (*De Galeni historia philosopha. Bonnae, 1870*). Студенческим другом Д. был нем. филолог У. фон Виламовиц-Мёллендорф. 25 дек. 1870 г. Д. обручился с Б. Дюбель, дочерью военного судьи. Их сыновья — ботаник Людвиг, нобелевский лауреат по химии Отто и славист Пауль.

По окончании ун-та (1871) Д. отправился в научную поездку по Италии, работал с рукописями в б-ках Флоренции, Милана и Рима. По возвращении преподавал в гимназии во Фленсбурге (с окт. 1872), затем в Гамбурге (1873–1877). С окт. 1877 г. возглавил комиссию Прусской АН по изданию корпуса комментариев на сочинения Аристотеля на греч. языке (*Commentaria in Aristotelem Graeca*).

Д. был членом историко-философского отд-ния Прусской АН (с июля 1881), профессором Берлинского ун-та (с окт. 1882), в 1891–1892 гг. деканом Берлинского ун-та, где в это время занимался античной филологией наряду с Виламовицем-Мёллендорфом, Т. Моммзенем, Э. Норденом. Совместно с Виламовицем-Мёллендорфом Д. заведовал Ин-том античных исследований. В 1895 г. сменил Моммзена на посту секретаря историко-философского отд-ния Прусской АН и занимал эту должность до выхода на пенсию (1920). Иностраный член имп. С.-Петербургской АН (с 29 дек. 1896). С окт. 1905 г. ректор Берлинского ун-та. К нач. 20-х гг. XX в. Д. отошел от адм. работы и переключился на научно-общественную деятельность: выступал за развитие международного научного сотрудничества, равноправие нем., англ. и франц. языков в научной сфере и даже предлагал сделать эсперанто офиц. языком международного научного общения. Д. был соучредителем издаваемого Л. Штайном ж. «Archiv für Geschichte der Philosophie», входил в об-во берлинских филологов-классиков «Berliner Graeca», был председателем комиссии по изданию словаря «Thesaurus linguae latinae».

С 80-х гг. XIX в. Д. активно изучал философию *досократиков*; его труд «Фрагменты досократиков» (*Die Fragmente der Vorsokratiker. B., 1903*) содержит также материал по исто-



рии медицины, математики и т. п. Метод классификации досократиков, предложенный Д. и позднее дополненный В. Кранцем, стал общепризнанным в истории философии. В области религиоведения Д. исследовал античную мантику (искусство гадания), мн. элементы к-рой он возводил к анимизму (*Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Oriens*. В., 1907–1909), возникновение и практику оракулов (*Sibyllinische Blätter*. В., 1890), сакральное значение чисел в дохрист. античных культах, обряды очищения и брака, греч. мистерии (*Arcana Cerealia*. Palermo, 1907). В 1903 г. Д. изучал в Греции рукописи сочинений античных врачей (*Die Handschriften der antiken Ärzte*. В., 1905–1908. 3 Bde). Незаконченный проект издания сочинений Лукреция после смерти Д. был продолжен его учеником И. Мевальдом (с 1923).

Соч.: *Chronologische Untersuchungen zur Apollodor Chronica* // Rheinisches Museum für klassische Philologie. Bonn, 1876. Bd. 31. S. 1–54; *Antike Heilwunder* // Nord und Süd. В., 1886. Bd. 44. S. 1–16; *Sibyllinische Blätter*. В., 1890; *Der lateinische, griechische und deutsche Thesaurus* // NJKA. 1905. Bd. 15. S. 689–696; *Die Handschriften der antiken Ärzte*. В., 1905–1908. Lpz., 1970². 3 Bde; *Arcana Cerealia* // *Miscellanea di archeologia, di storia e di filologia dedicata al prof. A. Salinas*. Palermo, 1907. P. 3–14; *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Oriens*. В., 1907–1909. Lpz., 1970²; *Antike Technik*. Lpz., 1914, 1920² (рус. пер.: *Античная техника*. М.; Л., 1934); *Zur Geschichte und Bedeutung der Astrologie* // *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der intern. Wiss.* В., 1918. Bd. 39. S. 275–282; *Der antike Pessimismus*. В., 1921; *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante* // NJKA. 1922. Bd. 52. S. 239–252; *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* / Hrsg. W. Burkert. Darmstadt, 1969; «*Lieber Prinz*»: *Der Briefwechsel zwischen H. Diels und U. von Wilamowitz-Moellendorff (1869–1921)* / Hrsg. u. komment. M. Braun. Hildesheim, 1995; *Philology and Philosophy: The Letters of H. Diels to Th. and H. Gomperz* / Ed. M. Braun etc. Hildesheim, 1995.

Изд.: *De Galeni historia philosopha*: Publ. Bonnae, 1870; *Doxographi Graeci* / Coll., rec., prolegomenis indicibusque instruxit H. Dielesius. Berolini, 1879, 1929; *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros: Comment. Berolini*, 1882–1895. 2 vol.; *Commentaria in Aristotelem Graeca: Ser.* / Ed. H. Dielesius. Berolini, 1882–1909. 23 vol.; *Anonymi Londinensis ex Aristotelis iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae* / Ed. H. Dielesius. Berolioni, 1893; *Parmenides Lehrgedicht*. В., 1897; *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. В., 1903, 1996–1998. 3 Bde; *Herakleitos von Ephesos*. В., 1901; *Theophrasti Characteres: Recensvit. Oxonii*, 1909. Лит.: *Kern O. H. Diels und C. Robert: Ein biogr. Versuch*. Lpz., 1927. S. 136–146; *Mommsen und Wilamowitz: Briefwechsel 1872–1903* / Hrsg. F. und D. Hiller von Gaertringen. В., 1935. S. 510–516; *Neue Deutsche Biographie*. В., 1957. Bd. 3. S. 646–647; H. Diels, H. Usener, E. Zeller: *Brief-*

wechsel / Hrsg. D. Ehlers. В., 1992. Bd. 1: H. Diels und H. Usener: *Briefwechsel 1870–1905*; Bd. 2: H. Diels und E. Zellers: *Briefwechsel 1877–1908*. H. Usener und E. Zeller: 1879–1903.

Р. Б. Буганов

ДИЛЬТЕЙ [нем. Dilthey] Вильгельм (19.11.1833, Бибрих, близ Висбадена, Нассау — 1.10.1911, Зайс (Сьюзи), Юж. Тироль, совр. Италия), нем. философ и историк культуры, создатель теории познания гуманитарных наук (*Geisteswissenschaften*), один из основателей «герменевтической философии».

Жизнь и сочинения. Д. род. в семье верховного проповедника и декана при дворе герцога Нассау, воспитывался в атмосфере просвещенной протестант. религиозности. По



В. Дильтей.
Фотография. Кон. XIX в.

окончании гимназии в Висбадене изучал богословие и философию в ун-тах Гейдельберга и Берлина. В Гейдельберге большое влияние на смещение интересов Д. от теологии к философии оказали его занятия у Куно Фишера; в Берлине учился в семинаре историка Л. фон Ранке, благодаря чему познакомился с воззрениями «исторической школы» и методологией историзма. После окончания ун-та в 1856 г. работал в Берлине учителем гимназии, там же включился в подготовку издания сочинений и писем Ф. Шлейермахера, осуществлявшегося Л. Йонасом, зятем Шлейермахера и хранителем его архива. Под рук. Йонаса Д. начал собственные исследования этики и теологии Шлейермахера. В 1860 г. выиграл на конкурсе Об-ва Шлейермахера 1-ю премию за сочинение о герменевтике Шлейермахера (опубл. посмертно — GS. 1966. Bd. 14. S. 597–787). В янв. 1864 г. защитил под рук. А. Тренделенбурга дис. «О принци-

пах этики Шлейермахера» (*De principiis ethices Schleiermachers*). В центре работы стоит проблема обоснования этики, выраженная в виде дилеммы формальной и материальной этики. Д. попытался осуществить синтез кантовской этики чистой воли и аристотелевской этики конкретного блага, разработав т. н. образующую этику, «каковая не противопоставляет человеческому существу некое должествование, никак не связанное с нашим взглядом на мир и человека, а стремится понять должествование изнутри постигнутой связи вещей» (GS. Bd. 14. S. 341). В июле того же года Д. защитил кандидатскую дис. «Опыт анализа морального сознания» (GS. 1924. Bd. 6. S. 1–55), где предпринял попытку совместить моральные концепции И. Канта и Д. Юма, предложив синтез «практического разума» (волевого начала) и морального чувства, к-рое Д. понимает как «систему целей», или «моральную организацию», человеческого сообщества (Ibid. S. 20). Осенью 1864 г. Д. вступил на университетскую кафедру в Берлине в качестве приват-доцента философского фак-та; его первыми лекционными курсами были «Логика и система философских наук» и «Система Шлейермахера». В 1866 г. Д. получил должность профессора в Базеле, где преподавал до 1868 г. К 2 прежним лекционным курсам здесь добавились лекции по психологии и педагогике, которые свидетельствуют о его первых попытках сконструировать некую комбинацию исследований психического и социально-исторических структур, преодолевающую ограниченность индивидуальной и социальной психологии. В 1868 г. Д. покинул Базель и отправился в Киль. Его 3-летнее пребывание там почти целиком было посвящено работе над «Жизнью Шлейермахера» (*Leben Schleiermachers: In 2 Bde* // GS. 1970. Bd. 13; 1966. Bd. 14; 1-й т. в 2 ч. впервые издан в 1867 и 1870, материалы 2-го т. опубл. посмертно). В Киле Д. начал читать постоянный курс истории философии от древности до нем. идеализма, стимулировавший его обширные исследования в данной области. По материалам курса Д. опубликовал очерк истории философии, неоднократно переиздававшийся в позднейшее время: «Биографически-литературный очерк всеобщей истории философии»

(Biographisch-literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Altenburg, 1885). В 1871–1882 г. Д. занимал должность профессора философии в ун-те г. Бреслау (ныне Вроцлав, Польша). Здесь окончательно складывается его план «критики исторического разума» — системного исследования методов познания гуманитарных наук. В 1877 г. у Д. завязалась дружба и постоянная переписка с гр. П. Йорком фон Вартенбургом, давшая Д. импульс к созданию философии исторических наук. Издание этой переписки (Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck von Wartenburg: 1877–1897 / Hrsg. S. v. d. Schulenburg. Halle, 1923) оказало серьезное влияние на развитие нем. философии XX в., пробудив в философских кругах широкий интерес к идеям Д. После смерти Г. Лотце Д. получил должность профессора философии в Берлине. По условиям конкурса претендент должен был представить большую работу теоретического характера, в качестве к-рой Д. предложил 1-й т. «Введения в науки о духе» (Einleitung in die Geisteswissenschaften // GS. 1922. Bd. 1; 1-е изд. — 1883; материалы неизданного при жизни Д. 2-го т. — GS. 1982. Bd. 19). С 1887 г. Д. являлся членом Прусской АН, в к-рой среди проч. инициатив возглавлял издание историко-критического собрания сочинений Канта и организовал издание богословских сочинений молодого Г. В. Ф. Гегеля. Результатом занятий Д. философией Гегеля стала вышедшая в 1905 г. обстоятельная работа «История молодого Гегеля» (Die Jugendgeschichte Hegels // GS. 1921. Bd. 4). В 1894 г. была издана основополагающая работа Д. по психологии — «Идеи по поводу описательной и расчленяющей психологии» (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie // GS. 1924. Bd. 5. S. 139–240), где он подверг критике натуралистическую объяснительную психологию, разработав в качестве противовеса ей идею описательной психологии, ориентированной на понимание психологических процессов из «структурной взаимосвязи жизни», из целостности психологического акта, известного человеку уже потому, что он сам осуществляет его. По мысли Д., психология должна исходить из «общезначимым образом достигнутой взаимосвязи душевной жизни» (Ibid.

S. 175), становясь в силу этого не индивидуальной, а культурно-исторической наукой. Вместе с тем позиция Д., ориентированная на научность, стала уязвимой для критики, указывавшей на смешение понятий психологического переживания, непосредственно данного человеку, и объективного научного опыта. Задетый критикой одного из оппонентов, Г. Эббингхауса, Д. почти на десятилетие прекратил занятия в области обоснования наук о духе, так и не завершив 2-го т. «Введения в науки о духе». Следующие 10 лет Д. вновь занимался исследованием творчества Шлейермахера и историей нем. идеализма. Он также уделял большое внимание разработке теории герменевтики, пытаясь задать основные направления рациональной реконструкции гуманитарно-научной практики истолкования. Из работ Д., посвященных истории культуры и герменевтике, наибольшую известность в широких кругах получил сборник исследований по истории нем. лит-ры «Переживание и поэзия: Лессинг, Гёте, Новалис, Гёльдерлин» (Das Erlebnis und die Dichtung. Lpz., 1906; Idem // GS. 2005. Bd. 26). В 1910 г. выходит последнее сочинение Д. — «Построение исторического мира в науках о духе» (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // GS. 1927. Bd. 7. S. 79–188), в к-ром он резко противопоставил науки о духе наукам, изучающим явления путем эмпирического анализа. Всякая «наука о духе» имеет дело с переживанием как с непосредственной психической деятельностью и поэтому должна разрабатывать свой, соответствующий ее природе метод. Рассуждая о своеобразии гуманитарных наук, Д. выделял основание их самобытности: эти науки отнесены к одному и тому же факту — «человечеству или человеческой общественно-исторической действительности» (Ibid. S. 81) — и имеют особый способ отнесенности, определяемый как «направленность на самоосмысление», «ход понимания от внешнего к внутреннему» (Ibid. S. 82), т. е. направлены на изучение жизненного акта и его содержания в их взаимном единстве. Д. умер внезапно в возрасте 77 лет, став жертвой эпидемии на курорте в Тироле. В Берлинском ун-те у Д. сложился обширный круг учеников, продолживших после его смерти разработку теории гумани-

тарных наук и герменевтической философии, а также организовавших посмертное издание его сочинений.

Философская концепция. Центром философских исследований Д. является проект «критики исторического разума» — философской теории гуманитарных наук. В работах Д. «науки о духе» (т. е. науки о человеке, обществе и истории) впервые получают признание как самостоятельный класс наук, имеющий собственный предмет и методы. Определяя предмет «наук о духе», Д. выделял специфический тип реальностей, не относящихся ни к природе, ни к человеческой психике, и рассматривал вопросы о методах их научного познания и месте гуманитарных исследований в системе наук. Распространяя кантовскую критику познания на область гуманитарных наук, Д. определял «критику исторического разума» как критику «способности человека познавать самого себя и созданные им общество и историю» (GS. 1922. Bd. 1. S. 116). Центральная задача «критики исторического разума», по Д., состоит в определении онтологических и методологических оснований гуманитарных наук, т. е. в выработке критериев, в соответствии с к-рыми суждения в гуманитарных науках могут претендовать на статус научности и достоверности. Д. развивал свою концепцию в полемике с 2 программами обоснования гуманитарных наук — программой *метафизики* и программой *позитивизма*. Метафизика — это «естественная система, возникающая из подчинения действительности закону познания» (Ibid. S. 125). Во всех метафизических системах — от Платона до Гегеля — содержится одинаковое представление о сущности метафизики как науки о сущем в целом. Метафизика претендует тем самым на познание мира из отвлеченных, чистых принципов и постулирует существование сверхопытной реальности, каковая и составляет ее специфический предмет. Д. вскрывал основное противоречие, присущее метафизике в течение всей ее истории, — противоречие между стремлением логически упорядочить первопринципы сущего и невозможностью их рационально обосновать. Исток его Д. видел в «интеллектуализме» метафизики, в объявлении познания первичным способом конституирова-



ния реальности, так что принцип познания распространяется за пределы опыта и претендует на постижение реальности самой по себе. В противовес этому Д. утверждал невозможность метафизики как основоположения науки: познание не является первичным способом конституирования реальности, поскольку оно всегда имеет дело с реальностью, первично конституированной в жизненном опыте.

Критикуя позитивизм, Д. возражал против перенесения естественонаучных методов познания на исследования в «науках о духе», указывая на присущее этим методам игнорирование познавательной специфики гуманитарных наук. В позитивистских концепциях науки обнаруживается методологический догматизм, поскольку единая методология может использоваться лишь при допущении однородности всех предметов опыта или возможности их редукции к одному основному типу, каковым в позитивистской традиции оказывается мир физических фактов. Но само такое допущение является не продуктом научного познания, а его отвлеченной предпосылкой. Поэтому позитивизм лишь догматически утверждает метафизическую гипотезу об однородности мира. Кроме того, в позитивистской модели науки игнорируется определяющее свойство человеческой действительности — ее осуществление свободным и самосознающим субъектом.

Возможность обоснования «наук о духе» Д. усматривал в новом понятии опыта, к-рое должно быть положено в основу присущих им критериев научности. Опыт в этих науках имеет более широкую область, нежели законосообразный опыт в естественных науках. Для опыта в гуманитарных науках существенно, что его основанием является не гносеологический субъект науки, абстрагированный из жизненного мира, а конкретный субъект, создающий науку как средство реализации жизненных целей. Тем самым Д. преобразует трансцендентально-философский подход Канта в «антропологию познания» (GS. 1982. Bd. 19. S. 452). Это преобразование программно утверждается в предисловии к «Введению в науки о духе»: «В жилах познающего субъекта, каково конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь,

а разжиженный сок разума как гондой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека, в многообразии его сил и способностей, это воляюще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий...» (GS. 1922. Bd. 1. S. XVIII).

За исходный пункт анализа Д. принимал «переживание» (Erlebnis), характеризующее реальность так, как она дана субъекту не только в познавательных актах, но и в процессе жизни. Переживание характеризуется им как непосредственное и неразложимое на элементы сознание предметного содержания и акта, в к-ром это содержание становится предметным. В первичном факте переживания лежит исток как сознания реальности, так и самосознания, поскольку «всякая реальность дана лишь в нашем переживании» (Ibid. S. 179); в нем также «заложена основа того, что мы называем жизнью» (GS. 1982. Bd. 19. S. 160). Континуум переживаний, образующий, согласно Д., «взаимосвязь жизни», следует поэтому рассматривать как основание того первоначального («целостного и неискаженного», ср.: GS. 1931. Bd. 8. S. 171) опыта, к-рый должен стать исходным пунктом познания в «науках о духе».

Пример философско-антропологической реконструкции целостной «взаимосвязи жизни» Д. предложил в концепции «описательной психологии». В рамках этой концепции Д. обосновывал познание исторического и жизненно-практического субъекта, к-рый принимается за исходный пункт автономного гуманитарного знания. Основные ее положения развивают методологические принципы, изложенные Д. во «Введении в науки о духе». Это тезис о предшествовании жизни познанию; идея непосредственной достоверности переживания во «внутреннем опыте» жизни; концепция жизненной или структурной взаимосвязи, которая образует не просто схему теоретического упорядочивания переживаний, но и переживаемое единство самой жизни. Свою психологическую концепцию Д. противопоставлял «объясняющей психологии», претендующей на изучение психической жизни с помощью естественнонаучных методов. Метод такой

психологии — «конструирующий», или гипотетико-дедуктивный. В нем принимаются за основу атомарные элементы психического, из к-рых эта психология строит гипотетические каузальные модели. Статус гипотез в ней тот же, что и в эмпирическом естествознании: они суть номологические положения, имеющие принципиально вероятностный характер. Критика Д. натуралистической «объясняющей психологии» направлена на 2 центральных пункта. Во-первых, при всей видимой строгости экспериментальных и гипотетических методов никакого эмпирического подтверждения принятых гипотез (напр., о параллелизме психических и физиологических процессов) найти не удается. Во-вторых, натуралистический принцип «объясняющей психологии» устраняет основные определения человеческой деятельности и коммуникации (ответственности, правовой и моральных норм), объявляя их следствиями естественных (физиологических) процессов. Напротив, «описательная психология» рассматривает человека с самого начала как культурно-историческое существо и поэтому может служить основанием автономных «наук о духе».

В поздних работах, посвященных разработке оснований «наук о духе», Д. под влиянием Э. Гуссерля уточнил некоторые основные моменты своей концепции и обратил внимание на процедуры артикуляции форм жизни в структурах научного познания. Руководящим принципом философской концепции Д. в этих работах становится соотношение переживания, его объективных выражений в культурно-историческом мире и понимания этих выражений, а также рассмотрение герменевтики как учения о методе такого понимания. В философском смысле эта перемена акцентов означает, что исходным пунктом обоснования знания представляется уже не непосредственный акт переживания, включенный во взаимосвязь жизни, а комплекс социокультурных выражений, в к-рых реализуется опыт жизни. Связь переживания и выражения Д. представлял теперь как неразрывную, т. е. как то «первично данное», с чего начинается всякий жизненно-практический опыт вообще. Переживание существует лишь постольку, поскольку оно находит выражение. Чтобы вообще стать переживанием,





т. е. элементом жизненного опыта, оно должно быть оформлено посредством культурных смыслов или т. н. значений. Значение создается отношением выделенной части к целому жизненного процесса и поэтому формирует отдельное переживание всегда уже в поле интересубъективных выражений, в поле «общности».

Понимание также определяется не как отдельный вид познания, существующий наряду с познанием теоретическим, а как существенный аспект самой жизни. Базисом понимания является коммуникативная общность. Этот «основополагающий опыт общности» (GS. 1927. Bd. 7. S. 141) и составляет необходимую предпосылку понимания. «Все понятие несет на себе как бы печать знакомого из такой общности... Мы повсюду у себя дома в общественном и историческом мире, мы понимаем смысл и значение всего, мы вплетены в эти общности» (Ibid. S. 147). Прежде всякой науки человек в практическом опыте формирует умение правильно интерпретировать жизнепроявления других, т. е. использовать общие правила коммуникации в интересах ее бесконфликтного осуществления.

Из тезиса о реальности субъективного как совокупности культурных выражений вытекают весьма важные следствия для теории гуманитарных наук. Сознание существует как культурный феномен. Для обозначения этого типа реальности, присущей духовным образованиям, Д. ввел в поздних работах понятие «объективации» жизни. Именно они и являются «всеобъемлющей данностью» «наук о духе» (Ibid. S. 148). Понятие объективаций выражает существенное определение человеческого мира, состоящее в том, что в них кристаллизуется то общее, что объединяет индивидов в совместной коммуникации и обеспечивает дальнейшее функционирование таковой. Объективации жизни представляют собой совокупность «организованных порядков» разнообразных типов общности. К таким порядкам относятся язык, искусство и литература, наука, а также институциональные структуры общества и государства, равно как и системы культуры, такие как право, воспитание, религия (Ibid. S. 271). Для обозначения совокупности этих порядков Д. использовал гегелевский термин «объективный дух». Но если для Гегеля формы

объективного духа — самостоятельные субъекты, тотальности, существующие наряду с индивидами и независимо от них, то для Д. — это лишь организованные формы общности индивидов. Для определения объективного духа, отграничивающего способ истолкования этого понятия и от реализма, приписывающего организованному объективациям человеческой деятельности независимое от людей самостоятельное существование, и от номинализма, сводящего их к сумме индивидуальных действий, Д. ввел понятие «комплекс воздействий» (Wirkungszusammenhang), являющееся «основным понятием наук о духе» (Ibid. S. 156). Такие понятия, как «хозяйство, право, философия, искусство, религия, обозначают комплекс воздействий различных лиц, объединенных в совместную деятельность» (Ibid. S. 153). С их помощью осуществляется структурирование социальной жизни, позволяющее путем выявления конкретных взаимодействий фиксировать общности целей, к-рые ставят индивиды, и интересов, к-рые они защищают. В рамках этих общностей создаются нормы, регулирующие деятельность, направляя ее на эффективное выполнение соответствующих функций. Кроме того, в понятии «комплекс воздействий» полагаются основы определения сущности исторического развития. «Критика исторического разума», т. е. исследование принципов и границ исторического познания, завершается у Д. разработкой понятия «комплексы воздействий», используемого в историческом исследовании, начиная от автобиографического повествования до постижения универсальных исторических взаимосвязей.

Поскольку понимание культурно-исторических объективаций и комплексов воздействий составляет, по Д., определяющий аспект знания в «науках о духе», постольку в их методологии центральную роль приобретает герменевтика. В качестве самостоятельной дисциплины она делает своей основной темой правила и условия процедур истолкования или интерпретации, осуществляемых «науками о духе» в целях достижения «развитых форм понимания». В строгом смысле слова она является не наукой, а теорией эвристических правил, так же как и логика, поскольку занимается правилами и предпосылками научных ис-

следований в области «наук о духе». В сферу компетенции герменевтики входит разработка принципов научной интерпретации как индивидуальной исторической жизни (напр., в биографических исследованиях), так и социокультурных взаимосвязей, складывающихся в историческом развитии (герменевтика социальных организаций). В обоих случаях речь идет не об объяснении исторических феноменов путем установления законов, а о понимании их объективированного смысла.

Феноменология религии. Исследования Д. по философии религии посвящены анализу «религиозного переживания», лежащего в основе формулировки религ. догматов, формирования ритуалов и церковных орг-ций. В этом анализе Д. следовал Шлейермахеру и его интерпретации религии как чувства зависимости от «абсолютного». Вместе с тем Д. признавал исторические итоги процесса секуляризации культуры и утверждал, что христ. религиозность, даже существующая в форме субъективного чувства, не может претендовать на главенствующее положение в мирской культуре. Следов., согласно Д., т. зр. христ. религии не может служить основанием ни этического, ни эстетического, ни политического идеала. Такие формы жизни и познания, как мораль, искусство, наука, политика, утвердили свою мирскую автономию и развиваются на собственных принципах, независимых от религ. установлений. Религия (или, как предпочитал говорить Д., религиозность) становится лишь формой индивидуального переживания, реализующегося в системе объективаций социальной и культурной жизни. Философское постижение религии трансформируется в феноменологию религии, исследующую плюрализм форм выражения религ. переживаний и исторически относительный характер этих форм. Основные черты феноменологии религии Д. развивал в полемике с Гуссерлем, к-рый считал возможным выделение общезначимой «идеи религии», отличающейся от совокупности «исторических религий» как априорный принцип от фактической данности. Д. также признавал, что для феноменологического исследования религии требуется установление специфических характеристик «религиозного переживания», отличающих его от «спирит-





тизма», «наркотического транса» и проч. подобных состояний (GS. 1924. Bd. 6. S. 301). С философской т. зр. не все, что в истории называется религией, есть религия. Но экспликация понятия «религия» может осуществляться лишь на материале исторического, социологического и психологического изучения религий. Т. о., возникает круг в образовании понятий, к-рый Д. под названием «герменевтический круг» зафиксировал в методологии гуманитарного знания. Чтобы задать ориентиры гуманитарному исследованию, необходимо философское определение основных понятий. Но сама процедура определения начинается не с «чистого листа», а с предварительных содержательных допущений относительно исследуемого феномена, опирающихся на результат исторического анализа. Поэтому философский подход к религии через фиксирование чистой структуры религ. переживания дает лишь схематическую «абстракцию религии» (Ibid. S. 300), а не понимание религии как формы жизни. В противоположность априорному определению религии феноменология религии Д. ставит задачу постижения взаимосвязи религ. жизни, т. е. отношения религ. переживания к исторически сложившимся формам церковных институтов и орг-ций, к общественным нравам и традициям, к особенностям культа и религ. рефлексии.

Соч.: *Gesammelte Schriften* [GS]. Lpz.; Stuttg.; Gött., 1914–2005. [Bd. 1–26]; *Сущность философии* / Пер. с нем.: И. В. Постман, И. В. Яшунский // *Философия в систематическом изложении*. СПб., 1909. С. 1–70; *Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах* / Пер. с нем.: Г. Котляр, С. Гессен // *Новые идеи в философии*. СПб., 1912. Сб. 1: *Философия и ее проблемы*. С. 119–181; *Описательная психология* / Пер. с нем.: Е. Д. Зайцева, ред. Г. Г. Шпег. М., 1924; *Наброски к критике исторического разума* / Пер. с нем.: А. П. Огурцов // ВФ. 1988. № 4. С. 135–152; *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. М.; Иерусалим, 2000; *Собр. соч.*: В 6 т. / Общ. ред.: А. В. Михайлов, Н. С. Плотников. М., 2000. Т. 1: *Введение в науку о духе*; 2003. Т. 3: *Построение исторического мира в науках о духе*; 2001. Т. 4: *Герменевтика и теория литературы*. Лит.: *Bollnow O. F. Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*. Lpz.; B., 1936; *Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern* / Hrsg. C. Misch. Stuttg., 1960²; *Makkreel R. A. Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton (N. J.), 1975; *Lessing H.-U. Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: W. Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg i. Br.; Münch., 1984; *Mat-*

rialien zur Philosophie W. Diltheys / Hrsg. F. Rodi, H.-U. Lessing. Fr./M., 1984; *Orth E. W., hrsg. Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Freiburg i. Br.; Münch., 1985; *Knippel R. Diltheys erkenntnistheoretische Logik*. Münch., 1991; *Herfurth Th. Diltheys Schriften zur Ethik*. Würzburg, 1992; *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // ВФ. 1995. № 11. С. 119–145; *Шнем Г. Г.* История как проблема логики: Ч. 2. Гл. 7: Вильгельм Дильтей // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 7–136; *Jung M. Dilthey zur Einführung*. Hamburg, 1996; *Плотников Н. С.* Жизнь и история: Философская программа В. Дильтея. М., 2000; *Герменевтика, Психология, История: В. Дильтей и совр. философия* / Ред.: Н. С. Плотников. М., 2002; *Rodi F. Das strukturierte Ganze: Studien zum Werk von W. Dilthey*. Weilersweil, 2003.

Н. С. Плотников

ДИМАС [греч. Διμάς], мч. Кесарие-Каппадокийский — см. *Дамас*, мч. Кесарие-Каппадокийский.

ДИМАС, ученик ап. Павла, в посл. от него отступивший (Кол 4. 14; 2 Тим 4. 10). Д. был вместе с ап. Павлом, вероятнее всего, во время 1-го заключения апостола в Риме в 60–61 гг. (O'Brien. P. XLIX–LIII). Д. упомянут вместе со спутниками Павла (Флм 24) — Аристархом, Марком, племянником Варнавы, Епафрасом и Лукой (ср.: Кол 4. 10–14), с которыми был обращен из язычников (Кол 4. 11). В обоих посланиях имя Д. стоит рядом с именем Луки, но в разном порядке, что может указывать на особую духовную близость Д. с Лукой. Оба послания направлены в Колоссы: 1-е — местной христ. общине, 2-е — частному лицу, жителю этого города Филимону, однако на связь Д. с этим городом контекст посланий не указывает.

Неск. иначе Д. представлен во 2-м Послании к Тимофею, к-рое, согласно церковной традиции, составлено Павлом во время 2-го заточения в Риме незадолго до мученической кончины (Euseb. Hist. eccl. II 22; ср.: Hieron. De vir. illustr. 5; Mounce. P. LXII). В этом послании апостол, говоря, что все ученики, кроме ап. Луки, оставили его, сообщает, что Д., «возлюбив нынешний век», ушел в Фессалонику (2 Тим 4. 10). Др. учеников, оставивших его, — Криспента и Тита — ап. Павел не обвиняет в любви к «нынешнему веку», что характеризует поступок Д. как отступничество. Предположение некоторых совр. комментаторов, что Д. оставил Павла и направился в Фессалонику из-за корыстных побужде-

ний (ср.: O'Brien. P. 261), основано на букв. интерпретации 2 Тим 4. 10 и маловероятно. И далее ап. Павел просит, чтобы тем, кто оставили его при 1-м допросе, это не вменилось в вину (2 Тим 4. 16). Контекст 2 Тим 4 выдержан в эсхатологическом ключе: Павел говорит о «венце правды», уготованном не только ему, но и всем «возлюбившим явление Его», т. е. Христа (2 Тим 4. 8). Окончание ст. 8 противопоставлено началу ст. 10, где говорится о Д. Из этого контекста следует, что причина отступничества Д. носила религ. характер, а не была обусловлена практической заинтересованностью в к.-л. делах в Фессалонике.

В раннехрист. традиции существует 2 версии отступничества Д.: согласно одной — он впал в ересь, разойдясь с ап. Павлом во взглядах на воскресение, согласно др. — полностью отступил от христианства. Последняя традиция зафиксирована в относительно поздних визант. каталогах апостолов от 70, к которым Д. причисляется: Псевдо-Дорофея Тирского (VI в.) и Псевдо-Епифания Кипрского (VII в.). Согласно этим каталогам, Д., отступив от Христа, позднее стал языческим жрецом в Фессалонике. Поступок Д. в этих сочинениях характеризруется словами: «Они вышли от нас, но не были наши» (1 Ин 2. 19). С установлением в VIII–IX вв. традиции церковно-лiturгического почитания апостолов от 70 имя Д. было исключено из их числа, тем не менее оно появляется в нек-рых рукописных слав. прологах и в Милютинских Четых-Минеях 4 янв. по ст. ст. (празднество в честь 70 апостолов). В совр. календари греч. Церквей и РПЦ память Д. не включена.

Др. традиция зафиксирована в апокрифических «Деяниях Павла и Феклы», согласно которым Д. был спутником Павла, когда тот проповедовал в Иконии и обратил ко Христу Феклу и весь дом ее отца Онисифора. Уже тогда Д. и Ермоген предстают ложными учениками, которые посоветовали жениху Феклы Тамирису оклеветать Павла, сказав, что он совращает народ и разлучает жен с мужьями и невест с женихами. В посл. Д. и Ермоген, оставив Павла в заточении, распространяли слухи, будто бы Павел был арестован за совращение народа. При этом Д. и Ермогену приписывалась проповедь аллегорического учения о воскресении,





к-рое проявляется «в детях, которых мы имеем, и мы восстановлены через то, что пришли в познание истинного Бога» (Acta Paul., Thecl. 3. 11–14). Это лжеучение упоминается ап. Павлом во 2-м Послании к Тимофею, однако его апологетами названы Именей и Филит (2 Тим 2. 17). Если предположить, что Д. разошелся с ап. Павлом в вопросе о воскресении, то становится ясно, почему он направился именно в Фессалонику, к христ. общине к-рой было адресовано послание на эту тему (1 Фес 4. 13–18).

Несмотря на древность «Деяний Павла и Феклы» (кон. II в.) в сравнении с визант. каталогами 70 апостолов, приводимый в них рассказ о Д. и Ермогене может основываться не на самостоятельном устном предании, не нашедшем отражения в новозаветных текстах, а на вольной интерпретации 2-го Послания к Тимофею, встроенной в контекст легенды о св. Фекле. Об этом говорит сходство «Деяний...» с 2 Тим в изложении учения о воскресении и упоминании рядом с Д. др. отступника — Ермогена. Д. — пример верующих, в к-рых любовь к миру «...заглушает слово, и оно бывает бесплодно» (Мф 13. 22), а его история учит христиан сохранять веру в опасностях и трудах (Ioan. Chrysost. In 2 ad Tim. X 1). Ист.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 7–8; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 27 // *Prophe-tarum vitae fabulosae* / Ed. H. Gelzer, T. Schermann. Lpz., 1907. P. 138; *Epiphanius*. Index discipulorum [Sp.] // *Ibid*. P. 123. Лит.: *Ollrog W.-H.* Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuch. zu Theorie u. Praxis d. paulinischen Mission. Neukirchen-Vluyn, 1979. S. 63–72. (WMANT; 50); *O'Brien P. T.* Colossians-Philemon. Waco (Tex.), 1982. P. 245, 248, 256, 261, 303, 307. (WBC; Vol. 44); *Mounce W. D.* Pastoral Epistles. Nashville, 2000. P. 470, 492, 540, 585–590, 602. (WBC; Vol. 46).

Д. В. Зайцев

ДИМ И ПРОТИОН [греч. Δίμις, Προτίων] († нач. IV в.), мученики (пам. греч. 12 апр.). В визант. синаксарях содержится только краткое извещие о том, что они были обезглавлены. Место мученической кончины Д. и П. неизвестно. Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, обнаружил в рукописи Ath. Laur. I 70 под 19 марта пространное Житие мучеников (конец утрачен), в котором повествуется, что Д. и П. жили во время царствования имп. Максимиана Геркулия. Добровольно предстал перед правителем своей

области, святые открыто исповедали Христа. Правитель приказал их раздеть и, связав цепями, бить воловьими плетьюми и палками с острыми шипами. Затем мучеников на подстилках отнесли в темницу, где они пробыли 30 дней без еды и воды. Ангел Божий излечил их раны, и они насытились небесной пищей, согласно сказанному: «Хлеб ангельский ел человек» (Пс 77. 25). По прошествии месяца по приказу правителя они предстали перед ним здоровыми, как будто не претерпели никаких истязаний. Множество язычников, припав к ногам Д. и П., воскликнули: «Мы христиане!». Тогда правитель немедленно приказал обезглавить всех, обратившихся к вере. Он обвинил Д. и П. в колдовстве. Они отвечали, что не магия, но Христос исцелил их. Правитель приказал сжечь мучеников, но огонь не опалил их. Первым был обезглавлен П., затем палач отсек голову Д.

В служебных Минеях под 12 апр. помещен канон в честь Д. и П., написанный прп. Иосифом Песнописцем (АНГ. Т. 8. P. 156–166).

Ист.: SynCP. Col. 600; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 215; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 108–109 [пространное Житие]. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 105; *ӨНЕ*. Т. 4. Σ. 1033.

А. Н. Крюкова

ДИМИТРА (Егорова Матрона Александровна; 1810, Силистра, Болгария — 9.03.1878, С.-Петербург), мон., основательница киевской Введенской жен. общины (см. *Киевский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*). Род. в Болгарии, затем с семьей переселилась в Бессарабию, участвовала в обороне Севастополя (1855–1856), ухаживала за ранеными, была ранена в плечо и контужена, но отказалась покинуть передовую. Во время русско-тур. войны (1877–1878) устроила лазарет в своем доме, награждена 2 медалями и 2 нагрудными крестами.

После завершения Крымской войны в сент. 1856 г. поселилась в Киеве, на ул. Рыбальской, познакомилась с митрополитами Киевскими *Исидором (Никольским)*, *Арсением (Москвиным)* и *Филофеем (Успенским)*, последний был особенно благосклонен к ней. Митр. Исидор в дневнике 9 марта 1882 г. записал, что незадолго до назначения митр. Филофея на Киевскую кафедру «Димитра видела во сне, что будто бы была в покаях митрополита Киев-

ского, и навстречу ей из гостиниой вышел совершенно незнакомый ей архиерей, высокий ростом, худой лицом, сутуловатый, и пригласил ее в гостиную. В то же время она передала мне об этом, и через несколько дней узнала о назначении Филофея, который совершенно соответствовал ее описанию, хотя она до этого его никогда не видела».

В последние годы жизни, очевидно, по ходатайству митр. Исидора (Никольского) Егорова приняла тайный постриг с именем Димитра (в честь вмч. Димитрия Солунского), но время и место пострига неизвестны. В дневниках митрополит называл Егорову монашеским именем.

14 мая 1876 г. Д. составила завещание, в к-ром поведала о намерении создать жен. общину. В благословение общины митр. Исидор подарил Д. копию Боголюбской иконы Божией Матери (к 2007 находится в киевском Покровском монастыре). 27 июня 1877 г. Д. подала прошение на имя митр. Киевского Филофея (Успенского) об учреждении в границах ее владений общины «для малообеспеченных женщин православного вероисповедания и призрения престарелых вдов в количестве 33-х, в соответствии с возможностями по их содержанию». В прошении она писала, что, проживая в Киеве с 1856 г., она видела «много примеров безотрадной жизни престарелых вдов и сирот, не имеющих ни надежного крова, ни обеспечения средств к пропитанию, и, несмотря на все лишения, постоянно пребывающих в Киеве, по приверженности к святине Чудотворного образа Божией Матери и мощей Угодников Божиих». Благочестивые чувства подобных страдалец побудили ее «изыскивать средства, чтобы доставить им спокойное жилище, необходимое пропитание». В пользу общины Д. пожертвовала принадлежащие ей земельные участки и неск. смежных домов с хозяйственными постройками, общей стоимостью ок. 100 тыс. р. Она отмечала, что наследников и родственников у нее нет, поэтому на недвижимость никто претензий в будущем предъявить не сможет. Учредительница пожертвовала также неприкосновенный капитал в виде ценных бумаг на сумму 21 тыс. р., к-рый был помещен в казнохранилище Киево-Печерской лавры. В обращении к митр. Филофею Д. просила предоставить ей возможность



жить в общине «с тем только, чтобы мне, достигшей уже 68-летнего возраста, для жительства на оставшиеся дни моей жизни уделено было небольшое помещение в той же общине». К прошению на имя митрополита был приложен устав, составленный на основе общего положения о жен. религ. общинах в России. 4 марта 1878 г. имп. Александр II подписал указ об учреждении в г. Киеве Введенской жен. общины.

Накануне кончины Д. находилась в С.-Петербурге, оформляла необходимые документы, заказывала художнику В. М. Пешехонову иконы для иконостасов буд. храмов обители. Д. проживала и скончалась в доме, принадлежавшем Александро-Невской лавре, на Невском проспекте. Перед смертью завещала похоронить ее на территории Введенской общины. 13 марта 1878 г. Д. была временно похоронена в Александро-Невской лавре, в «палатке» при Феодоровской ц. Вскоре по проекту Д. и киевского инженера А. И. Рубана в общине под Введенским храмом была устроена ц. вмч. Димитрия Солунского (освящена 17 июня 1879), у юж. стены к-рой 8 авг. 1878 г. перезахоронили останки Д.

Ежегодно в день кончины Д. и 26 окт., в праздник вмч. Димитрия, в Димитриевской ц. общины Киевские митрополиты или архимандриты Киево-Печерской лавры совершали литургии и панихиды у могилы основательницы. В С.-Петербурге в эти дни служились панихиды в крестовой Успенской ц. в митрополичьем доме Александро-Невской лавры. Митр. Исидор в дневнике (9 марта 1884) упоминал, что неоднократно уже после кончины Д. являлась во сне архим. Исаии (Бунину) и что «он видел ее всегда веселой, быстрой и в белом одеянии». По воспоминаниям архиеп. Тверского Саввы (Тихомирова), в одном из сновидений архим. Исаии Д. предсказала избрание на Московскую кафедру архиеп. Варшавского Леонтия (Лебединского). 12 окт. 1883 г. Введенскую общину посетил патриарх Иерусалимский Никодим I, совершил заупокойную службу у гроба Д. В 1885 г. из Андреевского скита Афона на могилу Д. был доставлен крест, а из Болгарии прислана белая надгробная мраморная плита с надписью: «Основательница Киевской Введенской Общины Ди-



Мон. Димитра (Егорова). Фотография. 70-е гг. XIX в. (Введенский мон-рь в Киеве)

митра Александровна Егорова. Родилась в Силистрии 1810 г., скончалась 9 марта 1878 г.».

В 1901 г. Введенская община была преобразована в общежительный мон-рь, после повторного закрытия к-рого в 1960 г. мощи Д. перезахоронены на Зверинецком кладбище Киева. В 1992 г. Введенская ц. мон-ря была передана УПЦ. Указом Синода УПЦ от 6 дек. 1996 г. мон-рь был возобновлен как мужской. Незадолго до этого мощи Д. были обретенны, и 21 авг. 1996 г. по благословению митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) перенесены во Введенскую обитель. При обретеннии и освидетельствовании мощей комиссия установила, что нетленными пребывали голова и верхняя часть тела. Под светским платьем Д. обнаружено монашеский параман, а само тело было обернуто мантией, на лицо был возложен наличник.

В киевском Введенском мон-ре совершаются особые заупокойные богослужения в дни памяти основательницы: в день кончины; 26 окт. — в день памяти вмч. Димитрия Солунского; 8/21 авг. — в день перенесения ее мощей из С.-Петербурга. Отмечены случаи исцеления по молитвам у мощей Д. Документы о причислении к лику местночтимых святых Д. представлены в 2003 г. в Комиссию по канонизации УПЦ.

Иконография. Иконы Д. были написаны в кон. XX в. киевским худож. В. В. Горецким по предложению игум. Дамиана (Давыдова), наместника Введенского муж. мон-ря. Канонический иконописный образ разработан на основе единственной сохранившейся фотографии Д.

70-х гг. XIX в., где она запечатлена в светском платье (снимок передан игум. Дамиану в 1992 насельницей Введенского мон-ря мон. Питиримой; увеличенная копия — в братской трапезной).

На иконе 2003 г. с частицей мощей (в наст. время в домово́й ц. во имя прп. Исидора Пелусиота Введенского мон-ря) Д. изображена по пояс, в монашеском облачении, с воздетой в молении десницей с четками и моделью Введенской ц. в левой руке (копия образа представлена в Комиссию по канонизации святых при Свящ. Синоде УПЦ вместе с докумен-



Собор святых Киевских жен (прп. Димитра — в центре). Икона. Худож. В. В. Горецкий. Кон. XX в. (Введенский мон-рь в Киеве)

тами на прославление Д.). На иконе «Собор святых Киевских жен» в притворе Введенского храма ростовой образ Д. — в центре композиции, в монашеском облачении и в клобуке, с моделью церкви в левой руке и обращенной к ней ладонью десницы. По сторонам от Д. изображены местночтимые киевские преподобные жены. В верхней части — Печерская икона Божией Матери с предстоящими св. женами, особо почитаемыми в Киеве (равноап. вел. кн. Ольга, вмц. Варвара, прп. Евфросиния Полоцкая и прп. кнж. Иулиания Ольшанская).

В 1996 г., ко дню перенесения мощей Д. со Зверинецкого кладбища в храму́сьпальницу, был написан ее портрет в монашеском облачении (находится в приемной Введенского мон-ря). В стенописи 1996–1997 гг. Введенской ц. (группа мастеров под рук. С. Н. Баяндина, главный худож. Ю. А. Гузенко) изображение Д. помещено в Соборе преподобных жен, подвижниц-монахинь, идущих за Христом, вместе с блгв. кнг. Анной Кашинской, прмц. Евдокией,



преподобными Меланией и Пелагией. По благословению митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) иконы Д. будут переданы на ее родину в Силистру, в кафедральный собор блгв. вел. кн. Александра Невского в Софии и в Севастополь.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 158. Д. 766; Оп. 205. Д. 450–455; Ф. 815. Оп. 10. Д. 1. Л. 299–301; ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 768. Д. 293, 369; Оп. 779. Д. 796; Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2691; Оп. 2. Д. 1579.

Лит.: Посещение Киева Блаженнейшим Никодимом, Патриархом Иерусалимским. К., 1883; *Николаев Н. Н.* Великая страда: Иллюстр. история обороны Севастополя. СПб., 1904.

Т. В. Кочубинская

ДИМИТРАКО́ПУЛОС [греч. Δημητράκοπουλος] Андроник (в миру Андрей; 1.03.1826, Синеврон, совр. ном Ахея, Греция – 21.10.1872, Лейпциг, Германия), архим., церковный историк, патролог, византист. В 1838 г. поступил в мон-рь св. архангелов Михаила и Гавриила, расположенный в 15 км к югу от г. Эйон на Пелопоннесе, где игуменом был его дядя – иером. Венедикт. Обучался в монастырской школе. 1 окт. 1847 г. рукоположен во диакона. С 1849 г. продолжал учебу в Афинах, окончил гимназию, затем обучался на богословском фак-те Афинского ун-та. В 1855–1858 гг. преподавал в различных школах Греции. В 1858 г. назначен Свящ. Синодом клириком греч. общины в Лейпциге. 25 марта 1858 г. в Афинах рукоположен во иерея и затем возведен в сан архимандрита, после чего вскоре отбыл в Германию, в Лейпциг, где началась его ученая деятельность. Д. объехал Европу и Ближ. Восток, изучая рукописные собрания и переписывая тексты для их издания, поддерживал контакты со мн. европ. учеными, пользовался их уважением. В 1863 г. посетил Россию, работал в Москве с рукописями Синодальной б-ки и в Киеве. В Москве познакомился с архим. (впосл. епископ Угличский) *Амфилохием (Сергиевским-Казанцевым)*, у них установились профессиональные и дружеские отношения, впосл. они посвятили друг другу книги. 24 окт. 1868 г. Д. был предложен Свящ. Синодом в числе 3 кандидатов на архиепископскую кафедру Мантинии в Греции, однако епископом был избран др. кандидат. 20 окт. 1869 г. философским фак-том Лейпцигского ун-та Д. была присуждена степень д-ра философии honoris causa.

В 1872 г. Д. отправился на Афон для работы с рукописями и для опи-

сания монастырских рукописных собраний. Во время поездки простудился и, вернувшись в Лейпциг, скоропостижно скончался.

С 1865 по 1872 г. Д. опубликовал 7 изданий текстов и книг по церковно-исторической тематике. Он старался ввести в научный оборот как можно больше неизданных рукописных источников. Среди его книг известен 1-й т. задуманной им серии «Церковная библиотека», в к-рой Д. предполагал издавать тексты греч. авторов различных периодов, начиная с наименее изученного (IX–XVIII вв.). В этом томе (1866) им было опубликовано 20 произведений визант. авторов, в основном XI–XIII вв., – *Никиты Стифата*, Иоанна Фуры, Евстратия Никейского, *Николая Мефонского*, *Никифора Влеммида* и *Георгия Акрополита*, – изданных по рукописям Московской Синодальной б-ки (преимущественно по: ГИМ. Греч. № 239).

Спустя 3 года после смерти Д. его книги и личный архив были вывезены из Лейпцига в Грецию и помещены в б-ку мон-ря св. Архангелов, где находятся и по сей день. Архив был собран воедино, переплетен и описан в 30-х гг. XX в. свящ. Феодором Папагеоргиу, издавшим в 1937 г. краткое описание архивных материалов и краткий биографический очерк о Д.

Основную часть архива составляют расшифровки многочисленных рукописей, переписанных в большинстве случаев им в различных б-ках, тексты, переписанные по рукописям Московской Синодальной б-ки архим. Амфилохием (Сергиевским-Казанцевым). Кроме того, в архиве находится рукопись справочника, над к-рым Д. работал много лет, но к-рый так и не завершил, – «Литература греческой Церкви от апостольских времен и до XVIII в.» (одно из названий). Почти на 350 страницах большого формата помещены краткие статьи о греч. авторах указанного периода, содержащие биографические справки и перечень изданных и неизданных произведений, известных Д.

Как видно из архива Д., он собрал и подготовил к публикации рукописный материал на неск. томов вперед. Многие из этих текстов до наст. времени остаются неизданными. Проекту не суждено было осуществиться ввиду ранней смерти Д., а также из-за отсутствия денег на издание.

Среди исследований Д. выделяется справочник по антилат. полемике «Православная Греция, или О греках, писавших против латинян, и о их произведениях» (1872), который является наиболее полным указателем персоналий и произведений греч. полемистов.

В б-ке Д. интерес представляют прежде всего написанные им книги, изобилующие его поправками и дополнениями на полях. Подобные пометы встречаются и во многих других принадлежавших ему книгах. В архиве Д. есть краткая автобиография, к-рая позволяет с точностью проследить и датировать этапы его жизни, а также неск. деловых писем.

Соч.: *Nikolaïos êπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισποστάτῳ Θεότητι προσσχῆναι, ἀλλὰ τῷ Πατρὶ μόνῳ κτλ.* Λειψία, 1865; *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, ἐμπεριέχουσα Ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, ἐκ χειρογράφων τῆς ἐν Μόσχῃ βιβλιοθήκης.* Лpz., 1866. Т. 1; *Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς Λατινικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς Ὁρθοδόξου.* Лpz., 1867; *Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρου πραγματεία περὶ μουσικῆς ἐκδίδοται ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Κιέβῳ βιβλιοθήκης.* Τεργέστη, 1868; *Ναθαναὴλ Χύχα τοῦ Ἀθηναίου ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρᾶτείου τοῦ πάπα.* Лpz., 1869; *Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνου τοῦ Κριτοπούλου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας.* Лpz., 1870; *Βίος τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως // Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους / Ἐκδ. ὑπὸ Μ. Βρετοῦ.* Лpz., 1870. Σ. 41–51; *Ζῳῆς Καπλάνης // Ibid.* Σ. 389–392; *Ἐπιστολὴ τοῦ Κερκίρας Βασιλείου // Ibid.* Σ. 187–192; *Μιχαὴλ Ἀποστόλης // Ibid.* Σ. 354–364; *Σιλβέστρος πατριάρχης Ἀντιοχείας // Ibid.* Σ. 364–372; *Προσθῆκα καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάβα.* Лpz., 1871; *Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κ. Σάβα μετὰ τινων προσθηκῶν.* Τεργέστη, 1872; *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, ἥτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραμμάτων κατὰ Λατίνων καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν.* Лpz., 1872.

Арх.: [Дело о присуждении Д. степени Dr. phil. h. c.] // *Universitätsarchiv Лpz. Ehrenpromotionen*, Sign. 133; [Два письма Д. к А. Ф. Потты] // *Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg. Univ. Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.* Sign. Y1 5, Pott I, 325–326.

Лит.: *Τρουσιῶτι И. Ε.* Учено-лит. труды о архим. Андроника Димитракопула // *ΧϚ. 1873.* № 12. С. 581–643; *Θεοδῶρου Παπαγεωργίου, ἱερέως Ἀνδρόνικος Δημητράκοπουλος (1826–1872) ἀπὸ τοὺς μεγάλους περὶ τὰ γράμματα ἀχαιοῦς ἱστορικὴ μονογραφία // Ἀχαϊκά.* 1939. Т. 3. N 8. Σ. 13–36.

П. В. Ермилов

ДИМИТРИАДСКАЯ И АЛМИРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Δημητριάδος καὶ Ἀλμυροῦ] Элладской Православной Церкви. Деметриада (впосл. Димитриада) была основана Деметрием I Полиоркетом в 294/3 г. до Р. Х. на холме на берегу Пагасейского (Пагаситикос) зал. (в 1,5 км к югу от совр. г. Волос) и являлась важным портом.



Димитриадская епископия впервые упоминается в 422 г. Она занимала первое место в списке епископий, подчиненных Ларисской митрополии. Максим, еп. Димитриадский, принимал участие в III Вселенском Соборе (431). Сохранились развалины 2 базилик IV и IV–V вв. Город был укреплен имп. Юстинианом I. С заселением этой территории в VII–VIII вв. слав. племенами Димитриада временно приходит в упадок. После взятия Константинополя крестоносцами (1204) и возникновения Фессалоникийского королевства папа Римский Иннокентий III учредил в Димитриаде лат. епископию. В кон. XIII в. за обладание городом соперничали византийцы и венецианские правители Эвбеи. Наиболее тяжелым периодом для православных было время оккупации города каталанцами (1310–1381). В 1393 г. Димитриада была захвачена турками.

В XIII в. Димитриадская епископия объединилась с Алмирской епископией, а в XV в. – с Загорской. В XIV в. началась миграция населения из Димитриады в соседний Волос, куда после убийства турками Димитриадского епископа Агапия (1613) была перенесена епископская кафедра.

В 1757 г. Димитриадская епархия возведена в ранг архиепископии (кафедра перенесена в Загору), в 1794 г. – в ранг митрополии (кафедра в Волосе). В XIX в. среди управлявших митрополией иерархов были нмч.



Развалины древней Деметриады

Григорий III (Орологас) (1855–1858; † 1922) и ученый архиерей Дорофей Схоларий (1858–1870). В мае 1882 г., после присоединения Фессалии к Греческому королевству (1881), Димитриадская митрополия вошла в состав Элладской Православной Церкви в ранге епископии. В 1910 г. бывшие в составе епархии о-ва Сев. Спорады передали Эвбейской епископии. В 1922 г. преобразована в митрополию.

Митр. Иоаким (Алексопулос) (1935–1957), церковный писатель,

известен просветительской и благотворительной деятельностью. Архиепископ Афинский Хризостом до своего избрания Главой Элладской Православной Церкви возглавлял Д. и А. м. (1974–1998).

Кафедральный собор освящен во имя свт. Николая Чудотворца (г. Волос). Периодические органы – ежемесячная газ. «Извещение» (Πληροφορήση), ежемесячное молодежное издание «Псифидес» (греч. Ψηφίδες, дословно – Камешки для голосования).

В наст. время в епархии насчитывается 134 приходских, 6 кладбищенских, 5 домовых и 14 монастырских храмов; действует 7 муж. и 10 жен. мон-рей.

Мужские монастыри: в честь иконы Божией Матери «Живородящая» близ сел. Вринена, Преображения Господня (Фламуриу), Св. Троицы близ сел. Ано-Гадзея (подворье Великой Лавры), прп. Серафима Саровского в городке Портарья, Введения Пресв. Богородицы во храм и вмч. Пантелеимона в Айя, свт. Спиридона Тримифунтского в городке Промири, ап. Иоанна Богослова.

Женские монастыри: Успения Пресв. Богородицы (Като-Ксенья) близ сел. Кастраки, св. Герасима (Сурвия) в Портарье, Таксиархов (Чинопачальников) в сел. Айос-Еорьос, св. Иоанна Предтечи близ сел. Сики, св. Иоанна Предтечи в сел. Анатоли близ Айя, св. Лаврентия в сел. Айос-Лаврентидиос, Рождества Пресв. Богородицы в сел. Айос-

Власиос, Богородицы «Одигитрия» в Портарье (подворье афонского монастыря Филофей),

Богородицы «Скоропослушница» в сел. Фитоко, св. Иоанна Предтечи.

Лит.: Κονιδάρης Γ. Ι. Δημητριάδος, Μητρόπολις // ΟΝΕ. Τ. 4. Σ. 350–351; Janin R. Démétrias // DHGE. T. 14. P. 195–198; ODB. Vol. 1. Col. 603–604; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 461–463; Δίπτυχα. 2007. Σ. 437–448; <http://www.imd.gr> (Электр. ресурс).

Э. П. А.

ДИМИТРИАН [Димитрий; греч. Δημητριάδης, Δημήτριος; лат. Demetrianus, Demetrius; сир. ܕܡܝܬܪܝܐܢܘܨ; араб. ديمطريوس], свт. (пам.

зап. и сиро-яковит. 10 нояб.), еп. Антиохийский (нач. 253 – ранее 261).

Сведений о жизни Д. до его восшествия на Антиохийскую кафедру практически не сохранилось. Известно лишь послание участников Антиохийского Собора 268 г., цитируемое Евсевием Кесарийским (*Euseb. Hist. eccl.* VII 30. 17), в котором они, с похвалой отзывавшись о Д., сообщают, что избрали Антиохийским епископом его сына Домна (*Домн I*). Следов., до принятия епископского сана Д. был женат и имел детей.

Время поставления Д. еп. Антиохийским определяется достаточно точно. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (*Ibid.* VII 14) упоминает Д. как преемника Фавия (251–253), в своей «Хронике» указывает, что Д. стал епископом в 1-й год 258-й олимпиады и во 2-й год правления императоров Волузиана и Галла (251–253). *Проспер Аквитанский*, перерабатывавший в сер. V в. «Хронику» Евсевия в переводе блж. *Иеронима*, датирует это событие 2-м консульством Волузиана и Максима (с 1 янв. 253). И Евсевий, и его латиноязычные редакторы согласны в том, что Д. занял кафедру в год мученической кончины еп. *Корнелия* в Риме (июнь 253). Кроме того, еще в нач. 253 г. св. *Дионисий Великий*, еп. Александрийский, в послании еп. Корнелию упоминал о поставлении Д. епископом в Антиохии, куда Дионисий был приглашен на Собор для обсуждения раскола *Новациана* (*Ibid.* VI 46. 3–4). Ок. 254 г. в письме *Стефану I*, еп. Римскому, свт. Дионисий называет Д. в числе прочих вост. епископов, усилиями которых, по-видимому, и были преодолены разногласия, порожденные расколом (*Ibid.* VII 5). Т. о., вполне вероятно, что в 253–254 гг. в Антиохии действительно состоялся Собор при участии (возможно, под председательством) Д., осудивший новациан и тем самым ограничивший уже начавшееся распространение этого движения в Сирии.

Относительно даты кончины Д. в упомянутых источниках сообщений нет. Однако и Евсевий и *Проспер* пишут о поставлении преемником Д. *Павла I Самосатского*. Евсевий в «Хронике» датирует это событие 1-м годом 260-й олимпиады и 7-м годом правления императоров *Валериана* и *Галлиена* (последнее более соответствует 260), *Проспер* –





консульством Туска и Басса (261). Свт. *Никифор I*, патриарх К-польский († 828), в «Краткой хронографии» указывает, что Д. занимал епископскую кафедру 4 года, исходя из чего можно предположить, что Д. умер не ок. 260 г., а ок. 257 г., хотя сведения патриарха Никифора могут быть недостоверны.

Важные сведения о Д. содержатся в средневек. несторианских памятниках на араб. языке, опирающихся, вероятно, на несохранившуюся «Церковную историю» сирийца *Данишлы бар Марьяма* (VII в.). Эти источники упоминают Д. как участника массового переселения антиохийцев в Персию, о к-ром сообщают также мн. греч. и лат. историки, описывавшие римско-персид. военный конфликт времен правления имп. Валериана (253–260) (ср.: *Zosim. Hist. I* 27. 36). Персид. царь Шапур I захватывал Антиохию в 256 и 260 гг., увозя оттуда большое число пленных, к-рых расселял во вновь основанных или перестроенных им городах в Юж. Месопотамии, Сузиане и Персиде. Благодаря переселенцам из Римской империи в Персидском царстве увеличилось число христиан; в их общинах служили греч. пресвитеры из Антиохии. В связи с событиями 260 г. автор «Несторианской хроники» («Хроника Сеерта», не ранее IX в.) указывает, что христиане г. Гундишапур (Бет-Лапат, Юж. Месопотамия) избрали епископом некоего антиохийца Аздака. Автор объясняет поставление нового предстоятеля тем, что к этому времени уже скончался Д., увезенный в плен персами еще после 1-го захвата Антиохии. Т. о., епископское служение Д. на кафедре произошло на нач. 253–256 г. Вероятно, это именно те 4 года, о к-рых пишет свт. Никифор К-польский. Более подробно, хотя и менее достоверно, история пленения Д. изложена в «Книге Башни» *Мари ибн Сулеймана* (XII в.) и написанном на ее основе одноименном сочинении Амра ибн Матгы (сер. XIV в.). Согласно этой версии, персид. царь привел из Сирии вместе с Д. множество епископов и верующих в Эль-Ахваз (Сузиану), где построил город, к-рый назвал Гундишапур и дал им для поселения. Д. было предложено принять духовное попечение о христианах-переселенцах, но он не согласился, т. к. не хотел вторгаться в юрисдикцию католика *Селевкиш-Ктесифона*, к-рым в то время был

Папа (فأف). Тогда католикос учредил в Гундишапуре митрополию и поставил Д. во главе ее.

В нач. XX в. ученые по-разному оценивали достоверность сообщений несториан о деятельности Д. в Персии: полное недоверие было у В. В. *Болотова* и Ж. *Лабура*, А. *Гарнак* допускал возможность таких событий, П. *Петерс* принимал описание как реальный факт. Одной из проблем в оценке информации несторианских источников является цитируемый Евсевием Кесарийским рескрипт имп. Галлиена 260 г. о даровании мира Церкви, в к-ром упоминается еп. *Димитрий* (*Euseb. Hist. eccl. VII* 13). Однако, даже если признать, что рескрипт адресован председателям крупнейшей Церкви (ActaSS. Nov. T. 4. P. 391) и, следов., здесь подразумевается Д., это не означает, что в то время он должен был находиться в Антиохии. Как офиц. документ рескрипт имп. Галлиена обращен к формальным Предстоятелям Церкви, а Д. продолжал считаться епископом Антиохии, даже находясь в плену у персов, поскольку сведений о его кончине не было и оставалась возможность его возвращения. Известие о кончине Д. достигло Антиохии, видимо, ок. 260 г., после чего и был избран новый еп. Павел Самосатский.

Почитание. Древнейшим агиографическим источником, содержащим упоминание о Д., является анонимная проповедь «О мучениках», составленная в кон. IV – нач. V в. греч. автором из Антиохии, но сохранившаяся только в сир. переводе (ActaSS. Nov. T. 4. P. 384–385). В конце проповеди, где автор приводит имена мучеников (большинство из них Антиохийские), особо выделена группа Антиохийских епископов, среди к-рых назван Д. В Мартирологе блж. Иеронима (1-я пол. V в.) имя Д. упоминается самостоятельно под 9 нояб. (без указания места) и в дружине мучеников под 10 нояб. Память 9 нояб., по-видимому, представляет собой обычное для этого Мартиролога повторение, возникшее по невнимательности переписчика. Заметка 10 нояб., как считает И. *Делез*, восстанавливается следующим образом: «В Антиохии *Димитриана*, *Исидия*, *Евстохия* и дружина его» (In Antiochia Demetri(ani), Esi(di), Eustoci et sociorum eius). Имя Исидий в данном случае является искаженной формой имени

Исихий (Esichi), возникшей в результате графической ошибки. Имеется в виду магистриан *Исихий*, мч. Антиохийский, пострадавший в гонение имп. Диоклетиана (нач. IV в.), чья память в позднейших визант. синаксарях была перенесена на 10 мая. Евстохий, по мнению Петерса, тождествен с упомянутым в «Несторианской хронике» Аздаком, пленным антиохийцем, который стал епископом в Гундишапуре после кончины Д. Прочтение его имени как Аздак ('azdaq) определяется фонетикой классического араб. языка, однако по-сирийски оно могло звучать и как Эздок ('ezdok), что будет соответствовать греч. имени Евстохий (Евсток, ср. лат. написание в Мартирологе блж. Иеронима – Eustocus). Если данное предположение верно, то вполне вероятно, что этот Евстохий (Аздак) претерпел мученическую кончину в Персии вместе с др. христианами вскоре после своего рукоположения во епископа, так что известия о его мученичестве и кончине Д. были получены одновременно, и оба были внесены в местный календарь под одним и тем же числом. Из Иеронимова Мартиролога в XVI в. Д. был перенесен в Римский Мартиролог кард. Цезарем *Баронием* как *Димитрий*. При этом, несмотря на включение его имени в собрания памяти мучеников, сведения о том, что кончина Д. была мученической, отсутствуют.

Сирийский Мартиролог в отличие от Иеронимова не содержит память Д. Пресв. *Димитрий*, упоминающийся здесь под 14 нояб. вместе с пресв. *Феодотом* из Ираклии Фракийской, не может быть Антиохийским епископом. Пресв. *Феодот* значителен под этим днем и в Мартирологе блж. Иеронима, но с др. дружиной, в к-рой нет *Димитрия*. Скорее всего в Сирийском Мартирологе имеется в виду мч. *Димитрий Дабудский*, к-рый пострадал в Амапсе (Понт или Фракия) и чью память визант. синаксари дают под 15 нояб., не называя его, впрочем, пресвитером.

Под 10 нояб. (10 тишрина второго) память Д. фигурирует в 2 минологиях из яковитского мона-ря Кенешре в Сирии (в наст. время хранятся в Британской б-ке). 1-й из них входит в рукопись кон. VII в. (Add. 17 134), содержащую гимны *Севира* Антиохийского в переводе *Иакова Эдесского*, чьим автографом, возможно, и является эта рукопись (в таком



случае Иакову Эдесскому может быть приписано составление минология). 2-я рукопись (Add. 14 504) относится к IX–X вв.; в обеих Д. упомянут без дружины.

Ист.: Euseb. Hist. eccl. VI 44; 46. 3–4; VII 5. 1; 14; 27. 1; 30. 17; *idem*. Chronici canones: latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus / Ed. J. K. Fotheringham. L., 1923. P. 301–302; Prosper Aquitanus. Chronicon integrum // PL. 51. Col. 569; Niceph. Chronogr. P. 130; Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1. P. 8; 1896. T. 2. P. 14; Histoire nestorienne: (Chronique de Séert). Pt. 1 / Ed. A. Scher. P., 1907. Turnhout, 1993^r. P. 220–223 [10–13]. (PO; T. 4. Fasc. 3. N 17); MartHieron. P. 141–142; Breviarium Syriacum / Éd. L. Duchesne // MartHieron. P. LII–LIV (рус. пер.: *Сергий (Снацкский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 634; Уп̄ martyrologe et douze ménologies syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 22, 35, 47. (PO; T. 10. Fasc. 1. N 46); MartRom. P. 508–509.

Лит.: Болотов В. В. Что знает о начале христианства в Персии история? // ХЧ. 1900. № 1. С. 91–92, 100–111, 137; Labourt. Christianisme dans l'empire perse. P. 19–20; Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1915³. Bd. 2. S. 129, Anm. 3; Peeters P. Démétrianus évêque d'Antioche? // AnBoll. 1924. Vol. 42. P. 288–314; *idem*. De S. Demetris Antiochiaie episcopo commentarius // ActaSS. Nov. T. 4. P. 384–391; MartHieron. Comment. P. 593; Van Doren R. Démétrianus, évêque d'Antioche // DHGE. Vol. 14. Col. 194; Downey G. History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, 1961. P. 308–309; Sisto C. Demetris di Antiochia // BiblSS. Vol. 4. Col. 550–551; Schwaigert W. Das Christentum in Khuzistan im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410: Diss. Marburg, 1989. S. 20–23.

Д. В. Зайцев

ДИМИТРИАН (829/30–913), свт. (пам. кипр. 6 нояб.), еп. Хитрский. Согласно Житию, составленному анонимным автором, Д. род. в начале царствования имп. Феофила (829–842) на о-ве Кипр, в сел. Сике, расположенном недалеко от г. Хитры (совр. Китрея). Рос в благочестивой семье, отец его был пресвитером. В 15 лет, повинаясь воле родителей, Д. вступил в брак. Но через 3 месяца его супруга скончалась. Тогда Д., простившись с родителями, удалился на высокую гору, в мон-рь св. Антония. Там он проводил жизнь в посте и бдении и в скором времени принял монашеский постриг. Д. уклонялся от праздных бесед и получил от Бога дар «слезного сокрушения», так что ночью, когда он спал, и днем, когда бодрствовал, во время трапезы и за работой он не переставал плакать о своих грехах. Так он пребывал в мон-ре 40 лет, временами удаляясь в пустынное место для молитвы, а затем вновь возвращаясь в обитель.



Св. Димитриан, еп. Хитрский.
Роспись ц. свт. Николая «тис Стегис»
близ Какопетрии, Кипр. XI в.

Евстафий, еп. Хитрский, узнав о добродетельном житии Д., рукоположил его во пресвитера и назначил экономом своей епископии. На этом посту Д. помогал бедным, сиротам и вдовам. По прошествии неск. лет Д., отпросившись у еп. Евстафия, вернулся в мон-рь св. Антония, где стал игуменом.

Когда Евстафий был избран архиепископом г. Саламин, он решил сделать Д. своим преемником в г. Хитры. В Божественном откровении Д. узнал о намерении епископа и тайно покинул мон-рь, удалившись на сев. часть горы. Он пришел к другу Павлу и просил показать ему место, где бы он мог укрыться. Павел привел Д. в небольшую пещеру, расположенную на высоком берегу моря. Д. поселился в ней, взяв с друга обещание никому не рассказывать об этом месте. Тем временем архиеп. Евстафий, не найдя Д. в мон-ре св. Антония, разослал повсюду гонцов. Один человек, тайно видевший Д. с Павлом, указал место, где жил Павел, и сказал, что тот знает, где находится святой. Тогда посланники архиеп. Евстафия схватили Павла и сначала долго уговаривали его показать им, где прячется Д., а когда Павел отказался, они жестоко избili его, так что он был вынужден нарушить обещание и указать им пещеру. Д. был доставлен к архиеп. Евстафию и, повинаясь его воле, был возведен на кафедру г. Хитры, к-рую занимал в течение 25 лет.

Д. имел дар исцелять больных и изгонять злых духов. Автор Жития подробно описывает одно из чудес

святого: Д. укротил молитвой свирепого быка, купленного пастухом Македонием для работы на поле, а затем подарил это животное бедной женщине, избавив от нужды ее семью.

Когда Д. был уже в преклонном возрасте, арабы напали на о-в Кипр. Они разорили множество селений, в т. ч. и г. Хитры, захватили богатую добычу и увели в плен много жителей. Д. вслед за своей паствой отправился в Вавилон (И. Делеэ предполагает, что автор подразумевает под Вавилоном Каир, большинство исследователей считают, что речь идет о Багдаде). Д. убедил араб. правителя вернуть награбленную добычу и освободить пленных. Вскоре после возвращения на Кипр Д. скончался. От его мощей стало проистекать миро.

Известен единственный список Жития Д. (ВНГ, N 495) в составе рукописи Sinait. gr. 789 (XII в.). Обширное предисловие, представляющее собой похвалу святому, содержит много «общих мест». По мнению первых издателей Жития Д., оно было написано местным кипр. автором вскоре после смерти святого (по А. Грегуару, до 925, согласно Делеэ, в сер. X в.). Х. М. Лопарёв относит этот памятник к более позднему времени, указывая на то, что автор Жития не знает исторических реалий (напр., нападение арабов на остров трактуется как разбойничий набег извне, а не как карательная экспедиция, что соответствовало бы статусу Кипра как совместного владения халифата и Византии (кондоминиум)). Лопарёв также считает маловероятным путешествие 80-летнего Д. в Багдад и то, что он мог разжалобить халифа. Этот исследователь относит данное Житие к числу «подложных» и сомневается в самом факте существования святого.

Л. Рюден видит в описываемых автором Жития событиях отражение похода на Кипр араб. военачальника Дамиана Тарсийского (911), предпринятого в ответ на нападение в 910 г. визант. адмирала Имерия на мусульман, живущих на о-ве Кипр, и на сир. крепости. По словам араб. писателя Масуди, в течение 4 месяцев арабы грабили остров и захватывали в плен греч. население. Спустя 2 года К-польский патриарх Николай I Мистик (901–907; 912–925) направил письмо халифу Мухтадиру, в к-ром обвинил его в разорении Кипра. Патриарх напоминает, что остров является общим владением

греков и арабов, и просит восстановить права киприотов. Хотя в этом письме не упоминается Д. и не говорится об освобождении пленных, по мнению Рюдена, Д. мог входить в состав посольства, направленного к араб. правителю патриархом Николаем I Мистиком, и сыграть значительную роль в освобождении пленников. Рюден считает возможным, что Житие Д. было написано до заключения мирного договора с арабами, в кон. 913 – нач. 914 г. В наст. время большинство исследователей относят Житие Д. к сер. Х в.

Древнейшее изображение Д., датированное XI в., находится в алтарной части ц. свт. Николая «тис Стегис» близ Какопетрии (Кипр). Визант. календари не содержат сведений о Д., известно только позднее добавление, сделанное на полях кодекса 1050 г. (Laurent. San Marco. 787) под 6 нояб.: «...память иже во святых отца нашего Димитриана чудотворца, епископа Кифрея» (SynCP. Col. 197). В рукописи Александрийской Патриаршей 6-ки Cod. 156 (XIV в.) содержится канон в честь Д., написанный гимнографом Самоной (Ταξιῆων, N 178). Д. упоминается в списке Хитрских епископов в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.). По крайней мере 4 церкви на о-ве Кипр носят имя Д., древнейшая из них построена в Италионе (на окраине совр. Дали) в 1317 г.

Ист.: BHG, N 495; ActaSS. Nov. T. 3. P. 298–308; Grégoire H. St. Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre) // BZ. 1907. Bd. 16. S. 217–237. Лит.: Grégoire H. St. Démétrianos. S. 204–216; Лопарев X. М. Греч. жития святых VIII–IX вв. Пр., 1914. Ч. 1. С. 368–370; Jenkins R. J. H. The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad // Annuaire de l'Inst. de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. Brux., 1949. T. 9. P. 275–401 (перезд.: idem. Studies in Byzantine History of the 9th and 10th Cent. L., 1970); Canard M. Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle // Bull. d'Études Orientales de l'Inst. français de Damas. 1949/1951. T. 13. P. 51–69 (перезд.: idem. Byzance et les musulmans du Proche Orient. L., 1973); Vasiliev A. A. Byzance et les Arabes. Brux., 1950. T. 2: La Dynastie Macédonienne (867–959). P. 43, 212–213; Garitte G. Démétrianos, évêque de Chytri // DHGE. T. 14. Col. 194–195; Στυλιανού Π. Ὁ ἅγιος Δημητριάδης Κυθρέας. Λευκωσία, 1973; Vesquet T. Demetrianus // BiblSS. Vol. 4. Col. 552; Ryden L. Cyprus at the Time of Condominium // «The Sweet Land of Cyprus» / Ed. A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides. Nicosia, 1993. P. 189–202; Mouriki D. The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decoration and Icon Paintings // Ibid. P. 237–277; Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 22; Stylianou J. and A. The Painted Churches of Cyprus. Nicosia, 1997². P. 55, 72, 425–426.

А. Н. Крюкова

ДИМИТРИАН, мч. (пам. кипр. 16 авг.). Житие Д., сохранившееся в 2 рукописях (Sinait. gr. 787 и Cod. 13 из мон-ря Св. Троицы на о-ве Андрос), до сих пор не опубликовано. Упоминается также в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе Аламанских мучеников как лицо, отличное от *Димитриана Тамасского* и *Димитриана*, еп. Хитрского (Leont. Makhair. § 32). Согласно этому источнику, от его мощей происходили многочисленные чудеса. Изображение Д. как мученика-воина (XVI в.) помещено среди росписей церкви, посвященной др. Димитриану, еп. Хитрскому, в Италионе (на окраине совр. Дали, Кипр). Ист.: BHG, N 2104; Leont. Makhair. Chronicle. T. 1. P. 30.

Лит.: Ehrhard. Überlieferung. T. 3. S. 491; Bertocchi P. Demetrianus // BiblSS. Vol. 4. Col. 550; Κληρίδης Ν. Εἶναι τρεῖς οἱ ἅγιοι Δημητριάδων ἐπὶ τὴν Κύπρον; // Κυπριακὰ Σπουδαί. 1963. T. 27. Σ. 137–151.

ДИМИТРИАН ТАМАССКИЙ [греч. Δημητριάδης Ταμασοῦ], свт. (пам. кипр. 27 янв., 25 июня), еп. Упоминается в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) в числе



Св. Димитриан, еп. Тамасский.
Икона. 1766 г. (ц. Пресв. Богородицы в Пере)

300 Аламанских мучеников, прибывших на Кипр в VII в. после араб. завоевания Св. земли. По сообщению хрониста, он подвизался вместе с др. епископом, Василием, в ок-

рестностях сел. Пера близ г. Тамас (Leont. Makhair. § 32). В Пере находятся руины визант. храма, посвященного этому святому. В том же селении в ц. Пресв. Богородицы хранится чтимая икона Д., написанная в 1766 г.

Ист.: Leont. Makhair. Chronicle. T. 1. P. 32. Лит.: Κληρίδης Ν. Εἶναι τρεῖς οἱ ἅγιοι Δημητριάδων ἐπὶ τὴν Κύπρον; // Κυπριακὰ Σπουδαί. 1963. T. 27. Σ. 137–151; Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 22; Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον. Πατερικὸν τῆς Νῆσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 54–55.

ДИМИТРИЕВ ПРИЛУЦКИЙ В ЧЕСТЬ ВСЕМЫЛОСТИВОГО СПАСА, ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧЕСТНЫХ ДРЕВ КРЕСТА ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Вологодской и Великоустюжской епархии), в г. Вологде (микрорайон Прилуки), на левом берегу р. Вологды. Название «Прилуцкий» получил от речной излучины — «луки», при к-рой расположен.

Основан прп. *Димитрием Прилуцким* во 2-й пол. XIV в., вероятно между 1378 и 1382 г. Впервые Д. м. упоминается в предисловии к «Уставу Святыя горы» (список ок. 1422 г.) печерского архим. *Досифея* при Псалтири толковья с дополнениями (ЯХМЗ. Инв. 15231; *Никольский*. Мат.-лы. С. 141–144) — в послании настоятелю мон-ря «святаго Спаса на Вологде в Прилуце». Сведения о начале и ранней истории Д. м. содержатся в Житии прп. Димитрия Прилуцкого, написанном в XV в. игум. Д. м. Макарием (сохр. более чем в 220 списках кон. XV–XIX в.).

Согласно Житию, покинув Переславль, прп. Димитрий вместе с учеником, иноком Пахомием, остановился в Авнежской вол., при слиянии рек Великая и Лежа построил ц. в честь Воскресения Христова (ныне с. Воскресенское Грязовецкого р-на Вологодской обл.). Однако через нек-рое время святой был изгнан местным населением, опасавшимся, что их земля и села впосл. могут стать монастырскими. Прп. Димитрий вместе с иноком Пахомием переселился в Вологду, где, по преданию, жил на окраине города, в доме мастера-кожевника. Узнав, что в окрестностях города нет ни одного общежительного мон-ря, прп. Димитрий нашел место для устройства новой обители «на Прилуце», в неск. верстах от города, на левом берегу р. Вологды. Местные жители —



рию, называет монастырь «своим» и упоминает гра-

*Димитриев Прилуцкий мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.
(ВГИАХМЗ)*

моты вел. кн. Василия II и вел. кнг. Марии Ярославны. Однако в XV —

некий «благонарочитый муж» Илия и его сосед Исидор, по прозвищу Выпряг, — предоставили преподобному поле для основания обители. Согласно Минейной редакции Жития прп. Димитрия, для устроения Д. м. они даже пренебрегли взошедшими на поле озимыми, повелев уничтожить «уже свершанные класы». На месте, которое благословил прп. Димитрий, был поставлен крест, в посл. находившийся в мон-ре (не сохр.). Вскоре при помощи жителей Вологды и окрестных селений была построена деревянная ц. в честь Всемилоственного Спаса. С левой стороны от алтаря в ней было устроено молитвенное место для игумена, по его просьбе огороженное досками. Согласно Минейной редакции Жития, строительству Д. м. содействовал вел. кн. Московский *Димитрий Иоаннович* Донской, приславший по просьбе прп. Димитрия «милостыню» для «монастырского строения». Кроме келий, трапезной, поварни имелось помещение, где принимали и кормили «странников», а также библиотека. В 2 верстах от монастыря на небольшом «селище» выращивался хлеб.

Прп. Димитрий первым в сев. обителях ввел в Д. м. общежительный устав. Перед кончиной он собрал братию, передал игуменство любимому ученику Пахомию. Согласно Минейной редакции Жития, святой завещал свое тело бросить в болото. После его кончины мон-рь наполнился благоуханием, прп. Димитрий был погребен в деревянной ц. Всемилоственного Спаса. С 1409 г. зафиксировано почитание прп. Димитрия в обители. Вскоре, согласно Житию, на Д. м. напали «вятчане», возможно союзники звенигородского кн. Василия Юрьевича Косога.

Сведения по ранней истории Д. м. отрывочны и скупы. С 1462 г. он находился на территории Вологодского удельного княжества. Сын вел. кн. *Василия II Васильевича*, кн. Андрей Васильевич Меньшой, в грамоте 1471/72 г., выданной игум. Мака-

рию, называет монастырь «своим» и упоминает гра-

1-й пол. XVI в. Д. м. не был связан с великокняжеским домом, из его членов лишь кн. Иван Борисович Рузский дал вклад в мон-рь 5 руб. (ДДГ. С. 352). Кн. Андрей Васильевич не завещал монастырю ничего, правда, грамотой 1474/75 г. заменил дань с вологодских владений монастыря оброком (5 р.). В XVI в. значение Д. м. в церковной жизни Вологодской епархии и Русского Севера возросло. Так, настоятелю Д. м. игум. Мисаилу (Панкратьеву; 1510–1538) «было поручено епископами великопермскими управление вологодским духовенством». По благословиению игум. Мисаила была возобновлена после разорения гробница преподобных *Григория и Кассиана* Авнежских и часовня над ней (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 97–98). В дек. 1528 г. Д. м. посетили вел. кн. *Василий III Иоаннович* и вел. кнг. *Елена Васильевна Глинская*, и «милостыню велию давал и потешение братии» (ПСРЛ. Т. 28. С. 161). В послании старцам Кириллова Белозерского монастыря царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный упоминал Д. м. в ряду авторитетных мон-рей, к-рые «благочестием стоят и неоскудны бывают». В 1533/34–1578/79 гг. он выдал Д. м. 16 жалованных и льготных грамот. Для поминовения в монастыре царь прислал «синодик опальных князей и бояр» (сохр. в составе монастырского синодика (список 1745 г.) в ОПИ ВГИАХМЗ). В июне 1542 г. митр. Московский св. *Макарий* прислал в Д. м. Уставную грамоту (подтверждена в марте 1564 митр. *Афанасием*, в 1567 еп. Пермским и Вологодским *Иоасафом*) о том, что игумен и клир 5 церквей в монастырских селах «не тянут никакие подати» (Сб. князя Хилкова. СПб., 1879. С. 2–3; *Макарий (Веретеников)*, архим. Жизнь и труды свт. Макария, митр. Московского и всея Руси. М., 2002. С. 361). Монастырские описи 1654 и 1656 гг. упоминают и «благословенную грамоту о церковном поставлении и цер-

ковной дани», данную в 1542/43 г. свт. Макарием Московским.

Возможно, Д. м. был первым близ Вологды мон-рем, вошедшим в Митрополичью область; видимо, с 1567 г. стал епархиальным. В XVI в. Д. м. был степенным, среди вологодских обителей занимал 2-е место после *Спaso-Каменного мон-ря*. В акте Собора 1580 г. о землевладении игумен Д. м. стоит 28-м среди настоятелей 35 крупных мон-рей; в Лествице патриарха *Иоасафа I* 1635–1637 гг. — 35-м среди 46 настоятелей главных мон-рей; по *Соборному уложению 1649 г.* — 37-м среди 49 настоятелей. В управление игуменов Д. м. перешли не позднее 1534–1544 гг. «монастырек» в честь Воскресения Господня, основанный прп. Димитрием на р. Великой в Авнежской вол., и не позднее 1551 г. — Глубокоозерская Преображенская пуст.

Д. м. пострадал в *Смутное время*. В «Росписи русского войска, посланного против самозванца» 1604 г. упомянуты «Спасского монастыря, что на Прилуке, 9 человек конных (да 6 лошадей, а за ними для береженья и корму 1 человек)» (*Станиславский А. Л.* Труды по истории Государева двора в России XVI–XVII вв. М., 2004. С. 406). На снаряжение армии М. В. Скопина-Шуйского в 1610 г. Д. м. передал 50 р., затем еще 300 р. и 60 серебряных сосудов. В период борьбы с интервентами в 1612 г. мон-рь кормил стрельцов и казаков, снаряжал отряды ратников в ополчение. В окт. 1612 г. Д. м. был разорен польско-литов. отрядами, в 1613/14 г. — отрядами сибир. царевича Араслана Алеевича с татарами и казаками, к-рые были посланы для охраны Вологды. 18 дек. 1619 г. в трапезной палате Д. м. погибло 200 чел., в т. ч. 59 монахов, были сожжены трапеза и службы, угнан монастырский скот. В день гибели братии в обители ежегодно совершались заупокойное богослужение и поминальная трапеза. Имена погибших были записаны в синодик. Однако историки ставят под сомнение это разорение и предполагают, что дважды описанное в летописи нападение на мон-рь 18 дек. относится к 1612, а не к 1619 г. В 1619 г. игум. Кирилл II (1613–1623) вместе с архиеп. Рязанским и Муромским *Иосифом*, кн. Д. М. *Пожарским* и окольным кн. Волконским встречал близ Можайска возвращавшегося из плена



митр. Филарета (Романова) (впосл. патриарх Московский).

В 1724 г. к Д. м. было приписано 5 обителей: *Григориев Пельшемский Лопотов мон-рь*, Заоникиева Владимирская, Белавинская Богоявленская, Арсениева-на-Масляне и Репная Спасская пустыни (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 771. Л. 23 об.), в 1726 г. — *Арсениев Комельский, вологодский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов, Печенгский в честь Преображения Господня мон-ри*, Рябинина Казанская и Александрова Коровина Троицкая пустыни. По штатам 1764 г., Д. м. был причислен ко 2-му классу; в степени вологодских монастырей Д. м. был 1-м, среди рус. 2-классных обителей — 20-м. Во время Отечественной войны 1812 г. ректор МДА архим. Симон и прот. московского Архангельского собора Алексей Шумилин привезли в Д. м. ценности Патриаршей ризницы, Троице-Сергиевой лавры, московских Чудова, Новоспасского, Знаменского, Новодевичьего, Покровского, Угreshского, Вознесенского монастырей и некоторых соборов столицы. Реликвии хранились в Спасском соборе. В 1824 г. Д. м. посетил имп. Александр I. По воспоминаниям прп. Пимена (Мясникова), состояние Д. м. в сер. XIX в. произвело «весьма грустное впечатление» и свидетельствовало о «...прошлом благоустройстве, благолепии и величии обители».

Храмы и другие строения. До 1-й трети XVI в. все постройки в мон-ре были деревянными. Летописный свод 1497 г. (ГИМ. Увар. № 592) и Вологодская летопись (ГИМ. Увар. № 591), написанные, вероятно, в Д. м., содержат сведения о частых пожарах в обители и монастырских вотчинах.

Каменное строительство началось в 30-х гг. XVI в. — возобновилась храмоздательная деятельность в тех мон-рях Белозерья, Вологды, Костромской десятины, которые посетил вел. кн. Василий III Иоаннович в 1528 г. Строительство осуществлялось, по мнению С. С. Подъяпольского, артелью ростовских мастеров, усвоивших приемы московской архитектуры нач. XVI в. Особенно noteworthy созданных ими построек является сочетание в архитектуре форм московского и местного зодчества XV в., а также ренессансных мотивов, появившихся в рус. архитектуре в кон. XV — нач. XVI в. В это время возводятся Благовещенская ц.



Собор в честь Всемилоостивого Спаса. Фотография. Нач. XX в. (ВИАХМЗ)

(1530–1534) в *Ферапонтовом в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*, Архангельский и Предтеченский храмы (1531–1534) в Кирилловом Белозерском мон-ре, Успенский храм с трапезной (заложена в 1536–1538) и ц. прп. Павла Обнорского (1546) в *Павловом Обнорском мон-ре*, собор Воскресения Христова (1544) в *Горицком в честь Воскресения Господня мон-ре*.

Архитектурный ансамбль Д. м. сохранился полностью. Собор в честь Всемилоостивого Спаса был возведен в 1537–1542 гг. на месте деревянной церкви. Для завершения строительства по жалованной грамоте 1541 г. царя Иоанна IV Васильевича монастырские вотчины на 5 лет были освобождены от всех податей. Собор 5-главный, 4-столпный, с 3 полуциркульными апсидами, на высоком подклете. Имеет подпружные арки,



Интерьер ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого. Фотография. 2004 г.

слитые со сводами рукавов подкупольного креста, снаружи переход к барабанам со шлемовидными главами оформлен 2 рядами закомар слегка килевидных очертаний. Благодаря такому расположению закомар, а также тому, что центральная глава

значительно выше боковых, композиция обретает выразительную устремленность вверх. Каждая из стен разделена широкими лопатками на 3 прясла. Архитектурный декор отличается скупостью, широкий орнаментальный пояс расположен под карнизами барабанов, пояс полуциркульных нишек украшает апсиды. С постройками ростовских мастеров в Кирилловом Белозерском мон-ре собор Всемилоостивого Спаса сближают элементы архитектурного орнамента из кирпича (килевидные арочки, прямоугольные нишки и бегунец, балясины), детали порталов, профилировка цоколя. В кон. XVI в. собор был покрыт белым железом; по описи 1623 г., у большой главы яблоко было золочено. Собор окружают с 3 сторон 2-этажные галереи, перестроенные в сер. XVII в. в закрытые паперты. Тогда же были сооружены крыльцо и ризничная палатка с северо-востока, имевшая отдельный вход из алтаря, перестроенные в 50–60-х гг. XVIII в.

В боковых апсидах на верхнем этаже собора располагались приделы во имя прп. Димитрия Прилуцкого (юж.) и ап. Иоанна Богослова (сев.). Димитриевский престол к 1642 г. был перенесен в подклет, а на его место ок. 1655 г. перемещен престол ап. Иоанна Богослова, в 1782 г. переименованный в Преображенский. В 1776 г. в соборе сделаны хоры. Пожар 17 сент. 1811 г. уничтожил все убранство и повредил главы. В 1813–1815 гг. при возобновлении храма крестьянин с. Заозерья Углицкого у. Ярославской губ. С. И. Стрелков изготовил новый резной иконостас. 3 июня 1817 г. собор был освящен еп. Вологодским *Онисифором (Боровиком)*. К 1842 г. был настлан чугунный пол, устроены 4-скатное

покрытие кровли и кувшинообразная форма глав. В 1856 г. московский живописец Т. Ф. Волков

выполнил роспись на стенах, сводах и в центральном куполе (иконостас и роспись не сохр.).

9 окт. 1642 г. еп. Вологодский и Великопермский Варлаам в подклети Спасского собора освятил ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого. Вероят-





но, в нач. XVIII в. главный престол церкви был освящен во имя преподобных Димитрия и Игнатия Прилуцких; устроены престолы в отделениях алтаря и папертях: в южных — во имя прп. Сергия Радонежского (возможно, в кон. XVII в.) и в честь Сретения Господня (в 1786), в северных — Богоявления (в 1788) и Успения св. Анны (в 1831). К 1886 г. все храмы в нижнем этаже были обновлены и украшены на средства московского купца Н. В. Немирова-Колодкина.

Согласно «Описным книгам» 1637 и 1654 гг., на зап. паперти собора имелись стенные росписи с изображениями из Апокалипсиса и горы Св. Афон; около церковных дверей — справа, слева и вверху — были помещены изображения Пресв. Богородицы, арх. Михаила, святителей Московских Ионы, Филиппа, прп. Димитрия Прилуцкого, Господа Вседержителя, Еммануила, апостолов Петра и Павла, Креста Господня. В юж. паперти располагался престол во имя святых Платона и Романа (с 1779), в северной — во имя св. блгв. кн. Александра Невского (с 1799).

Одновременно с собором у сев.-зап. угла галереи была построена столпообразная каменная ц. «под колоколь» во имя святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова. В нач. XVIII в. верхняя часть ее была разобрана, в то время как подклет и первый ярус, встроенные в сер. XVII в. в крытую паперть, сохранились. Между 1644 и 1656 гг. рядом с ней была построена еще одна колокольня с подклетом, ц. во имя св. Алексия, человека Божия. В нач. 20-х гг. XVIII в. ее первоначальное шатровое завершение было перестроено и заменено восьмериком с луковичной главкой.

К юго-западу от Спасского собора расположен трапезный комплекс: в 1542–1544 гг. построена одностолпная трапезная палата, в 1545 г. — теплая ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. Храм не имеет апсиды, завершен 3 ярусами килевидных кокошников и барабаном с луковичной главкой. Верхние ярусы кокошников не связаны с конструкцией сводов. Широкие орнаментальные пояса, состоящие из кирпичного поребрика, балясин и прямоугольных ниш-впадин, располагаются под кокошниками, между лопатками, в верхней части барабана. Характерными профилирован-



под рук. «церковного каменного дела мастера Тимофея». Церковь, освя-

Собор в честь Всемилостивого Спаса и Введенская ц. Фотография. Кон. XIX в. (ВГИАХМЗ)

щенная в 1590 г. архиеп. Вологодским и Великопермским *Ионой (Думным)*, имеет необычную

2-столпную конструкцию, обусловленную, по мнению А. Л. Баталова, редуцией «4-столпного прототипа — ц. Иоанна Лествичника над св. воротами Кирилло-Белозерского монастыря» (Баталов. 1996. С. 120). Храм завершен 2 ярусами килевидных кокошников, барабаном со шлемовидной главкой, орнаментальные пояса повторяют мотивы архитектуры собора Всемилостивого Спаса. В сер. XVII в. над св. вратами на сев. и юж. фасадах имелись стенные росписи (не сохр.). После пожара в 1815 г. церковь была пересвящена в честь Вознесения Господня. В 1852–1853 гг. выполнена роспись внутри св. врат. К 1684 г. при ц. вмч. Феодора Стратилата имелась каменная часовня с колесными часами и 9 колоколами, в 1729–1730 гг. перестроенная в одноярусную колокольню с шатровым завершением.

Введенский храм соединен со Спасским собором каменным 2-ярусным закрытым переходом. Вскоре после возведения Введенской ц. была построена келарская палата, ок. 1675 г. — т. н. Белая палата, к 1717 г. сводчатые помещения палаты были переделаны каменщиками подмонастырского с. Коровничьего (с конца XIX в. Прилуки) под настоятельские кельи, в 1766 г. сделано каменное крыльцо.

С сев. стороны от Спасского собора находятся св. врата с надвратной ц. во имя вмч. Феодора Стратилата и папертью, построенные в 1588 г.

2-столпную конструкцию, обусловленную, по мнению А. Л. Баталова, редуцией «4-столпного прототипа — ц. Иоанна Лествичника над св. воротами Кирилло-Белозерского монастыря» (Баталов. 1996. С. 120). Храм завершен 2 ярусами килевидных кокошников, барабаном со шлемовидной главкой, орнаментальные пояса повторяют мотивы архитектуры собора Всемилостивого Спаса. В сер. XVII в. над св. вратами на сев. и юж. фасадах имелись стенные росписи (не сохр.). После пожара в 1815 г. церковь была пересвящена в честь Вознесения Господня. В 1852–1853 гг. выполнена роспись внутри св. врат. К 1684 г. при ц. вмч. Феодора Стратилата имелась каменная часовня с колесными часами и 9 колоколами, в 1729–1730 гг. перестроенная в одноярусную колокольню с шатровым завершением.

В 1830 г. к востоку от Введенской ц. на монастырском кладбище была построена ц.-усыпальница во имя вмч. Екатерины в стиле классицизма. В интерьере частично сохранилась живопись 1-й пол. XIX в., выполненная прилуцкими живописцами. Близ нее похоронен поэт К. Н. Батюшков.

Согласно переписным книгам, в XVII в. в Д. м. велось оживленное каменное строительство жилых и хозяйственных зданий, продолжавшееся до 30-х гг. XVIII в. К северу от

собора к 1654 г. имелись 4 одноэтажные каменные кельи, построенные яро-



Некрополь Димитриева Прилуцкого мон-ря. Фотография. 80-е гг. XIX в. (ГИМ)

славскими каменщиками И. Сергеевым и Т. Ивановым, 2 двухэтажные казенные кельи, каменная





больничная церковь, кельи для архиеп. Вологодского Симона. В 1712–1737 гг. и 1800-х гг. эти здания были перестроены в 2-этажный братско-настоятельский корпус. В его вост. части находилась больничная ц. во имя Трех святителей (1721), перестроенная и освященная в 1846 г. во имя Всех святых. Здание братских погребов с сушилом было перестроено в 1718 г. в зимние настоятельские кельи, а в 1893 г. превращено в монастырскую гостиницу.

До 1645–1646 гг. ограда и башни были деревянными, за исключением св. врат и части сев. стены с башней. К 1656 г. при участии ярославских мастеров построены каменная стена длиной ок. 950 м и 4 башни. Вдоль зап. стены в XIX в. был устроен сад с большим прудом. К 1918 г. за стенами Д. м. находились каменные часовня при соединении дорог на Архангельск и Кириллов (1734), 2-этажный дом для богомольцев напротив



св. врат (1746), деревянные хозяйственные постройки. В 1954–1990 гг. архитектурный ансамбль каменных храмов и строений мон-ря восстановлен; архитекторы — Г. П. Белов, А. А. Асафов (НПО «Союзреставрация»).

В 60-х гг. XX в. в Д. м. была перевезена деревянная шатровая крестообразная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы из Александро-Куштского мон-ря (сер. XVI в.).

Святые. В ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого в подклети Спасского собора под спудом почивают мощи преподобных Димитрия Прилуцкого, *Игнатия Прилуцкого* (блгв. кн. Иоанна Андреевича Угличского) и св. блгв. кн. *Димитрия Андреевича* Угличского. Согласно «Описной книге» 1623 г., над мощами прп. Димитрия была установлена деревян-

ная рака, обитая тканью, к 1675 г. обложенная серебряной позолоченной басмой. В 1882 г. над гробницами преподобных Димитрия и Игнатия устроены медные литые сени. В 1896 г. над местом погребения кн. Димитрия Андреевича была устроена новая деревянная гробница с живописным изображением князя.

В Д. м. также хранились предметы, к-рые предание связывало с прп. Димитрием: «...деревянный осмиконечный крест, сделанный им собственноручно и водруженный при избрании им места для Спасо-Прилуцкой обители... фелонь шелковой атласной материи, синяя с красными цветами; оплечье красноватого бархата — дар вел. князя Димитрия Донского; черный деревянный костыль с железным наконечником, обвитый красным бархатом и золотым кружевом; деревянные четки с перламутровыми вставками» (*Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. С. 133–134). На нижнем этаже собора слева, близ алтаря, находилась «палатка», отмечающая место в храме моленной кельи прп. Димитрия. К 2007 г. ря-

*Рака над мощами
прп. Димитрия Прилуцкого.
Фотография. 2004 г.*

дом с гробницей прп. Димитрия находится копия 1996 г. особо почитаемой чудотворной иконы прп. Димитрия Прилуцкого с Житием работы Дио-

нисия (подлинник в ВГИАХМЗ), часть вериг и игуменский посох прп. Димитрия, а также вериги прп. Игнатия Вологодского.

Напротив гробницы прп. Димитрия в XIX в. располагался киот с иконой Божией Матери «Страстная» (XVII в.; ВГИАХМЗ), к-рая в описях мон-ря ошибочно называлась келейной иконой основателя. Наиболее ранней из сохранившихся икон является каменная икона Божией Матери «Троеручица» (нач. XV в.; ВГИАХМЗ). В Д. м. почитались иконы Божией Матери «Корсунская», «Казанская» (XVII в.; ВГИАХМЗ) и «Скоропослушница» с частицами мощей, привезенная 17 янв. 1910 г. из афонского мон-ря вмч. Пантелеимона. К 2007 г. в Димитриевской ц. находится др. икона «Скоропослушница» — работы афонских иконопис-

цев 1889 г., перед которой каждую пятницу братия совершает молебен.

В Димитриевской ц. хранился т. н. Киликиевский крест (1-я треть XVI в., резьба по кости; в настоящее время в ВГИАХМЗ), к-рый игум. Арсений носил в 1552 г. в Москву для моления перед Казанским походом Иоанна IV Васильевича. Среди церковной утвари Д. м. высокохудожественным уровнем исполнения отличаются литургические сосуды, водосвятная чаша работы нижегородских серебряников — вклад Нижегородского митр. Филарета († 1694) (потир и чаша находятся в ВГИАХМЗ). Из убранства гробниц сохранились покровы, выполненные в московских мастерских: 1-й трети XVI в. и два (на раки преподобных Димитрия и Игнатия Прилуцких) сер. XVII в. — вклад боярина И. Д. Милославского (ВГИАХМЗ). Замечательными произведениями церковного лицевого шитья являются пелена «Свт. Николай Можайский» 60-х гг. XVI в., вероятно, работы мастерской Евфросинии Старицкой, литургические покровы 60-х гг. XVII в. из сольвыгодских строгановских мастерских (ВГИАХМЗ).

В Д. м. отмечался 3 июня праздник Сретения чудотворной иконы прп. Димитрия Прилуцкого. Установление праздника связано с присылкой в 1503 г. вел. кн. Иоанном III в Вологду и с принесением в мон-рь образа прп. Димитрия в память о помощи святого рус. войскам и о явлении святого вел. князю во время похода на Казань 1487 г. Чудотворный образ встречали горожане во главе с Вологодским и Великопермским еп. Никоном (икона, присланная в Вологду, не сохр.). В Д. м. почиталась икона прп. Димитрия с Житием работы Дионисия Московского кон. XV — нач. XVI в., которую считали даром вел. кн. Иоанна III (ныне в ВГИАХМЗ). В память об этом событии ежегодно устраивался крестный ход из города в мон-рь, где правящий архиерей с настоятелем обители и клириками епархии служил литургию; затем совершался молебен прп. Димитрию, и крестный ход возвращался в Вологду. Празднование продолжалось 3 дня. Почитаемую икону преподобных Димитрия и Игнатия Прилуцких, по сообщению еп. Вологодского Израиля (Никулицкого), «издревле» носили крестными ходами по соседним с монастырем селениям «по особенной просимости жителей вслед-





Постная 1-й четв. XV в. (РГАДА. Ф. 181. № 760), 2 сб. «Маргарит», пере-

*Крестный ход
в Димитриевом Прилуцком
мон-ре 3 июня 1902 г.
Фотография.
(ВГИАХМЗ)*

писанные иноком Миною в 1549 г. и диаконом Луккой в 1567 г. (РГАДА).

ствие данного ими обета в особо назначенные ими самими дни».

Библиотека с «утешительными для души обычными книгами», существовавшая в Д. м. уже при жизни прп. Димитрия, к кон. XVI в. насчитывала более 200 книг. В 80-х гг. XVI в. книгохранитель мон. Арсений Высокий составил «Указец» «слов» и Житий святых, читаемых ежедневно в храме и за трапезой. Он представляет интерес как один из ранних библиографических трудов в Др. Руси; содержит сведения о формате, переплете, вкладчике или владельце рукописей. Среди них описан сб. Житий святых 1515 г., принадлежавший блгв. кн. Димитрию Андреевичу Угличскому (БАН. 17.14.12). В 20-х гг. XVII в. 6-ка насчитывала 169 томов; в выборку из «отвода» 1632/33 г., включенную в «Опись книгам, в степенных монастырях находившимся» (1653), попало 57 томов из 6-ки мон-ря (*Ундольский В. М.* Опись книгам, в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII в. // ЧОИДР. 1848. Кн. 6. № 1461–1517); в 50-х гг. XVII в. число книг выросло до 497, преимущественно за счет изданий московского *Печатного двора*. По данным «Описной книги» 1675 г., среди 180 рукописей находилось 4 пергаменных сборника. М. П. *Погодин*, разбиравший в авг. 1841 г. монастырские древности, нашел пергаменный рукописный сборник, содержащий Житие святых Бориса и Глеба, «прекрасный древний список жития Феодосия и прочих Печерских угодников». По каталогу 1913 г. в 6-ке значилось 805 книг, в т. ч. 45 рукописных. Рукописные и старопечатные книги монастырской 6-ки находятся в собраниях РГАДА, РГБ, ГИМ, РГИА, РНБ, ОПИ ВГИАХМЗ. Из пергаменных рукописей сохранились: древнейший полный комплект Пролога нач. XV в. (РНБ. Собр. СПбДА. А1. 264. Т. 1–2), Триодь

Игум. Макарий (50–70-е гг. XV в.) составил Житие прп. Димитрия Прилуцкого и службу ему (ранний список 1494 г.— в РНБ), иннок Лонгин — Житие прп. Игнатия Прилуцкого (ранний список XVI в.— в ОР РГБ. Ф. 37. № 37). В 1728 г. иером. Серафимом (Капустиним) была «писана уставом» служба преподобным Димитрию и Игнатию Прилуцким (местонахождение неизв.).

Архив Д. м. во 2-й пол. XIX в. поступил на антикварный рынок, в результате чего сохранился в крайне раздробленном состоянии. Документы кон. XV — 1-й трети XX в. к 2007 г. находятся в РГАДА (Ф. 196, 237, 281, 1429), РГБ (Ф. 711), ОПИ ГИМ (Ф. 61, 226, 440), АрхСПбИИ РАН (Ф. 271), ОР РНБ (Собр. ОЛДП), ГАВО (Ф. 496, 512, 1260) и др. собраниях.

Настоятели и братия. Со времени основания Д. м. управляли игумены, с 1651 г.— архимандриты. Впервые игумен Д. м. упоминается в купчей грамоте 20-х гг. XV в. На Соборе 1589 г. об учреждении Патриаршества присутствовал игум. Галактион (Яковлев). Игум. Гурий в 1598 г. подписал соборную грамоту об избрании на царство *Бориса Феодоровича Годунова*, игум. Кирилл в 1613 г. подписал утвержденную грамоту на царство Михаила Феодоровича Романова. В 1652 г. архим. Серапион (Казанец) был послан сопровождать Новгородского митр. Никона в Соловецкий мон-рь и участвовал в перенесении мощей свт. Филиппа, митр. Московского, из Соловецкого мон-ря в Москву.

До 1740 г. настоятели Д. м. были 12-ми в списке настоятелей степенных мон-рей, с 1727 г. имели право «при священнослужении полицу и набедренник надевать и сулок держать и служить на ковре», совершать праздничные богослужения в кафедральном соборе при отсутствии правящего архиерея, а также были бла-

гочинными мон-рей центрального благочиния. В 1805–1867 гг. в Д. м. настоятельствовали ректоры Вологодской ДС, в 1867–1876 гг.— епископы Тотемские, vikарии Вологодской епархии. В 1908 г. мон-рем временно управлял буд. архиеп. смчч. *Антоний (Быстров)*. Последние архимандриты Неофит (Следников; вполн. епископ Измайльский) и Нифонт (Курсин) были участниками Всероссийских монашеских съездов 1909 и 1917 гг.

Согласно Житию, при прп. Димитрии братия была многочисленной. Первые насельники собрались «отовсюду», в т. ч. из переславского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря. Насельники Д. м. упоминаются в письме архимандрита нижегородского Печерского мон-ря (кон. XIV в.) священноиноку Пахомию. В 1522 г. в Д. м. принял постриг прп. Игнатий Вологодский (кн. Иоанн Андреевич Угличский), при игум. Афанасии (1539–1546) — прп. *Феодосий Тотемский*. В Д. м. на покое жили митр. Сарский и Подонский *Иона (Архангельский)*, архиеп. Вологодский и Белозерский *Симон*, погребены на монастырском кладбище. В 1654 г. в Д. м. проживали архимандрит, келарь, казначей, 6 иеромонахов, 2 иеродиакона, 2 диакона, 31 «старец»-монах; монахи жили также в монастырских селах и на соляных промыслах. В 1675 г. было 50 насельников (архимандрит, келарь, казначей, 3 иеромонаха, 2 иеродиакона, 42 монаха), в 1693 г.— 66 насельников, в т. ч. «конюшенный», «житный», «хлебодар», «больничный», «поваренный», «воротный». В период реформ Петра I кроме братии в монастыре проживало до 20 отставных солдат. В 1727 г. в Д. м. было 65 насельников. В течение 1-й пол. XVIII в. братия сократилась: с 52 чел. в 1735 г. до 37 в 1738 г. С 1764 г. Д. м. полагалось по штату до 17 монахов. В XIX–XX вв. в Д. м. подвизались 10–12 монашествующих, до 20 чел. послушников и «служителей», в 1895 г. было 9 насельников (архимандрит, 6 иеромонахов, иеродиакон, монах). По данным «Ведомости о средствах содержания Спасо-Прилуцкого монастыря» 1918 г., в нем проживало 15 насельников (архим. Нифонт (Курсин), 3 иеромонаха, 3 иеродиакона, 4 послушника и 4 послушника на испытании).

Земельные владения и материальное обеспечение. Уже при прп.



Настоятель
Димитриева Прилуцкого мон-ря
архиеп. Анатолий (Смирнов)
у могилы К. Н. Батюшкова.
Фотография. Нач. XX в. (ВГИАХМЗ)

Димитрии мон-рь владел земельными угодьями. В Житии упоминается монастырское поле в 2 верстах от обители, где монастырские работники (вероятно, нанятые мон-рем «делатели») выращивали хлеб. Владения Д. м. формировались за счет приобретений и вкладов, о чем свидетельствуют самые ранние грамоты на землю — купчая 20-х — нач. 50-х гг. XV в. на пустошь Сивцевскую в Оларевской слободке и грамота 1449 г. Демида Васильева на пустошь Кубцовскую в Городском стане (Рыков. Новые акты. С. 95–96, 105; АСЭИ. Т. 3. № 274). По данным окладной книги 1598 г., монастырскую вотчину составляли 6 сел и 61 деревня с 255 дворами. К нач. XVII в. владения Д. м. располагались в 9 волостях Вологодского, Тотемского уездов, а также в Радонежской вол. Московского у. (с. Яуртово). Поступления в мон-рь ржи, овса, пшеницы и ячменя вместе с остатками минувшего года в 1650/51 г. составили более 3700 пудов. К 1764 г. за монастырем числилось 9 сел, 4 сельца и 88 деревень — всего 632 двора с 2819 жителями муж. пола.

Наряду с землями с 1-й пол. XV в. Д. м. владел и промысловыми угодьями. В 1471/72 г. кн. Андрей Васильевич Вологодский дал подтвердительную жалованную грамоту на монастырские рыбные ловли, сменные покосы, лесные угодья на р. Сухоне в Комельской вол., на реке и озере Лоста в Лоскомской вол. и на приобретенные ранее деревни.

В XVI–XVII вв. вел. князья и цари кроме пожалований земли предоставляли мон-рю различные льготы, к-рые способствовали развитию хозяйства. Большую роль в хозяйстве играли и соляные промыслы. По грамоте 1573/74 г. царя Иоанна IV Д. м. получил право на беспошлинную торговлю солью в Москве, Вологде, Коломне и др. городах, которая в XVII в. составляла самую крупную часть его денежного дохода. Той же грамотой обители разрешалось беспошлинно приобретать 14 тыс. пудов соли в Холмогорах, беспошлинно перевозить и продавать соль в Вологде, а на вырученные средства приобретать запасы для мон-ря. Д. м. купил варницы в Тотме, Соли Вычегодской и на р. Уне. В 1568 г. царь Иоанн IV заменил оброком дани с монастырского подворья и варниц в Соли Вычегодской; с этого времени Д. м. мог торговать и собственной солью. Грамотой царя Феодора Иоанновича 1589 г. Д. м. освобожден от всех пошлин при продаже в Холмогорах 8 тыс. пудов соли, а грамотой 1596 г. — при продаже 14 тыс. своей соли в Холмогорах и на Двине. В 1661/62 г. в монастырскую казну поступило 17 565 р., из них 14 071 р. от продажи соли. В XVI–XVII вв. Д. м. имел подворья в Москве, Вологде, Холмогорах.

В 1764–1918 гг. братия получала казенное содержание, соответствующее 2-му классу мон-ря, — 1250 р. В XIX — нач. XX в. денежные доходы мон-ря (проценты банковского капитала, продажа свечей, вклады, кружечные сборы) составляли от 6 до 14 тыс. р. в год. Мон-рь владел 190 дес. 2130 саж. земли, занятой огородами, садами и сенокосом близ него, а также лесным участком и рыбной ловлей, к-рые сдавал в аренду.

Согласно «Ведомости о средствах содержания Спасо-Прилуцкого монастыря» 1912 г., кроме штатной суммы Д. м. имел церковных и кружечных доходов 4514 р. 40 к., по



арендным статьям — 3005 р. 59 к., от крестных ходов — 330 р. 85 к., благотворительных пожертвований — 1803 р. 85 к., — всего 9579 р., проценты от банковских капиталов — 1424 р.

1918–1990 гг. В 1918 г. по инициативе архим. Нифонта (Курсина) при Д. м. была организована церковная община из 795 окрестных жителей. В Спасском соборе Д. м. и часовне в с. Прилуки совершались богослужения, но в гостинице уже размещался склад имущества колонии малолетних преступников; в странноприимном доме была оборудована казарма для красноармейцев. В 1919–1923 гг. церковные ценности Д. м. были изъяты в Госфонд (самое большое количество серебра, только за один день более 2 пудов). В мае 1924 г. было принято решение о выселении братии в 2-недельный срок. Начавшееся закрытие мон-ря вызвало протест прихожан, некоторые были арестованы и заключены в тюрьму. В авг. 1924 г. постановлением Вологодского губ. исполкома Д. м. был закрыт, договор с церковной общиной расторгнут, храмы опечатаны. В 1925–1926 гг. иконы и церковное имущество вместе с ключами от Спасского собора были переданы Вологодскому музею. Жилые помещения, хозяйственные здания занял инвалидный дом. Во Введенской ц. после разборки купола оборудовали кино клуб и разыгрывали спектакли. С февр. 1930 до нач. 1931 г. в помещениях Д. м. размещался пересыльный пункт для «спецпереселенцев» с Украины и из Белоруссии, затем — интернат для беспризорных детей. В 40–70-х гг. в зданиях монастыря располагались склады Минобороны, с 1979 г. — филиал Вологодского областного краеведческого музея.

1990–2007 гг. 29 авг. 1990 г. Вологодской епархии РПЦ были переданы кладовая палата и надвратная Вознесенская ц. с колокольней, в к-рой игум. Никитой (Третьяковым) совершались богослужения. Решением Свящ. Синода РПЦ от

Димитриев Прилуцкий мон-рь.
Фотография. Кон. XX в.

29 янв. 1991 г. Д. м. был возобновлен. 24 февр. 1992 г., в день памяти прп. Димитрия Прилуц-



кого, РПЦ был возвращен весь комплекс монастыря.

Наместниками обители были: в 1991–1993 гг. — иером. Ефрем (Виноградов), в 1994–1996 гг. — иером. Галактион (Канторов), с 31 янв. 1996 г. — игум. Дионисий (Воздвиженский). В авг. 1992 г. Д. м. посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и возглавил торжество в честь 600-летия преставления прп. Димитрия Прилуцкого. 13–14 авг., на престольный праздник Всемилоственного Спаса, Патриарх совершил всенощное бдение и литургию в нижнем храме Спасского собора, крестный ход и молебен с водосвятием на р. Вологде.

К 2007 г. в Д. м. отремонтированы и освящены Спасский собор, храм прп. Димитрия Прилуцкого с приделью прп. Сергия Радонежского, Вознесенская ц. Богослужения совершаются ежедневно. В 2007 г. в Д. м. проживали 15 насельников (игумен, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 3 монаха, 5 послушников). Д. м. имеет подворья при ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде и при ц. Покрова Пресв. Богородицы в дер. Покровское Сокольского р-на. В мон-ре располагается ставленническое отделение Вологодского правосл. духовного училища. Ежегодно здесь проходят образовательные научно-практические Димитриевские чтения.

Арх.: РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 118; ГАВО. Ф. 53. Д. 113; Ф. 496. Д. 771, 1261, 1682, 6803, 16480; Ф. 512. Д. 40, 44, 206, 351, 986, 1177, 1319, 1327, 1352; ВГИАХМЗ. Ф. 3. № 1; АрхСПбИИ РАН. Ф. 271. Оп. 2. № 271.

Ист.: Мат-лы для истории Русской Церкви. Х., 1863. Т. 2. С. 51–77; *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. письменности. СПб., 1907. С. 141–144. № 19; ПСРЛ. Т. 18. С. 163; Т. 37. С. 175, 181, 185; ААЭ. 1836. Т. 3. С. 17–19; *Шляткин И. А.* Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого мон-ря Арсения Высокого 1584 г. СПб., 1914; АСЭИ. 1964. Т. 3; *Рыков Ю. Д.* Новые акты Спасо-Прилуцкого мон-ря XV в. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1982. Вып. 43. С. 1–4, 95–98, 105; *Украинская Т. Н.* Житие Димитрия Прилуцкого — памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома: Мат-лы и иссл. Л., 1990. С. 25–53; Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшеского: Тексты и словоказ. СПб., 2003. С. 80–83; *Черкасова М. С.* Вотчинные архивы вологодских мон-рей и церквей XV — нач. XVII вв. С. 1–5, 8, 13, 17–23, 31–35, 38, 41–42, 60, 70 (в печати).

Лит.: *Пшмен (Мясников), архим.* Воспоминания. М., 1877. С. 364; *Суворов Н. И.* Церковь прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде. Вологда, 1884. С. 1–2; *Савватов П. И., Суворовы Н. И. и И. Н.* Описание вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря. Вологда, 1914; *Прокофьева Л. С.* Вотчинное хозяйство в XVII в.:

По мат-лам Спасо-Прилуцкого мон-ря. М.; Л., 1959. С. 9–10; *Бочаров Г. Н., Выголов В. П.* Вологда. Кириллов, Ферапонтово, Белозерск. М., 1969². С. 101–126; *Вздорнов Г. И.* Вологда. Л., 1978. С. 112–120; *он же.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная кн. Сев.-Вост. Руси XII — нач. XV в. М., 1980. С. 124; *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Ист.-геогр. иссл. по мат-лам мон-рей. Л., 1985. С. 173, 180, 191; *Рыбаков А. А.* Художественные памятники Вологды XIII — нач. XX в. Л., 1989. С. 305–306, 309; *он же.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII в.: [Альбом]. М., 1995. С. 112–114; *Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество кон. XVI в. М., 1996. С. 120–121, 150; *Григорьев Д. А.* Тотемские соляные промыслы // Тотыма: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 97; *Жучкова И. Л.* Мат-лы Спасо-Прилуцкого мон-ря в фондах РГАДА (обзор) // Вологда: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 634–643; *Анишина А. П.* Спасо-Прилуцкий Димитриев мон-рь // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. СПб., 2005. С. 41–58; *Подьяпольский С. С.* Историко-архитектурные исследования. М., 2006. С. 177–192.

А. П. Анишина

ДИМИТРИЕВСКАЯ (Димитриевская) **РОДИТЕЛЬСКАЯ СУББОТА**, суббота перед днем памяти вмч. Димитрия Солунского (26 окт. ст. ст.), когда совершается поминание усопших, несмотря на то что в богослужбном уставе этот день не отмечается как заупокойный. С Д. р. с. связаны нек-рые народные традиции, вероятно уходящие корнями в дохрист. прошлое.

Осеннее поминание усопших у неславянских народов. У древних кельтов одним из главных праздников года был Самайн (Samhain) — праздник окончания теплого времени года. В этот день, согласно верованиям кельтов, исчезали обычные преграды между миром смертных и потусторонним миром, так что люди могли побывать в загробном мире, а души — приходить на землю и даже вмешиваться в дела смертных. С этим днем связывались нек-рые важные события в кельт. мифологии и истории. Представление об особой близости к обитателям потустороннего мира стало основой для совмещения Самайна с поминанием усопших (см., напр.: *Широкова.* 2004). Такие обычаи известны и у др. народов Евразии. Так, у чувашей октябрь (юпа) считается месяцем особенного поминания усопших предков, временем проведения «юпа ирттерни», т. е. поминок (см.: *Магницкий.* 1881; *Денисов.* 1959).

В VIII в. в Риме, а с IX в. повсеместно на Западе 1 нояб. стало праздноваться как день Всех святых. В 994–1048 гг. аббат Клунийского мон-ря

св. Одило закрепил за 2 нояб. поминание всех усопших верных; эта традиция получила широкое распространение в лат. Церкви. Мн. исследователи видят в установлении этих памятей попытку воцерковить языческие традиции европ. народов.

Д. р. с. в славянских странах. В рус. рукописях Д. р. с. упоминается редко, не отмечается в переводных литургических книгах (Типиконах, Минеях) и лишь изредка указывается в оригинальных рус. памятниках — соборных Чиновниках и монастырских Обиходниках, отражающих не описанные в Типиконе особенности реальной богослужбной практики древнерус. кафедральных храмов и мон-рей (см.: *Голубинский.* 1909. Ч. 1. Примеч. 64).

Одно из первых упоминаний Д. р. с. как дня поминания всех усопших содержится в сборнике новгородского происхождения XV в. (см.: *Мелетий, архим.* Историческое описание ставропигиального Соловецкого монастыря. М., 1881. С. 7. № 10), но традиция поминания в этот день, вероятно, значительно древнее.

В монастырских Обиходниках Д. р. с. является днем поминания усопшей братии. Так, столовый Обиходник Троицкой лавры 1-й пол. XVI в. предписывает предлагать «корм монастырской по всей братии в обители сей преставльшихся, а кормят в субботу в Димитриевскую» (*Леонид (Кавелин).* 1890. Гл. 5), в Уставе Волоколамского мон-ря того же времени сказано, что «в субботу Дмитровскую по преподобном отце нашем начальнице святых обители сея игумене Иосифе и по всей братии» (РГБ. Вол. № 681. Л. 16 об.). Д. р. с. также упоминается в указе о трапезе Тихвинского мон-ря, написанном в 1590 г. (ДАИ. Т. 1. С. 222. № 135), в Обиходнике Свято-Троицкой лавры 1645 г. (РГБ. Троиц. № 249) и в сводном Уставе Свято-Троицкого и Кириллова Белозерского монастырей нач. XVII в. (ГИМ. Син. № 534; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 380).

Вне мон-рей Д. р. с. воспринимали как день заупокойной молитвы обо всех усопших верных. Царь Иоанн IV Грозный повелел в Д. р. с. «петь панихиды и служить обедни по всем церквам и общую милостыню давать, и кормы ставить» (*Коринфский.* 1901. С. 450). В Чиновнике московского Успенского собора под 23 окт. содержится следующая





запись 2-й пол. XVII в.: «Пред памятию святого великомученика Димитрия в пяток вечера бывает панихида по всех православных христианах» (ДРВ. Т. 10. С. 68). В старообрядческих рукописях встречается компиляция из Обиходников и Уставов, посвященная Д. р. с. с заглавием: «Подобаает ведати о суботе иже пред праздником великомученика Димитрия Солунскаго» (см.: БАН. Дружин. № 457, 50–70-е гг. XVIII в.; Сочинения писателей-старообрядцев 1-й пол. XVIII в. СПб., 2001. С. 286).

В XVII в. Д. р. с., по всей вероятности, еще не связывалась с поминовением воинов, павших в Куликовской битве. Так, в Синодике РГБ. Троиц. № 818, XVII в., на л. 196–197 выписаны имена монахов Троицкого монастыря, павших в Куликовской битве, но это поминовение не увязано с Д. р. с. Сказания о Куликовской битве также не содержат указания об установлении Д. р. с. блгв. кн. Димитрием Донским. Только в Киприановской редакции «Сказания о Мамаевом побоище», созданной в сер. XVI в. и дошедшей до нас в составе Никоновской летописи, повествуется о том, что блгв. князь обращался к прп. Сергию со словами: «И чтобы тебе пети понафида и служити обедня по всех по них избьенных. И тако бысть, и милостыню даде, и преподобнаго игумена Сергия корми, и всю братию его» (Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 71), но и в этих словах Д. р. с. не связывается с Куликовской битвой. Можно предположить, что ассоциация Д. р. с. с поминовением павших на поле Куликовом появилась только в XVIII или даже XIX в. Известен духовный стих позднего происхождения, опубликованный несколькими собирателями духовных стихов XIX в. (см.: Бессонов П. А. Калики переходящие. М., 1861. Вып. 1. № 156), названный «Стих о Димитровской родительской субботе, или Видение Димитрия Донского» (нач.: «Накануне субботы Димитровской...»). В стихе описывается видение блгв. кн. Димитрия Донского во время Божественной литургии: князь видит павших на поле брани рус. и татар. воинов, слышит предсказания о своей смерти и о пострижении княгини в монашество. Стих заканчивается словами: «А на память дивнаго видения оставил он Димитровску субботу». Т. о., даже этот стих, к-рый

считается аргументом в пользу установления Д. р. с. как дня поминовения воинов, павших на поле Куликовом, интерпретирует Д. р. с. иначе.

Свт. Филарет Московский писал в письме к А. Н. Муравьеву от 26 нояб. 1845 г.: «О Дмитриевой субботе постановления не знаю, кроме предания нашего, русского. Может быть, поминовение преподобным Сергием павших в Мамаевой битве было началом общего поминовения? День поминовения, может быть, определен первою удобностию по возвращении из похода. Или, может быть, по кончине Димитрия Донского в ближайшую подле ангела его субботу (обычный в неделе день поминовения усопших, потому что в сей день Господь наш пребывал в усопших) определили помянуть его и сподвижников его, и, как всякому при сем, кстати было помянуть и своих присных, то поминовение сделалось всеобщим» (Письма Филарета, митрополита Московского, к А. Н. Муравьеву (1832–1867). К., 1869. С. 167–169). В XIX в. мнение о связи Д. р. с. с Куликовской битвой постепенно распространилось и стало господствующим. 22 авг. 1903 г. был издан имп. указ (ЦВед. 1904. № 6), предписывающий в войсковых частях совершать в Д. р. с. панихиды по усопшим воинам, «за веру, царя и Отечество, на поле брани живот свой положившим» (Булгаков. Настольная книга. 1993. [Ч. 1]. С. 428). Согласно утверждениям некоторых современников, и до издания этого указа «русская армия чтит память всех павших в Куликовской битве» в Д. р. с. (см.: Галкин. 1909). Об установлении блгв. кн. Димитрием Д. р. с. говорится в ряде учебных пособий XIX–XX вв. по литургике. Тем не менее уже в нач. XX в. Е. Е. Голубинский на основании свидетельств средневек. рус. памятников указывал на иное происхождение Д. р. с. в работах «Прп. Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра» и «История Русской Церкви».

На Руси в народной среде Д. р. с. (др. название — Дедова суббота) считалась одним из главных поминальных дней, что связано, вероятно, с язычеством, когда середина осени, как и весны, была одним из важнейших моментов годового цикла. Как весна, так и осень имели большое значение для культа предков, отразившееся в народных традициях и обрядах на Д. р. с. В. И. Чичеров

уточняет, что Д. р. с. была связана также с «кормлением» матери-земли (Чичеров. 1957). На Руси традиционно на Д. р. с. готовилось обильное угощение для поминок, в некоторых местностях во время трапезы на столе лежали ложки для покойников. По значению это поминовение обычно ставится несколько ниже поминальных дней весеннего времени (вселенских заупокойных суббот и др.).

С Д. р. с. связаны некоторые рус. пословицы: «Покойнички на Русь Дмитриев день ведут — живых блюдут», «На дедовой неделе родители отдохнут» («Дедова неделя» — традиц. название седмицы перед Д. р. с.; пословица имеет в виду поверье о том, что души усопших получают отдых, если в седмицу перед Д. р. с. случится оттепель), «Поповская работа», «Не всегда поповым ребятам Дмитриева суббота» (в этих пословицах содержится ирония по поводу многочисленных заказных панихид и обилия приношений в церковь в Д. р. с.). В период между праздником Казанской иконы Божией Матери и днем памяти вмч. Димитрия или Д. р. с. не играли свадеб, чтобы избежать неблагоприятного исхода. На Русском Севере в Д. р. с. поминают самоубийц и др. «нечистых умерших» (утопленников, висельников. — Дранникова. 2002), хотя в качестве такого особого дня называют Троицкую субботу.

В Белоруссии осеннее поминовение усопших называли «Восеньскія дзяды» (осенние деды) или же «Дзмитровка». В этот день устраивались поминки; существовали традиции «приглашать» усопших за стол, класть для них столовые приборы или откладывать часть еды для покойников. Во время трапезы родственники говорили о предках, начиная с древних и до недавно умерших. Поминальная трапеза в Д. р. с. носила название «ужин по родителям» в отличие от трапезы на Радоницу («обед по родителям») и на Троицкую субботу («полдник по родителям»). В древности в Белоруссии Восеньскія дзяды определяли не по памяти вмч. Димитрия, а по празднику Покрова — 3-я суббота после Покрова. В 1992 г. был принят официальный день памяти усопших — 2 нояб., очевидно под влиянием католич. традиции. В наст. время Восеньскія дзяды — это в первую очередь день, который люди проводят в кругу семьи, редко отмечается посещение могил предков в этот день (Крук. 2003).





В Болгарской Православной Церкви, перешедшей в 1968 г. на новый стиль, осеннее поминовение усопших стало совершаться перед днем памяти арх. Михаила (в старину день поминовения усопших отмечали перед днем памяти вмч. Димитрия). Такой день может называться «Архангелова задушница» (8 нояб. совпадает с днем памяти вмч. Димитрия по ст. ст.). В Сербской Православной Церкви Д. р. с. совершается перед днем памяти вмч. Димитрия и называется «Суббота пред Митровдан» или «Митровске задушнице».

Устав богослужения на Д. р. с. в письменных памятниках встречается крайне редко, обычно упоминается только панихида накануне. В Обиходнике XVII в. (РГБ. Унд. Ф. 310. № 149. Л. 76) предписывается: «А тропари говорити на часах и на заутрени святому», что указывает на службу с «Бог Господь». Т. о., согласно этому Обиходнику, поминовение усопших было ограничено панихидой. В «Богослужбных указаниях», издававшихся Московской Патриархией в 50-х гг. XX в., на Д. р. с. определено совершать такую службу, как в субботу мясопустную, что возвышало статус поминовения до *вселенских суббот*; та же практика зафиксирована в нек-рых пособиях по богослужбному уставу. В совр. традиции РПЦ в Д. р. с. совершается заупокойная служба согласно 13-й гл. Типикона (о службе с «Аллилуия» в субботу). Этот устав формально может применяться во мн. субботы года, но на практике Д. р. с. осталась единственным днем в году, когда богослужение совершается по этой главе; 2 вселенские субботы и 3 заупокойные великопостные субботы имеют свой устав, описанный в 49-й гл. Типикона, а в др. субботы служба с «Аллилуия» практически нигде не поется. В случае совпадения Д. р. с. с праздничным днем (напр., с 22 окт. — днем памяти Казанской иконы Божией Матери) поминовение усопших переносится на предшествующую субботу. В 1895, 1900 и 1906 гг., когда Д. р. с. совпадала с 21 окт. — днем восшествия на престол имп. Николая II, Святейший Синод переносил поминовение на пятницу, 20 окт. — день кончины имп. Александра III.

В богослужбной практике старообрядцев-беспоповцев на Д. р. с. совершается служба по уставу вселенской родительской субботы, последование Минеи отменяется, поются

песнопения Октоиха и храма (см., напр.: Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2006 г. [М., 2005]. С. 183). В случае совпадения с праздником Казанской иконы Божией Матери заупокойная служба переносится, если совершается праздничная служба Божией Матери (см.: Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2000 г. [М., 1999]. С. 124). Особенное значение придается и всей седмице перед Д. р. с., к-рая носит название «(Димитриевская) родительская седмица», в эти дни не совершаются бракосочетания (кроме Д. р. с. подобные родительские седмицы отмечаются только перед 2 вселенскими субботами).

В богослужбной практике др. старообрядческих согласий (приемлющих священство) на Д. р. с. может совершаться заупокойная служба по главе устава об «Аллилуия» в субботу (см., напр.: Древлеправославный календарь. Новозыбков, 1995. С. 49). Лит.: *Забьлин М.* Русский народ: Его быт, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, 1992^р; *Магницкий В. К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Каз., 1881; *Леонид (Кавелин), архим.* Приложения // *Горский А. В., прот.* Историческое описание Св.-Троицкия Сергиевы лавры. М., 1890¹⁰; *Коринфский А. А.* Народная Русь. М., 1901; *Галкин М.* Дмитровская суббота в русской армии // *Александрович: Жур.* 1909. № 5(13); *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909²; *Булгаков С. В., свящ.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. Х., 1913³. М., 1993^р. 2 ч.; *Чичеров В. И.* Зимний период рус. земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957; *Ветелев А., прот.* Поминовение усопших: Ко дню Димитриевской родительской субботы // *ЖМП.* 1959. № 12. С. 44–48; *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Афанасий (Сахаров), священноисп., еп.* О поминовении усопших по уставу Правосл. Церкви. СПб., 1995; *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Правосл. Церкви. М., 1999; *Панкеев И. А.* Обычай и традиции рус. народа. М., 1999; *Терещенко А. В.* Быт рус. народа. М., 1999. Ч. 2–3; *Левкиевская Е. В.* Мифы рус. народа. М., 2000; *Дранникова Н. В.* Итоги Пинежской фольклорной экспедиции 25 окт. — 2 нояб. 2000 г. // *Экология культуры: Инф. бюл.* Архангельск, 2002. № 3(28). С. 106–117; *Крук Я.* Символика белоруской народной культуры. Минск, 2003; *Широкова Н. С.* Мифы кельтских народов. М., 2004.

А. А. Лукашевич

ДИМИТРИЙ [греч. Δημήτριος], имена 2 лиц, упомянутых в НЗ.

1. Д. был учеником ап. Иоанна Богослова. Стих из 3 Ин 12 — «О Димитрии засвидетельствовано всеми и самою истинною; свидетельствуем также и мы, и вы знаете, что свиде-

тельство наше истинно» — аллюзия на Втор 19. 15, где говорится об истинности свидетельства 3 свидетелей. Попытка ряда исследователей отождествить его с *Димасом* (чье имя может рассматриваться как краткая форма имени Димитрий) или с Димитрием Серебряником (Деян 19. 24) представляется маловероятной (см.: *Dodd.* P. 167; *Smalley.* P. 360–361). В послании не говорится о том, что Д. был церковным служителем или занимал видное положение в христ. общине. Вероятно, Д. был лицом, к-рому было поручено доставить послание *Гаию*, поэтому ап. Иоанн и свидетельствовал о нем. В составленных в IV в. «Апостольских постановлениях» сообщается, что Д. был поставлен ап. Иоанном во епископа Филадельфий (*Constitutiones Apostolorum.* VII 46. 17). Имя Д. встречается после имени Гаия, который отождествляется с учеником ап. Павла — Гаием Дервянином (Деян 20. 4), первым епископом Пергама.

2. Димитрий Серебряник (греч. Δημήτριος ἀργυρόκοπος), мастер серебряных дел из Эфеса, поднявший волнение в народе против проповеди ап. Павла (Деян 19. 23–40). Согласно Деян 19. 24, Д. изготовлял серебряные изображения храма Артемиды Эфесской (в синодальном переводе: «серебряные храмы [ἱερόε] Артемиды» — вероятно, это были небольшие кивории (подобия храма — *Ioan. Chrysost.* In Act. 42. 1). В речи, обращенной к народу, Д. прибегал к замечаниям религ. характера, предостерегая о возможном упадке храма Артемиды и ниспровержении «величия богини, которую почитает вся Азия и вселенная» (Деян 19. 27), но, по-видимому, в основе его выступления лежали прежде всего корыстные мотивы, т. к. от производства и продажи серебряных изображений зависело благосостояние храмовых мастеров (*Ioan. Chrysost.* In Act. 42. 1). Вероятно, слова Д. об опасности проповеди ап. Павла для почитания Артемиды Эфесской являются преувеличением. Совр. экзегеты видели в сообщении об успехе проповеди ап. Павла в Эфесе и по всей Азии доказательство недовольности всего рассказа о волнении, поднятом Д. среди язычников (*Smalley.* P. 360). По-видимому, Д. был руководителем артели при храме Артемиды. Именно Д. собрал коллег, выступив с речью против ап. Павла, который «своими убеждениями





совратил немалое число людей, говоря, что делаемые руками человеческими не суть боги» (Деян 19. 26). Речь Д. вызвала воодушевление у язычников, к-рые произвели смятение в городе, после чего ап. Павел покинул Эфес (Деян 20. 1). Впосл. ап. Павел вспоминал об этом мятеже как о скорби, бывшей в Азии, когда он не надеялся даже остаться в живых (2 Кор 1. 8). Предположение о том, что Д. впосл. обратился в христианство и стал одним из ревностных членов общины в Эфесе во главе с Иоанном Богословом (3 Ин 12), не находит обоснования в церковном Предании.

В наст. время неизвестно о находках серебряных изображений храма Артемиды, сохранились лишь их терракотовые аналоги. Вероятно, это были не точные объемные модели храма, а отлитые пластины с отчеканенным на них стилизованным портиком храма с изображением статуи Артемиды внутри. Подобные изображения широко распространены на монетах из Эфеса и др. городов эллинистического Востока, а также на позднеантичных геммах и медальонах. Нек-рые из них стали языческими святынями, напр. ксоанон из Фокеи, копия с которого, увезенная колонистами в Массилию (совр. Марсель, Франция) в Юж. Галлии, являлась предметом поклонения (*Strabo*. Geogr. IV 179).

Ист.: *Les constitutions apostoliques* / Ed. M. Metzger. P., 1987. Т. 3. (SC; 336).

Лит.: *Dodd C. H.* The Johannine Epistles. L., 1946. P. 167; *Smalley S. S.* 1, 2, 3 John. Waco (Tex.), 1984. (WBC; Vol. 51).

Д. В. Зайцев

ДИМИТРИЙ [Деметрий], имена 2 сир. царей из династии *Селевкидов*, упомянутых в Маккавейских книгах.

Димитрий I Сотер, сын Селевка IV Филопатора, царь Селевкидского гос-ва (162–150 гг. до Р. X.) (1 Макк 7. 1–10. 50; 2 Макк 14. 1–2). В детстве был отправлен отцом в Рим в качестве заложника вместо своего дяди Антиоха (*Appian*. Syr. 45). После кончины *Антиоха IV Епифана* (175–164 гг. до Р. X.) Д. безрезультатно просил рим. сенат отпустить его на родину, при помощи друзей и греч. историка Полибия совершил побег (*Polyb.* Hist. XXXI 12. 1–8, 19–23; *Just. Epit. hist.* XXXIV 3. 6–8). Прибыв в Сирию, Д. приказал умертвить 10-летнего Антиоха V Евпатора (163–162 гг. до Р. X.), сына Антиоха IV (*Appian*. Syr. 46–47; *Liv. Perioch.* 46; *Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 1), и его наставника Лисия и стал царем. Д. пы-

тался вернуть контроль над Иудеей, опираясь на поддержку сторонников первосвященника Алкима. Вооруженные действия отряда полководца Никанора против Иуды Маккавея закончились неудачно. Иуда, став первосвященником после кончины Алкима, заключил союз с Римом, что стало крупным дипломатическим поражением Д. (*Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 2–6). Д. вмешался в династическую борьбу в Каппадокии, выступив на стороне Ороферна против Ариарата V (*Polyb.* Hist. III 5. 2; *Liv. Perioch.* 47). Гераклид, к-рый при Антиохе IV ведал гос. доходами и был лишен должности Д. (брат Гераклида Тимарх, наместник в Вавилоне, был убит Д.), добился от рим. сената признания законным претендентом на царский трон мнимого сына Антиоха IV *Александра Валаса* (*Polyb.* Hist. XXXIII 15; 18. 6–15; *Appian*. Syr. 67). В борьбе за Селевкидское царство многое зависело от позиции Иудеи, в к-рой власть после гибели Иуды перешла к его брату Ионафу Д., стремясь склонить Ионафа на свою сторону, предоставил Иудее значительные экономические и налоговые льготы (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 1–2). В решающей битве с войсками Александра Валаса в 150 г. до Р. X. Д. героически сражался, однако, покинутый своими войсками, был окружен врагами и убит (*Ibid.* 2. 4; *Just. Epit. hist.* XXXV 1. 10–11; *Liv. Perioch.* 52).

Димитрий II Никатор, сын Димитрия I Сотера, царь Селевкидского гос-ва (145–140 и 129–125 гг. до Р. X.) (1 Макк 10. 67–14. 3). В начале войны с Александром Димитрий I отослал 2 своих сыновей, Д. и Антиоха, в Книд или на Крит (*Just. Epit. hist.* XXXV 2. 1; *Liv. Perioch.* 52). В 147 г. до Р. X. с большим отрядом наемников Д. высадился в Киликии. Александр попытался при помощи полководца Аполлония Дава подчинить себе Иудею, заставив Д. выступить против Ионафана Маккавея (1 Макк 10. 67 сл.), и позднее замыслил убить своего тестя Птолемея VI. Эти действия привели к резкому ослаблению власти Александра. Птолемей VI отнял у него свою дочь Клеопатру и отдал ее Д. Объединенные войска Д. и Птолемея разгромили армию Александра, к-рый бежал к арабам, но был ими убит (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 4. 3–8).

В благодарность за оказанную помощь Д. предоставил новые льготы Иудее, войска к-рой в свою очередь помогли ему подавить восстание в

Антиохии (*Ibid.* 4. 9). Однако вскоре началось новое восстание, к-рое возглавил Диодот-Трифон, добивавшийся власти для малолетнего сына Александра Валаса Антиоха (Аппиан называет его Александром). Потеряв часть Сирии и Иудею, к-рая пошла на соглашение с Диодотом-Трифоном, в 140 г. Д. направился с войском против парфянского царя Митридата I, к-рый захватил Мидию и часть Месопотамии. В сражении с парфянами Д. потерпел поражение и был взят в плен. Царем гос-ва Селевкидов был объявлен Антиох VI Епифан. После пленения Д. парфянами Диодот-Трифон приказал убить Антиоха VI и захватил власть (*Liv. Perioch.* 55; *Ios. Flav. Antiq.* XIII 5. 1–7. 1). В 138 г. до Р. X. брат Д. *Антиох VII Сидет* разгромил войска узурпатора, к-рый был схвачен и казнен (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 7. 2). Антиох VII женился на Клеопатре Тее, к-рая ранее была женой Александра Валаса и Д., и правил гос-вом до 129 г. до Р. X. (*Just. Epit. hist.* XXXVI 1. 1–10).

Все это время парфяне содержали Д. в плену, желая использовать его в династической борьбе в Селевкидском гос-ве. Парфянский царь Фраат II, сын Митридата I, дал ему в жены свою сестру Родогуну, к-рая имела от него неск. детей, однако Д. дважды неудачно пытался совершить побег. В 129 г. до Р. X., во время похода Антиоха VII против Парфии, Фраат II послал Д. в Сирию для захвата власти. В этом походе Антиох VII погиб. Д. вновь оказался во главе гос-ва (*Just. Epit. hist.* XXXVIII 9–10; *Appian*. Syr. 67–68). Он встал на сторону Клеопатры II (матери его жены Клеопатры Теи) в конфликте ее с Птолемеем VIII Фисконом. Однако при содействии Птолемея VIII в Сирии объявился самозванец Александр Забин, якобы усыновленный Антиохом VII и тем самым имеющий право на власть. Поддержанный егип. войсками, Александр Забин нанес поражение Д. Оставленный всеми, в т. ч. женой и детьми, Д. отправился в Тир, чтобы укрыться в храме. Там Д. был взят в плен и убит (*Just. Epit. hist.* XXXIX 1. 1–8; *Appian*. Syr. 68; *Liv. Perioch.* 60; *Ios. Flav. Antiq.* XIII 9. 3). Лит.: *Бенгтсон Г.* Правители эпохи эллинизма. М., 1982; *Бикерман Э.* Государство Селевкидов: Пер. с франц. М., 1985; *Мень А., прот.* История религий. М., 1992. Т. 6. С. 241–251; *Эллинизм: Восток и Запад*: Сб. ст. / Ред.: Е. С. Голубцова. М., 1992. С. 41–43.

А. В. Стрелков



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 Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
ИоиЛ	Книга пророка Иоилья
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 к Ефессянам
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

Правила и наименования Соборов

	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] (Трульский) (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)
Сардик.	Сардикийский (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

СОКРАЩЕНИЯ



Григ. Нис.	Правила свт. Григория, еп. Нисского	Ник. Исп.	Правила свт. Никифора Исповедника, Патриарха Константинопольского	Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского
Дион.	Правила свт. Дионисия, архиеп. Александрийского	Ник. Konst.	Правила Николая, Патриарха Константинопольского	Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского
Иоан. П.	Правила свт. Иоанна Постника, Патриарха Константинопольского	Петр Ал.	Правила свт. Петра, архиеп. Александрийского	Канон. предп.	Разные канонические предписания: из Послания свт. Василия Великого, Бесед на Ефес. свт. Иоанна Златоуста, Ответа свт. Анастасия Антиохийского
Кир.	Правила свт. Кирилла, архиеп. Александрийского	Тарас. Посл.	Послание свт. Тарасия, Патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I		

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (USA)	Amst.	Amsterdam	L.	London
К-поль	Константинополь	Antw.	Antwerpen	Los Ang.	Los Angeles
Каз.	Казань	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
К.	Киев	Brat.	Bratislava	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Bruh.	Bruxelles	Munch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bdpst.	Budapest	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	București	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Fr./M.	Frankfurt am Main	R.	Roma
Од.	Одесса	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
СПб.,	Санкт-Петербург	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург		Lpz.	Leipzig	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад			Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington



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.	Бенешевич. ДСК	<i>Бенешевич В. Н.</i> Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований: [В 2 т.] Т. 1. Вып. 1–3. СПб., 1906–1907. Лpz., 1974 ² ; Т. 2 / Подгот. к изд. и доп.: Ю. К. Бегунов, И. С. Чичуров, Я. Н. Шапов. София, 1987
<i>Августин, блж.</i> Творения	<i>Августин, блж., еп. Иппонский.</i> Творения. К., 1901–1912 ² . Брюссель, 1974 ^p . (Б-ка творений св. Отцов и учителей Церкви зап., изд. при КДА)	БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2006]. Т. 1–[14]
<i>Адарюков, Обольянинов.</i> Словарь портретов	<i>Адарюков В. Я., Обольянинов Н. А.</i> Словарь русских литографированных портретов / Сост. при участии и под ред. С. П. Виноградова. М., 1916. Т. 1: А–Д	<i>Болотов. Лекции</i>	<i>Болотов В. В.</i> Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994 ^p . 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
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2003]. М., 1957–2004	<i>Большаков.</i> Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд.: С. Т. Большаков; Ред.: А. И. Успенский. М., 1903, 1998 ^p
АЗР	Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846–1853. 5 т.	БРЭ	Большая российская энциклопедия. М., 2004–[2007]. Т.: Россия, 1–[7]
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. 5 т.	БСБ	Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–2005. № 1–13.
АиО	Альфа и омега: Учен. зап. Об-ва для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–.	БТ	Богословские труды. М., 1960–. Сб. 1–.
АКавАК	Акты, собранные Кавказскою Археографическою комиссиею / Архив гл. упр. Наместника кавказского; Напеч. под ред. А. Берже. Тифлис, 1866–1896. 12 т.	Бутовский полигон	Бутовский полигон, 1937–1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий / Ин-т эксперимент. социологии. М., 1997–2004. Вып. 1–8
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	ВАИ	Вестник археологии и истории / СПб Археол. ин-т. СПб.; Пг., 1885–1918. 33 вып.
АММС	Архивы московских монастырей и соборов, XV – нач. XVII в. / Подгот.: Т. Н. Алексинская и др. М., 1998	ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–. Т. 1(26)–.
<i>Антонова, Мнева.</i> Каталог	<i>Антонова В. И., Мнева Н. Е.</i> Каталог древнерусской живописи XIV – нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.	ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–.
Архив РИ	Архив русской истории / РГАДА. М., 1992–. Вып. 1–.	ВЕ	Вестник Европы. СПб., 1866–1918
АрхПр АСЭИ	Археографски прилози. Београд, 1979–. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV – нач. XVI в. / Отв. ред.: Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.	<i>Верюжский.</i> Вологодские святые	<i>Верюжский И., свящ.</i> Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. М., 1994 ^p
АФЗХ	Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1951–1961. 6 вып.	Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 – см. ВРСХД)
АЮБДР	Акты, относящиеся до юридического быта Древней России / Ред.: Н. Калачов. СПб., 1857. Т. 1; 1864. Т. 2; 1884. Т. 3	ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.
АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. К., 1863–1892. 15 т.	ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л., 1968–.
<i>Барсуков.</i> Источники агиографии	<i>Барсуков Н. П.</i> Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лpz., 1970 ^p	Византия: Сб. в честь В. Н. Лазарева	Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973
БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.	ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917
		ВиЦ	Вера и Церковь. М., 1899–1910
		ВКТСМ	Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987
		<i>Владимир (Филантропов).</i> Описание	<i>Владимир (Филантропов), архим.</i> Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) б-ки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ – номер издания; ⁿ – переиздание (без номера, перенабор); ^p – репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится – после даты начала издания.

ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссией. СПб.; М.; Freiburg, 1868–1916, 1997–1998. (Памятники славяно-рус. 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; 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, 1998; Апрель, дни 1–8. М., 1910; Апрель, дни 8–21. М., 1912; Апрель, дни 22–30. М., 1916	ское искусство X – нач. XV в. / Ред.: Я. В. Брук <i>Гуния</i> И. Грузинские монастыри: Энцикл. справ. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.) Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. 12 т. <i>Дамаскин</i> (Орловский), иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992–2002. 7 кн.; 2005 ³ . Кн. 1–4 Даниловский благовестник. М., 1991–. Духовная беседа. СПб., 1858–1876 Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 ^p Древнейшие государства Восточной Европы: [Ежег.]. М., 1991–. (до 1990 г. – ДГСССР) Древнейшие государства на территории СССР: Мат-лы и исслед. / Ин-т истории СССР. М., 1976–1990 (далее – ДГВЕ) Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1950
ВОИДР	Временник Общества истории и древностей российских. М., 1849–1857. 25 т.	<i>Денисов</i> <i>Джанашиа</i> . Труды
ВФ	Вопросы философии. М., 1947–.	<i>Димитрий</i> (Самбикин). Месяцеслов
ВЦИ	Вестник церковной истории / ЦНЦ «ПЭ». М., 2006–.	ДК <i>Дмитриевский</i> . Описание
<i>Гарднер</i> . Богослужбное пение	<i>Гарднер</i> И. А. Богослужбное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998 ^p . 2 т.	Добротолубие
ГВ	Губернские ведомости [требуется геогр. определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]	ДПВ
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	ДРВМ
ГДРЛ	Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. / ИМЛИ. М., 1989–[2005]. Сб. 1–[12]	ДРИ
Гимнология	Гимнология: Учен. зап. Науч. центра рус. церк. музыки им. прот. Д. В. Разумовского Моск. гос. консерватории им. П. И. Чайковского. М., 2000–[2003]. Вып. 1–[4]	ДРКУ
ГлСПЦ	Гласник Православне Цркве у Краљевини Србији. Београд, 1900–1914; Гласник: Службени лист Српске правосл. патријаршије. 1920–1939; Гласник: Службени лист Српске правосл. цркве. 1939–.	ДСобес
<i>Голубинский</i> . История РЦ	<i>Голубинский</i> Е. Е. История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998 ^p . 4 т.	Духовные свечотчи России
Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 ² , 1998 ^p	ЕВ
<i>Горский, Невоструев</i> . Описание	<i>Горский</i> А. В., <i>Невоструев</i> К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной б-ки. М., 1855–1917. 3 отд., 6 т.	<i>Евгений</i> . Словарь
ГСКА	Гласник Српске Краљевски Академије. Београд, 1887–. (с 1949 – ГСАН)	
ГСНД	Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1925–[1940]. Вып. 1–[21]	
ГСУ, БФ	Годишник на Софийския ун-т, богословски факултет. София, 1924–1950	
ГТГ: Кат. собр.	Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерус-	

Евсеева. Афонская книга	Евсеева Л. М. Афонская книга образов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998	ИБИД	Известия на Българското историческо дружество в София. София, 1944–1948, 1967–.
ЕжБК	Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та: Мат.-лы. М., 1996–.	ИЗ	Исторические записки. М., 1937–.
ЕИЗв	Епархиальные известия [требуется геогр. определителя, напр.: Черниговские и т. д.]	ИИАИ	Известия Имп. Академии наук. СПб., 1894–1917
Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, сост. иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфитом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993 ^p	ИИАО	Известия Имп. [Русского] Археологического об-ва. СПб., 1857–1884. 10 т.
ЖЗЛ	Жизнь замечательных людей: Сер. М., 1933–.	Иоанн Моск. Луг духовный	Луг духовный / Творение блаженного Иоанна Мосха. Серг. П., 1915. М., 1996 ^p
ЖМВД	Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1829–1861	Иоанн (Снычѳв). Церк. расколы	Иоанн (Снычѳв), архиеп. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х гг. XX ст. — григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Сортавала, 1993
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1834–1917	ИОРЯС	Известия Отд. рус. яз. и словесности Академии наук. СПб.; Пг.; Л., 1852–1927
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.	ИРАИК	Известия Русского археологического ин-та в Константинополе. Од., 1896–1912
ЖМП, 1931–1935	Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 гг. М., 2001	ИРИ	История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.
ЖНИР	Жития новомучеников и исповедников российских XX в. / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2005–. Т. 1: Янв. 2005; Т. 2: Февр. 2005; Т. 3: Март. 2006; Т. 4: Апр. 2006.	История РЦ	В изд. вошли: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^p . (Кн. 1–7); Смолич И. К. История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2. (Кн. 8); Цытин В. А., прот. История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9)
ЖНИР: Моск.	Жития новомучеников и исповедников российских XX века Московской епархии / Игум. Дамаскин (Орловский) и др.; Под ред. митр. Крутицкого Ювеналия [Полякова]. Тверь, 2002–2005. [Т. 1]: Янв.–май; [Т. 2]: Июнь–авг.; [Т. 3]: Сент.–окт.; [Т. 4]: Ноябрь; [Т. 5]: Дек.; Доп. т. 1–3	ИФЖ	Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. Ереван, 1958–.
Жордания. Хроники	Жордания Ф. Д. Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892. Т. 1; 1897. Т. 2 (на груз. яз.)	ИХМ	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–. Вып. 1–.
ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1903–1912, 1994–2000 ^p . 14 т.	Карамзин. ИГР	Карамзин Н. М. История государства Российского: В 12 т. М., 1989–.
ЖСв	Жития святых, на рус. яз. излож. по рук-ву Четых Миней свт. Димитрия Ростовского с доп., объяснит. примеч. и изобр. святых. Сент.–авг. М., 1903–1911 ² . Кн. доп. 1–2: Жития рус. святых. Сент.–дек. М., 1908. Янв.–апр. М., 1916, 1991–1994 ^p . 12 кн., 2 кн. доп.	Карташев. Очерки	Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991 ^p , 1992 ^p . 2 т.
За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.	КатЭ	Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002–. Т. 1–.
Зверинский	Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о правосл. мон-рях в Российской империи с библиогр. указ. СПб., 1890–1897. 3 т.	КГН	Корпус груз. надписей. Тбилиси, 1980. Т. 1: Вост. и Юж. Грузия (V–X вв.) / Сост., подгот. к печ.: Н. Ф. Шошиашвили; Т. 2: Надписи Зап. Грузии (IX–XIII вв.) / Сост.: В. И. Силогава
ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895	Кекелидзе. Канонарь	Кекелидзе К. С., прот. Иерусалимский Канонарь VII в.: (Груз. версия). Тифлис, 1912
ЗИФФ	Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та. СПб., 1876–1918	ККЦ	Катехизис католической Церкви. М., 1998
ЗНТШ	Записки науковаго товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1893–. Т. 1–.	Ключевский. Древнерусские жития	Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988 ^p
ЗОЛКА	Записки Об-ва любителей кавказской археологии. Тифлис, 1875. Вып. 1	КМЕ	Кирило-Методиевска енциклопедия / Гл. ред.: П. Динеков. София, 1985–2003. 4 т. Praha, 1996 ² –. Т. 1–2
ЗРАО	Записки Русского Археологического об-ва. М., 1847–1863. 14 т.; Нов. сер. СПб., 1886–1902	Книга Паломник	Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиеп. Новгородского, в 1200 г. // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. (Вып. 51)
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952	Книга хожений	Книга хожений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984
		Кондаков. Иконография Богоматери	Кондаков Н. П. 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.)

- Кормчая 1650 Кормчая: (Номоканон): Отпеч. с подлинника Патр. Иосифа. СПб., 1913, 1998^p
- Кормчая 1653/1787 Кормчая: Напеч. при патр. Никоне. М., 1653. Переизд. В 2 ч. М., 1787
- Кочетков. Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003
- Красносельцев. *Красносельцев Н. Ф.*
- Рукописи Ватиканской б-ки Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской б-ки с замеч. о составе и особенностях богослуж. чинопоследований, в них содержащихся, и с прил. Каз., 1885
- Уставы литургии Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого / Сост.: Н. Ф. Красносельцев // ПС. 1889. Т. 1. С. 1–32; Т. 2. С. 33–114 [Вып. 1]; 1896. Т. 1. С. 1–8. Вып. 2
- КСИИМК Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1937–1958. 80 т.
- Кушелев-Безбородко. Памятники Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Г. А. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1–2: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи / Ред.: Н. Костомаров. 1860; Вып. 3: Ложные и отрезанные книги рус. старины / Собр.: А. Н. Пыпин. 1862; Повести религ. содерж., древние поучения и послания / Извлеч. из ркп. Н. Костомаровым. 1862
- КЦ Картлис Цховреба / Ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4 (на груз. яз.)
- КЦДР Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; СПб., 1994. [Вып.]: XVII в.; СПб., 2001. [Вып.]: Севернорус. монастыри
- Левитин, Шавров. *Краснов-Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. Zollikon, 1978. М., 1996^p
- Очерки смуты
- Леон-Дюфур. Словарь библейского богословия / Ред.: К. Леон-Дюфур. К.; М., 1998^p
- Леонид (Кавелин). *Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891
- Св. Русь
- ЛетМС. *Летопис Матице Српске. Нови Сад, 1825–.*
- ЛЗАК. *Летопись занятий Археографической комиссии.* СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.
- Лопухин. Толковая Библия. В 11 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1904–1911. Стокгольм, 1987^p. 11 т. в 3 пер.
- Лосский В. *Лосский В. Н.*
- Догматическое богословие. Догматическое богословие // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287
- Мистическое богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Там же.* С. 8–199
- МАК. Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1914. 14 вып.
- Макарий. История РЦ. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998^p. 7 кн.
- Мануил. *Мануил (Лемешевский), митр.*
- Русские иерархи, 992–1892. Русские православные иерархи, 992–1892 / Науч. ред.: Г. Г. Гуличкина. М., 2002–2004. 3 т. Т. 1: Аарон (Еропкин) — Иоаким, еп. Туровский. 2002; Т. 2: Иоанн (Авалиани) — Симеон, еп. Туровский. 2003; Т. 3: Симон (Лагов) — Ювеналий (Карюков). 2004
- Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.
- Каталог русских архиереев-обновленцев: Материал для «Словаря рус. архиереев-обновленцев» // «Обновленческий» раскол. М., 2002. С. 607–981
- МАР. Материалы по археологии России, изданные Императорской Археологической комиссией. СПб., 1866–1918. № 1–37
- Маркелов. Святые Др. Руси. *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прорисы и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
- МДИР. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд.: Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.
- Менабде. Очаги. *Менабде Л. В.* Очаги древнегруз. лит.-ры. Тбилиси, 1962. 2 т. (на груз. яз.)
- МИА. Материалы и исследования по археологии СССР / Ин-т истории материальной культуры АН СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.
- МИАС. Материалы и исследования для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884–1891. Т. 1–11
- Мишовић. Менолог. *Мишовић П.* Менолог: Историко-уметничка истраживања. Београд, 1973
- Миня (МП). [Миня Службная («месячная»):] Миня: [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: 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. Гражд. шрифт
- МисОб. Миссионерское обозрение / Миссионер. отд. МП. М., 1995–.
- МИЦ. Материалы по истории Церкви: [Сер.] / Крутицкое Патриаршее подворье. М., 1992–. Кн. 1–.
- Моск. Собор, 1666–1667. Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1892²
- Моск. ЦВед. Московские церковные ведомости / Изд. ОЛДП. М., 1869–1918
- Никодим [Милаш], еп. Правила. *Никодим [Милаш], еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994^p
- Никольский. Устав. *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907⁷. [Учебный устав богослужения]. СПб., 2000^p. 3 т.
- Никон. Пандекты (юр.). Пандекты *Никона Черногорца* в древнерус. пер. XII в.: (Юрид. тексты) / Подгот.: К. А. Максимович. М., 1998



<i>Никон (Рклицкий).</i> Жизнеописание митр. Антония	<i>Никон (Рклицкий), архиеп.</i> Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1956–1963. Т. 1–10	ПКМГ	Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872–1895. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1–2. 1872–1877
НиР	Наука и религия. М., 1960–.	ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2006]
НИС	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–. Вып. 1(11)–.	ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.
Номокан. при Б. Треб.	Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греч. и слав. / Подгот. и коммент.: А. С. Павлов. М., 1897 ²	ПМА	Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч.: прот. П. Преображенский; Доп.: свящ. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994
НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Ред., предисл.: А. Н. Насонов. М.; Л., 1950	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
«Обновленческий» раскол	«Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-ист. и канонической характеристики / Сост.: И. Соловьёв. М., 2002. (МИЦ; Кн. 27)	<i>Польский</i>	<i>Польский М., протопр.</i> Новые мученики российские. Джорд., 1949–1957. М., 1993 ^р . 2 ч.
ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.	<i>Поселянин Е.</i> Богоматерь	Богоматерь: Полн. иллюстр. описание Ее земной жизни и посвящ. Ее имени чудотворных икон / Ред.: Е. Поселянин. СПб., 1909. К., 1994 ^р . М., [1997] ^р
ОИ	Описание о российских святых	ППС	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)–.
<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	Православные русские обители: Полн. иллюстр. описание всех правосл. рус. мон-рей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910, 1994 ^р
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 ^н . (Изд.: Eghérie: Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Margaval. P., 1982. (SC; 296); Itinerarium Egegiae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL))	ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918
ПБЭ	Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь	ПрПуть	Православный путь: Церк.-богосл.-филос. ежег.: Прил. к ж. «Православная Русь» за ... г. Джорд., 1951–.
ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста, пер.: Д. С. Лихачёв, Б. А. Романов; Ч. 2: Прил. СПб., 1996 ² . М., 1997 ³	ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
ППП	Памятники грузинского права: Тексты / Сост. и ред.: И. Долидзе; АН Груз. ССР. Тбилиси, 1963. Т. 1: Сб. судебных Вахтанга VI; 1965. Т. 2: Светские законодательные памятники (X–XIX вв.); 1970. Т. 3: Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.); 1971. Т. 4: Судебные решения (XVI–XVIII вв.); 1974. Т. 5: Судебные решения (XVIII в.); 1977. Т. 6: Судебные решения (XVIII–XIX вв.) (на груз. яз.)	ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.
ПДП	Памятники древней письменности [и искусства]. СПб., 1878–1925. 190 вып.	ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24. М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1994–2005. Т. 40–43. См. также: НПЛ, ПВЛ. Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846; Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. Л., 1928 ² . Вып. 1. Л., 1927. Вып. 2; М., 1962, 1997 ³ . Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатьевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908 ² . М., 1962, 1997–1998 ^р ; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 ^р ; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929 ² ; Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М., 2000 ^р ; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 5. Вып. 1: Псковские летописи. М., 2003 ^р ; Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М., 2000 ^р ; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853; Т. 6. Вып. 1: Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000 ^р ; Софийская 2-я летопись. М., 2001 ^р ; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 8: Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001 ^р ; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею,
<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		
ПКЖИФ	Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор / Унив., Филол. фак. Београд, 1921–. Кн. 1–.		



- или Никоновской, летописью. СПб., 1862–1901, 2000^р; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так на-зывается Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000^р; 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., 2000^р; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000^р; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000^р; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч. 2005^р; 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 западно-русской редакции. Пг., 1914. 2005^р; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910. М., 2004^р; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000^р; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949. М., 2004^р; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959, 2006^р; 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 Панцирного. 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. 40: Густынская летопись. СПб., 2003; Т. 41: Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995; Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002; Т. 43: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. М., 2004
- Православный церковный календарь / Моск. Патриархия. М., 1944–.
- Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2006]. Т.: РПЦ, 1–[13].
- Русский архив. М., 1863–1917
- Райт*. Очерк
- РБС
- РВ
- РД
- РДМДМ
- РИБ
- РИИР
- РМГ
- Ровинский*.
Народные картинки
Словарь гравированных портретов
- Родосский*.
Словарь студентов СПбДА
Рос. Арх.
- РС
- РукСП
- РФА
- РФВ
- САИ
- СБОДИ
- СБОРЯС
- СВ
- Свод законов
- СГД
- СДЛ
- СДХА
- Райт В.* Краткий очерк сирийской литературы / Пер.: П. К. Коковцев. СПб., 1902
- Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992^р–. [С доп. т.]
- Русский вестник. М., 1808–1824. СПб., 1841–1844. М., 1856–1906
- Русский дипломатарий: Сб. / РГАДА. М., 1997–. Сб. 1–.
- Русская духовная музыка в док-тах и мат-лах. М., 1998–[2004]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Си-нодальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверева, А. А. Нау-мов, М. П. Рахманова. 1998–2004; Т. 3: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 / Сост.: А. А. Наумов, М. П. Рахманова. Поместный Собор РПЦ, 1917–1918 гг. / Сост.: С. Г. Зверева. 2002; Т. 4: С. В. Смо-ленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. 2002; Т. 5: А. Касталь-ский. 2006
- Русская историческая библиотека, изда-ваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.
- Редкие источники по истории России: Сб.: В 2 вып. М., 1977
- Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917
- Ровинский Д. А.*
Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.
Подробный словарь русских гравиро-ванных портретов. СПб., 1886–1889. Т. 1. 1886; Т. 2. 1887; Т. 3. 1888; Т. 4. 1889
- Родосский А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907
- Российская археология (с № 2 за 1992 г., ранее – Советская археология)
- Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918
- Руководство для сельских пастырей. К., 1860–1917
- Русский феодальный архив XIV – 1-й тре-ти XVI в. М., 1986–1992. 5 вып.
- Русский филологический вестник. Вар-шава, 1879–1915. Т. 1–74. М., 1916. Т. 75–76. Пг., 1917. Т. 77–78. М., 1994–. Т. 79–.
- Свод археологических источников / АН СССР. М., 1966–.
- Сборник Общества древнерусского ис-кусства при Моск. Публичном музее на ... год. М., 1873–.
- Сборник ст., читанных в Отд. рус. языка и словесности АН. 1867–1928. 101 т.
- Средние века: Сб. ст. М., 1942–. Вып. 1–. Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; 1842, 1857, 1876. 16 т.; 1889. 16 т.
- Собрание государственных грамот и до-говоров, хранящихся в гос. Коллегии иностр. дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
- Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999^р
- Сочинения древних христианских апо-логетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч.: прот. П. Преображенский; Доп., сост., общ. ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999

<i>Сергий (Спасский).</i> Месяцеслов	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 ² . М., 1997 ^р . 3 т.	<i>Строев.</i> Словарь	<i>Строев П. М.</i> Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882
Синодик СПб епархии	Синодик гонимых, умученных, в узах невинно пострадавших правосл. священноцерковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX ст. СПб., 1999	Списки иерархов	Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 ^г
СИППО	Сообщения Имп. Православного Палестинского об-ва. СПб., 1891–1917	<i>Суворов.</i> Право	<i>Суворов Н.</i> Учебник церковного права. М., 1912 ⁵
СИСПрЦ	Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых / Сост.: Д. А. Эрестов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990 ^р	Типикон	Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
<i>Скабалланович.</i> Типикон	<i>Скабалланович М.</i> Толковый Типикон. К., 1910. Вып. 1; 1913. Вып. 2; 1915. Вып. 3. М., 1995 ^р . [3 т. в 1 пер.]	ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–. [с 1999 – на укр. яз.]
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., 1992–2004. Вып. 3. Ч. 1–4 (XVII в.)	ТКиДТ	Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х гг. XVI в. / Подгот. текста: А. А. Зимин. М.; Л., 1950
СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984	ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (Пушкинский Дом). Л.; СПб., 1934–. Т. 1–.
СКСРК, XIV	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XIV в. М., 2002. Вып. 1	ТРАГФ	Тексты и разыскания по арм.-груз. филологии. СПб., 1911. Кн. 7. (Изд. фак. вост. яз. имп. СПб ун-та; № 5)
<i>Слијепчевић.</i> Историја СМОМПК	<i>Слијепчевић Ђ.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991 Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929. 46 вып.	ТРУАК	Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1887–1904
<i>Снеессорева.</i> Земная жизнь Пресв. Богородицы	<i>Снеессорева С.</i> Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание св. чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью, на основании Свящ. Писания и церк. преданий, с изобр. в тексте праздников и икон Божией Матери. СПб., 1892 ² . М., 1997 ^р . Ярославль, 1994, 1998 ^г	ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
<i>Собко.</i> Словарь художников Сов. Арх.	<i>Собко Н. П.</i> Словарь русских художников. СПб., 1893–1899. 3 т.	Унив. изв. Устав РПЦ, 2000	Университетские известия. К., 1861–1919 Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000
<i>Соловьёв.</i> История	<i>Соловьёв С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т.; 1959–1966 ^н . 15 т.; 1988–1999 ^н . 18 кн.	<i>Фартусов.</i> Руководство к писанию икон	<i>Фартусов В. Д.</i> Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года: Опыт пособия для иконописцев. М., 1910, 2002 ^р
СПБЕВ	Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Л.; СПб., 1990–.	<i>Филарет (Гумилевский).</i> История РЦ	<i>Филарет (Гумилевский), архиеп.</i> История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895 ⁶ . 5 т.
СПИЦП	Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русского, кончая временем Петра Великого: В 2 вып. / Сост.: В. Н. Бенешевич. Пг., 1915	Обзор	Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861. 2 кн. 1884 ³
<i>Срезневский.</i> Словарь	<i>Срезневский И. И.</i> Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. М., 2003 ^р . 3 т.	РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 ² . 3 кн. СПб., 1882 ³ . 3 кн.
Српски јерарси	<i>Сава, еп. Шумадијски.</i> Српски јерарси. Крагујевац, 1996	<i>Филимонов.</i> Иконописный подлинник	Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Ред.: Г. Д. Филимонов; Об-во древнерус. искусства. М., 1874
ССКА	Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1888–1948; продолж.: Споменик Српске Академије наука и умјетности. 1948–.	<i>Флоровский.</i> Вост. отцы IV в. Пути русского богословия	<i>Флоровский Г., прот.</i> Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992 ² Пути русского богословия. П., 1937, 1988 ⁴ . Вильнюс, 1991 ^р
СтБЛ	Старобългарска литература: Енцикл. речник / Сост.: Д. Петканова. София, 1992	ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философ. М., 1989. Ч. 1
Стоглав	Стоглав. М., 1913; То же // Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 253–402	ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.
<i>Стојановић.</i> Записи	<i>Стојановић Љ.</i> Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 ^р . 3 књ.	ХРД	Хоровое и регентское дело: Журн. СПб., 1909–1917
		Христ. вероуч.	Христианское вероучение: Догматич. тексты учительства Церкви III–XX вв. / Отв. ред.: П. Дюмулен. СПб., 2002
		ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917, 1991–.
		ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917. М., 1996–2001
		ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918
		<i>Цытин.</i> История РЦ	<i>Цытин В. А., прот.</i> История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)
		Часослов	Часослов. М.: Моск. Патриархия, 1980, 1991 ^р . Ц.-слав. шрифт
		ЧИОНЛ	Чтения в Историческом обществе Несгора Летописца. К., 1879–1914. 24 кн.

ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1845–1848. [Ранее Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем ВОИДР (1849–1857)]		
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917		
Щанов. Правовое наследие	Щанов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978		
ЭС	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.		
AARC	Atti dell'Accademia romanistica Costantiniana. Perugia, 1973–.		
AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.		
AASOR	Annual of the American School of Oriental Research / Publ. by Scholars Press for the American Schools of Oriental Research. New Haven (Conn.), 1919/1920–. Vol. 1–.		
ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992–.		
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B., Lpz., 1914–1974. 4 vol. (17 pt.)		
ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 ^r . 3 t		
Acta Paul., Thecl.	Acta Pauli et Theclae // ActaAA. T. 1. P. 235–271		
ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto in orbi coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digressit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc.		
Ian.	Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 ³ ;		
Febr.	Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 ³ ;		
Mart.	Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 ³ ;		
Apr.	Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 ³ ;		
Mai.	Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864 ³ ;		
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 ;		
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 ;		
Aug.	Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867 ³ ;		
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 ;		
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;		
Nov.	Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1. Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2		
ActaSS. Indices	Indices ad ActaSS Ian.–Oct. P., 1869–1870		
ActaSS Bened.	Acta sanctorum Ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa / J. Mabillon et L. d'Achéry. P., 1668–1701. 6 t.		
Acta Thomae	Acta Thomae // ActaAA. T. 2/2. P. 99–201; Сир.: Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. L., 1871. Amst., 1968 ^r . Vol. 1.		
		ADAJ	P. 172–333 (рус. пер.: <i>Мещерская Е. Н.</i> Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 156–266) Annual for the Department of Antiquities of Jordan. Amman (Jordan), 1956–. Vol. 1–.
		<i>Adamant.</i> De recta in Deum fide	<i>Adamnantius.</i> De recta in Deum fide (olim sub auctore Origene Adamantio) // Der Dialog des Adamantius / Hrsg. W. H. Van de Sande Bakhuyzen. Lpz., 1901. (GCS; 4) <i>Aeschylus.</i>
		<i>Aeschyl.</i> Eumenid.	<i>Eumenides</i> // <i>Aeschyli</i> Tragoediae / Ed. G. Murray. Oxf., 1955 ² , 1960 ^r . P. 325–367 (рус. пер.: <i>Эсхил.</i> Эвмениды / Пер.: С. Апт // <i>Он же.</i> Трагедии. М., 1971. С. 323–366)
		Prometeus vinctus	<i>Prometheus vinctus</i> // <i>Ibid.</i> P. 103–145 (рус. пер.: <i>Эсхил.</i> Прометей прикованный / Пер.: С. Апт // Там же. С. 163–210)
		AHDLM	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[1978]. T. 1–[45]
		AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schirò. R., 1966–1983. 13 t.
		AJTh	The American Journal of Theology. Chicago, 1897–1920. Vol. 1–24
		<i>Amalar.</i> Lib. offic.	<i>Amalarius.</i> Liber officialis // <i>Amalarii</i> episcopi Opera Liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1948. Vol. 2. (ST; 139) <i>Ambrosiaster.</i>
		<i>Ambrosiaster.</i> In 1 Tim.	In epistolam b. Pauli ad Timotheum primam // PL. 17. Col. 461–483
		Quaest. Vet. et Nov. Test.	Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // PL. 35. Col. 2213–2386
		<i>Ambros. Mediol.</i> De instit. virgin.	<i>Ambrosius Mediolanensis.</i> De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus // PL. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский, свт.</i> О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию // Творения о девстве и браке / Пер.: Л. Писарев. Каз., 1901. С. 166–205)
		De patriarch.	De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673–694
		De virginib.	De virginibus // PL. 16. Col. 183–232
		De virginit.	De virginitate // PL. 16. Col. 263–301
		Ep.	Epistulae // CSEL. 82
		Exhort. virgin.	Exhortatio virginitatis // PL. 16. Col. 301–363
		Serm.	Sermones S. Ambrosio hactenus ascripti // PL. 17. Col. 603–734
		<i>Amm. Marc. Rer. gest.</i>	<i>Ammiani Marcellini.</i> Rerum gestarum libri qui supersunt / Ed. W. Seyfarth. Lpz., 1978. 2 t. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Аммиан Марцелин.</i> История / Пер.: Ю. А. Кулаковский при участии проф. А. Сонни. К., 1906–1908. T. 1–3; <i>он же.</i> Римская история. СПб., 1994 ²)
		Analecta OSBM	Analecta Ordinis S. Basilii Magni: Ser. 2. R., 1949–.
		AnatSt	Anatolian Studies. Ankara, 1951–. Vol. 1–.
		AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–.
		AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–.
		<i>Andrieu.</i> Ordines	<i>Andrieu M.</i> Les ordines romani du haut Moyen-Âge. Louvain, 1931–1961. Vol. 1: Les manuscrits. 1931; Vol. 2: Ordines I–XIII. 1948; Vol. 3: Ordines XIV–XXXIV. 1951; Vol. 4: Ordines XXXV–XLIX. 1956; Vol. 5: Ordo L. 1961. (Spicilegium sacrum

	Lovaniense: Études et documents; 11, 23, 24, 28, 29)	<i>Aristid.</i> Apol.	<i>Aristid.</i> Apologia // <i>Alpigiano C.</i> Aristide di Atene. Firenze, 1988. (Biblioteca patristica; 11) (рус. пер.: <i>Аристид.</i> Апология // СДХА. С. 290–337)
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969 ³		
An. Pont.	Annuario Pontificio. Vat., 1860–1871, 1912–.	<i>Arranz.</i>	<i>Arranz M.</i>
An. Pont. Cath.	Annuaire Pontifical catholique. P., 1898–1936, 1939, 1948	Eucologio	L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). R., 1996
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. v. H. Temporini. B., 1972–. Bd. 1–.	Typicon	Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament: Ser. Kevelaen, 1971–.		
<i>Aphr.</i> Demonstr.	<i>Aphraatis Sapientis Persae</i> Demonstrationes / Ed. J. Parisot. P., 1894–1907. (PS; 1/1–2)	<i>Arrian.</i> Anab.	<i>Arrianus Flavius.</i> Alexandri anabasis / Hrsg. A. G. Roos, G. Wirth // <i>Flavii Arriani</i> quae exstant omnia. Lpz., 1967. Bd. 1 (рус. пер.: <i>Арриан.</i> Поход Александра / Пер.: М. Е. Сергеев. М.; Л., 1962)
<i>Apollod.</i>	<i>Apollodori</i> Bibliotheca // <i>Mythographi Graeci</i> / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1894. Vol. 1. (BSGRT)	ASSCOV	Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II (Secundi). Vat., 1970–1978. 4 vol. in 25 pars
<i>Appian.</i> Syr.	<i>Appianus.</i> Syriaca // <i>Appians</i> Antiochike (Syriake 1, 1–44, 232–40, 369): Text u. Komment. / Hrsg. K. Brodersen. Münch., 1989; <i>Appians</i> Abriss der Seleukidengeschichte (Syriake 45, 232 – 70, 369): Text u. Komment. / Hrsg. K. Brodersen. Münch., 1989	<i>Assemani.</i> BO	<i>Assemani J. S.</i> Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.
<i>Arat.</i> Phaenom.	<i>Aratus.</i> Phaenomena / Ed. J. Martin. Fizenze, 1956 (рус. пер.: <i>Арат.</i> Явления // Небо, наука, поэзия: Античные авторы о небесных светилах, об их именах, восходах, заходах и приметах погоды / Пер. и коммент.: А. А. Россиус; ред.: Н. А. Федоров, П. В. Щеглов. М., 1992. С. 24–61; <i>Арат.</i> Явления / Пер.: К. А. Богданов. СПб., 2000)	<i>Aster.</i> Amas. Hom. 4	<i>Asterius, ep.</i> <i>Amasenus.</i> Homilia 4: Adversus Kalendarum festum // PG. 40. Col. 215–226 (рус. пер.: <i>Астерий Амасийский, свт.</i> Слово обличительное против празднования календ // БВ. 1892. Март. С. 476–484)
ArchOC	Archives de l'Orient Chrétien. Bucur.; P., 1948–.	ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Basel; Zürich, [1943]–[2004]. Bd. 1–[84]
<i>Areop.</i> DN	<i>Corpus Areopagiticum.</i> De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla // <i>Corpus Dionysiacum</i> , I. B.; N. Y., 1990. (PTS; 33) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О Божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 1994. (Основания христ. культуры))	<i>Athanas.</i> Alex. Apol. contr. ar.	<i>Athanasius Alexandrinus.</i> Apologia (secunda) contra Arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово защитительное против ариан // Творения. Серг. П., 1851–1854. М., 1994 ^p . Ч. 1. С. 287–398)
EH	De ecclesiastica hierarchia // <i>Corpus Dionysiacum</i> , II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О Церковной иерархии // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1855. Т. 1)	De incarn. Verbi	Oratio de Incarnatione Verbi // PG. 25b. Col. 95–198 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Там же. Ч. 1. С. 191–264)
<i>Arist.</i> Anal. prior.	<i>Aristoteles.</i> Analytica priora // <i>Idem.</i> Analytica priora et posteriora / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968 ^r . 24a10–31b38	Ep. ad Serap.	Ep. ad Serapionem I–IV // PG. 26. Col. 529–676 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV // Там же. Ч. 3. С. 3–91)
De cael.	De caelo / Ed. P. Moraux. P., 1965 (рус. пер.: <i>Аристотель.</i> О небе // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 263–378)	Ep. pasch.	Ep. festales // The Festal Letters of Athanasius / Ed. W. Cureton. L., 1848; [Idem:] De ratione Pascha, lat. // PG. 28. Col. 1605–1610 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Праздничные послания, 1–20 // Там же. Ч. 3. С. 376–524)
Met.	Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953 ² , 1970 ^r . Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: <i>Аристотель.</i> Метафизика // Там же. 1975. Т. 1. С. 65–367)	Hist. arian.	Historia Arianorum ad monachos // PG. 25b. Col. 695–796 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> История ариан // Там же. Ч. 2. С. 105–176)
Phys.	Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1950, 1966 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель.</i> Физика // Там же. 1981. Т. 3. С. 59–262)	Or. contr. arian.	Orationes tres contra arianos: [Adversus arianos] // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> На ариан, слова 1–3 // Там же. Ч. 2. С. 176–455)
Top.	Topica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1958, 2004 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель.</i> Топика // Там же. М., 1978. Т. 2. С. 347–531)	Vita Antonii	Vita S. Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Житие прп. Отца нашего Антония // Там же. Ч. 3. С. 178–250)
		<i>Athenag.</i> Legat. pro christian.	<i>Athenagoras Atheniensis.</i> Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: <i>Афинагор.</i> Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92)

<i>Aug.</i>	<i>Augustinus Hipponensis.</i>	De Spirit. Sanct.	Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; <i>Basile de Césarée.</i> Sur le Saint-Esprit / Éd. V. Pruche. P., 1968 ² . P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Там же. Ч. 3. С. 231–356)
Ad Diosc.	Ad Dioscorum // PL. 33. Col. 431–448	Enarr. in Is.	Enarratio in prophetam Isaiam 1–16 // PG. T. 30. Col. 117–668 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Толкование на пророка Исаию. Гл. 1–5 // ТСОП. 1845. Т. 6. Кн. 3. С. 3–248; Гл. 6–16 // Там же. С. 249–446)
Confess.	Confessionum libri tredecim // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Исповедь / Пер.: М. Сергеев. М., 2000)	Ер.	Epistolae: <i>St. Basile.</i> Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Epist. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Epist. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Epist. 219–366. P. 1–229
Contr. acad.	Contra academicos // PL. 32. Col. 903–958 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Против академиков // Творения. К., 1905 ² . Ч. 2. С. 1–104)	Ном. in Hex.	Nomiliae in Hexameron, 1–9 // PG. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 1–174)
De civ. Dei.	De civitate Dei lib. XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1906–1910 ² . М., 1994 ^p . Т. 1–4)	Ном. in Ps.	Nomiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседы на Псалмы // Там же. Ч. 1. С. 177–406)
De doct. christ.	De doctrina christiana // PL. 34. Col. 35–81 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О христианском учении / Пер.: С. С. Неретина // Антология средневек. мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 66–112; <i>он же.</i> Христианская наука. К., 1835)	<i>Basilic.</i>	Basiliconum lib. LX / Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1955–1988. Ser. A: Textus. 8 vol.; Ser. B: Scholia. 9 vol. Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Baghdad, 1939–.
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. К., 1912 ² . Ч. 7. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. 1915 ² . Ч. 8)	<i>BASOR</i>	<i>Baumstark.</i> Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922
De ord.	De ordine // PL. 32. Col. 977–1020 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О порядке // Там же. 1905 ² . Ч. 2. С. 139–226)	<i>BBiblB</i>	Bonner Biblische Beiträge. Köln, 1950–[2004]. [149] Bde
De s. virg.	De sancta virginitate // PL. 40. Col. 197–214; Idem // CSEL. 41. P. 235–302	<i>BBKL</i>	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon / Hrsg. F. W. Bautz. Hamm (Westf.), 1975–2003. 21 Bde; [Электр. ресурс] // www.bautz.de/bbkl
De util. cred.	De utilitate credendi ad Honoratum // PL. 42. Col. 65–92	<i>BBOM</i>	Birmingham Byzantine and Ottoman monographs: Ser. Brookfield; Aldershot, 1996–.
Enchirid.	Enchiridion // PL. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 1997)	<i>BSHell</i>	Bulletin de Correspondance Hellenique. P., 1877–[2004].
In Ps.	Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37	<i>Beck.</i>	<i>Beck H.-G.</i>
Locut. in Hept.	Scripturae sacrae Locutionum [in Heptateuchum] lib. VII // PL. 34. Col. 485–546	Geschichte der orthodoxen Kirche	Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980
Quaest. in Hept.	Quaestionum in Heptateuchum lib. VII // PL. 34. Col. 547–824	Kirche und theol. Literatur	Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1977 ²
Serm.	Sermones 1–50 // <i>Sancti Aurelii Augustini</i> Sermones de Vetere Testamento / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL; 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718	<i>Beda.</i>	<i>Beda Venerabilis.</i>
<i>Aur. Vict.</i>	<i>Sextus Aurelius Victor.</i>	Hist. Angl.	Historia ecclesiastica gentis Anglorum = Ecclesiastical history of the English nation / Introd. by D. Knowles. L.; N. Y., [1975]; Idem. // PL. 95. Col. 21–290 (рус. пер.: <i>Беда Достопочтенный.</i> Церковная история народа англоv. СПб., 2001)
De Caes.	Liber de Caesaribus / Hrsg. F. Pichlmayr. Lpz., 1911, 1970 ^r (рус. пер.: <i>Секст Аврелий Виктор.</i> О Цезарях // Римские историки IV в. М., 1997. С. 77–123)	Hist. eccl.	Historia Ecclesiastica // PL. 95. Col. 21–290
De vir. illustr.	De viris illustribus urbis Romae // <i>Idem.</i> Origo gentis Romanae. De viris illustribus urbis Romae. Epitome de caesaribus / Ed. R. Gruendel. Lipsiae, 1961 ²	<i>Bernard. Clar.</i>	<i>Bernardus Claraevallensis.</i> Contra novi Abailardi errores <i>S. Bernardus</i> etiamnum expostulat apud Clementem X // PL. 182. Col. 1053–1072 (рус. пер.: Послание СХС к папе Иннокентию II, или Трактат против некоторых ошибочных положений Абеяра (фрагм.) // Классическая филология на совр. этапе. М., 1996. С. 192–197)
BAR	The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1974–.	Contr. Abaelard.	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium: Ser. Lovain, 1947–.
<i>Barnaba.</i> Ep.	<i>Barnabae</i> Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Послание ап. <i>Варнавы</i> // ПМА. С. 63–94)	<i>BETL</i>	
<i>Basil. Magn.</i>	<i>Basilius Caesariensis Cappadociae (Magnus).</i>		
Asc. 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. М., 1991 ^p . Ч. 5. С. 87–210)		

BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957 ³ . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)	Exp. ps.	Expositio psalmorum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98)
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2. 1992 ^r . (SH; 6); 1911. Suppl.	Varia	Variarum lib. XII // PL. 69. Col. 501–880; Idem. / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. T. 12. P. 3–385
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970	CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–[2005]. Vol. 1–[67]
BHT	Beiträge zur historischen Theologie. Tüb., 1929–.	CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.
BiblArch	The Biblical Archaeologist. Phil., 1938–1997. 60 vol.	CCCM	Continuatio Medievalis. 1966–;
BiblSS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983;
BiblZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. N. F. 1957–.	CCSG	Ser. Graeca. 1977–;
BIDR	Bulletino de l'Istituto di diritto romano. R., 1888–.	CCSH	Ser. Hagiographies. 1994–;
<i>Billerbeck. Kom-</i>	<i>Strack H. L., Billerbeck P.</i> Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Tüb., 1986–1994. 6 Bde	CCSL	Ser. Latina. 1953–.
<i>mentar</i>		CCEO	Codex canonum Ecclesiarum Orientalium. Vat., 1990
BJRL	Bulletin of the John Ryland Library. Manchester, 1903–1972. 54 vol.	<i>Cedrenus G. Comp. hist.</i>	<i>Georgius Cedrenius.</i> Ioannis Scylitzae ope suppletus et emendatus / Ab I. Bekkerus. Bonn, 1838–1839. 2 vol. (CSHB)
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique: Bull. théol., scientifique et littéraire / Inst. catholique de Toulouse. Toulouse, 1899–1936; 1937–. T. 1–.	<i>Chabot. Lit. syr.</i>	<i>Chabot J.-B.</i> Littérature syriaque. P., 1934
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies. Oxf., 1975–. Vol. 1–.	CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vat., 1983. Vol. 75. Pt. 2
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Athens; B., 1920–.	CIC (1917)	Codex iuris canonici / Auctorit. Benedicti Papae promulgatus. Vat., 1917
<i>Boetius. Consol.</i>	<i>Boetius.</i> De consolatione philosophiae lib. V // PL. 63. Col. 579–863 (рус. пер.: <i>Бозэций.</i> Утешение философией / Пер.: В. И. Уколова, М. Н. Цейтлин // <i>Он же.</i> «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 190–290)	<i>Cicero.</i>	<i>Marcus Tullius Cicero.</i>
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1869–. Bd. 1–.	De orat.	De oratore // <i>M. Tullii Ciceronis Rhetorica</i> / Ed. A. S. Wilkins. Oxf., 1902. Vol. 1 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972)
Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.	Div.	De divinatione / Hrsg. R. Giomini. Lpz., 1975 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> О дивинации // <i>Он же.</i> Филос. трактаты. М., 1985. С. 191–298)
<i>Burchard. Worm. Decret. I</i>	<i>Burchardi</i> Ecclesiae Wormaciensis Episcopi Decretorum Liber Primus // PL. 140. Col. 549–618	Tusc. disp.	Tusculanae disputationes / Ed. G. Fohlen; trad. par J. Humbert. P., 1960. (CUF) (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Тускуланские беседы / Пер.: М. Л. Гапаров // Избр. соч. М., 1975. С. 205–357)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament: Ser. Stuttgart; Darmstadt, 1926–[2005]. Bd. 1–[167]	CIEB, 10	Congrès international des études Byzantines, 10 ^{me} . Istanbul, 1955. Istanbul, 1957
Byz	Byzantion. Brux.; P., 1924–. Vol. 1–.	CIEB, 15	Congrès international des études Byzantines, 15 ^{me} . Athènes, 1976. Athènes, 1979–1981. 3 vol.
ByzF	Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–. Bd. 1–.	CIG	Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Boeckh. B., 1828–1877. Hildesheim, [1973] ^r . (Subs. Epigraphica)
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–1997. Münch.; Lpz., 1998–. Bd. 1–.	<i>Cinnam. Hist.</i>	<i>Ioannis Cinnami</i> Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Ed. A. Meineke. Bonn, 1836
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. B.; N. Y., 1886–.	CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 ¹¹ . Hildesheim, 1989 ^r . (CJC; 2)
<i>Caes. Arl. Serm.</i>	<i>Caesarius Arlatensis.</i> Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; <i>Césaire d'Arles.</i> Sermons au peuple / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330)	CJC	Corpus juris civilis / Ed. fratres Kriegelii. Lpz., 1880 ¹⁶
Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–.	<i>Clem. Alex. Paed.</i>	<i>Clemens Alexandrinus.</i>
Can. Hipp.	Les Canons d'Hippolyte / Ed. crit. de la version arabe, introd. et trad. franç. par R.-G. Coquin. P., 1966. (PO; 31. 2)	Protrept.	<i>Clément d'Alexandrie.</i> Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.] (Idem // PG. 8. Col. 247–684; рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Педагог / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер.: Н. И. Корсунский и свящ. Г. Чистяков. М., 1996 ¹⁰)
Can. Murat.	Canon Muratori // <i>Lietzmann H.</i> Das muratorische Fragmente. B., 1933		Cohortatio ad gentes = Λόγος προτροπικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Увещевание к язычникам. СПб., 1998)
CANT	Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Gerard. Turnhout, 1992		
<i>Cassiod.</i>	<i>Cassiodorus.</i>		
De inst. div. lit.	De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150		

Quis div. salv.	Quis dives salvetur // PG. 9. Col. 603–652 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Какой богат спасется // Православное богословие и благотворительность. СПб., 1996)	<i>Cypr. Carth.</i> Ad Lucium	<i>Cyprianis Carthaginiensis.</i> Epistola ad Lucium papam de exilio reseruum // PL. 3. Col. 1003–1007 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Письмо к Луцию, папе Римскому, по возвращении его из заточения // Творения. М., 1999. С. 581–584)
Strom.	Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; Stromata, Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stählin. B., 1939, 1985 ⁴ (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Строматы. Кн. I–VII / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3)	De habitu virginum	De habitu virginum // PL. 4. Col. 451–478 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Книга об одежде девиственниц // Там же. С. 191–207)
<i>Clem. Rom.</i> Ep. I ad Cor.	<i>Clemens Romanus.</i> Ep. I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // <i>Clément de Rome. Épître aux Corinthiens.</i> P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: <i>Климент Римский, свят.</i> 1-е Послание к Коринфянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 73–110)	De lapsis	De lapsis // PL. 4. Col. 477–510 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Книга о падших // Там же. С. 208–231)
<i>Clugnet.</i> Bibl. orient.	Bibliothèque hagiographique orientale / Éd. L. Clugnet. P., 1901–1905. 9 vol.	De orat. Dom.	De Dominica oratione // PL. 4. Col. 520–582 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Книга о молитве Господней // Там же. С. 252–273)
<i>Commod.</i> Carmen. apol.	<i>Commodianus Gazaesus.</i> Carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes // <i>Commodiani Carmina</i> / Rec. E. Ludwig. Lipsiae, 1877. T. 2: Carmen apologeticum complectens	De unit. Eccl.	De unitate ecclesiae // PL. 4. Col. 509–536 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Книга о единстве Церкви // Там же. С. 232–251)
Instruct.	Instructiones adversus gentium deos pro christiana disciplina // PL. 5. Col. 201–262	Ep.	Epistolae // PL. 4. Col. 193–452 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свят.</i> Письма // Там же. С. 407–686)
Const. Ap.	Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. (SC; 320, 329, 336)	<i>Cyr. Alex.</i> De adorat.	<i>Cyrillus Alexandrinus.</i> De adorazione et cultu in Spiritu et Veritate // PG. 68. Col. 133–1126 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свят.</i> О поклонении и служении в Духе и истине // Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 123–732)
<i>Const. Porphyr.</i> De cerem.	<i>Constantinus Porphyrogenitus.</i> Le Livre des ceremonies... [par] <i>Constantin VII Porphyrogénète</i> / Texte établi et trad. par A. Vogt. P., 1967. 2 vol.	Thesaurus	Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate // PG. 75. Col. 9–656
CoptE	The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.	<i>Cyr. Hieros.</i> Catech.	<i>Cyrillus Hierosolymitanus.</i> Catecheses [iluminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060; (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свят.</i> Поучения огласительные // <i>Он же.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 13–292)
CPG	Clavis Patrum Graecorum / Ed. M. Gérard. Turnhout, 1974–1987. 6 vol. Vol. 1: Patres Antenicani; Vol. 2: Ab Athanasio ad Chrysostomum; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum; Vol. 3A: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Add. vol. 3; Vol. 4: Concilia. Catenae; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae; Suppl. / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret	DA	Deutsches Archiv für Erforschung der Mittelalters / Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde. Köln etc., 1937–. Jg. 1–. Ранее: Archiv für Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Fr./M., 1820–1874. 12 Bde; Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover, 1876–1935. 50 Bde; Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters. Weimar, 1937–1944. 7 Bde
CPL	<i>Dekkers E., Gaar A.</i> Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugis, 1951. Brugis, 1961 ² . (Sacris erudiri; 3)	DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924–.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientaliu / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.	<i>Damasc.</i> De prim. princ.	<i>Damascius successor.</i> Dubitationes et solutiones de primis principiis / Ed. C. Ruelle. P., 1889 (рус. пер.: <i>Дамаский Диадок.</i> О первых началах / Изд. подгот.: Л. Лукомский, Р. Светлов. М., 2000)
Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903–;	<i>Darrouzès.</i> Notitiae	<i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981
Arab.	Scriptores Arabici. 1903–;	ОФФИКИА	Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine. P., 1970
Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953–;	DDC	Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.
Copt.	Scriptores Coptici. 1906–;	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 Zagwee Dynasty c. 1270 A. D.
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		
CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655 / Ed. nova, emendata, variorum observationibus aucta, quibus adiecit suas J. Ritter. Mantuae, 1740; Idem / Ed. T. Mommsen e. a. B., 1905. 2 t.		

Decret. Gratian.	Corpus iuris canonici / Ed. E. L. Richter. Lpz., 1879. Pars prior: Decretum Magistri Gratiani	In Jud.	In epistolam beati Judae apostoli enarratio // PG. 39. Col. 1811–1818
<i>Denzinger</i> . Enchiridion	<i>Denzinger H., ed.</i> Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Bearb. v. A. Schönmetzer. Freiburg i. Br. etc., 1967 ³⁴	In Proverb.	Fragmenta in Proverbia // PG. 39. Col. 1621–1645
DFV	Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch / von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., Bd. 1. 1934, 1951 ⁶ , 2004 ²⁰ ; Bd. 2. 1996 ¹⁸ (рус. пер. с доп.: ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философ. М., 1989. Ч. 1)	In Ps.	Psalmkommentar (Tura-Papyrus). Bonn, 1969. Tl. 1: Komment. zu Ps. 20–21; 1968. Tl. 2: Komment. zu Ps. 22–26. 10; 1969. Tl. 3: Komment. zu Ps. 29–34; 1969. Tl. 4: Komment. zu Ps. 35–39; 1970. Tl. 5: Komment. zu Ps. 40–44. 4. (Papyrologische Texte und Abhandl.; 7, 4, 8, 6, 12)
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart etc. P., 1912–. T. 1–.	In Zach.	Commentarii in Zachariam // SC. P., 1962. N 83–85.
Didache	La doctrine des douze apôtres: Didachè / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tullier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер.: свящ. В. Асмус // ПМА. С. 17–42)	Didasc. apost.	Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75) (рус. пер.: <i>Прокошев П. А.</i> Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)
<i>Did. Alex.</i>	<i>Didymus Alexandrinus.</i>	Dig.	Digesta <i>Iustiniani</i> / Hrsg. Th. Mommsen. B., 1966 ¹⁹ . (CJC; 1) (рус. пер.: <i>Дигесты Юстиниана</i> / Пер. с лат.: И. С. Перетерский и др. М., 2001–2002. Т. 1: Кн. 1–4; Т. 2: Кн. 5–11)
Contr. Manich.	Contra Manichaeos // PG. 39. Col. 1085–1110	<i>Dio Cassius</i> . Hist. Rom.	<i>Dionis Cassii</i> Historia Romana / Curavit L. Dindorf. Lipsiae, 1890–1894
De Spirit. Sanct.	De Spiritu Sancto // PG. 39. Col. 1033–1086; Traité sur Saint-Esprit // SC. P., 1992. N 386.	<i>Diodor. Sic.</i> Bibliotheca	<i>Diodori Siculi</i> Bibliotheca historica / Hrsg. F. Vogel, K. T. Fischer. Stuttg., 1964 ^r . 5 vol. (рус. пер.: <i>Диодор Сицилийский</i> . Историческая библиотека / Пер.: И. Алексеев. СПб., 1774–1775. 5 ч.)
De Trinit.	De Trinitate, lib. I–III // PG. 39. Col. 269–992	<i>Diod. Tars.</i> Fragm. in Ps.	<i>Diodorus Tarsensis</i> . Fragmenta in Psalmos // PG. 33. Col. 1587–1628
Exp. in Ps.	Expositio in Psalmos // PG. 39. Col. 1155–1622	<i>Diog. Laert.</i>	<i>Diogenes Laertius</i> . Vitae philosophorum: In 2 vol. / Ed. H. S. Long. Oxf., 1964, 1966 ^r . Vol. 1: 1–246; Vol. 2: 247–565 (рус. пер.: <i>Диоген Лаэртский</i> . О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
Fragm. in Ps.	Fragmenta in Psalmos / Ed. E. Mühlberg // Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. B., 1975. Vol. 1. (PTS; Bd. 15); 1977. Vol. 2. (PTS; Bd. 16).	Diogn.	Ep. ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // A. Diognète. P., 1965 ² . P. 52–84. (SC; 33 bis) (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995 ³ . С. 371–386)
In 1 Petr.	In epistolam S. Petri primam enarratio // PG. 39. Col. 1755–1772; Idem / F. Zoepfl // In epistulas catholice brevis enarratio. Münster, 1914	<i>Dionys. Halicarn.</i> Antiq.	<i>Dionysius Halicarnassensis</i> . Antiquitates Romanae // <i>Dionysii Halicarnasei</i> Antiquitatum Romanarum quae supersunt / Hrsg. K. Jacoby. Lpz., 1885–1905. Bd. 1–4. Stuttg., 1967 ^r (рус. пер.: <i>Дионисий Галикарнасский</i> . Римские древности. М., 2005. Т. 1–3)
In 2 Petr.	In epistolam S. Petri secundam enarratio // PG. 39. Col. 1771–1774	Ep. ad Pompeium	Epistula ad Pompeium Geminum // <i>Dionysii Halicarnasei</i> quae exstant / Hrsg. H. Usener, L. Radermacher. Lpz., 1929. Bd. 6. S. 221–248. Stuttg., 1965 ^r (рус. пер.: <i>Дионисий Галикарнасский</i> . Письмо к Помпею / Пер.: О. В. Смыка // Античные риторика / Ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 221–233)
In Act.	Fragmenta in Actus // PG. 39. Col. 1653–1677	DOP	Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
In Eccl.	Kommentar zu Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8. Lage I des Tura-Papyrus. Köln, 1965; Komment. zu Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Bonn, 1979. Tl. 1: Komment. zum Ecclesiastes. Kap. 1. 1–8; 1977. Tl. 2: Komment. zu Ecclesiastes. Kap. 3–4. 12; 1970. Tl. 3: Komment. zu Ecclesiastes. Kap. 5–6; 1972. Tl. 4: Komment. zu Ecclesiastes. Kap. 7. 1–8. 8; 1979. Tl. 5: Komment. zu Ecclesiastes. Kap. 9. 8–10. 20; 1969. Tl. 6: Komment. zu Ecclesiastes. Kap. 11–12. (Papyrologische Texte und Abhandl.; 25, 22, 3, 16, 24, 9)	<i>Doroth. Doctrinae</i>	<i>Dorotheus, abbas</i> . Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838 (рус. пер.: <i>Дорофей, авва</i> . Духовные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. М., 1900)
In Exod.	Fragmenta in Exodum // PG. 39. Col. 1113–1116	DSAMDH	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
In Gen.	Commentarii in Genesim // PG. 39. Col. 1112–1120; Idem. P., 1976–1978. (SC. Vol. 233, 244)	DTC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
In Jac.	In Jacobi / F. Zoepfl // In epistulas catholice brevis enarratio. Münster, 1914	EAEHL	Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (NJ); Jerusalem, 1975–1978. 4 t.
In Job.	Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Bonn, 1968. Tl. 1: Komment. zu Hiob. Kap. 1–4; 1968. Tl. 2: Komment. zu Hiob. Kap. 5. 1–6. 29; 1968. Tl. 3: Komment. zu Hiob. Kap. 7. 20–11; 1985. Tl. 4: Komment. zu Hiob. Kap. 12. 1–16. 8. (Papyrologische Texte und Abhandl.; 1, 2, 3, 33. 1)		

<i>Eger. Itiner.</i>	Itinerarium Egeriae — см. Паломничество Эгерии	Onomast.	Onomasticon / Hrsg. E. Klostermann // Werke. Lpz., 1904. Bd. 3. Tl. 1. S. 2–176. (GCS; 11.1)
EHR	English Historical Review. L., 1886–. Vol. 1–.	Praep. evang.	Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
<i>Ehrhard. Überlieferung</i>	<i>Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952</i>	Vita Const.	De vita Constantini, lib. I–V // PG. 20. Col. 905–1316 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998²</i>)
EJud	Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971–1982. 17 vol., suppl.	<i>Evagr. Cap. cogn. (=Skemmata)</i>	<i>Evagrius Ponticus. Capita cognoscitiva // Muylldermans J. Evagriana (Le Muséon. 1931. T. 44. P. 37–68) (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп. Мысли // Творения / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1994. С. 123–128</i>) [Evangelium Petri] // <i>Evangile de Pierre / Introd., texte crit., trad., comment. par M. G. Mara. P., 1973. (SC; 201)</i></i>
EncAeth	Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–. Vol. 1–.	<i>Fedalto. Hierarchia</i>	<i>Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.</i>
EO	Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)	<i>Fliche, Martin. HE</i>	<i>Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sur la dir. de A. Fliche et V. Martin. P., 1935–[1964]. Vol. 1–[20]</i>
<i>Ephraem Syr.</i>	<i>Ephraem Syrus.</i>	Gai Inst.	<i>Gai Institutiones // Iurisprudentiae anteaustinianae reliquae quae supersunt / Comp. Ph. E. Huschke; ed. E. Seckel, B. Kuebler. Lpz., 1988⁶</i>
In Diatess.	Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron / Introd., trad. et not. par L. Leloir. P., 1966. P. 313–317. (SC; 121)	<i>Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien</i>	<i>Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)</i>
In Exod.	<i>Ephraemi Syri</i> In Genesis et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr. 71–72) (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп. Толкование на кн. Исход // Творения. М., 1995^p. Т. 6. С. 338–385</i>)	GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz., B., 1897–1971. 54 Bde Georgios Pahymeros. Historia / Ed. A. Failler. P., 1984. 2 vol.</i>
In Gen.	In Genesis // <i>Ephraemi Syri</i> In Genesis et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153. Syr. 71–72) (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп. Толкование на кн. Бытия // Там же. Т. 6. С. 205–338</i>)	<i>Georg. Pahym. Hist.</i>	<i>Georgios Syncellus. Ecloga chronographica / Hrsg. A. A. Mosshammer. Lpz., 1984</i>
Sermo de virtut. et vit.	Sermo de virtutibus et vitiis // Sancti patris nostri <i>Ephraem Syri</i> Opera omnia Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995 ^r . Vol. 1. P. 37–73 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп. Слово о добродетелях и пороках // Там же. 1993^p. Т. 1. С. 3–23</i>)	<i>Georg. Sync. Chron.</i>	<i>Goar J. 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, 1730²</i>
<i>Epict. Diss.</i>	Dissertationes ab Arriano digestae / Hrsg. H. Schenkl. Lpz., 1916. Stuttg., 1965 ^r (рус. пер.: <i>Беседы Эпиктета / Пер. с греч.: Г. А. Таронян. М., 1997</i>)	<i>Goar. Euchologion</i>	<i>Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–.</i>
<i>Eriph. Adv. haer. [Panarion]</i>	<i>Eriphanus Constantiensis in Cypro episcopus. Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἵρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t. (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт. На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. Ч. 2–5</i>)</i>	GOTR	<i>Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)</i>
<i>Eriug. De div. nat.</i>	<i>Eriugena Johannes Scottus. De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: <i>Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы (фрагм.) // Антология средневеков. мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189</i>)</i>	GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.</i>
ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain, 1924–. Vol. 1–.	<i>Greg. bar Hebr. Chron. eccl.</i>	<i>Gregorius bar Hebraeus. Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1877. Vol. 3</i>
ETR	Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–. Vol. 1–.	<i>Greg. Magn. Dial.</i>	<i>Gregorius I Papa (Magnus). Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: <i>Григорий Двоеслов, свт. Собеседования // Избр. творения. М., 1999. С. 440–708</i>)</i>
<i>Eur. Bacch.</i>	<i>Euripides. Bacchae // Euripidis Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1994. Vol. 3. P. 291–351 (рус. пер.: <i>Еврипид. Вакханки // Он же. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 2. С. 388–447</i>)</i>	In Evang.	<i>Nomiliae in Evangelia // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: <i>Григорий Двоеслов, свт. Беседы на Евангелия // Там же. С. 7–431</i>)</i>
<i>Euseb. Demonstr.</i>	<i>Eusebius Caesariensis. Demonstratio evangelica, lib. I–X // PG. 22. Col. 13–792</i>	Reg. epist.	<i>Registri epistolarum, lib. I–XIV // PL. 77. Col. 441–1320</i>
Hist. eccl.	<i>Historia ecclesiastica, lib. I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993</i>)</i>	Reg. pastor.	<i>Regulae pastoralis // PL. 77. Col. 13A–128A (рус. пер.: <i>Григорий Двоеслов, свт.</i></i>

	Правило пастырское, или О пастырском служении / Пер. с лат.: Д. Подгурский. К., 1872, 1874 ³)	НВТ	Horizons in Biblical Theology. Pittsburg / Pittsb. Theol. Seminary. 1979–1993. 15 vol.
<i>Greg. Nazianz.</i>	<i>Gregorius Nazianzenus.</i>	<i>Hefele, Leclercq.</i>	<i>Hefele Ch. J.</i> Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.
Carmina	Carmina // PG. 37. Col. 397–1600 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Стихотворения // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 476–502; Минск; М., Т. 2. С. 64–498)	Hist. des Conciles	P., 1907–1952. 11 t.
Carm. de se ipso	Carmina de se ipso, 1–99 // PG. 37. Col. 969–1452	<i>Herma. Pastor</i>	<i>Herma. Pastor</i> // PG. 2. Col. 891–1012 (рус. пер.: Ерм. Пастырь / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 195–285)
Carm. dogm.	Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522	<i>Herod. Hist.</i>	<i>Herodoti</i> Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: Геродот. История, в 9 кн. / Пер.: Г. А. Страгановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))
Or. 4	Oratio 4: Contra Julianum imperatorem prior invectiva // PG. 35. Col. 531–663 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 1-е обличительное на царя Юлиана // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 24–28)	<i>Herodian. Hist.</i>	<i>Herodiani</i> ab excessu divi Marci lib. VIII / Ed. K. Stavenhagen. Lpz., 1922. Stuttg., 1967 ¹ (рус. пер.: Геродиан. История императорской власти после Марка, в 8 кн. / Ред.: А. И. Доватур. СПб., 1995)
Or. 38	Oratio 38: In Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Там же. С. 632–645)	<i>Hes.</i>	<i>Hesiod.</i>
<i>Greg. Nyss.</i>	<i>Gregorius Nyssenus.</i>	Opp.	Opera et dies // De Hesiodi carmine quod Opera et Dies inscribitur / Ed. A. D. Karpotas. Lpz., 1856
Adv. Maced.	Adversus Macedonianos // PG. 45. Col. 1301–1334 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово о Св. Духе против македонян // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 23–58. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1))	Theog.	Theogony / Ed. M. L. West. Oxf., 1966
Castig.	Adversus eos qui castigationes agere ferunt // PG. 46. Col. 308–316 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Против тяготящихся церковными наказаниями // Там же. С. 474–484)	<i>Hesychn. Sin. De temper. et virtut.</i>	<i>Hesychnus Sinaita.</i> De temperantia et virtute centuria // PG. 49. Col. 1479–1544 (рус. пер.: Исихий Иерусалимский, свт. Душе-полезное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Т. 2. С. 157–202)
De virgin.	De virginitate // PG. 46. Col. 317–416 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. О девстве // Там же. С. 284–394. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2))	<i>Hieron.</i>	<i>Hieronimus.</i>
In bapt. Christ.	In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Там же. 1871. Ч. 8. С. 1–25. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4))	Adv. Helvid.	Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua // PL. 23. Col. 183–206 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. О приснодевстве блж. Марии, против Елвидия // Творения. К., 1903 ² . Ч. 4. С. 93–121)
In Cant. Cantic.	Commentarium in Canticum Canticorum // PG. 44. Col. 756–940 (рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа V // Там же. 1862. Ч. 3. С. 1–210)	Adv. Iovin.	Adversus Iovinianum // PL. 23. Col. 205–338 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Две книги против Иовиниана // Там же. С. 122–293)
<i>Greg. Pal.</i>	<i>Gregorius Palamas.</i>	Adv. Lucifer.	Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 135–182 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Разговор против люциферриан // Там же. С. 57–93)
Decalog.	Decalogus christianae legis // PG. 150. Col. 1089–1102 (рус. пер.: Григорий Палама, свт. Десятословие христианского законоположения / Пер., примеч.: Т. А. Миллер // АиО. 1998. № 2(16). С. 70–77)	Adv. Rufin	Apologia adversus libros Rufini // PL. 23. Col. 395–491 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле: В 3 кн. // Там же. 1910 ² . Ч. 5. С. 1–133)
Triad.	Triades pro hesychastis // Défense des Saints Hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain. 1973 ² (рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995, 2003 ²).	Comm. in Os.	Commentarium in Osias // PL. 25. Col. 815–1086 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. [Толкования на книги младших пророков: Осии] // Там же. 1913 ² . Ч. 12. С. 136–332)
<i>Greg. Turon. Hist. Franc.</i>	<i>Gregorius Turonensis.</i> Historia francorum // PL. 71. Col. 563–704 (рус. пер.: Григорий Турский, свт. История франков. М., 1987)	De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 23. Col. 604–631; De viris illustribus liber; accedit <i>Gennadii</i> Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: Иероним Стридонский, свт. Книга о знаменитых мужах // Там же. 1910 ² . Ч. 5. С. 258–314)
HarvTR	Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–.	Dial. contr. Pelag.	Dialogi contra Pelagianos // PL. 23. Col. 495–590 (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критулула еретика // Там же. С. 134–257)
HarvTS	Harvard Theological Studies. Camb. (Mass.), 1916–[1999]. Vol. 1–[48]. Suppl. Ser.: 1976–307 vol.	Ер.	Epistulae // PL. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg) (рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. [Письма] // Там же. 1893 ² , 1894 ² , 1903 ² . Ч. 1–3)

- Ep ad Castrutum. 68
Ep ad Pammachium et Oceanum. 84
Ep ad Augustinum. 112
In Dan.
In Ezech.
In Malach.
In Os.
In Zach.
Hipp. In Dan.
Homer.
Il.
Od.
Hunger. Literatur
HUS
Hymn. Homer.
Ign.
Ep ad Magn.
Ep ad Philad.
- Epistola 68. Ad Castrutum // PL. 22. Col. 652–653
Epistola 84. Ad Pammachium et Oceanum // PL. 22. Col. 744–752
Epistola 112. Ad Augustinum // PL. 22. Col. 916–931
Commentaria in Daniele // PL. 25. Col. 491–584 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Одна книга толкований на прор. Даниила // Творения. К., 1913². Ч. 12. С. 1–135)
Commentaria in Ezechielem // PL. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на прор. Иезекииля // Там же. 1912². Ч. 10–11)
Commentaria in Malachiam // PL. 25. Col. 1541–1577 (рус. пер.: *Иероним, блж.* 2 книги толкований на пророка Малахию // Там же. 1900. Ч. 15. С. 196–252)
Commentaria in Osee // PL. 25. Col. 815–946
Commentaria in Zachariam // PL. 25. Col. 1417–1542
Hippolitus Romanus. Commentarium in Daniele // *Hippolyte.* Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefevre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Толкования на кн. прор. Даниила // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997^p. Вып. 1. С. 1–170)
Homerus.
Ilias / Ed. T. W. Allen. Oxf., 1931 (рус. пер.: *Гомер.* Илиада / Пер.: Н. И. Гнедич. Л., 1990)
Odyssea / Ed. P. von der Mühl. Basel, 1962 (рус. пер.: *Гомер.* Одиссея / Пер.: В. А. Жуковский. М., 2000)
Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Harnick u. P. Pieler. Münch., 1978. 2 Bde
Harvard Ukrainian Studies. Camb. (Mass.), 1977–. Vol. 1–.
Hymni Homerici / Ed. A. Baumeister. Lpz., 1875; Idem // The Homeric hymns / Ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxf., 1936². P. 42–64 (рус. пер.: Гомеровы гимны / Пер.: Е. Г. Рабинович. М., 1995; Гомеровские гимны / Пер.: В. В. Вересаев // Эллинистские поэты VII–III вв. до н. э.: Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1999. С. 125–176)
Ignatius Antiochenus.
Epistola ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674; Idem // *Ignatius Scr. Eccl.* Epistulae VII genuinae (rec. media) / Ed. P. T. Camelot. Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. P., 1969. P. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к магнезийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 317–322)
Epistula ad Philadelphienses // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к филиладельфийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 334–339)
- Ep. ad. Polyc.
Ep. ad Smyrn.
Ep. ad Trall.
Martyr. Polyc.
Ioan. Cassian.
Collat.
De inst. coenob.
Ioan. Chrysost.
Ad popul. Antioch.
Ad scand.
Ad Stagir.
Adv. Jud. et Gent. demonstr.
Contra Jud.
De diab. tent.
De sacerd.
De st. Bab.
De st. Bab. contra Jul.
- Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к Поликарпу / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 346–350)
Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к смирянам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 340–345)
Ep. ad Trallianos // PG. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к траллийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 307–316)
Martyre Polycarpe // PG. 5. Col. 717–728; Idem. / Ed. P. Th. Camelot. P., 1951. (SC; 10) (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Мученичество Поликарпа / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 379–394)
Ioannes Cassianus.
Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993^p. С. 167–634)
De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: О правилах общежительных монастырей // Там же. С. 9–164)
Ioannes Chrysostomus.
Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 1–21, 15–222 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях (к антиохийскому народу) // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–1998^p. Т. 2. Кн. 1. С. 5–250)
Ad eos qui scandalizati sunt ob advertitates // PG. 52. Col. 479–480
Ad Stagirium a daemone vexatum // PG. 47. Col. 423–494 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* К Стагирию подвижнику, одержимому демоном: Слово первое // Творения. Т. 1. Кн. 1. С. 165–192)
Adversus judaeos et gentiles demonstratio, quod Christus sit deus // PG. 48. Col. 813–838 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Там же. Кн. 2. С. 616–644)
Adversus Judaeos. (Or. 1–8) // PG. 48. Col. 843–942 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев: Беседы 1–8 // Там же. С. 645–759)
De diabolo tentatore. Nom. 2 // PG. 49. Col. 257–264
De sacerdotio. Lib. I–VI // PG. 48. Col. 623–692 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О священстве // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 403–484)
De s. hieromartyre Babyla // PG. 50. Col. 527–534 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О смчч. Вавиле // Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 568–573)
De s. hieromartyre Babyla contra Julianum et gentiles // PG. 50. Col. 533–572

	(рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Слово о блаженном Вавиле и против Юлиана // Там же. С. 573–617)	<i>Ioan. D. Scott.</i> Ordinatio	<i>Ioannes Duns Scotus.</i> Ordinatio // Opera omnia. R., 1973. Pt. 7: Ordinatio, lib. XI. Dist 1–3
De virg.	De virginitate // PG. 48. Col. 533–596 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Книга о девстве // Там же. Т. 1. Кн. 1. С. 295–373)	<i>Ioan. Damasc.</i> De duab. volunt.	<i>Ioannes Damascenus.</i> De duabus in Christo voluntatibus // PG. 94. Col. 127–186 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> О свойствах двух природ по единому Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологические и полемические трактаты. М., 1997. С. 82–118)
In Act.	Homiliae in Acta apostolorum // PG. 60. Col. 1–384 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Деяния апостольские // Там же. Т. 9. Кн. 1. С. 5–478)		Expositio fidei orthodoxae // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М.; Р-н/Д., 1992 ^р)
In 2 Cor.	Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios // PG. 61. Col. 381–610 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на 2-е Послание к коринфянам // Там же. Т. 10. Кн. 1. С. 459–728)	De fide orth.	De imaginibus orationes // PG. 94. Col. 1231–1420; Idem // Die Schriften. 1975. Bd. 3. S. 65–200 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001; Три защитительных слова против порицающих святые иконы. СПб., 1893. Серг. П., 1993 ^р)
In Dan.	Interpretatio in Daniele prophetam // PG. 56. Col. 193–246 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на кн. прор. Даниила. // Там же. Т. 6. Кн. 2. С. 491–544)	De imag.	Dialectica // PG. 94. Col. 521–676 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Диалектика. М., 1862; То же, изм. загл.: Философские главы / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 53–122)
In Eph.	Homiliae 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)	Dialect.	Parallela rupefucaldina // PG. 96. Col. 441–544
In Galat.	In Epistolam ad Galatas commentarius // PG. 61. Col. 611–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на Послание к галатам // Там же. Т. 10. Кн. 2. С. 729–816)	Parall. rupef.	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
In Gen.	Homiliae in Genesim // 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))	Sacra parall.	<i>Ioan. Malal.</i> Chron. <i>Ioannis Malalae.</i> Chronographia / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. (CSHB)
In Matth.	Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG. 57. Col. 13–472; 58. Col. 625–632 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на евангелиста Матфея // Там же. Т. 7. Кн. 1–2. С. 5–889)	<i>Ios. Flav.</i> Antiq.	<i>Iosephus Flavius.</i> <i>Flavii Iosephi</i> Antiquitates Iudaicae // <i>Flavii Iosephi</i> Opera / Ed. V. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890, 1955 ^г . 4 т. (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> Иудейские древности / Пер.: Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т.)
In princip. Act.	In principium Actorum // PG. 51. Col. 65–112 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа... о надписании Деяний Апостольских // Там же. Т. 3. Кн. 1. С. 62–73)	Contr. Ap.	Contra Apionem (De Iudaeorum vetustate) // Ibid. 1889, 1955 ^г . Т. 5. С. 3–99 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895)
In Rom.	Homiliae 32 in epistolam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на Послание к Римлянам // Там же. Т. 9. Кн. 2)	De bell.	De bello Iudaico, I–VII // Ibid. 1895, 1955 ^г . Т. 6 (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> Иудейская война / Пер.: М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999 ²)
In 1 Thessal.	In Epistolam primam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 391–468 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседы на 1 Фес // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 475–572)	Vita	Josephi vita // Ibid. 1890, 1955 ^г . Т. 4. С. 321–389
In 2 Thessal.	In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Беседа на 2 Фес // Там же. С. 573–617)	<i>Iren.</i> Adv. haer.	<i>Irenaeus Lugdunensis.</i> Adversus haereses. Lib. I–II // <i>Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis</i> Libri quinque adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 1; Lib. III–V // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 3–5. P., 1965–1974. (SC; 211, 100, 153) (рус. пер.: <i>Ирине́й Лионский, свят.</i> Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 ^р)
In 1 Tim.	Homiliae in epistolam 1 ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–600 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на 1 Послание к Тимофею // Там же. С. 618–755)	ISBE	International Standard Bible Encyclopedia / Gen. ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.), 1979–1988. Vol. 1: A–D; Vol. 2: E–J; Vol. 3: K–P; Vol. 4: Q–Z
In 2 Tim.	Homiliae in epistolam 2 ad Timotheum // PG. 62. Col. 599–662 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свят.</i> Толкование на 2 Послание к Тимофею // Там же. С. 756–836)		
<i>Ioan. Climacus</i>	<i>Ioannes Climacus.</i> Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: <i>Иоанн, игум. Синайский.</i> Лествица. Серг. П., 1908 ⁷)		

<i>Isid. Hisp.</i>	<i>Isidorus Hispalensis episcopus.</i>		
De eccl. offic.	Episcopi de Ecclesiasticis officiis // PL. 83. Col. 739–824		1960). Bd. 1–7; 1960–1963. Bd. 8–11; 1964–. Bd. 12–. [Münch., 1954–1962. Wiesbaden, 1963–1986. Stuttg., 1987–.]
Ep.	Epistolae // PL. 83. Col. 895–900	JJS	The Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–. Vol. 1–.
Etymol.	Etymologiarum // PL. 82. Col. 73–729; Idem: Etymologiarum sive originum libri XX / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911 (рус. пер.: <i>Исидор Севильский</i> . Этимологии, или Начала, в XX кн. / Пер. с лат., ст., примеч., указ.: Л. А. Харитонов. СПб., 2006. [Ч. 1:] Кн. I–III: Семь свободных искусств)	JKSAK	Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses. W., 1883–1918. 34 Bde
<i>Isid. Pel. Ep.</i>	<i>Isidorus Pelusiota.</i> Epistolarum, lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелусийот</i> , прп. Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1)	JMRS	Journal of Medieval and Renaissance Studies. Durham, 1971–[1995]. Vol. 1–[25]
<i>Iust. Martyr.</i>	<i>Iustinus Philosophus et Martyr.</i>	JNCBRAS	Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. Shanghai, 1859–1863. Vol. 1–4; N. S. 1864–1948. Vol. 1–73
I Apol.	Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Апология I, представленная в пользу христиан Антонию Благочестивому / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. М., 1892, 1995 ^р . С. 31–104)	JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1968–.
II Apol.	Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105–121)	JRS	Journal of Roman Studies. L., 1911–. Vol. 1–.
Dial.	Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик</i> , св. Разговор с Трифоном иудеем / Пер.: прот. П. Преображенский // Там же. С. 132–362)	JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Leiden, 1970–[2005]. Vol. 1–[36]
<i>Ivo. Decret. V</i>	<i>Ivonis Carnotensis</i> Episcopi Decreti Pars Quinta: De primatu Romanae Ecclesiae, et de jure primatum, et metropolitano, atque episcoporum; et de ordinatione eorum; et de sublimitate episcopali // PL. 161. Col. 321–438	JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–. Vol. 1–.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–.	JSOT	Journal for the Study of the Old Testament / Univ. of Sheffield. Sheffield, 1976. Suppl. Ser.: 1976–. [307 vol.]
<i>Jacob. Formulaire</i>	<i>Jacob A.</i> Histoire du formulaire grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Ms.	JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987–. Vol. 1–.
<i>Jaffé. RPR</i>	<i>Jaffé Ph.</i> Regesta Pontificorum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198. B., 1851. 2 t.; Idem. / Hrsg. v. P. Ewald. Lipsiae, 1885–1888 ²	JSS	Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–. Vol. 1–.
<i>Janin. Églises et monastères</i>	<i>Janin R.</i> Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969 ² . (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 3)	JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–.
JbKG	Jahrbuch für Kunstgeschichte. W., 1921/1922–. Bd. 1–.	<i>Julian. Apost. Or.</i>	<i>Julianus Apostata.</i> Orationes // <i>L'empereur Julien.</i> Oeuvres complètes. P., 1932. Vol. 1. 1 / Ed. J. Bidez; P., 1960. Vol. 1. 2 / Ed. J. Bidez; P., 1963. Vol. 2. 1 / Ed. G. Rochefort; P., 1964. Vol. 2. 2 / Ed. C. Lacombrade (рус. пер.: <i>Император Юлиан</i> . Сочинения / Пер.: Т. Г. Сидаш. СПб., 2007)
JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.	<i>Just. Epit. hist.</i>	<i>M. Iuniani Iustini</i> Epitoma Historiarum Philippicarum <i>Pompei Trogi</i> / Ed. F. Rühl, O. Seel. Lipsiae, 1935 (рус. пер.: <i>М. Юний Юстин</i> . Эпитома соч. <i>Помпея Трога</i> «Historiae philippicae» / Пер.: А. А. Девонский, М. И. Рижский // ВДИ. 1954. № 2–4; 1955. № 1)
JEcllH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.	<i>Krumbacher. Geschichte</i>	<i>Krumbacher K.</i> Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897 ²
JECS	Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.	<i>Labourt. Christianisme dans l'empire perse</i>	<i>Labourt J.</i> Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–532). P., 1904
JEthS	Journal of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1963–. Vol. 1, N 1–.	<i>Lact.</i>	<i>Lactantius.</i>
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society. Wheaton (Ill.), 1958–. Vol. 1, N 1–.	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)
JGO	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / Osteuropa-Inst. Stuttg., 1936–1941. Bd. 1–6; N. F. 1953 (1953/1954)–1959 (1959/	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)
		Epitom.	Epitome divinarum institutionum / Hrsg. E. Heck, A. Wlosok. Lpz., 1994 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер.: В. М. Тюленев. СПб., 2007)



<i>Lampe</i> . Lexicon	<i>Lampe G. W. H.</i> A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961–1968	<i>Macrob.</i> Saturn.	<i>Macrobius</i> . Saturnalia. Somnium Scipionis: Crit. instr., comment. / Ornavit J. Willis. Stuttg.; Lpz., 1994. (BSGRT)
<i>Lanzoni</i> . Diocesi	<i>Lanzoni F.</i> Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII: Stud. crit. Faenza, 1927 ² . 2 t. (ST; 35)	<i>Mansi</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. Graz, 1960 ² . 31 t.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994 ² . 8 Bde	<i>Marc. Erem.</i> De bapt.	<i>Marcus Eremita</i> . De baptismo. Opusculum IV // PG. 65. Col. 985–1028 (рус. пер.: <i>Марк Подвижник</i> , <i>прп.</i> Главы о крещении // <i>Он же</i> . Нравственно-подвижнические слова. Серг. П., 1911 ² . М., 1995 ² . С. 76–114)
<i>Leo Magn.</i> Ep.	<i>Leo Magnus</i> . Epistolae // PL. 54. Col. 593–1216	MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. de Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Antverpiae, 1894
<i>Leont. Makhair.</i> Chronicle	<i>Leontios Makhairas</i> . Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = <i>Λεόντιος Μαχαίρας</i> . Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.	MartHieron. Comment.	Commentarius perpetuus in MartHieron / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931
LexMA	Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980–1999. 9 Bde	MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940
<i>Lib.</i> Ep.	<i>Libanius</i> . Epistulae // <i>Libanii Opera</i> : In 12 t. / Ed. R. Foerster. Lpz., 1903–1923. Hildesheim, 1963 ² . T. 10–11	<i>Mar. Vict.</i> In Ephes.	<i>Marius Victorinus</i> . In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo // PL. 8. Col. 1235–1294
Liber Graduum	Liber Graduum / Ed. M. Kmosko. P., 1926. (Patrologia syr.; I 3)	<i>Mateos</i> . Typicon	<i>Mateos J.</i> Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X ^e siècle / Introd., texte crit., trad. et not. J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)
<i>Liv.</i> Perioch.	<i>Titus Livius</i> . Periochae omnium librorum «Ab urbe condita» // Ab urbe condita. Camb., 1940. Vol. 4 (рус. пер.: <i>Тит Ливий</i> . Перियोхи книг 1–142 / Пер.: М. Л. Гаспаров // <i>Он же</i> . История Рима от основания города. М., 1994. Т. 3. С. 557–589)	<i>Maximus Conf.</i> De carit.	<i>Maximus Confessor</i> . Capita de caritate // <i>Massimo Confessore</i> . Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник</i> , <i>прп.</i> Главы о любви // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 96–145)
LMD	La Maison-Dieu: Ser. P., 1945–. Vol. 1–.	Disp. Pyr.	Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник</i> , <i>прп.</i> Диспут с Пирром / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237)
LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–1957. 3 vol.	Opusc.	Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–.	Quaest. ad Thal.	Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник</i> , <i>прп.</i> Вопросы к Фалассию // Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 18–174)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968 ² , 1986 ² . 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.	Quaest. et dub.	Quaestiones et dubia // PG. 90. Col. 1–78, 785–856
<i>Lucian.</i> De morte Peregrini.	<i>Lucianus</i> . De morte Peregrini / Ed. A. M. Harmon // <i>Lucian</i> . Camb., 1936, 1972 ² . Vol. 4. P. 2–50 (рус. пер.: <i>Лукиан Самосатский</i> . О кончине Перегрина / Пер.: Н. Баранов // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 294–305)	MdB	Le Monde de la Bible. P., 1977–.
Hist.	Quomodo historia conscribenda sit / Ed. K. Kilburn // <i>Ibid.</i> 1959, 1968 ² . Vol. 6. P. 2–72 (рус. пер.: <i>Лукиан Самосатский</i> . Как следует писать историю / Пер.: С. Толстая // Там же. С. 81–99)	<i>Method. Olymp.</i> Conv. decem virg.	<i>Methodius Olympius</i> . Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: <i>Методий Патарский</i> , <i>сщмч.</i> Пир десяти дев // Творения. М., 1996 ² . С. 25–140)
MAAS	Musica antiqua: Acta scientifica. Bydgoszcz, 1968–.	MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500: Indices v. O. Holder-Egger u. K. Zeumer / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. Hannover; B., 1826–.
<i>Macar. Aeg.</i> I	<i>Macarius Aegyptius (Magnus)</i> . [Собр. рукописей типа I]. Sermones 64 (coll. B) // <i>Makarios/Symeon</i> . Reden und Briefe. 2 vol. / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 1:3–265; 2:3–219. (GCS) (рус. пер.: <i>Макарий Египетский</i> , <i>прп.</i> Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подг.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 373–836)	AA	Auctores antiquissimi;
II	[Собр. рукописей типа II]. Homiliae spirituales 50 (coll. H) // Die 50 geistlichen Homilien des <i>Makarios</i> / Hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. B., 1964. 1–322. (PTS; 4); Homiliae 7 (coll. HA) // <i>Makarüi anecdota</i> / Ed. G. L. Marriott. Camb. (Mass.), 1918. N. Y., 1964 ² . 19–48 (рус. пер.: <i>Макарий Египетский</i> , <i>прп.</i> Духовные беседы / Пер.: А. И. Сидоров (беседы 51–57) // Творения. М., 2002. С. 251–497)	Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;
		Capit.	Capitularia regum Francorum;
		Conc.	Concilia;
		Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
		Dipl.	Diplomata;
		Dipl. Kar.	Diplomata Karolorum;
		Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolorum;



Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;	<i>Nicet. Pector. Physic.</i>	<i>Nicetas Pectoratus (Stethatus).</i> Physicorum, capita centurio // PG. 120. Col. 899–952
DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;	Vita Sym.	Vita Simeonis Novi Theologici // <i>Haussherr I., Horn G.</i> Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Theologien (949–1022) par Nicetas Stephtos // OrChr. 1928. Vol. 12. P. 2–228 (рус. пер.: Житие и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова / Пер.: Л. А. Фрейберг, под ред. игум. Илариона (Алфеева) // <i>Симеон Новый Богослов, прп., Никита Стифат, прп.</i> Аскетические произведения в новых переводах. Клин, 2001. С. 97–222)
DtMa	Deutsches Mittelalter: Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;	NICNT	The New International Commentary on the New Testament: Ser. Grand Rapids (Mich.), 1961–[2005]
Epp.	Epistolae;	<i>Nicol. Cabas. De vita in Christo.</i>	<i>Nicolas Cabasilas.</i> De vita in Christo, libri septem // PG. 150. Col. 493–726 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила.</i> Семь слов о жизни во Христе. М., 1874)
EpSel	Epistolae selectae;	NIDNTT	New International Dictionary of New Testament Theology / Ed. by L. Coenen e. a. Exeter, 1975. Vol. 1: A–F; 1976. Vol. 2: G–Pre; 1978. Vol. 3: Pri–Z
FontJur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;	NIDOTTE	New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis: In 5 vol. / Ed. W. A. Van Gemeren. Carlisle, 1997
Form.	Formulae;	NJKA	Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. Lpz., 1898–1924. 54. Bde
Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);	Novell. Just.	Novellae / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954; Hildesheim, 1989 ^r . (CIC; Bd. 3) (рус. пер.: Избранные новеллы <i>Юстиниана</i> / Пер., введ. ст., коммент.: В. А. Сметанин. Екатеринбург, 2005)
Hilfsmittel	Hilfsmittel;	Novell. Leo.	<i>Leo VI Sapiens.</i> Novellae Constitutiones // PG. 107. Col. 419–660; Idem: Les Nouvelles de <i>Léon VI le Sage</i> / Texte et trad. publ. par P. Noailles, A. Dain. P., 1944
Leg. Const.	Leges Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;	NTA	Neutestamentliche Abhandlungen. Münster (Westf.), 1908–1960/1961. 21 Bde; N. F. 1965–[2004]
Leg. Nat. Germ. Lib.	Legum Nat. Germanicarum; Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;	NTApo	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Von E. Hennecke begr. Samml.; hrsg. v. W. Schneemelcher. Tüb., 1959–1964, 1991–1992 ^b . Bd. 1: Evangelien; Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes
Poet.	Poetae;	NTIQ	Novum Testamentum: An intern. quarterly for New Testament and related studies based on intern. cooperation. Leiden, 1956–. Vol. 1–.
QGGMA	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters;	NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1965–.
SS	Scriptores;	OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (ранее: Orientalia Christiana = OrChr)
Schr.	Schriften der MGH / Deut. Inst. für Erforschung des Mittelalters	OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–. [Odae Solomonis] = The Odes of Solomon: The Syriac Texts / Ed. J. H. Charlesworth. Oxf., 1973, 1977 ^r (рус. пер.: Оды Соломона / Пер.: прот. Л. Грилихес. М., 2004)
Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;	Odae Solomon.	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan, A.-M. Talbot etc. Wash., 1991. 3 vol.
Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;	ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan, A.-M. Talbot etc. Wash., 1991. 3 vol.
Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;	ODCh	The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. F. L. Gross. Oxf., 1977 ²
Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series		
Stud. u. Texte	Studien und Texte		
MPH	Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864–1893. 6 t.; N. S. Warsz.; Kraków, 1946–1994. 11 t.		
MRAL	Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie d. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. R., 1877–1920		
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)		
NCE	New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967–1979, 1981 ^r . 17 vol., ind., suppl.		
NHC	The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1984. [Introduction. 1984; Cartonage. 1979; Codex I. 1977; Codex II. 1974; Codex III. 1976; Codex IV. 1975; Codex VI. 1972; Codex VII. 1972]		
NHS	Nag Hammadi Studies. Leiden, 1971–1991. Vol. 1–34 (продолж.: NHMS)		
<i>Niceph. Chronogr.</i>	<i>Nicephori Chronographia</i> / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 79–135		
<i>Niceph. Callist.</i>	<i>Nicephorus Callistus.</i> Historia ecclesiastica, lib. XVIII // PG. 145. Col. 559–1332		
Hist. eccl.			
<i>Niceph. Greg. Hist.</i>	<i>Nicephori Gregorae Byzantina Historia</i> / Ed. L. Schopen. Bonn, 1829–1830, 1855. 3 vol. (рус. пер.: <i>Никифор Григора.</i> Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. СПб., 1862. (Виз. ист.; 7))		

<i>Optat.</i>	<i>Optatus Milevitanus.</i>	De dec.	De decalogo // Les œuvres complètes de <i>Philon d'Alexandrie</i> . T. 23 / Éd. V. Nikiprowetzky. P., 1965
Contr. Parmen.	Contra Parmenianum Donatistam / Hrsg. C. Ziwsa. W., 1893. (CSEL; 26)	De opif.	De opificio mundi / Ed. L. Cohn // Opera. B., 1896, 1962 ^r . Vol. 1. P. 1–60 (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i> . О сотворении мира согласно Моисею // <i>Он же</i> . Толкования Ветхого Завета. М., 2000)
De schism. donat.	De schismate donatistarum // PL. 11. Col. 883–1104; CSEL. 26. Col. 3–182	De spec. leg.	De specialibus legibus // Les œuvres complètes. T. 24 / Ed. S. Daniel. P., 1975
OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923–1934; 1935–Orientalia Christiana Analecta	De vita Mos.	De vita Mosis // Opera. B., 1902, 1962 ^r . Vol. 4. P. 119–268
Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.	<i>Philost. Hist. eccl.</i>	<i>Philostorgius</i> . Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucaïn von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. von J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. B., 1981 ³ (рус. пер.: Сокращение церковной истории <i>Филосторгия</i> , сделанное патр. Фотием. СПб., 1854; То же // <i>Пахиммер Г.</i> История о Михаиле и Андронике Палеологах / Подгот. к изд.: А. И. Цепков. Рязань, 2004)
<i>Orig.</i>	<i>Origenes.</i>	<i>Phot.</i>	<i>Photius</i> .
Comm. in Rom.	In Ep. ad Romanos: Comment., lib. 1–10 // PG. 14. Col. 831–1294	Bibl.	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
Contr. 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)	In SS. Mariae Nativit.	In S. Mariae Nativitatem: Hom. // PG. 102. Col. 547–562
De orat.	De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: <i>Ориген</i> . О молитве. Ярославль, 1884)	<i>Pitra. Analecta Sacra</i>	<i>Pitra J. B.</i> Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1891. Farnborough, 1966–1967 ^r . 8 vol. Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.
De princip.	Περὶ ἀρχῶν = De principiis // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: <i>Ориген</i> . О началах. СПб., 2000)	PL	<i>Plato</i> .
Exhort. ad marty.	Exhortatio ad martyrium // PG. 11. Col. 561–638 (рус. пер.: <i>Ориген</i> . Увещание к мученичеству / Пер.: Н. И. Корсунский // Отцы и учителя Церкви III в. М., 1996. Т. 2. С. 36–67)	<i>Plat.</i>	<i>Apologia Socr.</i>
In Exod. hom.	In Exodum homiliae // PG. 12. Col. 297–396	Apol. Socr.	Apologia Socratis / Ed. J. Burnet // Opera. Oxf., 1900–1907, 1967 ^r . Vol. 1. 17a – 42a (рус. пер.: <i>Платон</i> . Апология Сократа / Пер.: М. С. Соловьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 70–96)
In Gen. hom.	In Genesim, homiliae 1–17 // PG. 12. Col. 145–262	Cratyl.	Cratylus // Ibid. Vol. 1. 383a – 440e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Кратил // Там же. С. 86–191)
In Ier. hom.	In Ieremiam homiliae 1–21 // PG. 13. Col. 25–542	Gorg.	Gorgias // Ibid. Vol. 3. 447a – 527e (рус. пер.: <i>Платон</i> . Горгий // Там же. С. 477–574)
In Ioan.	In Ioannem // PG. 14. Col. 21–830	Men.	Meno // Ibid. Vol. 3 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Менон / Пер.: С. А. Ошеров // Там же. С. 575–612)
In Ios.	In Osee homiliae // PG. 16. Col. 2929–2952	Parm.	Parmenides // Ibid. Vol. 2. 126a – 166c (рус. пер.: <i>Платон</i> . Парменид // Там же. 1993. Т. 2. С. 346–412)
In Iudic. Hom.	In Iudices Homiliae // <i>Origène</i> . Homélie sur les Juges: Texte de la version latine de Rufin / Introd., trad. par P. Messie, L. Neyrand, M. Borrets. P., 1993. (SC; 389)	Phaed.	Phaedo // Ibid. Vol. 1. 57a – 118a (рус. пер.: <i>Платон</i> . Федон // Там же. С. 7–80)
In Matth.	In Matthaëum // PG. 17. Col. 829–1600	Phaedr.	Phaedrus // Ibid. Vol. 2. (рус. пер.: <i>Платон</i> . Федр // Там же. С. 135–191)
In Num.	In Numeros homiliae 1–28 // PG. 12. Col. 583–806	Phileb.	Philebus // Ibid. (рус. пер.: <i>Платон</i> . Филеб // Там же. 1994. Т. 3. С. 7–78)
<i>Oros. Hist. adv. pag.</i>	<i>Paulus Orosius</i> . Historiarum adversum paganos lib. VII / Ex. rec. C. Zangemeister // CSEL. Lpz., 1889. Bd. 5 (рус. пер.: <i>Орозий II</i> . История против язычников, кн. I–VII / Пер. с лат., вступ. ст., коммент.: В. М. Тюленев. СПб., 2001–2003)	Pol.	Politicus // Ibid. Vol. 1 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Политик / Пер.: С. Я. Шейнман-Толстая // Там же. 1994. Т. 4. С. 3–70)
ÖS	Östkirchliche Studien. Würzburg, 1952–.	Prot.	Protagoras // Ibid. Vol. 3 (рус. пер.: <i>Платон</i> . Протагор / Пер.: В. С. Соловьев // Там же. 1990. Т. 1. С. 418–476)
<i>Păcurariu. IBOR</i>	<i>Păcurariu M.</i> Istoria Bisericii Ortodoxă Romană. Bucur., 1980–1981, 1994 ² . 3 vol.	Resp.	Respublica // Ibid. Vol. 4. 327a – 621d (рус. пер.: <i>Платон</i> . Государство // Там же. 1994. Т. 3. С. 79–420)
<i>Palladius. Hist. Laus. (Bartelink)</i>	<i>Palladio</i> . La storia Lausiaca / Trad. M. Barchiesi; ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974	Soph.	Sophista // Ibid. Vol. 1. (рус. пер.: <i>Платон</i> . Софист // Там же. 1993. Т. 2. С. 275–345)
<i>Pauly, Wissowa</i>	Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly; bearb. G. Wissowa, W. Kroll etc. R. 1. Stuttgart, 1893–1963. 24 Bde; R. 2. Stuttgart; Münch., 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde		
<i>Petr. Damasc.</i>	[Opere] // <i>Φιλοκαλία</i> . Αθηναι, 1976. Т. 3. Σ. 3–168 (рус. пер.: <i>Петр Дамаскин</i> , св. Творения / Пер.: архим. Ювеналий (Половцев). М., 1874, 1993 ^р)		
PG	Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.		
<i>Philo.</i>	<i>Philo Alexandrinus.</i>		
De agr.	De agricultura / Ed. L. et P. Wendland // <i>Philonis Alexandrini</i> Opera. B., 1897, 1962 ^r . Vol. 2. P. 95–132		

- Tim. Timaeus // Ibid. Vol. 4. 17a – 92c (рус. пер.: Платон. Тимей // Там же. 1994. Т. 3. С. 421–500)
- Plin. Jun. Ep. *Plinius der Jüngere*. Briefe / Hrsg. H. Kasten. В., 1982 (рус. пер.: Плиний Младший. Письма / Подгот.: М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М., 1982²)
- Plin. Sen. Natur. hist. *Plinius Secundus der Ältere*. Naturalis historia / Hrsg. R. König. Münch., 1973–1996. 37 Bde (рус. пер.: Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / Пер. с лат., предисл. и примеч.: Г. А. Таронян. М., 1994)
- Plot. Enn. *Plotinus*. Enneades // *Plotini Opera* / Rec. A. Kirchhoff. Lipsiae, 1883–1884. 2 Bde. (BSGRT) (рус. пер.: Плотин. Эннеады: В 2 т. Минск, 1995–1996)
- PLP Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–. Bd. 1–.
- Plut. *Plutarchos*.
De frat. amor. De fraterno amore (Moralia. 478a – 492d) / Ed. M. Pohlenz // *Plutarchi Moralia*. Lpz., 1929, 1972^r. Bd. 3. S. 221–254
Quaest. conv. Questiones convivales (612c – 748d) / Hrsg. C. Hubert // Ibid. 1938, 1971^r. Bd. 4 (рус. пер.: Плутарх. «Моралий». «Почему Божество медлит с воздаянием». 22 след. // Он же. Исиды и Осирис. К., 1996. С. 128–171)
Vitae Vitae parallelae / Rec. C. Sintenis. Lpz., 1873 (рус. пер.: Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. 2 т.)
- PO Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. Т. 1–.
- Polyb. Hist. *Polybius*. Historiae / Hrsg. T. Büttner-Wobst. Lpz., 1904. Stuttg., 1962–1967^r. 4 Bde (рус. пер.: Полибий. Всеобщая история в 40 кн. / Пер.: Ф. Г. Мищенко. СПб., 2005². 3 т.)
- Polycarp. Ad Phil. *Polycarpus Smyrnaeus*. Epistula ad Philippenses // PG. 5. Col. 1005–1016; Idem / Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // Die apostolischen Väter. Tüb., 1970³. S. 114–120 (рус. пер.: Поликарп Смирнский, св. Послание к филиппийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. С. 359–365)
- PRE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971^r. 24 Bde
- Proch. Prochiron imperatorum Basili, Constantini et Leonis / Hrsg. C. E. Zachariae v. Lingenthal. Hdb., 1837
- Procl. *Proclus*.
In Tim. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol. Amst., 1965^r (рус. пер.: Прокл. Комментарий на «Тимея» Платона: [Введение к 1-й кн.] / Пер.: А. В. Петров // Академия: Мат-лы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2003. С. 332–364)
Theol. Plat. Theologia Platonica // *Proclus*. Théologie platonicienne: En 5 vol. P., 1968–1987 (рус. пер.: Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001)
- Procop. *Procopii Caesariensis*.
Bella Opera omnia / Ed. J. Haury, G. Wirth. Vol. 1: De bellis lib. I–IV; Vol. 2: De bellis lib. V–VIII. Lpz., 1962–1963² (рус. пер.: Прокопий Кесарийский. [Войны]. Кн. 1–4: Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993. СПб., 1998²; Кн. 5–8: Прокопий Кесарийский. Война с готами / Пер.: С. П. Кондратьев. М., 1996². 2 т.)
- De aedificiis De aedificiis // Opera. Lpz., 1964². Vol. 4
- Prudent. Perist. *Prudentius Clemens, Aurelius*. Peristephanon liber // Idem. [Oeuvres]. Vol. 4: Le livre des couronnes: Peristephanon liber. Dittochaeon. Epilogue. P., 1951
- PS Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926
- Ps.-Ambros. De laps. virg. *Pseudo-Ambrosius*. De lapsu virginis consecratae // PL. 16. Col. 367(383); Idem // *Cazzaniga E.* Incerti auctoris «de lapsu Suzanna». Torino, 1948
- Ps.-Athanas. De virginitate // PG. 27. Col. 251–282
- Ps.-Basil. Serm. de contubern. *Pseudo-Basilii*. Sermo de contubernibus // PG. 30. Col. 811–828
- Ps.-Bonifat. Serm. *Pseudo-Bonifatii*. Sermo // *Schlecht J.* Doctrina XII apostolorum. Freiburg i. Br., 1901. S. 101–104; *Flusser D., Sandt H., van de*. The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity. Assen; Phil., 2002. P. 102–103
- Ps.-Clem. Ad virg. *Pseudo-Clemens Romanus*. Ad virgines // ZKG. 1950/1951. Bd. 63. S. 166–188
- Ps.-Cyp. *Pseudo-Cyprianus Carthaginiensis*.
De aleat. De aleatoribus // *Harnack A.* Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus: Die älteste lateinische christliche Schrift: Ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II). Lpz., 1888. (TU; 5/1)
De centesima De centesima, de sexagesima, de tricesima // *Reitzenstein R.* Ps.-Cyprian. De centesima, de sexagesima, de tricesima: Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des Lebens // ZNW. 1914. Bd. 15. S. 60–90
- Ps. Solom. Psalmi Solomonis // *Gebhardt O., von*. Psalmi Solomontis: Die Psalmen Salomos, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschr. u. d. Codex Casanatensis. Lpz., 1895. (TU; 13. 2) (греч.); *Trafton J. L.* The Syriac Vers. of the Psalms of Solomon: A Crit. Evaluation. Atlanta (Georgia), 1985. (Soc. of bibl. Lit. Septuagint and Cognate Stud. Ser.; 11) (сир.) (рус. пер.: Смирнов А. В., прот. Псалмы Соломона. Каз., 1896)
- Ptolem. Geogr. Geographia / Ed. C. F. A. Nobbe, introd. A. Diller. Lpz., 1843–1845. 3 Bde. Hildesheim, 1966^r
- PTS Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2002]. Bd. 1–[56]
- QFIAB Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Tüb., 1897/1898–1944. 33 Bde; 1954–. Bd. 34–.
- Quasten *Quasten J.*
Initiation Initiation aux Pères de l'Église / Trad. J. Lapôtre. P., 1955–1963. 3 t.
Patrology Patrology Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t.
- Quint. Inst. orat. *M. Fabi Quintiliani* Institutionis oratoriae lib. XII / Ed. M. Winterbottom. Oxf., 1970 (рус. пер.: Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений. СПб., 1834. Ч. 1–2)
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg., 1941–. Vol. 1–. Suppl. 1985–.

RAM	Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188); cont.: RHSp	<i>Rufin.</i> Apol. in Hieron.	<i>Rufinus.</i> Apologiae in s. Hieronymum lib. II // PL. 21. Col. 612–614
RB	Revue biblique. P., 1892–.	Comm. in Symb. Apost.	Commentarios in Symbolum Apostolorum // PL. 21. Col. 335–386
RBen	Revue bénédictine: Bull. Maredsous; [Brages], 1883–.	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // <i>Idem.</i> Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20)
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. v. K. Wessel. Stuttg., 1963	<i>Savio.</i> Lombardia	<i>Savio F.</i> Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni: La Lombardia. Firenze, 1913. T. 1. Bergamo, 1929. T. 2/1; 1932. T. 2/2
RBMAS	Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. L., 1858–1896	SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. W., 1848–. (с 1947: Sitzungsber. d. österreich. Akad. Der Wissensch. in Wien)
REA	Revue des études anciennes. Bordeaux, 1899–. Vol. 1–.	SBA	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Münch., 1929–.
REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S. 1964–. T. 1–.	SBF	Studium Biblicum Franciscanum; Pubblicazioni. Jérusalem, 1961–. N 1–. (Coll. Minor); 1941–. N 1–. (Large ser.)
<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: Iconographie 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	SC	<i>Sources chrétiennes.</i> P., 1942–.
REAug	Revue des études augustinienes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustinienne]	Scr. hist. Aug.	Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971 ² . Vol. 1–2. (BSGRT) (рус. пер.: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклегиана / Пер.: С. П. Кондратьев; ред.: А. И. Доватур. М., 1992)
REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.	<i>Scyl.</i> Hist.	<i>Ioannis Scylitzae</i> Synopsis historiarum. B., 1973. (CFHB; 5)
RechSR	Recherches de sciences religieuses = Sciences religieuses: travaux et recherches. P., 1910–. Vol. 1–.	SEAug	Studia ephemeridis «Augustianum». R., 1967–. Vol. 1–.
REG	Revue des études grecques. P., 1891–.	<i>Seneca.</i> Ep.	<i>L. Annaeus Seneca iunior.</i> Epistulae morales ad Lucilium / Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней.</i> Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч.: С. А. Ошеров. М., 1993)
Reg. Ben.	Regula Benedicti // La règle de St. Benoît. P., 1971–1977. 7 vol. (SC; N 181–186) (рус. пер.: Устав прп. Венедикта // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 ^р . С. 591–653)	<i>Serap. Thmuit.</i> Euch.	<i>Serapion Thmuitanus.</i> Euchologium Serapionis // <i>Johnson M. E.</i> The Prayers of Serapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theol. Analysis. R., 1995. P. 46–81. (OCA; 249) (рус. пер.: <i>Дмитриевский А. А.</i> Евхологион IV в. Серапиона Тмуитского // ТКДА. 1894. Т. 2. С. 212–274)
RegImp.	<i>Doelger F.</i> Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453. Münch., 1924–1965. 5 Tl.	<i>Sext.</i> Adv. math.	<i>Sextus Empiricus.</i> Adversus mathematicos // <i>Sexti Empirici</i> Opera: In 3 vol. Vol. 2–3 / Hrsg. H. Mutschmann u. J. Mau. Lpz., 1914. T. 2. P. 3–429; 1961. T. 3. P. 1–177
RegPatr	Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8	Pyrrh.	Pyrrhoniae hypotyposes // <i>Ibid.</i> Lpz., 1912. T. 1. P. 3–131, 133–209
Regula Pachom.	Regula S. Pachomii // PL. 59. Col. 59–87	SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.
<i>Renoux.</i> Lectionnaire arménien	Le codex arménien Jérusalem 121 / Éd. A. Renoux. P., 1971. (PO; T. 36. Pt. 2. N 168)	<i>Sicard.</i> Mitrale.	<i>Sicardus Cremonensis.</i> Mitrale seu de officiis ecclesiasticis Summa // PL. 213. Col. 13–436
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1998–2003 ¹⁰ . 6 Bde	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. T. 1–8, продолж.: <i>Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова.</i> Praha, 1937–1940. T. 9–11
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.	SNTS.MS	Society for New Testament Studies. Monogr. ser. Camb. (GB), 1965–[2005]
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 1921–. Vol. 1–.	<i>Socr. Schol.</i> Hist. eccl.	<i>Socrates Scholasticus.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842 (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик.</i> Церковная история. Саратов, 1911. М., 1996 ^р)
RHR	Revue d'histoire des religions. P., 1880–1979. Vol. 1–98/196 (далее, с 1980 — Annales du Musée Guimet)		
RIDA	Revue internationale des droits de l'antiquité. Brux., 1948–1951, 1954–.		
ROC	Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.		
RQS	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1898–.		
RSBS	Rivista di studi bizantini e slavi. Bologna, 1981–1985. 5 vol.		
RSPht	Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–.		
RSR	Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strasbourg, 1921–. Vol. 1–.		

Sozom. Hist. eccl.	<i>Sozomenus. Historia ecclesiastica</i> // PG. 67. Col. 843–1630 (рус. пер.: <i>Созомен. Церковная история</i> . СПб., 1851)	TDNT	Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Hrsg. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.
SPAW	Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1882–1921	<i>Tertull.</i>	<i>Tertullianus.</i>
ST	Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2004]. N 1–[140]	Ad nat.	Ad nationes // CCSL. Vol. 1. P. 11–75 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. К язычникам</i> / Пер.: И. Маханьков // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 37–82)
StAnselm	Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2004]. N 1–[140]	Ad uxor.	Ad uxorem, lib. I–II // PL. 1. Col. 1385–1416 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Послание к жене</i> // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 202–224)
StBTh	Studies in Biblical Theology. Naperville (Illinois); L., 1950–.	Adv. gnost.	Adversus gnosticos scorpiae // PL. 1. Col. 121–153 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Скорпиак, или Противоядие от угрызения скорпионов</i> // Там же. 1850. Ч. 4. С. 199–241)
<i>Steph. Byzant.</i>	<i>Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt</i> / Ex rec. A. Meinekii. B., 1949. Graz, 1958 ^r	Adv. Iud.	Adversus Iudaeos, lib. I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Иудеев</i> // Там же. С. 29–65)
Ethnika	<i>Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt</i> / Ex rec. A. Meinekii. B., 1949. Graz, 1958 ^r	Adv. Marcion.	Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Маркиона</i> // Там же. С. 1–28)
StNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt: Ser. A. Linz, 1976–. Bd. 1–.	Adv. Prax.	Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 75–220 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Праксея, или О Св. Троице</i> // Там же. С. 127–198; То же // АиО. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78)
StPatr	Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–. Vol. 1–.	Apol. adv. gent.	Apologeticus adversus gentes // PL. 1. Col. 257–536 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Апология, или Защищение христиан против язычников</i> // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 1–105)
<i>Strabo. Geogr.</i>	<i>Strabonis Geographica</i> / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. 3 vol. Graz, 1969 ^r (рус. пер.: <i>Страбон. География</i> , в 17 кн. М., 1964, 1994 ^p)	De bapt.	De baptismo // PL. 1. Col. 1197–1305 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О крещении</i> / Пер. Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 93–105)
StTheol	Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Copenhagen, 1947–1995. 49 Bde	De carn. Chr.	De carne Christi // PL. 1. Col. 797–835. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О плоти Христа</i> // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)
<i>Sulp. Sev. Chron.</i>	<i>Sulpicii Severi. Chronicon</i> // <i>Sulpicii Severi libri qui supersunt</i> / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1866. (CSEL; 1) (рус. пер.: <i>Сулпиций Север. Хроника</i> // Соч. / Пер. с лат.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 5–90)	De exhort. castit.	De exhortatione castitatis // PL. 2. Col. 913–963 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О поощрении целомудрия</i> / Пер.: Э. Юнц // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 358–368)
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Leiden, 1970–. Vol. 1–.	De idololatr.	De idololatriae // PL. 1. Col. 661–697 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Об идолопоклонстве</i> / Пер.: И. Маханьков // Там же. С. 249–272)
SVTQ	St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1–.	De ieium.	De ieiunio adversus psychicos // CCSL. Vol. 2. P. 1257–1277
<i>Sym. N. Theol.</i>	<i>Syméon le Nouveau Théologien. Συμῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, τὰ ἅπαντα</i> / Ὑπὸ Διονυσίου Ζαγοραίου. Βενετία, 1790 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп.</i> Слова: В 2 вып. / Пер. с новогреч.: свт. Феофан Затворник. М., 1890–1892. Серг. П., 1993 ^p)	De orat.	De oratione // PL. 1. Col. 1143–1196 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О молитве</i> // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)
Opera	<i>Syméon le Nouveau Théologien. Συμῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, τὰ ἅπαντα</i> / Ὑπὸ Διονυσίου Ζαγοραίου. Βενετία, 1790 (рус. пер.: <i>Симеон Новый Богослов, прп.</i> Слова: В 2 вып. / Пер. с новогреч.: свт. Феофан Затворник. М., 1890–1892. Серг. П., 1993 ^p)	De praescript. haer.	De praescriptione haereticorum / Ed. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О прескрипции, [против] еретиков</i> // Там же. 1912. Т. 2. С. 1–40)
SynAlex	Synaxarium Alexandrinus // PO. 1922. T. 18. Fasc. 1	De resurr.	De resurrectione // PL. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О воскресении плоти</i> / Пер.: Н. Шабуров, А. А. Столяров // Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 188–248)
SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehay. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS. Nov.)	De virg. veland.	De virginibus velandis // PL. 2. Col. 887–963 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Об одеянии женщин</i> // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171)
<i>Szóvérfy. Hymnography</i>	<i>Szóvérfy J. S. A Guide to Byzantine Hymnography</i> , 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)		
<i>Tac. Hist.</i>	<i>P. Cornelius Tacitus. Libri qui supersunt</i> / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1961. T. 2. Fasc. 1 (рус. пер.: <i>Корнелий Тацит. Соч.</i> : В 2 т. Т. 2: История / Пер.: Г. С. Кнабе. М., 1969)		
<i>Taft.</i>	<i>Taft R. F.</i>		
Great Entrance	The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978 ² . (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). (OCA; 200)		
Precommunion	The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)		
<i>Tarchnischvili. Grande Lectionnaire</i>	<i>Tarchnischvili M. Le Grande Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V–VIII siècles)</i> . Louvain, 1959–1960. T. 1–2 [in 4 pt.]. (CSCO; Vol. 188, 189, 204, 205)		
<i>Tat. Contr. graec.</i>	<i>Tatianus. Oratio ad Graecos</i> // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: <i>Татиан. Речь против эллинов</i> // СДХА. С. 10–45)		

Test. Dom.	Testamentum Domini nostri Jesu Christi / Nunc primum ed., lat. reddidit et illustr. Ignatius Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Antiochenum Syrorum. Moguntiae, 1899	TU	1951–1990. Vol. 1–40; Ser. 6. 1991–. Vol. 1–.
Test. XII Patr.	The Testament of the 12 Patriarchs / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978	VChr	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.
<i>Theodoret.</i>	<i>Theodoretus Cyrrensis.</i>	<i>Venant. Fort. Carm.</i>	<i>Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language.</i> Amst., 1947–.
Ep.	Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494	VetChr	<i>Venantius Fortunatis.</i> Carmen de Pascha // PL. 7. Col. 285–289
Eranist.	Eranistes / Ed. G. H. Ettliger // <i>Theodoret of Cyrus.</i> Eranistes. Oxf., 1975. P. 61–266	<i>Vict. Viten. De persecut. Vandal.</i>	Vetera christianorum: [Quaderni] / Ist. di Letteratura Cristiana Antica. Bari, 1964–.; Idem: [Ser. Monogr.]. Bari, 1966–.
Haer. fab.	Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556	VT	<i>Victor Vitensis.</i> De persecutione Vandalorum = Historia persecutionis Africanae provinciae / Hrsg. C. Halm. Münch., 1879, 1981. (MGH); Historia persecutionis Africanae provinciae / Hrsg. M. Petschenig. W., 1881, 1967. (CSEL; 7)
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. P., 1954 ² . (GCS; 44 [19]); Idem // PG. 82. Col. 881–1220	VTS	Vetus Testamentum. Leiden, 1951–. Vol. 1–.
In Ezech.	In Ezechielem // PG. 81. Col. 807–1256	WBC	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951–.
In Rom.	In Epistolam ad Romanos // PG. 82. Col. 43–226 (рус. пер.: <i>Феодорит Курский.</i> Толкование на Послание к Римлянам // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 9–167)	WMANT	World Biblical Commentary: Ser. Dallas, 1991–.
In 1 Tim.	Interpretatio Epistolae I ad Timotheum // PG. 82. Col. 788–829	WUNT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen, 1959–.
Quaest. in Ex.	Quaestiones in Exodus // PG. 80. Col. 225–298 (рус. пер.: <i>Феодорит Курский.</i> Толкование на кн. Исход // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 103–153)	<i>Xen. Cyrop.</i>	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: [Ser.]. Tüb., 1950–[2005]
Quaest. in 2 Paral.	Quaestiones in 2 Paralipomenon // PG. 80. Col. 819–858	<i>Zachariae.</i> JGR	<i>Xenophontis</i> Cyropaedia // <i>Xenophontis</i> Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1910, 1970 ^r . Vol. 4 (рус. пер.: <i>Ксенофонт.</i> Киропедия / Изд.: В. Г. Борухович, Э. Д. Фролов. Л., 1977. М., 1993. (Лит. памятники)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung: Monatschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–. Bd. 72–.	ZAW	Jus graeco-romanum / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1856–1884. Pars 1–7
<i>Thom. Aquin. Sum. th.</i>	<i>Thomas Aquinas.</i> 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)	ZDPV	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.
ThRu	Theologische Rundschau. Tüb., 1897–1917. Jg. 1–20; N. F. 1929–. Jg. 1–.	ZfGRW	Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins. Wiesbaden, 1878–. Bd. 1–.
<i>Thuc. Hist.</i>	<i>Thucydides</i> Historiae / Ed. H. S. Jones, J. E. Powell. Oxf., 1942, 1967–1970 ^r . 2 vol. (рус. пер.: <i>Фукидид.</i> История / Пер.: Г. А. Стратановский. М., 1981)	ZfPE	Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft. B., 1815–1848(1850). Bd. 1–15
<i>Tillemont. Mémoires</i>	<i>Le Nain de Tillemont L. S.</i> Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 t.	ZGAE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967–. Bd. 1–[125]–.
TLG	Thesaurus linguae graecae: Digital Library of Greek Literature / Univ. of California // http://www.tlg.uci.edu	ZKG	Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Braunsberg, 1858–1943. 28 Bde; Münster, 1956/1958–. Bd. 29–.
TM	Travaux et Mémoires / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.	ZNW	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1877–. Bd. 1–.
Trad. Ap.	<i>Hippolyte de Rome.</i> La Tradition apostolique / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968 ² . (SC; 11bis); <i>Botte B.</i> La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution / Ed. A. Gerhards, S. Felbcker. Münster, 1989 ² . (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл.: свящ. П. Бубуруз // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)	<i>Zonara. Epit. hist.</i>	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–. Bd. 1–.
TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1976–2004. 36 Bde	<i>Zosim. Hist.</i>	<i>Ioannes Zonaras.</i> Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1875. 6 Bde; Idem / Rec. M. Pinder. Bonn, 1897. 2 Bde. (CSHB)
TRHS	Transaction of the Royal Historical Society. Camb., 1872–1882. Vol. 1–10; N. S. 1884–1906. Vol. 1–20; Ser. 3. 1907–1917. Vol. 1–11; Ser. 4. 1918–1950. Vol. 1–32; Ser. 5.	ZSRG.K	<i>Zosimus.</i> Historia nova. Bonnae, 1837. (CFHB)
		ZSRG.R	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. W.; Köln; Weimar, 1911–. Bd. 1–.
		АП	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abt. W.; 1880–. Bd. 1–.
		Ἀρχιερατικόν	Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήναι, 1928–.
		ΒΕΠΕΣ	Ἀρχιερατικόν. Ἀθήναι, 1999
			Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1955



Βεργώτης, Λεξικόν	Βεργώτης Γ. Θ. Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ τελειουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 ³	ΝΛ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1930 ⁵
Βιολάκης, Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁμοίον καθ' ὅλα. Ἀθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.	NM	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήναι, 1961 ³ , 1993 ⁴
Γεδεών.	Γεδεών Μ. Ι.	Παλαμᾶς. Ἱεροσ.	Παλαμᾶς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμιάς, ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱεροσολύμ. Ἱεροσόλυμα, 1862
Ἑορτολόγιον	Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891-1897. Βρυξ., 1963 ^ρ . 5 τ.
Πίνακες	Πατριαρχικὰ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885-1892	Παπαρηγόπουλος. Ἱστορία	Παπαρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήναι, 1925 ⁵ . 6 τ.
ΓΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1917-.	Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθήναι, 1984
ΓΠΑΕ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ὅλα τὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1962-1986. 11 τ.	Περαντῶνης, Λεξικόν	Περαντῶνης Ι. Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήναι, 1971
ΓΠΣ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962-1992. 5 τ.	Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα	Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήναι, 1852-1859. 6 τ.; Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα. Τ. 1 (рус. пер.: Харбеков В. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 2)
ΔΙΒΕΕ	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1883	Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872-1894. 7 τ.
Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Κανονάριον-ἐπετηρίς. Ἀθήναι, 2007	Στάθης.	Στάθης Γ. Θ.
Δουκάκης, ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλη Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήναι, 1889-1896. 13 τ.	Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα	Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 1979
ΔΧΑΕ	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας. Ἀθήναι, 1929-.	Χειρόγραφα	Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήναι, 1975. Τ. 1; 1976. Τ. 2; 1993. Τ. 3
ΕΒΒΣ	Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήναι, 1924-.	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ. πρώην Λεοντοπόλεως. Ἁγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1995 ²
Ἑραν.	Ὁ Ἑρανιστής. Ἀθήναι, 1963-.	Ταμεῖον	Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναιῶν
ΕΠΑΒΠΠ	Εγκυκλοπαιδικὸ προσωπογραφικὸ λεξικὸν βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Επ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Ἀθήναι, 1996-. Τ. 1-.	Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναιῖα	Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναιῖα ἀπὸ τοῦ ἰα' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῆ καὶ ἐπιστάσις Σπυριδῶνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήναι, 1992	Τρεμπέλας.	Τρεμπέλας Π.
ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908-.	Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήναι, 1998 ² . 2 τ.
ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήναι, 1962-1968. 12 τ.	Τρεῖς Λειτουργίαι	Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935, 1997 ³
Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962-.	Τριώδιον	Τριώδιον. Ἀθήναι, 1997
Ματθαίου, ΜΣ	Ματθαίου Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήναι, 1956 ²	Τωμαδάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Τωμαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴
Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	Μεθόδιος (Φούγιος), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934-1986). Ἀθήναι, 1993	Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας	Χατζηγιακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453-1832). Ἀθήναι, 1975. Τ. 1
Μηναιῶν	Μηναιῶν. Ἀθήναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος.
Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματάριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1962	Ἀλεξ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία ΜΚΕ	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971	Ἀντιοχ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
Νικόδημος. Συναξαριστής	Μεγάλη Κυπριακὴ Εγκυκλοπαιδεῖα. Λευκωσία, 1984-. Τ. 1-.	Ἱεροσ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
	Νικόδημος Ἀγορείτης. Συναξαριστὴς τῶν 12 μηναιῶν. Θεσσαλονίκη, 1993-2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος-Ὀκτώβριος, 1993 ³ ; Τ. 2: Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2003 ⁵ ; Τ. 3: Ἰανουάριος-Φεβρουάριος, 2002 ⁵ ; Τ. 4: Μάρτιος-Ἀπρίλιος, 1998 ⁴ ; Τ. 5: Μάϊος-Ἰούνιος, 1998 ⁴ ; Τ. 6: Ἰούλιος-Αὐγούστος, 1998 ⁴	Νεομάρτυρες	Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήναι, 1934 ²



Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 12

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
6		2-я снизу	ПСТБИ	ПСТГУ
637	2	15-я снизу	الى مسيح الدجال، المسيح	المسيح الدجال، المسيح
664	2	29-я снизу	<i>И. Л. Манькова, М. Ю. Нечаева</i>	<i>И. Л. Манькова, М. Ю. Нечаева, Л. К. Масиель Санчес</i>

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы епархий	<u>ТБИЛИСИ</u>	Столицы государств
	Центры епархий	<u>БАТУМИ</u>	Центры административных единиц
	Государственные границы		НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	Границы административных единиц		более 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации		от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Пути сообщения		от 100 000 до 500 000 жителей
	железные дороги магистральные		от 50 000 до 100 000 жителей
	автомобильные дороги главные		от 10 000 до 50 000 жителей
			менее 10 000 жителей
		Цхинвали	Города и поселки городского типа
		Аццури	Населенные пункты сельского типа

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения,
помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XIV

ДАНИИЛ – ДИМИТРИЙ

Художественный редактор

И. А. Захарова

Художественное оформление:

*Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)*

Художественная обработка оригиналов осуществлена
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»:

Заведующая художественной редакцией

И. В. Короткова

Художественный редактор

Т. А. Белкина

ЛР № 030725 от 19.02.1997

**Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» –
синодальное учреждение Русской Православной Церкви**

105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1 (+7-495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная
энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви сообщает свои реквизиты:

- 119034, Москва, Чистый пер., д. 5
- ИНН 7704153888
- р/с № 40703810500010000003 в ОАО «Банк Москвы» г. Москва
- корр. счет № 3010181050000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 14.05.2007. Формат 60×90 ¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 8800

Полиграфические работы – ОАО «Московские учебники и Картолитография»
125252, Москва, ул. Зорге, д. 15. Тел.: (+7-495)195-86-47, 943-24-76

Генеральный директор С. М. Линович

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-024-0

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» Русской Православной Церкви, 2007

